

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

JOURNAL

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№1 (59)

Алматы
«Қазақ университеті»
2017



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ
СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №1 (59)



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

Қуәлік №956-Ж.

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады

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

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Борбасова Қ.М.,

филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Телефон: +7701 168 0292

E-mail: karlygash_bm@mail.ru, bm.karlygash@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

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

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

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

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

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

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

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

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

Каплан С., профессор, Калифорния университеті (АҚШ)

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

Кэтлин Адамс, профессор, Лойола университеті (АҚШ)

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

Петрик Дж., профессор, Огайо университеті (АҚШ)

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

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

Финке П., профессор, Цюрих университеті (Швейцария)



ҚАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
Б А С П А У Й І

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гульмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мөлдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ № 10804

Басуға 12.03.2017 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 27.6 б.т. Офсетті қағаз.

Сандық басылыс. Тапсырыс № 1814. Таралымы 500 дана.

Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің

«Қазақ университеті» баспа үйі.

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

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2017

1-бөлім
ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1
ФИЛОСОФИЯ

Section 1
PHILOSOPHY

Абжалов С.У.,
Мырзабеков М.М.
**Ясауи іліміндегі таным
мәселесі**

Бұл мақалада ұлы бабамыз Ахмет Ясауидің дүниетанымы қарастырылады. Ахмет Ясауидің басқа ғалымдар мен философтардан өзгешелігі – бар зейінін ішкі танымға (мағрифат) бағыттаған тұлға. Ясауи ілімі бойынша, ішкі танымға қол жеткізу үшін жүрек тазалығына айрықша мән беру шарт. Өйткені, жүрек – ғайып әлем мен осы дүниенің арасын жалғап тұрған көпір. Осы көпірмен рухани тазару арқылы өтуге, яғни, жүректі кірден аршып, мистикалық кемелдікке қол жеткізуге болады. Сопылықтағы рухани кемелдікке бағыт алған бұл рухани сүрлеуді «сайрус сулук» деп атайды. Жүректің көзі ашылған сәтте сопылар Ясауи ілімінде көрсетілгендей хәлдерге қол жеткізген. Бұл рухани процесті кашф, мушахада, вуслат, фана мен бақа, уажд, истиграк, сакр және т.б. терминдермен берген. Ясауи ілімі бойынша негізгі мақсат Алланы тану, Алламен тұтасып, сүйіктісімен қауышу болып саналады. Ясауише, бұл рухани кемелдік сатысы танымдардың ішіндегі ең мәртебе биігі, сонымен қатар ең негізгі бақыт та осы.

Түйін сөздер: Ахмет Ясауи, мағрифат, хәл, сайр сулук, фана, бақа, сакр, кашф, мушахада.

Abzhalov S.U.,
Myrzabekov M.M.
**The problem of knowledge in the
teaching of the Yasawi**

This article deals with the knowledge questions of the doctrine of the great ancestor Ahmet Yassawi. In difference from writers and philosophers Ahmet Yassawi has soiled special attention to internal knowledge (Maghrifat). For achievement of internal knowledge according to Yassawi's doctrine it is necessary to pay attention to heart purity. Because heart, is the binding bridge of this and other world. It is possible to pass on this bridge by spiritual clarification of the person, clarification from heart dirt, enlightenment, mystical eminences, i.e. on Sufism by Sayr Suluk. In the course of disclosure of heart, people got to some states and even cases which are considered in Yasawi's doctrines. They in turn are explained by the following terms: Kashf, Mushakhada, Vuslat, Fana and Baqa, Uazhd, Istighraq, Sakr, etc. According to Yassawi's doctrine a main goal of internal knowledge is God knowledge, to meet him and to be with him uniform. According to Yassawi's doctrine this level among knowledge is the greatest and real happiness.

Key words: Ahmet Yassawi, Maghrifat, Khal, Sayr Suluk, Fana, Baqa, Sakhr, Makhu, Kashf, Mushakhada.

Абжалов С.У.,
Мырзабеков М.М.
**Проблема познания
в учении Яссави**

В данной статье рассматриваются вопросы познания учения великого предка Ахмета Яссави. В отличие от писателей и философов, Ахмед Яссави уделил особое внимание внутреннему познанию (мағрифат). Для достижения внутреннего познания, по учению Яссави, необходимо уделить внимание чистоте сердца. Потому что сердце является связующим мостом этого и иного миров. Пройти по этому мосту можно путем духовного очищения человека, очищения от грязи сердца, прозрением, мистическими возвышениями, т.е по суффизму путем сайр сулука. В процессе раскрытия сердца люди попадали в некоторые состояния и даже случаи, которые рассматриваются в учениях Яссави. Они, в свою очередь, объясняются следующими терминами: кашф, мушахада, вуслат, фана мен бака, уажд и истиграк, сакр и др. По учению Яссави, главной целью внутреннего познания является познание Бога, встретиться с ним и быть с ним единым. По учению Яссави, этот уровень среди познаний является самым великим и настоящим счастьем.

Ключевые слова: Ахмед Яссави, мағрифат, хал, сайр сулук, фана, бака, сахр, маху, кашф, мушахада.

ЯСАУИ ІЛІМІНДЕГІ ТАНЫМ МӘСЕЛЕСІ

Кіріспе

Исламдық ой-санада таным «ілім» және «мағрифат» терминдерімен түсіндіріледі. Аталған екі термин бірі келесісінің орнына қолданыла беретін бір мағына болғанымен, кейбір ойшылдар мен суфилер олардың арасына айырым қойған. Олардың пікірі бойынша ілім объективті танымды (білімді) білдірсе, мағрифат көбінесе субъективті танымға қолданылады. Мұсылман философтары мен каламшылары ілімнің мәнін әртүрлі түсіндіргенімен жалпылама «адам ақылына тақырып болған барлық нәрсе – таным» [1, 194 б.], – деп анықтама жасап, сезім мүшелерін, ақылды және ақиқат хабарды білім бастауы ретінде қарастырды. Адамның танымы, түсінігі, дүниеге деген көзқарасы бес сезім мүшесінен алынған мәліметтермен басталса, оларға тұжырым жасау, ұғыну және қорытынды жасау, жекелеген мәліметтердің аясында жалпылама түсінікті қалыптастыру ақыл арқылы жүзеге аспақ. Уахи арқылы жеткен ғайып хабарларды, қасиетті жазбалардан алынған мәліметтерді меңгеру де адамның ақылымен болатыны сөзсіз. Соңғысы исламдық ой-санада ең сенімді, ақиқат мәлімет ретінде қабылданады.

Бұл мақалада авторлар исламдағы сопылық ілімнің, соның ішінде Ясауилік ілімдегі таным жолдары туралы қарастырады. Авторлар Ясауидің ислам философиясы мен теологиясындағы қалыптасқан таным жолдарын жоққа шығармағандығын оның хикметтеріне талдау жасау барысында айқындады. Бұл мәселе исламдағы мистикалық бағыт саналатын сопылықты зерттеуші ғалымдар тарапынан ішінара қарастырылғанымен [2-8] Ясауидің мұрасындағы таным мәселесі алғаш рет зерттеліп отыр.

Негізгі бөлім

Діни ілімнен шариғат дүниеге келеді. Бұл қасиетті жазбаларға сәйкес адамның жүріс-тұрысын, амал-әрекеттерін реттеуді әмірлер мен тыйымдарды орындауды көздейді. Сондықтан ұлы бабамыз Ахмет Ясауи хикметтерінде:

«Ақылың болса жарандарға қызмет қылғыл,
Әмір Мағруф тұтқандарға ізет қылғыл,
Нәһи мәңқар ұстағанға құрмет қылғыл
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге» [9,23 б.], –

деп философтар мен каламшылардың және мұсылман құқықшыларының ортаға қойған таным түрін жоққа шығармады. Оның көзқарасы бойынша да сезім мүшелері, ақыл және қасиетті жазбалар аясында пайда болған ілім – бүкіл танымның түп қазығы. Ахмет Ясауидің таным мен шарифаттың ең сенімді бастауы ретінде Құран мен Мұхаммет Пайғамбардың сүннетіне де берік болғандығы Хикметтеріндегі көптеген өлең жолдарынан кездестіре аламыз. Басқаша айтар болсақ, адам шарифатты толық меңгермей, шала білімімен одан ары рухани өрлеуі мүмкін емес.

Шарифатсыз қадам қоймас тариқатқа,
Тариқатсыз қадам қоймас хақиқатқа,
Бұл жолдардың негізі бар шарифатта
Бәрін оның шарифаттан білмек керек. [10, 125 б.]

Алайда, Ясауидің көзқарасы бойынша таным іліммен, шарифатпен ғана шектелмейді. Мұндай таным түрі – қатардағы адамдар мен шарифат иелерінің танымы. Басқаша айтар болсақ саналық таным көрініп тұрған мына әлеммен ғана шектеледі. Негізінде көрініп тұрған мына әлемнен басқа ғайып әлемі де бар. Ең шынайы таным – көрініп тұрған мен ғайып әлемді бірдей тану. Осы дүниелік таным шарифат танымы болса, ғайып әлемінің танымы – мағрифат.

Мағрифат – суфилердің пікірі бойынша адам бас көзімен емес, жүрек көзімен көріп, ақиқаттың дәмін тату арқылы қол жеткізілетін таным. Бұл – таным адамның ішкі әлеміне терең еніп, өзінің нысанасы болып табылатын Жаратқан иемен қауышу, ақиқаттарды өзімен емес Алламен білу деген сөз. Сондықтан шынайы таным мағрифат деп есептеп, Ахмет Ясауи мағрифаттан басқа таным түрлерін сенімсіз деп білген:

Мағрифат дүр білім нәрін алса дәруіш,
Өзге жолдар сенімсіз білсе дәруіш [9,99 б.].

Мағрифаттың алғашқы бастамасы – илмал-яқин. Мұны көңілдегі күмәндерді тамырымен қопарып, ғайып әлеміне тән ерекшеліктер айқындала бастаған айна-л-яқин жалғастырады. Ал соңғы мәртебе бүкіл перделер ашылып және тажалли нұрлары (құдайдың көрінісі) жүрекке

құйылатын хаққа-л-яқин болып табылады. Мұны ұлы бабамыз еңбектерінде былай жеткізген:

«Құл Қожа Ахмет Хақ сөзін сөйлеп өтті,
«Ғайнул-л-иақин» тариқатта боздап өтті.
«Ғилму-л-яқин» шарифатты көздеп өтті,
«Хаққу-л-иақин» хақиқаттан айтым міне». [9,42 б.]

Ұлы бабамыздың сөзімен айтар болсақ, илмал-яқин – шарифат, айна-л-яқин – тариқат, хаққа-л-яқин – ақиқат. Шынайы ақиқатқа, ең жоғарғы танымға осы ақиқат деңгейлерінен өтіп, соңғы деңгейінде ғана қол жеткізуге болады. Соңғысы «мағрифат» деген атаулармен қатар, «ирфан» терминдерімен де түсіндіріледі.

Суфидің мағрифаттық танымға қол жеткізуінде жүректің алар орны ерекше. Себебі, адам әлемнің темір қазығы болса, жүрек адамның, оның материалдық, рухани әлемінің өзегі болып табылады. Тіпті суфилердің түсіндіруі бойынша жүрек материалдық әлем мен рухани, ғайып әлемінің көпірі қызметін атқарады. Сондықтан сопылық жолға кірген адам өзінің ішкі әлеміндегі ақиқатты табу үшін жүрек көзін жапқан, тұмшаланып қалған кірлерден арылу қажет.

Ясауи ілімінде алға қойылған басты мақсат – рухани кірлерден арылған жүрек көзімен Алланы тану және жүрек арқылы оған қауышу. Міне, бұл – танымдардың ішіндегі ең ұлысы, мағрифаттың өзегі. «Жүректерімен сезінбей ме?» (әл-Хаж 22/46) – деген Құран аяты танымның негізі жүректе екендігіне дәлел бола алады. Демек, жүрек – шынайы мағрифаттың, мистикалық танымның өзегі.

Сопылық ілімде Алланы тану жолының алғашқы баспалдағы адам өзін танудан басталады. «Өзін таныған раббысын таниды» деген Пайғамбардың хадисіне сәйкес [11, 136-137 бб.] шынайы құдайлық танымның кілті басқа жерде емес, адамның өзінде жатыр. Демек, адам құдайды басқа жерден емес, өзінен, өзінің ішкі мәнінен іздеген жөн. Өйткені, адамның жан дүниесі терең мағыналарға, алуан түрлі мәндерге толы. Сопылардың түсіндіруі бойынша осы мағыналармен мәндерді адам өз әдісімен тани алса болды, ақиқаттар бірінен соң бірі кезегімен таныла түседі. Соңында ұлы Жаратушының мәні, көріністері айқындала түседі. Сопылық ілімде осы айқындық соңында адамның Жаратқан иемен бірігуімен аяқталады. Баязит Бистами мен әл-Халлаж сияқты ортағасырлық мұсылман суфилері ортаға қойып, кейіннен Ахмет Ясауи философиясында өз жемісін бер-

ген «таухид» (бірлік) ілімі осы ішкі танымның жемісі болып табылады: адам өзіндік мәнде жоқ болып, Алламен бірлеседі, онымен бір бүтін болады. Құдайдың бірлігімен бірігу ілімі Ясауиден кейін де түркі халықтарынан шыққан суфийшылдардың ілімінде ғасырлар бойы қолдау тапқаны анық. Диуани Хикметте де осы бірлік былай түсіндіріледі:

««Құлһу Аллаһу Субхан Аллаһу» құлшылық қылдым,
Бір және Барым, дидарыңды көрермін бе?!
Бастан-ақ қасіретінде күйіп жандым,
Бір және Барым, дидарыңды көрермін бе?!» [9, 31 б.]

«Мен жындар мен адамдарды тек маған ғана құлшылық етсін деп жараттым (Құран: 51/50)» – деген Құран аятына суфилері «тек мені ғана танысын деп жараттым», – деп түсіндірген. Себебі, құлшылық – Аллаға алып баратын көлік. Сопылықтағы құлшылық намаз, ораза сияқты практикалық әрекеттермен қатар, құдайдан қорқудан, оның рақымынан үміт үзбеуден (хауф пен ража), Алланы ешуақытта естен, көңілден шығармаудан, зікір салудан, қылу ет жасаудан және сопылықта белгілеп қойған мақамдардан өтуден, өзін-өзі рухани шынықтырудан (риязат) құралады. Бұлар құдайға жасалатын ғибадат болғанымен, түпкі мәнінде Алланы тануға жетелейді. Ардақты Пайғамбардың сөзімен айтар болсақ, «мені қалаған мені табады, мені тапқан мені біледі, мені білген мені сүйеді, мені сүйген маған ғашық болады» [12, 188 б.], – дегендегі мән айқындала түседі. Яғни Алланы тануға ниеттену (құлшылық), оны тану, онымен қауышу, оған ғашық болу, сайып келгенде барлығы мағрифаттың (ішкі таным) ішіндегі даму процестері болып табылады.

Ясауи ілімінде шынайы таныммен құдайға қауышуға рухани кемелдік қажет. Ал адамның кемелденуінде және рухани ілгері басуында «сайру сулуктың» маңызы зор. «Сулук» – жолға түсу, ал «салик» – жолаушы деген сөз. Мұны Диуани Хикметтегі мынандай өлең жолдарымен түсіндірсек болады:

«Жапа тартып, жаратқанға келгені анық,
Ғаріп болып ауыр жолды бастым міне» [9, 17 б.]

Ясауи іліміне сәйкес сулук Аллаға қауышуға (вуслат) қабілетті болу үшін ғаріптік [10, 8 б.], ықылас [10, 15 б.], ғайбат сөзден аулақ болу [10, 23 б.], ғашықтық [10, 24 б.], құлшылық [10, 30 б.], зікір [10, 31 б.], тақуалық [10, 33 б.], тәубе [10, 36 б.], хая (ұялу) [10, 50 б.], адамды сүю [10,

53 б.], зухд [10, 61 б.], сабыр [10, 83 б.], риза болу [10, 83 б.] сияқты т.б. көркем моральдық қасиетке ие болуға талпынудан тұрады. Кашанидің сулукті Алланың көркемдігін көру үшін жүрек көзін кірлерден тазалау» деп түсіндіргендегісі [13, 318 б.] Ясауи ілімімен толық үйлесім тауып тұр.

Сайру сулук – муридтің дәруіштікке аяқ басуынан сүйіктісімен табысқанға, вуслатқа қол жеткізгенге, сопылық сапарды аяқтағанға дейін жасаған рухани, сезімдік әрекеттері. Рухани жолға шыққан дәруіш «сайр илаллах», «сайр филлах», «сайр мааллах» және «сайр аниллах» деңгейлерінен өтеді. Тариқат дариясына сүңгітін «сайр илаллах» – нәпсіден шынайы болмысқа сапарға шығу деген сөз. Сайр илаллах ілімі аясында қарапайым шарифат ілімінен анағұрлым жоғары және мәнді ілімге, одан соң «уахдат әл-вужуд» іліміне қол жеткізіледі. Бұл ілім мүмкін болмыстар (мумкинат) жайындағы ілім саликтің көңілінен толықтай ажырағаннан соң туындайды, бұл халді «фана филлах» деп атасақ та болады. Сайр илаллахтың аяғын келесі мәртебе – сайр филлах (Аллада сапар шегу) жалғастырады. Сайр филлахтың жемісі ретінде ғайып әлемінің перделері ашылуын және саликке ладунни ілімнің мәні айқындалуын жатқызуға болады. Сайр филлах «жазба» мақамына жатады. Бұл рухани сапарды «бақа биллах» деп те атайды.

Рухани жолаушы әрбір деңгейде Алламен серіктес болып сапар шегуі (сайр мааллах) де түркі сопылығында басты концепциялардың бірі ретінде орын алады. Аталмыш деңгейде күмәндердің барлық түрі күшін жоғалтады. Дәруіш көптіктен (касрат) бірлік (ахадият) мақамына қол жеткізеді. Одан соң бірліктен көптікке қайта оралу процесі жүзеге асады (сайр аниллах). Осы сапарда рухани кеменгер басқаларға ақиқат жолды көрсету мүмкіндігіне қол жеткізеді [14, s. 260-262]. Ясауи бабамыз Диуани Хикметте ұзаққа созылатын мистикалық таным процестерінің көріністерін былай баяндайды:

««Ли маға Аллаһи» мақамына салмағанша,
«Ан тамату» сарайына бармағанша,
«Фана филлаһи» дариясына шомбағанша,
«Бақа биллаһи» гәуһарынан алып болмас» [9, 115 б.]

Ясауи ілімінде шынайы танымға қол жеткізудің бір түрі, сайру сулуктан өтудің басты мақсаты – жоғарыда айтылғандай сүйіктімен, құдаймен қауышу. Сопылық ілім бойынша бастапқыда барлық рухтар Алламен бірге болатын. Кейіннен рухтар денелерге кіргізілгенде олар бұрын-

ғы жағдайын аңсап, жаратушысын сағынады. Оған қайта қауышуды аңсаған рухтардың сағынышы Жаратушыға деген махаббатқа, ғашықтық сезіміне ұласады. Ясауи ілімінде осы оқиға «мисақ» (әлімсақ) терминімен түсіндіріледі. Мисақ ілімі бойынша әуелі баста бүкіл рухтар «аласту бираббикум?» (мен сендердің жаратушыларың емеспін бе?), – деген Жаратушының сұрағына «бала» (әрине, сен біздің иемізсің), деп жауап беріп, Алланы жаратушы ие ретінде мойындаған. Мұны Ахмет Ясауи:

«Әуелде «Аласту би раббикум» деді құдай,
«Қалу бала» деп аруақтар қылды әуез» [9, 113 б.], –

деп түсіндіреді.

Жоғарыда баяндалғандай рухтар материалдық тәнге кіріп, сүйіктісінен ажырап қалған. Алладан жырақ қалудың сағынышы ғашықтарға үлкен қайғы-қасірет ала келді. Міне, сопылық танымның басты мақсаты – аталған алшақтықтан жақындап, жатсынудан бауырласып әуелгі кездегі пәктікпен Аллаға қауышу.

Сүйіктісіне деген сағынышын білдіріп, бұл дүниенің тірлік-тіршілігіне көңілі толмаған, көңілі мұңды, көңілі жасты Ахмет Ясауи шығармасында былай дейді:

Құл Қожа Ахмет, надандықпен өмірің өтті,
Қасіретпен тізе, көзден қуат кетті.
Қайғыменен өкініштің уақыты өтті.
Амалым жоқ, керуен болып көштім міне [9,20 б.].

Ұлы бабамыздың осы ойын ұлы суфи-ойшыл Маулана одан ары жалғастырып, алдамшы бұл өмірге көңілі толмағандығын былай жырлаған:

Қамыс сыбызғының мұңын тыңда,
өскен жерінен қалай жырақ қалғанын айтады,
Мені қамыстан кескеннен бері мұңды әуенімнен
қаншама әйел мен ер тұнжырады.
Адасқаннан тілім-тілім болған жүрек ынтық болған
зарын шақпақ
Шалғайда жырақ қалған адам өз ұясына қайтуды
аңсайды [15, 1 б.].

Ясауи ілімінде ажырап қалған сүйіктімен қайта табысуды аңсау кемел адам болудың және Алланы танудың кілті екендігі даусыз. Себебі, қасірет, ғашықтық дерт адамға рухани лаззат (заук) тарту етеді. Шынайы махаббаттың, ғашықтық сезімінің мәні – өмір жолын сүйіктісі жолында құрбандыққа атау, іштей күйіп-жану, көңілі мұңды, көзі жасты болу. Демек, шынайы

махаббат адамның жанын «жананы» (сүйіктісі) жолына құрбан етумен жүзеге асады. Ал жанын құрбан етпесе, ол адамда кемістік бар деген сөз. Махаббат отына күйде көңілде Алладан басқа нәрсе, Алладан басқа дерт қалмайды. Жан дүниенің махаббат шоғына күйі бос әурешілік емес, керісінше маху (жоқ болу) дәрежесіне қол жеткізу, бірақ, маху жоқ болып кетуге жатпайды, ол құдайдың бірлік болмысына қауышу деген сөз. Ғашықтық сезімді Ахмет Ясауи былай сипаттайды:

Ғашық болсаң күйдіреді жан мен тәнді,
Ғашық болсаң ойран қылар дүние малды.
Ғашық болмай таным болмас Алла сені,
Не қылсаң да ғашық қылғыл Пәруардігер [9, 60 б.].

Аллаға деген ғашықтықтың бір көрінісі «өлместен бұрын өлуде» (муту қабла ан тамуту) жатыр. Өлместен бұрын өлу – адам ғашықтық жолында өзінің материалдық қажеттіліктерінен, нәпсілік қалауларынан бас тарту, өзінің пенділік қасиеттерін өлтіру деген сөз. Ахмет Ясауидің Диуани Хикметіндегі өлең жолдары осы мәнді айқындай түседі:

«Муту Қабла ан тамутуға» амал қылғыл,
Бұл хадисті есіме алып тұрмын міне. [9,51 б.]

Ясауи ілімінде танымға қол жеткізудің келесі түрлері «кашф» пен «мушахада» деп аталады. Суфилер кашф терминін перде артында, адам ақылы жетпейтін ғайып әлемді тану және осы перденің ашылуымен Алланың көріністерін тамашалау деп түсіндірген. Екі нәрсенің арасындағы перденің алынуы және әлгі екі нәрсенің бір-бірін анық көруі деген мағынаны білдіретін мукашафа термині де сопылық әдебиеттерде көбінесе кашф мағынасында қолданылған. Мағрифаттық таным кәміл болса, болмыстардағы құдайлық ақиқаттар кашф пен мушахаданың нәтижесінде адамға анық көрінеді. Негізінде құдай адамдардың жүрек көзімен тамашалауды (мушахада) талап етіп, жүрек көзімен көре алмайтындарды соқыр деп кінәлаған: «соқырлар ақиқатты көре алмаса сен оларды тура жолға саласың ба? (Юнус 10/43). Осы Құран аяттарын басшылыққа ала отырып, жан дүниелерінен бастау алатын кашф, мушахада танымдарын Ахмет Ясауи бабамыз сопылық ілімге сәйкес «дидар көру» терминімен түсіндірген:

«Инна фатахнаны» оқып мағына білдім,
Нұрын төкті: естен танып дидар көрдім» [9, 19 б.].

Ясауи ілімінде адамның жан дүниесінен бастау алатын танымдардың бірі «фатих» және осы танымның күрделенуі «файз» деп аталады. Бұлар – бірінің орнын келесісі толықтыратын сопылықтағы қос таным түрі. Мына өмірде бас көзімен көру, ақылмен тану мүмкін емес құпияларды перделердің ашылуымен көру фатихпен болса, одан керегінше нәр алу файз арқылы жүзеге асады. Бұл сопылық танымның биік белестердің бірі болғандықтан Ясауи бабамыз осы деңгейге жетуге талпынысын былай түсіндірген: «*Фаиз уа фатух алурмин деб цукуруиб иурман (Файз бен фатихты аламын деп жүгіріп жүрмін)*» [9, 188 б.]

Дәруіштің сайру сулук кезеңінде тап болатын кейбір халдер Ясауи ілімінде мағрифат танымның жемістері ретінде саналады. Осындай халдердің бірі және бастысы – фана мен бақа. Фана халін алғаш мәрте атақты суфи Әбу Язид әл-Бистамидің сопылық мұраларынан айқын байқауға болады. Оның транс кезінде «мақтау тек маған ғана лайық», «мен ұлымын», «менің әлемім Мұхаммед пайғамбардан да ұлы» деген сөздері сол дәуірдің құқықшылары мен каламшыларын таң қалдырды. Әл-Бистами арқылы ортаға қойылған осы ілім сопылықтың бағдаттық мектебі арқылы жаңа белеске көтеріліп, Жунайд әл-Бағдади адамның ішкі жан тазалығы адамдар тарапынан көрсетілетін ілтипатпен, о дүние бақытын аңсаумен емес, құдай жолында өзін-өзі ұмытып, оны ессіз сүю арқылы жүзеге аспақ деп түсіндірді. Құдайдың бірлігі турасында медитацияны толық тереңдегенде өзіндік, адамдық «мен» жоғалады, тек құдайдың өзі ғана қалады [16, 502-503 бб.]. Ал бақа – құдаймен бірге қалу деген сөз. Осы жерде жоқ пен бар халдерін адам өзінің болмысында жоқ болу, құдайдың болмысымен бар болу деп түсінген жөн. Ұлы бабамыздың Диуани Хикметінде осы екі хал бірінің орнын келесісі басын, бір-бірінен елестету мүмкін емес мағрифаттың көріністері ретінде баяндалады:

«Фана филлаһи» дариясына шомбағанша,
«Бақа биллаһи» гәуһарынан алып болмас» [9, 115 б.]

Сопылық философияда фана мен бақа танымынан басқа, бірақ, осы екі категориямен байланысты бір-біріне қайшы, алайда, бір-бірін толықтырып отыратын қос категориялар бар. Солардың бірі – «сакр мен саху» (мас болу мен есін жинау). Бұлар – ішкі танымның сыртқы көріністері. Мұны есінен танып, Алламен бірге болу (жам), қайта есін жинау (фарқ) деп те түсіндірсек

болады. Суфидің сакр мен жам халдерінде жар салған жалынды сөздері «шатхия» деп аталады. Суфилердің транс кезінде айтқан шатхиялардың шарифатқа теріс сияқты көрінуі олардың басынан өткерген халдің жалпы көпшілікке түсініксіз болуына байланысты. Диуани Хикметтегі ислам діні бойынша тыйым салынған «шарап ішу» [10, 13 б.], «мас болу» [10, 36 б.] деген сөздер осының айғағы. Сайру сулукта адамның рухани деңгейлерден сатылап биіктеген кезде кездесетін уажд пен истиғрақ халдеріндегі шатхияларды Диуани Хикметте ішкі танымның ең биік белесін бағындырған Шибли, Баязит Бистами [10, 90 б.], Зуннун Мысири [10, 91 б.], Адхам [10, 93 б.], Хакім ата [10, 96 б.] сынды классикалық дәуір суфилерінен кездестіре аламыз. Сонымен қатар шатхия оқиғасын Ахмет Ясауи Халлаж Мансур оқиғасымен түсіндіреді. Оның пікірі бойынша жазба халінде Халлаж Мансур адамдық шектеуден ары асып, құдайға деген шексіз махаббатының әсерінен өзін құрбандыққа шалды. Фананың түбіне жеткен суфи сүйіктісінің көркем келбетінің алдында онда өзін көрген және «ана-л-хак» (мен құдаймын) деп есінен адасады. Суфидің басына келетін осы хал Диуани Хикметте былай сипатталады:

«Алланың мақамы ғажап мақам дүр,
Ол мақамда ғашықтар серуен қылар.
Көңілге құдіреттің нұры түссе,
Естен таным өзін білмей жалғыз қалар» [9, 19 б.]

Ясауи ілімінде Халлаж Мансур шынайы таным, терең ілім, Жаратқан иенің дидары жолында барлық бәлекетке кеудесін тосудың, естен адасудың және құрбан болудың символы ретінде орын алады. Мансур ақиқатқа жеткен адам ретінде суреттеледі, алайда, ақиқат құпия сыр ретінде қалуы тиіс болса да ол мұны жария етті.

Мұны Диуани Хикметте былай суреттеп береді:

Ғашық Мансур «ана әл-Хақты» зарлап айтты,
Жебейіл келіп «ана әл-Хақты» бірге айтты.
Мансұр келгенше дар иіліп өзі алды,
Көңіл көзі ашықтар қайран қалды. [9, 39 б.]

Ұлы бабамыз мағрифаттық танымға қол жеткізген меңгерген адамды ариф деп атаған. Диуани Хикметте арифтікке де орын берілген:

«Тән сөйлемес, жан сөйлемес, иман сөйлер,
Жаннан кешкен шын ғашықтар Хақты көздер,
Арифтарға қызмет қылып, жолын түзер,
Ол ғашықты Халайыққа сұлтан қылар» [10, 87 б.]

Демек, ариф – данағой, мағрифат дариясына терең сүгіп, оның түбіндегі гаухарларына иелік еткен, өзінің ішкі танымы арқылы Алламен дидарласқан, әулиелік мәртебесіне қол жеткізген адам деген сөз. Ахмет Ясауидің «*мағрифаттың білімін ішке салған, жүрсе-тұрса дүр гаухарын шашар, достар*» [9, 80 б.], – деген өлең жолдары осы мәнді білдірсе керек.

Ясауи ілімінде, тіпті түркі суфилерінде элем айнасының кішкентай ғана көрінісі болып табылатын арифтіктің, яғни инсан камилдің келбетін белгілеуде Мұхаммед пайғамбар үлгі ретінде алынады [9, 57-58 бб.]. Инсан камил – сайру сулуктың аяқтаған және кемелдік деңгейіне қол жеткізген адам деген сөз. Ол – «уажд», «истиғрак» халдерінде вуслат тапқанда, өткен мақамдарының терең «хаз» бен «жазба» халдерінде өзін ұстай білген және салик ретінде шыққан сапарынан муршид ретінде қайта оралған адам. Үнемі көңілі жай тауып, барлық істің түпкі мәнін аңдау, дүниенің ақиқатын меңгеру, ифрат пен тафриттен (шектен асып кетпеуден немесе шекке жетпей қалудан аулақ болу) сақтану, ісімен және сөзімен турашыл болу инсан камилдің сипаттарына жатады. Инсан камилдік, арифтік деңгейінде адамға беймәлім, ғайып барлық перделер ашылады, Алламен дидарласу және онымен шынайы достар тәрізді сұхбат құрылады. Бұл саналық қабілетпен емес ішкі таныммен, жүрек көзімен болатыны белгілі [17, 523-524 бб.]. Ясауи ілімінде құдаймен дидарласу, онымен сұхбат құру бақыттың асқар шыңы ретінде суреттеледі.

Хақиқаттың мәнісіне жеткен кісі,
Естен танып, күйіп-жанар іші-тысы.
Қан боп саулар көзінен аққан жасы,
Көз жасымды көл қылып бардым міне [9, 43 б.].

Қорытынды

Қорытындылай келе, ұлы бабамыз өзіне дейінгі философия, фикх және қалам ілімдері бойынша танымның мәні және оған қол жеткізу мүмкіндіктері жайында өз пікірін білдірген Әбу Ханифа, әл-Фараби, ибн Сина, әл-Матуриди сияқты ғұламалардың ілімдерін қал ілімі деп, таным тек қалмен шектелмейтіндігін, шынайы ақиқат жүректің түбінде жатқандығын, жүректің көзін ашу арқылы хал ілімімен құдайдың дидарын тамашалауға болатынын ортаға тастады.

Осы және басқа да діни-философиялық, теологиялық тақырыптарда мәселелерге ұтымды шешім жасап, Ахмет Ясауи өзі өмір сүрген заманда Түркістан аймағында бір-бірімен бетпе-бет келген исламдық ой-сана мен түркілік дәстүрді үндестіріп, ислам мәдениетінің орталықтарында дамыған сопылық мәдениетті отырықшыл-көшпелі түркі халықтарына түсінікті тілде ұсынды. Өзі өмір сүрген уақыт пен кеңістік шарттары мен мүмкіндіктерін ұтымды пайдаланудың арқасында Ясауи ілімі мұсылмандық түркі мәдениетінің асқар шыңына жетті. Оның жайған ілім сыпырасынан көптеген шәкірттер рухани нәр алды. Оның ілімі кешегі күнге дейін түбі бір түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының рухани өмірінде өзінің мәнін жоғалтқан жоқ.

Әдебиеттер

- 1 İslâm düşüncesinde ilmin kaynağı, imkanı ve sınırları// Muş Alparlan üniversitesi sosyal bilimler dergisi c.1 №2 12.2013
- 2 Annemarie Schimmel. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975. – 512 p.
- 3 Bennigsen, Alexandre, Lemerrier, Quequeljay Chantal „Sufi ve Komiser Rusya’da İslam Tarikatları, çev.Osman Türer, Akçağ Yayinevi. – Ankara,1988.
- 4 Eraydın, Selçuk, TasavvufveTarikatlar. – İstanbul,1994.
- 5 Köprülü, Mehmed Fuad, TürkEdebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara, 1993.
- 6 Köprülü, Mehmed Fuad., “Ahmed Yesevi”, İslam Ansiklopedisi. – C. I. – İstanbul, 1940.
- 7 Serrâc, Ebû Nasr, El-Lüma’ İslam Tasavvufu. Kamil Yılmaz. – Ankara, 1996.
- 8 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – Москва-Санкт-Петербург, 2004. – 740 с.
- 9 Иасауи Қ.А. Диуани Хикмет (ақыл кітабы)/ ауд. М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафиғи.– Алматы, 1993.
- 10 Иассауи Қ.А. Хикметтер / ауд. Ә.М. Ибатов, З. Жандарбек, Нұрманова А.Ш. – Алматы, 2000.
- 11 Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Түркістан: Тұран, 2004.
- 12 Tenik A., Göktaş V., Tasavvuf bilgisi: Alla’ı Allah’la bilmek ilmине giriş // Kelâm araştırma dergisi. – 2016. №1. – S. 177-202.
- 13 Eraydın S. Tasavvuf ve Tarikatlar. – İstanbul: Emre matbaası basimevi, 1997.
- 14 Aynî M.A. Tasavvuf tarihi – İstanbul, 2000
- 15 Mevlânâ. Mesnevî. çev. İzbudak V. – İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1988.
- 16 Бертельс Е. Из очерка «происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: восхождение к истине. – М.: Издательство Эксмо, 2003.
- 17 Ateş S. İslâm tasavvufu. – İstanbul, 1992.

References

- 1 İslâm düşüncesinde ilmin kaynağı, imkanı ve sınırları// Muş Alparlan üniversitesi sosyal bilimler dergisi c.1 №2 12.2013
- 2 AnnemarieSchimmel. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975. – 512 p.
- 3 Bennigsen, Alexandre, Lemerrier, Quequeljay Chantal ,Sufi ve Komiser Rusya’da İslam Tarikatları, çev.Osman Türer, Akçağ Yayınevi. – Ankara, 1988.
- 4 Eraydın, Selçuk, TasavvufveTarikatlar. – İstanbul, 1994.
- 5 Köprülü, Mehmed Fuad, TürkEdebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara, 1993.
- 6 Köprülü, Mehmed Fuad., “Ahmed Yesevi”, İslam Ansiklopedisi, – C. I. – İstanbul, 1940.
- 7 Serrâc, Ebû Nasr, El-Lüma’ İslam Tasavvufu. Kamil Yılmaz. – Ankara, 1996.
- 8 Knish A.D. Musulmanskiymisticizm. Kratkayaistoriya. – Moskva-Sankt Peterburg, 2004. – 740 s.
- 9 İasauı K.A. Aud. Zharmuhameduli M., Dauituli S., Shafigi M. Diuani Hikmet (akıl kitabı). – Almati, 1993.
- 10 İassauı K.A. aud. İbatov A.M., Zhandarbek Z., Nurmanova A.Sh. Hikmetter. – Almati, 2000.
- 11 Kenjetay D. Koja Ahmet Yasauı duniетanımı. – Turkistan: Turan, 2004.
- 12 Tenik A., Göktaş V., Tasavvuf bilgisi: Alla’ı Allah’la bilmek ilmine giriş // Kelâm araştırma dergisi. – 2016. №1. –S. 177-202.
- 13 Eraydın S. Tasavvuf ve Tarikatlar. – İstanbul: Emre matbaası basımevi, 1997.
- 14 Aynı M.A. Tasavvuf tarihi – İstanbul, 2000
- 15 Mevlânâ. Mesnevi. çev. İzbudak V. – İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1988.
- 16 BertelsE. Izocherka«proishojdeniesufizma I zarojdeniyesufiyskoi literature //Sufii: voshojdeniye k istine. – M.: izdatelst-voEksmo, 2003.
- 17 Ateş S. İslâm tasavvufu, – İstanbul, 1992.

Абдрасилов Т.Қ., Қалдыбай Қ.Қ.

Діни философия тарихындағы адам мәселесі

Діни философия тарихындағы адам мәселесі алғышарты болып саналатын теология мен еркін-ой сана тым көне тарихтан бастау алады. Әрине, олардың түпбастамасында мифологиялық сюжеттер, ондағы тұлғаға ерекше көңіл аудару сияқты идеялар басымдыққа ие болды. Кейіннен, Антика дәуірінде, көне Грекияда политеизмнің өркендеп тұрғанына қарамастан, қазіргі дін философиясының мәселелеріне жуықтайтын, адамға қатыстырыла айтылған діннің пайда болуы мен оның қоғамдық өмірдегі орны туралы көзқарастар да кездесіп отырды. Діни философия тарихындағы адам мәселесі зерттеу алаңына шығарылды. Ол үшін алдымен мәселені зерттеудің теориялық-әдіснамалық бағдары анықталады. Сонымен қатар көне дәуірлердегі діни философиядағы адам мәселесіне шолу жасалып, әлемдік діндердегі адам туралы толғаныстар талданды. Қазақстан жағдайындағы діни ахуалға сараптамалар жасалып, ол келесі кезекте, қойылып отырған мәселені зерттеудің болашақтағы көкейтесті түйткілді тұстарын пайымдаумен тиянақталды.

Түйін сөздер: философия, дін, адам, руханият, моральдық қасиеттер.

Abdrassilov T.K., Kaldybay K.K.

The problem of man in the history of religious philosophy

Fundamentals of the human problem in the history of religious philosophy take their roots from ancient mythological eras, religious beliefs in the east of the religion of the Ancient Age and the religious philosophy of the Middle Ages. After that, the differences between religious philosophy and the philosophy of religion were determined, as well as the directions of research relating to man. The case study required us first of all to determine the versatile formulation of the problem of man in philosophy, after this continuation in elucidating the directions in religion relating to man, then systematizing the doctrines of faith and theological teachings and at the point of their contact clarifying the directions of research on the human problem in the philosophy of religion. The problem of philosophical comprehension of one's being always occupied man. Questions about what a person is, what are its nature and essence, place and purpose in the world, have great ideological, philosophical and practical significance, since they touch upon the fundamental aspects of human existence, the meaning and purpose of life. That is why a person's problem can be classified as a philosophical problem that has never been removed and can not be removed from the agenda, for the process of knowing man and the world is infinite and will never be completed. This problem is updated with the course of history, as the person himself, as well as the set of conditions and the content of his life, his goals, ideals and prospects constantly changes. The human problem is always topical in the sense that in every epoch it retains its fundamental meaning and, entering into the content of all significant philosophical systems, means not just the continuation of a certain tradition, but first of all – the identification of the aspects changing with each epoch and the historical perspectives of the human Being.

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

Абдрасилов Т.Қ., Қалдыбай Қ.Қ.

Проблема человека в истории религиозной философии

Основы проблемы человека в истории религиозной философии берут свои корни от древних мифологических эпох, религиозных верований на востоке от религии Античной эпохи и религиозной философии средневековья. После этого определились отличия между религиозной философией и философией религии, а также направления исследований, касающихся человека. Тематическое исследование потребовало от нас, в первую очередь, определения разносторонней постановки проблемы человека в философии, после этого продолжения в выяснении направлений в религии, касающихся человека, затем систематизации учений о веропознании и теологических учений и в месте их соприкосновения уточнения направлений исследований проблемы человека в философии религии. Проблема философского осмысления своего бытия всегда занимала человека. Вопросы о том, что такое человек, каковы его природа и сущность, место и назначение в мире, имеют большое идейно-мировоззренческое и практическое значение, поскольку затрагивают коренные аспекты человеческого существования, смысла и цели жизни.

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

**ДІНИ ФИЛОСОФИЯ
ТАРИХЫНДАҒЫ
АДАМ МӘСЕЛЕСІ****Кіріспе**

Дінді философиялық тұрғыдан пайымдайтын бастапқы көзқарастар мен ондағы адам мәселесіне келіп ойысатын идеялар жаңа заманда, атап айтқанда, оның бастапқы кезеңінде-ақ қалыптасты. Б. Спиноза өзінің пантеизмінде, адам мәселесіне азды-көпті шолу жасаса, Ф. Бэкон схоластикалық адасулардан арылып, орта ғасырда «Философияның діннің қызметшісі болып кеткендігін» сыни тұрғыдан атап өтіп, адамның танымы мәселесіне көбірек көңіл аударды, Т. Гоббс діннің бұқара халықты ұстап тұру қажеттігі үшін керек екендігі туралы пікірін тиянақтады, Д. Юм дін философиясына қарай бет бұрып, табиғи дін туралы, ондағы адам мәселесі хақында азды-көпті пікірлер білдірген болатын. Одан соң, Чербери, Толанд, Тиндаль т.б. деистік көзқарастары арқылы дін философиясына қарай бет бұрды.

«Дін философиясының» арнайы термин ретінде қалыптасып, кәсіби деңгейде өркендей түсуі XVIII ғасырдың соңына сәйкес келеді. Классикалық неміс философиясының өкілдері ретінде, И. Кант оны арнайы сала ретінде қарастыруға болатын ілім екендігін негіздесе, Г.Ф. Гегель дін философиясы мен діни философия арнасында өзіндік байыпты пікірлерін ұсынған болатын, ал Л. Фейербах дін философиясынан гөрі атеизмге көбірек көңіл аударып, діннің пайда болуын адамға қатысты тұрғыда қарастырып, өзінің антропологиялық тұжырымдамасын жариялады.

XVIII ғасырдағы француз ағартушылары дінді философиялық тұрғыдан саралап, кейбірі еркін-ой санаға қарай бетбұрыс жасады, діннің идеологиялық сипатының орнына ағартушылықты ұсынды.

XIX ғасырдағы әлеуметтанудың дамуы, сәйкесінше, бұл ғылымның қоғамдық өмірдің барлық саласын қамтитындығына байланысты дін әлеуметтануы ілімінің қалыптасуына алып келді. О. Конт пен Г. Спенсер дінге әлеуметтанулық тұрғыдан келудің негіздерін салса, Э. Дюркгейм діннің пайда болуының әлеуметтанулық қағидасын ұсынған. Ал М. Вебер діннің қоғам дамуындағы ролін көрсетті.

XIX-XX ғасыр басындағы марксизм-ленинизмнің негізін қалаушылар мен ізін жалғастырушылар дін философиясымен тереңірек шұғылданбай, тек атеизмді «шыңына» жеткізді. Бұнда, әрине, адам мәселесі қарастырылмай қалған жоқ.

XIX ғасырдағы классикалық емес философияның өкілдері, атап айтқанда, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр т.б. дін философиясына келіп саятын пікірлерін ұсынды. Бұл кезеңдегі Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин т.б. ойшылдар және XX ғасыр басындағы Ш. Құдайбердиев, Ғ. Қарашынды қазақ ағартушылары дін философиясы туралы пікірлерін жүйелі түрде ұсына бастады.

Сондай-ақ, дін философиясымен арнайы шұғылданбаса да, дінге деген сыни көзқарастар, діннің қоғамдағы орны, оны қалай пайдалану қажеттігі т.б. мәселелер XX ғасырда өркендеген: философиялық антропология, экзистенциализм, прагматизм, психоанализ, франкфурт мектебі, лингвистикалық философия сияқты бағыттарда қозғалды.

Зерттеу жұмысының әдіснамалық негізі

Зерттеу нәтижелерін алу барысында ретроспективтік және компаративистік тұрғыдан талдау мен құрылымдық-функционалдық әдістер қолданылды. Сондай-ақ, диалектикалық және салыстыру, жалпылау, ұқсату, жүйелеу, модельдеу, құрылымдау т.б. формальді логикалық операциялар, каузальділік пен генетикалық тұрғы, типологиялық жүйелеу, феноменология, герменевтика, психоанализдік түсіндірмелер пайдаланылды. Тағы бір қолданылған ерекше тәсіл осы әдіснамаларға сүйенілген зерттеулерге сол тұрғыларды пайдаланып қайта таразылау жүргізілді.

Дерек көздерге шолу

XIX ғасырдың соңынан бастап, XX ғасырдың аяғына дейін дінтану, дінтанудың әдіснамасы, дін феноменологиясы, диалектикалық теология т.б. дін философиясымен келіп тоғысатын көптеген салалар өркендей бастады. Атап айтқанда, діннің эпистемологиялық тұрғыдан зерттелу мәселесінде: Дональд Уйби, Джон Кинг-Фарлоу (Кингарлоу), Уильям Кристенсен, Е. Эдамс, Д. Виби, В. Кристенс, Д. Витейкер, Я. Барбур, Д. Стейнсби, Е. Шен, П. Донован, В. Юст, Ричард Свинберн, Клод Леви-Стросс өз үлестерін қосты.

Діннің философиялық функционалды анализі турасында: Кросби, Э. Жильсон, Ж. Маритен, А. Сертийанж, В. Вруггер, А. Демпф, И. Лоц,

М. Грабман, И. де Фриз, Д. Мерсье, А. Дондейн, Л. де Реймекер, Ф. ван Стенберген, У. Падовани, Ф. Ольджати, К. Фабро т.б. өз пікірлерін түйіндей келе, жалпы діннің қоғамдағы орны мәселесін де назардан тыс қалдырмады.

«Діни тәжірибе» ұғымының философиялық діни түсініктемесімен шұғылданғандар: Маурус Хейнрикс, Джерри Джил, В. Пелль, Х. Зунден, У. Джемс, Э. Старбэк, Дж. Леуба, Ч.С. Пирс т.б. болатын. Олар діни салттар мен дәстүрлерге баса назар аударып, әсіресе, қоғамдағы діннің танымдық-тәжірибелік қырларына көңіл бөлген еді.

Дін феноменологиясының өкілдері: Пьер Даниэль Шантепи де ла Соссе, Рудольф Отто, Герерда ван дер Леу, Ричард Шеффлер, Клаас Юко Блеккер, Гео Виденгрэн, Оке. Хульткранц, Мирча Элиаде, У.Б. Кристенсен, Гарольд Бицайс, Ван Баарен, Ц. Вербловский, Жаак Ваарденбург, Урсула Кинг т.б. діннің қазіргі кездегі санадағы көрінісін, дінді қалай түсініп, қалай қабылдайтындығымызды, сөйтіп оның динамикасының қалай өрбитіндігін зерттеуге көңіл аударды.

Қазақстанда дін философиясы айтарлықтай деңгейде дамымаған деп айта аламыз, дегенмен, дінді рационалды-ғылыми тұрғыдан негіздеген отандық ғалымдар, ондағы адам мәселесі туралы азды-көпті пікірлерін білдіріп отырды: Қ. Шүлембаев, М. Орынбеков, С. Оспанов, Н. Байтенова, Ш. Рысбекова, Ғ. Есім, Д. Кенжетай, З. Мұташқызы, Н. Аюпов, Қ. Затов, А. Құрманғалиева, А.Д. Құрманалиева, З.Н. Исмаганбетова, И.А. Артьемев, А. Косиченко, Б. Сатершинов, Л. Сейтахметова, С. Нұрмұратов, Н. Бурова т.б.

Сондай-ақ, ресейлік зерттеушілер: Л.А. Чухина, Е.В. Мариничева, В.Д. Шадриков, Ф.И. Щербатской, Е.Ю. Харьков, Г.Д. Цыбинов, Т.В. Ермакова, В.И. Корнев, А.Н. Кочетов, Н.В. Абаев т.б. атап өтуге болады. Оның ішінде, Л.А. Чухина «Діни философиядағы адам мәселесі» деген тақырыпта докторлық диссертация жазған болатын.

Антикалық дәуірдегі адам мәселесі

Антикалық дәуірдегі діни философия мен ондағы адам мәселесінің қозғалуын мынадай бағыттарға жіктеп беруімізге болады. Жердегі құдайды асқақтандыратын – ғарыштандыратын космоцентризм, бұл мифологиялық жерлік антропоморфты құдайлардың беделін көтермелеу мен сакральдандыру, қасиеттендіру шарттары бойынша пайда болған деп айта аламыз. Бірақ бұнда адам бейнесі тысқарырақ, екінші жоспарға қалып отырады. Шындығында да,

қарапайым логика бойынша, құдай көп болса, ол адам кейіпте, адам өмірі сияқты тіршілік ететін болса, онда олардың беделі құдайға сәйкестенетіндей жоғары бола алмайды. Құдай бейнесін іздеу барысындағы пантеистік тәсіл. Бұл көпқұдайшылдықты жоққа шығарғаннан кейін, Құдайдың асқақ болуы қажеттігін түйсінгеннен кейін, оның болмысын анықтаудың қиыншылығына байланысты туған [Daniel J. McKaughan 2016, pp 3-4]. Шындығында да, құдай болмысын анықтауға деген ұмтылыстың өзі, оны тым абстракцияламай, нақтыландыру қиыншылықтары бүгінгі күнге дейін жалғасын тауып келе жатқан ой машығы деуімізге болады. Құдаймен бейтарап қатынас орнататын еркін-ой желісі. Діни сенім тек жеке адамның өмірлік жағдайларға жауап беруі мен оларды еңсеруді қамтамасыз етуде ғана маңызды рөл атқарады. Жоғары санаттағы діни немесе діни мәдениет құзырындағы адам, яғни өмірінде дін маңыздылыққа ие адам себептердің барлығын діни себептерге телиді, мәселен, Құдайдың жазасы және діни ғұламалардан көмек сұрау және т.б. [Sood, E.D., J.L. Mendez and P.C. Kendall 2012, pp.201-202]. Құдай ықпалынан, ондағы жазмыштан, оның жазалауларынан азат болғысы келген сана, түптеп келгенде, діни философияны адам болмысына қарай бұрды да, дін философиясы арнасындағы ойларға қарай ұмтылды. Бұл беталыс, Қайта өрлеу дәуіріндегі діннен өз еркіндігін жеңіп алуға ұмтылған бағыттарға сәйкес келеді. Осыдан, пантеизм ғана емес, дінге деген реформациялық бағыттар, еретиктік деп атауға болатындай көзқарастар, скептикалық ұстанымдар, тіпті атеистік көзқарастар да пайда бола бастады. Христиандыққа қарсылықтан туған консерватизм. Бұл мыңдаған жылдар бойғы жалғасын тауып келе жатқан көпқұдайшылдық мифология, одан кейінгі ғарыштанған құдай бейнесі, қасиетінен айнытпауға тырысқан пантеистік сенімге деген қалыптасып қалған таптаурындардың жаңадан пайда болып келе жатқан христиан дініне деген қарсылығы, оның адамды тумысынан күнәлі деп есептейтіндігі сияқты еркіндікті шектейтін ұстанымдарынан т.б. құтылудың өзіндік бір тәсілі болған сыңайлы. Діни сенімдерде, сондай-ақ, көптеген өзге мифологиялық сенімдерде жоғарғы шынайы күштер бар екені белгілі, яғни барлығынан қорғаушы немесе жазалаушы күштерді жіберетін, біртұтастықты қамтушы және күдіретті Құдай идеясы жатқаны белгілі. Жалпы айтқанда, барлық діндер үшін «біздің барлығымыз белгілі бір деңгейде қайғылы да қасіретті өмір сүруіміз қажет

және сол әрекеттер арқылы әлдеқайда жоғары саналы өмірге қол жеткізетінімізді жеткізеді. Сондай-ақ, біздің көп жағдайда бетпе-бет қақтығысып қалатын жамандық пен зұлымдықтың шектеулі және шегі бар болса, Құдай мейірімі мен шапағатының ешбір шегі жоқ [P.A. Varghese 2000, pp 45-46].

Яғни, түптеп келгенде, антика дәуіріндегі діни философияның жалпы бағыттары «құдай беделін сақтай отырып, адам еркіндігін қалай қамтасыз ете аламыз немесе дін адам өміріне қандай нақты пайдалы-игілікті қырларымен таныла алады, оның шынайы болмысын қалай философиялық жолмен анықтай аламыз» деген сауалдың жауабын іздеуге, мүмкін тауып алуға келіп тірелген сыңайлы. Демек, Үнді мен Қытайдың дін философиясындағы сияқты адамға басымдылық берумен тағайындалмаса да, осындай бағдарға деген ұмтылыстың лебін сезуге болады [Libertarian Quotes]. Антика дәуірінен кейінгі христиандық теология үстемдік еткен дәуір орта ғасыр философиясы болатын. Бұл кезең діни философияның нағыз өркендеген дәуірі болғандықтан, теоцентрлік мазмұн қанат жайып, адам мәселесінен гөрі құдайтанымдық, теологиялық, теософиялық ілімдер өркендей түсті. Бұл бағыттардың қарыштап дамығандығы соншалық дін мен философия ғылымын құрал ретінде пайдалана отырып, адамның өмірмәнділік мағынасын тысқарылай келе, схоластикалық, спекуляциялық, абстракциялық сияқты қоғамдық өмірден тым алшақ философиялау үрдістері белең алып кетті [Chantrill, C 2011, pp. 2-3]. Діни философия адам болмысынан гөрі құдай болмысына көбірек үнілді де, философия діннің қызметшісі болумен қатар, діни философтар кей сәттерде софистикамен, ақыл-ой қабілеттерін «мағынасыз тереңдіктерге сүңгітумен» шұғылданып кетті деуге де болады. Мысалы, рационалды, әрі барынша терең болғандығына қарамастан: тринитариилер мен антитринитариилер, катафатикалық теология мен апофатикалық теология, ариандықтар мен афанасьефшілдер, монофизитшілдік пен монофелиттік, номинализм мен реализм, теологиялық рационализм мен исихазм арасындағы күрес көп жағдайда шындық өмірден алшақтап, спекуляциялық сипат алды.

Дегенмен, орта ғасырдағы философияның ұзақ кезеңді қамтитындығына, бірнеше мектептер мен бағыттардың қалыптасуына, теоцентрлік сипатына байланысты, біз, бұл кезеңдегі діни философиядағы дін философиясына жуықтайтын және оның ішінде адам мәселесін толғайт-

ын ойшылдардың пікірлерін сараптап өтеміз. Ол адам еркіндігі мен жауапкершілігі, тұлғаның рухани жетілуі, зұлымдық пен ізгілік, тағдыр, өлім мен өмір т.б. мәселелерге келіп тоғысады [Sei Maslen 2015, pp.7-8].

Патристиканың өкілі Флавий Юстин өзінің діни философиясында антикалық философия мен христиандық мифологияны бітістіруге, екеуінің арасынан ұқсастықтар табуға ұмтылады. Христиандық пен платоншылдар, стоиктер арасындағы ұқсастықтарды: әлемнің отпен жойылатындығы, азғын адамдар жазаланатындығы, жақсы адамдар рахат күй кешетіндігі т.б. мысалға алады. Сондықтан ол құдайдың әлемді жоқтан жаратқандығы туралы идеяны толықтай мойындамай, платоншылдық түсініктегі Құдай-Демиург идеясын қолдайды да, адам мәселесіне келгенде, оның жоғары мақсаты өзінің жанын құтқару деп түсіндірді. Теодицеялық көзқарастарында адамдар зұлымдыққа немесе ізгілікке негізделген тағдырға белгіленген жоқ, ол өзінің еркі арқылы ізгілікті қаласа, оны құдайлық мадақтау, ал зұлымдықты қаласа, құдайлық жазалау күтіп тұр деген тұжырымға келеді. Яғни, зұлымдық үшін құдай кінәлі емес, күнәні таңдаған үшін оған адамның өзі кінәлі болып шығады дегенге келіп саяды [Peterson M 2003, pp.45-46].

Жанның мәңгілігі туралы көзқарастарында ол адамдардың тәні өледі, бірақ тек қана құдайлық рухпен біріккен жан ғана өлмейді, ал ақиқатты білмейтін жан өледі, бірақ мәңгілікке із-түзсіз жоғалмайды, әлем өзінің өмір сүруін аяқтаған сәтте осындай жандар қайта тіріліп, шексіз жазалау арқылы түпкілікті өлімді қабылдайды деген өзгелерден күрделірек мистикаға келіп тірелді.

Сонымен қатар, оның тағы дін философиясына жуықтайтын идеясы: христиандық мифтерді сөзбе-сөз сол мағынасында түсінбей, оларды аллегория, астарлау ретінде ұғыну керектігін айтуы [A. Edel, E. Flower 1989, pp.400-401].

Бірақ Тертуллиан әлемдегі зұлымдықтың тууын ақтап ала алмады, құдай мен жанды тәндік деп білетін теологиялық материализмді қуаттады. Адамға байланысты өлім мен өмір мәселесін толғаған ойшыл, мынадай төлтума ойларын паш етеді: «Егер сенде өлімнен кейін азап шегу болмайтын болса, егер ешқандай сезім сақталмаса, егер, ақырында, тәнінді қалдырып, өзің Ештеңеге айналатын болсаң, онда өлімнен кейін сезінуге болатындығын тұжырымдай отырып, өзіңді неге алдайсың? Егер өлімнен қорқатын түк те жоқ болса, сен өлімнен

неге қорқасың, өйткені одан кейін азапқа түсу болмайды ғой?» [Тертуллиан О. 1994, сс. 77-78].

Григориинисский адамның құдайға қатынасы мен пайда болуы туралы толғаныстарын негіздеген болатын:

Бұндағы адамның пайда болуының гуманистенген тәсілі құдайдың игілігіне (мейірімі) келіп тоғыстырылады. Бұл жердегі Игілік құдайлық тылсымдықтан туындап, адамдықпен тоғысатын негізгі Мәнге айналған десе де болады. Адамның Игілікпен Жаратылуы тұжырымдамасын ұсынғандай болған Г. нисский адам болмысының тумысына үңіледі.

Аврелий Августиннің философия-теологиялық жүйесіндегі адам мәселесі

Діни философиялық ойларын кей сәттерде дін философиясына қарай бұрып, адам мәселесіне көбірек тоқталған ойшылдардың бірі – Августиннің ұстанымы рационалдық білім мен сенімнің арақатынасы: христиандық сенім мен антикалық рационализмнің бірлігін негіздеуге, діни мәтіндерді түсіндірудегі қателіктерді түзетуге қарай жетеледі. Оның онтологиясы «Кемелденген Болмыс» түріндегі Құдай туралы ілім ретінде белгіленді, ал адамға қатысты тұрғы – адам ойлауының өзіндік дәйектілігінен құдай болмысын абсолютті болмыс ретінде тануы болып табылады [Helm P 2000, pp. 55-56].

Августин теодицеялық көзқарастарында зұлымдықпен қатар өлімді де ақтауға тырысады: «Бұл себепте өлім құдайдан емес, «Құдай өлімді жаратқан жоқ және тірілердің өлгеніне қуанбайды; Өлім өліп бара жатырғандардың өмір сүруін талап етпейді. Егер өлген нәрсе болса, ол түбегейлі өледі, сөз жоқ ештеңеге қарай бет бұрады, бірақ ол мәнге қаншалықты аз қатынасуды қабылдайтын болса, соғұрлым өледі. Бұдан тәнің өлімге толығырақ қатысты екендігі туындайды, себебі, жойылуға жақын тұрады» [Августин 2004, сс. 200-201]. Оның зұлымдықты ақтауы: зұлымдық нәрсе, жекелей зұлымдық болса да, тұтастай алғанда ол игілік, дүние ізгілік пен зұлымдықтың қатар жүретін эволюциясы емес, олар өзара тең бастамалар да емес, зұлымдықтың өзіндік ішкі себебі болмайды.

Еуропа идеалистік философиясының қалыптасу үдерісіне және бірінші кезекте адамның концептуализациялану жолына үлкен ықпал еткен, өткен ойшылдардың арасында Аврелий Августиннің философия-теологиялық жүйесі идеализм мен діннің классикалық жинағы іспетті. Оның осындай жаңашыл жүйесінен антикалық ойлау жүйесінің қалыбына сыя бер-

мейтін философиялық ойлау мен дүниетанымның өзгеше бір түрі өсіп шықты деуге болады.

Августин адамды барлық жаратылыс иелерінің қасиеттері бар микрокосм деп есептейді. Оның айтуынша: адам органикалық емес әлемнің тіршілік иелері секілді күнелтеді, өсімдіктер секілді өмір сүреді, жануарлар секілді қозғалады және сезеді, бірақ періштелер секілді пайымдайды. Августин антропологиясының христиан дін оқуының әсерінен болған екі қарама-қарсы интенциясы бар: біріншісі – адам табиғатының ажырауын негіз етіп алу, жан мен тәннің дихотомиясы болса, екінші жағынан – тұтас микрокосмға қатысты жаратылған осы табиғаттың субстанционалдық бөліктерін бірегей кеңістікте қарастыру.

Августин жанды – қалай алатын, ойлай, тани білетін, өзінің жануарға тән кемшін жаратылысынан биіктеп, өзін тануға және құдайдың образына ұқсай отырып, өзінің ішкі дүниесінде құдаймен байланыс жасауға қабілетті адамның ерекше қасиеті деп бағалайды [John Zeis 2016, pp.7-8].

Иоанн Скотт Эриугена схоластиканың батыс Еуропада қалыптасуын аяқтаған көрнекті ойшылдардың бірі. Құдай түпбастау және бәрінің соңы болатындығын, оның жеке жақтылығы жоқ екендігін айта келе, неоплатоншылдықты христиандықпен бітістіруге тырысты. Теодицеялық көзқарастарында Құдай адамдарды бір нәрсеге тағайындаса, ізгілікке ғана тағайындайды, ол зұлымдықты арнайы сақтап, оны адамдарға апарып таңбайды, еркін адам ретінде субъект ізгілік пен зұлымдық арасында өзінің өмірлік таңдауын жасайды деп, ойшыл күнәлілерді мәңгі жазалаумен келіспеді, себебі, бәрі де, шайтан да, күнәлі де түптің түбінде бәрібір абсолютті құдайға, ізгілікке қайта оралады, ал зұлымдық уақытша, салыстырмалы нәрсе екендігін дәйектейді [Kaufman, G.D 1955, pp 45-46].

Сондай-ақ еретиктік деп атауға болатын көзқарастар да пайда болды. Мысалы, неміс мистигі Мейстер Экхарт Құдай – бастапқы Абсолют, ол толық әрекетсіздік, мәңгі үнсіздік, тұрақтылық, тұңғыық тереңдік деп түсіндіре келе, Құдай әлемді өзі Құдай болу қажеттілігінен жаратады, ал адамның шынайы бостандығы әлемнен де, құдайдан да, өзінен де азат болу деп байыптаған болатын.

Фома Аквинскийдің түсінігі бойынша, теология Құдайдың ашылуының ақиқаттарын түсіндіруге жүгінеді, оның кейбір ақиқаттары тек сезім ғана емес, ақыл тұрғысынан да дәлелдеуге келеді, ал кейбірі келмейді дей келе, теоло-

гияның өзі нақ екіге ажыратады: құдайлық деңгейдегі ашылу ақиқаттарына сүйенетін жоғары жаратылыстық теологияға және «ақылдың табиғи нұр-жарығына» негізделген парасатты теология [Hick J 1990, pp.5-6].

А. Фоманың антропологиялық ұстанымы анықтамалар мен қағидалар үйлесім тапқан схоластикалық иерархиялық рухта жазылған. Фома объективті болмыстың философиялық жүйесіне антропологияны жалғауда, адам иерархияда құдайдың белгілеп берген өзіндік орнын алады және тек осыны түсіну негізінде ғана теоретикалық талқылаудың тақырыбы бола алады деп есептейді. Фомадағы адам концептуализациясы барлық нақтылықтар жаратылмаған және жаратылған болмыс (essentia, existentia) болып бөлінетін онтологиялық құрылым негізінде өрбиді. Мән мен әлемде бар болу құдайда ғана бірдей кездеседі, ал мәні оның көмескі, ешкім сене қоймайтын барлығын дәлелдеп тұрады. Әлемдегі өзі әуелден бар, ешкімге бағынбайтын жалғыз болмыс құдай мен жасаудың арасындағы айырмашылық осында, ал қалған жаратылыстар бағынышты, онтологиялық тәуелсіз емес болмыстар, олар тек бар болып тұруға қатысады деген Фоманың пікіріне келісуге болады [Thomas G.F 1946, pp. 50-51].

Гегель адамды материя мен форманың үйлесімділігі секілді тән мен жаннан тұратын өте күрделі құбылыс деп қарайды. Ол Августиннің тән жанның қаруы ретінде қозғалады деген идеясын ысырып, жан мен тәнді аристотельдік гилеморфизм қағидаты тұрғысынан тұтас, адамның органикалық бөлігі деп қарастырады. Адам жаны өз табиғатында саналы адамның формасы деп анықталады. Ол тек сырттан әсер ететін қозғалтқыш қана емес, сонымен бірге тәннің субстанциялық формасы. Осы тұрғыдан алғанда Фомада тәнге, дене болмысына қарсына қарау дұрыс ойлаудың өмірлік, тәжірибелік негізінен мақрұм қалу болып есептелді және ол тәнді төменсіту пайдасыз спиритуализмге апарды және христиан философиясындағы адам туралы мағынаны бұрмалайды деп түсінді. Фома адамның түпкі мақсаты туралы сөз еткенде, адамның жаратылыс берген күшіне және қабілетіне сенуде және адамды мәңгілік бақытқа, ғарыштық өмірге үміттендіретін жоғарғы қасиетке жетуіне үлкен оптимистік көзқарас танытады.

Ф. Аквинскийдің теодицеясы былайша өрбиді: «Егер барлық жаратылыс ізгілік болып саналса, барлық зұлымдық жоқ болып табылады. Сол себепті зұлымдықты тудыратын себептер-

ді табу мүмкін емес» [Фома Аквинский 1969, сс. 101-102].

Яғни, зұлымдық өз мәнін жоймағандығы үшін ғана емес, өзінің бар болатындығымен және ізгілікке қатысы жоқтығымен, ізгілік оны тудырмайтындығымен зұлым болып шығады.

Дінге философиялық тұрғыдан келудің негіздері діни философиядан тамыр тартады. Дін философиясы кәсіби деңгейде ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырларда қалыптаса бастады деген дәстүрлі пікірлерді басшылыққа алсақ, «оның алғы-шарттары мен бастапқы идеялары қайдан пайда болды» деген заңды логикалық сауалдар туындайды. Сондықтан, біз діни философиядағы адам мәселесін талдамас бұрын, оның дін философиясының шарты екендігі туралы белгілі бір дәйектемелерімізді келтіруіміз керек.

1. Дін философиясының арнайы сала ретінде қалыптасуына дейінгі оның бастапқы идеялары осы діни философияда жатыр. Себебі, көне заманнан бергі бүгінгі күнге дейінгі дамып келе жатқан діни философиялық идеялардағы дін философиясына келіп саятын пікірлер тым байырғы дәуірлерден ақ көрініс тауып келеді. Дін философиясы тек өзінің арнайы аталуынан ғана бастау алмайтындығы түсінікті жайт. Олай болса, екеуінің аралығындағы емес, таза дін философиясына жататын тым көне дәуірлердегі тұжырымдалған пікірлер мен идеялар, шындап келгенде, діни философиядан алшақтау жатыр. Бір ғана мысал, Евгемердің (б.э.б. 360 – б.э.б. 260 жж.) Гректердің политеистік дінінің шығуы көне патшалардың жеке басына табынудан пайда болды деген идеялары евгемеризм деп аталатын бағытпен белгілі. Бұндай қорытындыға ол Панхей аралындағы Уран, Кронос, Зевс атты патшалар болғандығы аршылып алынғаннан кейін келді. Содан соң, олардың ұрпақтары осы патшалардың есімдерін сақтай отырып, оларды есте сақтау үшін құдайландырып жіберген деген тұжырым жасады. Шындығында, бұндай евгемерлік түсінік б.э.б. 5 ғасырларда құдайлар мен батырлар туралы мифтер шынайы тарихи оқиғадан көшірілген деген пікірден туындайды. Бұндай пікір Евгемердің «Қасиетті жазба» атты еңбегінде баяндалған болатын. Демек, бұл идея атеизм немесе діни насихат емес, политеистік діннің пайда болуы жөніндегі өзіндік логикалы-парасатты тұжырымдама болып табылады. Міне, осындай тек хронологиялық уақыты сәйкес келмегендіктен, діни философияға жатқызылатын, бірақ таза дін философиясы болып

табылатын идеялар мен пікірлер философия тарихында жетерлік деп айта аламыз [Eugene G. d'Aquili 1983, pp. 78-79].

2. Дін философиясы бірден-ақ кәсіби деңгейде, өзінің шарттары мен әдіснамаларын құра отырып, секіріс арқылы нақты шекарасы ажырап қалыптаса қойған жоқ. Ол діни философиядан дифференциациялану арқылы бірте-бірте бөлінді, мысалы, Қайта өрлеу дәуіріндегі пантеизм мен еркін-ой, Д. Юмның ұстанымдары, ХVІІІ ғасырдағы француз ағартушыларының идеялары т.б. немістің классикалық философиясынан бастау алған дін философиясына қарай бірте-бірте эволюциялық жолмен ойысу сәті болды. Сондықтан да, қазіргі жалпы ғылыми дискурс үшін, діни философияға да, дін философиясына да жатпайтын «аралық» деп атауға болатын тұжырымдамалар, пікірлер мен идеялар пайда болды. Олай болса, дін философиясы ХVІІІ ғасырда «кәсіби деңгейде» қалыптасқаннан кейін де, діни философиялық пікірлермен араласып келіп отырды, бұл үрдіс қазір де кездеседі. Біздіңше, Г.Ф. Гегельдің дін туралы көзқарастарында діни мен дін философиясы араласқан деп болжамдаймыз [Hegel G.W.F 1974, pp. 301-302]. Дифференциациялық жіктеудің өзіндік ерекшелігі бойынша, дін философиясы діни философиядан ажырағаннан кейін де, діни философия өзіндік даму эволюциясы бойынша бүгінгі күні де жалғасын тауып келеді. Яғни, діни философия тұтастай дін философиясына айналып кеткен, инверсияланған деген түсінік тумауы тиіс.

3. Діни философия мыңдаған жылдар бойы өркендеп, батыс еуропада орта ғасырларда кемеіне жетіп, «Схоластика» деген қазір жағымсыздау мәнді білдіретін сатыға көтеріліп, адамзаттың ғылыми танымын толық қанағаттандыра алмағандықтан, ғылым мен дін арасында қайшылықтар тудырғандықтан, «өзін басқа бір мазмұнда, жаңаша бір сапада жалғастыру тиіс болған сыңайлы» деп айта аламыз. Сондықтан да, діни философияның жұмсартылған, келісімпазданған кейпі мен жаңа замандағы рационалдық мәдениет – дін философиясының туындауы мен өркендеуіне қоғам руханиятының дамуының объективті заңдылықтары бойынша ерікті-еріксіз түрде алып келді деп тұжырымдай аламыз.

Шығыс философиясындағы адам мәселесі

Ежелгі Қытайлардың діни дүниетанымы да аса бір фанаттық діншілдікке негізделмегендіктен, ол да екінші бір қырынан дүниеге көзқарас, үшінші бір қырынан концептуальді негіздері бар өмірлік-тәжірибелік ілім болып табылады.

Бұл тұста әсіресе, даосизм мен конфуциандық басшылыққа алынады. Күрделі және әртарапты түсіндірілетін ортақ ұғым – Дао материя да, рухани болмыс та емес танылмайтын, тұңғық мағыналы екендігі белгілі. Оның «айқындалуының» айқындалмайтындығы сапасын бейнелеу үшін – *Тазалық*, *Шексіздік*, *Басталмайтындық*, *Әрекетсіздік*, *алаңсыздық*, *тыныштық*, *бостық* т.б. әр түрлі сапалар мен қасиеттер оған жамалады. Даосизмде космологиямен, онтологиямен, гносеологиямен антропология келіп түйіседі: «Форма жоқ кезде, айырмашылық болды. Қозғалысқа тоқталу арқылы заттар пайда болды. Өзінің өмірлік принципін іске асырған заттар, форманы шақырады. Форма өзінде Рухты сақтайды. Әрбір форманың өзінің ережесі болады, сонымен қатар олар Табиғатқа шақырылады» [Yandell К.Е 1999, pp. 97-98].

Бұнда да өмір сүру туралы этикалық ілімдер жай ғана жерлік-дидактикалық сарында емес, адам болмысын кемелдендіретін ғарыштық-онтологиялық мәнде өрбиді. Мысалы; «Егер сенің рухың бүтін болса, онда бостыққа орала аласың. Егер рухтың бүтіндігіне жеткің келсе, алдымен ойдың тазалығына жету қажет. Ойдың тазалығы арқылы организм және жүрек бостыққа қайта оралып онымен бірігеді» [В.В. Малявин 1994, сс. 203-204], – деген қысқаша алынған тұжырымдардан оның космологиялық-антропологиялық мәнін толығырақ ашатын мәліметтер ала аламыз.

Даоның антропологиялық және тәжірибелік мәні: адамгершілік нормаларын сақтап, ой тазалығына дейін өрбуге жол көрсететін, әлеммен үйлесімділікті негіздейтін, тұлғаны жан-жақты жетілдіруді қалайтын ілім болуында. Бұл ілімнің тағы бір ерекшелігі адамның рухани өрлеуімен қатар, тәндік жетілуін де назардан тыс қалдырмауында болып отыр. Дінтанушылар атап өткендей, даосизмнің өмірмәнділік-тәжірибелік қырлары: ұзақ өмір сүруге жаттығу, эликсир мен алхимия, фэн-шуй, диета сақтау, гимнастикалар, цигун, жекпе-жек өнері, шөппен және инемен емдеу т.б. дәстүрлер мен қазіргі ғылым негіздеріне алғышарттар болды [Байтенова Н., Құрманалиева А. 2013, бб.832].

Даосизммен қатарлас қалыптасқан Конфуциандықтағы басты нысаналардың бірі – адам. Бұнда да адам бейнесінің кемелденген үлгісін қалыптастыру ілімі бар, ол да көп жағдайда адамгершілік сапалар мен өзіндік этикалық ережелер жүйесі бойынша құрылады және категориялар түзілімімен жүйеленеді: «жэнь», «ли», «Инь-Ян» т.б.

Демек, даосизм мен конфуциандықтың ерекшеліктерін өзіміз қарастырып отырған негізгі мәселеміз бойынша былайша тиянақтап өтуімізге болады.

1. Бұларда антропоморфтанған құдай бейнесі түгілі жеке дара персонификацияланған тәңірі де жоқ. Сондықтан да діни уағыз бен насихаттар көп жағдайда адам болмысын нысанаға алумен келіп сабақтасады. Олай болса, бұларды «дін философиясы бойынша негізделген адам болмысы турасындағы ілім» деп түйіндей аламыз.

2. Адам болмысын теологиялық, космологиялық, онтологиялық, аксиологиялық т.б. ұстанымдармен тұтастандырады. Сондықтан ол құр дидактикалық уағыздардан гөрі діни және философиялық сипат алатын өмірмәнділік ережелер болып ыңғайластырылған. [Damien Keown 2005, pp. 43-44].

3. «Дін философиясының антропологиясы» болып құрылған бұл ілімдер жүйесіндегі адамға қатысты басты ұстанымдарды былайша көрсете аламыз: этикалық-эстетикалық принциптермен тоғыстыру, өмірдің мәні мен тіршілік етудің алғышарттарымен байланыстыру; әлеммен және қоғаммен, тұлғаның ішкі дүниесінің өзімен-өзінің үйлесімділігін паш ету; «қайырымды ер», «Қасиетті ер» сияқты тұлға қалыптастыру идеясын жасау, даналықты құрмет тұту мен физикалық жекпе-жек өнеріндегі жетілген тұлға бейнесін қалыптастыру т.б.

Антика дәуіріндегі діни философия заманына байланысты политеизмге немесе абстрактілі күштерге негізделген жартылай мифтік, жартылай діни негізде өрбігендігі белгілі. Сондықтан біз, алдымен, Сократқа дейінгі философиядағы діни түсініктердің космологиялық сипатына, ондағы адам мәселесіне шолу жасап өтетін болсақ; Фалестің – Құдай ғарыштың ақылы түсінігі, Анаксагордың – Нус, Пифагоршылдардың – сандардың саны ретіндегі құдайы 1 саны, Герклиттің – Құдай, Логос, Әлемдік Ақыл, От субстанциялары т.б. құдайдың космологиялық сипатын әйгілеп, оны тым абстрактілі кейіппен бейнелеп, түптеп келгенде, құдайланған от, құдайланған су деген сияқты «пантеистік» деп атауға болатындай тұжырымдарға тірелді. Бұлардың діни философиясында адам екінші жоспарға шығарылып елеусіз қалды. Мысалы, Гераклитте адам сол Логостың заңдылықтарына ажырамау керектігі туралы жалпы ұстанымдармен негізделеді [Ralph Wendell Burhoe 1986, pp. 439-440].

Ал Протагор – құдайдың бар немесе жоқ екендігін біле алмайтын скептицизмін ұсынса,

Ксенофан құдайды мойындағанмен, оның антропоморфтық идеясын сынай отыра, егер жылқы, өгіздер сурет сала алатын болса, онда олар да өздеріне ұқсас құдайларын бейнелеп алар еді деп келекеледі. Адамзат баласының заманауи жаңа жағдайлармен бетпе-бет келуін саралай отырып, философ және психолог Кен Уилбер, егер біз әлем діндері мен мәдениеттерін белгілі бір мөлшерде қабылдай отырып, олардың адамның рухани, психологиялық және әлеуметтік дамуы тетіктерін бағамдай отырып адамзат үшін жаңғырта аламыз ба деген суал қояды [Wilber, K 2009, pp. 65-66].

Ендеше, біз мынадай түйін жасай аламыз: Сократқа дейінгі Гректердің дінге қатысты көзқарастары көп жағдайда, сол дәуірде үстемдік етіп келген «антропоморфтанған политеистік діннің еркін-ой санасының келбетін» паш етті. Адам мәселесімен шұғылданғанмен, оны дінге қатысты тұрғыдан толықтай бітістірген жоқ. Сондықтан да бұл дәуірді космоцентристік сипатына сәйкес, «жердегі құдайды асқақтандыратын-ғарыштандыратын космоцентризм» деп атауымызға болады. Ал жан туралы, оның мәңгілігі туралы идея құбылғанмен, түп мазмұны сол қалпында сақталып қалған еді. Мысалы, Пифагордың жанның мәңгі өмір сүретіндігі және оның көшіп жүретіндігі туралы идеясы.

Келесі Гректердің классикалық философиясының ойшылы Платон – Демиург, Эйдос, Ештеңе, Хаос т.б. ұғымдарды кіріктіріп, «Жанның еске алу теориясын» негіздесе, Аристотель өзінің Жан туралы түсініктемелерінде жанды форманың орны, бірақ барлық жан емес, тек ойлайтын жан екендігі туралы пікірлерін ұсынады [В.В. Соколов 2001, сс. 501-502]. Ал Форма – болмысқа мән енгізуші, асқақ жоғары деңгейдегі Рухтық кейіпте. Форманы асқақтандырып, оны абстракциялау, жақсыздығын ұсыну – Аристотельді теологиялық ілімінің негізі болды.

Бірақ, кейіннен перепатетиктер мектебінде Аристотельдің діни түсініктеріне қарсы бағытталған шәкірттері де пайда бола бастады. Мысалы, Феофраст (Геофраст) Аристотельдің «алғашқы от алдырғыш» ұғымын сынап, жануарлар мен адамдар ұқсас дей келе, жануарлардың қаталдықпен құрбандыққа шалынуымен келіскісі келмеді, себебі, барлық тіршілік иелері туыс деген космоэтикаға жуықтайтын пікірлерін тұжырымдаса, Дикеарх, Аристоксен Платон іліміндегі жанның мәңгі өлмейтіндігі жөніндегі түсінікке қарсы шықты. Бұл әрине, сол

дәуір үшін діни реформаторлық, тіпті еретиктік деп атауға болатындай көзқарастар еді. Сол дәуірдегі діни түсінікке өзгерістер енгізгісі келген немесе оны жоққа шығаруға тырысқанмен, олар өзіндік идеяларын нақты ұсынбады.

Көне Стоиктерде көпқұдайшылдықты бір құдайға біріктіруге деген ұмтылыс туындап, ол «Зевс-Логос» кейпінде көрініс тапты, одан соң ауа мен оттың физикалық араласуы бола отырып, рухани нәрсеге айналатын – пневма түсінігі туындады. Ол – әлемдік рух, әлемдік ақыл, таза от – құдай, ғарыштың логосы, әрі сперматикалық логос, тұқым болып түсініліп, космоцентрлік құдай ұғымы жалғасын тапты.

Олар сондай-ақ, Жан өледі, бірақ даналардың жаны келесі әлемдік өртке, 10800 жылға дейін өмір сүреді деп түйсінді. Қуаныштың негізінде құдайлық ғарышпен үйлесімділік орнайды деген түсініктерін де ұсынды.

Ортаңғы стоя өкілдері, мысалы Посидоний табиғат пен құдайды бөліп қарастырды: құдай – әлемге енгізілген, оның тұтастығын қамтамасыз ететін, басқаратын, форма құрушы күші бар парасатты әлемдік ақыл дей келе, зұлымдыққа бағдарланған өмірдің себебі – жанның құдайлық емес, парасатты емес, хайуандық бөлігіне ұмтылуынан пайда болады, бұдан ықшам ғарыш (адам) пен ұлы ғарыштың (құдай) үйлесімділігі бұзылады деп түсіндірді.

Демек, стоиктер мектебінде пантеистік тұрпаттағы идеялар айқын көрініс тауып, адам жаны туралы көзқарастар да осы идеяға сіңірілді, ал рационалды пайымдаулардың көрінісі ретінде пайда болған теодицея кейіннен де орта ғасырдағы батыс еуропадағы схоластикаға негіз болды.

Ал киниктер мектебі дін философиясының арнасындағы мәселелермен шұғылданбаса да, адам мен құдайдың арақатынасы, діни антропологиялық деп айтуға болатындай өмірмәнділік ахуалдарды қозғады да, этиканы бетке ұстап, оның аскеттік стилін қолдап, өздері де сол бағыттың практиктері болып, идеяларын баршаға уағыздады: ең игілікті өмір мәдениет белгілері әлі келмеген, отты игергенге дейінгі кезең деп, бәріне Прометейді кінәлі деп есептеді, Құдайлар адамдарға жеңіл, бақытты өмір құру үшін, оны қамтамасыз ету үшін, барынша минималды ең қажеттілерді берді, бірақ адамдар өз қажеттіліктерінің мөлшерін білмей, оған қанағаттанбай, өздерін бақытсыздыққа қарай жетеледі, сондықтан құдайлардан ешнәрсе де тілемеу керек деген сияқты пікірлерін ұсына келіп, қайырымды адамдарды құдайға ұқсатқан еді.

Еркін ойға қарай ұмтылған Эпикур философияның мақсаты – рухтың жайбарақаттығын қамтамасыз ету және адамды 3 қорқудан азат ету: өлімнен, табиғаттан, құдайдан дей келе [A. Edel, E. Flower 1989, pp. 55-56], анимистік түсініктері бойынша, атомист болғандықтан, адамның жаны да атомдардан тұрады, бірақ олар бүкіл денеге жайылған және нәзік, кез келген дене уақыт өте келе ыдырайды, олай болса, адамның тәні де жанымен бірге ыдырайды деп ой түйіндеген болатын. Сонымен қатар өзінің деистік ұстанымын да былайша тиянақтайды: құдайлардың әлемдер арасындағы кеңістікте өмір сүреді және рахат күй кешеді, олар табиғат құбылыстарының жүру бағытына және адамдардың ісіне араласпайды, бұл адамдардың алаңсыз өмірін қамтамасыз етеді, бірақ адам құдайларға бас июі қажет, дегенмен, олардан қорықпау керек және көмек күтіп те қажеті жоқ.

Эпикурдың дін мен адам арасындағы байланысының басты ұстанымы – еркіндік. Тұлғаның еркіндігі ол үшін ең маңызды, сондықтан да ол ерікті-еріксіз түрде құдай өзімен-өзі болатын, адамдарға кері ықпал етпейтіндей болу үшін, мүмкін ерікті-еріксіз түрде деистік ұстанымды таңдады.

Римдік философ Цицерон Марк Туллий: «Құдайлар толық әрекетсіздікте ме, ештеңеге араласпай, әлемді басқаруға қатыспай ма, әлде басынан-ақ жаратқан, тіпті бәрін орналастырып қойған ба?» деген сияқты скептикалық сауалдар тастаса, Марк Аврелий Антоний – Құдай барлық тіршіліктің түп негізі, табиғатқа еніп заттарды біріктіреді деп, аскетизм, фатализм қағидаларын қуаттаған болатын. Ал Тит Лукреций Кар – жан тәнсіз, тән жансыз өмір сүрмейді, екеуі бірлікте, жан да тәнмен бірге өледі, бірақ ол да туады, өмір сүреді, өледі деген атеистік пікірлерін ұсына келе, Платонның мәңгі жан түсінігін терістеді. Бақыт деген тұрмыс қалпындағы сыйымдылық және жан тыныштығы. Дін Дүниені дұрыс түсінбеуден туған, ол адамға қорлық пен азап әкелді. Шындығында, құдай адамдардың шығармашылықпен ойлап табуынан шыққан, ал табиғат мәңгі, өзінің заңдарымен дамиды деп тұжырымдады.

Сенека пантеистік көзқарас ұстанды: табиғатсыз құдай, құдайсыз табиғат болмайды, құдай болып табылатын әлемдік ақыл табиғатта дүниенің әсемдігі, үйлесімділігі арқылы көрініс табады. Адамдар құрбандық арқылы игілікті құдайдан сатып алғысы келеді, бірақ олар құрбандықтың шынайы табиғатын түсінбейді. Ал өмір өзгертуге келмейді, бірақ тағдырдың соққысына қарсы тұру – өмірдегі басты іс болып

табылады, тағдыр белсенді, ал адам енжар деген ойларын түйіндейді [Russell W. Dumke 2016, pp. 3-4].

Волтерсторфтың пікірінше адам құдайға оның мейірімінен және сүйіспеншілігінен үміт ете отырып сенетіндігін айтады [Michael Pace 2016, pp. 11-12].

Римде христиан дінінің пайда болып қанат жая бастағандығы кейбір философтарға ұнаған жоқ, сондықтан олар бұрынғы политеизмді аңсады. Мысалы, Порфирий «Христианға қарсы», «Жануарлық тағамдардан бастарту» т.б. шығармалар жазып, жанды құтқару үшін – тәннен безу, жанды тазарту, әлемдік ақылға қайта оралу, құдайға ұқсау қағидасын ұстанды. Бұл оралу кеңістіктік немесе тәндік емес, білім арқылы іске асады, жан өзінің таңдау жолында еркін болады деген сияқты пікірлерін ұсынса, Ямвлих Плотиннің Бірлік түпнегізін екі Бірлікке бөлді; біріншіден, Бірлік барлық парасатты таным мен бүткіл болмыстан жоғары, екіншіден, Бірлік таным мен болмыс үшін бастау болып табылады. Ямвлих Бірлік пен Ақыл, Бірлік пен көптік, Жоғары болмыс пен Болмыс арасына аралық «көпір» орнатуға тырысты. Практикалық өмірде құдайларға сеніммен қарауды ұсынды. Ал политеистік түсінікке өзге де құдайларды қосып, олардың санын 360-қа дейін жеткізді.

Нумений болмыстың иерархиялық қабаттары туралы іліммен айналысты: бірінші сатыда құдай (қозғалыссыз, монадо), бұнымен қатар материя мәңгі өмір сүреді (парасатсыз, танылмайтын, бейберекетсіз), адам өмірлік кеңістікті, планеталар мен жұлдыздарды бақылағанда, ол ондағы барлық әсем және өзгеріске ұшырамаған вибрация мен ритмдер заңын біледі, ол космостық жүйенің музыка заңы мен гармония заңына сәйкес жұмыс жасайтынын түсінеді [Greene, B 2007, pp. 2-3]. Демиургтан екінші ақыл бөлініп шығады, бірінші ақылға қарағанда, екінші ақыл қозғалмалы; ол материяны ретке келтіреді, оларға үйлесімділік орнатады және ғарышты тудырады, үшінші зұлым әлемдік жан, бұдан адам жанының өлетін бөлігі немесе парасатсыз жан туған. Орта ғасырдағы діни философияның ерекшеліктері: біріншіден, антика дәуірінде белең алған пантеистік сияқты еркін-ойлылық көзқарастар өрістеген жоқ, адам мәселесі діни тұрғыдан қарастырылды. Екіншіден, адам болмысын тану трансценденциялық арнада асқақтандырылды, ол үшін періште, жан, рух, құдайлық жарату актісі мен оның игілігі сияқты құбылыстар қатыстырылды. Үшіншіден, теодицея

эртарапта, әр түрлі нұсқада басымдылық алды. Тіпті, оны жоққа шығару үшін Ештеңе ұғымы да қатыстырылды. Мысалы, Аниций Манлий Торкват Северин Боэциидің «зұлымдық дегеніміз ештеңе» деген тұжырымы, түптеп келгенде, оны жоққа шығарудың өзіндік бір психологиялық тетігіне айналды [Чанышев А.Н. 1991, 356-357]. Төртіншіден, адам еркі, ақылы, даналық, жауапкершілік сияқты тұлғаны басқа бір қырынан қарастыратын көзқарастар мен идеялар қалыптасты. Мысалы, Ф. Аквинскийдің теориясында ол діни философиямен дәйекті логикалық үйлесім бойынша тұжырымдалды. Бесіншіден, адамның құдайға қатынасы діни философиялық негізде қарастырылып, құдайдың өмір сүретіндігін логикалық жолмен дәлелдеудің тәсілдері ұсынылды. Түптеп келгенде, бұның барлығы сана-сезім арқылы адамнан құдайға қарай емес, құдайдан адамға бағытталған ойлау жүйесі мен бағдарды таңдап алды. Дегенмен, бұндай дәстүр мың жылдан астам уақыт бойы батыс еуропада христиандық руханияттың іргетасы ретінде өмір сүргенмен, қайта өрлеу дәуірінде руханияттық танымды қанағаттандыра қоймады.

Қорытынды

Діни философия тарихындағы адам мәселесінің түп бастаулары көне мифологиялық дәуірлерден, шығыстағы діни сенімдерден, одан соң Антика дәуіріндегі дін мен орта ғасырдағы ді-

ни философиядан тамыр тартатындығы көрсетілді. Бұл мәселені де зерттеудің өзіндік қиыншылықтары мен жетістіктері ұсынылды. Одан соң діни философия мен дін философиясының айырмашылықтары мен адамға қатысты зерттеу бағдарлары анықталды. Тақырыптық зерттеу, біз үшін алдымен философиядағы адам мәселесінің жан-жақты қойылуын анықтап алып, одан соң, діндегі адамға қатысты бағыттарды анықтап алумен жалғасын тауып, дін философиясына жуықтайтын дінтанулық ілімдер мен теологиялық ілімдерді жүйелеп, олардың түйіскен тұсынан дін философиясындағы адам мәселесін зерттеудің бағдарларын анықтап алуды қажет етті.

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

Әдебиеттер

- 1 Daniel J. McKaughan. On the value of faith and faithfulness. *Int J PhilosRelig* DOI 10.1007/s11153-016-9606-x. Received: 25 November 2016 / Accepted: 3 December 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 2 Sood, E.D., J.L. Mendez and P.C. Kendall, 2012. Acculturation, Religiosity and Ethnicity Predict Mothers Causal Beliefs. *Journal of cross-cultural psychology*, 43: 393-409.
- 3 The great thinkers of the great questions. *Modern Western philosophy*, 2000. / Ed. P.A. Varghese. – М., pp: 398.
- 4 Libertarian Quotes. Data Views 06.01.05 [http:// www.lp.boulder.org/ quotes/](http://www.lp.boulder.org/quotes/)
- 5 Chantrill, C., 2011. The Twilight of the Educated Gods. Data Views 09.06.2011 [http:// www.americanthinker.com/ 2011/ 06/ the_twilight_of_the_educated_gods.html](http://www.americanthinker.com/2011/06/the_twilight_of_the_educated_gods.html)
- 6 Cei Maslen. Pragmatic decisions about god from different points of view: the costs of apostasy. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:103–113. DOI 10.1007/s11153-015-9555-9. Received: 20 August 2015 / Accepted: 14 December 2015 / Published online: 29 December 2015 Springer Science+Business Media Dordrecht 2015
- 7 Peterson M., vd. Reason and Religious Belief : An Introduction to Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2003. – 336 p.
- 8 Epicurus 1989, Letter to Menoecus, Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporary Readings and Studies /ed. by A. Edel, E. Flower, F.W.O connor. – New York: Random House Inc., 1989. – 643 p.
- 9 Тертуллиан. О Свидетельстве души//Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Прогресс – Культура, 1994. – 448 с.
- 10 Helm P. Faith with Reason. – Oxford: Clarendon Press, 2000. – 407 p.
- 11 Августин. О бессмертии души//Блаженный Августин. – М.: ОООАСТ, 2004. – 511 с.

- 12 JohnZeis. Believing in order to know. The cue from Augustine. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:207–223. DOI 10.1007/s11153-016-9577-y. Received: 27 April 2016 / Accepted: 14 June 2016 / Published online: 20 June 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 13 Kaufman, G.D. *Philosophy of Religion: Subjective or Objective?* //The journal of Philosophy. – 1955. – 55 p.
- 14 Hick J. *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs. – New Jersey: Prentice – Hall, 1990. – 339 p.
- 15 Thomas G.F. *The Relation of Philosophy and Religion* // The Philosophical Review. –1946. –55 p.
- 16 Damien Keown. *Buddhist Ethics A Very Short Introduction*. Published in the United States by Oxford University Press Inc. – New York, 2005. – 143 p.
- 17 Фома Аквинский//Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – Т.1. – 936 с.
- 18 Eugene G. d’Aquili, «The Myth– Ritual Complex: A Biogenetic Structural Analysis», *Zygon* 18. – 1983. – p. 247–269.
- 19 Hegel G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, ing. Cev. E.B. Speirs, J.B. Sanderson. – New York, 1974. – 481 p.
- 20 Yandell K.E. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. – London: Routledge, 1999. – 401 p.
- 21 Антология Даосской философий. /сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногородский. – М.: Товарищество Клышников–Комаров и К, 1994. – 446 с.
- 22 Байғенова Н., Құрманалиева А. *Даосизм// Дінтұтқа*. – Астана, 2013. – 832б.
- 23 Ralph Wendell Burhoe. *War, Peace, and Religion’s Biocultural Evolution*. – *Zygon* 21, 1986. – p. 439– 472
- 24 Wilber, K., 2009. *Integral Vision. A brief vision of the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the universe and everything else*. OpenWorld, pp: 232.
- 25 Антология мировой философии: Античность. – Минск – М.: Харвест; ООО АСТ, 2001. –960 с.
- 26 Epicurus 1989, *Letter to Menoeceus, Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporary Readings and Studies* /ed. by A. Edel, E. Flower, F.W.O connor. – New York: Random House Inc., 1989. – 643 p.
- 27 Russell W. Dumke. *A pantheist in spite of himself: Craig, Hegel, and divine Infinity*. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:243–257. DOI 10.1007/s11153–016-9564-3. Received: 4 July 2015 / Accepted: 8 April 2016 / Published online: 18 April 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 28 Michael Pace. *The strength of faith and trust*. *Int J PhilosRelig*. DOI 10.1007/s11153-016-9611-0. Received: 29 November 2016 / Accepted: 20 December 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2017
- 29 Greene, B., 2007. *Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions and the search for the ultimate theory*. – Moscow, pp: 262.
- 30 Чанышев А.Н. *Курс лекций по древней и средневековой философии: учебное пособие для вузов*. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.

References

- 1 Daniel J. McKaughan. *On the value of faith and faithfulness*. *Int J PhilosRelig* DOI 10.1007/s11153-016-9606-x. Received: 25 November 2016 / Accepted: 3 December 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 2 Sood, E.D., J.L. Mendez and P.C. Kendall, 2012. *Acculturation, Religiosity and Ethnicity Predict Mothers Causal Beliefs*. *Journal of cross-cultural psychology*, 43: 393-409.
- 3 *The great thinkers of the great questions. Modern Western philosophy, 2000.* /Ed. P.A. Varghese. Moscow, pp: 398.
- 4 *Libertarian Quotes*. Data Views 06.01.05 [http:// www.lpboulder.org/ quotes/](http://www.lpboulder.org/quotes/)
- 5 Chantrill, C., 2011. *The Twilight of the Educated Gods*. Data Views 09.06.2011 [http:// www.americanthinker.com/ 2011/ 06/ the_twilight_of_the_educated_gods.html](http://www.americanthinker.com/2011/06/the_twilight_of_the_educated_gods.html)
- 6 Cei Maslen. *Pragmatic decisions about god from different points of view: the costs of apostasy*. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:103–113. DOI 10.1007/s11153-015-9555-9. Received: 20 August 2015 / Accepted: 14 December 2015 / Published online: 29 December 2015 Springer Science+Business Media Dordrecht 2015
- 7 Peterson M., vd. *Reason and Religious Belief : An Introduction to Philosophy of Religion*. – New York : Oxford University Press, 2003. – 336 p.
- 8 Epicurus 1989, *Letter to Menoeceus, Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporary Readings and Studies* /ed. by A. Edel, E. Flower, F.W.O connor. – New York: Random House Inc.,1989. – 643 p.
- 9 Tertullian. *O Svidetelstve dushi// Izbranniye sochineniya: per. s lat./ obsh.red. i sost. A.A. Stolyarova.-M.: Progress-Kultura, 1994.-448 s.*
- 10 Helm P. *Faith with Reason*. – Oxford: Clarendon Press, 2000. – 407 p.
- 11 Avgustin. *O bessmertiyey dushi// Blajennyi Avgustin.- M.: OOOACT, 2004.- 511 s.*
- 12 JohnZeis. Believing in order to know. The cue from Augustine. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:207–223. DOI 10.1007/s11153-016-9577-y. Received: 27 April 2016 / Accepted: 14 June 2016 / Published online: 20 June 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 13 Kaufman, G.D. *Philosophy of Religion: Subjective or Objective?* //The journal of Philosophy. –1955. –55 p.
- 14 Hick J. *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs. – New Jersey: Prentice – Hall, 1990. – 339 p.
- 15 Thomas G.F. *The Relation of Philosophy and Religion* //The Philosophical Review. –1946. –55 p.
- 16 Damien Keown. *Buddhist Ethics A Very Short Introduction*. Published in the United States by Oxford University Press Inc.– New York, 2005. – 143 p.
- 17 Foma Akvinskii// *Antologiya mirovoi filosofii : v 4 t.- M.: Misl, 1969. T.1.- 936 s.*

- 18 Eugene G. d'Aquili, «The Myth–Ritual Complex: A Biogenetic Structural Analysis», *Zygon* 18. -1983. –p.247– 269.
- 19 Hegel G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, ing. Cev.E.B.Speirs, J.B. Sanderson. -New York, 1974. – 481p.
- 20 Yandell K.E. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. -London: Routledge, 1999. -401 p.
- 21 *Antologiya Daosskoi filosofii*. / V.V.Malyavin, B.B. Vinogradskii.-M.: Tovarishstvo Klisnikov-Komarov I K, 1994. – 446 s.
- 22 Baitenova N., Kurmanaliyeva A. *Daosizm// Dintutka*.- Astana, 2013.- 832 b.
- 23 Ralph Wendell Burhoe. *War, Peace, and Religion's Biocultural Evolution*. – *Zygon* 21, 1986. –p. 439– 472
- 24 Wilber, K., 2009. *Integral Vision. A brief vision of the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the universe and everything else*. *Open World*, pp: 232.
- 25 *Antologiya mirovoi filosofii: Antichnost*.-Minsk- M.: Harvest, OOO AST, 2001.-960s
- 26 Epicurus 1989, *Letter to Menoeceus, Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporary Readings and Studies* /ed. by A. Edel, E. Flower, F.W.O connor. – New York: Random House Inc.,1989. – 643 p.
- 27 Russell W. Dumke. *A pantheist in spite of himself: Craig, Hegel, and divine Infinity*. *Int J PhilosRelig* (2016) 80:243–257. DOI 10.1007/s11153-016-9564-3. Received: 4 July 2015 / Accepted: 8 April 2016 / Published online: 18 April 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2016
- 28 Michael Pace. *The strength of faith and trus*. *Int J PhilosRelig*. DOI 10.1007/s11153-016-9611-0. Received: 29 November 2016 / Accepted: 20 December 2016. Springer Science+Business Media Dordrecht 2017
- 29 Greene, B., 2007. *Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions and the search for the ultimate theory*. – Moscow, pp: 262.
- 30 Chaniyshev A.H. *Kurs leksii po drevney I srednevekovoi filosofii : uchebnoe posobiye dlya vuzov*. – M.: Vishaya shkola, 1991. – 512 s.

Өмірдің мәні не? Айналаңа қызмет етіп, көмек көрсету.

Аристотель

Жұрт әділ болмай, жұрт ісі оңға баспайды.

Әлихан Нұрмұхамедұлы Бөкейхан

Шынайы әділдік» жайлы айту – ақымақтық.

Карл Маркс

Асқар Л.А., Танжаров М.И.,
Рыскиева А.А.

**История логики
от софистов до Аристотеля**

В данной статье авторы анализируют историю формирования и развития логики в античной философии, начиная от софистов до традиционной логики Аристотеля. Разумеется, в одной статье раскрыть полную картину античной философии в целом невозможно, исходя из этого мы отдельно выделяем логические размышления известных мыслителей того периода, как Протагор, Горгий, Продик, и других софистов. А также в статье особое место выделяется диалектике Гераклита, обосновывается его учение о противоречиях. Авторы также доказывают, что учение Платона и его учителя Сократа состоит не в стихийном применении формально-логических правил. Если софисты произвольно оперировали понятиями и терминами, то Сократ и Платон развернули с ними борьбу, в которой старались отстоять истинные, правильные смыслы слов, выражающих главные духовные универсалии. Утверждается, что они тем самым положили начало процедуре определения или дефиниции терминов.

Ключевые слова: история философии, логика, софистика, диалектика, софисты, майевтика, субстанция, риторика.

Askar L.A., Tanzharov M.Y.,
Ryskiewa A.A.

**History of Logic from
Sophists to Aristotle**

In this article authors analyse history forming and development of logic in ancient philosophy beginning from sophists to traditional logic of Aristotle. Certainly in one article to expose a complete picture ancient philosophy it is impossible on the whole, on this basis we separately distinguish the logical reflections of the known thinkers of that period as Protagoras, Gorgias, Prodicus and other sophists. And also in the article the special place is distinguished to dialectics of Heraclitus, grounded his studies about contradictions. Authors also prove that, the studies of Plato and his teacher Socrates consist not of elemental application of formally-logical rules. If sophists arbitrarily operated concepts and terms, then Socrates and Plato opened out with them a fight, in that tried to defend native, correct senses of words expressing main spiritual universal. It becomes firmly established that they put beginning the same to procedure of determination, or definition.

Key words: history of philosophy, logic, sophistry, dialectics, sophists, maieutics, substance, rhetoric.

Асқар Л.Ә., Танжаров М.И.,
Рыскиева А.Ә.

**Софистерден бастап
Аристотельге дейінгі
логика тарихы**

Бұл мақалада авторлар антикалық философиядағы софистерден бастап, Аристотельдің дәстүрлі логикасына дейінгі логика ілімінің қалыптасуы мен дамуын талдайды. Бір ғана мақалада антикалық философияның толық бейнесін ашып беру мүмкін емес, сондықтан, авторлар, сол кезеңдегі белгілі философтар: Протагор, Горгий, Продик және басқа да софистердің логикалық ойтолғамдарын бөліп көрсетеді. Мақалада Гераклиттің диалектикасына талдау жасалынады және дүниенің қарама-қайшылықтан тұратындығы жөніндегі идеясы негізделеді. Мақала авторлары Платон мен оның ұстазы Сократтың ілімі формальді-логикалық ережелерді стихиялы қолдануда емес екендігін дәйектейді. Егер де софистер ұғымдар мен терминдерді еркін қолданса, ал Сократ пен Платон әрбір сөзге бастапқы және дұрыс мағына беріп, оның рухани әмбебаптылық қасиетін ашады. Осы арқылы олардың анықтама берудің негізін қалайтындығын және терминдерге дефиниция беретіндігі негізделеді.

Түйін сөздер: философия тарихы, логика, софистика, диалектика, софистер, майевтика, субстанция, риторика.

ИСТОРИЯ ЛОГИКИ ОТ СОФИСТОВ ДО АРИСТОТЕЛЯ

Древнегреческая философия – колыбель западноевропейской философии и науки. Исходя из этого мы хотели провести сопоставительный анализ внутри развития самой античной так называемый «науки логики» начиная от софистов до Аристотеля.

Появление софистов существенная веха в древнегреческой философии. Софисты на длительное время задали направленность философского творчества. Гегель пишет: «Название *σοφισται* они сами себе дали, разумея под ним учителей мудрости, т.е. таких учителей, которые могут сделать людей мудрыми (*σοφίζειν*). Таким образом, софисты представляют собой прямую противоположность нашим учёным, которые стремятся лишь к знаниям и исследуют то, что есть и было, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или другого насекомого и нечисти почитается великим счастьем. Наши учёные профессора постольку куда невиннее софистов, однако за эту невинность философия не даст ни гроша» [1, с. 7]. Учёные профессора, о которых говорит Гегель, это люди науки, а отнюдь не люди философии, каковыми всё же являлись греческие софисты. Софисты учили не только собственно философии, но и риторике, искусству спора и т.д. О том, что софисты так себя называли сами, свидетельствует Платон. В диалоге «Протагор» он вкладывает в уста Протагору следующие слова: «...Признаю, что я софист и что воспитываю людей...» [2, с. 198]. И софисты гордились этим самоназванием. Вскоре, конечно, они обрели дурную славу не только у интеллектуальной элиты Древней Греции, но и у простолюдинов, Через столетия, как известно, слово «софистика» стало обозначением применения словесных ухищрений с целью ввести в заблуждение.

Тем не менее софисты, особенно ранние, или старшие (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт и Критий), были людьми достаточно образованными для своего времени. Гегель пишет: «...Если необразованные люди решаются на известные поступки из внешних оснований, которые он единственно только и сознают, хотя, быть может, вообще говоря, их действия предопределены не тем, что они знают, а чем-то другим (например, своей честностью), то софисты знали, что на этой почве

нет ничего незыблемого, потому что сила мысли рассматривает всё на свете диалектически. Это и есть то формальное образование, которым они обладали и которое они давали другим» [3, с. 21]. Софисты усмотрели в зеноновских эпихеиремах не логическую проблему выражения в понятиях сущности движения, множественности или пустоты, а искусный приём как субъективную способность целенаправленного манипулирования понятиями и словами. Гегель поэтому и пишет: «У софистов содержание есть лишь моё содержание, нечто субъективное...» [1, с. 6] Диалектичность мышления у софистов стала формальной, безотносительной к содержанию мышления. Другими словами, заимствовав у Зенона поверхностную, внешнюю сторону его философствования, они довели её до логического завершения, то есть, в данном случае, до абсурда.

О Протагоре Диоген Лаэртский пишет: «Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал в спорах доводами» [4, с. 348]. В самом по себе положении о том, что о любом предмете можно высказать противоположные суждения, ничего предосудительного нет. Любой предмет есть конечное формообразование и как таковое обладает бесчисленными свойствами. Это о бесконечном нельзя сказать многого, а о конечном можно говорить бесконечно. Но Протагор имеет в виду не это. Он ведь становится не на позицию предмета, о котором высказывается двояко и противоположно; он исходит из себя, из своей субъективности – из её прихотей, предпочтений, произвола и т.д. В этом смысл знаменитого тезиса Протагора: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих» (цит. по: [4, с. 348]). Данное положение ещё в античности получило различные толкования. Так, Платон в «Теэтете», приведя его, вкладывает в уста Сократа следующие слова: «...Он говорит тем самым, что-де какой мне кажется данная вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя. Ведь человек – это ты или я, не так ли?» [5, с. 238]

Платон здесь предельно релятивизирует позицию Протагора. На деле такой она не является. Секст Эмпирик следующим образом разъясняет данное положение: «...Протагор хочет, чтобы человек был мерилем всех вещей, а именно: для существующих – мерилем бытия, для несуществующих – небытия; при этом “мери-

лом” он называет критерий, а “вещами” – дела; в силу этого он утверждает, что человек – мерило всех дел, для существующего – бытия, для несуществующего – небытия. И поэтому он устанавливает только то, что кажется каждому, и таким образом вводит троп относительности» [6, с. 252]. Хотя Секст Эмпирик жил намного позже Платона, он, тем не менее, не сделал тех выводов, к каким пришёл последний. Но, конечно, доля истины в платоновском изображении смысла тезиса Протагора всё же имеется.

Слово «софизм» (σόφισμα) первоначально имело два ряда значений: 1) мастерство, умение, искусство; 2) уловка, затея, выдумка, приём, способ. После того как софисты развернули свою бурную деятельность, появился логический термин «софизм», ставший обозначать хитрую уловку, ложное умозаключение [7, с. 1400]. А.Л. Субботин отмечает: «Софизмами иногда называют рассуждения, которые по существу являются парадоксами (напр., “Лжец”, “Куча”). Но эти понятия следует различать. В отличие от парадоксов в софизме не проявляются действительные логические трудности – это результат заведомо некорректного применения семантических и логических правил и операций» [8, с. 59].

Но софисты, особенно старшие, сыграли важную и, можно сказать, неопределимую роль в древнегреческой, а значит – и во всей последующей западноевропейской философии. Их заслуга состоит в том, что они сами обратили и других вынудили обратить внимание на человеческое мышление, на его связь, с одной стороны, с объективной действительностью, с другой стороны – с языком, с выражением мысли в языке. Тем самым они обратили философское внимание к человеку, как бы он ими самими ни понимался. Как отмечают П.С. Попов и Н.И. Стяжкин, «заслуга софистов V в. до н. э. состоит в осознании ими принципиальной важности анализа языка для исследования существа логических и философских проблем. Деятельность софистов должна рассматриваться как существенная веха в ходе становления и разработки логической проблематики» [9, с. 17 – 18].

Конечно, не все софисты были одинаковы как по своим взглядам, так и своему концептуальному уровню. Это относится и к старшим софистам. Гегель, например, так пишет о софисте Горгии: «Горгий был силен в той диалектике, которая нужна для красноречия (то есть в поверхностной, но броской формальной диалектике. – Л.А.), но более выдающейся является его

чистая диалектика, рассматривающая совершенно всеобщие категории бытия и небытия и притом рассматривающая их не на манер софистов» [1, с. 28]. Младшие же софисты (Ликофрон, Алкидамант, Трасимах и др.) довели софистику до полного абсурда. Наиболее известный из них Трасимах из Халкидона (2-я половина V в. до н. э.) получил известность как автор судебных речей, стремившийся в своём красноречии оказывать влияние главным образом на эмоции участников судебного процесса.

Субъективизм софистов, особенно младших, несомненно наносил урон философии как таковой. В конечном счёте софисты утверждали релятивизм и плюрализм, которые при превращении их в этические принципы наносили вред даже демократии, которую не поддерживали Сократ и Платон. Сократ был первым, кто объявил войну софистике на почве философии. Но его деятельность была направлена не только на философов, но и на простолюдинов, которые тоже могли заразиться идеями софистов. Не случайно он вёл свои беседы не только с философами, но и с простыми гражданами Афин, притом не в специальных местах, а на рыночной площади, в палестре и т.д. С собеседником он говорил простым языком, доступным каждому. Он начинал беседу примерно такими словами, как в платоновском диалоге «Теэтет»: «...Если бы мы с тобой были великими мудрецами, изведавшими все глубины сердца, и нам от избытка премудрости оставалось бы только ловить друг друга на софистических подвохах, то, сойдясь для такого поединка, мы могли бы отражать одно рассуждение другим. На самом же деле, поскольку мы люди простые, давай-ка прежде разберём предмет наших размышлений сам по себе – всё ли у нас согласуется между собой или же нет?» [10, с. 242]. Сократ ставил себя (по крайней мере, для видимости, ибо он был интеллектуально выше любого своего современника) в равное положение с собеседником, приговаривая подчас: «Я знаю, что я ничего не знаю». Собеседник невольно доверялся Сократу, не догадываясь, что сам попал в силки того метода, который изобрёл Сократ. Сократ воспринял от софистов, что необходимо специально заниматься прояснением смысла важнейших понятий (для обыденного сознания бывших всего лишь словами), которыми оперирует человеческое сознание, таких, как красота, справедливость, благо и т.д. и т.п. Софисты пытались доказать, что не существует устойчивого, а тем более истинного содержания этих понятий. Сократ не поверил этому, и в ходе

своих бесед пытался отчасти выяснить для себя, но большей частью убедить других в том, что у этих основных понятий имеется истинное содержание.

Свой метод Сократ называл «майевтикой» (т.е. «повивальным искусством»), иронией и диалектикой. В диалоге Платона «Теэтет» Сократ разъясняет Теэтету, что он – сын повитухи Финареты и что он занимается тем же ремеслом. Он говорит: «Поразмысли-ка, в чём состоит ремесло повитухи, и тогда скорее постигнешь, чего я добиваюсь» [11, с. 234]. Слово «ирония» (εἰρωνεία) в греческом языке означало «притворное незнание, притворное самоуничижение» [12, с. 468]. Используя приём иронии, Сократ в диалоге с собеседником принижает свои знания, делает вид, что не имеет никакого представления о предмете спора, поддакивает собеседнику, но в ходе беседы задаёт тому по-видимости наивные вопросы, чем ставит его в тупик, понуждая высказывать суждение, противоположное тому, на каком настаивал в начале диалога. Следовательно, метод иронии был для Сократа элементом его майевтики. Что касается термина «диалектика», введённом самим Сократом, то по его ученику Ксенофонт свидетельствует: «... Слово “диалектика”, говорил он (Сократ. – Л.А.) произошло оттого, что люди, совещаясь на собраниях, разделяют предметы по родам» [13, с. 160].

Внешне и деятельность Сократа и его метод напоминал деятельность и методы софистов. Не случайно афиняне считали его одним из софистов, хотя и наиболее искусным. Формально его диалектика включает в себя индукцию и определение, а также раскрытие внутренних противоречий в речи собеседника или в обсуждаемой точке зрения. Внешне, повторяем, это очень напоминает методику «учителей мудрости». Но это – лишь внешне, но не по существу. Цель беседы Сократа состоит в выявлении сущности обсуждаемого феномена или подлинного смысла понятия. «Сократовская диалектика, – отмечает В.Ф. Асмус, – есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в её проявлениях» [14, с. 149]. Следовательно, эта диалектика прямо противоположна релятивистской методологии софистов.

Сократ заботился о совершенствовании своими согражданами их культуры мышления. Следует обратить внимание на отношение Сократа к противоречию. В предыдущем подразделе мы выяснили, что элеаты относятся к противоречию отрицательно: для них оно – критерий ложности

точки зрения, критерий заблуждения. Гераклит, напротив, относится к нему положительно, причём трактует его не только как субъективный феномен (достояние мышления), но и как феномен объективный, онтологический. Софисты также пытались с помощью обнаружения противоречий – действительных или мнимых – в речах собеседника посрамлять последнего как заблуждающегося. Сократ относится к противоречию принципиально иначе: он признаёт важность противоречия в разыскании истины. Однако в самой истине, согласно ему, противоречию места быть не должно. Об этом хорошо сказано В. Ф. Асмусом: «Противоречие в диалектике Сократа не форма или этап выражения истины и не её отражение. Противоречие в ней только стимул для дальнейшего исследования, которое необходимо приведёт к самой истине, но которое в качестве возвещения истины будет уже свободно от всякого противоречия» [14, с. 166].

Таким образом, идя в трактовке роли противоречия в познании дальше элеатов и софистов, Сократ в то же время не приближается к Гераклиту. Тем не менее, Сократ разработал специфический вариант диалектики, не похожий ни на положительную онтологическую диалектику Гераклита, ни на отрицательную трансцендентальную диалектику Зенона Элейского.

Ученик и поклонник Сократа – Платон (настоящее имя Аристокл) – поднял греческую философию на небывало высокий уровень. Гегель пишет: «Платон принадлежит к всемирно-историческим личностям, его философия представляет собою одно из тех всемирно-исторических творений, которые, начиная со времени их возникновения, оказывали во все последующие эпохи величайшее влияние на духовную культуру и ход её развития» [1, с. 116].

И с этим нельзя не согласиться. Считается поэтому, что с Платона и начинается классическая греческая философия.

Вся философия Платона направлена была в первую очередь против софистов и их методов. Об этом говорят названия многих его сочинений: кроме диалога «Софист», остальные названы по именам известных софистов: «Евтидем», «Гиппий меньший», «Гиппий больший», «Протагор», «Горгий». Софистику Платон подвергал критике на протяжении всего периода своего творчества. Так, если «Евтидем» – сочинение раннего периода, то «Филеб» (в котором изложена беседа Сократа с некими молодыми людьми Филебом и Протархом, отличающимися софистическим

образом мышления) – произведение позднего периода.

Сама проблема логики – и содержательной, и формальной (хотя ею – в незначительной степени) – решается Платоном с позиций и в рамках его онтологии и антропологии. Философская система позднего Платона хорошо изложена в его сочинении зрелого периода «Государство». Здесь в VI-й книге Платон частично излагает свою онтологию. Он пишет: «...Есть двое владык...: один – надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» [15, с. 317] Их соотношение он демонстрирует на примере линии, разделённой на две неравные части. Одна часть будет означать низший, зримый мир, доступный чувственному созерцанию, другая – высший, умопостигаемый, не доступный чувственному восприятию. В свою очередь каждый из отрезков также следует разделить на две части. В нижний раздел первого отрезка войдут образы, а во второй всё живое (растения, животные) и то, что изготавливается. Второй отрезок, обозначающий умопостигаемый мир также состоит из двух разделов. «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь» [16, с. 318]. Это беспредпосылочное начало есть благо, которое символически можно выразить в образе Солнца. «Считай, – наставляет Платон, – что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же даёт им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превыше его достоинством и силой» [17, с. 317]. В «Пармениде» беспредпосылочное начало Платон называет Единым. Таким образом, Платон здесь даёт одновременно и картину устройства Космоса (и трансцендентного по отношению к нему Блага, или Единого), и уровни ступени его постижения. Мир зримый доступен чувственному познанию; нижний уровень умопостигаемого мира (которым завершается Космос) доступен рациональному дискурсивному познанию; высший уровень умопостигаемого мира доступен лишь интуиции. Мир в целом, то есть как целое способен, согласно Платону, постичь только философы [18, с. 285; 12. с. 376].

Как же обстоит с логикой в философии Платона? Прежде всего следует отметить, что Платон принял от Сократа понятие диалектики и постепенно развил его в своеобразную теорию диалектики. В диалоге «Кратил» он трактует диалектику ещё довольно поверхностно: «...Того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, – пишет он здесь, – мы называем диалектиком...» [19, с. 425] Но уже в диалоге «Федр» Платон трактует диалектику уже как логику рассуждений, как искусство мыслить, представляющее притом как единство двух видов движения мысли: «Первый – это способность, охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. [...] Второй вид – это, наоборот, способность разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров...» [20, с. 205] Первый вид называется «сведение», или «соединение» (συναγωγή), второй – «разделение», «диэрэза» (διαίρεσις). Диалектика, следовательно, понимается здесь как метод правильного соединения и разделения (разъединения) понятий.

В «Государстве» Платон отмечает, что второй, т.е. высший раздел умопостигаемого мира «наш разум достигает с помощью диалектической способности» [21, с. 319]. В нижнем разделе умопостигаемого мира, утверждает он, «душа в своём стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчётливое их выражение. ... Вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдаёт за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [22, с. 319]. Таким образом, согласно Платону, «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать...»

[23, с. 345]. Диалектика, согласно Платону, есть единственно правильный и универсальный метод постижения высшего блага как такового, ибо все науки исследуют только чувственно-вещественные проявления блага в зримом мире. Превознося диалектику, Платон пишет, что «диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо знание выше неё: ведь она вершина их всех» [24, с. 346 – 347]. Диалектика в трактовке Платона есть в первую очередь логика познания и метод познания. И как таковая она есть своеобразная целостность. В меньшей мере Платон исследует объективную онтологическую логику. Едва ли не исключением является исследование и обоснование им диалектики применительно к пяти основным категориям онтологическим категориям – бытию, движению, покою, тождеству и различию. В диалектике как методе познания Платон выделяет следующие её разделы: «первый раздел – познание, второй – рассуждение, третий – вера, четвёртый – уподобление. Оба последних, взятые вместе, составляют мнение, оба первых – мышление. Мнение относится к становлению, мышление – к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление – к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение – к уподоблению» [25, с. 345]. Следует отметить, что Платон различает – и это задолго не только И. Канта (что общеизвестно), но и до николая Кузанского (что известно меньше) рассудок (διάνοια) и разум (νόησις). В то же время рассудок, согласно Платону, есть промежуточная категория между мнением (δόξα) и умом (νοῦς). При этом Платон относит рассудок и разум к сфере умопостигаемого, а веру (πίστις) и уподобление (τῆκασία) – к сфере чувственной.

Таким образом, Платон уделял основное внимание содержательной логике, которая у него сознательно приняла форму диалектики. Специального – притом сознательного – исследования формальной логики в его сочинениях нет. К этой логике можно отнести рассуждения Платона о соотношениях в познании сведения», или «соединения» (συναγωγή) и «разделения» или, «диэрэ-зы» (διαίρεσις); другая трактовка: «диайрезис». Выше цитировался диалог «Федр». Приведём теперь фрагмент из диалога «Софист»: «Различать всё по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за этот же самый – неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания? [...] Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной

степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Всё это называется различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» [26, с. 376]. Как известно, центральной категорией логики – и диалектической и формальной – является категория противоречия. Для первой это положительная категория, для второй отрицательная. Как же обстоит дело с ней у Платона. Оказывается, неоднозначно. В раннем сочинении «Евтидем» в беседе Сократа с софистом Евтидемом последний якобы ловит первого на противоречии и говорит: «...Таким образом ты, как таковой, одновременно и существуешь и не существуешь в одном и том же отношении» [27, с. 140]. На это Сократ отвечает: «...Невозможно быть и не быть одним и тем же... .Ведь не могу же я быть одновременно и знающим и незнающим...» [28, с. 140].

А вот в «Пармениде» Платон говорит: «Выскажем же это утверждение, ... что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся» [29, с. 477]. Таким образом, в наследии Платона можно обнаружить и закон противоречия формальной логики, и диалектическое противоречие. Исследователи находят намёки на присутствие элементов других законов формальной логики в сочинениях Платона, Но в нашу задачу не входит их поиск и анализ. Если они и присутствуют, то как включённые в состав диалектической логики, как она понималась и разрабатывалась этим философом.

Но заслуга Платона и его учителя Сократа состоит не в стихийном применении формально-логических правил, а в другом. Софисты произвольно оперировали понятиями и терминами. Сократ развернул с ними борьбу, в которой старался отстоять истинные, правильные смыслы слов, выражающих главные духовные универсалии. Тем самым он положил начала начало

процедуре определения, или дефиниции терминов. Эту тенденцию усилил Платон, в результате чего, как отмечает С. С. Аверинцев, «была выработана культура дефиниции, и дефиниция была важнейшим инструментом античного рационализма. Мышлению, даже весьма развитому, но не прошедшему через некоторую специфическую выучку, форма дефиниции чужда» [30, с. 10]. Мышление, у которого не выработана культура дефиниции, реализует себя «в метафорах, в аналогиях, в сравнениях, в антитезах, через описание способа действия, через нагнетание эпитетов и т.д.» [30, с. 334].

Выработка культуры дефиниции шла в тесной связи с выработкой философской терминологии. Без этого специальная разработка формальной логики была бы вряд ли возможна.

Таким образом, результатом компаративистский анализ истории формирования логики в контексте античной культуры можно резюмировать следующее:

1. Логический дискурс в древнегреческой философии разворачивался в двух планах: 1) в плане разработки содержательной логики и 2) в плане разработки формальной логики. Разработка содержательной логики заключалась в выявлении онтологических универсалий и их соотношения с категориальными формами мышления и познания. Разработка формальной логики состояла в выработке общих схематизмов мышления. Эти два плана принимали в древнегреческой философии различные формы, между которыми и внутри которых не всегда имелась преемственная связь.

2. Содержательная логика, разрабатываемая Гераклитом Эфесским, впервые в древнегреческой философии приняла форму диалектики (в понимании, восходящем к Гегелю и к марксизму), имеющей онтологический, гносеологический и логический аспекты. При этом ядром диалектики Гераклит признавал противоречие и антагонизм.

3. Платон разработал положительную объективно-субъективную (в единстве онтологических, гносеологических и логических аспектов) диалектику в её онтологическом, гносеологическом и логическом аспектах.

Литература

- 1 Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Книга вторая. – Изд. 2-е, стереотипн. – СПб.: Наука, 2006. – 423 с.
- 2 Платон. Протагор // Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 187 – 253.
- 3 Hegel G.W.F. Lectures on the History of Philosophy. Volume II: Greek Philosophy. Oxford University Press; 1 edition, 2006, 390 p.

- 4 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Изд. 2-е, испр. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
- 5 Платон. Теэтет //Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 223 – 317.
- 6 Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений //Секст Эмпирик. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1976. – С. 205 – 380.
- 7 Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. – Т. II. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1905 с.
- 8 Субботин А. Софизм //Философская энциклопедия. – Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 197. – С. 59.
- 9 Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – 222 с.
- 10 Guthrie, W.K.C., 1975, A History of Greek Philosophy, Volume 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- 11 Peterson, Sandra, 2011, Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato, Cambridge: Cambridge University Press.
- 12 Brickhouse, Thomas C. & Nicholas D. Smith, 1994, Plato's Socrates, Oxford: Oxford University Press.
- 13 Ксенофонт. Воспоминания о Сократе //Ксенофонт. Сократические сочинения. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 21 – 171.
- 14 Асмус В. Ф. Сократ //История античной диалектики. – М.: Мысль, 1972. – С. 142 – 166.
- 15 Платон. Государство //Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 3. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 89 – 454.
- 16 Vlastos, Gregory, 1995, Studies in Greek Philosophy (Volume 2: Socrates, Plato, and Their Tradition), Daniel W. Graham (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- 17 Silverman, Allan, 2002, The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics, Princeton: Princeton University Press.
- 18 Dancy, Russell, 2004, Plato's Introduction of Forms, Cambridge: Cambridge University Press.
- 19 Платон. Кратил //Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1968. – С. 413 – 491.
- 20 Платон. Федр //Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 157 – 222.
- 21 Bobonich, Christopher, 2002, Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics, Oxford: Oxford University Press.
- 22 Allen, Danielle, S., 2010, Why Plato Wrote, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- 23 Silverman, Allan, 2002, The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics, Princeton: Princeton University Press.
- 24 Nails, Debra, 2002, The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics, Indianapolis: Hackett. (An encyclopedia of information about the characters in all of the dialogues.)
- 25 Annas, Julia, 2003, Plato: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press.
- 26 Nails, Debra, 2002, The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics, Indianapolis: Hackett. (An encyclopedia of information about the characters in all of the dialogues.)
- 27 Платон. Евтидем //Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 113 – 157.
- 28 Zuckert, Catherine H., 2009, Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues, Chicago: University of Chicago Press.
- 29 Платон. Парменид //Платон. Сочинения. – В 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 401 – 477.
- 30 Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма //Вопросы философии. – 1989. – № 3 – С. 3 – 13.

References

- 1 Hegel G.W.F., Lectures on the History of Philosophy. – Book Two. – Ed. 2nd, stereotyped. – SPb.: Science, 2006. – 423 p.
- 2 Plato. // Protagoras, Plato. Works. – At 3 m -. T. 1. – М.: Thought, 1968. – S. 187 – 253.
- 3 Hegel G.W.F. Lectures on the History of Philosophy. Volume II: Greek Philosophy. Oxford University Press; 1 edition, 2006, 390 p.
- 4 Diogenes Laertius. On the life, teachings and sayings of famous philosophers. – Ed. 2nd, rev. – М.: Thought, 1986. – 571 p.
- 5 Plato. Theaetetus //Plato. Cochineniya. – At 3 m -. T. 2. – М.: Thought, 1970. – S. 223 – 317.
- 6 SextusEmpiricus. Three books Pirronovyh provisions // SextusEmpiricus. Works. – In 2 tons -. T. 2. – М.: Thought, 1976. – S. 205 – 380.
- 7 Butler I.H. Ancient Greek-Russian dictionary. – Т. II. – М.: State. ed of foreign and national dictionaries, 1958. – 1905 p.
- 8 Subbotin A. Philosophical Encyclopedia. – Т. 5. – М.: Soviet encyclopedia, 197. – S. 59.
- 9 Popov P.S., N.I. Styazhkin. Development of logical ideas from antiquity to the Renaissance. – М.: MGU, 1974. – 222 p.
- 10 Guthrie, W.K.C., 1975, A History of Greek Philosophy, Volume 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- 11 Peterson, Sandra, 2011, Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato, Cambridge: Cambridge University Press.
- 12 Brickhouse, Thomas C. & Nicholas D. Smith, 1994, Plato's Socrates, Oxford: Oxford University Press.
- 13 Xenophon. Memories of Socrates // Xenophon. Socratic writings. – М.: Mir books, Literature, 2007. – S. 21 – 171.
- 14 Asmus V.F. Socrates // History of ancient dialectic. – М.: Thought, 1972. – S. 142 – 166.
- 15 Plato. State // Plato. Works. – At 3 m -. T. 3 – Part 1. – М.: Thought, 1971. – S. 89 – 454.
- 16 Vlastos, Gregory, 1995, Studies in Greek Philosophy (Volume 2: Socrates, Plato, and Their Tradition), Daniel W. Graham (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- 17 Silverman, Allan, 2002, The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics, Princeton: Princeton University Press.

- 18 Dancy, Russell, 2004, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 19 Plato. *Cratylus* // *Plato. Works.* – In 3-t – T.: Thought, 1968. – S. 413 – 491.
- 20 Plato. *Phaedrus*, // *Plato. Works.* – At 3 m -. T. 2. – M.: Thought, 1970. – S. 157 – 222.
- 21 Bobonich, Christopher, 2002, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- 22 Allen, Danielle, S., 2010, *Why Plato Wrote*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- 23 Silverman, Allan, 2002, *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton: Princeton University Press.
- 24 Nails, Debra, 2002, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett. (An encyclopedia of information about the characters in all of the dialogues.)
- 25 Annas, Julia, 2003, *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- 26 Nails, Debra, 2002, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett. (An encyclopedia of information about the characters in all of the dialogues.)
- 27 Plato. *Euthydemus* // *Plato. Dialogues.* – M.: Thought, 1986. – S. 113 – 157.
- 28 Zuckert, Catherine H., 2009, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: University of Chicago Press.
- 29 Plato. *Parmenides* // *Plato. Works.* – At 3 m -. T. 2. – M.: Thought, 1970. – S. 401 – 477.
- 30 Averincev S.S. Two Birth European rationalism // *Problems of Philosophy.* – 1989. – number 3 – С 3 – 13.

Бәріне қанағат қыл да, адал еңбек қыл.

Шәкерім Құдайбердіұлы

Адамның шын мағынасымен «Адам» болуы үшін өзін сүю,
жақындарын сүюмен қанағаттанбайды, жалпы адамзатты сүюі
шарт.

Мағжан Жұмабаев

Абжалов С.У., Затов Қ.А.

**Діни тәжірибе:
дінтанулық талдау**

Мақалада қазіргі дінтанудың күрделі ұғымдарының категорияларының бірі – діни тәжірибе ұғымына талдау жасалады. Шетелдік теологиялық-дінтануда кеңінен қарастырылғанына қарамастан діни тәжірибе ғылыми және көпшілік оқырман арасында үлкен қызығушылық тудырып отыр. Бұл мақалада автор қазіргі дінтануда кең таралған діни тәжірибе концепцияларын талдайлы және сонымен қатар осы құбылысты зерттеудегі методологияны әлемдік және этнодіни дәстүрлерге қатысты қолдануға да талпынады. Белгілі бір діни дәстүр аясында орын алған діни тәжірибе ерекше сипатқа ие болады. Осы тәжірибені бастан өткерген тұлға болмыстың жаңа қырларын ашады. Діни тәжірибені терең түсіну әртүрлі діндердің және сонымен қатар тұлғаның ментальдық-психологиялық ерекшеліктерін ашуға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: дін, қасиеттілік, діни тәжірибе, Пайғамбарлық тәжірибе, мистика, мистикалық тәжірибе.

Abzhalov S.U., Zaton K.A.

**Religious experience:
religious analysis**

The article analyzes one of the complex concept of modern religion – religious experience. Despite the sufficient sanctification of this phenomenon in the foreign theological religious science, the study of religious experience is unquenchable interest in both academic and diverse readership environment. In this article the author analyzes distribute in modern religious studies the concept of religious experience. However, attempts to apply the established methodology of the study and research of this phenomenon to a wider range of ethno-religious and religious traditions of the world. Passing through the prism of the religious traditions, religious experience becomes a specific manifestation. A person who has gone through this experience acquires a new dimension of his being. Comprehension of religious experience characteristic of different traditions helps a deeper understanding of how features of this or that religion, and the mentality of the individual.

Key words: religion sacred, religious experience, the prophetic experience, mystic, mystical experience.

Абжалов С.У., Затов Қ.А.

**Религиозный опыт:
религиоведческий анализ**

В статье анализируется одно из сложных понятий современного религиоведения – религиозный опыт. Несмотря на достаточное освящение этого феномена в зарубежной теолого-религиоведческой науке, изучение религиозного опыта вызывает неугасаемый интерес как в академической, так и в многообразной читательской среде. В данной статье автор анализирует распространенные в современной религиоведении концепции религиозного опыта. Вместе с тем пытается применить сложившееся методологии изучения и исследования этого явления в более широком круге этнорелигиозных и мировых религиозных традиций. Проходя через призму религиозной традиции, религиозный опыт приобретает специфическое проявление. Личность, пережившая данный опыт, обретает новые измерения своего бытия. Постигание религиозного опыта, свойственного различным традициям, помогает более глубоко понять как особенности той или иной религии, так и ментальность отдельной личности.

Ключевые слова: религия, священное, религиозный опыт, пророческий опыт, мистика, мистический опыт.

ДІНИ ТӘЖІРИБЕ: ДІНТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

Кіріспе

Қазіргі дін феноменологиясы мен психологиясындағы толық зерттеліп, шешімін таппаған мәселелердің бірі – діни тәжірибе. Бұл мәселенің әртүрлі аспектілерін талдау қазіргі таңда жеке тұлға мен қоғамдық діни сана орын алып отырған құбылыстарды тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Себебі діндар тұлға өзінің діни толғаныстары мен ізденістерінде бұрынғы өткен ұрпақтардың, дін қайраткерлерінің тәжірибесін қайта жаңғыртып, заман тұрғысынан түсінуге талпынады.

Діни тәжірибе ұғымы батыстық дінтану аясында қалыптасқандықтан, біз қарастырып отырған құбылысты толық жеткізуге мүмкіндік бермейді. Сондықтан оның шарттылығы мен салыстырмалығын назарда ұстайтын боламыз.

Мақалада көтерілген тақырыптың мақсаты діни тәжірибе феноменінің қазіргі заманғы концепцияларына дінтанулық талдау жасау және осы ұғымның діни таным жүйесіндегі орны мен рөлін көрсету. Зерттеудің маңыздылығы діндар тұлға құрлымындағы діни тәжірибенің маңызын ашуда, діни тәжірибенің типтерін анықтау мен олардың салыстырмалы типтік ерекшеліктерін ашуда көрініс табады.

Зерттеу тәсілдері. Мақалалық зерттеудің методологиялық негізін герменевтикалық және компоративистикалық тәсілдер мен құрылымдық-жүйелік талдау құрайды. Герменевтикалық тәсіл діни мәтіндердің контексін ашуға, ал компоративистикалық тәсіл әртүрлі діндер жүйесіндегі діни тәжірибені салыстырмалы тануға мүмкіндік береді. Құрылымдық-жүйелік талдау діни тәжірибенің діннің басқа да құрамдас бөліктерімен арақатынасы мен ықпалын пайымдауға жол ашады.

Мақалада діни тәжірибе ұғымының әмбебапты сипаты айқындалып, оның әлемдік және ұлттық діндердің қалыптасуы мен эволюциясын сипаттаудағы эпистемологиялық мүмкіндіктері көрсетілген. Діни тәжірибе ұғымы исламның ілімдік және ғибадаттық ерекшеліктерін ашу мақсатында алғаш рет қолданылып отыр. Сондықтан мақаланың нәтижелері осы бағыттағы зерттеулердің қолға алынуына ықпал етеді.

Әдебиеттерге шолу. Діни тәжірибе категориясы батыстық дінтану саласында У. Джеймстің «Діни тәжірибенің көптүрлі-

лігі», Р. Оттоның «Қасиеттілік», М. Элиаденің «Қасиеттілік пен тұрмыстық» атты еңбектерінде талқыланған. Аталған авторлар діни тәжірибені теологиялық тұрғыдан талдауға көп мән береді. М. Элиаде бұл ұғымды теологиялықтан тыс феноменологиялық аспектіде зерттейді. Ресейлік ғалымдардан бұл мәселені қарастырған М. Угринович діни тәжірибенің психологиялық аспектілеріне тоқталады.

Діни тәжірибе ұғымының мәні мен қолданылу ерекшеліктері отандық дінтану ғылымы аясында алғаш рет қарастырылып отыр. Бұған дейін шет елдік зерттеушілер діни тәжірибе ұғымын көбіне философия немесе теологиялық көзқараспен қарастырған (Hughes, Hill, Martin, Smith). Батыстық дінтану ғылымында бұл мәселені қайта қарау, талдау соңғы уақытта ерекше дамып отыр (Sharf, Cupitt, Halbfass, Taves, Hanegraaff, Jantzen, Kripal, Fredericks, Murphy, Penner).

Негізгі бөлім

Адамзатқа Жаратушының уахиін жеткізіп, әлемдік діндердің негізін қалаған пайғамбарлар мен дінге қызмет еткен әулиелердің, діни ғұламалар мен даналардың өміріне зер салып қарайтын болсақ, олардың болмысында бір бетбұрыс кезеңнің болғанын байқаймыз. Діндердің Қасиетті мәтіндерін, пайғамбарлар мен әулиелердің өмірбаяндарын ақыл пайымы мен сезім сүзгісінен өткізер болсақ, оларға тән терең рухани толғаныстардың тұңғығына бір сәт бізде бойлағандай болар едік. Осы бір жаратылысы ерекше жандардың ой-тұжырымдары мен сезім-түйсіктері әлдебір тылсым, құпия дүниеге біздің де қатысты екенімізді аңғартқандай болады. Олардың бастан кешкен діни тәжірибесі миллиондаған адамдарға өмірдің мәні мен мағынасын түсініп, дұрыс бағдарлануына себепкер болғанын білеміз. Дегенмен, әрбір адамның өз өмірінде орын алған діни тәжірибесінің де маңызын елемеге болмайды. Мұндай тәжірибе адамның өзінің өткені мен бүгінін діни құндылықтар тұрғысынан салмақтап, болашағын бағамдауына ықпал етеді. Діни тәжірибе барысында адамның құндылықтар жүйесінде түбегейлі өзгерістер орын алады, бұрын маңызды саналып келгендері көмескі тартып, бейсаналықтың күңгірт қойнауларында жатқандарына жан бітіп, жарқырап жанып адамның рухын ерекше нұрға бөлейді. Қасиетті Құранда «Алла қалаған құлын дұрыс жолға салады» деген аят бар. Осы аятты діни тәжірибе тұрғысынан түсінер болсақ,

діни тәжірибе дегеніміздің әрбір адамның «Қасиеттілікпен кездесуі» екенін аңғарамыз. Діни тәжірибе адамның интроспекциялық интенционалдылығын айқындайды. Біз өзімізді қоршаған адамдардың (бізге таныс немесе бейтаныс) жүріс-тұрысы мен көзқарастарында бір өзгешеліктің орын алғанын байқауымыз мүмкін. Оның кешегі болмысы бүгінгісіне мүлдем ұқсамауы бізді таңырқатуы да ғажап емес. Бірақ, оның ішкі жан дүниесінде орын алған төңкеріс күмән туғызбайды. Кеше ғана ол үшін маңызды саналған дүниелер бүгін түкке тұрғысыз сияқты болып, өзінің құндылықты сапасын жоғалтады. Алайда, ол өзінің осы жоғалтқандары үшін тіптен де қайғырып қамықпайды. Керісінше, өзінің бұл дүниелік өлшеммен сараланбайтын асыл қазынаға қатысты болғанына шаттанады. «Қасиеттілікпен кездесуге» дейінгі қалпын ол пенделік ретінде қабылдайды. Осы орайда, Макс Шелердің адам Жаратушысымен байланысын сезінгенде ғана тұлға болып қалыптасады деген ойынан ақиқаттың нышанын сезінгендей боламыз. Пенделікті «табиғи адам» деп сипаттайтын болсақ, тұлғалықты «руханилық деңгейі» ретінде қарастырамыз. Тұлғалық өзінің рухани болмысын үздіксіз жетілдіруді, ұдайы кемелділікке ұмтылуды білдіреді. Адам бойында осы екі өлшемдер арасында толассыз күрес жүріп жатады. Пайғамбарымыз бұл күресті «үлкен жиһад» деген. Тұлғалық жолындағы адамның өзінің кішкентайда болса әлсіздігін жеңе алуы оның үлкен жетістігі. Биік мақсаттарға кішкентай қадымдар жол ашады.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, барлық адамдардың діни тәжірибесінің әлеуметтік маңыздылық деңгейі бірдей емес. Бірақ, кез келген тұлға үшін оның өзінің діни тәжірибесінің маңызы зор. Өйткені, оның өміріндегі бетбұрыста осы бір қас қағым сәттік діни тәжірибе өшпес із қалдырады. Ол осы сәтті өз өмірі мен тұлғалық болмысындағы өзгерістердің серпіні ретінде бағалайды және маңызды шешімдер қабылдау барысында қайтып оралып отырады.

Дін – адамзат рухының ерекше саласы, бұл салада ол шындықтың басқа бір өлшемімен істес болады. Бұл өлшем одан әрқашан болмыс шегі мен шеңберінен тысқары шығуға жетелейді. Біздің санамыз бен сезіміміздің осы шектен тыс әлде бір тылсыммен жанасуы тұлғалық тәжірибені құрайды. Дін шындығына қанығу, дін ақиқатымен қамтылу, «қанатынды күйдіру, отты жан болып ұшу» (Қожа Ахмет Иассауи) адамның діни тәжірибесінің өзегін құрайды. Адамзаттың діни тәжірибесі болмаса біз діни мәдениеттің

қайталанбас үлгілерін біле алар ма едік, шығыс шайырларының нәрлі де нұрлы дастандарына үніліп, шөлдеген рухымыздың шөлін баса алар ма едік.

Түрлі тарихи дәуірлер мен жер шарының шар тараптарын мекендеген адамдар дін атаулы құбылыстың ашқан тұңғық тылсымы туралы сансыз көп естеліктер қалдырды. Олар сезінген діни тәжірибенің қарқыны мен деңгейлері әртүрлі болғанымен, оларға әсер еткен тылсымның (трансценденттіліктің) шынайылығы күмәнсіз. Діни тәжірибенің тереңдігі мен мәнділігі оны сезінген адамның осы тәжірибеге дейінгі білімімен де, қоршаған әлеуметтік ортасымен де айқындалмайды. Діни тәжірибенің қыр-сырын толық ашу (рационалды логикалық тұрғыдан) біздің маңдайымызға жазылмаған шығар, бірақ діни тәжірибеге қатыстылық мыңдаған жандардың өмірін өзгертуге қабілетті. Өзін белгілі бір діни дәстүрге қатысты санайтын адам осы дәстүр негізіндегі діни тәжірибені актуалдандыруға қабілетті. Көптеген әулиелер мен тақуалар пайғамбарлардың діни тәжірибесін актуалдандырып, өз қауымдарының жүректерінде ақиқат нұрын қайта жаңғыртты, тура жолдан таймауына себепкер болды. Әрине, уахи арқылы ашылған діни тәжірибе тек пайғамбарларға ғана тән нәрсе. Пайғамбарлық тәжірибе өмір сүрудің әмбебапты заңдылықтарын орнықтыра отырып, миллиондаған адамның өмірін жаңа арнаға бағыттайды. Пайғамбарлық тәжірибе Қасиеттілікпен қатынастың тікелей тәжірибесі. Діни тәжірибенің бұл түрі қайталанбас мұғжиза және оны ешкім дәл сол күйінде толықтай қайталауға қауқарсыз.

Әулиелік немесе тақуалық діни тәжірибе актуалдандырылған кемел тәжірибе, яғни ол пайғамбарлық тәжірибенің белгілі бір қырларын қайта жаңғырту және сол арқылы қауым санасында діни ақиқаттардың орнығуын, тұрақтануы мен сақталуын қамтамасыз ету.

Тұлғалық діни тәжірибе ақиқатты іздеген әрбір адамға тән тәжірибе. Бұл индивидуалды діни тәжірибе, оның маңыздылығы адамның жеке болмысына қатысты. Тұлғалық діни тәжірибе барысында ол өз өмірінің басымдылықтарын айқындап, құндылықтарды қайта қарастыруды жүзеге асырады.

Діни тәжірибені рационалды концептуалдық тіл құралдары арқылы баяндау мүмкін болмағандықтан, оны рәміздік-образдық түсініктермен жеткізуге басымдылық беріледі. Бірақ соңғысының баршаға түсінікті жалпылама сипатының болмауы оны қабылдау

мен бағалаудағы әралуандылыққа алып келді. Ортағасырлық христиандықта мистикалық діни тәжірибе өкілдері дінбұзарлар ретінде қудаланды. Ислам тарихында Мансұр әл-Халадж «әнл Хак» дегені үшін өлім жазасына кесілді.

Діни тәжірибені зерттеген ғалымдар оны онтогносеологиялық емес, психологиялық қадым тұрғысынан қарастыру қажеттілігіне назар аударады. Психологиялық қадым өз кезегінде діни тәжірибенің мәдени-әлеуметтік астарлар мен қырларын назарда ұстауды талап етеді. Себебі діни наным-сенімдер этноментальдық және мәдени-әлеуметтік контекстерді де қамтиды. Қоғамда дін тек әлеуметтік институт, әдет-ғұрыптар мен ғибадат-құлшылықтар ретінде ғана емес, діни толғаныстар, сезімдер мен эмоциялар ретінде де орын алады. Дінге бетбұрған адам үшін оның сыртқы көріністеріне қарағанда ішкі мәні әлдеқайда маңызды болмақ, ал ішкі мәні мен мазмұнды тұлғаның психологиялық толғанысынан, сезімі мен эмоциясынан тыс қарастыру мүмкін емес. Діни тәжірибенің осы аспектілеріне алғашқылардың бірі болып назар аударған У. Джеймс «психология аясында қала отырып, біз діни ілімдермен, әдет-ғұрыптармен емес, діни сезімдермен, көңіл-күйлермен істес боламыз» деп жазады (У. Джеймс.: 2). У. Джеймс діни тәжірибені бастан кешкен көптеген адамдардың күнделіктері мен деректеріне сүйене отырып, олардың бойында психологиялық ауытқушылықтың орын алатынын атап көрсетеді «Мұндай тәжірибені дін жай ғана күнделікті әдет емес, жанның мазасыз күйі болып табылатын адамдардан ғана кездестіруге болады. Бұл адамдар дін саласындағы ұлықтар (гени)... бұл ұлықтардан жүйке тұрақсыздығының белгілерін жиі байқауға болады. Мүмкін басқа салалардағы ұлықтарға қарағанда оларда психикалық ауытқушылық көріністері көбірек кездесетін де болар. Олардың эмоционалдық жағы экзальтацияға дейін жеткен, олардың ішкі жан дүниесі қарама-қайшылықтарға толы, олардың басым көпшілігі өз өмірінің көп бөлігінде меланхолияға бейім. Олар ештеңе де шек дегенді білмейді, сезім кернеуі мен жабысқақ идеялардан азап шегеді, экстазға түсіп, дауыстар естиді, елестерді көреді, бір сөзбен айтқанда оларға паталогиялық сипаттағы бірқатар белгілер тән. Және қоса кету керек бұл дерттік сипаттар көп жағдайда олардың діни беделін арттырады» (У. Джеймс.: 3-4). У. Джеймстің діни тәжірибені психологиялық ауытқумен байланыстыра қарастыруымен келісе қою қиын. Оның жоғарыда баяндаған діни тәжірибе-

сі шамандарға тән бақсылық ойынды еске түсіреді. Бұл жерде У. Джеймс ұғымдар алмасуына жол берген тәрізді. Ол діни тәжірибені желігумен алмастырады. Желігу адамның өз көмескі санасындағы әлде бір түсінікті сыңаржақтылықпен дамытып, оған ерекше мән беріп, абсолюттендіруінен туындайды. Оның мысалға алып отырған Джордж Фоксы өзінің осындай желігуін құдайылық аян ретінде қабылдайды. У. Джеймс «өзінің жүйке жүйесі жағынан алғанда Фокс нағыз психопат болған» деп дәл диагнозын қойған. Желігу адамның жан дүниесі мен психикасындағы үйлесімділікті бұзып, тұрақсыздыққа алып келеді. Мұндай адам қоршаған ортамен тіл табысып, түсіністікке келудің орнына өзін әрдайым оған қарсы қойып, ортадан кемшілік іздейді. Ол осы ортаны биік діни мұраттарға сай өзгертуге емес, өзінің қалауына бейімдеуге ұмтылады. Біздің пайымдауымызша желігу адам психикасы үшін дисфункционалды, ал діни тәжірибе функционалды қызмет атқарады. Сонымен қатар, біз діни тәжірибе туралы айтқанда, желігуге ұшыраған индивидтердің емес, адамзаттың рухани дамуына сүбелі үлес қосқан тұлғалардың діни толғаныстарына жүгінетін боламыз. Мысалы христиан дінінің көрнекті өкілі Августин Блаженныйдің шығармашылығы, шығыс жұлдыздары санатындағы сопылық дәстүр өкілдерінің діни толғаныстары мен тәжірибесінен желігудің ешбір белгілерін байқамаймыз және олардың бәрін жүйкесі сыр берген «психопаттар» қатарына қоса алмаймыз.

У. Джеймстің діни тәжірибе мен психикалық ауытқушылықты бір қатардағы құбылыстар ретінде қарастыруы діни тәжірибенің мәні мен мазмұнын дұрыс бағалауға мүмкіндік бермеді. Оның себебі, дінді невроздық күй деп қарастырған психоаналитикалық бағыттың еуропалық ғылымда негізгі парадигмалардың бірі ретінде орнығуымен және діннің әлеуметтік ортадағы орны мен маңызын әлсіретуге бағытталған секулярлықпен байланысты болды. Американдық психолог діни тәжірибені туындататын басты алғышарт – Қасиеттілікті мойындамайды. Яғни, ол діни тәжірибені Жаратушы адам қатынасында емес, өз өздігінде алынған адам феномені тұрғысынан қарастырады. Ол «Діни махаббат, діни үрей, діни асқақтық сезімі, діни қуаныш және т.б. бар. Бірақ діни махаббат – барлық адамдарға ортақ махаббат сезімі, тек ол діни объектіге бағытталған. Діни үрей – жай ғана адам жүрегінің дірілдеген дүрсілі, тек ол құдайылық жаза идеясымен байланысқан. Діни асқақтық сезімі – біз түн қойнауындағы орманда

немесе тау шатқалындағы ерекше бір тамсану, тек бұл жағдайда ол жаратылыстан тыс тылсымды сезіну ойынан туындайды. Діндар адамдар сезінген барлық сезімдерді осылай қарастыруға болады... Бірақ, әрбір жеке діни толғанысқа тән жеке дара элементарлы эмоция ретіндегі абстракттілі «діни сезім» бар деп тұжырымдауға ешбір негіз жоқ. Егер ерекше элементарлы діни эмоция болмаса, тек кәдуілгі эмоциялар жиынтығы ғана болатын болса және оларға діни объектілер өздерінің ерекше сипаттағы қолтаңбасын таңатын болса, онда ерекше діни объектілер мен ерекше іс-қимылдар да жоқ деп топшылауға болады» деп жазады (Г. Ньютон Мэлони.1992: 1) Бірақ, діни тәжірибені бастан кешкен адамның ой қисыны мен сезімдік түйсігі Қасиеттілікті “тырнақшаның сыртында” қалдыра алмайды. Әрине, ол үшін діни тәжірибе психологиялық шындық болғанымен, Қасиеттіліктің онтологиялық ақиқаттылығы күмән туғызбайды. Сол дәуірдегі еуропалық ой аясында қала отырып, У. Джеймс Қасиеттіліктің онтологиялық ақиқаттылығын прагматикалық тұрғыдан қарастырады. Мұнда У. Джеймс біздің пайымдауымызша тағы да ұғымдарды алмастыруға жол береді. Ол ақиқаттылықты пайдалылықпен алмастырады. Пайдалық ақиқаттың өлшеміне айналады. Бұл тұрғыдан алғанда Құдайдың шынайылығы ақиқаттылығымен емес, керісінше пайдалығымен айқындалады. Құдай идеясы адамды жетістікке жеткізетін болса немесе қиындықтарды (соның ішінде, психологиялық та) жеңуге септігін тигізетін болса, ол ақиқат. Осы тұрғыдан келгенде кез келген Қасиеттілік адам психикасының шындығы, діни объектілер адам психикасының туындысы. У. Джеймске сәйкес діннің қайнар көзі адам психикасының эмоционалдық саласы. Сондықтан, оның түсінігінде діни тәжірибе субъективті діни феномендерді сипаттайды. Бұл феномендердің қатарына ол мистикалық елестерді, экстатикалық халдарды, галлюцинацияларды және т.б. жатқызады.

Діни тәжірибені У. Джеймске дейін қарастырғандардың бірі Фридрих Шлейермахер аян алу тәжірибесін, діни тәжірибені діннің қайнар көзі деп санайды. Оның тұжырымдауынша дін адамның шексіздікті немесе құдайды толғануы. Бұл толғаныстар адамның Қасиеттілікті қастерлеуінде, өзінің Одан толық тәуелділігін сезінуінде, игі таңырқауында көрініс табады. Осының бәрі діни тәжірибенің мәнін құрайды.

Г. Ньютон Мэлони өзінің «Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события» атты мақаласында

бастапқыда өзінің У. Джеймстің көзқарастарын қабылдап, діни тәжірибенің адамның басқа тәжірибелерінен ешбір айырмашылығы жоқ екенін мойындағанын, бірақ кейін діни тәжірибеге деген көзқарасын өзгертіп, діни тәжірибенің басқа тәжірибелерден сапалық та, сандық та ерекшелігі бар екенін мойындайтынын айтады. Діни тәжірибенің сапалық ерекшелігін ол осы тәжірибе барысында адамның құдаймен қарым-қатынасқа түсетіндігімен, ал сандық ерекшелігін оның қарқындылығымен, яғни діни толғаныстың басқа ешқандай толғаныстармен тең келмейтіндігімен түсіндіреді (Г. Ньютон Мэлони. 1992: 1).

Г. Ньютон Мэлони діни тәжірибені екі кескінде қарастырады.

1) Стимул ----- Адам ----- Жауап

2) Уахи ----- Сенім ----- Әрекет

Оның бұл кескініне сәйкес Құдай (стимул) адамға ықпал етеді, бұл ықпал оның бойында діни толғанысты туындатады. Діни толғаныс барысында немесе нәтижесінде адамның ішкі болмысында өзгерістер орын алады, ақиқаттар айқындалады, құндылықтар қайта қарастырылады. Алайда, Құдай адам қатынасын біржақты қарастыруға болмайды, өйткені адам Жаратушы ықпалын енжар қабылдаушы емес. Құдайылық уахи барлық адамзатқа тікелей түспейді. Уахиды қабылдауға қабілетті адам – пайғамбар. Екіншісі бірі пайғамбар бола алмайды. Пайғамбарлық ерекше мақсат үшін жаратылған тұлға. Уахиді қабылдау, түсіну және жеткізу арнайы сапалық қасиеттерді қажет етеді. Алайда, бұл сапалық қасиеттер әу бастан пайғамбар болмысына тән болады. Бірақ, тек белгілі бір уақытта (Жаратушының қалауына сай) олар өзекті. Жаратушының уахиі пайғамбар болмысында терең діни толғаныс туындатады. Ол адамзаттың сол уақыттағы ахуалын уахи тұрғысынан қайта қарастырып, өзгерту қажеттілігін сезінеді және оған жүктелген пайғамбарлық миссия осы кезден басталады.

Діндар тұлға белгілі бір деңгейде пайғамбарлық діни тәжірибені актуалдандыра отырып, өзін толғандырған болмыстың мәндік мәселелеріне жауап ала алады. «Діни жағдайда Құдай, Сенім және Әрекет бір-бірімен қатарласа жүреді. Діни тәжірибе жүзеге асу үшін олар өзара байланыста болуы қажет. Адам өзінің ұмтылыстары арқылы Құдай оған өзін сезіндіретіндей жағдайға жеткізуі керек» (Г. Ньютон Мэлони 1992: 5).

Діни тәжірибе орын алуы үшін Қасиеттілікпен қатар адамның да қажырлы рухани әрекеті қажет. Яғни діни тәжірибе рухани ізденіс пен

психологиялық толғаныс үдерісіндегі адамның бойында ғана орын алады.

Швейцариялық ғалым К.Г. Юнг діни тәжірибені Р. Отто ұсынған нуиноздылық ұғымына негіздей отырып, қарастырады. Нуиноздылықпен кездесуді сезіну адам психикасы үшін аса тосын жағдай, себебі бұл қалыпта адам ұжымдық бейсаналық қабаттарымен байланыс орнатады. Ұжымдық бейсаналық қабаттары оған әдеттегі аллегориялар, символдар, мифтер мен түс көрулер ретінде емес, тікелей ашылады. Бұл жағдайда дін адам психикасы үшін қорғаныс белдеуі қызметін атқарады. Оның санасы ұжымдық бейсаналық архетиптерді түсінікті догматикалық образдарға айналдырады. К.Г. Юнгтің пікірінше, діни тәжірибе қазіргі өркениет адамына қажет нәрсе. Діни тәжірибе адамды өзінің тамырларымен жалғастырады. Алайда, өзге діни-мәдени дәстүрдің аясында қалыптасқан діни тәжірибе басқа мәдениет пен дін өкілдері үшін түсініксіз, ал кейде тіпті зиянды болуы мүмкін. Сондықтан қазіргі еуропалықтар шығыстың діни тәжірибесіне қызығушылық танытып, оны игеруге талпынғанымен одан түк те шықпауы мүмкін. Өйткені, оның психикалық бейімділіктері шығыс адамынікінен мүлдем өзге. Осылай дей отырып, К.Г. Юнг еуропалықтарды өздерінің алыстап кеткен тамырларына қайта оралуға шақырады.

Діни тәжірибе А. Маслоудың гуманистік психологиясы дәстүрінде де маңызды орын алады. Ол психологиялық мәселелерді тұлғалық дамумен, өсу-өркендеумен байланыста қарастырады. А. Маслоудың психологиясындағы негізгі категориялардың бірі – өзін актуалдандыру (самоактуализация). Өзін актуалдандыру – адам бойындағы барлық қабілеттер мен бейімділіктердің, таланты мен мүмкіндіктерінің ашылуы, жүзеге асуы. Өзін актуалдандырудың маңызды алғышарты толғаныс шыңы деп аталатын психологиялық тәжірибеге ие болу. Өзінің «Дальние пределы человеческой психики» атты еңбегінде толғаныс шыңын А. Маслоу өзін актуалдандырудың өтпелі кезеңі ретінде қарастырады. Осындай «шың» кезеңдерінде адам өз-өзімен үйлесімділікте, тұтастықта болады, өзін де, қоршаған дүниені де тереңірек түсінеді. Мұндай сәтте адамның ойы да, сезімі де, ісі айқын, ол басқаларды жақсы көруге, қабыл алуға бейім, ол ішкі қақтығыстар мен үрейден еркін, бойындағы қуатты дұрыс жұмсауға анағұрлым икемді.

Дінді А. Маслоу адамның толғаныс шыңында үнемі тұрақты болатын саласы ретінде қарастырады. Яғни дін адамның толғаныс

алаңы, ол бұл алаңда әрқашан болмыс пен өмір мәні туралы, өзінің мүмкіндіктері мен перспективалары туралы ой кешеді. Өзін актуалдандырған адамдар діндар адамдар және олар діни тәжірибені үнемі бастан кешіріп отырады. Діндарлықты А. Маслоу белгілі бір діни дәстүрге тиесілік немесе діннің сыртқы формасы ретінде емес, адамның рухани күйі деп қарастырады. Сондықтан діни тәжірибе өз болмысын анағұрлым кең түсінуді қамтитын құбылыстар қатарын қамтиды.

Діни тәжірибенің мәні мен мазмұнын құрайтын толғаныстарды діни сезімдердің психологиялық қыры деп қана емес, діннің генетикалық бастауы деп те қарастыруға болады. Аса күшті діни тәжірибені бастан кешу, уахи алу, Қасиеттілікпен тұтасу діндердің пайда болуына немесе трансформациялануына түрткі болады. Ал институционалданған дін индивидуалды діни тәжірибенің негізінде қалыптасады. Сондықтан, діннің әлеуметтік институттары мен ғибадатқұлшылықтары әрқашан діни индивидуалды діни тәжірибенің туындысы деп айтуға болады. Осы тұрғыда діни адамдарды харизматиктер мен абыздарға бөлген В. Франклдың көзқарасы қызығушылық тудырады. Оның пайымдауынша, харизматиктер діни тәжірибені бастан кешкен, терең ішкі діндарлыққа ие болған жандар. Ал абыздардың пешенесіне діни тәжірибені бастан кешу бұйырмаған, сондықтан олар басқалардың діни тәжірибесінен догматтарды қалыптастырып, діни институттардың негізін қалайды. Бұл ойды ары қарай өрбітетін болсақ, діни тәжірибеде діннің ішкі мәні, ал оның институттары мен әдет-ғұрыптарында сыртқы формасы көрініс табатынын байқаймыз.

Жаңа діни дәстүрге бастама беретін харизматиктердің діни тәжірибесі көбінесе шартталмаған, яғни сананың өзгерген күйіне енгізетін белгілі бір медитациялық тәсілдерді қолданумен байланыспаған (біз мұнда секталар немесе жаңа діни ағымдар туралы емес, әлемдік діндер туралы айтып отырмыз). Басқаша айтатын болсақ, діни тәжірибе қалпына немесе халіне өз қалауына сай кіре алмайды. Мұндай діни тәжірибенің қозғаушы күші уахи деп айтуымызға болады. Сондықтан мұндай діни тәжірибені (пайғамбарлық діни тәжірибе) бастапқы деп, осы негіздегі басқа діни тәжірибелерді (медитативтік) туынды немесе қосалқы деп атауға болады. Мысалы Будданың діни тәжірибесін бастапқы десек, бодхисатвалар мен архаттардікі туынды болады. Өйткені соңғы діни тәжірибе әрқашан бастапқы діни тәжірибенің актуалдануы

болып табылады. Айталық, сопылық діни тәжірибе пайғамбарлық діни тәжірибенің актуалдануы. Сопылық тариқаттар бастапқы діни тәжірибені актуалдандырудың әртүрлі медитативтік амал-тәсілдерін қалыптастырады. Діни тәжірибені зерттеуде сопылық феномені маңызды рөл атқарар еді, бірақ бұл болашақтың еншісінде қалып отыр. XIX-XX ғасырда сопылықты зерттеген батыс ғалымдары оны шығыстық мистицизмнің бір түрі ретінде қарастырумен шектелді. Бірқатар зерттеушілер оны әртүрлі діни-философиялық дәстүрлердің элементтерін қамтыған синкретті құбылыс деп бағаласа, Луи Массиньон, Аннемари Шиммель сияқты зерттеушілер сопылық мистицизмнің Құраннан бастау алатынын алға тартады.

Нақты бір діни дәстүр аясындағы діни тәжірибенің өзіне тән өзегі болады. Мысалы христиан дінінде ол күнә және тәубеге келу (грех и рассказы), буддизмде азап шегу мен одан арылу, исламда Алланың разылығына кенелу. Христиандық дәстүрде адам күнәлі болып дүниеге келеді, ал туа біткен күнәдан арылу үшін ол Исаның барлық адамдардың күнәсін өтеп, айшыққа керілуін қабылдап, Исаға иман келтіру қажет. Сондықтан христиандық діни тәжірибеде күнәһарлық пен одан тазару идеясы маңызды орын алады. Будда дінінде өмір сүру – азап шегу, адам азаптың себептерін ашып, одан құтылудың жолын іздейді. Сондықтан буддалық (кеңірек алсақ, үнді-буддалық) діни тәжірибе азаптан арылу идеясының төңірегіне шоғырланады. Ислам христиандықтың туа біткен күнәһарлық идеясын да, буддизмнің өмірді азап деп қарастыратын тұжырымын да қабылдамайды. Мұсылман әрқашан Алланың разылығына ұмтылады. Ал оның кілті Құран мен пайғамбар сүннетінде, сондықтан мұсылман адам өзінің күнделікті өмірлік тәжірибесінде Құран мен пайғамбар сүннетінің тәжірибесін үнемі жаңғыртып, актуалдандырып отырады. Алла разы болатындай өмір сүру адамның екі дүниедегі бақытының кепілі. Алайда дүниеде адамның нәпсісін қоздырып, оны Жаратушыдан алыстататын азғырулар да аз емес, сондықтан мұсылманның өмірі қауіп пен үмітке толы. Бұл одан өзінің әрбір ойы мен сөзіне, ісіне есеп беріп отыруды талап етеді. Иман келтірген адам қауіп пен үміт арасында өмір сүре отырып, Алланың шексіз мейірімінен шет қалмайтынына үміт етеді. Исламдық діни тәжірибенің мәні мен мазмұны осы түсініктердің төңірегіне шоғырланады.

Зерттеушілер діни тәжірибенің құрлымында үш негізгі элементті атап көрсетеді:

1) діни тәжірибені бастан кешуші индивидтің дүниетанымы, сезімі мен түсініктері және қоршаған сыртқы ортамен қатынасы;

2) діни тәжірибе барысында ашылатын немесе айқындалатын діни ғибадат объектісі немесе осы тәжірибе бағытталған шындық;

3) осы діни тәжірибені басқалардың да бөлісе (актуалдандыра) алатынынан туындайтын әлеуметтік формалар (Самыгин 1996: 133).

Діни тәжірибе адамның дүниетанымымен, оның өз болмысы мен өмірінің мәні мен мағынасын түсінуге құштарлығымен тығыз байланысты және оған мәнділік пен мағыналық дарытатын Қасиеттілікті ашуға, Онымен байланыс орнатуға бағытталған. Өмірдің құндылығы, толыққандылығы осы Қасиеттілікпен анықталады. Ол – өмірдің қайнар бастауы, терең негізі және соңғы мақсаты. Діни тәжірибе осы тәжірибенің көптеген индивидуальды көріністерін қамтиды. Олар адам болмысының құпиясын қастерлеуді, Жаратушыға деген махаббат пен Оның қаһарынан қорқуды, Құдайдан қол үзушілік үрейін және Онымен қауышуды, тұтасуды аңсауды, Құдайдың рақымы мен мейірімін сезінуді, абсолютті ғарыштық үйлесімділік пен реттілікті, құдіреттілікті пайымдауды, Құдаймен бірлігін сезініп өзінің «Менінен» жеңуді қамтиды. Діни тәжірибе барысында адам назарын өзінің «Менінен» «Басқаға», Құдайылық шындыққа бұрып, соған шоғырландырады.

Харизматикалық тұлғалардың діни тәжірибесі жаңа діни дәстүрлердің қалыптасуына немесе орын алған діни дәстүрлердің қайта жаңғыруына алып келеді. Діни тәжірибені жаңғырта отырып діндар тұлға өзінің белгілі бір діни дәстүрге қатыстылығын сезінеді. Айталық, намазда әрбір мұсылман пайғамбардың діни тәжірибесін жаңғыртады. Сондықтан намазды мұсылманның миғражы дейді. Намаздағы сәжде тақуа құлдың Жаратушысына ең кезі. Намазға ұйыған әрбір мүмін «Жаратушымен (Қасиеттілікпен) кездесуді» бастан кешеді, өз өмірінің мәні мен мағынасын, Жаратушымен, пайғамбармен, үмметпен тұтастығын сезінеді. Діни тәжірибенің қарқындылығы мен қуаты адамның иманына, өз өмірі мен болмысындағы Қасиеттіліктің маңызын түсінуіне байланысты. Діндегі ғибадат-құлшылықтар бастапқы діни толғаныстар мен сезімдерді актуалдандырады, адамның ақыл-санасын осы тәжірибенің жарығымен нұрландырады.

Діни тәжірибе тосын, ойламаған жерден пайда болуы мүмкін. Мұндай тәжірибенің алдында, яғни тәжірибе орын алғанға дейін адам әлде бір мазасыздықты, күйзелісті бастан кешуі

мүмкін, ал мұндай тәжірибеден кейін оның жан дүниесінде тыныштық орнайды. Діни тәжірибенің басқа түрінде адам осы күйге кіруді мақсат етеді және өзін соған дайындайды. Діни тәжірибеге дайындықтың үш классикалық типін атап өтуге болады:

– рационалдық-диалектикалық тип. Инсайт халіне жету үшін ойды жаттықтыру;

– моральдық дайындық. Жүректі жаман ойдан, ниеттен, сезімдерден тазарту, кейде жүректі тазарту тәнді тәртіпке келтірумен сабақтасады;

– сана көкжиегін кеңейту мақсатында масайрататын заттарды қолдану (ежелгі үнділердің саомасы, парсылардың хаомасы және т.б.) (Самыгин 1996: 139). Сонымен қатар, кейбір шығыстық діни дәстүрлерде діни тәжірибе барысында өзгерген сана қалпына ену үшін тыныс алу жаттығулары мен медитациялар кеңінен қолданылады. Ал сананы тұмшалайтын немесе елестер тудыратын психотроптық заттарды діни тәжірибені қоздыру мақсатында қолдануға бірқатар діндерде, соның ішінде исламда қатаң тыйым салынады. Анығында, мұндай заттар адамның бойында діни тәжірибені емес, оның сурогатын, яғни жалған немесе бұрмаланған көрінісін тудырады. Ал шынайы діни тәжірибенің мақсаты – адам бойында Қасиеттілікке қатыстылық сезімін ояту, оның осы Қасиеттілікпен тұрақты байланысын қамтамасыз ету және оның болмысқа, өзінің өмірінің мәні мен мазмұнына қатысты іргелі, экзистенциялық мәселелеріне жауап табуын қамтамасыз ету.

Қорытынды

Қорыта келе, бірқатар зерттеушілер діни тәжірибенің әртүрлі төрт деңгейге негізделе алатынын айтады. Олар құдайылық, мифологиялық, догматикалық, әдет-ғұрыптық деңгейлер. Құдайылық деңгейде өзі және құдайды тану жүзеге асады. Мысалы, брахманизмде Атман Брахманмен теңеседі, ал Ибраһимдік діни дәстүрлерде адам өз жанының Жаратудан екенін түсінеді және Иесімен байланыс орнатуға ұмтылады. Бұл рухани тәжірибеге ие болудың ең жоғары деңгейі.

Мифологиялық деңгейде әртүрлі халықтардың мифологиясында суреттелетін және архетиптік образдардың мекені болып табылатын шындықпен байланыс орнатылады. Адамзаттың ұжымдық санасына (дәлірек көмескі саналығына) ортақ бұл образдар этникалық мәдениет ерекшеліктеріне орай әртүрлі сипатқа ие бо-

луы мүмкін. Мысалы, шамандық діни тәжірибе вариациялары тәрізді.

Догматикалық деңгейде құдайылық немесе мифологиялық деңгейлерде алынған мистикалық тәжірибені бейнелейтін идеялар қалыптасады. Мысалы христиандықтағы құдайға айналу, Исаның қайта тірілуі және т.б.

Әдет-ғұрыптық деңгейде белгілі бір іс-қимылдар мен амалдар арқылы догматикалық деңгейдегі принциптер мен идеяларды рәміздік тұрғыдан бейнелейтін жүріс-тұрыс (ритуалдық та, күнделікті тұрмыстық та) жүйесі қалыптасады. Әдет-ғұрып пен ғибадат жүйесі бастапқы діни тәжірибені жаңғыртудың кілті болып табылады. Әдет-ғұрып пен ғибадат жүйесі осы қызметін атқармаса немесе діни

мәнін жоғалтқан догматтарға негізделсе, онда олар діни тұрғыдан мағынасыз іс-қимылдарға айналады. (Исламда имансыз орындалған амалдан сауап болмайды).

Діни тәжірибе кез келген дінде маңызды орын алады. Қасиеттілік пен адамның қарым-қатынасынсыз дін болмайды. Гегель тілімен айтатын болсақ, дін рух пен рухтың қатынасы, рухтың рухты тануы, рухтың рухқа ашылуы. Адам әрқашан өзінің болмысын түсінуге, құпиясын ашуға, өмірдің мәніне ие болуға ұмтылады, ал бұл өз кезегінде толғаныстар мен ізденістерді, нұрлану мен кемелденуді қажет етеді. Діни тәжірибе феноменін зерттеу, зерделеу діннің ішкі мәні мен мазмұнын ашуға және оны жүйелі әрі терең түсінуге ықпал етеді.

Әдебиеттер

- 1 Cupitt, Don. *Mysticism after Modernity*. Malden, Mass., 1998.
- 2 Fredericks, James L. "A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions." *Horizons* 22, no. 1 (1995): 67-87.
- 3 Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y., 1988.
- 4 Hanegraaff, Wouter J. "Empirical Method in the Study of Esotericism." *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995): 99-129.
- 5 Hill, W. J. "Experience, Religious." In *The New Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C., 1967.
- 6 Hughes, H. Maldwyn. "Experience (Religious)." In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings. New York, 1912.
- 7 Jantzen, Grace M. *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge, U.K., 1995.
- 8 Kripal, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago, 2001.
- 9 Martin, James Alfred, Jr. "Religious Experience." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York, 1987.
- 10 Penner, Hans H. "You Don't Read a Myth for Information." In *Radical Interpretation in Religion*, edited by Nancy K. Frankenberry, 153-170. Cambridge, U.K., 2002.
- 11 Sharf, Robert H. "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 94-116. Chicago, 1998.
- 12 Smith, Jonathan Z. "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999): Part I & Part II." *History of Religions* 39/4 (2000): 315-351.
- 13 Smith, Jonathan Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, 1978.
- 14 Smith, Jonathan Z. "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History." *Numen* 48/2 (2001): 131-146.
- 15 Taves, Ann. "Detachment and Engagement in the Study of 'Lived Experience.'" *Spiritus* (2003a).
- 16 Taves, Ann. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, N.J., 1999.
- 17 www.royalib.ru. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. Бесплатная электронная библиотека .
- 18 Г. Ньютон Мэлони. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события. Журнал «Человек». – № 4. – М., 1992. – С. 1.
- 19 Самыгин, Нечипуренко, Полонская Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов на Дону, 1996. – С. 133.

References

- 1 Cupitt, Don. *Mysticism after Modernity*. Malden, Mass., 1998.
- 2 Fredericks, James L. "A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions." *Horizons* 22, no. 1 (1995): 67-87.
- 3 Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y., 1988.
- 4 Hanegraaff, Wouter J. "Empirical Method in the Study of Esotericism." *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995): 99-129.

- 5 Hill, W. J. "Experience, Religious." In *The New Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C., 1967.
- 6 Hughes, H. Maldwyn. "Experience (Religious)." In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings. New York, 1912.
- 7 Jantzen, Grace M. *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge, U.K., 1995.
- 8 Kripal, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago, 2001.
- 9 Martin, James Alfred, Jr. "Religious Experience." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York, 1987.
- 10 Penner, Hans H. "You Don't Read a Myth for Information." In *Radical Interpretation in Religion*, edited by Nancy K. Frankenberry, 153-170. Cambridge, U.K., 2002.
- 11 Sharf, Robert H. "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 94-116. Chicago, 1998.
- 12 Smith, Jonathan Z. "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion* (1949-1999): Part I & Part II." *History of Religions* 39/4 (2000): 315-351.
- 13 Smith, Jonathan Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, 1978.
- 14 Smith, Jonathan Z. "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History." *Numen* 48/2 (2001): 131-146.
- 15 Taves, Ann. "Detachment and Engagement in the Study of 'Lived Experience.'" *Spiritus* (2003a).
- 16 Taves, Ann. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, N.J., 1999.
- 17 www.royallib.ru. W. James. *Mnogoobraziye religioznogo opita*. *Besplatnaya elektornnaya biblioteka*
- 18 G. Nyuton Meloni. *Religiozniy opit: fenomenologicheskiy analiz unikalnogo povedencheskogo sobitiya*. *Jurnal «Che-lovek»*. – M., 1992. – № 4.– s. 1.
- 19 Samigin, Nechipurenko, Polonskaya. *Religiovedeniye: sociology ipsihologiya religii*. – Rostov na Donu, 1996. – s. 133.

Лифанова Т.Ю., Веревкин А.В.

Взаимосвязь телесности и духовности: историко-философский анализ

В статье рассматривается феномен взаимосвязи и взаимозависимости духовного и телесного в истории философии и современных философских концепциях. Поиск сущности человека предполагает неизбежное обращение к вопросу об отношении в нем телесного и духовного, биологического и культурного, материального и разумного. Ответ на данный вопрос, в свою очередь, не только определяет содержание антропологических учений, но и может быть расширен до онтологического уровня. Двойственность телесно-духовного в человеке выходит за пределы эмпирической очевидности, поскольку социально-философская рефлексия души как атрибута человеческого существования исходно реализуется в религиозно-мистическом опыте древнего человека. С другой стороны, при всей очевидности телесной идентичности человека как субъекта природных и социальных процессов аксиологическое значение телесного бытия практически всегда коррелируется с образом и значением души, духа, сознания и возможностями им приписываемыми.

Краткий историко-философский анализ, представленный в статье, показывает, что в различных концепциях от Античности до современности, а также в соответствующих им религиозных и культурных практиках акцентуация значения духовности варьируется от придания ей абсолютного значения и как следствия уничижительного отношения к телесному аспекту индивидуального бытия человека до отрицания существования души или утверждения ее материальной природы.

Ключевые слова: телесность, духовность, тело, душа, дух.

Lifanova T.Y., Verevkin A.V.

Relationship body and spirit: historical and philosophical analysis

The article deals with the phenomenon of interrelations and interdependence of spiritual and corporal in the history of modern philosophy and philosophical concepts. Search human nature involves the inevitable reference to the question of the relation of it bodily and spiritual, biological and cultural, material and reasonable. The answer to this question, in turn, determines not only the content of anthropological exercise, but also can be extended to the ontological level. The duality of body and spiritual in man beyond the empirical evidence, since the socio-philosophical reflection of the soul as an attribute of human existence initially implemented in the religious and mystical experience of ancient man. On the other hand, for all the obvious physical identity of a person as a subject of natural and social processes, axiological value of corporeal being is almost always correlated with the image and value of the soul, spirit, mind and features attributed to them.

A brief historical-philosophical analysis presented in the article shows that the different concepts from antiquity to the present day, as well as in their respective religious and cultural practices accentuation of the value of spirituality ranges from giving it an absolute value and as a consequence derogatory attitude to corporal aspect of the individual human being to deny the existence of the soul or the approval of its material nature.

Key words: physicality, spirituality, body, soul, spirit.

Лифанова Т.Ю., Веревкин А.В.

Тәндік және руханилықтың өзара байланысы: тарихи-философиялық талдау

Мақалада философия тарихы мен заманауи философиялық тұжырымдамалардағы руханилық пен тәндіктің өзара байланысы мен өзара тәуелділігі феномені қарастырылады. Адам мәнінің құпиясына бойлау оның болмысындағы тәндік пен руханилық, биологиялық пен мәденилік, заттық пен ғақлиялыққа жүгінуді талап етеді. Аталған сауалдарға жауап табу барысы өз кезегінде антропологиялық ілімдердің мазмұнын анықтап қана қоймай, ізденіс аясын онтологиялық қабаттарға дейін кеңейтуге ұласып жатады. Адам болмысындағы тәндік-руханилықтың қосамжарлығы эмпирикалық айқындықтың шегінен асып кетеді, өйткені жанды адамзат тіршілігінің атрибуты ретінде әлеуметтік-философиялық тұрғыдан зерделеу әуел баста ежелгі адамның діни-мистикалық тәжірибесінде жүзеге асырылған. Екінші жағынан, табиғи-әлеуметтік үдерістердің субъектісі ретінде адамның тәндік әлпетінің барлық айқындығына қарамастан, тәндік болмыстың аксиологиялық мәні әрдайым дерлік жан, рух, сана бейнелері һәм мәндерімен және оларға тән деп сипатталатын мүмкіндіктермен байланыстырылады.

Түйін сөздер: тәндік, руханилық, тән, жан, рух.

**ВЗАИМОСВЯЗЬ
ТЕЛЕСНОСТИ И
ДУХОВНОСТИ: ИСТО-
РИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
АНАЛИЗ****Введение**

Проблема поиска духовного начала в человеке представляет собой актуальный вопрос как в отношении философских концепций и духовных практик древности, так и с позиции современной культуры. С одной стороны, можно утверждать, что вопрос о существовании души у человека решен для современной науки посредством констатации феномена сознания и его идеальной природы. С другой стороны, понятие «духовности» не исчерпывается посредством констатации эмпирических феноменов сознания. Поиск души и духа в современной культуре актуализируется в контексте определения этико-гуманистического потенциала духовности в современном технократическом мире посредством описания духовной сущности человека как условия и фактора социального прогресса современного общества. Именно в исследуемом контексте возможно привести утверждение К. Юнга, что интерес к проблеме души является симптомом возврата человека к самому себе (Юнг 1994).

Феномен человека остается одной из центральных тем философствования в различные периоды в истории философии, поскольку характер его проблематизации имманентно определяет формирование последующих социальных, антропологических, этических, и отчасти онтологических принципов.

Объектом исследования в данной статье выступает интерпретация телесно-духовных аспектов бытия человека в истории философии и культуры. Предмет исследования – определение взаимосвязи телесности и духовности как интегративного принципа формирования мировоззренческих ценностей личности и общества.

С позиции философского анализа факт телесности человека не нуждается в особой фиксации, в то время как недостаточно лишь констатировать наличие души. При всей очевидности телесной идентичности человека как субъекта природных и социальных процессов аксиологическое значение телесного бытия практически всегда коррелируется с образом и значением души, духа, сознания и возможностями, им приписываемыми. Целью исследования является историко-философский анализ взаимосвязи духовности и телесности как концептуальной ос-

новы формирования мировоззренческих ценностей. Таким образом, определение сущности человека посредством рассмотрения двойственности его природы (взаимосвязи телесного и духовного, биологического и культурного, материального и разумного) носит не только антропологический, но и онтологический характер.

Методы исследования

В работе осуществлена интерпретация и анализ базовых философских подходов к пониманию универсальных оснований духовности в контексте истории философии и современной философии. В статье нашли применение методы философской рефлексии, разработанные в феноменологии, философской герменевтике, структурализме и постструктурализме. Также использованы принципы социально-философской компаративистики, которые позволили рассмотреть и проанализировать интегральные проявления феномена духовности в многообразии его интерпретаций и подходов.

Обзор литературы. Проблема человека как личности и духовного начала широко изучена в философской литературе в аспекте этической проблематики, вопросов формирования и функционирования религиозного сознания. Философский анализ феномена духовности представлен, прежде всего, в работах, написанных в русле историко-философского подхода, а также с позиции социальной методологии.

Проблема телесности в философии рассматриваются в работах Э. Гуссерля, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Ж.П. Сартра, А. Бергсона.

В истории философии понятия духа и духовности имеют длительную историю, берущую начало от работ античных авторов. В тоже время необходимо отметить, что концептуализация понятия «духовного» достаточно долго связывалась с религиозной философией, что, в свою очередь, актуализирует его анализ в контексте роста интереса к религиозным практикам в настоящее время (Pratt, 2008), (Burkhardt, 2002). В современном философском дискурсе представлены интересные труды по изучению духовности в различных аспектах, в том числе в контексте христианской духовности. Примером может служить работа Ф. Шелдрейка «Духовность: краткая история» (Spirituality: A Brief History). Автор всесторонне раскрывает понятие христианской духовности от ее истоков в Новом Завете до сегодняшнего дня, анализируя отношение христианской ду-

ховности к другим конфессиям, а также их влияние и воздействие на христианские верования и практики (Sheldrake, 2013).

Также возможно отметить, что проблема духовного рассматривается в корреляции со спецификой отдельных исследовательских направлений, например психологическим подходом. Взаимосвязь духовности и психического здоровья анализируется в работе «Spirituality and Psychological Health» (Richard, 2005). Некоторые исследователи берут во внимание лишь отдельные проявления психической деятельности человека и его внутреннего мира, забывая о том, что «философии необходимо понятие, обозначающее целостную активность человеческой психики в ее специфичности по сравнению с психикой животных, т.е. в ее социально-культурной детерминированности и содержательности» (Каган, 1985: 95). В аспекте обоснования комплексного подхода к осмыслению духовных феноменов написана работа Lee Bladon «Наука о духовности» (The Science of Spirituality). Методологический подход автора объединяет принципы и методы науки, психологии, философии и религии в единую систему, которая позволяет описать многомерную природу человека и Вселенной (Lee Bladon, 2007). Возникновению духовности в современной культуре в целостных формах, выходящих за пределы только религии, посвящены работы «Социология духовности» (Flanagan, 2013) и «Духовность: формы, основания, методы» (Waaijman, 2002).

В статье также представлен анализ малоизвестной работы русского исследователя Н.Я. Грот «О душе в связи с современными учениями о силе», в рамках которой представлено обоснование феномена духовности как основания систематизации социально-философских концепций и аксиологических подходов. Многообразие подходов к определению духовности и телесности указывает не только на актуальность проблемы, но и на объективные сложности в ее определении. В связи с чем определение понятия «духовность» «по-прежнему остается дискуссионным» (Буева, 1996: 3).

Основная часть

Направленность различных культур на поиск и постулирование либо телесности, либо духовности определяет в конечном счете ее общий мировоззренческий характер. К такому выводу приходит русский исследователь Н.Я. Грот в работе «О душе в связи с современными уче-

ниями о силе» (1886). «История человеческой мысли и жизни, – пишет Н.Я. Грот, – учит нас, что утверждение или отрицание существования души в человеке всегда налагало печать на все мирозерцание человечества, на весь склад его идей, чувств, стремлений и действий. И это понятно: признание духовного начала в основе своего собственного бытия давало человеку возможность логически оправдать существование высшего духовного начала... убеждение в действительном значении идей добра и зла, нравственного и безнравственного, веру в прекрасное, в идеалы справедливости и высшего духовного совершенствования. Но зато, как скоро наоборот, вопрос о существовании души решался отрицательно, то весь мир идеальных понятий человеческого сознания превращался в одну сплошную игру воображения, в мир иллюзий и праздных выдумок поэтов и философов, поощряемых «трусливым суеверием» толпы. Если нет души в человеке... а во Вселенной нет Высшего Разума, то не может быть в ее существовании и развитии высших разумных целей и внутреннего нравственного смысла; если же все совершающееся есть игра слепой необходимости и продукт прихотливого столкновения случайностей, то неоткуда приобрести критерии и для нравственной деятельности человека» (Грот, 1886).

В работах современного исследователя Ф. Шелдрейка отмечается, что «духовность» может стать понятием «определить эпоху», несмотря на парадоксальность данного утверждения в отношении технократизма многих процессов современности, что связано с трансформацией традиционной религиозной принадлежности. Растущий интерес к духовности является специфическим аспектом современных западных культур (Sheldrake, 2012). Признание факта существования души в человеке является, по сути, признанием духовности как основания индивидуального бытия человека и как следствие дает возможность обосновать реальность духовного начала более высокого уровня либо объективировать его внетелесное существование. Иными словами, аналогию отношения души тела возможно мыслить как основу определения отношения божественного как абсолютного духовного и материального как природной реальности и мира человека. Таким образом, можно сделать вывод, что «поставить вопрос «Что такое человек?», значит спросить об отношении души, и тела и использовать те измерения жизненного процесса, в которых актуализируется человечес-

кое существование: труд, господство, любовь, история» (Хофмайстер, 2000: 414).

В контексте специфики исследуемого феномена обращение к истокам понимания проблем духовного и телесного бытия не кажется избыточным даже на фоне достижений биологии, нейрофизиологии и психологии, что отмечает в своей работе «Будущее человеческой природы» («Zukunft der menschlichen Natur») Ю. Хабермас, подчеркивая аристотелевский контекст понимания проблемы (Habermas, 2001: 80). В современной культуре актуализируется отклонение чисто натуралистической интерпретации человеческой природы аналогичное обоснованному Аристотелем отрицанию физического понимания человека в предсократовой философии, в пользу положения о единстве человеческой души и тела, которое основано на различии между «человеческой натурой» и «сущностью человека» (Khorikov, 2014: 97).

Краткое обращение к истокам культуры и философии древности позволяет утверждать, что поиск духовности человека происходил посредством констатации взаимозависимости душевных проявлений и феноменов телесного бытия. В качестве примера можно представить оценку феномена анимизма в контексте первичных религиозно-духовных практик. Явление анимизма представляется само по себе двойственно, поскольку исходит из констатации наличия души у человека и экстраполяции ее постулатов, таких как воля, чувства и т.д., на неодушевленные предметы. В контексте вопроса об анимизме как логике формирования мировоззрения, основанного на примате духовности над телесностью, возможно обратиться к концепции Э. Тайлора, универсализирующего анимистические представления в качестве начальной стадии формирования развитого религиозного сознания.

«Мыслящих людей древности, – пишет Э. Тайлор, – стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов. Во-первых, они старались понять, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти? Во-вторых, они задавались вопросом, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях? Видя эти две группы явлений, древние дикари-философы, вероятно, прежде всего, сделали само собой напрашивавшееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак... Обыкновенно находят, что теория

анимизма распадается на два главных догмата, составляющих части одного цельного учения. Первый из них касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой – остальных духов, поднимаясь до высоты могущественных богов» (Тайлор, 1989: 156-159).

По мнению Э. Тайлора, в сознании древнего человека формируется идея соединения жизни (как жизни тела) с искомым призраком (душой). Носителей подобных анимистических представлений автор, в свою очередь, называет «дикарями-философами», а их вывод крайне устойчивым, исходя из того, как «трудно цивилизованным людям уничтожить это представление». Результат такой рефлексии – формирование общепринятого понятия – понятия души как самостоятельной субстанции, истоки происхождения которого мы видим во взаимосвязи телесного и духовного начал и постепенном нивелировании ее связи с телом.

В качестве отдельного примера возможно рассмотреть проблему взаимосвязи духовного и телесного в древнегреческой философии. Как отмечают исследователи Античности, термин «psyche» встречается уже у Гомера. «Psyche» Гомера изначально двойственна и понимается, с одной стороны, в активном значении жизненной силы, дыхания жизни, последнего дыхания в ситуации смерти, а с другой – в пассивном значении бесплотного «призрака» – тени, лишённого сознания и памяти, который после смерти человека отправляется в потусторонний мир, подземное царство мертвых. «Это скорее тело без души, чем душа без тела, нечто безжизненное и бессильное» (Реале, 1994: 298).

Возможно отметить лишь постепенное нарастание понимания души как оживотворяющей силы и соответственно смещение в определении сущности человека в сторону духовности. Еще один пример телесности души мы находим в философских воззрениях атомистов Левкиппа и Демокрита, Эпикура и Лукреция. Душа в качестве части тела проявляет себя как активное начало, но, сохраняя свою материальную, телесную природу, в своих проявлениях она идеальна – дух, разум, ум. «Дух и душа состоят между собой в тесной связи и образуют единую сущность ... – разум, который – зовется духом или умом в середине груди расположен ... часть остальная души, что рассеяна всюду по телу движется волей ума и его мановению подвластна» (Лукреций Кар, 1946: 150), – полагает Лукреций. Кроме того, дух и душа «всяких созданий живых

рождаются и умирают» (Лукреций Кар, 1946: 167), поскольку не могут существовать вне тела, а жизнеспособность духа и тела обусловлена их *взаимной связью*, и ни чувства, ни жизнь без тела для души невозможны.

Искомое смещение в определении души, безусловно, происходит в период софистов и Сократа, когда и приобретает окончательное фундаментальное значение для социально-этических воззрений. Иными словами, определяя человека как духовность, мы вслед за Сократом придаем ей системообразующее аксиологическое значение. Это означает возможность выстроить иерархию ценностей, верхние уровни которой будут занимать духовные сущности и ценности разума и сознания, присущие только человеку, и его внутренне характеризующие, а соответственно, нижние – телесно-витальные потребности, свойственные большинству живых существ. Так, например, Платон говорит устами Сократа в «Апологии»: «... и я убеждаю каждого из вас заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе чтобы она была как можно лучше», – говорит (Платон, 1968: 99). В «Тимее» Платона также можно прочесть, что «Бог ... сотворил нашу Вселенную – единое живое существо, заключающее в себе живые существа как смертные, так и бессмертные» (Платон, 1971: 514), в соответствии с чем, с точки зрения Платона, душа становится носителем разума, его единственным основанием, а духовно-разумная природа человека – основанием бессмертия души как сопричастности с божественным. В «Тимее» также определено, что бессмертна только высшая часть души, то есть разумная, хотя при определении человека предпочтение отдается их целостности, поскольку душа есть неизменная основа, по природе неизменная и вечная.

В концепции Аристотеля мы находим концепцию души как энтелехии, при том, что вопрос о взаимосвязи и единстве телесного и духовного в человеке практически полностью снят концепцией соотношения формы и материи. Таким образом, «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью ... поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, потенциально одаренного жизнью» (Аристотель, 1976: 394). Следует также отметить, что при определении связи души с телом Аристотель не рассматривает однозначно человека. Душа («psyche»), таким образом, означает не только человеческую душу, а *общее жизненное начало* всех живых существ. Человеческая же душа

становится разумной в вышеуказанном смысле в силу того, что ум входит в душу «thyra them» извне (Аристотель, 1937: 102).

Вслед за предположением, что проблема души в определенном смысле оказывается относительно «простой» в плане утверждения ее существования посредством констатации и осмысления в человеческом существовании определенного идеального уровня, сознания и мышления, следует другой, в некотором роде пропедевтический вопрос о возможности ее познания. Данную проблему с позиции современной социальной методологии можно подразделить на вопрос о познаваемости души как таковой, включая ее трансцендентную природу и потенциальные возможности внетелесного опыта, недоступного эмпирическому описанию, и проблему ее научного познания методами современного естествознания и социогуманитаристики. Ответ на данный вопрос не может быть ни однозначно отрицательным, ни безапелляционно положительным, поскольку в вопросе души как предельной форме человеческой экзистенции всегда остается область «непознанного», описываемая в терминах предельного духовного опыта – ментальности, экстатического и религиозно-мистического опыта, измененных форм сознания и др. Рассмотрим крайнее положение о непознаваемости души. Так, например, С.Л. Франк считает, что непознаваемость души есть вывод из двух посылок. Первое положение утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные данные. Второе – что такой предмет, как душа, никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области трансцендентального (Франк, 1995: 430). Следовательно ни один из признанных опытной наукой методов не дает возможности подойти не только к разрешению вопроса о сущности души, но и о самом ее существовании, то есть эти вопросы должны быть исключены из опытного научного исследования. Таким образом, исследование природы этих идей возможно исключительно для философских учений, методом же такого познания выступает самосознание. Этот особый метод, впервые указанный Сократом, разработанный Платоном и далее Декартом, есть метод познания нашего «внутреннего бытия», «*cogito ergo sum*» Декарта есть возрождение формулы «познай самого себя» Сократа, и таким образом есть единственно возможный способ познания души» (Франк, 1995: 430). Таким образом, отрицание же души либо ее познаваемости могут

быть представлены как аспекты специфического философского учения о душе.

Исходя из утверждения, что «духовность не система идей... духовность связана с энергией, силой или волей идти по дороге, на которой мы понимаем самые высокие значения, и в этом смысле можно сказать, что духовность есть «путь», который мы создаем сами, наши поступки, слова, мысли и т.д. и она основана на духовной силе души, или, другими словами, по вере» (Pskhu, 2014: 131) возможно подчеркнуть методологическую важность постановки проблемы духовности как основания практической аксиологии.

Поставленная проблема имела в истории философии разнообразные выражения, однако, необходимо подчеркнуть, что в целом ни одно учение не в состоянии полностью победить двойственность души и тела (сознания и среды его действия) и, в конце концов, различие взглядов можно свести к различию причинных соотношений или генетических связей этих плюсов действительности, констатируя способ бытия души, как отличный от телесного. «Из всех заблуждений человеческого ума самым странным всегда казалось то, что он мог дойти до мысли, сомневаться в своем собственном существовании или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы ведомый нам лишь из вторых рук – через посредство того самого духа, который мы отрицаем» (Грот, 1886: 17).

Другим аспектом рассмотрения двойственности и взаимозависимости духовного и телесного представляется вопрос о непосредственной целостности душевной жизни, при том что душа понимается как особое начало, не совпадающее с душевными проявлениями, но находящееся с ними в причинно-следственной взаимосвязи. Иными словами, душа может быть определена как причина духовных явлений, будучи при этом существенно субстанционально отличной от них.

Возникает проблема, как дифференцировать опыт собственной личности от социального опыта, обосновав возможность существования и тождества личности. Анализ Макса Шелера состоит из двух предпосылок, которые возникают из двух альтернативных решений сознания в вопросе восприятия других: 1) свое собственное «Я» является основной интерпретации личностного опыта, 2) тело – основа дифференциации личности от опыта других (Scheler, 1948: 263). «Дорефлексивность самосознания и минимальное чувство себя являются неотъемле-

мой частью нашей жизни и чувственного опыта» (Zahavi, 2008:146).

Этот аспект проблемы до некоторой степени выражен в смысловом различии души и духа, как степеней взаимодействия с телом. К этому вопросу в истории философии мыслители обращались не раз, как с антропологической, так и онтологической позиции. К примеру, М. Шелер, исходя из признания у высших животных простейших форм интеллектуальной деятельности, полагает, что сущность человека нельзя найти, в частности, на путях повышения интеллектуальных возможностей и можно обрести только в отличной сфере, которая не является ступенью развития психических функций и способностей человека, принадлежащих к витальной сфере. В своей работе «Положение человека в космосе» М. Шелер пишет: «Новый принцип, характеризующий сущность человека, находится за пределами всего того, что мы можем в широком смысле назвать жизнью: то, что только и делает человека человеком, не есть какая-то новая ступень жизни, тем более не есть лишь ступень одной из форм проявления жизни – психики, а есть некий подлинно сущностный факт, который как таковой не может быть сведен к естественной эволюции жизни, а если и сводим к чему-либо, то к самой высшей основе вещей, той самой основе, одной из великих форм проявления которой является также сама жизнь» (Шелер, 1988: 46). Для обозначения этого принципа Шелер использует понятие «дух», которое, по сути, близко к выдвинутому древними греками понятию «разум» и, кроме того, включает в себя такие высшие проявления духовности человека, как доброта, любовь, свободное решение.

Смысловым ядром исследуемых разнородных концепций может быть вопрос о зависимости либо души от тела, либо тела от души, при констатации их неразрывной взаимосвязи. Рассматривая явления, в которых отражается зависимость души от тела, необходимо подчеркнуть тот факт, что эта зависимость, например, с позиции С.Л. Франка, выражается в двух областях – в предметном сознании и душевной жизни. Человек не может ни игнорировать, ни изменить того, что основанием его духовной жизни является телесность, чувственность и характер доступных сознанию чувственных восприятий. По словам С.Л. Франка, эту связь необходимо рассматривать из двух черт, которые присущи духовной жизни в ее обращенности к предметному миру, – пространственной и вре-

менной. Однако есть и другая сторона нашей души, которая как раз и приводит к представлению о ее сверхпространственности. Это, очевидно, внетелесная сторона души представлена в ее возможности возвыситься над своей телесностью, объемлеть в себе мир и чувствовать не только свои страдания, в том что «некоторым образом душа есть все сущее» (Аристотель, 1976: 431).

В контексте концепции С.Л. Франка временной аспект понимания духовности, «темпоральность» человеческого существования (в терминологии М. Хайдеггера) несет в себе некоторое негативное содержание, в котором подчеркивается ее внешняя зависимость, несвобода, что, будучи до некоторой степени противоположным ее сущности, указывает на телесность как атрибут индивидуального бытия духовного. Необходимо иметь в виду, что главным остается вопрос, как отыскать интегративное начало для этих разнородных областей, поскольку конкретная жизнь человека целиком протекает на основе двуединства духовности и телесности. Если же признать дух максимумом, то различие материи и духа преобразуется в неразрывное единство, через усиление или ослабление момента слитности (Франк, 1995: 628-632). Сходную, по сути, мысль, объясняющую двойственную основу как человека и окружающего мира, можно представить в попытке выразить идею духа термином силы, так же как и идею материи, так, что получается в мире есть два вида силы: сила духовная и сила материальная (Грот, 1886). Отсюда же следует отметить, что человеческая душа не есть чистый разум, а скорее суть непосредственная жизнь индивидуального субъекта, живого человека, а различие души и тела возможно мыслить лишь в теории. В подтверждение данного утверждения, ссылаясь на точку зрения Канта, следует отметить, что ни опыт, ни умозаключения не дают нам возможность окончательно ответить на вопрос «содержит ли человек душу как пребывающую в нем субстанцию, отличающуюся от тела и способную мыслить независимо от него, то есть как духовную субстанцию или, наоборот, может ли жизнь быть свойством материи» (Кант, 1965: 355). Возможно поэтому современный человек, оказавшись, по словам К.Г. Юнга, «буквально зачарованным... проявлениями душевных глубин» (Юнг, 1994), нуждается в опыте самой души и в тоже время пытается осмыслить себя через телесность, чувственность как объективации духовной реальности.

Заключение

В заключение следует отметить, что, наверно, ни одна из философских систем древности и современности не может осуществить претензии на сколько-нибудь полное раскрытие загадки человеческой души. И очень актуально продолжают звучать слова С.Л. Франка: «Человек не составлен из двух отдельных половинок, а есть целостное существо, имеющее единый «облик», уловимый в том едином эстетическом впечатлении, которое говорит нам сразу и о телесном и о душевном лике человека».

Осознание приоритета духовного, исторически обозначенного в различных культурных детерминантах, может быть расширено посредством вопроса о влиянии тела на душу как результата констатации данности человеческой телесности. Данный тезис возможно рассмотреть в качестве исходного шага к постановке проблемы человеческого тела в современной философской рефлексии. Так, в концепции С. Кьеркегора осознание и подтверждение себя означает обретение именно телесности. Акт обретения описывается как синтез, в котором знающий себя дух человека осознает себя человеком и в тоже время знает о своей животности. Из чего следует, что, «хотя определение человека и состоит в том, чтобы быть духом, однако бытие духа означает для человека пос-

тоянную связь с телом и чувственностью» (Хофмайстер, 2000: 440). Человек – это душа и тело, причем тело, определенное, скажем, первоначально полом. Кроме того, человек вполне определен в своей телесности рамками ее возможностей в физическом и физиологическом смысле. Дуализм души и тела отсюда возможно представить как противоречие: несоответствие тела душе, при этом не просто как «низменного», но и в большей степени как «недостаточного» в сравнении с духовными и разумными проявлениям как принципиальной основой социального и собственно человеческого способа бытия. Именно здесь кроется, по мнению ряда авторов, некое сущностное противоречие человека, в рамках которого он одновременно должен быть похожим телом на животное и обладать духовностью, определяющей его сущность. Э. Фромм, определяя сущность человека, отмечает в данном случае, что человек, будучи безусловно телом и душой, принадлежит с связи с этим одновременно к двум конфликтующим мирам, и что самое главное осознает свою вовлеченность в «ужасный» конфликт между диктатом природы и своей свободой, укорененной в мышлении. Сущность человека, по мысли Фромма, состоит в потребности постоянного разрешения конфликта, потребности ответить на него, как на вопрос, но не теоретически, а в формах своего бытия (Фромм, 1990).

Литература

- 1 Flanagan K. (2013) *A Sociology of Spirituality. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association with the BSA Sociology of Religion Study Group.* – Ashgate Publishing, 2013. – 286 p.
- 2 Habermas J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- 3 Khorkov Mikhail (2014) *Metaphysics and spirituality in the history of philosophical anthropology and contemporary phenomenology of the human person // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – PP. 97–102.
- 4 Lee Bladon (2007) *The Science of Spirituality.* – Lulu.com, 2007. – 310 p.
- 5 Margaret A. (2002) Burkhardt, Mary Gail Nagai-Jacobson *Spirituality: Living Our Connectedness.* – Cengage Learning, 2002. – 380 p.
- 6 Parley P. (2008) *Pratt Spirituality: The Key to the Science of Theology.* – Cedar Fort, 2008.– 132 p.
- 7 *Philosophy and spirituality across cultures and cilizations / edited by Nur Kirabaev, Yuriy Pochta, Ruzana Pskhu.* – first [edition]. – Washington, 2014.
- 8 Richard H. (2005) *Spirituality and Psychological Health.* – Colorado School of Prof Psy, 2005. – 321 p.
- 9 Ruzana Pskhu (2014) *Integration of Philosophy and Spirituality in the Middle Ages India (Based On the “Vedarthasamgraha” of Ramanuja) // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – PP. 131– 142.
- 10 Scheler M. (1948) *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948. – 200 p.
- 11 Sheldrake Philip (2013) *Spirituality: A Brief History.* – John Wiley & Sons, 2013. – 272 p.
- 12 Sheldrake Philip (2012) *Spirituality: A Very Short Introduction.* – OUP Oxford, 2012. – 152 p.
- 13 Waaijman K. (2002) *Spirituality: Forms, Foundations, Methods.* – Peeters Publishers, 2002.– 968 p.
- 14 Zahavi D. (2008) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (First MIT Press paperback edition).* Cambridge MA: MIT Press, 2008.

- 15 Аристотель (1976) О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль 1976. – С. 371-451.
- 16 Аристотель (1937) О частях животных. – М.: Издательство «Биомедгиз», 1937. – 220 с.
- 17 Буева Л.П. (1996) Духовность и проблемы нравственной культуры: духовность, художественное творчество, нравственность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 5-18.
- 18 Грот Н.Я. (1886) О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886. – 98 с.
- 19 Каган М.С. (1985) О духовном. Опыт категориального анализа // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.
- 20 Кант И. (1965) Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2 – М.: Мысль, 1965. – 478 с.
- 21 Лукреций Кар (1946) О природе вещей. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1946. – 258 с.
- 22 Платон (1968) Апология Сократа // Платон. Сочинения. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – 860 с..
- 23 Платон (1970) Тимей // Платон. Сочинения. Т.3. – М.: Мысль, 1971. – 654 с.
- 24 Реале Д. Антисери Д. (1994) Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. – СПб., 1994. – 336 с.
- 25 Тайлор Э. (1989) Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
- 26 Франк С.Л. (1995) Предмет знания. Душа человека. – М.: Наука, 1995. – 655 с.
- 27 Фромм Э. (1990) Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Философские науки. – 1990. – №3. – С. 88–95.
- 28 Хофмайстер Х. (2000) Что значит мыслить философски? – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000. – 448 с.
- 29 Шелер М. (1988) Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: переводы / общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
- 30 Юнг К.Г. (1994) Проблема души современного человека // К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. – М.: «Прогресс», 1994. – С. 293-316.

References

- 1 Flanagan K. (2013) *A Sociology of Spirituality. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association with the BSA Sociology of Religion Study Group.* – Ashgate Publishing, 2013. – 286 p.
- 2 Habermas J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- 3 Khorkov Mikhail (2014) *Metaphysics and spirituality in the history of philosophical anthropology and contemporary phenomenology of the human person // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – RR. 97–102.
- 4 Lee Bladon (2007) *The Science of Spirituality.* – Lulu.com, 2007. – 310 p.
- 5 Margaret A. (2002) *Burkhardt, Mary Gail Nagai-Jacobson Spirituality: Living Our Connectedness.* – Cengage Learning, 2002. – 380 p.
- 6 Parley P. (2008) *Pratt Spirituality: The Key to the Science of Theology.* – Cedar Fort, 2008.– 132 p.
- 7 *Philosophy and spirituality across cultures and civilizations / edited by Nur Kirabaev, Yuriy Pochta, Ruzana Pskhu.* – first [edition]. – Washington, 2014.
- 8 Richard H. (2005) *Spirituality and Psychological Health.* – Colorado School of Prof Psy, 2005. – 321 p.
- 9 Ruzana Pskhu (2014) *Integration of Philosophy and Spirituality in the Middle Ages India (Based On the “Vedarthasamgraha” of Ramanuja) // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations.* – Washington, 2014. – RR. 131– 142.
- 10 Scheler M. (1948) *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948. – 200 p.
- 11 Sheldrake Philip (2013) *Spirituality: A Brief History.* – John Wiley & Sons, 2013. – 272 p.
- 12 Sheldrake Philip (2012) *Spirituality: A Very Short Introduction.* – OUP Oxford, 2012. – 152 p.
- 13 Waaijman K. (2002) *Spirituality: Forms, Foundations, Methods.* – Peeters Publishers, 2002.– 968 p.
- 14 Zahavi D. (2008) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (First MIT Press paperback edition).* Cambridge MA: MIT Press, 2008.
- 15 Аристотел' (1976) О душе // Аристотел'. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мysl' 1976. – С. 371-451.
- 16 Аристотел' (1937) О частях животных. – М.: Издател'ство «Биомедгиз», 1937. – 220 с.
- 17 Буева Л.П. (1996) Духовност' и проблемы нравственной кул'туры: духовност', художественное творчество, нравственность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 5-18.
- 18 Грот Н.Я. (1886) О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения – Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886. – 98 с.
- 19 Каган М.С. (1985) О духовном. Опыт категориального анализа // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.
- 20 Кант И. (1965) Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2 – М.: Мysl', 1965. – 478 с.

- 21 Lukrecij Kar (1946) O prirode veshhej. – M.: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo, 1946. – 258 s.
- 22 Platon (1968) Apologija Sokrata // Platon. Sochinenija. T. 1. – M.: Mysl', 1968. – 860 s..
- 23 Platon (1970) Timej // Platon. Sochinenija. T.3. – M.: Mysl', 1971. – 654 s.
- 24 Reale D. Antiseri D. (1994) Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. T. 1. Antichnost'. – SPb., 1994. – 336 s.
- 25 Tajlor Je. (1989) Pervobytnaja kul'tura. – M.: Politizdat, 1989. – 573 s.
- 26 Frank S.L. (1995) Predmet znaniya. Dusha cheloveka. – M.: Nauka, 1995. – 655 s.
- 27 Fromm Je. (1990) Duhovnaja sushhnost' cheloveka. Sposobnost' k dobru i zlu // Filosofskie nauki. – 1990. – №3. – S. 88–95.
- 28 Hofmajster X. (2000) Chto znachit myslit' filosofski? – SPb.: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2000. – 448 s.
- 29 Sheler M. (1988) Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: perevody / obshh. red. Ju. N. Popova. – M.: Progress, 1988. – S. 31-95.
- 30 Jung K.G. (1994) Problema dushi sovremennogo cheloveka // K.G. Jung. Problemy dushi nashego vremeni. – M.: "Progress", 1994. – S. 293-316.

Мырзабеков М.М.
**Ясауидің сопылық
танымындағы пайғамбарлық
бейнесі**

Бұл мақалада автор Ясауи іліміндегі пайғамбарлық мәселесіне дінтанулық талдау жасайды. Пайғамбар Алланың аянын адамзатқа жеткізуші елші. Сондықтан, пайғамбарлық тақырыбы, әсіресе Мұхаммед пайғамбардың тұлғасы теологиялық ілімдерде негізгі тақырыптардың бірі болды. Ахмет Ясауидің Диуани Хикметінде пайғамбарлық мәртебе мен Мұхаммед пайғамбардың бейнесі ең кемел тұлға ретінде әспеттеледі. Хикметтерде пайғамбардың үлгілі қасиеттері адамзаттың рухани кемелденуінің негізгі өлшемі, өрнегі ретінде баяндалған. Құран мен Пайғамбар сүннетінен алынған моральдық-этикалық категориялар Ясауи ілімінде «мақамдарды», яғни, рухани кемелдіктің өлшемдерін көрсетеді. Сопылықтағы сабырлық, барға қанағат, аскеттік, зухд, шынайылық, тақуалық, әдептілік, зұлымдыққа жақсылықпен жауап беру, әділдік, ар-ұят, адамсүйгіштік, иман сынды этикалық категориялар Диуани Хикметте пайғамбардан қалған рухани мирас ретінде жырға қосылған. Сонымен қатар, әлемнің пайда болуы жайлы сопылық философияға тән Нур-и Мухаммед концепциясы да хикметтерде маңызды тақырыптардың бірі ретінде көрініс табады.

Түйін сөздер: Пайғамбар, ислам, мақам, фақр, мұғжиза, миғраж, фана, қанағат, зухд.

Myrzabekov M.M.
**The image of prophecy in
Sufism Yasawi**

In this article, the author makes a theological analysis of the issue of prophecy in the teaching of Yasawi. The prophet is a messenger for transfer of Allah revelations to mankind. Therefore prophets, especially the prophet Muhammad was one of the main subjects of religious doctrines. In Diwani Hikmet (Divine Wisdom) of Ahmet Yassawi a prophecy, prophet Muhammad is described in an image of the wisest person. In the Hikmet approximate qualities of the prophet are perceived as the guide of spiritual perfection of the person. The moral and ethical categories taken from the Koran and the Prophet's Sunnites are presented in doctrines of Yassawias "makam" – indicators in spiritual development of the person. unpretentiousness, indiscriminateness, humility (musamakh), asceticism, Zuhd (asceticism), sincerity, an abstemiousness, an inab to respond with good to the evil, justice, shame (haya), love to the person, Iman in Diwani Hikmet are considered as heritage of the prophet Muhammad and as his personal qualities. Also bases of emergence of the world of peculiar Sufi philosophy Muhammad Nur in a Hikmet is a special subject.

Key words: Prophet, islam, maqam, faqr, mu'jiza, mi'raj, fana', qana'at, zuhd.

Мырзабеков М.М.
**Образ пророчества
в суфизме Ясауи**

В данной статье автор делает религиозоведческий анализ на проблему пророчества в учении Яссави. Пророк – посланник для передачи откровений Аллаха человечеству. Поэтому пророки, особенно пророк Мухаммед, являются одной из главных тем религиозных учений. В Диуани Хикмете Ахмеда Яссави пророчество, пророк Мухаммед описывается в образе самого мудрого человека. В хикметах примерные качества пророка воспринимаются как путеводитель духовного совершенства человека. Морально-этические категории, взятые из корана и суннетов пророка, в учениях Яссави представляются как «макамы» – показатели в духовном развитии человека. А именно такие этические категории в суфизме, как: непритязательность, нетребовательность, смирение (мусамаха), аскетизм, зухд (аскетизм), искренность, воздержанность, инаба, отвечать добром на зло, справедливость, стыд (хая), любовь к человеку, иман в Диуани Хикмете, рассматриваются как наследие пророка Мухаммеда и как его личные качества. Также возникновение мира, свойственное суфийской философии Нур-и Мухаммад в хикмете, является особенной темой.

Ключевые слова: Пророк, ислам, макам, фақр, мужиза, мираж, фана, канаат, зухд.

ЯСАУИДІҢ СОПЫЛЫҚ ТАҢЫМЫНДАҒЫ ПАЙҒАМБАРЛЫҚ БЕЙНЕСІ

Кіріспе

Ислам теологиясында пайғамбар – адамзат баласына Алланың үндеулерін алып келуші елші деген сөз. Алланың жіберген елшісі адамзат баласына жақсы мен жаманның ара жігін ашу, дұрыс жолды таңдай білу, құдайды тану, оған құлшылық жасау жолдары мен әдістерін үйретеді. Осы жағынан пайғамбар адамзат баласына үлгі болып есептеледі.

Ислам діні бойынша тарих бойында әр аймаққа пайғамбарлар келіп тұрды, олар Алланың әмірлері мен ескертулерін сол заманда өмір сүрген адамның дүниетанымына, өмір сүру формасына, тұрмыс-тіршілік деңгейіне қарай жеткізіп отырды. Ислам сенімі бойынша құдайдың жіберген елшілері ішіндегі ең соңғысы – Мұхаммед пайғамбар. Мұхаммед пайғамбардың алып келген Құран аяттарына және оларға түсініктеме жасаған өз хадистеріне, құдайдың тілегеніне сәйкес жүзеге асырған әрекеттеріне (сүннет) нану ислам сенім негіздерінің бірі ретінде орын алады. Өйткені Алланың жіберген елшілеріне иман келтірместен адамның дінді қабылдауы мүмкін емес дүние. Осыған орай, исламдық ілімдердің барлығы Мұхаммед пайғамбардың сөздерін, әрекеттерін, мінез-құлқын басшылыққа алған.

Зерттеу әдістері. Мақалада түркілік сопылықтың негізін қалаған Қ.А. Ясауидің пайғамбарлыққа қатысты ой танымдары ислам теологиясы және қазіргі ислам философиясы аясында талқыланып, талдау жасалады. Сонымен қатар гуманитарлық ғылымдарда кеңінен қолданылатын мәтіндік талдау, яғни герменевтикалық әдіс кеңінен қолданылды. Нақтылап айтсақ аталған әдіс Ясауидің хикметтерін талдау барысында қолданылды.

Дереккөздерді шолу. Мұсылмандық түркі мәдениетіндегі алғашқы туындылардың бірі болып табылатын Ахмет Ясауидің Диуани Хикметінде де пайғамбарлыққа ерекше мән беріледі. Өйткені, жоғарыда баяндалып өткені сияқты өзге діни ілімдермен қатар сопылық ілімде де Мұхаммед пайғамбар басты үлгі ретінде алынады. Ахмет Ясауи мұсылмандық түркі сопылығының алғашқы жаршысы екендігін ескерсек, оның хикметтері мен басқа да шығармаларында пайғамбарлыққа орын беруі табиғи құбылыс. Дегенмен Ясауидің сопылық танымдарындағы пайғамбарлық бейнесі осы кезге дейін нақты зерттеу нысанына

алынған жоқ. Сопылық мәселесін қарастыру барысында жалпы аталып өткені болмаса бұл мәселе шетелдік зерттеушілердің еңбектерінде де кездеспейді. Неждет Тосун өз еңбегінде Ясауидің алғашқы кезеңдеріне тән «Көңілдің айнасы» атты трактатындағы сопылық көзқарастарына талдау жасайды (Tosun Necdet., 1997: 41-85). Девин Де Вис (Devin De Weese, 1999) Ясауилік ордендер туралы қарастырса, Хайрани Алтынташ жалпы сопылық туралы қарастыра келе, Ясауилікке тоқталып өтеді (Hayrani Altuntaş, 1986). Ал Гүнгөр Ерол ислам сопылығының өзекті мәселелері атты еңбегінде Ясауиліктің әлі де толық зерттелмегеніне назар аударады (Güngör Ero1, 1996.). Харди Джордж (Hardy George, 1984), Массиньон Луи (Massignon Louis, 1974.), Ожак Ахмет (Ocak Ahmet, 2002), Рой Оливер (Roy Olivier, 2000.), Арнольд Т.В. (Arnold, T.W., 1971), Bennigsen Alexandre сынды ғалымдар исламдағы мистикалық бағыт саналатын сопылық туралы іргелі зерттеулер жасағанымен, біз қарастырып отырған пайғамбарлық мәселесі аталған ғалымдардың зерттеу нысанынан тыс қалған.

Бұл мақалада сопылықтың түркілік тамыры саналатын Ясауи іліміндегі пайғамбарлық және оның сипаттары қарастырылады. Бұл мақалада автор сопылықты зерттеп жүрген басқа ғалымдардан ерекшелігі сол – Ясауидің сопылық танымындағы пайғамбарлық мәселесіне алғаш рет дінтанулық талдау жасайды.

Негізгі бөлім

Ортағасырлық діни білім беру орындарында ислам діні туралы мәліметтер алдымен сияр, сирату-н-набауия ілімін үйретумен басталатындығы белгілі. Мұнда ислам дінін алып келген Алла елшісінің шыққан жері, ата-тегі, балалық шағы, үйленуі, бала-шағасы, құдайдан хабардың келуі, жаңа дінді насихаттауы, ислам дінінің тарату жолындағы әрекеттері, дүниеден озуы сияқты тақырыптар қамтылады. Ахмет Ясауи Диуани Хикметінде исламдағы білім беру дәстүрін басшылыққа ала отырып, елу жетінші хикметінде ардақты Пайғамбарымыздың шыққан жері, Әмина, Әбділла атты ата-анасы, Қасым, Әбдіманап сияқты бабалары, ата-анасынан ерте айрылып, Әбу Тәліптің қолында тәрбиеленгендігі, Хадишамен үйленгендігі, Алладан хабар келгендігі, соңында барлық қиындықтарды жеңіп ислам дінін әлемге паш еткендігі, артынан сахабалары ілесіп, оның жолын берік ұстағандығы (Иассауи Қ.А. 2000: 73-74) жайында шәкірттеріне мәліметтер берген. Осылай ол кейінгі

дәуірлердегі пайғамбар өмірін баяндайтын, оның өнегелі қасиеттерін дәріптейтін мұсылмандық түркі діни әдебиетінің негізін қалады. Мысалы, пайғамбар өмірін жырлайтын қазақтың діни сарындағы әдебиеттері Ясауи дәстүрінің жалғасы екендігі анық.

Диуани Хикметте Пайғамбардың өмір жолымен қатар, оған деген сүйіспеншілікке де басымдық берілген. Құранның «егер құдайды сүйсеңдер, маған еріндер, (сонда) сендерді ол да сүйіп, күнәларыңды кешіреді де» (Али Имран 3/31), – деген аяты пайғамбарға деген сүйіспеншіліктің сопылық философияда күн тәртібіне қойылуына арқау болса керек. Ислам мистицизмі тарихында алғаш мәрте «Алланы сүйе» идеясын паш етіп, сүйіспеншілік категориясын алдыңғы қатарға шығарған Рабияту-л-Адауия болатын. Жаратқан иенің Мұхаммед пайғамбарға деген сүйіспеншілігі болмағанда ешнәрсенің жаратылмайтынын қуаттаған суфи-ойшылдар «сен болмағанда әлемді жаратпас едім», – деген құдси хадиске ерекше көңіл аударып, Аллаға деген сүйіспеншілікпен қатар Пайғамбарға деген махаббатты ортаға тастады. Ахмет Ясауидің Пайғамбарға деген сүйіспеншілігіне байланысты пайғамбар жас – 63 жасында жер астына түскендігі баршамызға белгілі. Сонымен қатар, Хикметтердегі «сүйем сені, өлтір, өрте, махшарда, Берсен жаза қанша маған Мұхаммед» (Иассауи Қ.А. 2000: 37) – деген өлең жолдары оның Пайғамбарға деген сүйіспеншілікті білдірсе керек.

Пайғамбарға деген сүйіспеншілік тек оны сүюмен шектелмейді. Пайғамбарға деген сүйіспеншілік оның жолын берік ұстап, оның өнегелі қасиеттерін, сүннеттерін қалтқысыз орындаудан тұрады. Пайғамбардың надандық дәуіріндегі ахлақсыздыққа қайшы түрде, адамзат баласына паш еткен адамды сүйе, адамдарды дініне қарап алмау принциптерін басшылыққа алған Ясауи дін өкілдерін бөліп қарамай, барша елді сүйіспеншілікке, бірлікке шақырған және мұны Пайғамбардың сүннеті деп білді:

Сүннет емес кәпір болса, берме азар,
Көңілі қатты, тілі азардан құдай безер.
Алла атынан ондай құлға тозақ даяр,
Бұл сөзді даналардан естіп айттым міне.
(Иассауи Қ.А. 2000: 9).

Ясауи ілімінде сүйіспеншілік барлық өнегелі қасиеттердің өзегін құрайтыны, сүйіспеншіліктің түп негізінде Жаратушысын, оның жіберген елшісін сүйе жатқандығы баяндалып өтті. Ұлы жаратушы мен оның елшісін сүйе білген

адам, барша адамды сүйе біледі. Ұлы бабамыз адамды сүюдің ең жоғары үлгісі Мұхаммед пайғамбар деп білді. Құран Кәрімде “Алладан басқаға құлшылық қылмаңдар, әке-шешеге жақсылық істеңдер, жақындарға жетімдерге, міскіндерге қамқорлық жасаңдар” (Бақара 2/177), – деген Алланың бұйрығына сәйкес, мұсылмандық моральдық қағидаларындағы әке-шешем, балалармен, көршілермен, туғантуыстармен жақсы қарым-қатынас жасау, үлкендерді құрметтеп, кішілерді сыйлау, әлсіздер мен мұқтаждарға көмектесу, жетімдерге пана болу сияқты негіздер адам сүйіспеншілігіне жатады. Пайғамбардың: «адамдардың ең қайырлысы – адамдарға пайдасы тигендер» немесе «қайырымды болғандарға Алла да қайырымдылық жасайды» – деген сөздеріне қарай отырып, Пайғамбардың адам сүйіспеншілігіне ерекше мән бергендігін байқауға болады. Сондықтан Ясауи адамды сүю Пайғамбардың жолы екендігін Диуани Хикметтің бір жерінде *«Ақылды болсаң ғаріптердің көңілін аула, Мұстафадай елді кезіп, жетімді жый»* (Иассауи Қ.А. 2000: 7), – деп жазса, енді бірінде *«ғаріптерге рақым қылмақ Елші ісі, ғаріптерді көрген жерде ағар жасасы»* (Иассауи Қ.А. 2000: 95), – деп ғаріп, кедей, жетім сияқты әлсіз жандарға қол ұшын беруге шақырады.

Адамдардың бір-бірін сүюі қоғамдағы ауыз-бірлікке байланысты. Ұлы бабамыз бірлікті де Пайғамбардың басты ұстанымы деп есептеген. Себебі, қоғамда бірлік сақталса, бейбітшілік болады, бейбітшілік бар жерде даму да, құт-береке де, өнегелік те, бақыт та орнайды. Сондықтан Пайғамбар адамдарды алауыз ететін барлық әрекет (фитна) түрлеріне тыйым салып, үмметтерінің бірлігіне маңыз берген. Ойшыл шығармасында былай дейді:

«Өмір сүр, – Мұстафа айтты, – бауырласып,
Үмбеттер, бірге тұрың қауымдасып!»
(Иассауи Қ.А. 2000: 53).

Хикметтерде Пайғамбарымыздың өнегелі қасиеттері адамның рухани кемелденуіне жолбасшы ретінде қабылданған. Құраннан және Пайғамбарымыздың Сүннетінен алынған моральдық-этикалық категориялар Ясауи ілімінде адамның рухани өрлеуіндегі көрсеткіштер – мақамдар ретінде алынады. Атап өтер болсақ, ғаріптік, пақырлық, мусамха, кезбелік, зухд, шыншылдық, қанағатшылдық, инаба, жамандыққа жақсылық жасау, әділдік, хая (ұят), адамды сүю, иман сияқты сопылықтағы этикалық категориялар Диуани Хикметте

Мұхаммед пайғамбардан қалған мұра, оның жеке қасиеттері ретінде қарастырылады.

Пайғамбардан қалған қасиеттердің бірі – пақырлық. Пақырлық (міскіндік) – адамның өз болмыс-бітімінен арылып, құдайдың алдында жоқ болу деген сөз. Яғни пақырлық арқылы жүректегі мал-мүлікке деген махаббат жойылады. Себебі, дүниеге деген махаббат ашкөздік, тойымсыздық, сараңдық сияқты моральдық кемістіктерге жол бастайды. Ал бұл адамның рухани кемелденуіне қайшы қасиеттер.

«Пақырлық – менің мақтанышым» деген пайғамбар хадисіне сәйкес мұндай қасиет адамды менмендік сезімінен арылтады және кішіпейілдік пен қанағатшылдық сияқты өнегелік қасиетке бастайды. Пақырлық деңгейіне қол жеткізген адам дүние-мүлік пен байлықтың құлдығы мен шырмауынан азат бақытты өмір кешпек. Себебі, өмірдегі барлық бақытсыздық, мал қайғы мен ашкөздіктен, дүниеге деген қызғаншақтықтан туындайды. Сондықтан кемелденудегі маңызды категориялардың бірі болып табылатын пақырлық Ясауи ілімінде Пайғамбардың жеке қасиеті ретінде жырланады:

Міскін Мұстафа айтқанды-ды: «Пақырлыққа түсіндер,
Көңіл бөлмей дүниеге, арамдықтан күсіндер!»
(Иассауи Қ.А. 2000: 70).

Ясауи ілімі бойынша пақырлықтың толық түрде жүзеге асуы сопылықтағы «қанағат» категориясымен тығыз байланысты. Қазақ мақалдарындағы «қанағат – қарын тойдырар» деген қанатты сөз ұстамдылық пен сабырлыққа шақыратын аталған категория төңірегінде бүкіл береке мен бірліктің жинақталатынын білдірсе керек. Осы мақалдың мәнісін Сухраурдидің ойларынан да кездестіре аламыз: «үнемді, көңілі бай және тоқ көзді болу, тойымсыз, ашкөз болмау (Uludağ S. 1996: 300). Бұл моральдық тұрғыда адамның кемелденуін қамтамасыз етеді. Яғни, құдайдың бергеніне сабырлық етіп, ризалығын білдіру қанағаттың шырайын кіргізеді. Осы тақырып жайлы Мұхаммед пайғамбардың бір хадисінде: «қанағат – таусылмайтын дүние, сарқылмайтын қазына», – деген жолдар да осы ойымызды одан ары қуаттандыра түседі. Қанағат адамды қолда барына көңілі толуға, өзгенің байлығына көз тікпеуге, қызғаншақтықтан аулақ болуға тәрбиелеу жағынан маңызы зор. Сондықтан, ар ілімі ретінде саналатын Ясауи ілімінде қанағат категориясына да ерекше мән беріліп, Пайғамбардың өнегелік қасиеті ретінде орын берілген:

Жалбарынып, сәждеге бас қойып өткен Мұхаммед Қанағатқа, қабыл болып, тойып өткен Мұхаммед. (Иассауи Қ.А. 2000: 39).

Пайғамбардан қалған өнегелік құндылық ретінде Диуани Хикметте зухд (аскеттік) категориясына да мән беріледі. Суфилердің пікірлері бойынша зухд дүниеден жиреніп, о дүниелік өмірді аңсау дегенді білдіреді. Себебі, жоғарыда баяндалғаны сияқты байлық, материалдық игіліктер азғындық пен ашкөздіктің басты кілті болып табылады. Дүниені сүю, оны ойлау және алтын-күміс жолында алаңдау, қайғыру – құдайды ұмыту деген сөз. Дүние-мүлік пен байлықтың жанында нәпсі құмарлық пен жаман жолға түсу орын алады. Ал одан құтқаратын жол және кемелдену одан бас тарту арқылы ғана жүзеге асады. Сопылық ілімде байлықтан, дүние-мүліктен бас тарту, құдайды ғана ойлау зухд деп аталған. Сопылық ілімнің басты өкілдерінің бірі – Жунайд әл-Бағдади аскеттікті қолда дүниенің, жүректе мүлік иесі болу тілегінің болмауы деп түсіндірсе, Яхя бин Муаз оны қажетті болған нәрседен бас тарту деп суреттеген (Kelâbâzî 1992: 142-143). Ал Ахмет Ясауи аскеттік өмір пайғамбардың жеке қасиеті ретінде жырлаған.

Ақиқатта арам дүр, бір құдайдан өзгесі,
Олай болмай ғашықтар, дидар көрем демесін.
Ондай Расул Мұстафа дүние малын сүймейді,
Үммет болған Расулға дүние малды сүймесін.
(Иассауи Қ.А. 2000: 39).

Өз мекенінен шалғай, жат елге қалған, көмекке зәру ғаріптік де Ясауи Хикметтерінде көп қолданылатын термин болып табылады. Меккеден Мединеге сапар шегіп, құдайдың ризалығы үшін өз елінен, жерінен шалғайда қалған Пайғамбар ғаріптіктің қиындықтарын басынан өткергендігін Ясауи былай суреттейді:

Мәдинеге Расул барып, болды ғаріп,
Ғаріп болып, Хаққа жақын болды ақыр.
(Иассауи Қ.А. 2000: 95)

Рухани кемелдену жолында ұятты болудың да өзіндік орны бар. Сопылық терминологияда ұят «хая» терминімен түсіндіріледі. Осы турасында пайғамбардың «хая үнемі жақсылық алып келеді», – деген хадисі аталған сопылық категорияның мәнін ашады. Ол – жанның бір нәрсені жүзеге асырудан немесе жүзеге асырмаудан ұялуы деген сөз. Ұятты болу инабаттылық-

тың белгісі екендігін ешкім де жоққа шығара алмайды. Ұятты бар адам – әділетке жаны құмар адам деген сөз. Демек, хая мен әділеттілік аспанға самғаған құстың қос қанаты тәрізді. Түркі сопылығында хая екі түрлі болып келеді. Оның бірі ұятты жерлердің ашылып қалуынан ұялу болып табылатын әдеттегі хая болса, келесісі – құдайдан қорқатын адамның күнә істеуден ұялуы болып есептелетін діни хая (Uludağ S. 1996: 229). «Хая – иманнан», деген пайғамбар хадисінің мәні жаман, күнә істерді орындауға дәті шыдамау деген сөз, сондықтан, ұятты бардың – иманы бар, құдайға сенетін, одан қорқатын адамның ғана әдепсіздік әрекеттерден ұялатыны қуатталады. Мүміннің алдымен Алладан ұялуы тиіс деп баяндалады сопылық еңбектерде. Ол үшін ғибадаттарды шынайы ықыласымен жүзеге асыруы қажет (Bin Emrullah A. 1994: 38). Ясауи бабамыз жоғарыда Пайғамбардың хадистерін қуаттап имандылық хаямен байланысты екендігіне тоқталған:

Расул: «Иман жаны – ұят», – депті
Аздырды арсыз қауым ақыр, достар.
(Иассауи Қ.А. 2000: 50).

Пайғамбардың хадисіне сәйкес ұятты иманның жаны мен мәні деп түсіндірген Ясауи ілімінде адамның моральдық-этикалық сапасын айқындайтын имандылық категориясы басты орында тұрады. Иман – Аллаға және оның бұйырғандарына жүрекпен сену және оны жариялау деген сөз (Aydın A.A. 1994: 129). Сонымен қатар жамандыққа аяқ басуға ұялу, құдайдан қорқу, жақсы мен жаманды айыра білу және оны іс жүзінде орындау имандылықтың негізгі көрсеткішіне жатады. Иmandылық – мұсылмандықтың алғашқы баспалдағы әрі моральдық-этикалық кемелдіктің кілті. Ал имандылықтың ішкі мәніне келер болсақ, ол – Алланың барлығы мен бірлігіне, Мұхаммедтің оның құлы екендігіне шын жүрекпен сену. Мұсылмандық этикалық құндылық осы құдайдың бірлігінен, Мұхаммедтің оны елшісі екендігінен бастау алады. Себебі, Алланың кітабы Құран мен пайғамбар сүннеттері моральдық-этикалық қасиеттерге тұнып тұр деп қуатталады. Иман алты доғмаға негізделген: Аллаға, періштелеріне, пайғамбарларына, кітаптарына, ахирет күніне, тағдырға иман. Аталмыш мұсылмандық доғмалар мораль мәселесімен байланысты барлық салаларда негізгі идеялық жетекшілік атқарады. Демек, өнегелі ахлақ жүректегі иманның мәнін айшықтайды және ол Жаратқан иенің сыйы, Пайғамбарға се-

ну де имандылық екендігін Ясауи Хикметтерінде былай жырлап өткен:

Алла бізге иман сыйлық жеткізді,
Ол Мұстафа Хақ Расулы деп білді,
Бекем қылар мадақ айтсаң бек дінді,
Басқа ісінді көтермейді аят-ар
(Иассауи Қ.А. 2000: 78).

Иманның мәні мен маңызы, діни сенімдегі алар орны, оның ішінде пайғамбарлыққа иман Ясауи ілімінің жолбасшылары – Әбу Ханифа мен әл-Матуриди және әл-Фараби ілімінде жан-жақты зерделеніп, Ясауидің пайғамбарлық, Мұхаммед пайғамбар жайындағы көзқарастарының қалыптасуына белгілі бір деңгейде әсер еткен.

Өзіне дейінгі теологиялық шығармалардағы тәрізді Ахмет Ясауи шығармасында пайғамбарлыққа тән сипаттардың кейбіріне орын берілген. Осы сипаттар пайғамбарлықтың басты ерекшеліктері болып табылады. Солардың бірі – сыдқ. Сыдқ – шыншылдық деген сөз. Пайғамбарлар – тура сөзді, олардың өтірік айтуы әсте мүмкін емес және өтірікті мүлдем ұнатпайды. Ахмет Ясауи жолбасшыларының іліміне сәйкес Пайғамбардың сыдқ сипатына басымдық беріп, Мұхаммед пайғамбардың өтірікшілерді мүлдем ұнатпағандығын былай жырлайды:

«Кэзаптар емес үмметім», – дейді білің Мұхаммед,
Алдамшылар қауымы үмбетім демес Мұхаммед.
Тура жүріп, Хақ іздеген кісіні,
Үмбетім деуге, асылы тоймас,
Мұхаммед. (Иассауи Қ.А. 2000: 38)

Матуридилік теологиясына сәйкес пайғамбарлықтың келесі сипаты – аманат, ол сенімді болу мағынасын білдіреді. Пайғамбарлар – адамдар ішіндегі ең сенімдісі. Олар сенімсіздік тудыратын нәрселер істемейді. Пайғамбарлар аманатқа ерекше мән беріп, қиянаттан үнемі аулақ болған. Себебі, сенімді болмаған адам сөзінде тұрмайтындықтан, ондай адам пайғамбарлық міндетті атқара алмайды. Мұны ойшыл былай түсіндірген:

Пайғамбар бәріне де жақсы ұнады,
Жандарын қызметіне тапсырады
(Иассауи Қ.А. 2000: 74).

Пайғамбардың әу баста күнәлардан сақтандырылғандығы, ізгілік жолында адамзат баласына

үлгі бола білгендігі, үлгі болуда оның матуридилік теологиясына сәйкес ақылды, құдайлық жіберген әмірлері мен тыйымдарын адамдарға жеткізгендігі, дін жолында халыққа үгіт-насихат (таблиғ) жасағандығы, өзінің тапқырлығымен, уағыз насихатымен, көркем мінезімен дүйім жұртты артынан ілестіре алғандығы, осылай өзіне міндеттелген істі атқарғандығы (Иассауи Қ.А. 2000: 74) Диуани Хикметте баяндалады.

Пайғамбарлық тақырыбы бойынша теологиялық кітаптарда ерекше екіпін берілетін мәселе – мұғжиза. Діни шығарма ретінде Ахмет Ясауидің Диуани Хикметінде де мұғжизаға (Иассауи Қ.А. 2000: 74) орын берілген. Мұғжиза – жіберген пайғамдарының пайғамбарлығын дәлелдеу мақсатында Алланың жаратқан және адамның оған ұқсасын жасай алмайтын ғажайып оқиға деген сөз. Ондағы мақсат – Алланың дінін алып келген адамның шынайы пайғамбар екендігін адамдардың көзін жеткізу. Диуани Хикметте Пайғамбардың миғраж мұғжизасы көп орын алады. Миғраж – Пайғамбардың көкке Алланың құзырына жоғарылауы деген сөз. Диуани Хикметтің бір жерінде «*Сол түні Миғраж шығып дидар көрді*» (Иассауи Қ.А. 2000: 7), – десе, енді бірінде «*Миғраж асып дидар көрген Мұхаммед*» (Иассауи Қ.А. 2000: 39), – деп миғраж оқиғасын түсіндірген.

Әл-Матуриди каламын одан ары дамыта отырып, сопылық философиямен ұштастырған Ахмет Ясауи сопылық философиядағы рухани миғраж ілімін ортаға қойды. Сопылық тарихында рухани миғраж ілімін алғаш мәлімдеген Баязит Бистами болатын. Ибн Араби шығармаларында да рухани миғраж оқиғасы баяндалады. Ойшыл шығармасында рухани миғраж оқиғасын былай жырлаған:

Дидар көріп рухым ұшып Ғарышқа қонды,
Мұса сынды барлық мүшем күйіп-жанды.
Мәжнүн сипат дос туыстан қашып тынды,
Мұстафаға аса тұтып кірдім міне.
(Иассауи Қ.А. 2000: 18).

Сопылық философиясы тарихында Әбу Саид әл-Харраз бен Сахл ат-Тустари Пайғамбарды «нұрмен» символдай бастады. Одан соң Халлаж Мансур нұр терминіне ерекше көңіл бөліп, «Нұру Мухаммади» тезисін одан ары дамытты. Осы тезиске қарағанда Алла ең алдымен Мұхаммед пайғамбардың нұрын, осы нұрдан өзге жаратылыстарды жаратқан. Осы тезис «Хақиқати Мухаммадия» деп те аталады. Хақиқат Мухаммадия іліміне ерекше мән беріп, осы тақырыпта

көлемді еңбек жазған ибн Араби екендігі сопылық зерттеулерде белгілі. Мұхаммед нұры терминін Ахмет Ясауи де қолданып, әлемнің түп негізі осы нұрдан тұратынын былай түсіндіреді:

Бұл жиһанға Мұхаммед нұры толды,
Ол нұрмен екі дүние жарық болады екен.
(Иассауи Қ.А. 2000: 104).

Ясауи ілімінде Пайғамбар шапағатының да маңызы зор. Құран аяттары мен Пайғамбар хадистеріне сәйкес мұсылман ғұламалары шапағатты ахиретте мүміндердің күнәсі кешірілуін, ал тақуа мүміндердің жұмақтағы дәрежелерін одан ары көтеру мақсатымен Пайғамбардың Алладан сұрауы деп түсіндірген. Хикметтерінде Ясауи Пайғамбардың шапағатына орын береді:

Пендеңмін деп ол құлы, Пайғамбар ісін қолдаса,
Шапағат күні мақұрым қалдырмас Мұхаммед.
(Иассауи Қ.А. 2000: 38).

Фана термині сопылық философияда Аллаға қатысты қолданылатын категория болғанымен (фана филлах), Пайғамбарға қатысты қолдану да әдетке айналған (фана фи-р-расул). Фана – өзін жоқ деп есептеу, яғни сопылық дариясына терең сүңгіген дәруіш Алланың алдында өзінің мәнін жоғалтып жоқ болады деген сөз. Суфилердің пікірі бойынша Пайғамбардың алдында өзін ешкім санамау, жоқ болу Алланың алдында жоқ

болудың бастамасы болып табылады. Бұл Алла жолында оның дінін алып келген Пайғамбардың алдында адам өзінің пенделік қалау-тілектерін, күйбең тіршілікті, дүниелік ниеттер мен ойларды жоқ ету, тек Пайғамбардың ұсынған жолын берік ұстау дегенді білдіреді. Фана категориясының мәнін Ясауи Хикметтерінен көптеп кездестіруге болады. Ол Пайғамбардың жолында топырақ сипат, жоқ болуды хикметтерінде жиі жырлаған.

Есіме түсіп, жанымдай сүйген Мұхаммед,
Сенің жолыңда пида болам, Мұхаммед
(Иассауи Қ.А. 2000: 53).

Қорытынды

Қорытындылай келе, сопылық шығармаларда жиі кездесетін керемет Пайғамбардың жолын ұстаудың жемісі ретінде қабылданады. Оның дүние салуымен уахи тоқталды, бірақ, түс, илхам арқылы ғайыптан хабарлар алу үзілген емес. Суфилер өздерін Пайғамбардың мұрагері деп санаудың себебі пайғамбардың жүзеге асырған рухани өмірді жалғастыруына байланысты болса керек. Суфизмдегі осы дәстүр Ясауи ілімінде де сақталған. Халық аңызы мен Хикметтердегі Пайғамбардан аманат ретінде жеткен құрма Пайғамбардан қалған рухани жолдың Ахмет Ясауиге мұра болғандығын білдірсе керек. Бұл халық арасындағы Мединеде – Мұхаммед, Түркістанда – Қожа Ахмет деген сөзбен түсіндіріледі.

Әдебиеттер

- 1 Tosun, Necdet. Yeseviliğin ilk dönemine ait bir risâle: Mir'atu'l-kulub // İLAM Araştırma Dergisi, sy. 2. 1997, s.41-85;
- 2 Devin De Weese. *The Yasavi Order and Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia: AlimShaykh of Aliyabad and his "Lamahat min nafahatal-quds"* // *The Heritage of Sufism*, Vol. III. – Oxford, 1999
- 3 HayraniAltuntaş. *Tasavvuf Tarihi*. – Ankara, 1986.
- 4 Güngör, Erol, *İslam TasavvufununMeseleleri*. – İstanbul, 1996.
- 5 Hardy,George, *TasavvufunRusya'dakiMücadelesi*, çev. ÖmerKaraman, Mayen,Sayı: 92-95(Temmuz-Ekim 1984).
- 6 Massignon, Louis, "Tasavvuf", *İslam Ansiklopedisi*. – C. XII. – İstanbul, 1974.
- 7 Ocak, Ahmet Yaşar,*TürkSufiliğineBakışlar*. – İstanbul, 2002.
- 8 Arnold,T.W., *İntişar-ı İslam Tarihi, I-III, Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınevi*. – Ankara, 1971.
- 9 Иассауи Қ.А. ауд. Ибатов Ә.М., Жандарбек З., Нұрманова А.Ш. *Хикметтер*. – Алматы, 2000
- 10 Uludağ S. *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. – İstanbul: Marifet yayınları, 1996. – 608 s.
- 11 Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Uludağ S. – İstanbul: Dergah yayınları, 1992. – 328 s.
- 12 Bin Emrullah A. Hamidi M. *İslâm ahlâkı*. – İstanbul: Hakikat yayıncılık, 1994. – 560 s.
- 13 Aydın A.A. *İslâm inançları ve felsefesi*. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı yayınlari, 1994. – 338 s.
- 14 Roy, Olivier, *YeniOrtaAsyaya da UluslarınİmalEdilişi*, çev. Mehmet Moralı. – İstanbul, 2000.
- 15 Bennigsen, Alexandre, Lemercier, QuequelJayChantal, *SufiveKomiserRusya'da İslam Tarikatları*, çev. OsmanTürer, Akçağ Yayınevi. – Ankara,1988.

References

- 1 Tosun, Necdet. Yeseviliğin ilk dönemine ait bir risâle: Mir'atu'l-kulub // İLAM Araştırma Dergisi, sy. 2. 1997, s.41-85;
- 2 Devin De Weese. The Yasavi Order and Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia: AlimShaykh of Aliyabad and his "Lamahat min nafahatal-quds" // The Heritage of Sufism, Vol. III. – Oxford, 1999
- 3 HayraniAltuntaş. Tasavvuf Tarihi. – Ankara, 1986.
- 4 Güngör, Erol, İslam TasavvufununMeseleleri. – İstanbul, 1996.
- 5 Hardy,George, TasavvufunRusya'dakiMücadelesi, çev. ÖmerKaraman, Mayen,Sayı: 92-95(Temmuz-Ekim 1984).
- 6 Massignon, Louis, "Tasavvuf". İslam Ansiklopedisi, – C. XII. – İstanbul, 1974.
- 7 Ocak, Ahmet Yaşar,TürkSufiliğineBakışlar. – İstanbul, 2002.
- 8 Arnold,T.W., İntişar-ı İslam Tarihi, I-III, Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınevi. – Ankara, 1971.
- 9 Iassauı K.A. aud. İbatov A.M., Zhandarbek Z., Nurmanova A. Sh.Hikmetter. – Almaty, 2000.
- 10 Uludağ S. Tasavvuf terimleri sözlüğü. – İstanbul: Marifet yayınları, 1996. – 608 s.
- 11 Kelâbâzî. Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf. çev. Uludağ S. – İstanbul: Dergah yayınları, 1992. – 328 s.
- 12 Bin Emrullah A. Hamidi M. İslâm ahlâkı. – İstanbul: Hakikat yayıncılık, 1994. – 560 s.
- 13 Aydın A.A. İslâm inançları ve felsefesi. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı yayınları, 1994. – 338 s.
- 14 Roy, Olivier, YeniOrtaAsyaya da UluslarınİmalEdilişi, çev. Mehmet Moralı, – İstanbul, 2000.
- 15 Bennigsen, Alexandre, Lemercier, QuequeljayChantal ,SufiveKomiserRusya'da İslam Tarikatları, çev.OsmanTürer, AkçağYayınevi. – Ankara,1988.

Нурманбетова Д.Н.,
Нурышева Г.Ж., Азербайев А.Д.

**Аль-Фараби и мусульманская
реформация: традиции и
новаторства**

Многогранное наследие основоположника восточного перипатетизма аль-Фараби синтезировало в себе исламскую духовность и античный рационализм. В связи с чем можно сказать, что аль-Фараби определил сущность и значимость исламской рациональности. Наследие философа из Отрара стало востребованным в XIX веке. К идеям Аристотеля Востока обратились деятели исламской реформации, предпринимавшие попытки вывести из отсталого состояния мусульманское общество, при этом оптимально сбалансировать ислам с научными, социально-культурными, техническими достижениями Запада. Основной целью исследования является выявление сформулированной аль-Фараби концепции равноценности веры и разума, религии и философии в творчестве мусульманских реформаторов. Основу методологии проведенного историко-философского исследования составил генетический метод, выявленный русским философом, психологом, последователем российского неокантианства А.И. Введенским. Научной новизной исследования является выявление и обозначение идей аль-Фараби в творчестве мусульманских реформаторов из Индии, Египта и Афганистана и в наследии татарских реформаторов. Результаты исследования могут применяться в разработке теоретической базы по преодолению проблем адаптации мусульман Ближнего и Среднего Востока в новой социально-культурной среде и их интеграции в мировое сообщество при сохранении внутренней исламской духовности. Кроме того, основные выводы по итогам исследования могут быть использованы при составлении концептуальных основ программ по борьбе с деструктивными организациями, имеющими внешний религиозный окрас.

Ключевые слова: аль-Фараби, мусульманская реформация, традиция, новаторства.

Nurmanbetova J.N.,
Nuryшева G.Z., Azerbayev A.D.

**Al-Farabi and Muslim
reformation: traditions and
innovations**

Al-Farabi is the founder of eastern peripatetism. His multifaceted heritage synthesized in itself Islamic spirituality and antique rationalism. In this connection, we can say that al-Farabi defined the essence and importance of Islamic rationality. The legacy of the philosopher from Otrar was become popular in the XIXth century. Leaders of Islamic reformation used al-Farabi's ideas. They attempted withdraw from backward Muslim community and create optimal balance between Islam and European scientific, socio-cultural, technological achievements. The main objective of the research is to identify concept of equivalence between faith and mind, religion and philosophy formulated by al-Farabi in the works of Muslim reformers. The basis of methodology in this research was genetic method revealed by Russian philosopher, psychologist, and follower of Russian Neokantianism A.I. Vvedensky. Scientific novelty of the research is the identification and designation al-Farabi's ideas in the works of Muslim reformers from India, Egypt, and Afghanistan and in the heritage of Tatar reformers.

Key words: al-Farabi, Muslim Reformation, Tradition, Innovation.

Нурманбетова Ж.Н.,
Нурышева Г.Ж., Азербайев А.Д.

**Әл-Фараби және мұсылман
реформациясы: дәстүр мен
жаңарту**

Шығыс перипатетизмінің негізін қалаушысы әл-Фарабидің сан қырлы мұрасы ислам руханияты мен антикалық рационализмді тоғыстырды. Сондықтан әл-Фараби ислам рационализмінің мәні мен маңызын анықтады деп айтуға болады. Отырарда дүниеге келген ойшылдың мұрасы XIX ғасырда қажетті болды. Шығыс Аристотелінің идеяларын ислам реформациясының қайраткерлері қолдады, олар ислам дінін Батыстың ғылыми, әлеуметтік-мәдени, техникалық жетістіктерімен оңтайлы үйлестіре отырып, мұсылман қоғамын артта қалғандықтан шығаруға тырысты. Әл-Фараби тұжырымдаған дін мен ақылдың, дін мен философияның тең құндылығы концепцияларын мұсылман реформаторларының шығармашылығында айқындау зерттеудің негізгі мақсаты болып табылады. Тарихи-философиялық зерттеу әдіснамасының негізі – орыс философы, психолог, ресей неокантшылдығының ізбасары А.И. Введенский тұжырымдаған генетикалық әдіс. Зерттеудің ғылыми жаңалығы – Үндістан, Мысыр, Ауғанстанның мұсылман реформаторларының шығармашылығындағы және татар реформаторларының мұрасындағы әл-Фарабидің идеяларын анықтау.

Түйін сөздер: әл-Фараби, мұсылмандық реформация, дәстүр, жаңашылдық.

АЛЬ-ФАРАБИ И МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВА

Введение

На сегодняшний день территория Ближнего и Среднего Востока представляет «горячую точку» в мировой геополитике. «Колыбель» авраамических религий раздираема противоборством политических интересов, что создает напряженную ситуацию. Коренное мусульманское население находится в зоне военных действий. В связи с этим Европа в последние годы заполняется беженцами иной культуры, которые не всегда могут адаптироваться в европейских условиях. Это создает социальную напряженность, обусловленную соприкосновением двух мировых культур, европейской и арабо-мусульманской. Тем самым, поиск оптимального пути духовного, социально-культурного развития мусульман в настоящее время особо актуален.

Кроме того, следует напомнить, что в последнее десятилетие в некоторых республиках СНГ сталкиваются интересы последователей «местного» традиционного ислама и салафизма, ваххабизма, привнесенного из Саудовской Аравии. Полемика о «чистоте ислама» принимает обостренное состояние. Как известно, салафия призывает следовать строго «написанному», всячески избегать каких-либо новшеств извне. В противовес последователям подобных течений следует сказать, что фальсафа как философское направление также возникло в лоне исламской культуры, ориентировано на вселенскую гармонию и высшей ценностью его провозглашен человек. Восточные перипатетики также осмысливали содержание священного писания мусульман только посредством аристотелевской логики, что было наиболее полезным и значительным новшеством, заимствованным из наследия античных греков. Тем самым, идеи восточных перипатетиков также могут быть учтены для формулирования концепций и теорий адаптации мусульман в новых условиях и их интеграции в мировое сообщество.

Многогранное наследие Абу Насра аль-Фараби как основателя восточного перипатетизма оказало влияние на становление мировоззрения философов и ученых последующих эпох. Мыслитель разработал основы исламской рациональности, учитывающей равноценность веры и разума, религии и фило-

софии. Данный концепт стал ключевым в оптимальном соотношении традиционной исламской духовности и мировых новаторств Нового времени. Идеи аль-Фараби были актуальны и на рубеже XIX-XX вв. Рациональное толкование Корана позволяло избавиться от отживших суеверий и предрассудков, которые создавали преграды к культурному, социальному и техническому прогрессам. Философское учение аль-Фараби представлялось особо значимым и востребованным с целью осторожного, безболезненного реформирования жизненного уклада мусульманского населения XIX века, поскольку содержит в себе античный рационализм, ориентированный для осмысления основ ислама. Индийский философ и общественный деятель Сайид Ахмад-хан (1817-1898), идеолог панисламизма, уроженец Афганистана Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839-1897), египетский общественный и религиозный деятель Мухаммад Абдо (1849-1905), индийский поэт, философ и общественный деятель Мухаммад Икбал (1877-1938) известны всему миру как реформаторы ислама. Главной их целью было выведение мусульман из отсталого состояния, в связи с чем реформаторы обращались к трудам арабоязычных перипатетиков.

В пределах Российской империи проживало немалое число мусульман, находящихся так же, как и мусульмане Ближнего и Среднего Востока, Индии, Северной Африки, в колониальной зависимости. Казань, кроме того, что была центром российского ислама, в XIX веке уже представляла собой научный, культурный и образовательный центр. Среди татар выделились деятели, глубоко задумывавшиеся над исторической ролью мусульман Российской империи, их будущностью. Среди татарских реформаторов необходимо выделить А. Утыз-Имяни (1754–1834), А. Курсави (1776-1812), Ш. Марджани (1818-1889), Р. Фахретдина (1859-1936), М. Биги (1875-1949) и З. Камали (1873-1942). Следует отметить, что историками прослеживаются взаимодействия и даже взаимовлияния деятелей татарской реформации и выше упомянутых реформаторов из Индии, Афганистана и Египта. При этом нельзя не подчеркнуть, что в той или иной степени общим идейным основанием мусульманской реформации было наследие восточных перипатетиков, в частности, философия аль-Фараби.

На протяжении полувека наследие аль-Фараби изучалось в Казахстане, Узбекистане, Таджикистане, Турции, арабских странах, в Европе. Деятельность и творчество Сайида Ахмад-

хана, Джемаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммада Абдо, Мухаммада Икбала изучается по сей день в странах Юго-Восточной Азии, Ближнего и Среднего Востока, Европы и др. Деятельность татарских реформаторов активно исследуется в Российской Федерации. Однако историко-философский анализ идейных истоков татарских реформаторов следует больше дополнить сегментом философии арабоязычных перипатетиков, а точнее наследием аль-Фараби. В связи с этим целью данной статьи является выявление сформулированных аль-Фараби концепции равноценности веры и разума в творчестве мусульманских реформаторов. С учетом того, что объектом исследования является философия аль-Фараби и наследие мусульманских реформаторов, предметом исследования определена сформулированная мусульманскими реформаторами концепция выведения из духовного кризиса, состояния отсталости мусульманского населения на рубеже XIX-XX вв., основывающаяся на идеях аль-Фараби.

Методология и методы исследования

В проведенном историко-философском исследовании применялся принцип М. Хайдеггера «мыслить вслед за философом дальше, чем он сам» (Фалёв 2014: 194), что проявилось в обозначении под призмой современности концептов, доводов на основе анализа трактатов аль-Фараби.

никак нельзя было обойтись без генетического метода, выявленного русским философом, психологом, последователем российского неокантианства А.И. Введенским. Данный метод позволяет рассмотреть «причинную связь явлений», определить «исходные пункты» той или иной философии, «которые определяют ход ее развития» (Малинов 2006: 195). История философии определяет факторы, побудившие историческую личность к философскому исследованию, предшествующий опыт философского осмысления той или иной проблемы, траекторию развития философского течения (Малинов 2006: 194). В исследовании сделан акцент на предпосылках становления мировоззрения мусульманских реформаторов, составивших основу их творчества и деятельности, и на причинах, побудивших их обратиться к философии аль-Фараби. Важнейший аспект истории философии – это определение «преимущественности мышления» (Малинов 2006: 196), выявление в творчестве мыслителей разных исторических

эпох одной философской традиции, философской культуры. Тем самым, проведенное исследование заключается в выявлении исламской рациональности, концепции равноценности веры и разума, религии и философии, сформулированных аль-Фараби, в творчестве мусульманских реформаторов.

Обзор литературы. Несмотря на большую изученность наследия аль-Фараби, выявление концептов его философии в творчестве мусульманских, тюркских философов, общественно-политических, религиозных деятелей представляет широкое поле для исследований и в перспективе может выделиться в отдельное направление фарабиеведения.

Касательно проведенного исследования следует выделить несколько работ зарубежных авторов. Профессор **Dallas Университета Joshua Parens** в монографии «An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi» утверждает, что аль-Фараби отстаивал срединный путь **между воздержанностью и гедонизмом (Parens 2006: 69)**, что составляет суть добродетельной религии как мусульманской духовности.

Профессор **Xavier Университета Michael J. Sweeney** в статье «Philosophy and «Jihād:» Al-Fārābī on Compulsion to Happiness», напротив, отводит религии роль «препятствия» в деле распространения и убеждения в истинности нравственных предписаний, имеющих философское основание. Поскольку аль-Фараби призывает к «принуждению к добродетели», под которой подразумеваются не только нравственные, но и политические, гражданские основания (Sweeney 2007).

Acmad Toquero Macarimbang в статье «Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy», рассматривая проблемы политической философии аль-Фараби, утверждает о нереальном характере «совершенного правителя», но данный посыл может быть вдохновляющим современные мусульманские общины в стремлении к подлинному счастью (Macarimbang 2013).

Коллективная статья пакистанских исследователей **Muhammad Rauf, Mushtaq Ahmad, Zafar Iqbal** «Al-Farabi's philosophy of education» содержит разъяснения проекта «идеального общества» аль-Фараби посредством образования (Rauf, Ahmad, Iqbal 2013). Образование, подразумевающее приобретение знаний, навыков, восприятие ценностей, приводит к счастливой жизни. В связи с этим правящие элиты должны продемонстрировать образованность и воспитанность.

Авторы утверждают о последовательности процесса обучения, начиная с логики, семи форм математики, естественных наук, гуманитарных наук, юриспруденции и академического богословия.

В работах индийских исследователей **Filza Waseem (Waseem 2014), Tauseef Ahmad Parray (Parray 2015), Kaleem Kawaja (Kawaja 2014), Peer Naseer Ahamad (Ahamad 2014)** повествуется о деятельности и взглядах Сайида Ахмад-хана в контексте «модернизма» как движения примиряющего ислам с европейскими ценностями XIX века.

В работах **Abba Idris Adam (Adam 2014), Hafiz Zakariya (Zakariya 2011), Ibrahim Abu Bakar (Abu Bakar 2012), Zubair Hamid (Hamid 2014), Aasia Yusuf (Yusuf 2012), Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F. Ismail (Amir, Shuriye, Ismail 2012)** рассмотрено творчество и деятельность Мухаммада Абдо как основоположника исламского «модернизма». Исследователи рассматривают историческое явление исламского «модернизма» как ответ на гегемонию Запада. Поскольку в XIX веке мусульмане Африки, Азии и Юго-Восточной Азии, потеряв суверенитет, попали в колониальную зависимость от европейцев. В связи с этим Мухаммад Абдо обозначил в исламской духовности рациональные основания. И тем самым, ислам был совместим с науками и прогрессом. С целью спасения исламской цивилизации Мухаммад Абдо предлагал отказаться от догматизма и суеверий, реформатором предлагалась иная интерпретация ислама, ориентировавшая мусульман на оптимальное балансирование с западной культурой и ценностями. Всецело соглашаясь с доводами исследователей, следует сказать, что, возможно, если бы реформация коснулась всех без исключения слоев мусульманского общества, история исламского мира имела совсем иную траекторию. В коллективной статье **Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F.** «Muhammad Abduh's scientific views in the Qur'an» выявлены научные методы анализа текста Корана, которые позволяют рационально и аналитически осмыслить текст священного писания (Amir, Shuriye, Ahmad 2012). Мухаммад Абдо посредством научной экзегезы рассматривал Коран как руководство для человечества во всех аспектах жизни и отстаивал актуальность священного писания в соответствии с изменяющимися условиями и потребностями времени (Mohd, Husin, Wan Abdullah 2014: 238).

Пакистанский исследователь **Malik Mohamad Tariq** в статье «Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism», повествуя о деятельности Джамал ад-Дина ал-Афгани, также акцентирует внимание на вторжении Запада в периферийные мусульманские государства. Как утверждает профессор, Джамал ад-Дин аль-Афгани, будучи одним из основоположников исламского «модернизма», не принимал в чистом виде традиционализма и отвергал некритическое отношение к Западу. Выдвигал важность прагматических ценностей, таких как политическая активность, рациональный подход ко всем проблемам и аспектам человеческой жизни, политическое и военное укрепление исламских государств (Tariq 2011).

Из обзора зарубежной литературы прослеживается, что исследователи отождествляли модернизм и реформаторство. В то время как советский и российский философ, историк философии Степанянц М.Т. выделяет главных 4 типа религиозного сознания, а именно, ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество (Степанянц 1982: 7). Как замечает исследователь, «наблюдается терминологический и идейный разнобой, препятствующий более глубокому пониманию идеологических процессов, проходящих в общественной жизни мусульманских стран» (Степанянц 1982: 8). Тем самым, Степанянц М.Т. строго разделяет модернизм и реформаторство. Модернизм получает вовсе иное толкование. Российский философ в качестве основных движущих сил модернизма определяет «компрадорскую буржуазию и часть интеллигенции, получившую западное образование» (Степанянц 1982: 10). Как утверждает исследователь, главная идея модернизма заключалась в заимствовании стандартов западного «общества потребления», в связи с этим, насаждался курс «догоняющего развития», что создавало общество «зависимого капитализма». В целом, концепты модернизма способствовали еще большему социальному, имущественному расслоению, увеличивая разрыв между «элитой и массами» (Степанянц 1982: 10). Тогда как мусульманские реформаторы названы противниками модернистов. Если реформаторы считали, что каноны ислама необходимо приспособить к изменяющимся условиям, то модернисты придерживались мнения, что «ислам не содействует прогрессу, более того, его предписания служат тормозом развития общества, поэтому мусульманам надлежит обратиться к ценностям западного буржуазного мира, ко-

торые одни могут обеспечить процветание» (Степанянц 1982: 9). Тем самым, можно сделать вывод, что зарубежные авторы рассмотренных работ не учитывают принципиальных различий среди ответвлений общего интеллектуального, социально-культурного, политического «обновленческого» движения мусульман.

Исламская рациональность и образ мусульманина в философии аль-Фараби и творчестве мусульманских реформаторов

Деятели мусульманской Реформации Сайид Ахмад-хан, Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал отчасти руководствовались наследием арабоязычных перипатетиков. Они считали, что необходимо «реформировать» жизненный уклад мусульман, что возможно было только при пересмотре сложившейся на тот период религиозной ситуации. Следует воздержаться от словосочетания «пересмотра религии», поскольку, во-первых, под исламом следует понимать и религию, и философскую систему. Во-вторых, можно считать ошибочным заявлением современных радикальных религиозных течений, утверждающих, что якобы «чистый ислам» не может быть совмещен с благами современной цивилизации. В онтологическом осмыслении идеи реформаторов сближаются с учением аль-Фараби в том плане, что человек ответственен за свое положение. Фатализм не имеет какого-либо значения. Второй Учитель считал, что добродетель приобретается человеком самостоятельно, аналогично человек достигает и счастья. Сайид Ахмад-хан также утверждал, что человек не может полагаться на сверхъестественные силы, индийские мусульмане должны завладеть «духом независимости», ощутить себя социальной силой (Степанянц 1982: 55).

Бог в онтологии аль-Фараби и индийского реформатора Сайид Ахмад-хана представлен как Первопричина мира. Бог – творец мира и установитель естественных законов. Наиболее примечательным в определении сущности божества является утверждение о невмешательстве бога в жизнь человека, так как законы природы и морали уже установлены (Степанянц 1982: 54). Бог как в наследии аль-Фараби, так и идеях Сайид Ахмад-хана предоставил человеку свободу познания, выбора и деятельности. Божество как Первопричина является началом мира, совершенством, однако ответственность за выбор между добром и злом, добродетелью и невежеством возлагается не на бога, а на человека.

Наиболее важным общим постулатом фило-

софии аль-Фараби и положений мусульманской реформации является рациональное понимание религии и действительности. Следует отметить, что в исламской культуре рациональность занимает первенствующее положение. Соглашаясь с мнением Г.К. Курмангалиевой о том, что «философская мысль более склоняется в концептуальном отношении к многообразию форм рациональности, их исторической обусловленности, определяемой в значительной мере личностью мыслителя, системой ценностей и особенностью эпохи» (Курмангалиева 2014: 28), можно выделить рациональность исламской философии, отличающуюся от европейской научной рациональности Нового времени. Г.К. Курмангалиева, отстаивая позицию варьирования типов рациональности, делает вывод, что под типом рациональности «подразумевается определенный каркас философско-мировоззренческих оснований, познавательных норм и ценностных установок, определяющий целостность человеческой жизнедеятельности, на котором она строится и в русле которого она протекает» (Курмангалиева 2014: 34).

Аль-Фараби заложил основы исламской рациональности, содержащей «органическое единство знания и веры» (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 17). Рациональность имеет и гносеологическое, и онтологическое значение, как «способ, каким человек вписывается в мир, изначально сотворенный Всевышним». Аль-Фараби выделяет два подхода в постижении веры. Первый предназначен для «просвещенных, мудрецов или философов», основывается на разуме, доказательстве и логике. Второй подход – для народных масс, содержит «воображение, символы, образы». Мыслитель рационально доказывает бытие Бога (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 18).

Аль-Фараби был, прежде всего, разносторонним ученым, но проблеме разума отводил решающую роль. Согласно онтологической картине мира аль-Фараби, мироздание представлено в виде иерархии, на вершине которой находится Первый сущий, иначе Бог, Всевышний, Аллах. На третьей ступени как производной от Первого Сущего находится деятельный разум. Именно деятельный разум, как воля и предписание бога, создает человека и направляет его на путь счастья, придает ему духовность. В извечном противоборстве стремления людей к наживе материальных благ либо духовному со-

вершенствованию разум отдает приоритет духовности. Аристотель Востока пишет: «Действие деятельного разума заключается в заботе о разумном животном [человеке] и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей, доступной для него ступени совершенства, а именно наивысшего счастья» (Аль-Фараби 1973: 48-49). Аль-Фараби утверждает, что бог создал разум для человека, только посредством разума человек различает добро и зло, добродетель и невежество. Разум понимается аль-Фараби как ориентир в поиске созидания, справедливости, добродетели, блага, человеколюбия. Именно в подобном «предназначении», «нацеленности» разума воспринимается исламская рациональность, в таком ракурсе проявляется неделимость разума и веры в философии мыслителя. Аль-Фараби четко определяет и разграничивает понятия «воли» и «выбора». Стремление к постижению чего-либо, исходящее из ощущения и воображения, может называться свободной волей. Если стремление к постижению чего-либо исходит из размышления и рассуждения, то это называется свободным выбором (Аль-Фараби 1973: 288). Кроме того, аль-Фараби вводит такие понятия, как «первоматериальный интеллект» и «актуальный интеллект». Если первое понятие является базисом перцепции «умопостигаемых объектов интеллекции», то второе уже будет преобразователем этих объектов. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» мыслитель приводит следующее сравнение: «Солнце дает зрению свет, который светит, и цветам свет, который их освещает. Посредством света, получаемого от солнца, зрение становится видящим актуально; и посредством этого света цвета видимы и рассматриваются актуально после того, как были видимы и рассматриваемы потенциально. Точно также актуальный интеллект снабжает первоматериальный интеллект чем-то, что он запечатлевает. Связь этого нечто с первоматериальным интеллектом подобна связи света со зрением» (Аль-Фараби 1972: 285-286). Только наиболее верное различение добра от зла, добродетели от невежества, способно ориентировать человека на путь истинного счастья, которое характеризуется высшей нравственностью и образом мысли согласно добродетели. Аль-Фараби не акцентировал внимания на божественном предопределении, мусульманский философ лишь утверждал, что Всевышним человеку дан разум как благо, способный к постижению интеллектуальных и этических добродетелей, что приближает человека

к совершенству. Философ из Отрара утверждал, что от правильного выбора, основанного на личной свободной воле человека, зависит та или иная сторона жизни. Сделав правильный выбор, который может означать образ мысли человека, обуславливается нравственность индивида. Духовная обращенность человека вовнутрь себя, самопознание, познания Бога в самом себе, а затем уже добродетельная жизнь в сообществе знаменуют наиболее верную волю и правильный выбор, что приведет к постижению счастья. Тем самым, человеческий разум позволяет сделать правильный выбор, но «невежественные города», которые также живут в каждом человеке, могут «затуманить разум». В связи с этим, человек должен находить в себе силы для постоянного и повсеместного следования разуму.

Как известно, в одном из хадисов говорится, что пророк Мухаммад сказал: «Приобретение знаний – обязанность каждого мусульманина». Здесь следует сказать, что аль-Фараби призывал к поиску истинных знаний. Божество в философии мыслителя представлено знанием и мудростью. Бог нематериален, это высший разум, самосознающий самого себя. Как охарактеризовал аль-Фараби, «Он – знающий и знание, единая сущность и единая субстанция» (Аль-Фараби 1973: 69). Так как Божество – это первопричина бытия, то бытие человека предполагает непрерывный процесс познания. Более того, как указывал мыслитель, человеку свойственно заблуждаться, следовать неправильным знаниям, в связи с этим особо важны истинные знания, заложенные в самой сущности божества. Мудрость – показатель овладения совершенными знаниями, имеющими статус непреходящих вечных знаний, это способность «познавать наилучшие вещи наилучшим образом» (Аль-Фараби 1973: 69). Вероятно, это фундаментальные знания о Всевышнем, человеческой сущности, бытии, мироздании. Восточным ученым дана следующая формулировка: «Он – Мудрый», «Он – самодостаточен в том, что становится мудрым, познавая свою сущность» (Аль-Фараби 1973: 70). Тем самым, мусульманину предписывается постоянный поиск достоверных знаний. «Жителям добродетельного города» рекомендуется обладать знаниями о сущности божества и его атрибутов, о сущности духовности («вещи, существующие отдельно от материи»), о деятельном разуме, основах мироздания, о сущности и происхождении человека, высшей нравственности. Мыслитель не ограничивается этим, обязательную «информи-

рованность» составляют значение идеального главы государства, принципы жизни добродетельного города, всеобщее счастье и знание о «врагах» добродетельного города (Аль-Фараби 1972: 338-339). Данные знания запечатлеваются в мыслях людей посредством «образов». В подлинном виде посредством логики данные знания постигают мудрецы, которые как носители истинных знаний имеют учеников и последователей. А в целом, большинством людей знания постигаются в виде «подражательных представлений» (Аль-Фараби 1972: 340-341). Вполне очевидно, что большинство, занятое повседневной деятельностью, не постигает опыт мудрецов, как следствие, знания об устройстве мира, бытия, существовании бога ставятся под сомнение. В этом отношении люди подразделяются на три категории. Первые, которым отдает предпочтение аль-Фараби, «нуждаются в руководстве». Эти люди находятся в постоянном поиске истины под руководством наставников, мудрецов. Познавая какое-либо понятие, они не могут ограничиваться простым объяснением, все более основательно изучая сущность той или иной проблемы. Подобные люди способны достичь истины (Аль-Фараби 1972: 342). Данная первая категория людей близка по значению образу «жителя добродетельного города», мусульманина. Вторая категория людей находится под влиянием человеческих пороков, в угоду которым истинные знания о добродетели искажаются ими посредством спорных аспектов добродетельных учений или путем «лжемудрствования и обмана» (Аль-Фараби 1972: 343). Третья категория представлена «циниками», потерявшими интерес к божественной истине, то есть знаниям о мироздании и добродетели, поскольку наткнулись на спорные моменты и утверждают об отсутствии истины (Аль-Фараби 1972: 344). Тем самым, непрекращающийся процесс образования на протяжении всей жизни, поиск знаний, доказывающих добродетельную сущность человека и всего мира, является базовым предписанием ислама, что находит отражение в ключевых аспектах философии аль-Фараби.

Тем самым, Аристотель Востока формирует образ мусульманина, руководствующегося рационально осмысленными нормами нравственности, имеющими характер универсальности. Разум, знания и мудрость – ключевые понятия в становлении исламской толерантности и открытости другим культурам, современным новшествам как техногенного, так

и социально-культурного характера. Разного рода радикальные организации с религиозными призывами создают совершенно иное представление о значимости ислама в истории человеческой цивилизации. Догматизм и внешняя обрядовость вводит в заблуждение мировую общественность. Относительно этого концепции аль-Фараби могут применяться с целью развенчания заведомо ложных посылов о мусульманах и исламской духовности. Мыслитель предусмотрел подход неких лиц, спекулирующих на религиозных чувствах. Прежде всего, это потусторонняя жизнь, исполнение обрядов. Отказ от каких-либо благ в посюсторонней жизни может сулить преимущества после смерти или же, наоборот, неисполнение обрядов может повлечь за собой возмездие. Ученый воспринимает данный подход как «хитрости и козни против одной группы и в пользу другой» (Аль-Фараби 1972: 358). Чрезмерное настойчивое усердие в исполнении обрядов преследует цель приобретения почета как «человека, отказавшегося от мирских благ». В результате люди, выказывая ему почитание, будут сносить все безобразные поступки шарлатана. Таким образом, «прохвост» обретет «почет, главенство, богатство, удовольствие» (Аль-Фараби 1972: 359). Разоблачение «мнимого святого» может быть использовано определенной группой в собственных целях без обнародования «фальшивости». Группа людей с целью оказания влияния на большинство использует «мнимых почитателей обрядовости». В последние два-три десятилетия, разоблаченная аль-Фараби, часть политической технологии по внедрению в сознание масс заведомо ложных, деструктивных представлений о религии с целью манипулирования людьми, активно используется.

Все большее распространение западных ценностей и технического прогресса требовало правильного соотношения их с исламской традиционной духовностью. В связи с этим, тип исламской рациональности был применен реформаторами. Единство и равноценность веры и знания, религии и философии были тем оптимумом, позволяющим гармонизировать традиции с новаторствами, и тем самым, выявить новую идентичность мусульман и перестроить их быт в сочетании с технологиями Запада. Философско-социальные положения реформаторов сводились к следующему: «вариативно применять исламские положения; разработать синтетическое мировоззрение, основанное на единстве ислама и исторической процессуальности; сбалансиро-

вать классическую исламскую парадигму с современным мировоззрением (научным, рациональным)» (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 22).

Аль-Фараби и татарская философия

Исламская реформаторская мысль широко развивалась среди татарских религиозных деятелей. На становление реформации среди татар философия перипатетизма отчасти имеет определенное влияние.

Следует прежде всего сказать, что аль-Фараби как историческая личность занимает определенное место в истории татарской философии. Волжско-булгарские философы Абу Хамит аль-Булгари (XI – начало XII вв.), Сулейман ас-Саксини (XII в.), Бурхан аль-Булгари (XII – начало XIII вв.), Сулейман ибн Дауд (XII – начало XIII вв.) осмысливали суфиев и перипатетиков, среди которых фигурируют аль-Газали, аль-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд, ибн аль-Араби (Сабилов 2012: 11). Социально-нравственный идеал в тюрко-татарской литературе XI-XVI вв. основан на учении аль-Фараби, Ибн-Сины и других перипатетиков (Амирханов 2001: 28). Наследие аль-Фараби проявилось в татарской философии концепцией двух форм «духовного освоения действительности – философии и религии» (Сабилов 2012: 11). В целом, Волжско-булгарская философия берет свои основы из восточного перипатетизма, калама и суфизма. Но, тем не менее, влияние восточных перипатетиков выделяется особой значимостью (Сабилов 2012: 12).

Религиозное реформаторство положило начало просветительству среди татар и джадидизму (Гафаров 2004: 164). Предпосылкой к формированию реформаторства и просветительства было возвращение «элементов перипатетизма, с его приоритетным значением знания, разума и образования при определении человеческого совершенства» (Тухватуллина 2003: 186).

История татарского религиозного реформаторства имеет два этапа: 1) этап становления, представлен творчеством А. Утыз-Имяни (1754–1834) и А. Курсави (1776–1812); 2) творчество Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахрадина (1859–1936), М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942) (Юзеев 2015: 25).

Татарское реформаторство представляет аналог мусульманской реформации Сайид Ахмадхана, Джемаль ад-Дина ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, прослеживаются идейные взаимовлияния. Первый этап татарского ре-

форматорства (рубеж XVIII-XIX вв.) сводился к критике традиционализма, возрождения «чистого» ислама и концепции «открытия дверей иджтихада» (Юзеев 2015: 26). Посредством иджтихада предполагалось приспособить религию к условиям времени. Коран и Сунна виделись единственными источниками веры без каких-либо наслоений. Предполагалось новое толкование священного Корана. «Возращение к раннему исламу» означает «очищение» ислама от многочисленных привнесений, превратившихся в суеверия, которых не было во времена пророка. Под «чистым исламом» можно подразумевать предписание следования Корану и Сунне, стремление к благим начинаниям и прогрессу. Именно «чистый ислам» стал детерминантом генерации и расцвета исламской духовной и материальной культуры, философии, естественных наук в IX-XI вв. Подобная форма религии служит интересам всего человечества, что и было замыслом пророка Мухаммеда. Ислам не должен замыкаться в себе, необходим межкультурный диалог.

Второй этап реформаторства (вторая половина XIX – начало XX вв.) отличается от первого этапа, поскольку уже реформаторство испытало большое влияние идей Нового и Новейшего времени. В целом направленность осталась аналогичной, «возврат к раннему исламу» и иджтихад. Но просветительство уже составляло единство с реформаторством (Юзеев 2015: 28).

Остановимся подробнее на личности Ш. Марджани. В 1845 году Марджани в библиотеке медресе «Мир-Араб» (Бухара) изучил сочинения ал-Фараби (Юзеев, Гимадеев 2009: 17). Тезис Марджани о том, что с основанием четырех мазхабов «врата иджтихада» не закрылись после XII века, что еще возможно, основываясь на Коран и хадисы, выявлять позитивные тенденции с целью обновления религии и социально-культурной, общественно-политической сфер жизни мусульман. В этом отношении на взгляды реформатора оказали непосредственное влияние восточный перипатетизм и калам, утверждавшие, что «двери иджтихада» не могут быть кем-либо закрыты» [12, с. 20]. Татарские реформаторы по-разному отдавали приоритет философскому и религиозному началу. В этом отношении Марджани утверждал, что религия и философия как формы освоения действительности и методы познания взаимосвязаны (Сабилов 2012: 57). Марджани был оппонентом мусульманских традиционалистов. Реформатор считал, что человек ответственен за свои те или

иные действия, человеческий разум – основной критерий поведения. Тем самым, Марджани исключает фатализм и религиозный фанатизм (Юзеев, Гимадеев 2009: 21). На реформатора оказало влияние наследие Газали, точнее его произведение «Воскрешение богословских наук», именно данное сочинение натолкнуло Марджани на проблему иджтихада. Высоко оценивая творчество аль-Газали, татарский деятель заимствовал рациональную составляющую, диалектику, но осуждает средневекового теолога «за то, что тот назвал еретиками таких мыслителей, как Ибн-Сина и ал-Фараби» (Сабилов 2012: 89).

Нужно отметить взаимовлияние татарских реформаторов и Джемаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммад Абдо. Марджани, будучи учеником Курсави, стал ведущим идеологом татарского модернизма. Идеи Марджани получили известность в Индии, Сирии, Тунисе. В связи с этим, нельзя исключать «влияния Марджани на реформаторские концепции М. Абдо» (Гафаров 2004: 170). В свою очередь, благодаря Мухаммаду Абдо Каирский университет аль-Азхар стал центром восточного модернизма, в котором получили образование деятели татарской реформации М. Биги, З. Камали, Г. Расули и др., некоторые из них даже слушали лекции египетского реформатора. Р. Фахретдин в 1888 году имел возможность беседовать с учителем Мухаммада Абдо Джемаль ад-Дином аль-Афгани, проездом совершившего визит в Петербург. Как впоследствии писал татарский деятель, всего лишь одна беседа с аль-Афгани заставила пересмотреть идейную направленность. Встреча с известным на весь мир реформатором ислама наложила отпечаток на все дальнейшее творчество и деятельность Р. Фахретдина (Шагавиев 2014).

Заключение

Концепция единства и равноценности веры и разума, религии и философии, увековеченные аль-Фараби, стала главной идеей в формировании мусульманской реформации. Учение Аристотеля Востока, представляющее проявление межкультурного диалога, диалога цивилизаций является проявлением толерантной, интеграционной тенденции мусульманской религии, что также было заимствовано реформаторами, предлагавшими изучение достижений Европы. Кроме того, образ идеального мусульманина XIX-XX вв. соответствует «добродетельному» человеку аль-Фараби, отличающемуся высокой этикой и интеллектом.

«Носители нравственного идеала» аль-Фараби отдают отчет своему поведению и поступкам, жизнедеятельности посредством разума, при этом согласовываясь с нормами и императивами, прописанными в Коране. Тем самым, иджитхат свойственен «жителям добродетельного города», так как разум – это главное особое качество человека, дарованное человечеству Всевышним. Руководствуясь понятием «чистого ислама», выявленного деятелями татарской реформации, мусульманин в духовном основании как человека является добродетельным, личностью, стремящейся делать добро всем лю-

дям повсеместно независимо от их расовой, религиозной или же этнической принадлежности. Истинный мусульманин возводит справедливость и любовь в ранг ключевых нравственных критериев. Знание определено как базовое понятие ислама, прежде всего, постижение знания о Всевышнем, самопознание, познание бытия обозначено как жизненная цель мусульманина. Сообщество подобных мусульман, охарактеризованных реформаторами, проект государства, которое они могли бы построить, представляет «добродетельный город» аль-Фараби на рубеже XIX-XX вв.

Литература

- 1 Abu Bakar, I. (2012) A Reflection on `Abduh's Islamic Modernism and its Declining Factors. *Journal of Applied Sciences Research*, 8(9): 4917-4921.
- 2 Adam, A. I. (2014) Islamic civilization in the face of modernity: The case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh. *Proceeding of the Social Sciences Research*, 9(10): 594-599.
- 3 Ahamad, N. P. (2014) Iqbal, Sir Syed and the Islamic modernism. *Muslim Mirror, Special Issue "Sir Syed Ahmad Khan A Global Phenomenon"*, February-2014: 6.
- 4 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Гражданская политика // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.
- 5 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельно-го города // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
- 6 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh's contributions to modernity. *Asian journal of management sciences and education*, 1(1): 63-75.
- 7 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh's scientific views in the Qur'an. *International Journal of Asian Social Science*, 2 (11): 2034-2044.
- 8 Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.). – Казань: Изд-во «Мастер-Лайн», 2001. – 262 с.
- 9 Гафаров А.А. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – первой половины XIX вв. в контексте общеисламской модернизации // Ученые записки Казанского Государственного Университета. Гуманитарные науки. Том 148, кн. 4. – 2006. – С. 161-171.
- 10 Hamid, Z. (2014) Muslim Response to the West: A Comparative Study of Muhammad `Abduh and Said Nursi. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 4(2): 1-6.
- 11 Kawaja, K. (2014) Sir Syed Ahmad Khan Man who brought together modernity and Islam. *Muslim Mirror*, February-2014:5.
- 12 Курмангалиева Г.К. Восточно-перипатетическая рациональность: опыт фило-софской репрезентации: монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 276 с.
- 13 Macaribing, A.T. (2013). Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy. *Journal for Islamic Identities and Dialogue in Southeast Asia*, 1: 73-92.
- 14 Michael, J.S. (2007) Philosophy and "Jihād:" Al-Fārābī on Compulsion to Happiness. *The Review of Metaphysics*, 60(3): 543-572.
- 15 Mohd, N.S., Hussin H., and Wan Abdullah, W. N. (2014) Scientific Exegesis in Malay Qur'anic Commentary, *Asian Social Science*, 10(10): 236-242.
- 16 Марджани о татарской элите (1789–1889) / А.Н. Юзеев, И.Ф. Гимадеев. – Москва: ИД Марджани, 2009. – 128 с.
- 17 Малинов А.В. История философии как философия: Приемы историко-философского исследования А.И. Введенского // Вече. Выпуск 17. 2006. – С. 192-197.
- 18 Parray, T.A. (2015) Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(6): 19-34.
- 19 Parens, J. (2006) *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 170 s.
- 20 Rauf, M., Ahmad, M., and Iqbal, Z. (2013) Al-Farabi's philosophy of education. *Educational Research International*. 1 (2): 85-94.
- 21 Фалёв Е.В. История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского Государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия Философия, том 2, № 3, 2014. – С. 30-39.
- 22 Сабиров А.Г. Татарская философия: история, сущность и роль в духовном развитии татарского народа. Монография. – Елабуга: Изд-во филиала КФУ в г. Елабуга, 2012. – 158 с.

- 23 Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – Москва: «Наука», 1982. – 249 с.
- 24 Соловьева Г.Г., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л., Мансурова А.С., Байдаров Е.У., Жанабаева Д.М. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада. Колл. монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 254 с.
- 25 Tariq, M. M. (2011) Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism. *The Dialogue*, 2011. 4(4): 340-354.
- 26 Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань: Татарское книжное издательство, 2003. – 207 с.
- 27 Юзеев А.Н. Татарское религиозное реформаторство (общее и особенное) // *Ислам в современном мире*. 2015. Том 11. № 2. – С. 25-34.
- 28 Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. Том 4. История. – 2014. – № 4. – С.118-126.
- 29 Waseem, F. (2014) Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education. *Review of History and Political Science*, 2(2): 131-148.
- 30 Yusuf, A. (2012) Islam and modernity: remembering the contribution of Muḥammad ‘Abduh (1849-1905). *Islam and civilizational renewal*, 3(2): 355-369.
- 31 Zakariya, H. (2011) Cairo and the Printing Press as the Modes in the Dissemination of Muhammad ‘Abduh’s Reformism to Colonial Malaya. 2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR, 17: 121-126.

References

- 1 Abu Bakar, I. (2012) A Reflection on ‘Abduh’s Islamic Modernism and its Declining Factors. *Journal of Applied Sciences Research*, 8(9): 4917-4921.
- 2 Adam, A. I. (2014) Islamic civilization in the face of modernity: The case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh. *Proceeding of the Social Sciences Research*, 9(10): 594-599.
- 3 Ahamad, N. P. (2014) Iqbal, Sir Syed and the Islamic modernism. *Muslim Mirror*, Special Issue “Sir Syed Ahmad Khan A Global Phenomenon”, February-2014: 6.
- 4 Al-Farabi, A.N.M. (1973) “Grazhdanskaya politika” [Al-Farabi, A.N.M. “Civic politics”], Social and ethical treatises, Russian translation from Arabic, „Science” of the Kazakh SSR, Alma-Ata, 45-168.
- 5 Al-Farabi, A.N.M. (1972) “Treatise about views of virtuous city’s people” [Al-Farabi, A.N.M. Treatise about views of virtuous city’s people], Philosophical treatises, Russian translation from Arabic, „Science” of the Kazakh SSR, Alma-Ata, 1972, 193-377.
- 6 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh’s contributions to modernity. *Asian journal of management sciences and education*, 1(1): 63-75.
- 7 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh’s scientific views in the Qur’an. *International Journal of Asian Social Science*, 2 (11): 2034-2044.
- 8 Amirhanov R.M. *Tyurko-tatarskaya filosofskaya mysl’ srednevekovyaya (XIII-XVI vv.)* [Turk-Tatar philosophical thought in the Middle Ages], Kazan, Master-Line, 2001, 262.
- 9 Falyov Y.V. (2004) *Istoriya kak istolkovaniye i istoriko-filosofskiy metod M. Heideggera* [History as the interpretation and M. Heidegger’s historical-philosophical method], *Vestnik Leningradskogo universiteta imeni A.S. Pushkina. Seriya Filosofiya*, Tom 2, № 3, 30-39. [Bulletin of Leningrad State University named after A.S. Pushkin, 2(3): 30-39].
- 10 Gafarov, A.A. *Tatarskoye religioznoye reformatorstvo kontsa XVIII – pervoy poloviny XIX vv. v kontekste obsheislamskoy modernizatsiyi* [Tatar religious reformism late XVIII – early XIX centuries in the context of the islam modernization], *Uchyoniye zapiski Kazanskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Gumanitarniye nauki*. Tom 148, kn. 4. 2006: 161-171. [Researchers of Kazan State University, Humanities, 148(4), 2006: 161-171.]
- 11 Hamid, Z. (2014) Muslim Response to the West: A Comparative Study of Muhammad ‘Abduh and Said Nursi. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 4(2): 1-6.
- 12 Kawaja, K. (2014) Sir Syed Ahmad Khan Man who brought together modernity and Islam. *Muslim Mirror*, February-2014:5.
- 13 Kurmangaliyeva, G.K. *Vostochno-peripateticheskaya ratsional’nost’: opyt filosofskoy reprezentatsiyi: monografiya*, [East Peripatetic rationality: the experience of philosophical representation: a monograph], Z.K. Shaukenova (ed.), IFPRI KH MES, Almaty, 2014, 276.
- 14 Macaribing, A.T. (2013). *Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy*. *Journal for Islamic Identities and Dialogue in Southeast Asia*, 1: 73-92.
- 15 Malinov, A.V. (2006) *Istoriya filosofiyi kak filosofiya: Priyomy istoriko-filosofskogo issledovaniya A.I. Vvedenskogo, Veche*, Vypusk 17: 192-197. [The history of philosophy as a philosophy: A.I. Vvedenskiy’s methods of historical and philosophical studies, Veche, 17: 192-197].
- 16 Michael, J.S. (2007) Philosophy and “Jihād:” Al-Fārābī on Compulsion to Happiness. *The Review of Metaphysics*, 60(3): 543-572.
- 17 Mohd, N.S., Hussin H., and Wan Abdullah, W. N. (2014) Scientific Exegesis in Malay Qur’anic Commentary, *Asian Social Science*, 10(10): 236-242.
- 18 Parens, J. (2006) *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 170 s.

- 19 Parray, T.A. (2015) Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(6): 19-34.
- 20 Rauf, M., Ahmad, M., and Iqbal, Z. (2013) Al-Farabi's philosophy of education. *Educational Research International*. 1 (2): 85-94.
- 21 Sabirov, A.G. *Tatarskaya filosofiya: istoriya, sush'nost' i rol' v duhovnom razvitiyi tatarskogo naroda*, Monografiya [Tatar philosophy: history, nature and role in spiritual development of Tatar people. Monograph], Yelabuga, Publishing of branch of Kazan Federal University in Elabuga, 2012, 158.
- 22 Shagaviyev, D.A. (2014) Vliyaniye musul'manskogo reformatora Jamal ad-Dina al-Afgani na tatarskogo bogoslova Rizaetdina Fahretkina (Rizu Fahretdinova) [Influence of Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani to Tatar theologian Rizaetdina Fakhretdin (Riza Fakhretdinov)], *Vestnik Leningradskogo universiteta imeni A.S. Pushkina. Seriya Istoriya, Tom 4, № 4*, 118-126. [Bulletin of Leningrad State University named after A.S. Pushkin, History, 4(4): 118-126].
- 23 Solovyova, G.G., Kurmangaliyeva, G.K., Seytahmetova, N.L., Mansurova, A.S., Baydarova, Y.U., Zhanabayeva, D.M. (2014) Znaniye i vera v kulturno-istoricheskikh kontseptakh Vostoka i Zapada [Knowledge and belief in cultural and historical concepts of East and West], in *Society*, Z.K. Shaukenova (ed.), IFPRI KH MES, Almaty, 254.
- 24 Stepanyants, M.T. (1982) *Musul'manskiye kontseptsii v filosofii i politike (XIX-XX vv.)* [Muslim concepts in philosophy and politics], Moscow, "Science", 182.
- 25 Tariq, M. M. (2011) Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism. *The Dialogue*, 2011. 4(4): 340-354.
- 26 Tuhvatullina L.I. (2003) Problema cheloveka v trudah tatarskikh bogoslovov: konets XIX – nachalo XX vekov [The problem of man in the works of Tatar theologians: the end of XIX – early XX centuries], Kazan, Tatar book publishing house, 207.
- 27 Waseem, F. (2014) Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education. *Review of History and Political Science*, 2(2): 131-148.
- 28 Yusuf, A. (2012) Islam and modernity: remembering the contribution of Muhammad 'Abduh (1849-1905). *Islam and civilizational renewal*, 3(2): 355-369.
- 29 Yuzev, A.N. (2015) *Tatarskoye religioznoye reformatorstvo (obsheye i osobennoye)* [Tatar religious reformism (general and special)], *Islam v sovremennom mire*, Tom 11, № 3 [Islam in the modern world, 11(3)]: 25-34.
- 30 Yuzev, A.N., Gimadiev I.F. (2009) *Mardjani about Tatar elite (1789–1889)*, Moscow, Mardjani Publishing House, 128.
- 31 Zakariya, H. (2011) Cairo and the Printing Press as the Modes in the Dissemination of Muhammad 'Abduh's Reformism to Colonial Malaya. *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR*, 17: 121-126.

Нұрматов Ж.Е.,
Абдрасилов Т.К.

Имам Матуридидің тәпсір іліміне қосқан үлесі

Мақалада «Китабут Таухид» және «Тәуилатул Құран» атты еңбектерінің авторы, кәламшы әрі тәпсірші ретінде танылған, атақты ғалым имам Матуридидің тәпсір тарихындағы орны туралы сөз қозғалады. Имам Матуридидің құран тәпсіріндегі ұстанымын терең түсіну үшін оның өмір сүрген дәуірінің әлеуметтік, мәдени және саяси жағдайынан хабар болу керек. Имам Матуридидің өмір сүрген кезеңі әртүрлі сенімдік мазхабтардың пайда болған, сенімге байланысты көптеген көзқарастардың өршіген уақытына тап келген. Осындай сәтте исламның иман негіздерін қорғау мақсатында құран аяттарын ақыл мен қисындық қағидалар негізінде тәпсір жасаған, еңбектерінде ақыл мен нақылды ұштастыра алған әйгілі теолог имам Матуриди болды. Мақалада әуелі сүнниттік бағыттағы құран тәпсірлерінің пайда болуы және олардың ерекшеліктері қарастырылады. Имам Матуриден бұрынғы муфассирлердің құран тәпсіріндегі ұстанымы сөз етіліп, олардың тәпсір-тәуіл туралы көзқарастарына орын беріледі. Сондай-ақ, имам Матуридидің тәпсір-тәуіл туралы тұжырымы мен тәпсір іліміне қосқан үлесі баяндалады. Имам Матуридидің Тәуилатул құран тәпсірінің ерекшеліктері, оның құран аяттарын түсіндірудегі әдісі, өзінен кейінгі тәпсіршілерге көрсеткен ықпалы баяндалады.

Түйін сөздер: Имам Матуриди, құран, тәпсір, тәуіл, Тәуилатул Құран.

Nurmatov Zh.,Ye.,
Abdrassilov T.K.

The contribution of Imam Matrudi to the teachings of Tafsir

The article considers the special contribution the well-known scholar of the author of the books "Kitabut Tauhid" and "Tauilatul Quran" Imam Maturidi to the history of Tafsir. In order to examine in depth the principles of Imam matrudi should pay special attention to the socio-cultural and political atmosphere of the time. During that time of Imam Maturidi had different mazhabs and various progressive views on faith. At that time in order to preserve the foundations of the faith of Islam known theologian Imam Maturidi was able to give an interpretation of the Koran which reunited the mind and religious texts. This article originally referred to the occurrence and characteristics of Sunni tafsir direction, followed the principles and opinions of the Tafseer of the Quran to Imam mufassir Maturidi. As well as the conclusion of taweel and Tafseer Imam Maturidi and major contributions to the development of Maturidi to tafsir. Especially the tafsir, Tauilatul Quran, methods of interpretation of the verses and the influence of Imam Maturidi in subsequent mufassirs of Islamic world.

Key words: Imam Maturidi, Quran, Tafseer, Tauilatul Quran.

Нурматов Ж.Е.,
Абдрасилов Т.К.

Вклад имама Матуриди в учение Тафсира

В статье рассматривается особый вклад известного ученого автора книг «Китабут Таухид» и «Тәуилатул Қоран» имама Матуриди в историю Тафсира. Чтобы глубоко изучить принципы имама Матуриди, надо обратить особое внимание на социально-культурную и политическую атмосферу того времени. Во времена имама Матуриди были различные мазхабы и различные прогрессирующие мнения о вере. В такой момент в целях сохранения основы веры ислама известный теолог имам Матуриди смог дать толкование Корану, где воссоединил разум и религиозные тексты. В статье говорится о возникновении и особенностях направления тафсира суннитского, затем следуют принципы и различные мнения о тафсире Корана муфассиров до имама Матуриди. В заключении рассматриваются основные вклады Матуриди в развитие тафсира, особенности тафсира Тауилатул Коран, методы толкования аятов и влияние имама Матуриди на последующие муфассиры исламского мира.

Ключевые слова: имам Матуриди, тафсир, Коран, Тауилатул Коран.

**ИМАМ МАТУРИДИДІҢ
ТӘПСІР ІЛІМІНЕ
ҚОСҚАН ҮЛЕСІ****Кіріспе**

Ислам тарихындағы төрт халифа кезеңінің соңғы жылдарында Харижиттік, Шиә және Мутазилиттік сияқты діни-саяси мақсатта ортаға шыққан кейбір діни ағымдар пайда болды. Сондай-ақ, сол дәуірде жоғарыдағы ағымдардың көзқарастарын мойындамай, оларды сынға алған орта жолды ұстанатын топтар да болды. Бұларға ислам тарихында әһли сүнна немесе хақ иелері деп аталды. Сол дәуірден бастап сүннет иелері деген атау, жоғарыдағы өзге ағымдарға қарсылық танытқандарға, көпшілік тарапынан қабылданып орта жолды ұстанғандарға қолданылып келді. Олардың қарсыластары, әсіресе солардың ішінде мутазилиттер, сүнниттерге кейде жәбриә, мүжбира, мушәббихә сияқты сипаттамалар беріп отырған.

Алғашқы үш халифаны мойындамаған Шииттер және үлкен күнә істегендігі үшін Хз. Али мен Муәуияның билігін жоққа шығарған Харижиттер, Әмәуилер кезеңінде де билікке қарсылықтарын білдірді. Осылайша діни көзқарастарын саясатқа қолданып Әмәуилермен үнемі соғысып келді. Ал сүнниттер болса төрт халифаны да мойындап Әмәуилердің басқару жүйесіне қарсылық көрсетпеді. Сондықтан да сүнниттердің діни-саяси көзқарастарының қалыптасуында Харижиттер мен Шииттердің ықпалы зор. Сенімдік ұстанымдардың қалыптасуында кадариттік-жабариттік пікір-таластар, мутазилиттердің Құранмен оның қағидаларына күмән келтіруі мәселелеріне қарсы Ашари-Матуриди мутакаллимдердің әрекеті маңызды рөл атқарды. Олардың барлығы Құранның ақиқатқа ұмтылысын логикалық дәлелдеп негіздеуге, оның қағидаларын жүйелі түрде түсіндіруге көп күш-жігерлерін жұмсады [Mehmet Emin Özafşar, 2012, s. 107].

Сүнниттік бағыттың қалыптасуында имам Әбу Ханифа, имам Шафи, имам Малик және Ахмед б. Ханбалдың орны ерекше. Ашарилік және Матуридилік хыжри 4-ғасырлардан бастап ислам әлемінің көптеген аймақтарында негізгі мазһаб болып қалыптасты. Матуридилік мектептің ғұламалары бір жүйеге келтірген иман негіздері – Орта Азия, Түркия, Балқан түбегі, Қытай, Үндістан, Пәкістан аймағындағы мұсылмандар арасында кеңінен жайылды. Ислам әлемінің түкпір-түкпіріне жайылған

сүнниттер қазіргі күнімізге дейін өзінің болмысын сақтап келді. Әлемде мұсылмандардың көпшілігі сүнниттік бағытты ұстанады. Олар саны шамамен 85 % құрайды [İsmail Çalıřkan, 1999, s. 106].

Сүнниттердің алғашқы өкілдері (салаф) құран мен хадистердегі айтылған мәселелерге ақыл және райды қолданбай, яғни тәуіл жасамай толық сенген. Сүнниттердің кейінгі келген өкілдері болса (халаф), мутешабихтарды түсінуге тырысу керек екендігін, оларды мұқкем аяттар аясында тәуіл жасауға болатынын айтты. Өйткені олар еліктеушіліктен арылып дәлелді негіздерге сену діннің бұйрығы екендігін тілге тиек етті. Осылайша сүнниттік тәпсірлердің әдістемесі қалыптасып, мұқияттылықпен мутешабих аяттардың ақылмен тәпсір етілуіне рұқсат етілді [Нұрмұратов С.Е, 2013, 125 б].

Негізінде Мухаммед пайғамбар және сахабалар дәуірінде құранды түсінуге байланысты қиындықтар болмады. Себебі, біріншіден құран сахабалардыңанатіліндетүсірілсе, екіншіден олар уахи кезеңіне куә болды. Сол себептен де олар мағынасы жабық кейбір аяттар туралы көп ойтұжырым жасамады. Сахабалар мутешабих аяттарды тәуіл жасауға болмайтындығын айта келе, бұған Хз. Пайғамбардан риуаят етілген хадистерді дәлел ретінде қолданды [Ержан Қ, 2013, 37 б]. Хадис кітаптарында терең білімі жоқ кісілердің өз ақылымен құранды тәпсір жасауға болмайтындығына қатысты хадистер кездеседі: «Кімде кім құранды өз ақылымен (райымен) тәпсір жасайтын болса, оттағы орнына дайындалсын» (Әбу Даут, ілім 5; Тирмизи, тафсир1). Құрандағы жалпы айтылған оқиғалардың егжей-тегжейлі мәселелеріне көңіл бөлу, толық мәлімет берілмеген тақырыптарды іздестіру, Алланың өзіне тән сипаттардың ақиқатын зерттеу сияқты мәселелер, Алланың мақсатына қайшы деген сеніммен сахабалар бұл туралы көп сұрақ қоюдан тиылды. Араб еместердің ислам дінін қабылдауымен сахабалардан кейінгі келген нәсіл, жоғарыдағы айтылған мәселелерді зерттеуге және оның мәнін түсіндіруге тырысты. [Оңғаров Е, 2013, 71 б.]. Өйткені олар, пайғамбарға келген уахиді іс-тәжірибеде көрмеді. Сондықтан да сол кезден бастап құранды түсіну үшін жаңа мәліметтер мен түсіндірмелерге қажеттілік туындады. Кейінгі дәуірдегі өмірдің жаңа шарттары да құранды тәпсірлеу үдерісінің дамуына ықпалын тигізді [Emad Khalili, International Academic Journal of Humanities Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 41].

Имам Матуридидің тәпсір іліміндегі орнын тереңірек түсінуде өзінен бұрынғы өмір сүрген және осы салада еңбек жазған муфассирлердің көзқарастары біз үшін өте маңызды. Мухаммед пайғамбар құранның түсіндірушісі және жеткізушісі ретінде құранның мағынасын ауызша түсіндірумен қатар, оның мәнін өзінің іс-әрекеттерінде көрсеткен [Ahsan M. Arozullah, Theoretical Medicine and Bioethics Philosophy of Medical Research and Practice, Vol. 34, No. 1, P. 2.]. Сахабалар ол кісіден көргендерін негізге ала отырып аяттарға түсіндірме жасаған. Сахабалар кезеңі, құранды тәпсірлеу мен түсіндіруге қолайлы орта болғанымен, сол кезде ижтихад пен тәуіл жасауға кейбір қарсылық танытқан мәліметтерді байқауға болады. Олар мутешабих аяттарға түсіндірме жасауға болмайтындығын айтып жоғарыдағы атап өткен хадисті бұған дәлел ретінде келтіреді. Алайда алғашқы төрт халифаның соңғы жылдарында, әсіресе Хз. Оспан кезеңінде пайда болған кейбір ағымдар, өздерінің көзқарастарын құаттау мақсатында құраннан дәлел іздей бастады. Осылайша олар құраннан дәлел таба алмаған жағдайда, аяттарды өздерінің мүдделеріне сәйкес тәуіл жасау жолын таңдады. [Fıđlalı Ethem Ruhi, 2004, s. 70]. Сахаба кезеңінің соңы және табиғин дәуірінің алғашқы жылдары құранды тәпсірлеу үдерісі қарқынды түрде дамыды. Сахабалардың шәкірттерінен Саид б. Жубейір, Икриме, Хасан Басри, Ата б. Әбу Рабах, Нафи сынды табиғин муфассирлер сахабалардың қалдырған мирасын ары қарай жалғастырып тәпсірде риуаят әдісіне ақылды, яғни дираят әдісін де қолданды. Бұған сол кездері жазылған тәпсірлерді мысал ретінде беруге болады. Екінші ғасырдың орталарына дейін тәпсір саласында қарқынды даму байқалады. Осы жылдардан бастап ауызша айтылып келген тәпсірге қатысты мағлұматтар кітапқа түсіріле бастады. Ғылымның дамуы, мұсылман қоғамының саяси және әлеуметтік тұрғыдан өзгеруі мен әртүрлі жаңа көзқарастардың пайда болуы, фикх және келам ілімінің тікелей құраннан нәр алуы, сопылық және басқа да ғылым салаларының құран мен сүннетке негіздеме жасалуы, тәпсір іліміндегі ижтихад пен истинбат алаңының кеңеюіне септігін тигізді. Хыжри үшінші ғасырда ислам ғылымдарының салалары нақтыланып, мазхабтар да айқындалған болатын [Muhsin Demirci, 1996, s. 143].

Имам Матуридидің туған жылы туралы нақты дерек жоқ. Зерттеушілер оның 230-240/844-854 жылдарында Самарқанд маңындағы Матурид қалашығында дүниеге келгендігін ай-

тады. Оның қайтыс болған жылы деректерде 333/944 жылы екендігі айтылады. Имам Матуриди өз дәуірінің атақты ғалымдарынан, Әбу Бәкір Ахмед Журжани, Әбу Наср әл-Ияздан хадис, фикх ілімдерін алған. Ол Ханафи мазхабының ізін жалғастырушысы әрі Матуриди кәлам мектебінің құрушысы болды [Akimkhanov A.B, European Journal of Science and Theology 12 (2016), p, 166]. Сүнниттік сенім жүйесінің, әсіресе түркі халықтарына ханафиликтің жайылуына маңызды рол ойнады. Ол кәлам, фикх, тәпсір сияқты ислам ғылымдары саласында бірқатар еңбек жазды. Солардың ішінде ең маңыздысы Китабут таухид және Тауилатул Құран еңбектері болып табылады [Ibrahim Abu Bakar, The Existence of God in Greek Philosophy and Muslim Theology // Advances in Natural and Applied Sciences, 7(1): 98-103, 2013, p. 102.].

Имам Матуридидің өмір сүрген кезеңі, Аббаси халифатының әлсіреуі нәтижесінде бір неше ислам мемлекеттерінің ортаға шыққан кезеңіне сәйкес келеді. Аббаси халифасы Мамұнның (ө. 833) тұсында Мутазила ағымы мемлекеттің ресми мазхабы болып үкім сүрген болатын. Алайда бұдан кейін халифа Мутауаккил (ө. 861) кезеңінде қайтадан әһли сүннет сеніміне бет бұрған еді. Бірақ сол кезде қоғам, сенімдік жақтан әлі тұрақты жағдайға келмеген, әр түрлі пікірлер мен көзқарастардың кең таралған кезеңі болатын. Міне осындай бір дәуірде Құран аяттарын әһли сүннет сеніміне сай тәпсір жасаған, тәпсірінде сүнниттік жүйені негізге алып, осы тақырып бойынша алғаш рет құран тәпсірін жазған имам Матуриди болып табылады. Дегенмен, имам Матуридиден бұрын әһли сүннет сеніміне қатысты қалам тебіреткен ғалымдар болмады дей алмаймыз. Бірақ солардың арасында алғаш рет дираят әдісін қолдана отырып, құранның басынан соңына дейін тәпсір жазған кісі имам Матуриди болып табылады [Ömer Nasuhi Bilmen, 2008, s.376].

Имам Матуридидің тәпсір-тәуіл мәселесіне қатысты тұжырымдары

«Тәпсір» сөзі араб тілінде бір нәрсені түсіндіру, ашып көрсету, беті жабық нәрсені ашу сияқты мағыналарды береді. «Тәуіл» сөзі оралу, қайту, мақсатқа бет бұру, сияқты мағыналармен қатар, түсіндіру және баяндау деген мағыналарға келеді. Құран кәрімде тәпсір сөзі бір ғана жерде түсіндіру және мән мағынасын ашу мағынасында қолданылған. *«Олардың саған келтірген әр бір мысалдары-*

на біз де міндетті түрде саған шындықты көрсететін және ең әдемі түсіндірмені береміз» («Фұрқан» сүресі, 33). Бұл жерде арабша «ахсана тафсира» (ең әдемі түсіндірме) мағынасында кездеседі. «Тәуіл» сөзі болса құран кәрімде 17 жерде әр түрлі мағыналарда қолданылған. Бұл сөз құранда түсіндіру, мәнін ашу, түсті жору, оқиғалардың ішкі мәні және нәтижесі сияқты мағыналарда кездеседі. Демек, құранда тәуіл сөзі кейде тәпсір сөзінің баламасы ретінде, кейде басқа мағыналарда қолданылғанын көруге болады [Ozervarli S, The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitab al-Tawhid: a Re examination, İslam Araştırmalar Dergisi, № 1, 1997, p. 20; Sabine Schmidtke, Theological Rationalism in the Medieval World of Islam, // Al-Ushur al wusta, 20.1, April 2008. P. 19].

Мухаммед пайғамбардың хадистерінде тәпсір мен тәуіл сөздері екеуі де түсіндіру және мәнін ашу деген мағыналарда келеді. Хз. Айша бір хадисте Мухаммед пайғамбар туралы *«Алланың елшісі құранды тәуіл ететін еді»* (Бұхари, Құран тәпсірі 110, б/93) деп риуаят еткен. Басқа бір хадисте Хз. пайғамбар Хз. Алиге қарап *«Мен ол аятты саған тәпсір ететін уа Али»* (Ахмед б. Ханбал Мүснәд, 1/85) деген риуаят кездеседі. Демек, осы риуаяттардан көрініп тұрғанындай исламның алғашқы кезеңдерінде тәпсір мен тәуіл сөздері екеуі де бір мағынада қолданылған [Saim Yergem, 1984, s. 260]. Алғашқы муфассирлер де тәпсір және тәуіл ұғымдарын бір мағынада қолданған. Мысалға, Әбу Убейде (ө. 824) және Ибн Жәрир Табери (ө. 923) сияқты муфассирлер тәпсір мен тәуіл ұғымдарын бір-бірінің баламасы ретінде қолданған. Тіпті Таберидің атақты тәпсір кітабының атауы да тәпсір емес, тәуіл сөзімен байланысты (Жамиул бейан ан тәуілі айил құран). Ибн Жәрир Табери өзінің тәпсірінде «фи тәуілил құран» немесе «фи тәфсирил құран» сияқты қолданыстары да жоғарыдағы көзқарасымызды құаттай түседі. Ол тәпсір мен тәуіл арасындағы айырмашылыққа қатысты еш қандай түсіндірме жасамайды [Hüseyin Kahraman, 2001, s.6].

Тәпсір әдістемесі туралы жазылған еңбектерде осы екі ұғымның бір-бірінің орнына қолданылатынын айта келе олардың арасында кейбір айырмашылықтардың бар екендігін тілге тиек етеді. Солардың кейбір айырмашылықтарын айтып кеткеніміз жөн:

1) Тәпсір сөзі термин ретінде тәуілден бұрын қолданылған. Ислам тарихының алғашқы ғасырларында құранмен байланысты барлық ілімдер тәпсір сөзімен байланысты болған.

2) Тәпсір, түсінілуі қиын болған сөздердің мағыналарын түсіндіру, ал тәуіл болса сөздің ықтималды мағыналарының ішінен біреуін таңдау дегенді білдіреді.

3) Тәпсір, муфассирдің бір аят төңірегіндегі риуаяттарды негізге алып түсіндіру әрекеті болса, тәуіл муфассирдің аят аясындағы өзінің жеке түсінігін көрсетуі болып табылады. Өйткені тәпсірдің мағынасы бір нәрсені ашып баяндау дегенді білдіреді. Бұл тек қана құран аятын түсіндіру барысында пайғамбар, сахаба және табиғиндерден риуаят етілген сөздерді пайдалана отырып жүзеге асырылады. Тәуіл болса тәпсірге қарағанда еркін көзқарастарды қамтиды.

4) Тәпсір Алла тағаланың аяттан көздеген мақсатын нақты түрде білдіретін болғандықтан бұл аса мұқияттылықты қажет етеді. Сонықтан да, тәпсірмен айналысқан кісіде үлкен жауапкершілік болады.

5) Тәуіл ықтималды мағыналардың бірін таңдау дегенді білдіргендіктен, тәуіл жасаған кісі әртүрлі элементтерден эсенленуі мүмкін. Әрине, аятты тәуіл жасаған адам ең әуелі өзінің білімі мен қабілеті, Алла тағаланың сөзі мен Мухаммед пайғамбардың хадистерін меңгеруі, араб тілін жетік білуі сияқты себептердің әсері зор. Сондай-ақ, ғалымның қай мазхабқа тәуелді болуы, өмір сүріп жатқан жердің әлеуметтік-экономикалық және саяси жағдайы тәуіл жасауына ықпал етуі мүмкін [Желал Кыржа, 1997, бб. 18-19].

Тәуілатул құран атты тәпсір кітабының кіріспесінде имам Матуриди тәпсір мен тәуілге қатысты айырмашылықты тілге тиек етеді. Оның осы екі ұғымның мәнін ашып түсіндіруі, тәпсір ілімі және тәпсір тарихы тұрғысынан өте маңызды. Исламның алғашқы ғасырлардағы өмір сүрген кей бір ғалымдар дираят жолымен түсіндірілетін құран тәпсірлеріне қарсылықтарын білдіріп отырған. Олар тек қана риуаяттармен шектеліп әуелі құранды құранмен, егер құранда мәселеге қатысты еш қандай мәлімет табылмаса құранды Мухаммед пайғамбардың сөзі, яғни хадистермен, содан кейін сахаба сөздері, ираиллийат сияқты риуаяттарға негіздей отырып түсіндіруді жөн көрген [Ахмад фон Денфер, 2011, с. 83]. Өйткені олар, Хз. Пайғамбардың «Құранды өз ақылымен (рейімен) түсіндірсе, өзіне тозақтағы орнын дайындай берсін» (Әбу Дәуіт, Ілім 13) деген хадисіне сүйеніп құранды тек қана риуаяттармен тәпсірлеу керек екендігін алға тартқан болатын. Бұған қарсы кәлам және

фиқх ғалымдары тәпсір тек қана риуаяттардан тұратын болса, бұндай тәпсірлер уақыт өте келе құндылығын жоятындығын тілге тиек етеді. Олар бұл жағдайдың құранға болған сенімнің азаюына себеп болатындығын ескертіп, құранды ақылға сай яғни дираят жолымен түсіндіруге тырысады. Негізінде тәпсір тарихы бойынша тәуіл жасау әдісі бүкіл мазхаб иелері тарапынан қолданылған әдіс [İsmail Cerrahoğlu, 2009, s.19]. Өйткені риуаятқа негізделген тәпсір уақыт өте келе жеткіліксіз болғандықтан қажеттілікке байланысты дираятты қолдану әдісі қолданысқа енді. Бұл жағдай тәпсірден тәуілге өтудің алғашқы қадамы болатын. Әртүрлі ағымдар мен көзқарастардың пайда болуы және құран аяттарын әр мазхаб өздерінің қалауларына қарай түсіндірме жасауы бұл үдерістің күшеюіне себеп болды [Mustafa Öztürk, 2013, s. 67].

Имам Матуридидің көзқарасы бойынша тәпсір мен тәуіл арасында үлкен айырмашылық бар. Оның ойынша тәпсір сахабаларға, ал тәуіл ғалымдарға қатысты мәселе [Ибн Жірир Табери, 2001. – Т. 1]. Сахабалар Мухаммед пайғамбардың дәуірінде өмір сүріп, құран аяттарының түсу себептеріне тікелей куә болғандықтан олардың тәпсірі өте маңызды. Имам Матуридидің пікірі бойынша тәпсір дегеніміз «аяттағы сөздің мағынасы мынау» деп нақтылау және бұған Алланы куәгер ету дегенді білдіреді. Оның ойынша тәуіл болса нақтылықты білдірмейді [Имам Матуриди, 2004. – Т. 1]. Нақты үкім беруден сақтанып, берген үкімге Алланы куәгер етпей аяттағы сөздің ықтимал мағыналарының біреуін таңдау дегенді білдіреді. Мысалға, муфассирлер фатиха сүресінің алғашқы аятындағы «әлхамду лиллаһ» (*мадақ Алланикі*) сөзіне қатысты әртүрлі түсіндірмелер бар. Ғалымдардың кейбірі «Алла өзіне мадақ айтты» деген болса, кейбірі «Алла өзіне мадақ айтуды әмір етті» деп түсіндірме жасаған. Кімде кім осы екі мағынадан біреуін таңдап «аяттың түсіндірмесі осы» деп айтса, міне сол муфассир болып табылады. Ал тәуіл дегеніміз, «хамд» сөзі Алланы мадақтау, мақтау деген сөзді білдірумен қатар, Аллаға шүкір етуді де қамтитын сөз болып «ең дұрысын Алла біледі» деп айту [Rezvan, E.A., The Quran And Its World. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis, Manuscripta Orientalia, Vol. 5, No 2. June 1999. St-Petersburg, p. 42].

Осылайша имам Матуриди тәпсір-тәуіл ұғымдарының анықтамаларын айқындап муфассирлерді үлкен жауапкершіліктен құтқарды. Сондай-ақ, оларға құранға түсіндірме жасауларына жеңілдік жасады. Жоғарыда атап

өткен Құранды өз райымен, яғни ақылымен түсіндірудегі тиыммен байланысты хадиске келер болсақ, имам Матуридидің ойынша бұл, тәпсір жасаған аяттың туралығына Алланы куәгер етіп тәпсір жасағандар туралы айтылған. Сондықтан болар имам Матуриди өзінің тәпсір кітабына «Тәфсирул құран» емес «Тәуилатул құран» деп атаған [Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, Cambridge 2006, p. P. 160].

Әбу Мансур әл-Матуридидің жоғарыдағы тәпсір-тәуілді ажыратып оған берген анықтамаларына байланысты құран тәпсіршілеріне жеңілдік әкелді және өзінен кейінгі ислам ғалымдарының аяттарға еркін түсіндірме жасауларына жол ашты. Имам Матуридидің, Хз. Пайғамбардың және сахабалардың құран аяттарының түсіндірмелерін тек тәпсір деп атауы және бұның нақтылықты білдіретіндігін, ал олардан басқа кісілердің түсіндірмелері нақтылықты білдірмегендіктен тәуіл деп атауы, сондай-ақ тәпсірде Алланың атымен үкім берілетіндігі, ал тәуілде ықтималдылықты білдіретіндігі сияқты тұжырымы тәпсір тарихында да, ислам сенім жүйесінде де өте маңызды жаңалық деп айтуға болады. Демек имам Матуриди бір жақтан құран аяттарын әр кімнің өз әуестігіне және қалауына сай тәпсір жасауына қарсы пікір білдірсе, екінші жақтан ақылға сай шарифат шеңберіндегі аяттарға тәуіл жасауға қарсы шықпаған. Имам Матуридидің ұстанымы ақылға сүйенгенде де шарифатшеңберінен шығып кетпеуболған [Шағырбаев А, 2015, 266 б].

Матуридидің тәпсір-тәуіл мәселесі туралы тұжырымы өзінен кейін өмір сүрген ғалымдардың еңбектерінде де көрініс тапты. Матуридиден кейін өмір сүрген Рағиб әл-Исфехани, «тәпсір көбінесе сөздердің, ал тәуіл сөйлемдердің түсіндірмесін зерттейтін әдіс»- деп тілге тиек етеді. Зеркеши осы көзқарасты қолдай отырып оған өзінің мына анықтамасын қосады [Ahmet Ak, 2008, s. 8]. Зеркешидің ойынша тілдік мағынаға сай нақыл жасаған кісіге муфассир, өз ижтихадына сүйене отырып үкім шығарушыға мүәуил деп атайды. Сондықтан да, оның ойынша бірден көп мағынаны білдіретін сөздің мағынасын анықтау және оны түсіндіру тек қана ғалымдардың ижтихады арқылы ғана мүмкін. Бұндай ізденіске түскен ғалым тек ақылды ғана емес дәлелдермен әрекет ету керек. Имам Матуридиден кейін келген ғалымдар тақырыпқа қатысты бүкіл көзқарасты саралай келе тәуілге қатысты мынадай қортындыға келген:

1) Тәуіл, тек әртүрлі ықтималды мағынасы бар сөздерде ғана болады.

2) Ықтималды мағыналардың ішінен біреуін таңдау үшін себеп пен дәлелдің болуы.

3) Таңдалған ықтималды мағына дәлелге негізделген болса да, бұдан шығарылған қорытынды нақтылықты білдірмейді.

Негізінде тәпсір мен тәуіл екеуі бірін-бірі толықтыратын ұғымдар. Тәпсір, әсбабун нузул, аяттардың Меккелік және Мадиналық болуы, насих-мансух сияқты риуаяттарға негізделеді. Сол себептен тәпсір, тәуілге дайындайтын, тақырыпқа қатысты бүкіл мағлұматтарды жинақтайтын ілім болып табылады. Тәпсірде нақыл және риуаят басым болса тәуілде истинбат басым. Алайда тәпсірсіз тәуіл болмайды, тәпсірге негізделмеген тәуіл жарамсыз болып есептеледі [Талип Өздеш, 2003 бб. 11-12].

«Тәуилатул құран» тәпсірінің ерекшеліктері

Сүнниттік сенім жүйесінің күшеюімен жайылуына имам Матуридидің атақты тәпсірі «тәуилатул құран»ның үлесі мол. Бұл еңбектің бір неше атауы бар. Кейде *Тәуилат*, *Тәуилатул Құран*, *Тәуилату Әһлис Сунна*, *Тәуилату Әһлис Сунна фи Баяни Усули Сунна уә Усулит Таухит* деп те аталады. Имам Матуридиден екі ғасыр кейін өмір сүрген Әбу Бәкір Алаәддин әс-Самарқанди (ө. 1144) «Шарху Тәуилату Матуриди» деген атпен оның еңбегіне түсіндірме жасаған [Muhsin Demirci, 2012, s. 200].

Имам Матуридидің бұл еңбегі дираят тәпсірлерінің алғашқыларынан болып, өзінен кейін жазылған «Кәшшаф», «Мефатихул ғайб» сияқты тәпсірлерге үлгі болған. «Тәуилатул құран»ның ерекшеліктеріне қысқаша тоқталар болсақ, муфассир құрандағы бүкіл сүре және аяттарды орналасу тәртібіне қарай басынан соңына дейін тәпсір жасаған. Өзінен бұрынғы жазылған тәпсірлерден айырмашылығы, құран аяттарын тәпсірлеу барысында ақыл мен нақылдың сабақтастығына қатты көңіл бөліп, ақыл иесінің қабылдай алмайтын кейбір риуаяттарды тәпсіріне алмаған. Тәуіл, оның ойынша тек қана сахих хадис пен хабарларға емес, сондай-ақ аяттардың тәфәккурға (ой жүгірту) негізделген түсіндірмелерін де өз ішіне қамтиды [Muhittin Akgül, 2001, s. 60-61]. Ол құран аяттарын тәпсірлеу барысында аяттарды рационалды түрде түсіндіруге мән берген және құран аяттарын біртұтас алып оларға мағына беруге тырысқан. Матуридидің тәпсірі, құран

аяттарының орналасу кезегіне қарай тәпсір етілуі, құран аяттарының сөздік мағынасына мән беріп қарағат ерекшеліктеріне тоқталуы, аяттардың нузул себептеріне мән беруі және аяттарды хадис және хабарлармен, сондай-ақ сахаба, табиғин, тәбәут табиғиндердің сөздерімен құаттандыруы сияқты ерекшеліктерімен өзінен бұрынғы жазылған тәпсірлерді еске түсіреді. Сол кезеңнің сенімдік мәселелеріне, ғалымдар арасындағы келіспеушілік туғызған тақырыптарға қатысты мәселелерге көңіл бөлуі, осы мәселелерге қатысты құран аяттарының түсіндірмелеріне талдау жасап, дәйексіз және негізсіз дәлелдерді сынға алуы, мәселелерді құранның тұтастығы шеңберінде қарастыруы сияқты өзіндік ерекшеліктерімен басқа тәпсірлерден ажыралып тұрады [Ali Karataş, İmam Matüridi'de Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil, Uluslararası İmam matüridi Sem-rozuumu, 2014, s.]. Құран аяттарын тәпсірлеу барысында әуелі аяттардағы сөздердің сөздік мағыналарына мән берген. Көбінесе Әбу Аусеже, Ибн Кутейбе, Әбу Убейде, Кисаи сияқты тіл мамандардың еңбектерін қолданған. Кейде арабтардың ескі өлеңдері мен халық арасында кең таралған сөздерге жүгінгені де байқалады.

Құран аяттарын тәпсірлеу барысында мұх-кем-мутешабих, насих-мансұх, умум-хусус, мутлақ-мұқаййат, мүжмәл-мұбаййан сияқты тәпсір ілімдеріне қатысты мәселелерге де тоқталады. Имам Матуриди кейде аятқа қатысты көзқарастар мен пікірлерді берумен шектеліп соңында «Аллаһу а'лам» яғни *ең дұрысын Алла біледі* сияқты сөйлеммен аяқтайды. Кейде басқа көзқарастарды қатты сынға алмай өзінің таңдауын көрсетеді. Аяттардың түсіндірмелеріне қатысты әр түрлі көзқарастарды айта отырып, «бұл көзқарастардың барлығы бір-біріне жақын» -деп аятқа қатысты айтылған көзқарастардың барлығы ықтималды көзқарас екендігін тілге тиек етеді. Тәпсірінің кейбір тұстарында сүрелер арасындағы байланысты айта отырып олардың хикметтері мен даналықтарына тоқталады. Тәпсірінде қабыл етпеген көзқарасы болса «хаза баид» *бұл алыс көзқарас*, «хазихи тәуілату куллуһум заифатун» *бұл тәуілдердің барлығы әлсіз*, «лакин хаза ла йахтамилу» *аяттың бұндай ықтималды мағынасы болуы мүмкін емес* сияқты қолданыстарды көруге болады [Mehmet Ünal, 2014,s.107]. Имам Матуриди құран аяттарын тәпсір жасауда, сөздерге семантикалық тұрғыдан талдау жасайды. Құран аяттары мен хадистерді түсіндіру барысында психологиялық және әлеуметтік факторларға да аса мән берген.

Қорытынды

Қорытындылай келе имам Матуридидің тәпсір-тәуіл туралы анықтамасының біздің заманымыз үшін де маңызы зор екендігін айтуға болады. Өткен ғасырларда қалайша құран аяттарына түсіндірме жасалса, қазіргі таңда да құран аяттарына мағына беріліп жатыр. Құран кітабы әр ғасырдағы өзіндік қажеттіліктерге қарай түсіндіріліп келген. Уақыт өте келе ғылымның дамуымен құран түсіндірмелерінде де басқа-басқа мағыналарды да көруге болады. Сол себептен әр бір жанадан құран аяттарына жасалынған түсіндірме, өзімен бірге оған қарама-қайшы көзқарастағы түсіндірмелерді де алып келуі мүмкін. Кейбір түсіндірмелер уақыт өткен сайын ескіреді немесе құндылығын жоғалтады. Сол себептен осы пікір мен көзқарастарды оқығандарың сенімдерінде ауытқулар байқалуы мүмкін. Міне, Әбу Мансур әл-Матуридидің тәпсір мен тәуіл ұғымдарына берген анықтамасы жоғарыдағы айтылған сенімдегі ауытқу немесе әлсіреу сияқты құбылысты жоятынына еш күмән жоқ. Өйткені, Матуридидің ойынша тәпсір мен тәуіл екеуі басқа-басқа ұғымдар. Тәпсір Хз. Пайғамбардың және сахабалардың түсіндірмелері болып табылады. Сондай-ақ бұл түсіндірме нақтылық сипатқа ие. Тәуіл болса, ғалымдардың (факихтердің) түсіндірмелері болып есептеледі. Олардың бұл түсіндірмелері нақтылықты білдірмейді. Демек, ислам ғалымдарының құран аяттарына жасаған түсіндірмелері тәуіл болса, осы түсіндірмелерінің уақыт пен ғасырларға қарай өзгеруі немесе құндылығын жоюы иманға зиянын тигізбейді және сенімді әлсіретпейді. Өйткені түсіндірмені оқыған адам оның тәуіл екендігін және нақтылықты білдірмейтіндігін, бұдан басқа мағынасы да болуы ықтималдылығын біледі.

Ислам діні тұрғысынан құран кәрім қияметке дейін адамзаттың қажеттіліктеріне жауап бере алатын қасиетті кітап болып табылады. Осыған сенетін кісінің тәуілге қарсы шығып оған тиым салуы өзіндік қарама-қайшылық болып есептеледі. Өйткені бұл, бір жақтан құранның қияметке дейін мәңгі бақи кітап екендігіне иман ету, екінші жақтан құранның түсіндірмесін тек белгілі бір ғасырмен шектеу, ислам дүниетанымын бір ғасырға көму, білім мен ғылымның дамуына тосқауыл болу дегенді білдіреді. Егер де тәуіл болмағанда, фикхтық, сенімдік мазхабтар және олардың өкілдері де болмас еді. Солардың ішінде Имам Матуриди де болмас еді. Имам Матуридиді үлкен мәртебеге

көтерген оның құран аяттарына жасаған тәуілдері болып табылады. Өзінен кейін өмір сүрген имам Ғазали, Земахшари, имам Суюти, Ясауи сынды ғұламалардың атақты болуы құран аяттарына әр қайсысы өзінің кезеңінде жасаған жаңашыл

түсіндірмелерімен тікелей байланысты. Бұлардың барлығы Имам Матуридидің тәпсір-тәуіл түсінігі аясында құран аяттарына тәуіл жасап, өздерінің ғасырындағы мәселелер жауап бере отырып түсіндіруге тырысқан.

Әдебиеттер

- 1 Mehmet Emin Özafşar, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 106.
- 2 İsmail Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 107.
- 3 Нұрмұратов С.Е. және тб, қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этно мәдениетіміздер, Алматы 2013, 125 б.
- 4 Ержан К, Ислам ақидасы, Алматы 2013, 37 б.
- 5 Оңғаров Е, Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары, Көкжиек баспасы, Алматы 2013, 71 б.
- 6 EmadKhalili, Sects in Islam: Sunnis and Shias, International Academic Journal of Humanities Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 41
- 7 Ahsan M. Arozullah • Mohammed Amin Kholwadia, Wilāyah (authority and governance) and its implications for Islamic bioethics: a Sunni Māturīdī perspective // Theoretical Medicine and Bioethics Philosophy of Medical Research and Practice, Vol. 34, No. 1, P. 2.
- 8 Mustafa Öztürk, Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 125.
- 9 Fığlalı Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir 2004, s. 70.
- 10 Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996, s. 143.
- 11 Akimkhanov A.B, Frolov A.A, Adilbayeva Sh.A, Erzhan K, Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian Islamic Theology Preoccupied With The Question Of The Relation Between The Iman/Credo And The Action In Islam // European Journal of Science and Theology 12(2016), p, 166
- 12 Ibrahim AbuBakar, The Existence of God in Greek Philosophy and Muslim Theology // Advances in Natural and Applied Sciences, 7(1): 98-103, 2013, p. 102.
- 13 Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, s. 376.
- 14 Ozerverli S, The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitab al-Tawhid: a Re examination, İslam Araştırmalar Dergisi, № 1, 1997, p. 20; Sabine Schmidtke, Theological Rationalism in the Medieval World of Islam // Al-Ushur al wusta, 20.1, April 2008. P. 19.
- 15 Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi, İstanbul 1984, s. 260.
- 16 Hüseyin Kahraman, Matüridilikte Hadis Kültürü, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 6.
- 17 Желал Кыржа. Құран уә Билим, – Станбул, 1997.
- 18 Ахмад фон Денфер, Коранические науки, Казань 2011, с. 83.
- 19 İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 19.
- 20 Mustafa Öztürk, Tefsirin Halleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 67.
- 20 Ибн Жірір Табери. Жамиул баян, Абдуллах б. Абдулмухсин, – Каир, 2001. – Т. 1.
- 21 Имам Матуриди. Тәуилагул құран, (Фатима Юсуф әл-Хатми), – Бейрут 2004. – Т. 1;
- 22 Rezvan, E.A, The Quran And Its World. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis, Manuscripta Orientalia, Vol. 5, No 2. June 1999. St-Petersburg, p. 42.
- 23 Josef van Ess, The Flowering of Muslim Theology, Harvard University Press, Cambridge 2006, p. P. 160.
- 24 Шағырбаев А, Діни дүниетанымды ұғымдық-концептуалдық талдау, // Қазақстанның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуындағы діни рөлi : Оқулық гуманитарлық сұхбаттық жобаретінде, Алматы 2015, 266 б.
- 25 Ahmet Ak, Büyük Türk Alimi Matüridi ve Matüridilik, İstanbul 2008, s. 8.
- 26 Талип Өздеш. Матуридидің тefsир анлайышы, – Станбул, 2003.
- 27 Muhsin Demirci, Tefsir Tarihi, MÜ İlahiyat Vakfi Yayınları, İstanbul 2012, s. 200.
- 28 Muhittin Akgül, Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vilat ul Kur'an, Sakarya İlahiyat Fakültesi dergisi 4, Sakarya 2001, s. 60-61.
- 29 Ali Karataş, İmam Matüridi'de Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil, Uluslararası İmam matüridi Sempozyumu, 2014, s. 2.
- 30 Mehmet Ünal, Tefsire Giriş // Tefsir: elkitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s. 107.

References

- 1 Mehmet Emin Özafşar, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 106.
- 2 İsmail Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 107.
- 3 Nurmuratov S.E. zhane tb, kazak ruhaniaty: tarihi-filosofialik zhane etno madeni negizder, Almaty 2013, 125 b.
- 4 Erzhan K, Islam akidasy, Almaty 2013, 37 b.
- 5 Ongarov E, Kazak madeniety zhane islam kundilikтары, Kokzhiek baspasy, Almaty 2013, 71 b.
- 6 Emad Khalili, Sects in Islam: Sunnis and Shias, International Academic Journal of Humanities Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 41
- 7 Ahsan M. Arozullah • Mohammed Amin Kholwadia, Wilāyah (authority and governance) and its implications for Islamic bioethics: a Sunni Māturīdī perspective // Theoretical Medicine and Bioethics Philosophy of Medical Research and Practice, Vol. 34, No. 1, P. 2.

- 8 Mustafa Öztürk, Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 125.
- 9 Fırlalı Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir 2004, s. 70.
- 10 Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996, s. 143.
- 11 Akimkhanov A.B, Frolov A.A, AdilbayevaSh.A, Erzhan K, Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian Islamic Theology Preoccupied With The Question Of The Relation Between The Iman/Credo And The Action In Islam//European Journal of Science and Theology 12(2016), p, 166
- 12 Ibrahim AbuBakar, The Existence of God in Greek Philosophy and Muslim Theology// Advances in Natural and Applied Sciences, 7(1): 98-103, 2013, p. 102.
- 13 Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, s. 376.
- 14 Ozerverli S, The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitab al-Tawhid: a Re examination, İslam Araştırmalar Dergisi, № 1, 1997, p. 20; Sabine Schmidtke, Theological Rationalism in the Medieval World of Islam, // Al-Ushur al wusta, 20.1, April 2008. P. 19.
- 15 Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi, İstanbul 1984, s. 260.
- 16 Hüseyin Kahraman, Matüridilikte Hadis Kültürü, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 6.
- 17 Zhelal Kyrzha. Kuran ya Bilim, – Stanbul, 1997.
- 18 Ahmad fon Denfer, Koranicheskie nauki, Kazan' 2011, s. 83.
- 19 İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 19.
- 20 Mustafa Öztürk, Tefsirin Halleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 67.
- 21 Ibn Zhirir Taberi. Zhamiul baian, Abdullah b. Abdulmuhsin, – Kair, 2001. – T. 1.
- 22 Imam Maturidi. Tauilatul kuran, (Fatima Jusuf al-Hatmi), – Beirut 2004. – T. 1;
- 23 Rezvan, E.A, The Quran And Its World. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis, Manuscripta Orientalia, Vol. 5, No 2. June 1999. St-Petersburg, p. 42.
- 24 Josef vanEss, The Flowering of Muslim Theology, Harvard University Press, Cambridge 2006, p. P. 160.
- 25 Shagirbaev A, Dini dunietaimidi ugimdik-konseptualdik taldau. //Kazakstannin madeni zhane aleumettik-saiasi damuindagi dinnin roli : Okulik gumanitarlik sihbattik zhoba retinde, Almaty 2015, 266 b
- 26 Ahmet Ak, Büyük Türk Alimi Matüridi ve Matüridilik, İstanbul 2008, s. 8.
- 27 Talip Ozdesh. Maturididin tefsir anlaisy, – Stanbul, 2003.
- 28 Muhsin Demirci, Tefsir Tarihi, MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 200.
- 29 Muhittin Akgül, Ebu Mansur el-Matüridi ve Te'vilatul Kur'an, Sakarya İlahiyat Fakültesi dergisi 4, Sakarya 2001, s. 60-61.
- 30 Ali Karataş, İmam Matüridi'de Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil, Uluslararası İmam matüridi Sempozyumu, 2014, s. 2.
- 31 Mehmet Ünal, Tefsire Giriş// Tefsir: elkitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s. 107.

Қаңтарбаева Ж.У.,
Кунтуова И.М.

Адами капитал мемлекеттің басты байлығы

Адами капитал мәселесі жаһанданған заманауи қоғамдағы маңызды да, өткір мәселелердің бірі. Адам капиталы іргелі де, түрлі ерекше идеяларға негізделеді, солардан демеу табады. Оның экономикалық, саяси, ұлттық және тұлғалық түрлері қомақты идеяларды жинақтайды, жебелейді. Адам ресурсы туралы идеяны сабақтау оның бұрынғы даму тәжірибесін жинақтауға және болашақ өзгерістерін болжауға септігін тигізеді. Берілген мақалада басты мақсат ретінде адам капиталын құрайтын басты өлшемдер мен қағидалар, рухани дүние мен материалдық дүниенің маңыздылығы қарастырылады. Білім беру және оны нарықтық қоғамға бейімдеу факторлары қарастырылады. Заманауи Қазақстандағы адами капиталдың басымды жақтары мен кемшіл тұстары талданады. Зерттеу барысында модельдеу, аналогия, тарихилық, анализ және т.б. әдістер қолданылады. Мақалада берілген зерттеу нәтижелерінен көретініміздей, қоғамды жаңғыртудың негізгі шарты ретінде жаңа әлеуметтік біліктілік пен рөлдерді адамдардың игеруін атай отырып, сонымен қатар қоғамның ашықтығын есепке ала отырып, адамдардың әлеуметтік іс-әрекетінің мәдени дамуы, олардың жедел ақпараттануы, өзгерістер серпінінің өсуі бола алады. Талдау нәтижелерін адам капиталын дамыту бағытын айқындауда, осы мәселеге қатысты заманауи Қазақстан қоғамында туындап жатқан көптеген әлеуметтік, рухани және практикалық мәселелерді шешу барысында қолдануға болады.

Түйін сөздер: адами капитал, адам ресурсы, интеллектуалды әлеует.

Kantarbaeva Zh.U.,
Kuntuova I.M.

Human capital as the important wealth of a country

The problem of human capital is one of the most actual and important problems of the modern globalized society. Human capital takes its basis from the basic fundamental ideas of exploring the phenomenon of man. Its economic, political, national and spiritual foundations provide important ideas for its improvement. The purpose of this article is to consider the basic criteria and principles, the importance of the spiritual and the material world in the development of human capital. The article analyzes the problems of competitiveness, adapting to the current market situation, education and human professionalism, intellectual potential of the country, as the basis of human capital components. In operation, the comparative method was used on the topic, the analogy, the historicity of the method of analysis and other research methods. Study of the problem of human capital, considering the previous contradictions, mistakes today, makes it possible to determine the direction of development of human capital. The analysis in this paper suggests a practical application in the solution of social, spiritual and practical issues concerning the development of human capital in the modern Kazakh society.

Key words: Human resource, capital, intellectual potential.

Қаңтарбаева Ж.У.,
Кунтуова И.М.

Человеческий капитал как главное богатство страны

Проблема человеческого капитала является одной из самых актуальных и важных проблем современного глобализирующего общества. Человеческий капитал берет свою основу из основных фундаментальных идей исследующих феномен человека. Его экономические, политические, национальные и духовные основы содержат важные идеи его совершенствования. Цель данной статьи – рассмотреть основные критерии и принципы, значимость духовного и материального мира в развитии человеческого капитала. В статье дается анализ проблемам конкурентноспособности, адаптации к современным рыночным ситуациям, образования и профессионализма человека, интеллектуальный потенциал страны, как основы составляющие человеческий капитал. В процессе работы по данной теме были использованы сравнительный метод, аналогия, метод историчности, анализ и другие методы исследования. Исследование проблемы человеческого капитала, рассматривающие предыдущие противоречия, сегодняшние ошибки, дает возможность определить вектор развития человеческого капитала. Анализ в данной статье предполагает практическое применение в решении социальных, духовных и практических проблем, касающиеся развития человеческого капитала в современном Казахском обществе.

Ключевые слова: человеческий ресурс, капитал, интеллектуальный потенциал

АДАМИ КАПИТАЛ МЕМЛЕКЕТТІҢ БАСТЫ БАЙЛЫҒЫ

Кіріспе

Адами капитал – негізгі байлық. Бұл тақырыптың өзектілігі қазіргі замандағы әлеуметтік-саяси және рухани жағдайлармен шартталынған. Адами капитал болмаса, ел дамымайды. Өйткені ғылыми прогресті, тілді, ғылымды дамытатын – адам баласы. Адам баласының интеллекті, ақыл-ойы, білімі болмаса, қалай дамиды? Сондықтан барлық бағдарламалардың бастауында адам капиталы тұруы керек. Мәселен, Кенес Одағы кезінде оның ешқандай басқа мемлекеттермен байланысы болған жоқ. Десек те, мамандардың арқасында барлық сала ілгерілеп отырды. Мұнайы да, түсті металы да жоқ Жапония адам капиталының арқасында дамыған елдердің алдыңғы қатарында келеді. Ал енді өз елімізге тоқталатын болсақ. Адами капиталдың сапасы білім деңгейіне байланысты. Білімнің рөлі ғылыми-техникалық прогрестің дамуы мен механизацияланған және автоматтандырылған еңбек үлесінің ұлғаюына қарай жоғарылайды.

Адам капиталы – бұл таусылмайтын жинақы ресурс, үнемі жаңғырып, жалғасын табатын үдемелі қуат пен шабыт бастауы. Оның өтімді мәні – адамның кісілігі мен кірісін қатар көбейтетін қаражат көзін демеуінде, әрі тұлғалық қабілет-қасиетті ту етіп, соған тұрақтауында, соны өндіре жүзеге асыруда. Адамның қимыл-әрекетінде тұлғалық, кәсіби және әлеуметтік қабілеттер бірін-бірі толықтырған сайын, оның бойынан қосымша қасиет, қабілет қуаты өмірлік күш алады. Адам капиталының бастамасы жалқы емес әрқалай, оның қалыптасу бағыты бірсарында емес, түрлі деңгейде тарамдалып жатады деген тоқтам туындайды. Ал, оның өлшемдері салыстырмалы түрде дара және бір-бірімен түрлі байланыста болатынын аңғарамыз. Өйтсе де, адам капиталын тану жолдары мен өзгерту тәсілдері нақты да кешенді болатынына да күмәнданбаймыз. Адам келбеті мен кісілігі оның капиталын құрастырады. Адам капиталы іргелі де түрлі ерекше идеяларға негізделеді, солардан демеу табады. Оның экономикалық, саяси, ұлттық және тұлғалық түрлері қомақты идеяларды жинақтайды, жебелейді. Адам ресурсы туралы идеяны сабақтау оның бұрынғы даму тәжірибесін жинақтауға және болашақ өзгерістерін болжауға септігін тигізеді. Адам капиталының тәуелсіз де үйлес өлшемдерін-мәдени

негізін, әлеуметтік тірегін, идеологиялық өлшемін, саяси бағытын, тұлғалық құндылықтарын ескерген сайын, олардың мән-мағынасын толығырақ ұғынуға мүмкіндік ашылады. Саясат пен идеологияның мақсаттары, ғылыми және мәдени түсініктері бірде өзара ұқсап, енді бірде өзіндік ерекшелігін білдіреді. Адам құндылығы туралы саяси және азаматтық көзқарастар әрқашан бір-бірімен үйлесе бермейді. Бірақ қос көзқарас бір арнаға тоғысқанда өзекті мәселені дұрыс түсіндірудің дүниетанымдық бағыты тұрақтанады немесе адам факторының рөлін жетілдірудің тың жолдары ұсынылады. Мәдени капиталдың негізін денсаулық, кісілік қасиеттер мен құлшыныстар, экономикалық табыс пен тиімділік әлеуметтік бірлестік пен серіктестік құрайды. Бұл негіздер өмірлік мақсатқа жетудің кепілдігі, ұйытқысы. Адам құндылығы игілік пен ізгілікті жасауда жалғасын табады, арнасын кеңейтеді. Еңбектегі құлшыныс, жасампаз күш-қуат-құндылықтың темірқазығы, қажеттіліктің құрамы және құралы. Қосымша күш-қуаттың қарқындауы, оның айналымда алмасу-мәдени капиталдың құнары. Ол өндіріс тиімділігінің өсуіне, әр жаңа техникалық және информациялық технологияның даму қарқынына, құрылымдық қатынастың эволюциясына адамның ақыл-ойы мен қабілет-қасиетінің өзара ықпалдастығына тікелей байланысты. Сондықтан бүгінгі таңда білімді де білікті жоғары моральдық тұлғаны, рухани және жоғары интеллектуалды ұрпақты қалыптастыру мемлекеттік деңгейдегі басты мәселеге айналу қажет.

Негізгі бөлім

Адами капиталдың ел экономикасындағы рөлін бағалап, оның дамуына тікелей ықпал етіп, көп күш жұмсаған Тұңғыш Президентіміз Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев. Тәуелсіздіктің алғашқы күндерінен бастап, адами капиталды дамыту, оның ішінде халықты сапалы біліммен қамтамасыз ету – Елбасы саясатының басым бағытына айналды. Экономикада адами капитал – білім, білік және дағдының жиынтығы ретінде пайдаланады. Сол себепті біздің елімізде адами капиталды дамыту үшін көптеген стратегиялық жобалар жасалды [1].

Адами капитал мәнінің өсу тұжырымдамасы адамды басты мақсат ретінде қарастырады, мұның мәні қоғамдағы оң өзгерістер мен экономикалық көрсеткіштердің өсуі адамның негізгі қажеттіліктерін қамтамасыз етуге әсер етуі және ерікті таңдауға мүмкіндік ашуы қажет. Ал

адамда өз әлемін басқару үшін өзін-өзі басқару мүмкіндігі мен ынта жігерін дамытуға негізгі күштің бәрі бағытталу керек. Сонымен бірге адам капиталының сапасы да білім деңгейіне байланысты.

Қазақстан Республикасындағы адам капиталының дамуын және оның құрылуын зерттеуде негізінен мынадай алға қойылған мәселелерді шешу қажеттілігі туындайды: адам капиталы – экономикалық категория; адам капиталы – соған салынатын инвестиция негізі; адами капиталдың жүйе құрушы статусы теоретикалық экономикалық зерттеу пәні; адам капиталы теориясының көзқарасы тұрғысынан білімге салынған инвестиция; адами капиталдың Қазақстандағы білім беру компоненті; білім беруге салынған салымның адам капиталына тиімділігі; Қазақстан Республикасының білім беру саласындағы жетістіктері мен кемшіліктері. Қоғамды жаңғыртуың негізгі шарты ретінде жаңа әлеуметтік біліктілік пен рөлдерді адамдардың игеруін атай отырып, сонымен қатар қоғамның ашықтығын есепке ала отырып, адамдардың әлеуметтік іс-әрекетінің мәдени дамуы, олардың жедел ақпараттануы, өзгерістер серпінінің өсуі бола алады.

Ал енді адам капиталын қоғамды жаңғырту үшін қолданудағы жақсы жақтарын ажыратып көрсетейік:

- құндылықтар құру арқылы нарықтық ортада әлеуметтік мәселелерді жеңілдету;
- негізгі әлеуметтік жетістіктерді, экономика және әлеуметтік қатынастар саласындағы тәжірибелік біліктілікті игеру арқылы өзінің және қоғамның жағдайы үшін жауапкершілікті нығайту;
- алкогольді өнімдерді тұтынуға, нашакорлықтың және қылмыстың тарауына қарсы тұру, қоғамға жат қылықтарды болдырмау;
- жас өспірімдердің әлеуметтік және экономикалық рөлдерінің жедел өзгертуін игеру арқылы, соның ішінде денсаулығы шектеу қоятын тұлғаларға білім беруді дамыту арқылы, әлеуметтік шығу тегіне қарамастан талантты, білімді жастарды қолдау арқылы қоғамдағы әлеуметтік мобильділікті қамтамасыз ету;
- жастарды ғаламдық әлемге, ашық ақпараттық құрылымға кіруіне қолдау көрсету [1].

Қоғам өзіне инвестиция құйып, білім алатын әр адам үшін еркіндік ресурсы мен таңдауға мүмкіндік беруі тиіс. Ал енді білімге әлеуметтік тапсырыс мемлекет тарапынан жасалатын тапсырыс ғана емес, жанұя және кәсіпорындардың қызығушылығының да жиынтығы болу керек.

Білімнің адам дамуындағы айқындаушы ролін тану адам капиталының теориясына негізделеді, ол теория бір мезгілде адам дамуы тұжырымдамасының пайда болуының теориялық алғышарты және аса маңызды құрамдас бөлігі болып табылады және ол тұтастық қалпында ХХ ғасырдың 60-шы жылдарында қалыптасты.

Адам дамуы тұжырымдамасының мәні мен мағынасын анықтайтын өзекті элементтерінің бірі мемлекет, қоғам және тұлға үшін білімді жоғары басымдық дәрежесіне көтеру болып табылады. Адам дамуы тұжырымдамасының мәні мен мағынасын анықтайтын өзекті мәліметтерінің бірі мемлекет, қоғам және тұлға үшін білімді жоғары басымдық дәрежесіне көтеру болып табылады [2]. Білім беру бір жағынан, тұтас ұлттың интеллектуалды потенциалының дамуы және тереңдеуінің факторы болса, екінші жағынан – адам мүмкіндіктерінің барынша жүзеге асуының іргелі алғышарты. Білім беру экономикалық өсудің маңызды факторы, әлеуметтік теңсіздікті жеңілдетудің және жұмыссыздыққа қарсы құрал ретінде қарастырыла басталды. Әсіресе білімі және біліктілігі жоғары адам прогрессивті қоғамдық өзгерістердің көзі және қуатты қозғаушы күші ретіндегі өзекті мәселеге айналды. Адами капитал теориясының ғылыми және қоғамдық тұрғыдан танылуына, осы теорияны әзірлеуге ХХ ғасырдағы экономикалық, басқарушылық және әлеуметтік ілімнің аса көрнекті өкілі Питер Друкердің қатысуы өз септігін тигізді. Оның «Білім революциясы» мақаласы ғылыми және саяси тұрғыда кең резонанс туғызды. Автор осы мақаласында былай жазады: «Білім – бүгінгі таңдағы жеке ара нақты капитал. Халық білімін дамыту – капитал жасаудың ең маңызды құралы, ал білімді адамдардың саны, олардың білім сапалары мен осы білімдерді пайдалану – байлық өндірудегі ел қабілетінің ең маңызды көрсеткіші» [3].

Білім жүйесі негізінен заман талабына сай өзгеріп отырады, себебі заман талабына сай маман дайындау жұмыссыздықтың алдын алудың бірден бір жолы. Қазіргі заман нарықтық экономика заманы болғандықтан, нарықтық экономиканың талабына сай бәсекелестікке қабілетті маман дайындау алға қойылған мақсат.

Жастарға берілетін білім еліміздегі бәсекелестік инновациялық дамуға әсер ететін болуы үшін, ең алдымен оқыту үрдісінің мазмұны нарықтандырылуы керек. Нақтылап айтсақ оқу ордаларында оқытылатын әр пәннің көптеген тақырыптары бойынша түсіндірілетін материалдардың мазмұнын қалайша нақты капиталға

айналдыру керектігіне дейін жеткізе баяндауымыз керек. Сонда оқушы алған білімінің құнын бағалай білетін болады. Оны біз оқу материалының «нарықтық құндылығы» деп атадық. Пән мұғалімдерін өз пәндері бойынша әр тақырыптарды сабақта түсіндіргенде, олардың «нарықтық құндылығын» аша білуге үйретуіміз керек. Мұндай тәсілді Президент Н. Назарбаев атап көрсеткендей, «білім экономикасы әдісі» деп атағанды жөн көрдік.

Қазіргі нарықтық қоғамда, жастардың тұлғалық қасиеттерін қандай идеал негізінде тәрбиелеу – ең маңызды тәрбиелік мәселеге жатады. Нарықтық қоғам – кәсіпкерлікке негізделіп құрылған. Сондықтан оны, басқаша айтқанда, кәсіпкерлік қоғам деп те атайды. Кәсіпкерлік қоғамның қозғаушы күші – кәсіпкер. Мұның себебін қоғамдық-экономикалық формациялық заңдылықтан табуға болады. Өйткені, нарықтық қоғамның базисі – жекеменшік, ол адамдардың еркін экономикалық қарекет негізінде жүргізіледі. Ондай іс-әрекетті кәсіпкер ғана атқара алады. Сол себепті өркениетті дамыған елдерде халқының 70–80 пайызы жеке кәсіпкерлікпен айналысып күн көреді немесе байиды. Демек, қазіргі кездегі жастардың тағылым тұтарлық өнегелі тұлғасы – «кәсіпкер» тұлға болып табылады. Алайда бұндай «кәсіпкер» образдарын тұлғалық қасиеттермен, жоғары моральдық және рухани қасиеттерімен үйлестіруіміз керек.

Біз қазір нарықтық қатынастар жағдайында өмір сүріп келеміз. Мұндай нарықтық қоғамның бірқатар өзінше өзгешеліктері бар:

- үдемелі өзгеріс, шапшаң жаңару;
- нарықтық экономиканың инновациялық дамуы;
- әлеуметтік-өндірістік үрдістердің жаппай нарықтандырылуы;
- жаһандық бәсекелестік қабілетін арттыру;
- адам ресурстарын (адами капиталды) көтеру;
- ұлттың интелектісін жоғарылату;
- адамдардың кәсіпкерлік қарекетін дамыту;
- кәсіпкер тұлға тәрбиелеу.

Осындай өзгешеліктердің іске асырылмауының нәтижесінде оқыту үрдісі дағдарысқа ұшыраған сияқты. Нарықтық қоғам дамуының мұндай өзіне тән ерекшеліктері оқыту процесіне мынадай іс-шараларды іске асыруды талап етеді:

- мектептің оқу-тәрбие процесінің мазмұны мен түрлерін жаңарту;
- мұғалімдер мен білім алушылардың нарықтық-экономикалық сауаттылығын арттыру;

- педагогтардың творчестволық-тапқырлық жаңашылдық қабілеттерін көтеру;
- оқытуды ғылым мен жаңа технологияның даму деңгейіне сәйкестендіру;
- жаңаша нарықтық оқыту жүйесін құру;
- оқыту процесіне тың инновациялық оқыту әдісі білім экономикасын ендіру.

Біздің арнайы зерттеулеріміздің нәтижелеріне сүйенсек, оқыту процесінің дағдарысқа ұшырауының мынадай себептерін көрсете аламыз.

- оқытудың мазмұны мен жастарды тәрбиелеудің идеологиясы осы заманғы бәсекеге қабілетті нарықтық қоғамның дамуымен сәйкестендірілмеген;
- оқыту процесі, инновациялық нарықтық экономиканың шапшаңдатарлықтай ықпал етпеген;
- еліміздегі саясат, экономика, ауыл шаруашылығы, сауда-саттық салалары сияқты, мектептің оқу-тәрбие жұмысы нарықтандырылмаған;
- оқушыларды тәрбиелеуде қандай тұлға қалыптастыру мәселесі шешілмеген;
- болашақ мұғалімдерді даярлау ісі қазіргі жаһандық бәсекеге қабілетті нарықтық экономиканың даму деңгейіне сәйкес келмейді.

Нарықтық оқыту жүйесінің ең негізгі мақсаты нарықты экономиканы дамытуға қабілетті жоғары «кәсіпкер» деп аталатын жаһандық бәсекелестіктің талабына сай, жаңаша тұлға тәрбиелеу болып табылады. Себебі, өзіміздің тұрып жатқан нарықтық қоғамның базисі, бұрынғы үйреншікті қоғамдық меншіктен, жекеменшікке ауысқан. Сондықтан да еліміздің бар байлығы жекешелендіріліп, жекеменшік еңбеккерлерге бөлініп берілген. Халқымыздың бәрі жекеменшікпен айналысып күн көреді. Олардың тіршілік ету көзі – кәсіпкерлік қарекет. Олардың негізгі қызметі күнделікті күн көріс тірлігі, кәсіпкерлік деп аталады [4].

Адами капитал теориясының пайда болу, қалыптасу, даму тарихына үңілсек, оның тарихи түп-тамыры политэкономия классиктерімен байланысты екендігін көрсетеді. У. Петти, А. Смит, Д. Рикардо алғаш рет адамның құндылығын бағалауға талпыныс жасады, білімнің халық және тұтас алғанда ел үшін экономикалық маңыздылығын көрсетті, адамның өндіргіш қабілеттерін капитал элементтері ретінде қарастырды. Айталық ағылшын классикалық политэкономиясының негізін қалаушы У. Петти 1664 жылы жарық көрген «Даналарға сөз» еңбегінің екінші тарауында «халық құндылығы» туралы жазған болатын. У. Петтидің айтуынша «бұрынғы ең-

бектің нәтижесі болып табылатын, елдің байлығы, мүлкі немесе қоры тірі әрекет етуші күштерден еш айырмашылығы жоқ, керісінше, бірдей бағалануы тиіс» [3].

А. Смиттің пікірінше, оқумен үйренген еңбек адамның сол оқуға кеткен шығындарын бірнеше есе қайтарады және қарапайым еңбекке қарағанда үстеме табыс әкеледі. Д. Рикардо, қарастырылып отырған мәселеде, негізінен А. Смиттің көзқарастарын ілгерілетті. Рикардо да білім берудің рөлін ерекше жоғары бағалаған. Ол елдің экономикалық дамуында артта қалушылығы басқа да себептермен қатар «халықтың барлық топтарындағы білімнің жетіспеуінде» деп есептейді. Ал Дж.С. Милль болса, адам қабілеттерін еңбек өнімділігінің факторы ретінде қарастырып, оқыту мен тәрбиелеудегі еңбекті өнімді іс-әрекетке жатқызған. Дж.С. Милль алғашқы рет білім беруді «нарық шарасыздығының», яғни нарықтың механизм тиімсіздігінің мысалы ретінде көрсетті.

К. Маркстың экономикалық теориясында да адамның жасампаздық қабілеттеріне үлкен көңіл бөлген. К. Маркс қабілеттіліктерді «ең басты жинақталған байлық, жанды еңбекте өмір сүретін өткен еңбектің сақталған маңызды нәтижесі» ретінде қарастырған. Сондай-ақ, К. Маркс адамның белгілі бір еңбек саласындағы дайындығы мен дағдысын қалыптастыру үшін белгілі бір білімнің қажеттігін, сол білімді алуға шығын жұмсалатынын атап көрсеткен. Маркс капитал ұғымын жұмысшы күшіне қатысты ерекше мағынада қолдана отырып, тікелей өндіріс үрдісі тұрғысында жұмыс уақытын үнемдеуді негізгі капитал өндірісі ретінде қарастыруға болатынын атап көрсеткен. Бұл жерде экономист негізгі капитал ретінде адамды таңдаған. Бірақ, К.Маркс көзқарастар жүйесінің негізгі идеясы адам капиталы теориясынан алшақ. Оның ойынша, жұмысшы күші – еңбектің байлығы, ал капиталға оның сатып алушысы – капиталистің қолында өзгермелі капитал формасында ауысады.

Жоғарыдағы классикалық политэкономия өкілдерінің көзқарастарын талдай келе, мынандай қорытындыға келуге болады:

1. Олардың зерттеулерінде адамның сапасы – өндіріс тиімділігінің маңызды факторы екендігі байқалады.
2. Адамның маңызды сапалары білім беру мен тәрбие арқылы қалыптасатындығы.
3. Қабілеттілікті қалыптастыру шығындарды қажет екендігі.
4. Адамның қабілеттері капитал элементі екендігі.

5. Білім берудің экономикалық өсуге тікелей үлес қосатындығы негізделеді.

Одан әрі XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында экономикалық талдауға «адам капиталы» ұғымын енгізу Фишер, Дж.Кларк, А. Маршалл, Л. Вальрас, В. Парето және т.с. сияқты экономистердің еңбектерінде негізделеді [5].

Осындай жаһандану заманында әркімнің тіршілігінің танымы, ісінің өнімді, табысының толымды болуы, әлемдік бәсекеге төтеп беруі қай кісінің болса да өзінің қабілеті мен тапқырлығына, білім-біліктілігіне, творчестволық қарымдылығына байланысты болатындығы күнделікті ақиқат аксиомаға айналғаны белгілі. Осындай ғаламдық үдеріске сай «адам қабілеті», «адам ресурсы», «адам факторы», «адами капитал», «білім экономикасы» деген сияқты жаңа әлеуметтік-педагогикалық ұғымдар пайда болуда. Осы заманда адамның интеллектуалдық қабілеті өркениетке өрлеудің, жаһандық бәсекеге қабілетті болудың шешуші факторына айналып отыр.

Қазіргі қарыштап, қарқынды экономикалық және инновациялық-технологиялық даму кезеңінде адамның кәдімгі қабілеті мен дарыны әлемдік бәсекелестік жарыста озып шығуы үшін жеткіліксіз болып отырғаны бәрімізге мәлім. Мұндай «әлемдік бәйгеде» басқадан қалмау үшін үйреншікті қазақы пысықтық пен ептілікті творчестволық және бәсекелестік қабілеттіпен толтыруымыз керек. Заманымыздағы бұл ерекшелік қасиеттер, творчестволық қарекет пен бәсекелестікке бейім кәсіпкер тұлға тәрбиелеуге бағытталуы тиіс.

Білім беруді реформалау мен оқыту процесін түрлендірілуінің теориялық және дидактикалық аспектілері М. Даниловтың, Л. Знаковтың, И. Огородниковтың, М. Скаткинның, В. Ледневтің, В. Давыдовтың, М. Махмутовтың, С. Сатыбалдиннің, Қ. Аганианның, М. Құдайқұловтың, Ә. Мүсілімовтың еңбектерінде тандалған.

Егер жекелеген өлшемдерді алатын болсақ, Қазақстан халықтың «тапқырлық» деңгейі (яғни, технологиялық идеялардың дамуы), ғылыми-зерттеу базасының, дәл ғылымдағы білімнің сапасы бойынша, сондай-ақ базалық инфрақұрылымның жаман емес жағдайына қатысты айтарлықтай жоғары бағаланады.

Алайда біздің еліміз бұл артықшылықтарды нақтылы «капиталдандыру» мүмкіндігін қамтамасыз ететін факторлар бойынша көп жұмысты қажет етеді. Ал мұнда «ақыл-ойдың сыртқа кетуінің» жоғары деңгейі де, жаңа технологиялар мен қызметтерді лицензиялаудың

күрделі ресімдері де, интеллектуалдық меншік құқықтарын қорғаудың төменгі деңгейі де, білім беру мен ғылыми-зерттеу және тәжірибелік-конструкторлық жұмыстарды инвестициялау жөніндегі аз әулет те бар.

Қазақстан Республикасының білім беру стратегиясындағы басты концепция – ұлттық білім моделін жасау. Ұлттық білім үлгісінің негізгі мақсаты – адамның ең негізгі құндылық ретінде мойындау және сол тұрғыда қалыптастыру, оның қоғамдағы орны мен рөліне, әлеуметтік жағдайына, мәдени-рухани дамуына ерекше мән беріп, сол арқылы оның рухани жан дүниесінің жетілуіне, әлеуметтік-саяси көзқарастарының, шығармашылық еркіндігі мен белсенділігінің, әлеуметтік мәдениетінің, кәсіби іскерлігінің қалыптасуына жағдай туғызу. Яғни, келешек маман білікті әрі білімді, ең алдымен рухани тұрғыда кемелденген, ұлттық ділі мықты, әлеуметтік мәдениеті қалыптасқан, халық, ұлт алдындағы жауапкершілік сезімі жоғары дара тұлға болуы тиіс. Оны, ең алдымен, өз елінің азаматы, адамгершілігі мол творчестволық тұлға, елдің жанашыры, келешектің иесі, халқының тірегі ретінде тану керек, соған мүмкіндік жасалуы тиіс. Өйткені бүгінгі білім алушыға тек маман ретінде ғана қарау жеткіліксіз.

Осы орайда, Қазақстан Республикасы білім және ғылым министрлігінің «Основы кредитной системы обучения в Казакстане» деп аталатын ұжымдық монографиясында елдің келешектегі білім беру саласындағы тұғырнамалар анықталып, ол кәсіби білім берудің тек жоғары сапасымен ғана емес, сонымен бірге азаматтық қоғам іргетасы ретіндегі жаңа білім беру философиясымен де айқындалмақ делінген. Онда біршама негізгі міндеттер де анықталған:

- икемді, мобильді жоғары білім беру жүйесін қалыптастыру;
- жоғары оқу орындарының адаптациялық потенциалын көтеру;
- оқу орындарындағы академиялық және ұйымдастыру құрылымын, ондағы инфрақұрылымдарды жетілдіру;
- әдістемелік жүйені және білім беру технологиясын реформалау;
- педагогикалық үрдісті жетілдіру, педагогикалық құрам сапасын жақсарту.

Бұл айтылғандардан туындайтын мәселе, шындығында, ұлттық идея негізіндегі кешенді білім беру философиясын қалыптастыру қажеттілігінің бар екендігі. Елдің экономикалық деңгейі мен оның әлемдегі бәсекелестік ұстанымы бірінші кезекте оның

адамдарының сапасына – адамдық капиталға байланысты екенін көрсетеді.

Қорытынды

Сонымен біз білімді капиталға айналдыру технологиясы арқылы екі бірдей мәселені шешуге болатынын анықтадық. Біріншіден, адами капиталды дамытудың негізгі жолы білім жүйесін дамытып, бәсекеге қабілетті маман дайындай аламыз. Екіншіден, білімді капиталға айналдырудың технологиясы арқылы кәсіпкер маман дайындай аламыз, бұл дегеніміз жұмыссыздықты жоюға көп көмегін тигізбек.

Осы заманғы нарықтық қатынастардың кәсіпкерлік негізінде атқарылатыны белгілі, ал кәсіпкерлік қарекеті тиімді жүргізу тек қана кәсіпкердің қолынан келетін іс. Сондықтан өркениетті елдерде жастарды кәсіпкерлікке баулу мәселесіне ерекше назар аударады.

«Кәсіпкер тұлға» әр түрлі ғылымдар саласы бойынша жан-жақты зерттелуде: философиялық тұрғыдан, кәсіпкер – өзінде және басқаларды да өз бетінше табыс тауып, күн көруге ұйымдастыра алатын, жұмысқа ынталылығы мол, жауапкершілігі жоғары, тәуекелге бара алатын, басқарушылық қабілеті ерекше тұлға; экономикалық тұрғыда, кәсіпкер – еңбек пен өндіріс құралдарын, материалдар мен қаржыны дұрыс пайдаланып табыс табатын, шаруашылыққа инновациялық өзгерістер енгізуге епті, іскер маман; әлеуметтік тұрғыдан қарағанда, кәсіпкер – әлжуаз халыққа демеушілік көмек көрсететін, қоғамға пайда келтіретін, меценат әрі еңбеккер; құқықтық мақсатта қарасақ, кәсіпкер – шаруашылықты заңдылық тұрғысынан дұрыс жүргізетін жеке тұлға; психологиялық мағынада,

кәсіпкер – өзіне сенімі зор, қызыметкерлерінің ынтасын көтере білетін жақсы ұйымдастырушы; педагогикалық өнегесі, кәсіпкер – білімді маман болуға, шығармашылықпен ойлауға, шаруашылықты шебер жүргізуге, бәсекеге қабілетті тұлға дәрежесіне көтерілуге үлгі болу. Демек, кәсіпкер – өз әл-ауқатында көтеретін нағыз саналы, іскер еңбекқор. Сондықтан қай тұрғыдан алып қарасақ та, оның позитивті аспектілерін аңғарамыз. Бұл қазіргі заман адамына қойылатын талап десек те болады.

«Елді жаңғырту стратегиясын іске асырудың табыстылығы, ең алдымен, қазақстандықтардың біліміне байланысты. Білім беру саласында «Назарбаев университеті, «интеллектуалдық мектептер», секілді жобалар ерекше басымдыққа ие болмақ». Ендігі жерде экономикамызды жеделдете модернизациялап, инновациялық-индустриялық экономикаға көтеру үшін «Қазақстанға біздің ұлтымыздың әлеуетін оятуға және жүзеге асыруға жағдай жасайтын интеллектуалды төңкеріс қажет». Бұл міндет «Интеллектуалды ұлт – 2020» жобасы негізінде жүзеге асырмақ. Ендеше, білім бүкіл еліміздің интеллектісін дамытатын барометрге айналатын болады. «Біздің ендігі міндет – қазақстандықтардың, бірінші кезекте жастардың, білімділікке, интеллектіге деген көзқарастарын өзгерту» керек екендігін Президент Н. Назарбаев өзінің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дегі оқыған дәрісінде айқындады. Бұл еліміздегі білім арқылы болашаққа интеллектуалдық секіріс жасалатындығын білдіреді. Ендеше, «өмір бойы білім алу» әрбір қазақстандықтың жеке кредосына айналуы тиіс» деген Президентіміздің заманауи маңызды қағидасын әрқайсысымыз жүзеге асыруға ұмтылатын боламыз.

Әдебиеттер

- 1 Назарбаев Н.Ә. Қазақстан халқына жолдауы «Қазақстан экономикалық, әлеуметтік және саяси жедел жаңару жолында» // Астана, 2005. – 18 б.
- 2 Сүлеймен Мәмет. Адами капиталды қалыптастыратын фактор – білім // Еге-мен Қазақстан. – 2011. – 7 қазан.
- 3 Мамыров Н.К. Проблемы развития экономики и образования в Казахстане. – Алматы, Дәуір, 1998. – 351 с.
- 4 Құдайқұлов М.Ә., Қозыбай А.Қ., Орақова А.Ш. Білімді капиталға айналдырудың технологиясы. – Алматы, 2012.
- 5 Нарibaев К.Н., Жумамбаев С.К., Нусупова А.Н. Инвестиции в человеческий капитал. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 59 с.
- 6 Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі / ҚР-дың 2015 жылға дейінгі білім беруді дамыту тұжырымдамасы // Қазақстан жоғары мек-тебі. – № 1. 2004. – 5-19 б.
- 7 Мухамаджанова А.Г. Человеческий капитал Казахстана: формирование, состояние, использование. – Алматы: Ғылым, 2001. – 276 с.
- 8 Сарбасова Т.С. Образование как фактор повышения заработной платы в концепции человеческого капитала // Вестник КазГУ. – 1998. – № 9. – С.14.
- 9 Мамыров Н.К., Акчұры Ф. Человеческое развитие в Казахстане. – Алматы: Экономика, 2003. – 173. – 181 с.

- 10 Беккер Г. Человеческий капитал (главы из книги) // США: экономика, политика и идеология. – 1993. – № 11. – С. 109-119.
- 11 Критский М. Человеческий капитал. – Л., 1991. – 119 с.
- 12 Нестеров Л., Аширова Г. Ұлттық байлық және адам капиталы. – Алматы, 2008, – 278 б.
- 13 Әкімқов С., Баймұхаметова А.С., Жанандаров У.А. Экономикалық теория. – Алматы, 2009- 346 б.
- 14 Назарбаев Н. «Жұмыспен қамту – 2020» бағдарламасы. 2012
- 15 Есенғалиев С. Адами капитал өсімі // Мәңгілік ел. 2011, – 17- 22 б.
- 16 Қазақстан Республикасының Президенті – Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты 2013 жылғы Қазақстан халқына Жолдауы.
- 17 Мырзалинова А. Білім беруді жаңғырту // 2012. – № 31. – 13 наурыз.
- 18 «Қазақстан адами капитал бойынша 2020 жылға дейінгі стратегиялық даму жоспарын асырып орындайды» бағдарламасы. – 2011
- 19 Нұрдәулет Ақыш. Адами капитал – мемлекет байлығы // Президент және халық. – 2012. – 13 сәуір.
- 20 Изотов М.З. Формирование человеческого капитала в Казахстане. – Алматы, –2011.
- 21 Молдабеков Ж.Ж. Адами құндылықтардың қажеттілігі // Ақиқат 11, 2012 жыл
- 22 Замза Кодар. Гендер и человеческий капитал. Человек и наука в современном обществе. – Алматы, 2012.

References

- 1 Nazarbaev N.A. Kazakhstan halkina zholdauy “Kazakhstan ekonomikalik,aleumettik zhane sayasi zhedel zhanartu zholinda “Astana, (2005).-18b. []
- 2 Suleimen Mamet. Adami kapitaldi kalipstiratin factor-bilim // Egemen Kazakhstan.-(2011).-7kazan.
- 3 Mamirov N.K. Problemy razvitiya ekonomiki i obrazovaniya v Kazakhstane.-Almaty,dair,(1998).-351 s.
- 4 Kudaikulov M.A, Kozibay A.K, Orakova A.S. Bilimdi kapitalga ainildirudin technologiyasi. –Almaty, – (2012).
- 5 Naribaev K.N., Zhumabayev S.K., Nusupova A.N. Investicyi v kapital. Almaty; Kazakh universiteti.(1998).-59s.
- 6 Kazakhstan Respublikasinin Bilim zhane gilim ministriligi / Kazakhstannin (2015) zhilga deingi bilim berudi damitu tuzhir-imdamasi// Kazakhstan zhogary mektebi.- №1. (2004).-19b/
- 7 Mukhamadzhanova A.G. Chelovecheskiy capital Kazakhstana: formirovanie, sostoianie, ispolzovanie.- Almaty: Gilim, (2001). – 276 s.
- 8 Sarbasova T.S. Obrazovanie kak faktor povishenie zarabotnoi platy v koncepcyi chelovecheskogo kapitala
- 9 Mamirov N.K., Akchury F. Chelovecheskoe razvitie v Kazakhstane.-Almaty: Ekonomika, (2003).- 173. -181s.
- 10 Bekker G. Chelovecheskiy capital (glavi iz knigi) // USA: Ekonomika, politika i ideologiya. -193.- №11.S.109-119
- 11 Kritskiy M. Chelovecheskiy capital.-L.,(1991).-119s
- 12 Nesterov L., Ashirova G. Ulitik bailyk zhane adam kapitali.-Almaty, (2008),-278b.
- 13 Akimkov S., Baimukhambetov A.S., Zhanandarov U.A. Ekonomikalik teoriya.-Almaty, (2009)-346b.
- 14 Nazarbaev N.”zhumispen kamtu- (2020) ”bagdarlamasi. (2012)
- 15 Esengaliev S. Adami capital osimi// Mangilik el. (2011), – 17- 22 b.
- 16 Kazakhstan Respublikasinin Prezidenti-Elbasy N.A.Nazarbaevtin “Kazakhstan-(2050)”strategiyasi kaliptaskan memleket-tin zhana saiasi bagiti”atti (2013)zhilgi Kazakhstan halkina Zholdaui.
- 17 Mirzalinova A. Bilim berudi zhangirtu// (2012). – № 31. – 13 nauryz.
- 18 «Kazakhstan adami capital boinsha (2020) zhilga deingi strategiyalik damu zhosparin asirip orindaiddi» bagdarlamasi. – (2011)
- 19 Nurdaulet Akish. Adami kapital – мемлекет bailigi // Президент zhane halik. – (2012). – 13 sauir.
- 20 Izotov M.Z. Formirovanie chelovecheskogo kapitala v Kazakhstane. – Almata, – (2011).
- 21 Moldabekov Zh.Zh. Adami kundiliktardin kazhettiligi. Akikat 11. (2012) zhil
- 22 Zamza Kodar. Gender i chelovecheskiy capital. Chelovek i nauka v sovremennom obshestve.Almata, – (2012) r.
- 23 Habermas, J. (1973) Stichworte zur Theorie der Sozialisation // Habermas, J. Kultur und Kritik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 118–194;

Косдаулетова С.,
Аскар Л.А., Алиев Ш.Ш.

**Органон Аристотеля –
основа становления
формальной логики**

В данной статье проводится сопоставительный анализ учений по логике в истории древнегреческой классической философии, которая воистину считается золотой колыбелью всей последующей западно-европейской философской мысли. А это невозможно без глубокого исследования богатейшего наследия Сатагирита Аристотеля, который общепризнанно считается «отцом логики». В настоящей статье авторы дали лишь общую характеристику логического (формально-логического) учения Аристотеля. Авторы рассматривают логическую проблематику Аристотеля по следующей схеме: понятие – суждение – умозаключение – логические законы – соотношение содержательной и формальной логики. В статье анализируются все логические труды Аристотеля, вошедшие в состав «Органона», которые объединил последователь, исследователь и комментатор учения Аристотеля Андроник Родосский.

Ключевые слова: категории, аналитика, топика, логика, софистика, диалектика, софисты, субстанция, риторика, Аристотель, силлогизм.

Kosdauletova S.,
Askar L.A., Aliyev Sh.Sh.

**Organon of Aristotle – basis for
the formation of formal logic**

In this article a comparative analysis is conducted studies of logic in history of ancient Greek classic philosophy, that for truth is considered gold the cradle of all subsequent Western European philosophical idea. And it is impossible without deep research of the richest heritage of Aristotle that is universally recognized considered the “father of logic”. In the real article we will give general description of logical (formally-logical) studies of Aristotle only. Authors consider logical range of problems of Aristotle on a next chart: a concept is judgement – deduction is logical laws – correlation of rich in content and formal logic. All logical labours of Aristotle, that a that united follower, researcher and commentator of studies of Aristotle, entered in the complement of «Organon», will be analysed in the article.

Key words: Categories, analytic geometry, topical, logic, sophistry, dialectics, sophists, substance, rhetoric, Aristotle, syllogism.

Қосдаулетова С.,
Асқар Л.Ә., Әлиев Ш.Ш.

**Аристотель Органоны –
формальді логиканың
қалыптасуының негізі**

Мақалада Батыс Еуропа философиясының алтын бесігі болып саналатын ежелгі Грек философиясындағы логика ілімінің қалыптасу тарихының классикалық кезеңіне салыстырмалы талдау жасалынады. Сол кезеңдегі философманың көрнекті ойшылы, «логиканың атасы» болып есептелінетін Стагирлік Аристотельдің мол мұрасын ой елегінен зерделеп өткізбей сол кезеңнің рухани мұрасын ұғыну мүмкін болмайтындығы негізделеді. Атап айтқанда, авторлар ол қарастырған дұрыс ойлаудың негізгі формалары: ұғым – пайымдау – ой тұжырымы – логиканың негізгі заңдары – мазмұнды және формальді логиканың арақатынасы түзілімін саралайды. Аристотельдің ізбасары, оның мұрасын зерттеуші және түсіндіруші Андроник Родосскийдің «Органон» деп аталған жинағына енгізілген ойшылдың негізгі еңбектеріне түбегейлі талдау жасалынады.

Түйін сөздер: категориялар, аналитика, топика, логика, софистика, диалектика, софистер, субстанция, риторика, Аристотель, силлогизм.

**ОРГАНОН
АРИСТОТЕЛЯ –
ОСНОВА
СТАНОВЛЕНИЯ
ФОРМАЛЬНОЙ
ЛОГИКИ**

Важное место в развитии науки и философии занимает логика. С античного времени считалось, что логика занимает важную в получении образования, без нее невозможно достижение истинного знания. Эта оценка роли логики в системе философского, а затем научного знания обосновывалась логиками со времен Аристотеля. Исследование истории науки логики, особенно истории античной логики, невозможно без глубокого изучения наследия выдающегося мыслителя древности Аристотеля, которого общепризнанно считают «отцом логики», при этом необходимо сохранить дух историзма, и не накладывать на исследуемый материал тривиальные схемы.

В. Виндельбанд писал: «Почти 40-летняя преподавательская деятельность Платона собрала вокруг него много выдающихся людей и придала всей деятельности его школы ту всеобъемлющую многосторонность, которая выразилась в этико-исторических и медико-натуралистических научных занятиях и следы которой мы находим в его позднейших диалогах. Хотя этой значительной группе людей, стоявших в более или менее близком отношении к школе, эмпирическое исследование и обязано своими позднейшими значительными обогащениями, но они едва ли содействовали процветанию философии. Только один из них, величайший ученик Платона, который, конечно, не удовлетворялся деятельностью Академии и основал свою собственную школу, был призван к тому, чтобы с величайшей систематичностью заключить собой всё умственное движение греческой философии. Это был Аристотель» [1, с. 191-192]. Аристотель критически обобщил и переработал все наработки предшествовавших ему философов, включая и своего учителя Платона, и на основании этого разработал свою собственную систему. Приведем в этой связи слова Гегеля: «Что касается общего характера аристотелевских произведений, мы должны сказать, что они охватывают весь круг человеческих представлений, что ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие. И в самом деле, большая часть философских наук обязана ему установлением своих отличительных особенностей и заложением своего начала» [2, с. 210]. Эту точку зрения разделяют многие. Так, современ-

ный американский философ Р. Коллинз пишет: «Корпус трудов Аристотеля не только является всеобъемлющим, но также имеет свою архитектонику. Это пример синтезирующего подхода в его наиболее впечатляющей форме» [3, с. 170]. Аристотель был также тем философом, на долю которого выпала специальная разработка системы формальной логики. Ф. Энгельс называл «исследование форм мышления, логических категорий» «очень благородной и необходимой задачей» [4, с. 555]. Эту задачу не только поставил, но и решил Аристотель.

Аристотель – первый грек классической эпохи, кто был не только философом, но и учёным. Если у его предшественников научные идеи были вплетены в ткань философских построений, то Стагирит уже чётко разграничивал «первую философию» и другие, более конкретные разделы философии, а также философию и то, что впоследствии получило название положительных наук. Первой философией Аристотель называл то, что впоследствии получило название метафизики, или онтологии (иногда их различают). Он пишет: «Именно первой философии принадлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково всё присущее ему как сущему» [5, с. 182]; она «исследует сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его...» [6, с. 276].

Подобно Сократу и особенно Платону, Аристотель видел одну из своих задач борьбу с софистикой, которая как раз и стояла на пути разработки как первой философии, так и других разделов философии. Этой задаче он посвятил специальное сочинение – «О софистических опровержениях». Оно начинается словами: «Итак, мы говорим о софистических опровержениях, т.е. о тех, которые хотя и кажутся опровержениями, но суть паралогизмы, а не опровержения...» [7, с. 535]. Опровержения, конструируемые софистами, суть псевдоопровержения, лишь вводящие в заблуждение людей. Аристотель в данном трактате даёт чёткое определение софистики и софиста: «Софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости...» [8, с. 536]. Принято считать, что логическое учение изложено в тех трактатах, которые Андроник Родосский (I в. до н. э.), последователь, исследователь и комментатор учения Аристотеля, объединил под общим названием «Органон» (ему, как известно, принадлежит и название «Метафизка»). Основное значение слова ὄργανον – «ору-

дие, средство, инструмент, прибор, приспособление» [9, с. 1187]. В этом названии корпуса специфических сочинений содержался вполне конкретный смысл. Как отмечает Р.К. Луканин, «...“Органон” своим названием как бы устанавливал взгляд, согласно которому логика представляет собою только инструмент философии и не образует её органической части. Так думали ученики и последователи Аристотеля – прерипатетики. Логика Аристотеля они называли органом, или орудием философии, полагая, что она как прикладная дисциплина не может быть частью философии, ибо всякая практическая дисциплина якобы ниже теоретической и не может входить в её состав...» [10, с. 4]. Их отношение к логике было примерно таким, каким было отношение всех индийских даршан к логике, разрабатываемой даршаной-ньяя (для которой она, конечно, не была всего лишь средством, но собственно философией).

«Органон» Аристотеля включает шесть произведений: «Категории», «Об истолковании», «Первую аналитику», «Вторую аналитику», «Топику» и «О софистических опровержениях». Однако действительно ли вся логика Аристотеля исчерпывается этими трактатами и больше нигде не изложена? На этот вопрос, конечно, однозначно можно дать отрицательный ответ. Элементы той логики, которая вошла в «Органон», встречаются и в других сочинениях Аристотеля. Встаёт и следующий вопрос. Логика, разработанная Аристотелем и изложенная им в сочинениях, вошедших в «Органон», есть, в общем-то, логика формальная. Имеется ли у него и логика, альтернативная и если есть, то что это за логика и как она соотносится у Аристотеля с логикой формальной? На эти вопросы нам и предстоит дать чёткие ответы.

Ф. Энгельс в своё время писал: «Сама формальная логика остаётся, начиная с Аристотеля и до наших дней, ареной ожесточённых споров. Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем» [11, с. 367]. Что же представляет собой диалектика – то есть содержательная логика – в философии Аристотеля? Исследований на эту тему не так много. В коллективной монографии «История античной диалектики» автором главы, посвящённой Аристотелю, является Д.В. Джохадзе [12]; в казахстанской «Истории диалектики» об Аристотеле написал российский философ Г.В. Лобастов [13]; наконец, третья часть монографии Р.К. Луканина «“Органон”

Аристотеля» названа: «Диалектика в аристотелевской «Топике». Обратимся к первым двум авторам.

Глава, написанная Д.В. Джохадзе, включает в себя четыре рубрики, или параграфа: 1) «Диалектика как учение о вероятностном знании, как метод познания»; 2) «Диалектика природы и общества»; 3) «Диалектика и логика»; 4) «Диалектика категорий». Сразу же бросается в глаза допущенная автором контаминация: он не проводит различия между диалектикой, как трактует Аристотель, и диалектикой, как она трактуется в гегелевско-марксовской традиции. Так, название первого параграфа отвечает духу учения Аристотеля; название третьего в какой-то мере также ему соответствует (если только отвлечься от того, что сам термин «логика» был введён не Аристотелем, а, по одним сведениям, Демокритом, по другим – стоиками; сам Аристотель пользовался термином «аналитика»). Названия же второго и третьего параграфов уже расходятся с духом философии Стагирита. Намного более прав в своём анализе диалектики Аристотеля Г.В. Лобастов. Он пишет: «Если рассматривать дело так, как оно казалось самому Аристотелю, то основную заслугу его можно видеть в создании и разработке теории умозаключения и обоснования истины на основе трёх известных законов логического мышления, которые именно Аристотелем и были сформулированы. Но именно потому, что Аристотеля интересует истина, его интересуют и способы её обнаружения, и объективно ему недостаточно анализа тех бессодержательных форм мысли, который лёг в основу всей последующей логической традиции – вплоть до современного варианта математически-символической логики.

Его действительная логика по необходимости становится диалектикой. Даже, пожалуй, следует сказать наоборот: не логика становится диалектикой, а она, эта логика, вырастает из диалектики, выступая её собственным моментом, фиксирующим отношение тождества внутри неё» [14, с. 121]. Данное рассуждение намного глубже, чем построение Д.В. Джохадзе, но тем не менее и оно не может быть принято. Дело в том, что Г.В. Лобастов тоже исходит из того понимания диалектики, которое восходит к Гегелю и к марксизму. А это уже своеобразная модернизация.

Тем не менее, правота Г.В. Лобастова состоит в том, что Аристотель создаёт арсенал формальной логики органон в вышеразъяснённом смысле, то есть не как отдельный раздел философии,

а как средство работы в ней. Для него главное – метафизика, первая философия. А это не набор силлогизмов и других формально-логических средств, а картина объективной действительности, картина Космоса. Не случайно столь важна для Аристотеля критика им платоновского учения об идеях. В XIII-й книге «Метафизика», не называя имени Платона, он отмечает, что некоторые первыми началами считают идеи. Он пишет: «...Что касается тех, кто говорит об идеях, то сразу можно увидеть и способ их доказательства, и возникающее здесь затруднение. Дело в том, что они в одно и то же время объявляют идеи, с одной стороны, общими сущностями, а с другой – отдельно существующими и принадлежащими к единичному. А... это невозможно... Причина того, почему те, кто обозначает идеи как общие сущности, связали и то и другое в одно, следующая: они не отождествляли эти сущности с чувственно воспринимаемым; по их мнению, всё единичное в мире чувственно воспринимаемого течёт и у него нет ничего постоянного, а общее существует помимо него и есть нечто иное» [15, с. 347]. Повод к такого рода выводам, отмечает Аристотель, дал своими определениями Сократ. Однако, в отличие от сторонников идей, он не разделял общее и единичное. Тем самым он поступал правильно: «ведь, с одной стороны, без общего нельзя получить знания, с другой – отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей» [16, с. 347]. И Аристотель отбрасывает концепцию идей как не соответствующую объективной картине действительности. Во «Второй аналитике» он прямо заявляет: «А с эйдосами можно распротиться: ведь они только пустые звуки; и даже если бы они существовали, то не имели бы никакого значения для предмета рассуждения...» [17, с. 295].

В настоящей статье мы дадим лишь общую характеристику логического (формально-логического) учения Аристотеля. Мы рассмотрим логическую проблематику Аристотеля по следующей схеме: понятие – суждение – умозаключение – логические законы – соотношение содержательной и формальной логики.

Начнём с проблемы понятия. Давно замечено, что специального термина, эквивалентного термину «понятие» (лат. *conceptus, notio*), в сочинениях Аристотеля нет. Гегель, правда, утверждает, что логика Аристотеля является «объективным, а именно постигающим в понятиях мышлением...» [2, с. 299]. Но Гегель судил, исходя из собственного понимания логики и приро-

ды понятия. П.С. Попов и Н.И. Стяжкин пишут: «Проблематика традиционного учения о понятии, по-видимому, не рассматривалась Аристотелем» [18, с. 52]. А.С. Ахманов полагает, что для обозначения понятия Аристотель использует два термина: λόγος и νόημα, фиксирующих два разных его значения. Он пишет: «Аристотель понятие в первом значении называет: 1) речью о сущности, выражением знания сущности (λόγος τῆς οὐσίας); 2) речью о форме (виде) (τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος); 3) логической сути бытия, “в качестве чего эта вещь обозначается сама по себе”; 4) определением, понимаемым как речь о сути бытия; 5) определением, понимаемым как знание того, что именно есть что-либо, и сущности; 6) просто “логос” (λόγος)... Понятие во втором значении, как всякое мыслимое содержание, Аристотель называет просто “мыслимым” (νόημα) или, в случае когда имеются в виду элементы посылок силлогизма, – пределом, определённой, термином (“орос) посылки» [19, с. 191, 161-162]. К такой трактовке присоединяется и Р.К. Луканин, отмечая: «Понятие у Аристотеля понимается многозначно» [20, с. 47].

На наш взгляд, можно утверждать, что то, что в классической формальной логике считается понятием, у него ближе всего по смыслу к термину «категория». В онтологическом аспекте категории – это высшие роды определённости бытия, или сущего, а в логико-грамматическом аспекте они суть высшие роды значений слов, или высшие роды сказывания о сущем. Так, во «Второй аналитике» говорится: «...То, что сказывается, всегда сказывается о том, о чём оно сказывается безусловно, но не приводящим образом, ибо только так доказательства действительно доказывают. Так что когда одно об одном сказывается, оно сказывается или о сути вещи, или о качестве, или о количестве, или об отношении, или о действующем или о претерпеваемом, или о “где”, или о “когда”» [21, с. 294]. Понятие, по Аристотелю, имеет нижний и верхний пределы: нижний – в единичных вещах, верхний – в категориях.

Суждение Аристотель определяет как «высказывающую речь» (λόγος ἀποφαντικός). В трактате «Об истолковании» он пишет: «Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а... в силу соглашения. Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна. ...К настоящему исследованию относится высказывающая речь» [22, с.

95]. «При этом, – отмечает Р.К. Луканин, – он не проводил никакого различия между суждением и посылками (πρότασεις) умозаключений, по-видимому, считая всякое суждение одной из посылок в длинной цепи умозаключений, из которой состоит всё вообще дискурсивное рассудочное мышление» [23, с. 65]. Истинность и ложность суждения определяются не его субъективной стороной, а объективным соответствием действительности. В «Метафизике» сказано, что «истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению...» [24, с. 186]. Аристотель даёт следующую характеристику суждению: «Первая единая высказывающая речь – это утверждение, затем – отрицание. Все остальные едины в силу связанности. Каждая высказывающая речь необходимо заключает в себе глагол или изменение глагола во времени, ведь и речь о человеке не есть высказывающая речь до тех пор, пока не присоединено “есть”, или “был”, или “будет”, или нечто подобное» [25, с. 96]. Суждение («высказывающая речь») может быть единым и множественным. «Высказывающая речь едина или когда она выражает одно, или в силу связанности. Множественны же высказывающие речи, когда выражают многое, а не одно или когда они не связаны между собой» [26, с. 96]. Аристотель выделяет четыре вида суждений: 1) общеутвердительные, 2) частноутвердительные, 3) общеотрицательные и 4) частноотрицательные.

Умозаключение, или силлогизм, является более сложной конструкцией, чем суждение. И изобретение этой конструкции всецело принадлежит самому Аристотелю. Впрочем, в этом он отдавал себе отчёт и сам. Завершая трактат «О софистических опровержениях», он пишет: «Что... касается учения об умозаключениях, то мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил» [7, с. 593]. Слово συλλογισμός в греческом языке имеет четыре значения: 1) подытоживание, подсчёт; 2) рассуждение, размышление; два следующие значения – специально-логические: 1) «силлогизм, умозаключение от общего к частному»; 2) «умозаключение (вообще), доказательство» [7, с. 1529]. Слово συλλογιστικός означает: 1) умозаключающий, 2) в логическом смысле: силлогистический, дедуктивный; в грамматическом смысле: «выражающий следствие, консеквативный» [7, с. 152]. Оба они происходят от

συλλογίζομαι: 1) суммировать, подытоживать, подсчитывать; 2) обдумывать, учитывать, взвешивать, определять; 3) умозаключать, делать выводы; 4) рассчитывать, распределять [27, с. 152].

Согласно Аристотелю, «силлогизм... есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» [28, с. 120]. С понятием силлогизма тесно связаны понятия «посылка» (πρότασις), «термин» (ῥορος), «совершенный силлогизм» (τέλειος συλλογισμός), «несовершенный силлогизм» (ῥεῖσις συλλογισμός) и некоторые другие. И Аристотель даёт им определения. «Посылка есть речь, утверждающая или отрицающая что-то относительно чего-то. Она бывает или общей, или частной, или неопределённой» [28, с. 119]. Посылка есть та часть силлогизма, из которой в соединении с другой посылкой с необходимостью следует заключение (συμπεράσμα). «Термином, – отмечает Аристотель, – я называю то, на что распадается посылка, т.е. то, что сказывается, и то, о чём оно сказывается с присоединением [глагола] “быть” или “не быть”...» [28, с. 120] Наконец, Аристотель даёт определение совершенного и несовершенного силлогизмов: «Совершенным я называю силлогизм, который для выявления необходимости не нуждается ни в чём другом, кроме того, что принято, несовершенным же – силлогизм, который нуждается [для этого] в чём-то одном или многом, что хотя и необходимо через данные термины, но через [данные] посылки не получено» [29, с. 120].

Согласно Аристотелю, «всякое доказательство и всякий силлогизм возможны только посредством трёх терминов» [28, с. 171]. «Далее, во всяком силлогизме один из терминов должен быть взят в утвердительной посылке и один – в общей посылке, ибо без общей посылки силлогизм или [вообще] не получится, или он не будет иметь отношение к положенному, или в нём будет постулироваться первоначально принятое» [28, с. 168]. «никогда не получится силлогизма, принимающего одно относительно другого, если не Берётся что-то среднее, что через сказывания находилось бы в каком-то отношении к каждому из двух [других терминов], ибо силлогизм вообще образуется из посылок...» [28, с. 167]. Силлогизм невозможен, «когда одна посылка общая, а другая – частная, или обе частные, или неопределённые, или посылки изменены как-то иначе» [28, с. 157], «при двух отрицательных посылках силлогизм не может получиться...» [28, с. 305].

Аристотель выделил три фигуры (σχημα) силлогизмов: первая, вторая (средняя) и третья (последняя). Первую фигуру Аристотель называет совершенной, две других – несовершенными, добавляя при этом, что «все несовершенные силлогизмы становятся совершенными через первую фигуру» [28, с. 133]. Он установил как общие правила силлогизма, так и специальные правила отдельных фигур. Он также выделил модусы силлогизмов. Аристотелю были известны такие силлогизмы, как «силлогизм по индукции», «умозаключение по аналогии», или парадейгма (παράδειγμα) и «риторический силлогизм», или энтимема (ἐνθύμημα).

Аристотель также разработал теорию доказательства, непосредственно связанную с его учением о силлогизме. Он пишет: «О силлогизме следует говорить раньше, чем о доказательстве, потому что силлогизм есть нечто более общее: ведь доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм – доказательство» [28, с. 123]. Во «Второй аналитике» Стагирит разъясняет: «Под доказательством же я разумею научный силлогизм. А под научным я разумею такой силлогизм, посредством которого мы знаем благодаря тому, что мы имеем этот силлогизм» [30, с. 259]. Доказательства и применяемые в них силлогизмы Аристотель считает возможным отнести к трём главным областям: 1) к аподектике и аналитике; 2) к диалектике, риторике и топике; 3) к пейрастике, эристике и софистике. Пейрастикой (πειραστική) Аристотель называл искусство исследования, представляющее ветвь диалектики (в его понимании); эристику (ἔριστική – искусство спора) он фактически отождествлял с софистикой.

В современной формальной логике, как известно, существуют четыре закона: 1) закон тождества, 2) закон противоречия (запрета противоречия), 3) закон исключённого третьего и 4) закон достаточного основания. Последний закон, или принцип, в явной форме был сформулирован Г.В. Лейбницем. Последний писал: «Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно, или противоречит ложному; и на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может быть истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинс-

тве случаев вовсе не могут быть нам известны» [31, с. 418].

В явной форме у Аристотеля фигурируют закон противоречия и закон исключённого третьего. При этом закон противоречия для него предстаёт не только как логический, но и как онтологический: «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении... ..Невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же...» [5, с. 125]. И Аристотель подвергает критике Гераклита за то, что тот допускал такое. При этом он признаёт как объективное онтологическое существование противоположностей (ἑναντιότης), так и существование противоположностей в речи (ἀντιθέσις). Но он не допускает противоречия (ἀντίφασις) ни там, ни там. Иногда Аристотель утверждает отсутствие онтологических противоречий, исходя из недопустимости противоречий в речи. Так, он пишет: «Итак, если невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время, то невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, разве что обе присущи ему лишь в каком-то отношении, или же одна лишь в каком-то отношении, а другая безусловно» [5, с. 141].

Закон исключённого третьего трактуется Аристотелем преимущественно как закон мышления и речи, то есть как логический закон. Он у него непосредственно связан с законом противоречия и формулируется следующим образом: «Равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать» [5, с. 141]. Что касается закона тождества и закона достаточного основания, то исследователи отмечают, что «у Аристотеля мы не находим учения ни о том, ни о другом законе, разве лишь отдельные формулировки, которые часто принимались за выражения того или другого закона» [28, с. 159]. Относительно закона достаточного основания выше мы уже отметили, что он введён Лейбницем. Что же касается закона тождества, то часто за его формулировку принимают следующее положение: «...Всё истинное должно во всех отношениях быть согласно с самим собой» [28, с. 185]. Гегель считал, что «Аристотель... является творцом рассудочной

логики; её формы касаются лишь отношений друг к другу конечных предметов, и в них не может быть постигнута истина. Нужно, однако, заметить, – добавлял он, – что аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях; не следует поэтому думать, что Аристотель мыслил согласно этим формам умозаключения» [2, с. 295]. Со сказанным можно согласиться лишь отчасти. То, что формальная логика, даже у Аристотеля, является выражением рассудочной рациональности, это верно. И что его философия базируется отнюдь не на силлогистике, тоже верно. Аристотель, как и философы до него, не всегда мыслил в тех категориях, о которых они писали в своих трактатах. Но это, в общем-то, можно отнести почти к любому философу прошлого и современности. Категории мышления вырабатываются и совершенствуются в ходе развития культуры и как таковые они обладают культурно-историческим характером. Они впитываются мышлением исподволь, незаметно для самого мышления человека, причём не только рядового, но и для философа. Поэтому и получается, что о мышлении той или иной эпохи и о категориях этого мышления правильно можно судить только, если не ограничиваться изучением трактатов философов и того, что они пишут о мышлении и его категориях, но при исследовании всех форм и уровней культуры данной эпохи.

Исследуя этот сложный историко-философский процесс, в контексте которого происходило формирование логики, можно резюмировать в следующих выводах:

1. Основным достижением Аристотелевской логики являются учение о силлогическом умозаключении и основанная на нем теория доказательства, а также формулирование закона непротиворечия и закона исключенного третьего. Отсутствие в аристотелевской логике формирования закона тождества объясняется тем, что данной закон был основанием этой логики и для ее творца представлялся чем-то само собой разумеющимся.

2. При всем сходства основных моментов древнегреческой логики, в том числе и аристотелевской, с последующей формальной логикой ее нельзя отождествлять с последней, поскольку первая намного более тесно связана с онтологией и гносеологией, а также с содержательной логикой, чем последняя.

Литература

- 1 Виндельбанд В. История древней философии. – Киев: Тандем, 1995. – 366 с.
- 2 Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Книга первая. – Изд. 2-е, стереотипн. – СПб.: Наука, 2006. – 349 с.
- 3 Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
- 4 Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 20. – М.: Политиздат, 1961. – С. 339 – 676.
- 5 Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 63 – 367.
- 6 Ackrill, J. L., 1991. Aristotle's Categories and De Interpretatione, Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press.
- 7 Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 533 – 59
- 8 Ierodiakonou, Katerina, 2002. «Aristotle's Use of Examples in the Prior Analytics», *Phronesis*, 47: 127–152.
- 9 Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. – Т. II. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1905 с.
- 10 Луканин Р. К. «Органон» Аристотеля. – М.: Наука, 1984. – 303 с.
- 11 Leszl, Walter, 2004. «Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic», *Topoi*, 23: 71–100.
- 12 Джохадзе Д. В. Аристотель // История античной диалектики. – М.: Мысль, 1972. – С. 201 – 218.
- 13 Лобастов Г. В. Диалектика Аристотеля // История диалектики. В 2-х кн. – Кн. 1. – Алматы: ИФП МОН РК, 2000. – С. 120 – 152.
- 14 Cohen L.I., Hesse M.B. Applications of inductive logic. Oxford, 1980.
- 15 Corcoran, John, 1972. «Completeness of an Ancient Logic». *Journal of Symbolic Logic*, 37: 696–705.
- 16 Clark, Michael, 1990. The Place of Syllogistic in Logical Theory, Nottingham: Nottingham University Press.
- 17 Лосев А. Категории [Часть статьи] // Философская энциклопедия. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – С. 472 – 474.
- 18 Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – 222 с.
- 19 Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1960. – 314 с.
- 20 Russel, Bertrand, The History of Western Philosophy, WSOY, Porvoo 1992.
- 21 Smith Robin, Aristotle's logic, <http://plato.stanford.edu>
- 22 Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 91 – 116.
- 23 Irwin, Terence, 1988. Aristotle's First Principles, Oxford: Clarendon Press.
- 24 Johnson, Fred, 1994. «Apodictic Syllogisms: Deductions and Decision Procedures», *History and Philosophy of Logic*, 16: 1–18.
- 25 Lear, Jonathan, 1980. Aristotle and Logical Theory, Cambridge University Press.
- 26 McKirahan, Richard, 1992. Principles and Proofs, Princeton: Princeton University Press.
- 27 Patterson, Richard, 1995. Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon, Cambridge: Cambridge University Press.
- 28 Аристотель. Первая аналитика // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 117 – 254.
- 29 Thomason, Steven K., 1993. «Semantic Analysis of the Modal Syllogistic», *Journal of Philosophical Logic*, 22: 111–128.
- 30 Wedin, Michael V., 1990. «Negation and Quantification in Aristotle», *History and Philosophy of Logic*, 11 (2): 131–150.
- 31 Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413 – 429.

References

- 1 V. Windelband. History of ancient philosophy. – Kiev: Tandem, 1995. – 366 p.
- 2 G.W.F. Hegel. Lectures on the History of Philosophy. – Book One. – Ed. 2nd, stereotyped. – SPb.: Science, 2006. – 349 p.
- 3 Collins R. Sociology of Philosophies. The global theory of intellectual change. – Novosibirsk: Siberian chronograph, 2002. – 1281 p.
- 4 F. Engels, Dialectics of Nature // K. Marx and F. Engels, Works. – Ed. 2nd. – Т. 20. – М.: Politizdat, 1961. – S. 339 – 676.
- 5 Aristotle. Metaphysics, Aristotle. Works. – In 4 m -. Т. 1. – М.: Thought, 1975. – S. 63 – 367.
- 6 Ackrill, J. L., 1991. Aristotle's Categories and De Interpretatione, Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press.
- 7 Aristotle. On sophistical refutations // Aristotle. Works. – In 4 m -. Т. 2. – М.: Thought, 1978. – S. 533 – 59
- 8 Ierodiakonou, Katerina, 2002. «Aristotle's Use of Examples in the Prior Analytics», *Phronesis*, 47: 127–152.
- 9 Butler I.H. Ancient Greek-Russian dictionary. – Т. II. – М.: State. ed of foreign and national dictionaries, 1958. – 1905 p.
- 10 Lukanin R.K. "Organon" of Aristotle. – М.: Nauka, 1984 – 303 p.
- 11 Leszl, Walter, 2004. «Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic», *Topoi*, 23: 71–100.
- 12 Jokhadze D.V. Aristotle // History of ancient dialectic. – М.: Thought, 1972. – S. 201 – 218.

- 13 Lobastov G.V. Dialectic Aristotle // History of dialectics. In 2 kn. – KH. 1. – Almaty: IFP MES, 2000. – S. 120 – 152.
- 14 Cohen L.I., Hesse M.B. Applications of inductive logic. Oxford, 1980.
- 15 Corcoran, John, 1972. «Completeness of an Ancient Logic». Journal of Symbolic Logic, 37: 696–705.
- 16 Clark, Michael, 1990. The Place of Syllogistic in Logical Theory, Nottingham: Nottingham University Press.
- 17 Losev. Categories // Philosophical Encyclopedia. – T. 2. – М.: Soviet Encyclopedia, 1962. – S. 472 – 474.
- 18 P.S. Popov, Styazhkin N.I. Development of logical ideas from antiquity to the Renaissance. – М.: MGU, 1974. – 222 p.
- 19 Akhmanov A. Logical Aristotle. – М.: Publishing House of the socio-economic literature, 1960. – 314 p.
- 20 Russel, Bertrand, The History of Western Philosophy, WSOY, Porvoo 1992.
- 21 Smith Robin, Aristotle's logic, <http://plato.stanford.edu>
- 22 Aristotle. // On the interpretation of Aristotle. Works. – In 4 m. – T. 2. – М.: Thought, 1978. – S. 91 – 116.
- 23 Irwin, Terence, 1988. Aristotle's First Principles, Oxford: Clarendon Press.
- 24 Johnson, Fred, 1994. «Apodictic Syllogisms: Deductions and Decision Procedures», History and Philosophy of Logic, 16: 1–18.
- 25 Lear, Jonathan, 1980. Aristotle and Logical Theory, Cambridge University Press.
- 26 McKirahan, Richard, 1992. Principles and Proofs, Princeton: Princeton University Press.
- 27 Patterson, Richard, 1995. Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon, Cambridge: Cambridge University Press.
- 28 Aristotle. The first analyst // Aristotle. Works. – In 4 m. - T. 2. – М.: Thought, 1978. – S. 117 – 254.
- 29 Thomason, Steven K., 1993. «Semantic Analysis of the Modal Syllogistic», Journal of Philosophical Logic, 22: 111–128.
- 30 Wedin, Michael V., 1990. «Negation and Quantification in Aristotle», History and Philosophy of Logic, 11 (2): 131–150.
- 31 Leibniz G.V. Monadology // GV Works. – In 4 m. – T. 1. – М.: Thought, 1982. – S. 413 – 429.

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

Қандай ғылым болса да, ол — адам санасына дербес, ерекше мәндерді ұғыну арқылы ұялайды.

Әбу Насыр Әл-Фараби

Сүлейменов П.М.,
Сандықбаева У.Д.

Әл-Фараби «Қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздері

Бұл мақалада автор Әбу Насыр әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясын саяси философиялық тұрғыдан негіздеп ғылыми теориялық жағынан жан-жақты қарастырды. Әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясында саясат, мемлекет және билік пен құқық туралы ойлар саяси философиялық тұрғыдан талқыланады, мақаланың өзектілігі де осында. Автор әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясын саяси философиялық негіздерін зерттеу қазіргі демократиялық қоғамды орнатуда актуальды болып табылады. Автор әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздері мен теориялық маңыздылығын ашу барысында ғылыми теориялық салыстырмалы зерттеу әдістерін қолданған. Сонымен қатар, әл-Фарабидің саяси-философиялық мұрасында, бостандық, әділдік және бақыт жайлы, адамдардың бір-біріне мейірімділігі туралы, ғылымдарды зерттеу туралы ойлары, адами қоғамдағы адамгершілікті жетілдіру қазіргі таңда да өз мәнділігін жоғалтқан жоқ. Өйткені әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам дамуы үшін де айрықша маңызды.

Түйін сөздер: саясат, билік, мемлекет, фәлсафа, басшы, даналық, адамгершілік, толыққан қоғам, «қайырымды» және «қайырымсыз» қала, т.б.

Suleimenov P.M.,
Sandykbayeva U.D.

Political and philosophical bases of the concept of the «virtuous city» al-Farabi

In this article, the author examines in detail from the scientific and theoretical point of view the political and philosophical foundations of the concept of the «virtuous city» al-Farabi. In the concept of al-Farabi «virtuous city». Issues of politics, state, power and law are discussed from the point of view of political philosophy, this is the relevance of the article. To study the political and philosophical foundations of the concept of al-Farabi «The virtuous city». is relevant in today's building of a democratic society. The author used the comparative method of scientific theory in the study of the theoretical significance of the political and philosophical basis of the concept of the «virtuous city». al-Farabi. Besides, in the political and philosophical heritage of al-Farabi, such questions as freedom, honesty, questions about happiness, people's mercy to each other, thoughts about studying sciences, development of conscientiousness and humanity have not lost their significance. Because, al-Farabi's thoughts about power, social and ethical thoughts do not lose their significance in the development of today's society.

Key words: the policy, power, state, philosophy, chapter, wisdom, humanity, full-fledged society, virtuous and trouble city, etc.

Сүлейменов П.М.,
Сандықбаева У.Д.

Политико-философские основы концепции «Добродетельный город» аль-Фараби

В этой статье автор подробно рассматривает с научно-теоретической точки зрения политико-философские основы концепции «Милосердный город» аль-Фараби. В концепции аль-Фараби «Добродетельный город» обсуждаются вопросы политики, государства, власти и права с точки зрения политико-философии, в этом заключается актуальность статьи. Изучать политико-философские основы концепции аль-Фараби «Добродетельный город» является актуальным в сегодняшнем построении демократического общества. Автор в ходе исследования теоретической значимости политико-философской основы концепции «Добродетельный города» аль-Фараби использовал сравнительный метод научной теории. К тому же, в политико-философском наследии аль-Фараби не потеряли свою значимость такие вопросы, как свобода, честность, вопросы о счастье, милосердие людей к друг другу, мысли об изучении наук, развитии добросовестности и человечности. Потому что мысли аль-Фараби о власти, социально-этические мысли не теряют своей значимости в развитии сегодняшнего общества.

Ключевые слова: политика, власть, государства, философия, глава, мудрость, человечность, полноценное общество, «добродетельный» и «недобродетельный» город и т.д.

**ӘЛ-ФАРАБИ
«ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА»
КОНЦЕПЦИЯСЫНЫҢ
САЯСИ
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
НЕГІЗДЕРІ**

Кіріспе

Әл-Фарабидің толық аты-жөні – Әбунасыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби. Туған жері қазақтың ежелгі қаласы Отырарды арабтар Бараба-Фараб деп атап кеткен, осыдан барып ол Әбунасыр Фараби, яғни Фарабтан шыққан Әбунасыр атанған. Кейде оны жай ғана «Тархани» деп те атайды. Фараби оқуды өте ерте бастаған. Бастапқы білімді ол туған қаласы Отырарда алады, одан кейін Хорасанға барады. Кейінірек білімін онан сайын толықтыру мақсатында араб мәдениетінің орталығы Бағдатқа кетеді. Ғылым-білімге өте құмартқан зерек Фараби өте білімді адамдардан сабақ алған. Мәселен, медицина мен логиканы христиан оқымыстысы Юханна ибн Хайланнан, ал жаратылыстану ғылымдары мен грек тілін атақты аудармашы Әбу Башар Маттадан үйренеді. Бір нұсқада Фараби осы шәкірт шағында атақты оқымысты Абу-бәкір ибн Сиржбен жақын араласып, оған логиканы үйретіп, одан астрономияны үйренген деп айтылған. Фараби ғылымды көбінесе өз бетінше меңгеріп, аса зор табандылық көрсеткен, орасан мол табыстарға жеткен адам. Ол, әсіресе, грек ғылымы мен философиясын, ең әуелі Аристотельдің бай мұрасын игеруді қолға алған. Фараби түркі, араб, парсы, грек және басқа тілдерді жетік білген [1,152 б.].

Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «Топикасы» және т.б көптеген еңбектеріне түсініктемелер жазды. Сонымен қатар, өз тарапынан да көптеген ғылыми еңбектер жаған: «Философияны аңсап үйрену үшін алдын ала не білу қажеттілігі жайлы», «Ақылдың мәні туралы», «Мұзыканың үлкен кітабы», «Ғылымдар энциклопедиясы немесе тізбесі», «Кемеңгерлік меруерті», «Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері», «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету жолы» т.б. Міне осылай Фараби жұртқа мәлім оқымысты болып, шығыстың ұстазы деген дәрежеге көтерілді және әлемнің екінші ұстазы атанды. Әл-Фарабидің қоғамдық-философиялық, жаратылыстану туралы ғылыми көзқарастары орта ғасырлардағы Таяу және Орта Шығыс елдеріндегі мәдениет,

философиялық және ғылыми ой-пікірлердің даму нәтижесі болып табылады. Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық көзқарастары мен бағыт-бағдарлары өте күрделі саяси-әлеуметтік және экономикалық жағдайларда қалыптасты. Әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Оның еңбектері еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды [2,86]. Ойшыл еңбектерінің қаншама дәуірлер өтсе де маңыздылығын жоғалтпай келе жатқандығы, ондағы ойлардың даналығында, тереңдігінде болса керек. Жалпы алғанда тарихтың елегінен өткен философиялық ойлар ешқашан да ескірген емес, ондағы жинақталған дана ойлар біздің санамызға ой салып, соны көзқарастардың қалыптасуына ықпал етеді. Әл-Фараби шығармалары осындай өрісі кең, өресі биік еңбектер санатына жатады. Философиядағы тарихи сабақтастық өз жалғасын таба береді.

Әбу Насыр әл-Фарабидің еңбектерінде орта ғасырлық араб философиясында саясат, мемлекет және билік пен құқық туралы ойлар жан-жақты талқыланды. Саясат, мемлекет және билік арасындағы айырмашылықтарға көңіл бөлмеген араб философтары бұл ұғымдарды синонимдер ретінде бағалап саясат пен саяси ілімнің басқа варианттарын (нұсқаларын) ұсынды. Саяси мәселелерді қарастыруда араб-мұсылман философиясы көп жағдайда ежелгі грек философиясына, әсіресе Платон, Аристотельдің көзқарастарына сүйенді. Саясат, олардың көпшілігі үшін өздері «қайырымды қала» деп ат қойған идеалды мемлекет істері туралы ғылым болып саналды. Мұндай қалалар ретінде олар бірге тұрған, мақсаттары бір, бір басшылыққа бағынған шағын қауымнан бастап Араб халифатына дейінгі адамдар қауымдастығын түсінді. Грек дәстүрлерін мұсылманның саяси өмірімен байланыстыру араб-мұсылман философиясының барлық тармағында өз белгісін қалдырды [3,13 б].

Зерттелу әдістері. Бұл мақаламызда әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздерін және теориялық маңыздылығын ашу негізінде ғылыми *инструмент* ретінде зерттеуде салыстырмалы теориялық зерттеу әдістерін қолданамыз. Сонымен қатар зерттеу барысында, шетелдік және отандық зерттеуші авторлардың еңбек-

теріндегі тақырыпқа байланысты жазған ой пікірлерін ғылыми негіз және дереккөзі ретінде пайдаланамыз. Мәтіндерге герменевтикалық және компаративистік, стилистикалық зерттеу әдістерін пайдаланамыз.

Әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық тұрғыдан зерттеу барысында зерттелу негізіне сәйкес, тұлғаның саяси ерекшеліктері мен даму аспектілеріне байланысты феноменологиялық талдау әдістері де қолданылады.

Негізгі бөлім

Әл-Фарабидің саяси философиялық көзқарасы көпшілік жағдайда өзінің құндылығын сақтады және қазіргі қоғам даму үшін маңыздылығы өте зор. Әл-Фарабидің бірқатар трактаттары қоғамдық өмір туралы оқуға арналған («Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Бақытқа жету жөніндегі кітап», «Бақыт жолдарын көрсету» және басқа шағын трактаттары) [4,231б]. Араб философиясының атасы атанған әл-Фараби өзінің саяси философиялық теориясында қайырымды басқаруды сақтау мен оны ұйымдастырудың тәсілдерін, қала тұрғындарына қайырымдылық пен игіліктің қалай келетіндігін және бұл нәтижеге қандай жолмен жетуге болатындығын оқытып үйретеді деп атап көрсетті. Өзінің көзқарастарын ол «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы», «Мемлекеттік билеушінің нақыл сөздері» және «Азаматтық саясат» трактаттарында кеңірек баяндайды.

«Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» (арабша *Китаб ‘ара’ ‘ахл ал-мадйна ал-фадила*) Фарабидің негізгі еңбектерінің бірі, ол 948 жылы Мысырда жазылып аяқталды. 942 жылғы мәтіннің бірінші үлгісі «Китаб ас-сийаса ал-маданиййа» жеке шығарма ретінде танымал болды. Трактатта ол Платонның ойлары әсерінен қоғамның дұрыс құрылымы, дұрыс заңдар және тұрғындардың дұрыс көзқарастарымен байланыстыра отырып, қайырымдыны саяси аспектіде зерттейді. Мұндай мінсіз қоғам «қайырымды қала» (мадина фадила) болып табылады.

Әл-Фарабидің қайырымды және қайырымсыз қалалар туралы ілімі түп тамырымен Платон және Аристотельдің мінсіз мемлекет және мемлекет түрлері туралы ілімінен бастау алады. Платон өзінің «Мемлекет» деген шығармасында

мінсіз қаланың құрылымы туралы ойын білдірген. Оның «мінсіз қаласы» – сол кезде өмір сүрген мемлекеттерді сынға алу негізінде құрылған утопия. Алайда ол нақты болған мемлекеттермен белгілі бір байланысы болды, нақты мемлекеттердің сипаттары және белгілерін көрсетті. Платонның ойынша, мінсіз мемлекеттің негізгі қағидасы әділдік болды. Әл-Фараби адам іскерлігінің мақсаты – тек дұрыс танудың көмегі арқылы қол жеткізуге болатын бақыт деп есептейді. Ойшыл қоғамды мемлекетпен теңестірді. Қоғам – адамдық мүше. «Қайырымды қала тірі ағзаның өмірін сақтау үшін барлық мүшелері бір-біріне көмектесетін сау тән тәріздес» [5, 134]. Әл-Фараби Платон және Аристотель сияқты қалалардың классификациясын көрсеткен. Ол мінсіз қаланы «адамның шынайы болып табылуымен байланысты, оның өмір сүруі және оның өмірін сақтауы, тамаша заттарға қол жеткізуде адамдар бір-біріне көмектесетін қала» деп сипаттаған қаланың атауы «қайырымды қала». Өз уақытының барлық бірегей ойлары секілді, Фарабидің саяси тұжырымдамалары исламдық халифаттың шынайы бейнелеріне бағытталған араб мәдениетінің теориялық қағидаларына ұқсамады [6, 125]. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы» трактатында ол «қайырымды қалаға» былайша сипаттама берген: «Адамдардың бірлесуінің мақсаты шынайы бақытқа жету істерінде өзара көмек көрсететін қала, қайырымды қала болып табылады және бақытқа жету мақсатында адамдар бір-біріне көмек көрсететін қоғам, қайырымды қоғам болып табылады. Әл-Фараби қайырымды қаланы «барлық органдары өмір сүруін сақтап қалу және оның толық ету үшін көмектесетін» дені сау денсаулықпен теңестіреді. Платонның және Аристотельдің мінсіз мемлекеттеріне қарағанда әл-Фарабидің қайырымды қаласында қауымдар көп. «Қайырымды қалада бес бөлігі бар: аса лайықты тұлғалар – ораторлар, есепшілер, батырлар және байлар. Аса лайықты тұлғаларға даналар жатады ... Кейін дін қызметшілері және ораторлар, ал нақты айтқанда шешендер, ақындар, музыканттар, жазушылар... Есепшілер деген – есептейтіндер, геометрлер, дәрігерлер, астрологтар және соған сәйкестер. Батырлар – ол риториктар, күзетшілер... Байлар – ол қаладағы байлықты сатып алатындар, жер иеленушілер, малшылар, сатушылар және оған сәйкес келетіндер» [7, 305 б.]. Фараби бұл туралы былай дейді: «Әр адам өзінің табиғаты бойынша былай орналасқан, адам өзінің өмір сүруі және жоғары дамуға қол жеткізу үшін және жалғыз

өзі қол жеткізе алмайтын көптеген заттарға және оның мұқтаждылығын ескере отырып қандай-да бір затты бере алатын адамдар тобынан кейбір заттарға қажетсінеді» [8, 213 б].

А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби» деген кітабында қайырымды қаланың жоғарыда аталған қауымдарын көрсетіп, «аса лайықтылар» дегенді «феодалды төбе» деп түсіндірген [9, 146 б]. Алайда, әл-Фараби «Аса лайықтыларға даналар, ақылы бар адамдар және маңызды істерде беделге ие адамдар жатады» деп жазған. Антикалық Грекияда және ортағасырлық шығыста даналар деп негізінен философтарды атаған. Яғни, әл-Фараби үшін ең лайықты қауымдағы орынға философтар ие болды деп болжам жасаған.

Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы трактаты» ойшыл дүниетанымының мазмұнды арналарының бірі. Трактатта ізгілікті қоғам болмысының негізгі тетіктері мен қажетті шарттары туралы жан-жақты талданып, зерделенеді. Мәселен, адамның табиғатынан көмекті қажетсініп, қоғам құруға бейілді екенін және адам қоғамының түрлері көптігін айтады. Себебі әрбір адамның тіршілік етуі мен кемелділікке жетуі үшін қандайда болмасын қауым керек. Фарабидің пікірінше, «қайырымды қала» идеал болып табылады. Бұл қайырымды билеуші басқарған феодалдық қала. Оған өзінің мақсатына сәйкес әрекет ететін басқарушы шешендіктер мен сол шешендіктердің мақсатын жүзеге асыратын келесі рангілі шешендіктер көмектеседі, осылайша қоғамның төмен қабаттарына дейін. Ол да Аристотель секілді саясатты географиямен байланыстырады, бірақ оған құрамында жай ғана табиғи-географиялық компонентті емес, сондай-ақ одан өзге аумақтық-территориалды факторды қамтитын территориалды аспекті толықтырады. Мысалы, Фарабидің адамзат қоғамы – ол тек осы факторлардың бірлескен ықпалы нәтижесінде ғана бола алатын «бір өмір сүру орнында көптеген адамдардың бірігуі» [10, 131 б].

Әл-Фарабидің «қайырымды қаласында» теңсіздік орын алады, тек рухани ғана емес, дәулет теңсіздігі де, себебі, «қайырымды қала» тек өзінің қажеттілігімен шектелген еңбек етушілер тұратын «қажеттілік қаласыз» мүмкін емес. Олар қажетін өзара көмек арқылы табады және төзімділік пен көну арқылы аман-саулыққа қол жеткізеді. Жалпы адам қоғамдастығын философ екі түрге бөліп көрсетеді: толық және толық емес. Толық қоғамдастықтың өзін үш түрге бөлген: үлкен орташа, кіші. Үлкен қоғамдастық деп ол бүкіл жерді мекендеуші барлық адамдардың

жалпы қоғамдастығы деп көрсетеді. Ал орташа қоғамдастық дегеніміз білгілі бір халық ретіндегі қоғам дейді, кіші қоғамдастық ол белгілі бір қала ретінде көрсетілген. Толық емес қоғамдастыққа келер болсақ әл-Фараби оларды төртке бөліп қарастырған. Олар: квартал, көше, үй және ауыл. Соңғысы қала құрамында көрмегенімен ол қалаға қызмет көрсетуші толық емес қоғам болып табылады. Жоғары деңгейдегі дамуы мен игілікке адам ең бірінші ретте ең кіші дегенде қалада ғана қол жеткізе алады деп көрсеткен. Кез келген нәрсеге шын көңіл білдіріп, шынайы таңдау жасап талаптанып жетуге болатындықтан кез келген қалада бақытқа қол жеткізуге болады дейді. Әрбір тұрғыны бақытқа жету жолында бір-біріне көмектесетін қайырымды қала деп түсіндіріледі. Сол сияқты қайырымды қола, қайырымды тұрғындар (халық) болады дейді [11, 74-78 б.]. Әл-Фараби трактатында былай деді: Адам толығымен жетілуі үшін ол көптеген мәселелерден тәуелді болады. Себебі ол барлық өзіне қажетті нәрселерді жалғыз өзі жасай алмайды, әрі қол жеткізе алмайды дейді. Сондықтан адам өзінен басқа да адамдардың қоғамдастығында өмір сүруі керек, және сонда ғана ол толық жетіліп, бақытқа қол жеткізе алады дейді. Бірақ ол басқа адамдарға қатысты да қоғамдастықтың құраушысы болып табылады. Осылайша, қоғамдастықтың әрбір мүшесінің іс-әрекеті оның әрбір мүшесіне қажетті нәрселердің барлығын тауып береді дейді. Қауым адамдары бір-біріне көмек көрсетулері арқылы ғана кемелділікке жетіп, тыныштығын сақтайды және үйлесімді өмір сүреді. Бірақ олардың барлығы толық мәнге ие бола алмайды және қоғамның да түрлері көп. Ойшыл толық мәнді қоғамды үшке бөледі: ұлы, орташа, шағын және оларды барша адамзат баласының қоғамдарының тұтас жиынтығы дейді. Игілік пен кемелділік дәрежесіне ең бірінші қала жетпек. Бақыт – әл-Фараби этикасының орталық санаты – дербес болып саналмайды. Қайырымды қалада бақыт адамдар, мейірімділік, әділдік және әдемілік арқылы жүзеге асырылады. «Жұмыстарда өзара көмектесу мақсаты үшін біріккен шынайы бақытқа ие адамдардың бірлескен қаласы қайырымды қала және адамдар бір-біріне бақытқа жету үшін көмектесетін қоғам өз алдына қайырымды қоғам болып табылады. Бір-біріне бақытқа қол жеткізу үшін көмектесетін қалалары бар халық, сәйкесінше қайырымды халық болып есептеледі. Осылайша, барлық халықтар бір-біріне бақытқа қол жеткізу үшін көмектесетін болса жер шары да қайырымды болады» [12, 145 б].

Әл-Фараби: «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. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отырса, бүкіл ғалам қайырымды болмақ», – деген гуманистік ойын ұсынып, оның жүзеге асуын аңсайды. Әл-Фараби пікірінше, қайырымды қала басшысының бірінші және маңызды қасиеті – олар орындауға тиісті әрекеттерді жасауға жақсы қабілетті күштердің «жетілген мүшелері» дейді. (Әл-Фараби. Қайырымды қаланың қасиеттері жөнінде / М.Т.Степанянц. Восточная философия. М., 1997) [13, 123 б].

Қала болмысы – адамның кемелденген денесі мен оның мүшелері секілді. Дене мүшелері тіршілік ету мақсатында бір-біріне көмектесіп отырады және өздерінің қабілеттері мен жаратылыстарына қарай бөлінеді. Дәл сол секілді қала бірлестіктері де қабілеттеріне байланысты бөлінеді. Данышпан ізгілікті қоғамды қалай билеу керек, оның бөлшектері туралы, әділ билеудің әдістері мен билеушінің қабілеті, белгісі, негізгі шарттары жайлы пайымдайды. Қала басшылары қала бірлестігінің мүшелері болуы үшін тек табиғи қасиеттерімен ғана емес, өнер секілді қасиеттерімен де мүшелікке енеді. Ал қала бірлестігінің басшысы бойындағы қасиеттерімен өзгелерден кемелді болғандықтан жоғары тұрады және мәртебелі. Ол қаланы тәртіпке келтіруші, жол сілтеуші, мұны әл-Фараби адам тәніндегі жүрекпен теңестіреді. Әрбір адам өмір сүруі мақсатында «әуел бастан-ақ Бірінші Себептің үлгісі мен мақсатына жету үшін жаралған, міне нақ осының арқасында олар ең мәртебелі басқыштарға шығып отыр». Сондықтанда, қаланың әрбір мүшесі өз қызметтеріне сәйкес қала басшысының мақсаттарын көздеулері тиіс.

әл-Фараби «қайырымды қала» деген сау әрі ешбір мінсіз адам мінезіне ұқсас дейді. Себебі оның әрбір мүшесі денсаулықта сақтау үшін бір-біріне көмектесіп өмір сүреді. Бірақ адам денесіндегі мүшелер бір-біріне табиғаты, атқаратын қызметіне байланысты айырмашылық жасайтындығы сияқты қала тұрғандары да өздерінің қызметі мен қоғамдағы орны бойынша айырмашылық жасайды деген. Қалада бір басшысы болады, ол өзіне бір саты төмендегілерден белгілі бір істің атқарылуын талап етеді, ал талап етілгендер өз кезегінде өздерінен кейін

тұрғандардан талап етеді, осылайша ең төменгі талап ете алмайтын сатылардағыларға да жететінін көруімізге болады дейді [14,19 б.].

«Қайырымды қала» басшылары және билеушілерінің келесідей төрт түрлері болады:

– шынайы билеуші (барлық қасиеттерге ие бірінші басшы);

– шынайы билеуші жоқ болса қайырымды қаланы «ең лайықтылар» басқарады;

– егер жоғарыда аталғандардың екеуі де болмаса, бірінші билеушілермен енгізілген ерте заңдарды және ережені білетін және орындайтын «заң бойынша билеуші» қаланы басқарады; заң бойынша билеуші жоқ болған жағдайда, бұрынғы заңдар туралы білімдері бар адамдар тобы, яғни заң бойынша басшылар [15,146 б.].

Әл-Фараби үшін қайырымды қаланы кім және қанша уақыт басқарғаны маңызды емес. Оған қалай басқаратыны маңызды, ал бұл «қалай» басқаша айтқанда, басқару сапасы билеуші бойында болуы керек қасиеттерге және сипаттамаларға тәуелді. Сонымен қатар, әл-Фараби бір билеуші жалғыз өзі қаланың барлық бөліктерін басқара алмайды, сол себепті «сол қоғамның арасында одан жоғары басшы жоқ, әр қаланың бөлігінде басшы бар».

Қала басшысы адам денесіндегі бас мүшесі, яғни жүрегі ең жетілген және ешкіммен басқарылмайтын мүшесі сияқты, қала басшысы бәрінен жоғары тұрады. Адамның жүрегі басқа органдардың бірігуінің, яғни адам денесінің бар болуы себебі, қалаған мүшелердің тәртіппен орналасып, жұмыс істеуінің ұйытқысы. Дәл сол сияқты қала басшысы да қаланы бар болуының, адамдардың оның маңайына топтасуының себебі, олардың белгілі сатымен үйлесімді түрде іс атқаруының ұйытқысы. Жүрек денеде орын алған кез келген орынсыздықтың барлығын жойып отыратыны сияқты, басшы да қалада орын алған әрбір мәселелерді шешіп, қиындықтарды жойып отыруы керек. Қала қоғамында оның мүшелері қызметіне қарай сатыларда орналасқан «Қайырымды қала» трактатында әл-Фараби әлеуметтік әділеттілік пен еркіндікті орнықтыратын – ізгілікті қоғам туралы ой қозғайды.

Мұндай қоғамды ұлы ойшыл «әрбір адам екінші адамның өмір сүруіне қажетті үлесін беретін, бір-біріне көмектесетін адамдарды біріктіру арқылы ғана адам өз табиғатына сай жету дәрежесіне ие болатын» қоғам түрінде елестетеді. Халықтың аз қамтамасыз етілген топтарын мемлекеттік қолдау туралы бұдан мың жылдан астам бұрын айтылған ғұлама идеясы бүгінгі күні де мемлекеттің ішкі саясатындағы

басты міндеттердің бірінен саналады. Осындай «жетілдірілген қоғамда, әл-Фарабидің айтуынша бір-бірімен қарым-қатынас жасау, көмектесу, қолдау, ұжымдасу адамдардың өмірлік қажетіне айналады».

Әл-Фараби мұндай қоғамды тумысынан табиғат берген он екі қасиеті бар ақылды, білімді, сабырлы, рухани билікті ізгілікті билікпен ұштастыратын, адам қасиеттерін бағалауға қабілетті адам басқаруы керек дейді. Қала басшысы кез келген адам бола алмайды. Ондай адам қаланы басқаруы үшін екі шарт орындалуы қажет. Біріншісі ол қаланы басқаруға дайын болуы керек. Екіншісі басқаруға мүмкіндіктері мен жағдайы болуы керек. Оның өнері де басқалардың өнерінен жоғары болуы керек, ол өнер ештеңе үшін қызмет етпейді, не басқалар оны қолданатын өнер түрі де емес дейді, ол – оған басқа өнерлердің барлығы бағынатын өнер, ол үшін басқа өнерлер қызмет жасайтын өнер болуы керек деп айтқан. Қала басшысы осы өнерді біле тұра, өзі ең жетілген, бақытқа жетудің барлық жолдарын білетін адам дейді. Басшы қала тұрғындарын бақытқа апаратын ең дұрыс жолға сілтеп, оған жеткізетін әрекетке талпындыруы тиіс [16, 184-185 б.]. Әл-Фараби қайырымды қала басшысында алты түрлі қасиет болу керек деп есептейді. Олар: даналық, асқан пайымдылық, сенімділік, ойлау қабілетінің жоғары болуы, соғыс өнерін жетік білуі, денсаулығының мықты болуы. «Осының бәрін өз бойында ұштастыратын адам барлық уақытта кімге еліктеу керек екенін, кімнің айтқан сөзі мен ақылына құлақ қою керек екенін көрсететін үлгі болады. Мұндай адам мемлекетті өзінің қалауынша басқара алады». Қаланың басшысы болу үшін адамның бойында осы қасиеттердің табылуы шарт. Бірақ жаратылысынан мұндай қабілеттер мен қасиеттер бір адамның бойында табылуы өте қиын жағдай. Данышпанның пайымдауынша игі қасиеттердің алтауы, тым болмаса бесеуі оның бойына біткен болса, ол адам қаланың басшысы бола алады. Әл-Фараби қаланы билеудің алқалық түрін де жоққа шығармайды. Биліктің бұл түрі туралы ол былай деп жазады: «Жақсы қасиеттердің бәрін өз бойында ұштастыратын адам болмаса, бірақ бұл қасиеттер бір топ адамдардың арасында жеке-дара дарыған болса, онда бұл топтың мүшелері бірлесе отырып, әкімнің орнына ие болады, оларды жұрт жақсы басшылар және қадірлі адамдар деп атайды, ал олардың басқаруы қадірлі адамдардың басқармасы деп аталады» [17,38 б.].

Әл-Фараби қоғамды мемлекеттен бөліп қарамайды. Қоғамның өзі адамның ағзасы сияқты «Қайырымды қала» дене мүшелерінің бәрі де тіршілік иесінің өмірін сақтау, оны анағұрлым толыққанды ету үшін бір-бірін толықтырып тұратын адамның сау тәні секілді көрінеді. Өйткені, қоғам да оның толыққанды мүшелерінен тұрады және олар да бір-бірін қажетсінеді.

Адамдардың әлеуметтік теңсіздігі туралы айтқан әл-Фараби «адамдардың әуелден тоқымашы немесе хатшы болып тумайтыны сияқты қайырымдылық пен жаман әрекеттер де әуел бастан жаратылысынан дарымайды» олар адамдардың бір-біріне деген үстемдік құруға ұмтылысынан пайда болған деген ой түйеді [18,116].

Қорытынды

Әл-Фарабиге сәйкес, қайырымды қала – шынайы бақытқа жету үшін, адамдар бір-бірімен ынтымақтасып, бірге өмір сүретін қала. Қайырымды қаланың ерекшеліктерін анықтап, әл-Фараби қайырымдыға қарсы қайырымсыз қалаларды және олардың қанша түрлері бар екендігі, олардың басқару түрлері мен әдістерін де назардан тыс қалдырмайды. Егер қандай да бір қала қайырымды қаланың қасиеттерінің біріне ие болмаса, оны қайырымсыз қала қатарына жатқызады. Сол себепті, философ Платон және Аристотельдің атап кеткен қалалардың бәрін қайырымсыз қалаларға жатқызады. Тіпті, философтармен басқарылатын Платонның мінсіз қаласы да қайырымсыз қала саналады. Себебі, әл-Фараби дана философтың басқаруы ғана қаланы қайырымды жасай алмайды деген.

Қайырымды қала туралы ілімде, азаматтық қоғамның мұраты көрініс тапқан десе болады. Өзінің «қайырымды» және «қайырымсыз» қалалардың әр түрлі мінездемелері мен классификацияларында Фараби қоғамның жетілдірілген әлеуметтік құрылымын қайта жасады. Ол қала – мемлекеттің қоғамдық өмірінің толық мінездемесін береді. Фараби «адамның жануарлар әлемімен бөлініп тұратыны ақыл ойы және тәнінің жетілдірілгендігімен, бірақта адам одан әрі жетіле түсу үшін ол тіл және әр түрлі өнерге зәру» – деді [19, 134 б]. Әл-Фараби бойынша, қайырымды қаланың бөліктері «өзара махаббатпен біріккен, байланысты; олар әділдікпен нығайып және сақталады». Қайырымды қала тұрғандарын нығайтатын келесі бір қасиет, ол әділдік, оны әл-Фараби ең алдымен, «осы қала тұрғындары ие болатын, ортақ ізгіліктерді бөліс-

тіру, ал кейін олардың арасында бөлістірілгенді сақтау» деп сипаттайды. Философ ондай ізгіліктер қатарына амандық, байлық, құрмет, бедел және «басқа ізгіліктерді» жатқызады. Жоғарыда аталғандардың бәрі әл-Фарабидің қайырымды қаласы мінсіз қала болып, азаматтық қоғамның негізгі қасиеттерін және құндылықтарын бейнелейді.

«Қайырымсыз қала» болса «қайырымдыға» қарама-қарсы, «ол қаланың тұрғындары ешқашан бақыт дегенді білмеген, оған жету олардың ойына да кірмеген». Әл-Фараби қайырымсыз қалалардың келесідей түрлерін атап көрсеткен: қажеттілік қаласы, айырбас қаласы, опасыз және бақытсыз қала, билікті сүйетін қала, адамгершіліксіз қала, өзгермелі қала. Барлық қайырымсыз қалаларды біріктіретін және оны қайырымды қаладан ажырататын кемшілік ол бақыт мәнін түсінбеуі және қайырымсыз қала тұрғындары және оның билеушілерінің оған жетуге тырыспауы [20, 187 б]. «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді.

Әл-Фараби басқаруды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөлді. Қайырымды, білімді, мәдениетті басқару халықты бақытқа бастайды, олардың іс-әрекетін, ерік-қасиетін осы жолға бағыттайды. Әл-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. Әл-Фараби шынайы бақыт жолында ынтымақтастық жолы ерекше дейді [20, 187 б]. Ол үшін басқару заң күшіне, игі тәжірибеге негізделуі тиіс. Ал қайырымсыз, надан басқаруда теріс әрекеттер мен жаман қасиеттер бой алады. Сондықтан ол надан адам басқарған, озбырлыққа сүйенген, қайырымсыз, қатал мемлекеттік тәртіпті өткір сынайды. Ол мінсіз мемлекетті уағыздайды. Енбегінде ол «бақыт дегеніміз игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені» деп атап көрсетеді және әр адамның оған толық құқығы бар дейді. Ал ондай құқыққа ие болуға қайырымды қала тұрғындарының ғана мүмкіндігі бар, сондықтан да қайырымды билеушілер билеген қала тұрғындары ғана бақытқа жете

алатындығын айтады. Мұндай қалалардың басқа қалалардан басты айырмашылығы және негізгі белгісі жоғары тәртіп пен оның тұрғындарының мәдениеттілігі, сыпайыгершілігі және билеушілерінің қайырымдылығы, ақыл-парасаты. Сондықтан, әл-Фараби бұндай қалалардың өмір сүруі өзінің білгірлігі мен ұстамдылығына толық жауап бере алатын билеушіге тікелей байланысты деп тұжырымдайды. Қаладағы өлшеушілер дегеніміз – есепшілер, геометрлер, дәрігерлер, астрологтар және басқа сондайлар. Жауынгерлер дегеніміз – жасақшылар, сақшылар және соларға ұқсастар солардың тобына жатады. Байлар дегеніміз – қалада байлық табатындар: егіншілер, мал өсірушілер, саудагерлерді атайды [22, 177 б.].

Ирандық зерттеуші Мехди Санаи «иран ғылыми-мәдени аймағында исламның таралуынан саяси көзқарастың үш бағыты басым болды» деп айтқан. Олар:

Әл-Фарабидің философиясы

Низам-ул-Мүлік концепциясы.

Фазоллах бен Розбехан Ходжа концепциясы.

Әл-Фарабидің көзқарасы аталған екі ілімнен ерекшелейтін негізгісі «Әл-Фараби қайырымды қаласында зорлық-зомбылықты әділ қолдануды мойындамайды, керісінше ол ондай әдістерді қолдану қайырымсыз қалаға ғана тән дейді».

Мехди Санаи анықтағандай, әл-Фарабидің қайырымды қаласын орындалмайтын арман

деп санасак, онда оны утопиялық ілім ретінде сипаттау қажет. Алайда, оның іліміндегі утопиялық және белгілі болмыстардың арақатынасын ажырату қажет. Мінсіз қалаларды (мемлекеттерді) философтар ғана емес, сонымен қатар әр түрлі кезеңдердің ақындары, жазушылары сипаттаған. Әр түрлі халықтардың шығармашылығында мінсіз қоғамның көріністері сан алуан. Утопия қоғамдық қарым-қатынастардың арманы ретінде, рухани өмірде жалпылама бөлікті білдіреді. Ол барлық діни сенімдердің құрамына, этикалық және құқықтық теориялар, тәрбиелеу жүйесіне кіреді, бір сөзбен айтқанда – адам өмірінің бейнесін беретін кез келген білім және шығармашылық. Жерде жаннатты армандамаған ешбір кезеңді, ешбір халық, тіпті адамды елестету қиын. Бірақ утопияның рухани өмірде пайда болуы кездейсоқ жағдай деуге болмайды, оның пайда болуы қоғамдық-тарихи себептермен негізделеді [23,262 б].

Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы адамзаттың саяси ойларының дамуына үлкен әсерін тигізді. Әл-Фараби саясат пен мораль мәселесіне ерекше назар аударып, «Қайырымды қаланың» «Бірінші Тұлғасына» көптеген әлеуметтік-саяси, этикалық талаптар қойғандығын түсінеміз. Ойды тұжырымдай келе, қазіргі саяси ғылымдарды жана идеялармен толықтыруда екінші ұстаз еңбектерін кең дәрежеде пайдалана аламыз және оның орны ерекше [24,62 б].

Әдебиеттер

- 1 Хайруллаев М.М. Аль Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент, 1975. – С. 152.
- 2 Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении Аль-Фараби (предисловие к книге – Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1985. – С. 8)
- 3 Ауданбек Көбесов. әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы, 2004. 13 б.
- 4 Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби: научное издание / М.С. Бурабаев, А.М. Кенесарин, Г.К. Курмангалиева. – Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 224.
- 5 Раза Давари. Аль-Фараби – философ-культуровед. – Тегеран, 1998. – С.65
- 6 Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – с.125
- 7 Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. – С. 305.
- 8 Ali Bulach, Islam dushundzhesinde din-felsefевahij-akyililishkisi. – Jeniakademijajaynlary. – Stambul, 2006. – S. 153, 158, 160.
- 9 Касымжанов А.Х. Абу Наср Аль Фараби. Москва, 1982. –С.146
- 10 Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. Алма-Ата, 1973.–С.221
- 11 Алтаев Ж. Әмбебап әл-Фараби. “Ақиқат” журналы, 1994, желтоқсан, 74-78
- 12 Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.–С.305
- 13 М.Т.Степанянц. Восточная философия. М., 1997).
- 14 Mehmet Bajrakdar, Isljамfelsefesinegirish. Ankara: Turkie. – S. 174, 233.
- 15 Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. Алма-Ата, 1973–С.134
- 16 Роллан Сейсенбаев. Абу Насыр Аль-Фараби Международный клуб Абая. Жи-дебай, 2014. – С.184-185.
- 17 Хайрулаев М. Мировозрение Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент, 1967. –С. 38.
- 18 Там же; [17.С. 11]
- 19 Сайед Мохаммад Хатами. Традиция и мысль во власти авторитаризма. – М., 2001. – С. 134.
- 20 Ханифи өзжан. Фараби дүниетанымындағы бақыт мәселесі // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы

Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФИП МОН РК, 2001. – С.223-225.

21 Мекежанов Б.У. Әл-Фарабидің адамдар қоғамдастығы жайындағы класси-фикациясы // «әл-Фарабидің шығыс халықтарының мәдениеті мен ғылыми тари-хындағы орны» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы, 1994. – 3 б.

22 Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. 4-том. Әл-Фараби мен Ибн-Сина философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – 177 б.

23 Насимов М.Ө. Әл-Фараби және саясат ғылымы. Алматы, 2011. – 62 б.

24 Мехди Санай. Идея города праведных аль-Фараби//аль-Фарабии мировая куль-тура. Алматы, 2001. –С. 262.

References

- 1 Khairullaev M.M. Al Farabi. The epoch and doctrine. Tashkent, 1975. P. 152.
- 2 Burabayev M.S. On the attitude towards the preceding philosophy in the teachings of Al-Farabi (foreword to the book-Al-Farabi, Historical and Philosophical Treatises, Alma-Ata: Science, 1985. P. 8)
- 3 Audanbek Kubesov. Abu Nasyr Al-Farabi. Almaty, 2004, P. 13.
- 4 Problems of being and knowledge in the philosophy of Al-Farabi: scientific publication / Burabayev M.S., Kenesarin A.M., Kurmangaliyeva G.K. – Alma-Ata: Science, 1988. – P. 224
- 5 The time of Davari. Al-Farabi is a philosopher-culturologist. Tehran, 1998. P.65
- 6 Al-Farabi. Socio-aesthetic treatises. Alma-Ata, 1973- P. 125
- 7 Al-Farabi. Philosophical treatises. Alma-Ata, 1972. – P. 305.
- 8 Ali Bulach, Islam dushundzhesinde din-felsefehahij-akyililishkisi. – Jeniakademijajajnlary. – Stambul, 2006. – Ps. 153, 158, 160.
- 9 Kasymzhanov A.Kh. Abu Nasr Al Farabi. Moscow, 1982. – P.146
- 10 Al-Farabi. Socio-aesthetic treatises. Alma-Ata, 1973. – P. 221
- 11 Altaev Zh. Universal Al- Farabi. «Akikat» magazines, 1994, December, P.74-78
- 12 Al-Farabi. Philosophical treatises. Alma-Ata, 1970. – P.305
- 13 M.T. Stepanyants. Eastern philosophy. M., 1997.
- 14 Mehmet Bajrakdar, Isljmfelsefesinegirish. Ankara: Turkey. – P. 174, 233.
- 15 Al-Farabi. Socio-aesthetic treatises. Alma-Ata, 1973 – P.134
- 16 Rolland Seisenbayev. Abu Nasyr Al-Farabi International Club of Abay. Zhidebay, 2014. – P.184-185.
- 17 Khairulayev M. Worldview of Farabi and its significance in the history of philosophy. Tashkent, 1967. – P. 38.
- 18 Ibid; [17. 11]
- 19 Syed Mohammad Khatami. Tradition and thought are dominated by authoritarianism. – M., 2001. – P. 134.
- 20 Hanifi Yozhan. Happiness in the worldview of AL-Farabi // Al-Farabi's heritage and world culture: materials of the International Congress «Al-Farabi's Legacy and World Culture». – Almaty: CIC IF & MES of the Republic of Kazakhstan, 2001. – P.223-225.
- 21 B.U. Mekezhanov. Classification of al-Farabi about people's community // Materials of scientific-theoretical conference «The place of al-Farabi in the history and culture of Eastern nations» – Almaty., 1994. – P. 3.
- 22 World heritage of philosophy. Live journal. 4 – Volume. Al-Farabi and Ibn-Sina philosophy.- Almaty: Zhazushy, 2005. – P. 177.
- 23 Nasimov M.O. Al-Farabi and political science. Almaty., 2011 – P. 62.
- 24 Mehdi Sanay. The idea of the city of righteous al-Farabi // al-Farabi and world culture. Almaty., 2001. – P. 262.

Адамзаттың айналып келіп ақырында аяқ тірер ақиқаты Ислам.

Лев Николаевич Толстой

Шүкіршілік қылғанға шыр бітер.

Жүсіп Баласағұни

Көргеннен, білгеннен аспау, барды қанағат қылу, жоқты іздемеу — ой мешеулігі.

Ғабиден Мұстафин

Tanabayeva A.S.,
Alikbayeva M.B.

The problem of perfection in the space of arab-muslim culture

The problem of perfection is one of the most significant for the theory of culture. Any cultural philosophical concept is built on the basis of initial ideas about perfection, ideal, and absoluteness. This problem has been developed from various points of view (metaphysical, religious, aesthetic), but still remains as one of the most ambiguous in the cultural philosophical discourse.

The article is devoted to the peculiarity of Arab-Muslim culture and problem of perfection. The analysis of the concepts of understanding culture, the problem of perfection has been given.

The authors consider the problem of perfection in cultural anthropological aspect.

Key words: culture, muslim culture, middle ages, thinkers, history, perfection, humanism.

Танабаева А.С.,
Аликбаева М.Б.

Араб-мұсылман мәдениеті кеңістігіндегі кемелдену мәселесі

Кемелдену мәселесі мәдениет теориясы үшін ең маңыздылардың бірі болып табылады. Кез келген мәдени-философиялық тұжырымдамасы кемелденудің бастапқы ұғымдары асқақ, абсолюттік негізінде құрылады. Бұл мәселе түрлі перспективалар жағынан (метафизикалық, діни, эстетикалық) дамыған, бірақ мәдени-философиялық дискурста ең маңыздылардың бірі болып қалып отыр.

Мақала араб-мұсылман мәдениеті мен кемелділік мәселесінің ерекшеліктеріне арналған. Мәдениет түсінігіне антикалық заманнан талдау жасалады.

Кемелділік мәселесі мәдени және антропологиялық аспектілерде қарастырылады.

Түйін сөздер: мәдениет, мұсылман мәдениеті, орта ғасыр, ойшылдар, тарих, кемелділік, адамгершілік.

Танабаева А.С.,
Аликбаева М.Б.

Проблема совершенства в пространстве арабо-мусульманской культуры

Проблема совершенства является одной из наиболее значимых для теории культуры. Любая культурфилософская концепция выстраивается, исходя из начальных представлений о совершенстве, идеале, абсолюте. Данная проблема разработана с различных точек зрения (метафизической, религиозной, эстетической), но до сих пор остается одной из самых неоднозначных в культурфилософском дискурсе.

Статья посвящена особенностям арабо-мусульманской культуры и проблеме совершенства. Дается анализ понимания культуры с древних времен.

Рассматривается проблема совершенствования в культурно-антропологическом аспекте.

Ключевые слова: культура, мусульманская культура, средневековье, мыслители, история, совершенство, гуманизм.

**THE PROBLEM OF
PERFECTION IN THE
SPACE OF ARAB-MUSLIM
CULTURE****Introduction**

The idea of excellence for many eras has been one of the driving motives and regulatory principles for cultural traditions. It deeply reflected both the consciousness of an individual and the nature of social structures. It is impossible to imagine society and culture (both eastern and western) without the image of moral perfection, shining on top of any harmonious concept (philosophical, religious, etc.). These concepts are considered in the framework of perfectionism, a special type of ethical teachings, based on the idea of perfection, while in achieving perfection, the ultimate goal of man.

The importance and definition of culture has always been relevant. People have always lived in culture, created it, but they did not immediately realize it (just as they always lived in history, but not always historians). Knowledge of a culture of much later origin than the culture itself [1, 9].

Culture is the way and result of self-generation and self-realization of man, the present world of his abilities and ancestral powers. Man becomes man through culture and through it. Culture is the way and the result of a person's penetration into other worlds within which he acts: the world of nature, the world of the divine, the worlds of other people, peoples and communities [2, 8].

Mankind has everything (civilization, culture, art), but this does not subordinate man to himself. He can always learn more about himself and change his essence. Man can not but be historical. The essence and integrity of man – in his history [3, 70].

Arab-Islamic medieval culture developed in the Arab Caliphate in the 7th-10th centuries. In the process of cultural interaction between the Arabs and the conquered peoples of Middle East, North Africa and South-West Europe.

In the scientific literature, the term “Arab culture” is used both to denote the culture of the Arab people proper, and to apply to the medieval Arabic-speaking culture of a number of other people that were part of the Caliphate. In the latter sense, the term “Arab culture” is sometimes equated with the concept of “Muslim culture” (the culture of Muslim people) and its use is conditional.

Methods of research

The article found application of historical, sociocultural, synergetic and axiological approaches to the study of culture. Also, the principles of socio-philosophical comparativistics were used, which allowed us to consider and analyze the problem of perfection in the cultural and philosophical space of the Arab-Muslim culture.

Literature review

The category of “perfection” is connected with the search for the ultimate bases of being. It is included in the range of problems characterizing the active nature of the spiritual life of man. Therefore, philosophers and scientists have addressed the problem of perfection to some extent. Among the thinkers who laid the foundations for understanding this problem and carried out a categorical analysis of the notion of perfection Socrates, Plato, Aristotle, Marcus Aurelius, Thomas Aquinas, etc., contributed to the theoretical development of perfectionism in the West by I. Kant, F. Nietzsche, M. Ossovskaya, B. Spinoza, I. Fichte, E. Fromm, A. Schweitzer, A. Schopenhauer and others.

Among the Russian philosophers who gave perfection the status of the leading anthropological problem N.A. Berdyaev, V.S. Soloviev, I.A. Il'in, L.P. Karsavin, N.O. Lossky, P.I. Novgorodtsev, N.F. Fedorov.

The culturological approach to the study of the problem of perfection is represented by the works of M.M. Bakhtin, N.I. Voronina, L.S. Vygotsky, A.A. Gagaev, A.V. Gulyga, P.S. Gurevich, M.S. Kagan, L.N. Kogan, A.F. Losev, Yu.M. Lotman, D.S. Likhachev, B.M. Mezhuev, and others.

At the turn of the century, attempts are continuing to understand the existence of man and society through the prism of perfection.

Main part

In the period of antiquity and the Middle Ages, no special works on the problems of culture were created, but one can talk about the formation of the concept itself and its comprehension in theoretical works of philosophers and thinkers devoted to the general problems of the development of society and history. Ancient understanding of culture is humanistic, it is based on the ideal of a person, that is a man-citizen, subject to the laws of his policy and fulfilling all civil duties, a man-soldier who protected him from the enemy, a man who can enjoy the

beautiful (the latter is true only for Greek antiquity). The achievement of this ideal was the goal of culture. Therefore, culture was understood as certain moral norms, as well as the nature of the assimilation of these norms. By virtue of such representations, the first meaning of the term “culture” has become identified with education and education that can develop in a person a reasonable judgment ability and aesthetic sense of beauty, allowing him to gain a sense of proportion and justice in matters of civil and private. Such a system of education *paideia* existed in ancient Greece. Its result was not the formation of a professional in any field, but the improvement of a person as an individual. Thus the person did not lose unity with the nature which was understood as space – universal world order. At the heart of this order lie a law that exists both in nature and in society. Thus, the cultural man perceived his life as a natural extension of this natural order.

These representations corresponded to the cyclic experience of time, characteristic of antiquity. The Greeks were close to the notion of eternity, in history they saw constant repetition, the reproduction of general laws, independent of the specifics of society. This led to a cyclical pattern of development of history and culture, according to which the development of society represents a cycle that runs from the golden age to the silver, copper and, finally, iron. In this model, the golden age was in the past, therefore for the ancient world outlook, it is characteristic of the past to be considered an ideal. The current state of culture is only a certain degree of deviation from it. The maximum deviation of the Iron Age should lead to a culture crisis that, through upheavals and cataclysms, will restore society to a golden age, after which a new cycle of development will begin.

If the basis of ancient culture was the recognition of the eternity of the cosmos existing on the basis of the universal cosmic law that ensured the stability of the world order, which stood above the gods, also obeyed it, the Middle Ages lost this confidence and turned completely to God. Henceforth, God is considered the creator of the world, the only true reality, above the nature that he created. The meaning of the world is only in God, and the world itself is seen as a huge storehouse of symbols, all objects and phenomena of the material world are considered to be only inscriptions in the divine book of nature. In these conditions, culture is also beginning to be realized in a new way not as the education of a measure, harmony and order, but as overcoming the limitations of a person, cultivating the inexhaustibility and his constant spiritual

improvement. Culture turned into a cult, and the term “culture” was no longer used.

The Middle Ages brings a new understanding of happiness to culture. Antiquity approved the thesis “man is the measure of all things”. Man is the microcosm himself. When we recognize the microcosm, we know the macrocosm. The Middle Ages approaches this problem differently. Happiness is in the knowledge of God (the Absolute, the macrocosm). In antiquity, culture was understood as a measure, norm, “golden mean”, harmony, and in the Middle Ages culture is an eternal elevation, ascent to the ideal, the absolute, the boundless. Therefore, for antiquity, culture is something absolutely achievable, existing in a person and society, whereas in the Middle Ages culture for man is always something relative, receiving its justification only in God. Culture is the process of overcoming sinfulness and affirming sacredness, divinity, and this process is endless.

The main content of the history of medieval Arab philosophy was the struggle of the Eastern Peripatetics, stemming from the Hellenistic heritage, and supporters of religious and idealistic teachings. In Islam, the concept of knowledge has acquired a vastness, which there is no equal in other civilizations [4,325]. The history of the emergence of philosophical thought in the Arab East dates back to the second half of the 8th century. And is associated with the mutazilites, the early representatives of rational theology (*kalam*) who, starting with the discussion of questions about divine attributes and free will, ended up developing concepts that not only transcended religious issues, but also undermined faith in certain basic tenets of Islam. So, consistently pursuing the idea of monotheism, the Mutazilites rejected the presence of God’s positive attributes complementing his essence; Denying in him, in particular, the attribute of speech, they rejected the notion of the eternity of the Koran and on this basis made a conclusion about the admissibility of its allegorical interpretation. Mutazilites developed the concept of reason as the only measure of truth and the position of the creator’s inability to change the natural order of things. Among the Mutazilites, the idea of an atomic structure of the world was widespread. As a reaction to the ideas of the Mu’tazilites, the doctrine of the Asharites developed, which directed rational theology into the mainstream of the philosophical defense of dogmas about divine providence and miracle (it is with this doctrine that the term “*kalam*” is often associated, and mainly its representatives are called *mutakallims*). According to the teachings of the Ash’arites, nature was a heap

of unrelated and instantly recreated by God atoms and their qualities; In the world, they argued, there is no causal relationship, for the Almighty is able at any time to give any object any form and movement. In contrast to the speculation of theologians, and the teachings of the Peripatetics, Sufism developed. Using with the elements of the Muslim worldview the ideas of Gnosticism and Neoplatonism, the Sufis developed the doctrine of the ways leading man through renunciation of worldly passions and contemplation of God in mystical intuition and the final merger with him. At the same time, at some stages of its development, Sufi ideas were interpreted in the spirit of naturalistic pantheism. Mysticism of the Sufis, at first subjected to persecution by the Orthodox clergy, was legalized by al-Ghazali, the largest representative of religious and idealistic philosophy. In his criticism of the “heretical” and “opposing” views of the Peripatetics, Ghazali defended alongside mystical Sufism the positions of the Asharites, refusing, however, to accept their atomistic theory. One of the influential representatives of Sufism can also be considered Ibn al-Arabi. In the Muslim spiritual culture, knowledge was achieved, striking in its depth. To come to the understanding of obedience to Allah, surrender as the highest form of knowledge and the true goal of man is a great thing for religion with such a complex social function as Islam [5,32].

Eastern Peripateticism was based on the philosophy of Aristotle, which was transferred to the Arabs through the help of Syrian translators, partly in the interpretation of the Athenian and Alexandrian schools, as well as other ancient teachings, in particular the political theory of Plato. Aristotle’s interpretations of the eastern peripatetics opened the door to atheistic and even materialistic concepts. Thus, the clause about the dual truth, hidden in the teachings of the Mutazilites, presupposed allegorical interpretations of the dogmas of Islam.

The ninth and tenth centuries witnesses the translations of most of Greek scientific and philosophical literature into Arabic as well as the production of the first of the great Arabic commentaries on the philosophical and scientific writings of the Greeks and original Arabic discoveries (medicine, mathematics, astronomy and philosophy [6, 16].

The founder of eastern peripateticism was al-Kindi (about 800 – 879), who first in Arabic philosophy outlined the content of the main works of Aristotle. He also first presented (on the basis of the ascending to Alexander Aphrodisian classification of intellects) rational cognition as

the initiation of the mind of the individual to the universal, deities, reason. Deism of Kindi, his idea of God as an impersonal “distant cause”, developed within the framework of the Neoplatonic theory of the emanation of al-Farabi. Ontological and epistemological ideas Farabi deepened and detailed the largest thinker of the Middle Ages, Ibn Sina, who affirmed the eternity of matter and the independence of particular phenomena of life from divine providence.

According to R. Walzer, Al-Farabi’s theory of prophecy was only in part acceptable to Avicenna (980-1037). Since for Avicenna, the perfect man is identical with the prophet, he can not be satisfied with confine prophecy to imagination only and to subordinate it to philosophy. Being a philosopher and upholding the primacy of reason, Al-Farabi (though being nearer to Plotinus) identified the highest grade of philosophy with prophecy [7].

According to Smirnov A.V., Abu Nasr Al-Farabi was a major representative of falsafa [8]. Al-Farabi developed the concept of emanation consistent with Aristotle and Islamic traditions [9, 731]. In the 12th century the center of philosophical thought moves to the West of the Muslim world to Spain. Here in Andalusia, similar humanistic themes are being developed by Ibn Badzh, reflecting on the ability of man through purely intellectual perfection, without mystical illumination, to achieve complete happiness and merge with active intelligence, and Ibn Tufail, in a philosophical Robinsonade describing the history of exploration and cognition of nature by mankind, Allegorical form of the concept of dual truth. However, Andalusian, and along with it all medieval Arab philosophy, reaches its peak in the works of Ibn Rushd, who defended the idea of peripateticism from attacks of Asharites and Gazali and created an independent philosophical doctrine. Rejecting the teachings of Ibn Sina about the introduction of forms into matter from outside, Ibn Rushd made a thesis about the immanence of the forms of matter itself. He also denied the immortality of individual souls, regarding as eternal only human intellect, which is associated with the active divine intelligence, which embodies the ultimate goal of human knowledge. A great role in the history of medieval philosophy was played by Ibn Rushd’s development of the concept of dual truth. His doctrine of the highest cognitive ability of man – about reason Ibn Rushd develops, starting from the psychological theory of Aristotle. According to this theory, the capacity for rational activity in a person precedes this activity itself, representing itself as a pure board (tabula rasa), to which only the act

of thinking brings a certain content, derived from sensual images, – fantasy [10,112]. Another major thinker of the Arab West was Ibn Khaldun, rightly considered one of the founders of the philosophy of history. Arab philosophy has found a second life in Europe in the activities of the Averroists (followers of Ibn Rushd) and other fighters against the official ideology of Catholicism.

The features of the ideal of knowledge in Muslim culture were determined by Sharia, according to which faith and reason not only do not oppose each other, but also complement each other in the problem field of knowledge. Thus, medieval Muslim culture proceeded and was guided by such an ideal of knowledge, which can be called a single and integral, a kind of complex. For example, the work of the famous medieval thinker al-Ghazali (1058-1111) “Revival of Religious Sciences” can simultaneously be considered philosophical, and legal, and religious, and linguistic, and culturological, interdisciplinary in the modern sense.

It is not for nothing that the well-known philosopher Averroes spoke of al-Ghazali, that he is philosopher with philosophers, with Sufis-Sufis, with mutakallims-mutakallim. The character of the value orientation of the educated part of the medieval Muslim society can be judged from adabic literature. We are talking about adibs, who embodied the image of a cultured and educated person. Adab, that is, the totality of the norms of education and upbringing, presupposed knowledge of both secular and religious sciences, in particular philosophy, astronomy, mathematics, and a certain pattern of behavior.

Important features for understanding the paradigm of Muslim culture are such features of Islam as the absence of the institution of the church and, accordingly, church ideology, the recognition of the legislative role only for God and, accordingly, the lack of orthodoxy and heresy in the sense that they were understood in Christianity, as well as religious and legal pluralism within the framework of a single Islamic worldview. In describing the paradigm of Muslim culture and civilization, it is important to distinguish at least two dominant components: Islam and Hellenism. In its history, this culture shows its “western face”, because it contains elements of Judaism, Christianity and Hellenism, and “Eastern” when it departs from the essence of these components. The consideration of the latter circumstance makes it possible to understand the humanistic character of Muslim culture, connected with the attempt to make a human being more humane and contribute to the discovery of his greatness[11].

The processes of synthesizing cultures have always taken place, manifesting themselves with greater or lesser strength, sometimes fading, sometimes giving bright flashes. The first meeting of the Greeks with the achievements of the East took place under the Achaemenids. The second wave of the synthesis of cultures in the region of interest and nearby is connected with the conquests of Alexander the Great and the Hellenistic era, when the cultural traditions of India, Iran, Syria, Armenia, Georgia, Central Asia, and the Middle East were closely intertwined. The third wave, close to the times of al-Farabi, is connected with the resettlement of Christians who brought Greek culture to the “gentiles”, the same ones turned out to be not only grateful recipients, but also talented followers. First, the Nestorian Syrians acquainted themselves with the achievements of the Greek genius of the Sassanid Persians. A great role in this was played by the Gundishapur school, in which translations from Greek works on logic, philosophy and medicine were carried out [12,7]. Alfarabi in the Latin West tradition, is one of the major thinkers in the history of Islamic philosophy. He wrote extensively on logic, philosophy of language, metaphysics, natural philosophy, ethics, political philosophy, philosophical psychology and epistemology. His teachings had a strong Aristotelian background and at the same time a significant Neoplatonic bent. One of the greatest Islamic thinkers, Avicenna (d. 1037), explicitly admits in his autobiography his intellectual debt to al-Fārābī through whom he was able to understand the *Metaphysics* of Aristotle. Overall, al-Fārābī became an important reference within the Islamic intellectual milieu as a source of both influence and contention [13]. The concept of the perfect man, the Virtuous City, created by al-Farabi and the eastern peripatetic, influenced subsequent representatives of medieval philosophy of the peoples of the Middle East, they remain relevant in our time [14,85]. Ibn Rushd also writes about “eternal reason” and ideal state. His doctrine of the highest cognitive ability of man – about reason – Ibn-Rushd develops, starting from the psychological theory of Aristotle. According to this theory, the capacity for rational activity in a person precedes this activity itself, representing itself as a pure board (tabula rasa), to which only the act of thinking brings a certain content, derived from sensual images, fantasy [15,112]. Ontological argument first formulated by Ibn Sina (370/980-429/ 1037), and thereafter reformulated by various Muslim philosophers throughout the centuries up to the present day [16]. Systematic account of the ideas of various philosophers and various trends

in Muslim thought from the earliest times until the present day was given by *Fakhry M.* [17].

Representatives of the eastern peripateticism Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd developed the ancient ideas and notions of moral and perfect personality. They developed a profound rationalist way of intellectual perfection, understanding it as a system with the element of creation, the binding of the micro and macrocosm, because of the nature of a man in the unity of body, soul and spiritual [18]. Indeed, the whole activity of education, in Al-Farabi’s view, can be summed up as the acquisition of values, knowledge and practical skills by the individual, within a particular period and a particular culture. The goal of education is to lead the individual to perfection since the human being was created for this purpose. The perfect human being (*al-insan al-kamil*), thought Al-Farabi, is the one who has obtained theoretical virtue—thus completing his intellectual knowledge—and has acquired practical moral virtues—thus becoming perfect in his moral behaviour. Then, crowning these theoretical and moral virtues with effective power, they are anchored 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 unites moral and aesthetic values: good is beautiful, and beauty is good; the beautiful is that which is valued by the intelligentsia [19]. Al-Farabi was keenly aware of the value of language since he spoke several languages himself that allowed him to compare cultures and tongues. After languages comes logic, the instrument of the sciences and their methodology, and leads to sound reflection; it is also closely connected with language. Furthermore, the Arabic word for ‘logic’ (*mantiq*) includes both verbal expression and intellectual procedures, and this is why, in his opinion, language comes before rules about forming the mind, and prepares the way for it [20]. Ibn Baja, being heavily influenced by “Treatise on the views of the residents of the virtuous city” of Al-Farabi in the product “lifestyle retire”, developed the idea of the necessity of moral fortitude person under any circumstances. Al-Farabi’s influence, especially in the classification of “Cities”, there is a sociological works of Ibn Rushd, in particular in his comments to Plato’s “State” [21, 136].

Influence of Al-Farabi’s works on various philosophers (such as Ikhwan al-Safa, Masudi, Miskavayha and Abu Hasan Muhammad al-Amiri) was huge. Ibn Sina, Ibn Rushd, Musa ibn Maimon (Maimonides Moses) are very highly valued Farabi. So the outlook Farabi had a huge impact,

and for a long time, his views were of fundamental importance [22]. The Enumeration of Sciences and the Book of religion enumerate the functions of political science, which in part correspond to the subject matter of the virtuous city and the Political Regime. Therefore, the division of the subject matter of these two works into cosmological and political is not precise. The political is assimilated to the cosmological, and the cosmological assimilated to the political [23, 9].

Pointing to the cause of bringing people together, al-Farabi emphasizes two important things: 1) because each needs the other, they are on an equal situation; 2) the activities of all people united in society to meet the needs of each, provides the basis for achieving excellence. So, according to al-Farabi, human society since the dawn pursues humane goals [24, 23].

To know the truth of life and science was an important moment of the philosophy of all time. Medieval Islamic culture has opened the world a lot of the scientific knowledge of the world and the universe. According to al-Farabi, a man in search of truth reaches perfection, knows himself, defines moral principles [25, 33].

Farabi says that every nation characterized by three characteristic features: a natural disposition (morality, tradition), the natural character (psychological characteristics) and the related language [26, 110].

Partnership and culture concerted and responsible decisions, produced on the basis of dialogue, where there is political stability and consolidation of all political forces in the name of prosperity and a decent life and where sustainable development becomes the key to the future [27].

Conclusion

The history of sciences, in particular, theology, shows that the Islamic society was an ideal environment for the development of various disciplines. And the Middle Ages, considered a gloomy period for the West, in Islamic history is known as the “golden age” of science [28, 12].

Mankind has everything (civilization, culture, art), but this does not subordinate man to himself. He can always learn more about himself and change his essence. Man can not but be historical. The essence and integrity of man – in his history [29. 70].

The philosophical teaching of al-Farabi proceeds from the theological view of God as the creator of the world. But it is very much corrected, because it is made the subject of independent reflection, the

subject of philosophy, which is based not on dogma and faith, but on reason

The word “perfection” from antiquity is revealed in two planes. Primary, its meaning consisted in describing the practical suitability of a thing for certain purposes, the attainment of the goal set, the perfection of the design. Later it began to be understood in the metaphysical sense, as the complete completeness of something, the highest degree of development and harmony of the world and man. The foundations of the study of perfection were laid by Plato. From his point of view, the source of the perfect is transcendental being. Perfection itself as the idea of good has an ontological status, and in its fullness and completeness is realized outside of earthly existence. But the idea of it is available to philosophers; It is correlated with the realm of the due. The perfectionist tradition was continued by Aristotle, and already in his philosophy there appears the concept of perfection – that is, the process of acquiring perfection. He reveals the idea of a perfect personality, the ways of achieving moral perfection. The highest manifestation of virtuous life, he believes contemplative life, subordinate to the activities of reason. Thus, the perfection of man – in his wisdom, which in itself is virtue and happiness, the peak of human development and the highest good. A characteristic feature of ancient ideas was the assertion of the mind as a divine principle in man, and the path of perfection was seen as a way of self-assertion of the mind in cognition. This tradition has been reflected in most of the perfectionist doctrines of European philosophy. In the Middle Ages, the ideal nature of perfection is supplemented by the fullness of its beingness, which brings it to a rapprochement with the divine principle, the highest existential principle. The full achievement of perfection by the soul was thought to exceed the limits of empirical existence. Perfection lies in God, so the religious-mystical meaning of the concept comes to the fore compared to the ethical one. Only from the medieval epoch the understanding of perfection and perfection is predominant as closely connected with the transcendent, otherworldly world that determines their content.

In the era of the New Age, Spinoza shares perfection into the divine (absolute) and human (relative). Behind man remains the moral duty to achieve earthly perfection (through reason and love of God).

Later, in the works of Nietzsche, Marx, perfection is reduced to empiricism and is put into the service of either an exceptional personality (the perfection of the superman is individualism

and strong will) or the collective (the collectivist's perfection is socially useful moral qualities).

In ethics we are talking about the perfection of man and about the ways to achieve his perfection. The overall result of the study of the problem – in this perspective was the definition of perfection as a value associated with an absolute, higher for human value. In the history of culture, there are quite stable traditions of perfectionist research.

According to the religious interpretation, which takes its basic origins in the philosophy of Plato, the idea of perfection is transcendental to man and is imputed to him in execution. From the theological point of view, God is the embodiment of perfection. God, who created man (in his own image), becomes for man the only true good, light, to which he must strive all his life. In the earthly life perfection manifests itself in the aspiration to God as a moral legislator and is realized in moral behavior. Actually, the moral perfection of man consists in the ascetic way of existence, the fulfillment of all the commandments under the guidance of love. It is the vehicle to the highest perfection – perfection as a complete coincidence with God. This ideal is obtained by deification-dying in the flesh and rebirth in the Divine; This higher form of religious experience is extramoral.

Secular, humanistic, ethic comes from the understanding of man as a self-determined individuality, in the nature of which lies the desire for perfection. Thus, perfection in ethics appears as an absolute humanity, the highest degree of development of spirituality. At the same time, the image of perfection is not set from the outside, but

is created individually, it is always unique (how unique each person is).

Moral perfection involves not simply following the moral norms accepted in a particular society, but the creative transformation of one's own essence. In the very concept of "perfection" there is a component of uniqueness and originality. In the process of unique creative self-realization, a person creates a different integrity, gaining a sense of his own completeness, harmony.

Modern philosophical interpretations of perfection agree that the desire for an unattainable ideal lies in the very nature of man. The desire for perfection can be explained by the desire for wholeness, since man himself is part of the universe or Divine being (this is also determined by his imperfection). All goals and ideals are relative, changeable, but in opposition to them there is an absolute goal, unchanging and indestructible – God possessing the attribute of true perfection. This goal can be realized and not realized, but is constantly present in a person, and he intuitively senses it.

Some methods of improvement are based on the support not on the mind, but on the subconscious structures of human nature. As a deeper structure of the human psyche, the subconscious contains in itself the whole spiritual-spiritual experience of individual human existence. This unknown area of the psyche is directly connected with the transcendent being, the being of the Absolute, and interaction with it makes possible not only the transformation of man, but also the activation of the process of Universal evolution.

References

- 1 Mezhev B.M. The idea of culture M.2012.
- 2 The theory of culture: the diversity of approaches and the possibilities of their integration. Ed. Yu.M. Reznik .- Moscow: Scientific and political book, 2012.- 479 pp. (Actual Cultural Studies).
- 3 Man in terms of Islamic doctrine / Trans. from Persian by Nasim Mirzoev-SPb .: Petersburg Oriental Studies 2011.-128p.
- 4 Rouzentel F. The triumph of knowledge. M., 1978.
- 5 The world of Al-Farabi values and the axiology of the 21st century. Almaty 2006. MES RK, Institute of Philosophy and Political Science.
- 6 Richard C.Dales. The scientific achievements of the Middle Ages. University of Pennsylvania Press Philadelphia. 1973.
- 7 Walzer, R. (1957). Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination. The Journal of Hellenic Studies, Part 1, 77.
- 8 Smirnov, A.V. (2013). The history of the Arab-Muslim philosophy: Textbook. Moscow: Academic Project.
- 9 Tanabayeva A., Mukhatova O., Borbasova K., Alikbayeva M, Alibekuly A. Scientific significance of al-Farabi's treatise "Book of religion"/ 3rd International multidisciplinary Scientific Conference on Social sciences and arts SGEM 2016, History, PhilosophyVienna, Austria. 725-732p.
- 10 Sagadeev A.B. Ibn-Rushd (Averroes). M., 1973.
- 11 Kyraev N.S. On the philosophical foundations of Muslim culture // Series "Thinkers", Homo philosophans. , Issue 12 / Collection for the 60th anniversary of Professor K.A. Sergeev. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2002. P.316-323. <http://anthropology.ru/en/text/kirabaev-ns/o-filosofskih-osnovaniyah-musulmanskoj-kultury>
- 12 Kasimzhanov A. Kh. Abu-Nasr al-Farabi. Almaty. 1997.

- 13 Al-Farabi's Psychology and Epistemology <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-psych/>
- 14 Heritage of Al-Farabi and the formation of a new integral worldview. Collective monograph / Under the general editorship of Z.K/ Shaukenova-Almaty: Institute of Philosophy and Political Science, MES RK, 2012.-323 p.
- 15 Sagadeev A.B. Ibn-Rushd (Averroes). M., 1973.
- 16 Legenhausen, M. 2003 "The Proof of the Sincere", Journal of Islamic Philosophy, Issue number 1, volume 1, Fall. <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/Ms-Leg.doc>
- 17 Fakhry M. A History of Islamic philosophy. New York – London, 1970.
- 18 Fakhry M. (1965). Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. Journal of the History of Ideas, 4 (26).
- 19 Al-Farabi, *Talkhis nawamis Aflatun*, edited by 'Abd al-Rahman Badawi, in: *Aflatun fi l-islam*, Beirut, Dar al-Andalus, 1982, p. 54.
- 20 Ammar Al-Talbi. Al-Farabi's Doctrine of Education: Between Philosophy and Sociological Theory. <http://muslimheritage.com/article/al-farabis-doctrine-education-between-philosophy-and-sociological-theory>.
- 21 Satybekova S. K. Humanism of al-Farabi. Alma-Ata, 1975.
- 22 Rizo Dowari Ardakani.-Farabi- the founder of Islamic philosophy; translated from Persian by A. Absalikova. – M.:OOO "Sadr", 2014.-132p.<http://www.litportal.ru/genre10/author26408/book198751.html>.
- 23 Muhsin S. Mahdi. Alfarabi and the foundation of Islamic philosophy// The University of Chicago Press, Ltd. –London, 2001. –264.
- 24 Taukelev A.N., Sapargaliev G.S. State-legal views of al-Farabi. Science, Alma-Ata.1975. 101p.
- 25 Al-Farabi. Social and ethical treatises. -Alma-Ata, 1973.
- 26 Al-Farabi. Social and aesthetic treatises. Alma-Ata, 1973.
- 27 Ideals of al-Farabi: conditions and opportunities of Kazakhstan's reality // Kurmangaliyeva G. Philosophical, political and spiritual-educational magazine "Al-Farabi" № 2 (38) 2012//.
- 28 History of social thought in Islam / Trans. Muhammad-Salam Makhshulov.-M. : Veche, 2012.-256p.
- 29 Man in terms of Islamic doctrine / Trans. from Persian by Nasim Mirzoev-SPb. : Petersburg Oriental Studies 2011.-128p.
- 30 Al-Farabi. About the mind and science. "Nauka" Publishing House of the Kazakh SSR. Alma-Ata.1975.

Сен жаудан қашсаң, өмір сенен қашады.

Бауыржан Момышұлы

Адамның жасына қарап емес, мәдениеттілігі мен біліміне
қарай бағалауымыз керек

Уинстон Черчилль

Білім – ең маңызды аспап.

Билл Гейтс

Шохаев Е.К.
**Ислам дініндегі «Такфир»
ұғымының теориялық
мәселелері**

Мақалада ислам дініндегі «күпірлік/куфр», «такфир» ұғымдарының, «такфиризм» құбылысының теориялық мәселелері қаралады. Исламдағы күпірліктің типологиясы мен категорияларына талдау жасалады. Сонымен қатар «такфир» ұғымына қатысты шариғат ұстанымы баяндалады. Ислам діні күпірлік және такфир мәселелері өте қатаң қарайды. Күпірлікке апаратын жағдайлар мен себептерді нақтылап баяндап берген. Себебі, біреуді күпірлікпен айыптаудың психологиялық, қоғамдық, әлеуметтік және саяси т.б. салдары мен ауыртпашылықтары бар. Сондықтан ислам діні егер айқын әрі сенімді негіз болмаса такфирді іске асырудан барынша сақтануға шақырған. Жауапкершілігінің өте ауыр екенін қатаң ескертіп отырған.

Түйін сөздер: күпірлік/куфр, такфир, такфиризм, күпірлік типологиясы, ислам діні, шариғат, Құран, хадис, кәләм ілімі, иман, кәпір/кафир.

Shokhaev E.K.
**Theoretical problems of the
concept “Takfir” in islam**

In the article are considered theoretical problems of concepts “heresy / kufir”, “takfir” in Islamic faith and of the phenomenon “takfirism”. The categories and the typologies of disbelief in Islam are analyzed. At the same time, the position of Shari’a to the notion “takfir” is stated. Islam has very strict views on takfir and heresy. In Islam the reasons and circumstances leading to the disbelief are specified exactly. Because accusing someone on heresy has psychological, social, political and etc. consequences and encumbrances. Therefore, if there is no clear and reliable basis, Islam forbids the implementation of the takfir. People also are warned that the responsibility is very serious.

Key words: heresy/kufir, takfir, takfirism, typology of heresy, Islam, Sharia, Quran, Hadith, kalam doctrine, faith, infidels/kafir.

Шохаев Е.К.
**Теоретические проблемы
понятия «Такфир» в исламе**

В статье рассматриваются теоретические проблемы понятий «ересь/куфр», «такфир» и явления «такфиризм» в исламе. Производится анализ категорий и типологий неверия в исламе. Вместе с этим рассматриваются позиции шариата по отношению к понятию «такфир». Ислам установил строгие принципы относительно проблем ереси и такфира. Ясно описываются причины и обстоятельства, приводящие к неверию. Так как обвинение кого-то в ереси имеет психологические, общественные, социальные, политические и другие последствия и обременения. Поэтому, если нет четкой и надежной основы, ислам запрещает осуществление такфира. Ислам предостерегает и предупреждает о тяжелой ответственности за это действие.

Ключевые слова: ересь/куфр, такфир, такфиризм, типология ереси, ислам, шариат, Коран, хадис, доктрина калам, вера, неверный/кафир.

**ИСЛАМ ДІНІНДЕГІ
«ТАКФИР»
ҰҒЫМЫНЫҢ
ТЕОРИЯЛЫҚ
МӘСЕЛелЕРІ**

Еліміз тәуелсіздік алуымен бірге елдегі азаматтардың діни сенім бостандығы мен еркіндігі қайта қалыпқа оралды. 1992 жылы 15 қаңтарда «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заң қабылданды. Осы заңның негізінде елде діни үдерістер басталды. Соның ішінде, он адамның басын қосып діни бірлестік құрып алған шетелдік миссионерлердің әрекетін атап айтуға болады. Әрине бұл үрдіс ислам діні мен елдегі мұсылмандарды да айналып өткені жоқ. Мысалы, Атырауда, Шымкентте, Таразда т.б. қалаларда қазіргі таңда республикалық діни бірлестік болып табылатын Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына қарасты емес, жекелей тіркеліп қызмет еткен мешіттер болды. Солардың бірі – Атырау қаласындағы «Дәр әс-Сәләм» діни бірлестігі (қазіргі таңда «әт-Тақуа» мешіті) тіркелген кезден бастап радикалдық бағыттағы діни идеяны уағыздап, таратумен айналысты. Атап айтқанда такфирлік-сәләфилік идеяны насихаттады. Атырау облысындағы экстремистік және лаңкестік әрекеттері үшін бас бостандығынан айрылған тұлғалардың басым көпшілігі осы мешіттен тәлім алғандар болды [1].

Бүгінге дейін елімізде орын алған лаңкестік оқиғалардың барлығы осы такфирлік сенімнен және ұстанымнан басталуда. Демек олай болса, такфир деген не? Оны ұғым ретінде қалай қарастырамыз? Ислам дініндегі «такфир» ұғымының мәні мен мазмұны қандай? Бұл ұғым қалай такфиризм құбылысына айналып жатыр? Елдегі такфирлік сипаттағы көзқарастар мен идеялардың алдын қалай алуға болады? деген сұрақтардың жауабын іздеу және зерттеу дін саласы мамандарының міндеті деп санаймыз.

Такфир теориясы туралы ислам тарихында көптеген ғұламалар қалам тербеген. Атап айтқанда, сенім (ақида), діни ағымдар мәселелеріне қатысты еңбектерде куфр мен такфир теориялары талқыланады. Ашғари мектебінің белді өкілдерінің бірі Әл-Бақиллани өзінің «Тамхид әл-әуил уа талхис әд-дәләил», Әл-Ғазали «Файсал әт-тафриқа бәйнал ислами уаз-зандақа», Абу Жағфар әт-Тахауи «Мәтнул ақида ат-тахауия бәйән ақида әхлу сунна уәл-жамағат» т.б. секілді еңбектерінде аталмыш проблемаға қатысты кейбір теориялық принциптерді нақтылаған. Бұл тақырыпқа қатысты елімізде саяси-әлеу-

меттік, психологиялық кері әсерлерін жекелеген А. Сабдин, М. Исаұлы секілді теологтар мақалалар мен сұхбаттар беріп жүр. Сондай-ақ, А. Избаиров та аталмыш проблемаға біршама материалдарын жариялады. Алайда, оның материалдары көп жағдайда біржақтылықпен шектелуде. Осыған орай, ислам дініндегі куфр мен такфир проблемасының теориялық және принциптік қырларын ашу, ғылыми талдау бүгінгі күндегі ахуалдың талабы деп санаймыз.

«Такфир» ұғымы арабтың «куфр» сөзінен келіп шығады. Куфрдің түбірі «кафр», ал етістігі «кафара» болып табылады. «Кафара» жасыру, жасырды деген мағынаны білдіреді. Арабтар түнгі уақытты адамдарды өз қараңғылығымен жасыратын болғандықтан кейде «кафир» деп атайды. Екінші де дәнді жерге жасыратындықтан «кафир» деп аталады. Жақсылыққа күпірлік ету – оның қадірін білмеу және иесіне алғыс айтпау арқылы оны жасыру деген сөз [2,560 б.]. Құранда Алла тағала «Оның еңбегі алғыссыз (куфран) қалмайды» дейді [3, 21:94]. Күпірліктің ең үлкені Алланың бірлігін, шариғатты, пайғамбарлықты жасыру арқылы жоққа шығару. «Куфран» сөзі жақсылықтың қадірін білмеу мағынасында, ал «куфр» сөзі діни мазмұнда көбірек қолданысқа ие. Құранда «Оны (Құранды) ақылға келеді деп олар үшін талдап бердік, алайда адамдардың көпшілігі күпірлік (жасырып, қарсы шығады) етеді» делінеді [3, 25:50].

Күпірлік/куфр сөзінің ислам дініндегі терминдік мағынасы лингвистикалық мағынасымен байланысты. Күпірлік сөзіне дін мамандары «Алла тағаланы және оның елшілері әкелген хабарларды түгелдей немесе олардың кейбірін жоққа шығару» деген анықтама береді [4, 577 б.]. Имам Фахруддин ар-Рази: «Кәләм ғалымдарына куфр сөзінің нақты анықтамасын қою өте қиынға соқты. Себебі, ол Алла Елшісі (с.ғ.с.) Раббысының тарапынан жеткізгеннің барлығын растау болып табылатын «иман» ұғымының антонимі. Демек, «күпірлік» – Алла Елшісінің (с.ғ.с.) жеткізгеніне күмән болмаған нәрсені растамау» – деп анықтама береді [5,2:42 б.]. Имам әл-Ғазали: «Күпірлік ол – Алла Елшісі (с.ғ.с.) жеткізген нәрсені жоққа шығарып, оны мойындамау» дейді [6, 25 б.]. Имам әл-Құртуби: «Шариғат тілімен күпірлік сөзі айтылатын болса, ислам дінінде белгілі болған мәселені жоққа, жалғанға шығару болып табылады» – дейді. Сондай-ақ, Ибн Хажар Асқалани Фатх әл-Бәриде: «Күпірлік сөзі шариғатта нығметтің қадірін білмеу, нығметті берушіге алғыс айтпау, ақысын өтемеу деген мағынада да келеді» – деп

түсініктеме береді [7, 13:601 б.]. Ашғария мектебінің белді өкілдерінің бірі Имам әл-Бақиллани былай дейді: «Ол иманға қайшы нәрсе. Ол Алла тағаланы білмеу. Адамның өз жүрегін Алланы танудан тосатын үлгіде оны жоққа шығаруы. Ол жүректі ақиқатты танудан жабатын кедергі секілді» [8, 393-394 бб.]. Имам әл-Бақиллани өз анықтамасына танымауды және білімсіздікті қосады.

Демек, күпірлік/куфр – діни үкім. Ислам дініндегі иман ұғымына қарсы іске немесе сөзге айтылады. Ол ақиқатты жалғанмен жасыру, көрсетпеу немесе ақиқатты растамау дегенді білдіреді. Ал бұл істі жасаған кәпір/кафир деп аталады.

Имам әт-Тахауи күпірлікке адамды апаратын жағдайлар мен факторларды қарастыра келіп былай түйіндейді: «Біздің қыбламызға (Меккедегі қаба тарапқа) қараған адамды Пайғамбарды (с.ғ.с.) және оның жеткізгенін мойындағаны, сондай-ақ оның айтқаны мен хабарлағанын растағаны үшін мұсылман, мүмін деп атаймыз». Сонымен қатар, Имам әт-Тахауи: «Қыблаға қараған адамды рұқсат деп есептемей жасаған күнәсі үшін кәпір деп санамаймыз. Адам өзін иманға кіргізген мәселені жоққа шығармағанша, иманнан шықпайды» – деп қорытады [9, 20-21 бб.].

Демек, мұсылман адамды күпірлікпен айыптау үлкен жауапкершілік. Оған өте жоғары деңгейде дәлелденген сенімді айғақ керек. Мұсылман адамның нәпсіқұмарлық, тәкәппарлық, білместік секілді әртүрлі себептермен жасаған күнәсі үшін оны діннен шығару ислам дінінің негізгі принциптеріне сәйкес ұстаным емес. Имам әт-Тахауи өзінің еңбегінде жоғарыдағы сөзімен осы мәселені анық әрі нақты етіп айтып отыр.

Күпірлік ұғымының типологиясы мен категориялары

Ислам ғұламалары «күпірлік» ұғымына анықтама берумен қатар оның түрлері мен санаттарын қарастырған. Ғұламалар бұл тұрғыда иманға қарсы немесе қайшы жағдайлардың мысалдарын Құран Кәрімнен және Пайғамбар сүннетінен келтіреді. Осының негізінде, күпірлік мен кәпір ұғымдарының типологиясы мен категорияларын қалыптастырады. Біз бұл мақалада негізгі алты категорияны қарастыруды жөн көріп отырмыз.

1. *Куфр инкар (жоққа шығару күпірлігі)*. Инкар дегеніміз мүлде қабылдамау, мойындамау, жоққа шығару және білмеуді білдіреді [10,795 б.]. Куфр инкар – адамның Алланы және исламды жүрегімен және тілімен қабылдамауы.

Алла тағаланы жалғыз деп тану (таухид) ұғымын мүлде білмеуі. Күпірліктің бұл түрі туралы Құранда «Қарсы болғандарды (күпірлік еткендер) ескертсең де, ескертпесең де бәрібір, олар иманға келмейді...» делінеді [3, 2:6]. Жоғарыдағы аятта айтылған топтың жағдайы осы куфр инкар болып саналады. Себебі, оларға ақиқат қаншалықты айтылып ескертілсе де оны жүрегімен де, тілімен де қабылдамайды. Мұндай сипаттағы адам ислам шарифатында «кафир мункир» деп аталады.

2. *Куфр жухуд (ерегесу күпірлігі)*. Жухуд – жүрегімен білген нәрсені тілімен растамау. Яғни тілімен ислам мен иманның негіздерін қабылдамау. Бұл Ібілістің күпірлігі секілді [11]. Ибн әл-Қаиим күпірліктің бұл түрін мынадай деп екіге бөледі: «шексіз жалпы күпірлік (куфр мутлақ ғамм) және шектеулі жеке күпірлік (куфр муқаййад хасс)». Біріншісі Алла және оның Елшісі тарапынан келгеннің барлығын дерлік жоққа шығару, ал екіншісі діндегі міндетті болған (парыз) немесе тыйым салынған (харам) кейбір мәселелерді қабылдамау [12, 1:367 б.]. Ислам ғұламалары аталған сипаттағы тұлғаны «кафир жахид» деп санайды.

3. *Куфр муғанада (қасарысу күпірлігі)*. Муғанада сөзі қиыңдылық, қасарушылық, қарсы әрекет және қарсы әсер деген мағыналарды білдіреді [10, 502 б.]. Ислам ғалымдары муғанада ұғымының шарифи мағынасын Алла тағаланы жүрегімен біліп, тілімен растау, алайда көреалмаушылықтан, тәкаппарлықтан немесе қасарысушылықтан ұстанбау, мойындамау деп түсіндіреді. Мұның мысалы ретінде Құрандағы «Періштелерге Адамға сәжде етіндер дегенімізде, олар сәжде жасады, тек Ібіліс қана бас тартып, тәкаппарлықпен басын имеді. Сондай-ақ, ол кәпірлердің қатарынан болған еді» [3, 2:34] деген аятты келтіруге болады. Ібіліс барлығын жан-жақты жақсы білді, алайда тәкаппарлықпен Алланың әмірін орындаудан бас тартты. Яғни мұндай сипаттағы адам «кафир муғанид» деп аталады [4, 579 б.].

4. *Куфр нифақ (екіжүзділік күпірлігі)*. нифақ ислам дінінде кеңінен танымал ұғым. Арабтың «нәәфақа» сөзінен келіп шығады. Оның мағынасы – адамның көкейіндегі нәрседен басқаны сыртқа көрсетуі немесе білдіруі [13, 942 б.]. Куфр нифақ адамның жүрегімен қарсы бола тұра, тілімен мұсылманшылықты қабылдауы [11]. Демек, бұл исламды ақиқат діні ретінде жан дүниесімен мойындамайтын, бірақ тілімен өзін мұсылман деп жариялау. Мұндай ұстанымдағы адамды исламда «мунафик», яғни

екіжүзді деп атайды. Күпірліктің бұл түрі туралы Құранда «Адамдардың арасында Аллаға және қиямет күніне иман келтірдік деп айтатындары бар. Бірақ олар иман келтірушілер (мүміндер) емес» делінеді [3,2:8]. Тағы бір аятта «Шындығында мунафиктер (екіжүзділер) тозақтың ең төменгі сатысында болады» деп айтады [3, 4:145]. Ибн әл-Қаиим куфрдің бұл түрін екіге бөледі. Біріншісі – үлкен куфр нифақ. Бұл күпірлік өз иесін тозақта мәңгі қалдыруға себеп болады. Мысалы, Алланың бар екенін тілімен мойындап, ішкі жан дүниесімен қабылдамау. Екіншіден, кіші куфр нифақ адамды жазаға тартуға фактор болып табылғанымен, тозақта мәңгі қалдыра алмайды. Бұған, балшы-бақсыға барып, болашақты болжату және оған сенуді айтуға болады – дейді [12, 1:376 б.].

5. *Куфр иград (бұлтару күпірлігі)*. Иград сөзі араб тілінде «бас тарту, бұлтару, теріс бұрылу» деген мағыналарды білдіреді [10, 469 б.]. Күпірліктің бұл санаты турасында Құранда «Рабысының аяттары айтылғанда, теріс бұрылып кеткен адамнан артық залым бар ма?...» деп айтылады [3, 32:22]. Демек, бұл исламды қабылдамайтын және жоққа да шығармайтын адамның әрекеті. Құран мұндай адамдардың істерін үлкен зұлымдықпен теңеп отыр.

6. *Куфр шәк (күмәндану күпірлігі)*. Араб тіліндегі шәк сөзі біріне-бірі қайшы екі мәселенің теңесуін білдіреді. Бұл екі мәселенің бірінің басымдығын білдіретін айқын дерек немесе белгі болмағандықтан орын алуы мүмкін [2, 1:349 б.]. Демек, адамның белгілі бір мәселені растауға қатысты екі ойлы яки күмәндану пікірінде болуын айтуға болады. Ал исламға қатысты айтар болсақ, мұндай пікірдегі немесе ұстанымдағы адам ислам шарифатының шарттарын растамайды және жоққа да шығармайды. Олардың бойын күмән билеген болып табылады [4, 579 б.].

Күпірлікке негіз болатын жағдайлар.

Жоғарыда талданған мәселелер бойынша ислам шарифатында кейбір адамдар күпірлікке ұрынып, кәпір деп есептеледі. Оларды күпірлікпен айыптау немесе кәпір деп үкім шығару белгілі бір себеп пен жағдайға негізделеді. Атап айтқанда, мұндай негіздемелер үш бағыттың аясында орын алады.

1. *Сенім (ақида) мәселесіне қатысты жағдайлар*. Ислам дініндегі негізгі әрі белгілі болған мәселелерді, басқаша айтқанда ислам дінінің негіздерін жоққа шығару, оларға сенбеу

және қабылдамау. Мысалы, Алла тағаланың бір екеніне, Мұхаммедтің (с.ғ.с.) пайғамбарлығына, періштелердің барлығына немесе Алланың кітаптарына иман келтірмеу адамды кәпір деп санауға негіз болатын сенімдік (ақидалық) жағдайлардан болып саналады [14, 618 б.]. Осындай мазмұнда Құран «...кімде-кім Аллаға, оның періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне және ақирет күніне қарсы келсе (күпірлік етсе) ұзаққа адасады» дейді [3, 4:136]. Бұл аятта айтылып отырған күпірлік адамның сеніміне қатысты орын алып отыр. Осы тұста айта кететін жайт, Пайғамбардың сүннетін жоққа шығару – оның өзін жоққа шығару, Құранның бір аятына сенбеу – Құранның өзіне сенбеу болып табылады. Аллаға сену – оның тарапынан келген хабарларға сену дегенді білдіреді.

2. *Сөзге қатысты жағдайлар.* Адамның ислам шариғатын немесе оның негіздері болып саналатын кейбір мәселелерді жоққа шығаруға бағытталған сөзді айтуы оның күпірлікке түсуіне және кәпір деген үкімінің шеңберіне енуіне себеп болуы мүмкін. Соның мысалы ретінде, Аллаға, пайғамбарлардың біріне, Алланың кітаптарына немесе исламға тіл тигізу, балағаттау, тілмен кемсіту күпірлікке апаратын факторлар болып табылады. Мұндай, сөздерді айтқан адамға айтқанынан қайтуы талап етіледі. Егер, айтқан сөздерінен қайтпаса, күпірлікпен айыпталады [14, 619 б.].

3. *Іс-әрекетке қатысты жағдайлар.* Ислам дінінің негіздеріне анық әрі айқын қайшы сипаттағы іс-қимылдар күпірлік болып саналуы ықтимал. Мысал ретінде, адамның Құранды дұшпандықпен жыртуы, оны қоқысқа тастауы, құлшылық ретінде бұтқа табынуы, құрметтеген халде кресті тағып алуы секілді істерді айтуға болады. Мұндай істердің қайсыбірі болса да, шариғат қоятын шарттарға сай нақтылауды әрі анықтауды талап етеді [14, 620 б.].

Осы тұста айта кететін мәселе, кәпір адам тек жаман қасиеттерді бойына жинаған тұлға болуы шарт емес. Ол кедейлерге, жетім-жегірлерге қамқор болып, ата-анасын разы етуі, туыстарымен жақсы қарым-қатынасты сақтауы т.б. жақсы істерді атқарған болуы әбден мүмкін. Алайда, оның осы өмірде жасаған ізгі істері үшін ислам шариғаты бойынша ақирет өмірінде сауап берілмейді деп үкім етіледі. Себебі, ол жоғарыда аталған істерді Алланың разылығы және ақирет өмірінің сауабы үшін жасаған жоқ. Бұл турасында Құранда «Раббысына қарсы шыққандардың (кәпірлердің) мысалы қатты жел тұрған күндегі күл секілді. Олар өз еңбектерінің бірін де сақтап қалуға шамалары жетпеді. Міне,

осы үлкен адасу болып табылады» деп айтылады [3, 14:18].

Ал бұл өмірде кәпір тұлғаның жасаған ізгі істері үшін жақсылық беріледі. Ол денсаулық, қауіпсіздік, кең ризық және атақ-даңқ секілді өмірдің қажеттіліктерімен қамтамасыз етілуі әбден мүмкін. Құран «Кімде-кім бұл дүние және оның қызығын қалайтын болса, оған еңбегінің ақысын береміз, оның ешбір ақысы желінбейді» дейді [3, 11:15]. Демек, ол өзінің бұл өмірде алдына қойған мақсатына жетуі және дүниелік қызықтарға кенелуі ешқандай ақыл мен шариғатқа қайшы емес.

«Такфир» ұғымы және оған шариғаттың көзқарасы.

Ислам дініндегі «такфир» ұғымы куфр сөзінен бастау алатыны белгілі. Демек, «такфир» ұғымы өзін мұсылманмын деп санайтын екінші адамды күпірлікпен, исламнан шығумен айыптауды және оған кәпір деген үкімді тағайындауды білдіреді. Олай болса, такфир жасау үрдісінің үлкен жауапкершілігі бар. Себебі, «такфир» шариғи (құқықтық) үкім болып табылады. Имам әл-Ғазали бұл тұрғыда «Күпірлік шариғи үкім. Мысалы, адамның құлдығы, азат болуы секілді. Бұл үкімнің адам қанының төгілуі, тозақта мәңгі болуы т.б. салдары бар. Мұның негізі шариғаттан бастау алуы тиіс. Арнайы мәтінмен (насс – Құран аяты, Пайғамбар хадисі) немесе мәтінмен бекітілген үкімге қияспен (үкімі жоқ мәселені үкімі бекітілген мәселемен салыстыру тәсілі) негізделуі керек» деп түсіндіреді [6, 26 б.]. Күпірлікпен айыпталған адам исламға қатысты бекітілген құқықтарынан айрылады. Оның мал-мүлкін тәркілеу, діннен шығу жазасын қолдану, некелі әйелінен айыру секілді салдары пайда болады. Сондықтан біреуді такфир ету, яғни күпірлікпен айыптау мәселесіне Алла Елшісі (с.ғ.с.) өте қатаң қараған. Сахих Муслимде Абдулла ибн Омар жеткізген хадисте «Егер адам өзінің бауырын күпірлікпен айыптайтын болса, өзі соған душар болады» делінеді [15, 2:42 б.]. Ибн Хажар бұл хадиске берген түсініктемесінде «ешбір негізсіз біреуді күпірлікпен айыптап, үкім шығарудың үлкен күнә екенін білдіреді» деген [7, 13:681 б.]. Ибн әл-Уәзир өзінің әл-Ауасим кітабында «Такфир тек сенімді жолмен жеткен мәтінмен ғана болады. Бұл мәселеде ақылға ешқандай жол жоқ. Демек, адамның кәпір пен күнәхар болуы ешбір дау болмаған, қатғи (ешбір шүбасы болмаған) жолмен жеткен дәлелмен ғана іске асады...» дейді [16, 4:178-179 бб.].

Құран Кәрім «Ей, иман келтіргендер, Алла

жолында жорыққа шықсаңдар әрбір істің анық-қанығын біліп жүріңдер. Сендерге сәлем беріп келген адамға дүниелік пайданы көздеп сен мұсылман емессің деп айтпаңдар» дейді [3, 4:94]. Яғни адамды күпірлікпен айыптауға асықпаңдар, оның кім екенін анықтап біліп алыңдар деп міндеттеп отыр. Бұл аяттың тәпсірінде Имам Ат-Табари: «Жорықта болған кезде мұсылман немесе мұсылман еместігін білмеген адамды өлтіруге асықпаңдар. Асығып жазықсыз адамның қанын төгулерің мүмкін. Аллаға, пайғамбарға және сендерге қарсы дұшпандығын анық білген тұлғадан басқаларға қару көтеруші болмаңдар» деп түсіндіреді [17, 7:351 б.].

Имам әл-Бухари келтірген мына хадистерде Пайғамбар (с.ғ.с.): «Қайсыбір адам екінші бір кісіні пасықтықпен, күпірлікпен айыптаса, бірақ ол айыптағандай болмаса, бірінші кісінің айыптаулары өзіне тағылады», «Кімде-кім мүмін адамды қарғаса, оны өлтіргендей болады. Сондай-ақ, кімде-кім мүмін адамды күпірлікпен айыптаса, оны өлтіргендей болады» дейді [18, 7:84 б.]. Ибн Абдул Барр аталмыш хадис жөнінде былай дейді: «Осылай айтқан адам үлкен әрі ауыр күнә арқалайды. Осы айтқан сөзінің кесірінен айтылған жамандыққа өзі душар болды. Бұл хадис мұндай сөзді айтудан қайтаратын өте қатаң ескерту және қыблаға қараған адамға «ей кәпір» деп айтудан түбегейлі тыйым салу болып табылады» [19, 17:22 б.]. Демек, Имам Ибн Абдул Барр өзін мұсылманмын деп санаған адамды күпірлікпен айыптауды тыйым салынған (харам) етілген іс есептеп отыр. Алла Елшісінен (с.ғ.с.) жеткен тағы бір хадисте «Үш нәрсе иманның негіздерінен болып табылады: Алладан басқа тәңір жоқ деген адамға тиіспеу, оны жасаған күнәсі үшін күпірлікпен айыптамау және істеген қате әрекеті үшін исламның шеңберінен шығармау» делінеді [20, 2:221 б.]. Жоғарыдағы хадистердің мазмұнынан адамға кәпір деп үкім берудің, оны күпірлікпен айыптаудың ауыр мәселе екенін анық байқаймыз. Хадис тек қана сол айыптауы өзіне қайтады деп тұрған жоқ, сонымен қатар адам өлтірген қылмыскердің ісімен теңеп отыр. Мүмін мұсылман адамды күпірлікпен айыптау немесе оны діннен шықты деп үкім ету адамның өз иманына қайшы келетіні айтылуда.

Мухаммед Рашид Рида өзінің Манар атты тәпсірінде «Кейінгі уақытта екіұшты болып табылатын мәселелерді өзінше түсінгенді, кейбір пәтуаларға қайшы ұстанымда болған адамды, кейбір даулы мәселелерді жоққа шығарғанды күпірлікпен айыптауға жеңіл қарайтындар пайда болды. Өзгелерді де осы үлкен қателікке

шақырып жүр. Қажет болса, қарапайым әдет-ғұрыптардағы келіспеушіліктері үшін күпірлікпен айыптайтын болып алды...» [21, 1:140 б.] деп өткен ғасырда күпірлікпен айыптауды өздеріне күнделікті шаруа етіп алғандарды жазғырады.

Сондықтан адамдарды күпірлікпен айыптау мәселесінде өте сақ болу қажет. Кімнің мұсылман немесе кімнің мұсылман емес екендігін анықтайтын арнайы Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы секілді ресми мекеме бар. Бұл осы мекеменің құзіретіндегі міндет екенін әрбір азамат ұмытпауға тиіс. Егер әрбір тұлға өзінше адамдардың иманы мен имансыздығын өлшеумен айналысар болса, ислам діни бойынша жоғарыда келтірілген хадистерде айтылған жазаға душар болуы ықтимал. Келесі кезекте қоғам мүшелерінің арасындағы қарым-қатынаста келеңсіздіктер белең алады.

«Такфиризм» құбылысына апаратын факторлар

Біз бұл мақалада ислам шарифатындағы такфир ұғымының негіздеріне шолу жасадық. Такфир мәселесінің қаншалықты күрделі әрі жауапкершілігі үлкен екенін негіздеуге әрекет еттік. Өкінішке орай, мұсылман қоғамдардың проблемасына айналған, осы ұғымға негізделетін құбылыс пайда болды. Ол – «такфиризм» құбылысы. Мұны араб тілінде «Захирату такфир» деп атау үрдісі қалыптасты. Такфиризм – өзін мұсылман деп есептеген тұлғаны күпірлікпен айыптау [22]. Исламға және мұсылмандарға қатысы жоқ қоғамдармен ешбір шаруасы болмайды. Жоғарыда бұл құбылыстың үлкен күнә әрі мұсылман қоғамы үшін зор қауіп екенін шарифат мәтіндері мен ғұламалардың пікірлеріне негізделіп айтылды. Ендігі кезекте бұл құбылыстың пайда болуының кейбір факторлары мен себептеріне тоқталған жөн деп санаймыз.

1. Ислам ілімдерін терең меңгерген ғұламалар ғана білетін шарифаттың нәзік мәселелерін білмеу кейбір тұлғаларды такфиризм дертіне шалдықтырады. Себебі, ол уахи (Алла тағаланың пайғамбарларына жолдаған хабары) мәселелерін түсінбейді, мағынасы нақты аяттар (мухкамат аяттар) мен түрлі мағына беретін аяттарды (муташабахат) ажыратпайды. Күпірлік ұғымына қатысты мәселелердің өзін меңгермеген болып табылады. Бұл сипатты Пайғамбардың (с.ғ.с.) сахабаларын күпірлікпен айыптаған топ – хауариждердің бойынан көреміз. Пайғамбардың мына хадисінде «...Олардың намаздарын, оразаларын көргенде, өздерінің намаздарын

мен оразаларыңды түк көрмей қаласыңдар. Құранды оқиды, бірақ оқыған құрандары алқымынан ары аспайды. Жебе садақтан қалай шығар болса, солай діннен лезде шығып кетеді» делінеді [18, 6:115 б.]. Демек, бұл топтың мүшелері Құранды оқиды, бірақ жүрегімен, санасымен түсініп оқымайды. Соның себебінен қателіктерге бой алдырады.

2. Бүгінде өкінішке орай, кейбір діни топтар өздерімен келіспеген топтардың барлығын күпірлікпен айыптауды әдетке айналдырып алды. Қарсыластарды жазалау немесе олардың қанын төгуді осылайша ақтап әрі негіздеп алуға әрекет жасайды. Біз бұл жағдайды қазіргі Таяу Шығыстағы ДАИШ тобының ісінен анық көреміз. Олар өздерімен келіспеген тараптардың барлығымен дерлік соғысуды заңдастырып алу мақсатында өз қарсыластары мен пікірі қайшыларды күпірлікпен айыптайды. Қазіргі таңда әлемдегі мемлекеттер, саяси жүйелер, білім беру және денсаулық сақтау жүйелерінің барлығы кәпір деп есептейді [23]. Ал бұлай ету оларға қарсы тараптардың барлығымен соғысып, қанын төгуге рұқсат беретін негіз болады.

3. Соңғы ғасырларда сөзіне халықты ертіп, бір ауыз сөзімен елді тоқтатып отыратын ғұламалар мен данышпан тұлғалар азайып барады. Атап айтқанда, осы шарифат және діни ғылымдар саласында. Дінге бет бұрған жастар ғылымды терең меңгермеген, өздерін ғалым деп есептейтін адамдардың дегенімен жүретін болып келеді. Бұл жөнінде Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисінде былай айтылады: «Ғылым мен білімде дәрежесі жоқ кішкентай біреулерден ғылым үйрену қияметтің белгілерінен болып табылады» [24, 8:116 б.]. Бұл хадиске байланысты Имам әл-Хатиб әл-Бағдади Ибн Қутайбаның төмендегі сөзін келтіреді: «Егер адамдар ғылымды жастардан емес, үлкен ғұламалар мен шейхтерден алса игі болады. Себебі, жасы үлкен кісиде әдетте жастықтың албырттығы, қызбалық, асығыстық және таяздық секілді кемшіліктер бола бермейді. Тәжірибесі мен көргені мол болады. Оның тәжірибелі ғалым екендігіне күмән бола қоймайды. Нәпсінің арбауына ермейді. Жастарды азғырғандай, шайтан оны азғыра алмайды. Адамның жасымен бірге ұлықтық, кісілік және байсалдылық секілді қасиеттер қоса

дамиды. Ал жас адамда үлкен кісілерде болмайтын мұндай кемшіліктер болуы әбден ықтимал. Одан барып пәтуа (шарифат үкімі) сұрасаң, қате пәтуа беріп, өзін де сені де адастыруы мүмкін» [25, 93 б.].

4. Тарихта бір мәселеде шектен шығушылық, оған қарсы сипаттағы шектен шығушылыққа себеп болып отырған жағдайлар болған. Мысалы, Хауариждердің пайда болуы, муржия тобының, ал жабрия тобы болса қадариттердің шығуына себеп болды. Сол сияқты біздің заманымызда шарифат мәселелеріне жеңіл қарау және бұрмалаушылық әрекеттер құбылысы етек алуда. Кейде Құран кәпір деп сипаттаған топтардың өзін кәпір деуге болмайды дейтін сарапшылар мен ғалымсымақтар пайда болды. Қоғамдағы осындай ислам дінінің негіздеріне қатысты немқұрайлық дінге ықыласы күшті қызбаланған кейбір жастарды таразының екінші жағына итермелегендей болады. Атап айтқанда, оларды такфир ұғымын радикалды үлгіде түсініп, іске асыруға апарды [26, 30 б.].

Ислам діні адам мен қоғам мүддесін бірінен-бірі ажыратпай қарайды. Адам құқығы мен қоғам мүддесінің арасында қайшылықтардың орын алуына жол бермеудің тәсілін қарастырады. Осы тұрғыда, исламдағы күпірлік, такфир ұғымдары өте нәзік әрі жоғары деңгейде жауапкершілікті талап ететін мәселелер болып табылады. Сондықтан пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с.), одан кейін ислам ғалымдары бұл мәселеге өте қатаң мән берген. Олар күпірлік ұғымының типологиясы мен категорияларын жан-жақты зерттеген. Күпірліктің әрбір түрінің шарифат тұрғысынан қарағанда өзіндік салдары болады. Өзін мұсылман санаған адамды күпірлікпен айыптау оның тағдырына тікелей әсер етеді. Онымен тағдыры шешіледі деген сөз. Осы негізде шарифат мамандары күпірлікке негіз болатын факторлар мен жағдайларды жіті саралап, санаттаған. Қажет болса әрбір жағдайды өзінше жеке қарастыруды міндеттеген. Бүгінде такфиризм құбылысы қазақ қоғамының да санасына, руханиятына және бейбіт өміріне қауіп төндіріп отырғаны белгілі. Осы орайда, ислам дінінің бұл мәселеге қатысты принциптері мен ережелерін анықтап әрі нақтылап зерттеу елді аталмыш індеттің зардабынан сақтауға өз үлесін қосады деп санаймыз.

Әдебиеттер

- 1 Как становятся «торпедами», <http://azh.kz/ru/news/view/11846>
- 2 Әр-Рағиб әл-Асфхани, әл-Муфрадат фи ғариб әл-Куран – низар Мустафа Баз баспасы, 2 томдық, 722 б.
- 3 Алтай Х. Құран Кәрім қазақша мағынасы және түсінігі. – Мекке: Екі Харамның қыз-меткері Фаһд патшаның Құран Шариф басым комбинаты 1990 – 604 б.

- 4 Эл-Хин М.С., Ақида исламия: аркануха, хакаиқуха, муфсидатуха (Ислам ақидасы: не-гіздері, ақиқаты, бұзатын жағдайлар) – Дамаск: эл-Калим ат-таиб баспасы, 2005/1426 – 620 б.
- 5 Фахруддин Ар-Рази, Мафатихул ғайб – Бейрут: Дарул фикр баспасы, 1981/1401 – 32 томдық.
- 6 Эл-Ғазали Ә., Файсал эт-тафриқа бәйнал ислами уаз-зандақа – 1992/1413 – 93 б.
- 7 Ибн Хажар Асқалани, Фатх эл-Бәри – Эр-Рияд: Дар таиба баспасы, 2005/1426 – 17 томдық.
- 8 Эл-Бақиллани Ә.М., Тамхид эл-әуил уа талхис әд-дәләил – Бейрут: Мактабат эл-кутуб әс-сақафия – 1987/1407 – 568 б.
- 9 Абу Жағфар эт-Тахауи, Мәтнул ақида ат-тахауия бәйән ақида әхлу сунна уәл-жамағат – Бейрут: Дар Ибн Хазм баспасы, 1995/1416 – 33 б.
- 10 Мухитдинов Р., Жүсіпбеков Ж. Арабша-қазақша сөздік – Алматы: Нұр-Мұбарак баспасы, 2016 – 918 б.
- 11 Мухаммед эл-Бағдади Х.Х., Такфир етуде талап етілетін өлшемдер// http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1122;
- 12 Ибн әл-Қаим эл-Жаузия, Мәдәриж әс-сәликин – Бейрут: Дарул кутуб эл-ғилмия, 2 томдық.
- 13 Мустафа И., Эл-муғжам эл-уасит – Стамбул: Эл-мактабал исламия баспасы, 1067 б.
- 14 Эл-Мәйдәни А.Х., Эл-ақида эл-исләмия уә усусуха – Дамаск: Дәрул қалам баспасы, 2004/1425 – 703 б.
- 15 Ән-Науауи Я.Ш., Шарх Сахих Муслим. – Бейрут: Дәрул-кутуб эл-ғилмия, 2003/1424 – 19 томдық.
- 16 Ибн Эл-Уәзир М.И. Эл-ауасим уа эл-қауасим физзабб ған суннати Абул Қасим – Бейрут: Муассасат әр-рисала баспасы, 1992/1412 – 9 томдық.
- 17 Ибн Жарир Ат-Табари А.М. Жамиғул байан фи тауил әйил-Құран – Жиза: Дар Һажар баспасы, 2001/1422 – 26 томдық.
- 18 Эл-Бухари М.И. Сахих эл-Бухари – Эр-Рияд: Дар Ишбилиа, 8 томдық.
- 19 Ибн Абдул Барр Ю.А. Эт-тамхид лимә фи муатта минәл-мағани уа эл-әсәнид – 1967/1387 – 26 томдық.
- 20 Әс-Сижстани, Ә.С., Сунан Әбу Дәуид. – Бейрут: Дәрул-кутуб эл-ғилмия баспасы, 1996/1416 – 3 томдық.
- 21 Рида М.Р. Тәфсирул мәнар – Каир: Дарул мәнар баспасы, 1947/1366 – 12 томдық.
- 22 <https://ru.wikipedia.org/wiki/Такфиризм>;
- 23 Бапир А. ДАИШ туралы, оның принциптері мен істеріне талдау. – <https://www.facebook.com/notes/ali-bapir/فيري عت-عاد فيري عت-عاد/983782648315426/>;
- 24 Эт-Табарани С.А. Эл-муғжам эл-әусат – Каир: Дәрул харамайн баспасы, 1995/1415 – 9 томдық.
- 25 Эл-Хатиб эл-Бағдади А.А. Насихат әхл эл-хадис – Хартум: Дәрул асалат баспасы, 1988/1407 – 196 бет.
- 26 Әс-Саққар М.М. ат-Takfir ua dauabituhu. – Мекке: Ислам әлемі лигасы баспасы – 117 б.

References

- 1 Kak stanovyatsya “torpedami”, <http://azh.kz/ru/news/view/11846>;
- 2 Ar-Rafib al-Asfahani, al-Mufradat fi garib al-Kuran – Nizar Mustafa baspasi, 2 tomдық, 722 б.;
- 3 Altai КН., Kuran Karim kazaksha magynasy zhane tusinigi – Madina: Eki haramnyn kyzmetkeri Fahd patshanyн Kuran Sharif basym kombinaty, 1990 – 604 б.;
- 4 Al-Khin M.S., Akida islamiya: arkanuha, hakaikuha, mufsidatuha – Damask: al-Kalim at-taib baspasy, 2005/1426 – 620 б.;
- 5 Fahrudin ar-Razi, Mafatihul gaib – Beirut: Darul fikr baspasy, 1981/1401 – 32 tomдық;
- 6 Al-Gazali A., Faisal at-tafrika baina islami uaz-zandaka – 1992/1413 – 93 б.;
- 7 Ibn Hazhar Askalani, Fathul bari – Ar-Riyad: Dar taiba baspasy, 2005/1426 – 17 tomдық;
- 8 Al-Bakillani A.M., Tamhid al-auail ua talhis ad-dalail – Beirut: Maktabatu al-kutub as-sakafiya – 1987/1407 – 568 б.;
- 9 Abu Zhagfar at-Tahau, Matnul akida at-tahauiya baiyan ahlu sunna ual-zhamagat – Beirut: Dar Ibn Hazm baspasy, 1995/1416 – 33 б.;
- 10 Muhiddinov R., Zhusipbekov Zh., Arabsha kazaksha sozdik – Almaty: Nur-Mubarak baspasy, 2016 – 918 б.;
- 11 Muhammed al-Bagdadi H.H., Takfir etude talap etiletin olshemder// http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1122;
- 12 Ibn al-Kaiim al-Zhauziya, Madarizh as-salikin – Beirut: Darul kutub al-gilmiya, 2 tomдық;
- 13 Mustafa I., Al-mugzham al-uasit – Stambul: Al-maktaba al-islamiya baspasy, 1067 б.;
- 14 Al-Maidani A.H., Al-akida al-islamiya ua ususuha – Damask: Darul kalam baspasy, 2004/1425 – 703 б.;
- 15 An-Nauau Ya.Sh., Sharh sahih muslim – Beirut: Darul kutub al-gilmiya, 2003/1424 – 19 tomдық;
- 16 Ibn al-Uazir M.I., Al-auasim ua al-kauasim fizzaab gan sunnati Abul Kasim – Beirut: Muassasatu ar-risala baspasy, 1992/1412 – 9 tomдық;
- 17 Ibn Zharir at-Tabari A.M., Zhamigul bayan fi tauil aiil Kuran – Zhiza: Dar Hazhar baspasy, 2001/1422 – 26 tomдық;
- 18 Al-Buhari M.I., Sahih al-Buhari – Ar-Riyad: Dar ishbiya, 8 tomдық;
- 19 Ibn Abdul Barr Yu.A., At-tamhid lima fi muatta minal magani ua al-asanid – 1967/1387 – 26 tomдық;
- 20 As-Sizhstani A.S., Sunan Abu Daud – Beirut: Darul kutub al-gilmiya, 1996/1416 – 3 tomдық;
- 21 Rida M.R., Tafsirul manar – Kair: Darul manar baspasy, 1947/1366 – 12 tomдық;
- 22 <https://ru.wikipedia.org/wiki/Такфиризм>;
- 23 Bapir A., DAISH turaly, onyn principiteri men isterine taldau– <https://www.facebook.com/notes/ali-bapir/ش-عاد فيري عت-عاد فيري عت-عاد/983782648315426/>;
- 24 At-Tabarani S.A., Al-mugzham al-ausat – Kair: Darul haramain baspasy, 1995/1415 – 9 tomдық;
- 25 Al-Hatib al-Bagdadi A.A., Nasihatu ahl al-hadis – Hartum: Darul asalat baspasy, 1988/1407 – 196 б.;
- 26 As-Sakkar M.M., at-Takfir ua dauabituhu – Mekka: Rabitatu al-alam al-islami baspasy – 117 б.

2-бөлім
МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Section 2
CULTURAL STUDIES

Затов Қ.А., Абжалов С.У.
Діндегі қасиеттілік ұғымы

Мақалада қазіргі дін феноменологиясының негізгі категорияларының бірі – қасиеттілік ұғымы қарастырылады. Дінтану ғылымында кең таралған қасиеттілік тұжырымдарына сүйене отырып, автор осы категорияның әмбебаптығына және христиандық емес діндер мен наным-сенімдерге де қатысты қолдану мүмкіндігін дәйектеуге талпынады. Қасиеттілік феномені адамзаттың діни дәстүрі мен мәдениетінің ажырамас бір бөлігі ретінде орын ала отырып, адам мен әлеуметтік болмыстың мәндік және құндылықты өлшемін қалыптастырады. Қасиеттілікке қатыстылық адамның руханилығының терең тылсымдарымен сабақтасып жатады және оның тамырларын нәрлендіреді. Қасиеттіліктен алшақтау, одан қол үзу рухани тамырлардың солуына және әлеуметтік болмыстың дегуманизациялануына алып келеді. Қазіргі теология мен дінтану ғылымдары саласындағы қасиеттілік тұжырымдары осы феноменнің мәнін аша отырып, адамзатқа өз руханилығына терең үңіліп, құндылықты ұстанымдарын қайта қарастыруға бағыттайды.

Түйін сөздер: дін, діни феномендер, қасиеттілік, профандылық, иерофания, қасиеттендіру.

Zatov K.A., Abzhalov S.U.
Category of the sacred in religion

The article analyzes the category of the sacred in the context of modern phenomenology of religion. Based on the widely ubiquitous in religion – concept of the sacred, the author tries to show its versatility and applicability for the interpretation of non-Christian religions and beliefs. Being an inherent part of religious tradition and culture of mankind, the sacred sets essential and valuable dimensions of human life and society benchmarks. Sacred invisible thread ties together the spiritual and the sacred beginning of man and feeds the roots. Alienation from the sacred, its loss leads to the dehumanization of social existence and identity fading spirituality. Modern theological-religious studies concepts of the sacred, revealing the essence of the concept, helping humanity to re-look into the origins of their spirituality and to revise the value system.

Key words: religion, religious phenomena, sacred, profane, hierophany, sacralization.

Затов К.А., Абжалов С.У.
Категория священного в религии

В статье анализируется категория священного в контексте современной феноменологии религии. Опираясь на широко распространенные в религиоведении концепции священного, автор статьи пытается показать ее универсальность и применимость для интерпретации нехристианских религий и верований. Оставаясь неотъемлемым атрибутом религиозной традиции и культуры человечества, священное задает ориентиры сущностного и ценностного измерения бытия человека и социума. Священное незримыми нитями связывает воедино духовно-сакральные начала человека и подпитывает его корни. Отчуждение от священного, ее утрата приводят к дегуманизации социального бытия и увяданию духовности личности. Современные теолого-религиоведческие концепции священного, раскрывая сущность данного понятия, помогают человечеству заново заглянуть в истоки своей духовности и пересмотреть ценностные устоюнки.

Ключевые слова: религия, религиозные феномены, священное, профанное, иерофания, сакрализация.

ДІНДЕГІ ҚАСИЕТТІЛІК ҰҒЫМЫ

Кіріспе

Іргелі ғылым саласының дамуы оның негізгі ұғымдық-категориалдық аппаратының қалыптасып, дамып отыруымен тығыз байланысты. Қазіргі заманғы дін феноменологиясының осындай маңызды бір ұғымы – қасиеттілік. XX ғасырдың басында үлкен қызығушылық тудырған бұл мәселенің зерттелуіне батыстың танымал дінтанушылары Герард ван дер Леу, В. Бреде Кристенсен, Густав Меншинг пен Фридрих Хайлер, Рудольф Отто сияқты ғалымдар зор үлес қосты. Бірақ, батыстық дінтанушылар бұл мәселені зерттеуде негізінен христиандық теологияда қалыптасқан ұстанымдар мен көзқарастарға сүйенді. Біз өз зерттеу мақаламызда осы мәселені жаңа қырынан, яғни дәстүрлі қазақы және ислам дүниетанымы тұрғысынан қарастыруға талпындық және сол арқылы бұл ұғымның әмбебапты дінтанулық маңызын ашуды мақсат еттік.

Зерттеу тәсілдері. Зерттеу барысында тарихи және логикалық, компаративистикалық-герменевтикалық, жүйелі құрылымдық талдау тәсілдерін кеңінен қолдандық. Осы зерттеу тәсілдері дәстүрлі қазақ қоғамындағы адамның қасиеттілік туралы түсініктері мен қасиеттілікке деген қатынасының ерекшеліктерін сипаттауға мүмкіндік береді.

Әдебиеттерге шолу. Қасиеттілік ұғымын алғаш рет жан-жақты терең талдаған Р. Отто болды. Оның «Қасиеттілік» атты еңбегі феноменологиялық талдаудың классикалық үлгісіне жатады. В. Вундт қасиеттілікті табу жүйесімен байланыста қарастырады. Оның ойынша табу кейіннен қасиеттілік пен харамға жіктеледі. Швед ғалымы Н. Зедербломда қасиеттіліктің пайда болуына назар аударып, оның динамикалық аспектілерін түйіндеуге талпыныс жасайды. К. Гольдаммер қасиеттіліктің ритуалдық әрекетпен байланысына назар аударып, оның ритуалдағы көріністерін сипаттауға мән береді. Неміс дінтанушысы Ф. Хайлердің қасиеттілікті діннің бастапқы феномені тұрғысынан қарастырады. Оның пайымдауынша қасиеттіліктің үш ипостасі бар. Олардың біріншісі, сыртқы шеңбер. Ол әртүрлі қасиетті заттардан, уақыт пен сандардан және т.б. тұрады. Екіншісі ішкі шеңбер. Ол дін туралы түсініктерді қамтиды. Қасиеттіліктің үшінші шеңбері діни тәжірибемен байланысты.

Г. Меншинг дінді қасиеттілікпен «кездесу» деп сипаттайды. М. Элиаде қасиеттілікті талдауда иерофания ұғымын енгізеді және оны қасиеттіліктің көрініс беруі ретінде қарастырады. Сонымен қатар бірқатар шетелдік (Забияко А.П. 1998), (Wach J. 1962.), (Cox J. 2006), (Пылаев М.А. 2011), (Chantepie de la Saussaye), (Tiele C.P.), (Kristensen W.B.), (Джеймс У. 1993) (Leeuw van der G.), (Ayres L. 2006) зерттеушілердің осы мәселеге қатысты жұмыстарын негізге алдық.

Отандық ғылымда қасиеттілік – мүлдем қарастырылмаған тың тақырыптардың бірі. Сол себепті бұл ұғымды отандық дінтану ғылымы аясында қарастырып, талдау және ғылыми айналымға енгізу дінтану саласының дамуына өз үлесін қосады.

Негізгі бөлім

Қасиеттілік – діндегі маңызды ұғымдардың бірі. Қасиеттілік адам бойындағы әлдебір тылсым күшке деген сеніммен тығыз байланысты. Адам үшін оның тіршілік етуінің мәні мен өзегін құрайтын, оның тағдыры мен іс-әрекетіне ықпал етіп, өзгертуге қабілетті тылсым күшті, құдіреттілікті, ерекше болмысты біз қасиеттілік деп қарастырамыз. Қасиеттілікті сипаттау үшін «Құдайылық», «трансценденттілік», «абсолютті болмыс» терминдері де қолданылады. «Қасиеттілік» ұғымы дінтану ғылымында зор рөл атқарады және кез келген дінді түсіндірудің маңызды элементі болып табылады.

Шын мәнісінде, кез келген құлшылық адамның қасиеттілікке берген жауабы. Бұл жауаптың формасы әртүрлі болғанымен мазмұны бір. Ритуалдар, экстатикалық күйге ену, ұжымдық немесе жеке дара жасалатын құлшылықтар, осының бәрі қасиеттілікті сезініп, онымен қарым-қатынас орнатудың құралдары болып табылады. Бұл құлшылықтар исламда ғибадат, христиандықта литургия деп аталады.

«Қасиеттілік» ұғымы ХХ ғасырдың бірінші ширегінде салыстырмалы дінтануда кең қолданысқа ие болды. Швед дін тарихшысы Натан Зедерблом «қасиеттілікті діни сананың интенционалды объектісі, құдайды сезіну мен құдайды тануды ұштастыратын толғаныс пен интуиция түрі ретінде айқындайды» (М. Шахнович. 2005: 424). Оның пайымдауынша қасиеттілік кез келген діннің негізгі идеясы болып табылады, ал қасиеттілік пен күнделікті тұрмыс (профандылық) арасындағы айырмашылық шынайы діни өмірдің негізін құрайды. Адам тіршілігінің пенделік жағы оның болмысының күнделікті

тұрмыстық жағын (профандылық) сипаттаса, тылсыммен қарым-қатынас орнататын құлшылықтары оның болмысының қасиеттілік жағын қамтиды. Айталық, адам өзінің тіршілігін қамтамасыз ету үшін hareket жасайды (еңбектенеді). Алайда, иман келтірген адам тіршіліктің негізінде Құдайылық құдіреттің (қасиеттіліктің) тұрғанына сенеді. Яғни, қасиеттілік тіршіліктің кепілі ретінде қарастырылады.

Дінтану саласында қасиеттілік ұғымын жүйелі және жан-жақты қарастырған неміс ойшылы – Р. Отто. Ол Құдайды тануға ұмтылған адам санасының сырын ашуды мақсат етті. Ол өзінің «Қасиеттілік» атты еңбегінде Қасиеттілікті адамның экзистенциалды тәжірибесі ретінде қарастырады. Ол адам құдайылықты айтып жеткізе де, рационалды жолмен пайымдай да алмайды деп тұжырымдайды. Бұл діни феноменді Р. Отто нуменоздылық (лат. Numen – қасиеттілік, сакральды, құдайылық) категориясы арқылы сипаттайды. Қасиеттілік адамның толғанысында айқындалады. Адам санасында қасиеттіліктің айқындалуы үшін үш нәрсе қажет. Біріншіден, нумен (лат. numen – құдіретті күш, ерік, құдайылық) ол адамның өзінің пенде екенін, яғни тылсым алдындағы дәрменсіздігін сезінгенде және өзінде көрініс берген осы тылсым күштен үрейлену мен таңырқау сезімінде айқындалады. Адам табиғатындағы осы күйді Қасиеттіліктің ашылуы немесе айқындалуы дейді. Екіншіден, санада қасиеттілік ұғымының априорлы болуы, яғни қасиеттілік адамның күнделікті тұрмысынан туындамайды, ол адамға аян күйінде ашылады. Үшіншіден, қасиеттілікті құндылық ретінде сезіну керек. Яғни, Оның құндылығы дүниедегі ешбір құндылыққа ұқсамайды және Оған ешбір құндылық тең келмейді. Р. Отто «Қасиеттілікті» жеке адам санасына тән бастапқы діни сезім ретінде қарастырумен шектелмейді, діннің тарихын осы арқылы түсіндіруге талпынады. Яғни дін дегеніміз Қасиеттіліктің тарихта көрініс беруі. Р. Отто Батыс және шығыс діндеріндегі, әсіресе, христиан діни мен үнді діндерін салыстыра зерттеп, олардағы қасиеттілік көріністерін сипаттайды.

Әлде нені қасиетті ретінде сезіну және қасиетті санатында тану ең алдымен осы әлде нені солай деп бағалау болып табылады және бұл бағалау тек дін саласында орын алады. Қасиеттілік құндылық ретінде этика саласына да ене алады. Бірақ, ол этикадан туындамайды. Бұл дегеніміз, құдайды біз этикалық (дәлірек айтсақ, моралдық) құндылық деп қарастыра аламыз. Бірақ, құдай адамдық моральдың не-

месе этиканың жемісі емес. Керісінше, мораль мен этика құдайылық заңдылыққа (Иллаһи заңдылықтарға) негізделеді. Әрине, зайырлы этика басқа қисынға сүйенеді, алайда діни этика (Иллаһи ахлақ) үшін бұл талас тудырмайды. Р. Оттоның жоғарыда айтылған ойын тұжырымдайтын болсақ, этика немесе мораль қасиеттіліктің себебі бола алмайды, керісінше қасиеттілік – мораль мен этиканың қайнар көзі. Діни этика тұрғысынан мораль өз өздігінен құнды емес, оның құндылығы құдайылық мәнмен байланыстылығында және осы мән арқылы айқындалатындығында. Егер біз адамды құдайылық жаратылыс деп мойындайтын болсақ, онда біз оның табиғаты мен болмысында әлде бір тылсымның бар екенін жоққа шығара алмаймыз. Яғни, адам өз болмысында қасиеттілікті бейнелейді. Оның бітімінде, оның табиғатымен шектелмейтін, оны әрқашан өзінің болмыстық шегінен асып, мәңгілікпен жалғасуға, тұтасуға жетелейтін ырық бар. Сопылық тілімен айтатын болсақ, жаратылыс Жаратушысын іздейді және қалайды. Жаратушыға деген ғашықтық, ынтазарлық, Онымен қауышуды аңсау осының бәрі – адами болмыстың Қасиеттілік нұрымен актуальдануы. Қасиеттілік адам болмысын осылай актуалдандыра отырып, оны пенделіктен тұлғалық сатыға көтереді. Осы тұрғыдан алғанда қасиеттіліктің бірінші сипаты оның трансцендентальдығымен байланысты. Алайда қасиеттіліктің трансцендентальдығы оның элем мен адам үшін беймәлім болып қалатынын білдірмейді. Ол осы болмыста өзін айқындайды, басқаша айтқанда өзін сезіндіреді, өзі туралы ақпар береді. Оның өзін сезіндіруі діни тәжірибеге, ал ақпар беруі аян алуға негіз болады. Қасиеттіліктің өзін осы дүние мен адам рухында айқындауын оны екінші маңызды сипаты деп қарастыруымызға болады.

Адамның ойлау мен таным қабілеті қасиеттілікті ұғымдық тұрғыдан анықтауға қаншалықты талпынғанымен, қасиеттілік туралы кез келген дефиниция әрқашан толымсыз болады. Қасиеттіліктің рационалдық пайымдарының қажеттілігін мойындай және қабылдай отырып, біз оның кез келген рационалдылықтан жоғары екенін, басқаша айтқанда ол туралы ұғымының абсолютті бола алмайтынын алға тартамыз. Оған берілген ұғымдық анықтама қасиеттіліктің мәнін ашуға қабілетсіз, біздің ақыл-парасатымыз оны ұғымда қамтуға қаншама талпынғанымен, ол ақыл-парасат құрсауынан сытылып шығып кете береді. Қасиеттілік дүниелік шындыққа мүлдем ұқсамайтын басқаша шындық ретінде көрініс

береді. Сондықтан *нуменоздылық* категориясын ұсына отырып, Р. Отто оның қатаң анықталатын ұғым емес екеніне назар аударады. *Нуменоздылық* қатаң ғылыми категория емес (мысалы атом, қуат, жылдамдық және т.б.), алайда ол адам рухының интенциясын айқындайды, оның санасын қасиеттілікті толғануға бағыттайды.

Р. Оттоның шығармашылығын зерттеген ғалымдар оның «Қасиеттілік» ұғымын жан-жақты қарастырып, діни тәжірибенің әмбебапты мәндік құрылымын феноменологиялық тұрғыдан сипаттап, дінтану ғылымына зор үлес қосқанын атап көрсетеді. Теолог ретінде Р. Отто «нуменозды объектінің» бар екеніне еш күмән келтірмейді, алайда осы объектімен кездесуді бастан кешкен діндардың сезімдері мен толғаныстарын зерделеуге үлкен мән береді. Р. Оттоның пайымдауынша нуминоздылық тұтастай иррационалды, оны ұғымда бейнелеп, анықтау мүмкін емес. Ол нуминоздылық мазмұнын адам ойлауына тән ұғымдық формада сипаттағанымен, өзі қолданған ұғымдарды «таңбалар», «рәміздер», «идиограммалар» деп атайды. Нуменоздылық, оның пікірінше, ақыл ұғымына айналмайды, оны айтып жеткізу мүмкін емес, ал таңбалар, рәміздер мен идиограммалар діндар адамның толғанысын тек меңзей алады. Сондықтан әрбір адам «Қасиеттілікпен» кездесуді өзінше сезінеді, оның діни тәжірибесі субъективті сипатта болады. Бірақ кейбір тарихи немесе аңыздық тұлғалардың «Қасиеттілікпен» кездесуі, діни тәжірибесі әмбебапты сипатқа ие болады және элемдік немесе ұлттық діндердің қалыптасып, дамуының негізіне айналады.

Р. Отто нуминоздылықтың негізгі төрт қырын ашып көрсетеді: *Kreaturgefühl* (өзінің жаратылғандығын сезіну), *Mysterium tremendum* (шарасыздық күйін туындататын тылсым құпия), *Fascinans* (ұлықтау), *Sanctum als numinoser Wert* (қасиеттілікті нуминозды құндылық ретінде қабылдау). Нуминозды объектіні күмәнсіз шынайылық деп қабылдау өзінің жаратылғандығын мойындауға алып келеді. *Mysterium tremendum* өз кезегінде төрт аспектіде: *Tremendum* (шарасыздық), *Majestas* (ұлық), *Energicum* (күдіреттілік), *Mysterium* (құпиялық) көрініс береді (Р. Отто. Священное: 36). Р. Отто қасиеттілік туралы ой тұжырымдағанда Көне Өсиет пен М. Лютер шығармашылығындағы Құдай туралы түсініктерге жүгінеді. Құдайдың күдіретінде шек жоқ, Оның харакетін адами қисынмен түсіну мүмкін емес. Сонымен қатар, қасиетті мәтіндерден біз қаһарлы Құдай түсінігін де кездестіреміз. Құдайдың қаһары

да шексіз, оны ешкім өз шешімінен бас тартқыза алмайды. Құдайдың құдіретіне шек келтіріп, күнәһарлыққа бой алдырған қауымдарды Ол күмәнсіз жазалайды. Құдайдың қаһары мен құдіреті алдында бәрі бірдей шарасыз. Сонымен бірге Құдай рақымды, оның рақымында да шек жоқ. Ол сүйген құлдарын ешқашан ұмыт қалдырмайды. Нуменоздылықпен кездесу адам бойында шарасыздық пен үмітті оятады. Құдай құдіреті алдында адам шарасыз, алайда Оның рақымы да шексіз, сондықтан Одан үміт үзуге де болмайды. Қасиеттілікке пәрменділік те тән, оның құдіреттілігі оның пәрменділігінің көрінісі. Жаратылған мақұлықтың бар болуы немесе жоқ болуы Оның осы пәрменіне байланысты. Адамның ақылы мен ыркы Оның даналығы мен ыркын пайымдауға қабілетсіз. Қасиеттілік тек қиратушылық емес, сонымен бірге жасампаздық пәрменділікке де ие. Р. Отто қасиеттілікке тән жойқын қиратушы пәрменділіктің біртіндеп әлемді (табиғи және әлеуметтік) жаратушы әрі реттеуші, үйлестіруші пәрменділікке айналатынына назар аударады. Осы тұрғыда қасиеттілік адамның құтын қашыратын, бойын үрейге алдыратын жойқын күш ретінде де, оны есінен тандыратын ұлылық, әсемділік, үйлесімділік ретінде де қабылданады. «Қасиеттілікпен кездесуді» бастан кешкен пенде Одан үрейленеді және сонымен бір мезетте Оған ынтазарлық сезімде болады.

Р. Отто қасиеттілікті индивидуалды санаға тән бастапқы діни сезім ретінде ғана емес, дінді осы қасиеттіліктің тарихтағы көрінісі деп қарастырады.

Қасиеттілік ұғымы Густав Меншингтің де дін мен оның құбылыстарын түсінуінде маңызды орын алады. Ол қасиеттілікті экзистенциалдық айқындалу ретінде қарастырады. Дін Густав Меншинг тұжырымдауында адамның қасиеттілікпен кездесуі және оған қайтаратын жауабы. Бұл жауап осы қасиеттілік арқылы анықталады. Қасиеттілікті адам бүкіл болмысымен, барлық пәрменімен сезінеді. Діндердегі айырмашылық осы қасиеттілікпен кездесуді түсінудегі және оған қайтарылған жауаптағы ерекшеліктермен байланысты болады. Қасиеттіліктің шынайылығы оның құдіретті күші және осы күштің көрініс беруі арқылы айқындалады. Нуменоздылық күш (құдірет, пәрмен) жан-жануарларға да, өсімдіктер мен ағаштарға да тән және ол теистік сипатта да болуы мүмкін. Яғни, нуменоздылық осы аталған объектілерде көрініс береді. Нуменозды объектілерге қатысты тыйым салу (табу) орын алады. Айталық, Көне Өсиетте

Құдайдың атын атауға, көне дін формаларында киелі жануарларға (өсімдіктерге) зиян келтіруге тыйым салынады.

Қасиеттілікпен «кездесу» аян алу, елес немесе есту, нұрлану формасында жүзеге асады. Қасиеттілікпен кездесудің мазмұнын адам болмысының қайта жаңғыруы немесе түбегейлі өзгеруі құрайды. Діннің ерте формаларында бұл «кездесу» медиум арқылы жүзеге асса, кейінгі діндерде ол періштелер арқылы аян алу түрінде жүзеге асады (Мұхаммед пайғамбардың миғражға көтерілуін еске түсірейік).

Қасиеттілікпен «кездесу», Г. Меншингке сәйкес, адамның қарымта әрекетін туындатады. Бұл әрекет діни рәміздер мен ғибадаттарды, қауымдарды қалыптастыруды қамтиды. Анығында, кез келген ғибадат, құлшылық – адамның қасиеттілікке жауабы. Айталық, исламда намазды мұсылманның миғражы, ал сәждені мүмнің Аллаға ең жақын сәті дейді. Ғибадат, құлшылық адамның өз Жаратушысымен бетпе-бет келетін, өз бойы мен болмысында Құдайылық құдіретті сезінетін сәті. Құдайдың құлы болу өзінің Жаратушыға тәуелділігінді сезіну және сонымен қатар күнделікті тұрмыстық шарттылықтың шығып, рухани еркіндікке қол жеткізу. Сондықтан дін тұрғысынан, ғибадат мәңгіліктің бір пердесін ашатын, қас қағым сәтке Абсолютпен тұтасуды қамтамасыз ететін, шектелген болмыстан шексіз болмысқа қатыстылықты сезіндіретін, рухани нығметі мен тәлімі мол құбылыс деп бағаланады.

Қасиеттілікпен қарым-қатынасқа түсу ерекше дайындықты талап етеді. Осыған қатысты барлық діндерде арнайы риталдар жүйесі қарастырылған. Исламда бұл дәрет алу, христиандықта күнәдан тазару – шоқыну. Сыртқы формаларындағы айырмашылықтарға қарамастан бұл ритуалдардың мәні мен мазмұны ұқсас, екі жағдайда да адам өзінің санасын Қасиеттілікпен «кездесуге» бағыттайды. Тәндік және рухани ластықтан тазармаған пенде Қасиеттілікпен қарым-қатынасқа түсуге жіберілмейді. Неміс ғалымы В. Вунд қасиеттіліктің осы аспектілеріне назар аударады. Оның пайымдауынша табу жүйесі «қасиеттілік» категориясымен тығыз байланысты. Бастапқыда табу қасиеттілікке де, ластыққа да қатысты болады. Көне дін формаларында зұлым күштердің атын атауға тыйым салынады. Бұл табу кейінгі діни жүйелерде де сақталған. Мысалы, жындардың атын атауға тыйымдар бар. Себебі, адам өз санасын, тәні мен жанын зұлым күштердің кесапаттарынан әрдайым сақтандырып, қорғап отыруы қажет. В.

Вунд бойынша, діни сананың дамуы барысында ластыққа қатысты табу діни мазмұннан ажырап, ғұрыптық немесе этикалық сипатқа ие болады.

Қасиеттілік әртүрлі формада шындықта көрініс береді. Қасиеттіліктің шындықтағы көрініс беруін М. Элиаде *иерофания* деп атайды. «Біз кез келген, тіпті ең қарапайым иерофанияда көрініс беретін парадоксті толықтай түсіне алмаймыз. Қасиеттілікті айшықтай отырып әлде бір объект басқа әлде неге айналады. Бірақ сонымен қатар ол өзінің өзінділігін де сақтап қалады, яғни қоршаған ғарыштық кеңістіктің объектісі болып қала береді. Қасиетті тас тас болып қалады, сыртай қарағанда (анығында, дүниелік түсінік тұрғысынан) оның басқа тастардан еш айырмашылығы жоқ. Алайда, осы тастан қасиеттіліктің айшықталуын көргендер үшін оның біздің түйсігімізде бейнеленген шындығы тылсым шындыққа айналады. Басқаша айтқанда, діни тәжірибеге ие адамдар үшін тұтас табиғаттың өзі қасиетті ғарыштық кеңістік ретінде көрініс беруге қабілетті. Ғарыш, өзінің барлық тұтастығында иерофания ретінде көрініс береді» (Мирча Элиаде : 18).

М. Элиаде үшін діндер тарихы, ең тұрпайы діндерден бастап, кемелденгендеріне дейінгілері – иерофанияны, қасиетті шындықтар көрінісін сипаттау. Иерофанияның ең қарапайым түрі болып табылатын – қасиеттіліктің өсімдіктер мен тастарда көрініс табуынан бастап, оның кемел формасы – Исаның Құдайылық сипатқа ие болуының арасында тығыз сабақтастық бар. «Екі жағдайда да біздің күнделікті тұрмыстық дүниемізге тиесілі емес, бірақ осы әлемнің ажырамас бөлігі болып табылатын нәрселерде әлде бір «тылсымның» көрініс беруі туралы сөз болып отыр» (Мирча Элиаде : 1). Діндар адам үшін бүкіл табиғат, тұтас ғарыш қасиеттіліктің көрінісі, яғни иерофания. Иман келтірген адам үшін қарапайым тастан бастап, жаратылыс шыңы – адам құдайылық күдіреттің белгісі. Қасиетті тас өз өздігінен киелі емес, ол – әлде бір қасиеттілікке меңзегендіктен киелі. Қасиеттілік өз болмысында жасырын болмайды, ол өзін осы дүниеде айқындайды. Діндар адам үшін жаратылыс әрқашан Жаратушыға меңзейді, ол қасиеттендірілген киелі ғарышта өмір сүреді.

Адам санасы осы дүниедегі белгілі бір объектілерге ерекше қасиетті сипат береді. Басқа сөзбен айтар болсақ, бұл объектілерде қасиеттілік шоғырланған сипатта көрініс береді. Айталық қалада немесе басқа да бір елді мекенде орналасқан мешіт, шіркеу, синагога, храм осындай мазмұнға ие болады. Мешіт киелі

орын, өйткені мұнда адам Жаратушысымен қарым-қатынасқа түседі. Сол арқылы ол басқа ғимараттардан ерекшеленеді.

Ерте замандарда адамның қонысы, үй-жайы да киелі саналған. Бөтен адамның үйіне рұқсатсыз кіруге тыйым салынған. Мұндай сенімнің сарқыншақтары дәстүрмен байланысты ғұрыптарда сақталған. Халқымыздың дәстүрінде «арқан керу» ғұрпы қазіргі кезде де кездеседі. Бұл ғұрыпқа сай, жаңа құдалар белгілі бір кәделерді орындағаннан кейін ғана үй ішіне кіруге рұқсат алады. Сол сияқты көне түркі елбасылары басқа елдердің елшілерін қабылдағанда оларды екі оттың арасынан өткізіп тазарту рәсімін жасаған. «Кез келген киелі кеңістік әлде бір иерофанияны, қасиеттіліктің енуін қамтиды, соның нәтижесінде қоршаған ғарыштық кеңістіктен әлде бір территория бөлініп алынады және оған ерекше сапаға ие сипат беріледі» (Мирча Элиаде: 2).

Мұндай ерекше сапаға ие сипат тек киелі кеңістікке ғана емес, уақытқа да таңылады. Адамзат тарихынан белгілі діни мерекелер осының айғағы. Ибраһимдік діндердегі жұма, сенбі, жексенбі қасиетті күндер саналады. Бұл күндері адам күнделікті тұрмыс ырғағынан шығып, қасиетті уақыт аясына өтеді, Жаратушысымен қарым-қатынасқа түсіп, рухани жанарады. Ислам дінінде қасиетті саналатын рамазан айы, ораза айт, құрбан айт күндері де осындай ерекше сапаға ие уақыт. Бұл қасиеттіліктің ерекше көрініс беретін мезгілі. Діндердің барлығына тән ерекше мекендер мен мезгілдер қасиеттіліктің адам өміріне терең еніп, оның санасы мен болмысындағы қасиеттіліктің ерекше көрініс беретін сәті.

Ислам дінінде қасиеттіліктің адам болмысында айқындалуы иман және ихсан ұғымдары арқылы бейнеленеді. Иман – адамның исламды қабылдап, мұсылман болуы және ислам қағидаларын өз сенімінде орнықтыруы. Адам дін мен оның ақиқаттары туралы ұзақ ойлануы мүмкін және дінге үстірт, жеңіл қарауға болмайды. Алайда шахада айтып, өзін мұсылманмын деп жариялағаннан соң, яғни сенім мен өмір салтында еркін таңдау жасағаннан соң, ол Алладан және оның үкімін орындаудан бас тарта алмайды. Иманның әлсіреуі күпірлікке, күпірлік діннен безініп, Алладан алыстауға алып келеді. Сондықтан мұсылман осындай әрекеттерден сақтанғаны абзал. Құранда күнә жасамаңдар деп емес, күнәға жақындамаңдар деп көп айтылады, ақ пен қараның, жақсы мен жаманның, халал мен харамның арасын қара қылды қак

жарғандай айқын ашып берген ислам адамға ізгілікті өмір мұратын ұсынады. Сондықтан ислам дінінің өзегі иман десек артық айтпаймыз. Иман ихсан ұғымымен етене байланысты. Ихсан – кәміл ғибадат, шынайы құлшылық, мұсылманның Аллаға Оны көріп тұрғандай құлшылық жасауы, Оған ұқсас ешнәрсені көз алдына елестете алмаса да, Алланың өзін көріп тұрғанын сезінуі. Осы тұрғыдан келгенде, ихсан адам болмысындағы қасиеттіліктің ең кәміл көрінісі деп айтуымызға болады.

Қасиеттілік қазақ халқының да дүниетанымының ажырамас бөлігі. Қазақ ментальдылығының өзіндік ерекшелігі адам мен әлемді тұтастықта, өзара үйлесімділікте, сабақтастықта түсінуге ұмтылысында айшықталады. Ғарышта, адамда құдайдың (тәңірдің) жаратқаны, алайда жаратылыс ретінде оларда ерекше құндылыққа ие. Адамға парыз етілгені қараңғы дүниені Жарық дүниеге айналдыру. Адамның жасампаз рухани харакеті бейтарап әлемді Жаратушының құдіретімен нұрланған Жарық дүниеге айналдырады. Яғни адам өзі бойындағы жасырын қасиеттіліктің нышандарын аша отырып, өзін қоршаған табиғи-әлеуметтік ортаны Жаратушының ойластырғанына сай өзгертуге қабілеттілік танытады. Сондықтан қазақ дүниетанымындағы Жарық дүние Жаратушының қалауына сай өзгертілген әлем. Жаратушы. Адам. Жарық дүние. Қазақы сананың терең архетиптік патерндері және сонымен қатар адам мен болмыс, сана мен рух құпияларын түсінудің кілті осылар.

Көне түркілік дүниетанымда қалыптасқан және қазақы санада тамыр жайған құт деген түсінік бар. Адам туғанда Тәңір оның денесіне құт дарытады. Жаңа туған нәресте денесіндегі Құттың сақтаушысы, қамқоры – Ұмай. Құт қасиеттіліктің осы дүниедегі көрінісі, М. Элиаде тілімен айтар болсақ, иерофаниясы. Құт қағанға Тәңірдің құдіреті арқылы дариды. «Құт» сөзінің қазіргі синонимі «бақ». Алайда құт қонған адам оны дұрыс танып, жүзеге асыра білуі керек. Қаған үшін құт мемлекет пен халықтың қамын ойлауда, қайткен күнде де мемлекеттілікті нығайтуда, өсіріп-өркендетуде, яғни қаған құтты қолында берік ұстауы керек. Бұл қағаннан қайратты, жігерлі, намысты болумен қатар білімділікті, парасаттылықты, әділеттілікті талап етеді. Қарапайым адам үшін құт Жаратушының өсиетіне сай өмір сүру, адам болып қалу, өз бойындағы қасиеттіліктен дарыған нұрды әлемге төгіп, жасампаздықпен дүниені жарқырату. Осының бәрі Тәңірдің аманаты, өсиеті ретінде қабылданады.

Кеңістік пен уақытты сакралдандыру (қасиетті сипат тану) – адам өмірін қасиеттілікпен сабақтастырудың бір қыры. Қасиеттілік – адам өмірінің ажырамас бөлігі. Өзін қоршаған табиғи және әлеуметтік ортаны қасиеттендіру адам табиғатына, психикасына тән құбылыс. Қасиеттілік және қасиеттендіру арқылы адам өзінің рухани өмірі мен тылсым болмысын азғындық қауіпінен сақтандырып, ішкі жан үйлесімділігін қамтамасыз етеді. XX ғасыр адам мен әлемді қасиетсіздендірудің өте қауіпті құбылыс екенін көрсетті. Қазіргі таңда қасиеттіліктен қол үзудің, ажыраудың адами әлемнің күйреуіне алып келетініне бәріміз куә болып отырмыз. Қасиеттілік адам мен ғарышты, табиғат пен қоғамды тұтастықта, кемел үйлесімділікті түсіну мен қабылдаудың, тану мен бағалаудың алгоритмі десек артық айтқандық болмас.

Қорытынды

Қасиеттіліктің әртүрлі тұжырымдары мен түсініктерінің арасындағы айырмашылықтарға қарамастан олардың арасында қасиеттілікке қатысты ортақ ұстанымдар да бар. Біріншіден, қасиеттілік осы дүниеліктен (профандылықтан) тыс тұрады. Екіншіден, ол өмірдің абсолютті құндылығы мен мағыналылығының өзегі болып табылады. Үшіншіден, ол адамның сезінуіне дейін болған және бола беретін мәңгілік шындық. Бұл шындықты түсініп, тану үшін шектелген дүниені тануға бағытталған тәсілдер мен амалдар жеткіліксіз. Ол адамнан ұдайы рухани сергектікті, қобалжу мен мазасыздықты, үрейлену мен таңырқауды, уайымдау мен шаттануды қажет етеді. Р. Декарттың «ойланамын, яғни тіршілік етемін» деген афоризмін Қасиеттілікке қатысты «сезінемін, яғни өмір сүремін» деп өзгерту орынды сияқты. Қасиеттілік адамның толыққанды өмір сүруінің қажетті және жеткілікті шарты. Бұл аксиоманы түсінбесек өмірдің мәні мен мағынасын, қайталанбас құндылығы мен құпиясын түсінуіміз екіталай.

Мақалада баяндалған көзқарастар мен тұжырымдар қасиеттілік қазіргі адам санасы мен сезімінде маңызды орын алады және оның рухани болмысының мәнді қыры деп түйіндеуге мүмкіндік береді. Қасиеттілік әмбебапты діни сипаты бар ұғым болғанымен, оның діни тарихи типтеріндегі көріністері осы дін аясында қалыптасқан дүниетаныммен, құндылықтар жүйесімен тығыз байланыста болады. Қасиеттіліктің нақты діндер мен діни наным-сенімдер жүйесіндегі мәні мен маңызын ашу

осы діндердің тарихы мен эволюциясын, жеке адам мен қоғам өміріндегі орны мен қызметін терең пайымдауға мүмкіндік береді. Қасиеттілік феноменінің психологиялық-әлеуметтанулық аспектілерін зерттеу қазіргі заманғы діни

сананың жеке тұлғалық және әлеуметтік деңгейлерінің ерекшеліктерін, құрылымдық элементтерін және олардың өзара әрекеттесуі мен конвергенциялық ықпалының тиімділігін дұрыс бағалауға жол ашады.

Әдебиеттер

- 1 Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. – М., 1998.
- 2 Wach J. Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962.
- 3 Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion: Formative Influences, Key Figures and Subsequent Debates. L.; N. Y., 2006. P. 47–51, 55–57.
- 4 Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. – М., 2011. – С. 32.
- 5 Chantepie de la Saussaye P. D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1887–1889.
- 6 Tiele C. P. Elements of the Science of Religion. – L., 1897–1899.
- 7 Kristensen W. B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion. – Hague, 1960. P. XII.
- 8 Джеймс У. Многообразия религиозного опыта. – М., 1993. – С. 363–364.
- 9 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. – N. Y., 1963. Vol. 1. P. 28.
- 10 Ayres L. Nicaea and its Legacy. – Oxford, 2006. P. 364–383
- 11 Молчанов В. Аналитическая феноменология в логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – М., 2001. – Т. 3. – Ч. 1. – С. XXII–XXIII.
- 12 Kelly E. Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. Dordrecht, 1997.
- 13 Религиоведение: учебное пособие / под ред. М. Шахнович. – СПб, 2005. – 424 с.
- 14 www.royallib.ru Библиотека Гумера. Р. Отто. Священное. – С. 36.
- 15 Gumer. InfoBogoslov. Buks_Relig. Мирча Элиаде. Священное и мирское. пер. с франц. Н. Гарбовского. – С. 18.

References

- 1 Zabyako A. P. Category of sanctity. Comparative study of linguo-religious traditions. – M., 1998.
- 2 Wach J. Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962.
- 3 Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion: Formative Influences, Key Figures and Subsequent Debates. L.; N. Y., 2006. P. 47–51, 55–57.
- 4 Pilayev M. A. Category «svyashennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka. – M., 2011. – s. 32.
- 5 Chantepie de la Saussaye P. D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1887–1889.
- 6 Tiele C. P. Elements of the Science of Religion. – L., 1897–1899.
- 7 Kristensen W. B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion. – Hague, 1960. P. XII.
- 8 James W. Many-colored religious experience. – M., 1993. – s. 363–364.
- 9 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. – N. Y., 1963. Vol. 1. P. 28.
- 10 Ayres L. Nicaea and its Legacy. – Oxford, 2006. P. 364–383
- 11 Molchanov V. Analytical phenomenology in logical studies of Edmund Husserl // Husserl E. Collected works. – M., 2001. – T. 3. – Ch. 1. – S. XXII–XXIII.
- 12 Kelly E. Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. Dordrecht, 1997.
- 13 Religiovedeniye. Uchebnoe posobiye popd red. M. Shahnovich. – SPb, 2005. – 424 s.
- 14 www.royallib.ru Библиотека Гумера. Р. Отто. Священное. 36 б.
- 15 Gumer. Info Bogoslov. Buks_Relig. Mircha Eliade. Svyashennoe i mirskoe. per. s franc. N. Garbovskogo. – S. 18.

Абирова Б.И., Балпанов Н.,
Исмагамбетова З.Н.,
Карабаева А.Г.

Суфизм как субкультурный феномен исламского мира

В данной статье авторы рассматривают суфизм как феномен субкультуры исламского мира. Авторы раскрывают основные условия и причины формирования суфизма как субкультурного феномена исламского мира. Авторы рассматривают основные аспекты духовной организации суфийского образа жизни.

Авторы считают, что в условиях формирования новой политической, социальной организации жизни, в условиях культурного шока суфизм выступил стабилизирующим и адаптирующим механизмом. Суфизм разрабатывает уникальную форму организации жизни в условиях цивилизационного шока, смены религиозного мировоззрения, изменения духовных ориентиров и системы ценностей, правил и норм социума.

Авторы считают, что в условиях внедрения курса религиоведения в школы и учебные заведения важна объективная оценка роли религии в определенные периоды развития истории общества, роли религиозных групп в формировании идеи толерантности.

Ключевые слова: суфизм, субкультура, исламский мир.

Abirova B.I., Balpanov N.,
Ismagambetova Z.N.,
Karabayeva A.G.

Sufism as a subcultural phenomenon of the Islamic world

In this article authors consider Sufism as a phenomenon of the Islamic world subculture. Authors reveal the basic conditions and the reasons for the formation of Sufism as a subcultural phenomenon of the Islamic world. Authors examine the main aspects of the spiritual organization of the Sufi way of life.

Authors believe that in the conditions of formation of a new political and social organization of life, in the conditions of culture shock Sufism became stabilizing and adapting mechanism. Sufism developed a unique form of organization of life in civilization shock conditions, change of religious worldview, changes in spiritual guidance and system of values, rules and norms of society.

Authors believe that in the context of implementation of religious studies course in schools and educational institutions, an important role is played by an objective assessment of the role of religion in certain periods of the history of society, the definition of the role of religious groups in the formation of the idea of tolerance.

Key words: Sufism, subculture, the Islamic world.

Абирова Б.И., Балпанов Н.,
Исмагамбетова З.Н.,
Карабаева А.Г.

Сопылық ислам әлемінің субмәдени феномені ретінде

Берілген мақалада авторлар сопылық (суфизм) ислам әлемінің субмәдени феномені ретінде қарастырған. Авторлар ислам әлемінің субмәдени феномені ретіндегі сопылықтың қалыптасу себептері мен негізгі шарттарын ашып көрсеткен. Авторлар сопылық өмір салты рухани ұйымдарының негізгі аспектілерін қарастырған.

Авторлардың пайымдауынша, өмірдің жаңа саяси, әлеуметтік ұйымдарының қалыптасуы кезеңінде, мәдени есеңгіреу (шок) тұрғысынан сопылық бейімделу және тұрақтандыру механизмін жасады. өркениетті есеңгіреу тұрғысынан, діни көзқарастарының өзгеруі, рухани бағдар мен құндылықтар жүйесінің өзгеруі, қоғамның нормалары мен ережелерінің өзгеруі кезінде сопылық өмір сүрудің бірегей формасын құрастырады.

Авторлардың пайымдауынша, оқу мекемелері мен мектептерге дінтану курсы енгізу тұрғысынан қоғам тарихының белгілі бір кезеңдерінде діннің рөлін объективті бағалау, толеранттылық идеясын қалыптастырудағы діни топтардың рөлін анықтау маңызды рөл атқарады.

Түйін сөздер: сопылық, субмәдени, ислам әлемі.

СУФИЗМ КАК СУБКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ИСЛАМСКОГО МИРА

Введение

В современных условиях в мире все более актуальной и жизненно важной проблемой мирного сосуществования различных культур является мирный диалог между различными культурами и религиозными конфессиями, проблемами сосуществования различных ценностей и толерантности со стороны исламских и христианских организаций, государственных институтов и религиозных, просветительских, светских ценностей.

Глобализационные процессы, динамично развивающийся мир компьютерных технологий и активное распространение постмодернистских стратегий все более ставят нас перед выбором: оставаться нам и принимать сторону консервативных стратегий и ценностей или становиться на сторону радикалистских; становиться активными трансляторами все более релятивизирующейся политической игры или занимать сторону молчаливого пассивного большинства. Наконец, в условиях мульти-медиакультуры люди вовлекаются в новый виток медийной мифологизации и манипуляции сознания, они становятся объектом и предметом целенаправленной информационной войны. На сознание людей не только накатывается волна потока информации, манипулирующей его сознанием, мировоззрением, его поведением, ценностными ориентациями, но и активно и целенаправленно духовный мир человека вовлекается в мир мистических и радикалистских практик, в мир эскапизма.

Для современного мира все более актуальной задачей становится сохранение социально-политической стабильности, устойчивости социокультурного развития, обеспечение толерантности в политических, межкультурных, межнациональных и межрелигиозных взаимоотношениях. В условиях демократизации и либерализации общества происходит рост интереса к религиозным учениям, критическое переосмысление значимости религиозных идей и ценностей. Встает вопрос о введении религиозного и религиозного образования в школах, высших учебных заведениях. Как показывает опыт Европейских стран, введение религиозного образования дает положительные результаты, т.к. оно позволяет снизить угрозы

от радикально настроенных религиозных организаций и общин. Эта практика является одной из задач по интеграции мусульманских групп в западноевропейское общество, а также одной из форм по воспитанию религиозной толерантности среди молодежи и населения.

Для нашей страны формирование культуры религиозной толерантности является одной из важных и актуально востребованных. Для этого имеются как внешние, так и внутренние причины. Как отмечают ученые-религиоведы Института философии и политологии, среди причин, актуализирующих названную проблему, является определенный дефицит знаний по истории религий, не совсем ясны объемы финансирования религиозных организаций из-за рубежа [1, с. 25]. Не совсем прозрачны ценностные и мировоззренческие и практические цели и назначение существующих открыто и действующих латентно ряда религиозных организаций, их число и степень их радикализации, их шкала предпочитаемых повседневных действий.

Одной из таких малоизученных теоретических проблем является деятельность суфистских организаций, а также рассмотрение суфизма как феномена субкультуры исламского мира. Данная проблема является одной из крупных теоретических проблем религиоведческой науки, и обоснование этого аспекта в качестве самостоятельной теоретической проблемы в отечественной и зарубежной научной литературе ранее не осуществлялось. Однако отдельные аспекты проблемы относительно сущности суфизма, выявление его религиозно-философской сущности, специфики его культа были предметом исследования российских, отечественных ученых¹.

В данной статье ставится задача обоснования суфизма как субкультурного феномена. Авторы рассматривают такие задачи, как характеристика суфизма в качестве субкультурного образования исламского мира, определение его духовных ценностей и роль, которую они играют в формировании индивидуальной идентичности суфийского адепта.

Основная часть

На формирование суфизма как субкультурного феномена, на наш взгляд, влияние оказало его феноменология. Последнее повлияло на формирование духовной конфигурации исламской культуры². В силу предметной ограниченности данной статьи мы только отметим, что феноменология суфизма оказала влияние на формирование экзистенциальной, эмоциональной компоненты культуры – переживания акта единения с сакральным объектом. Она оказала влияние на формирование культурной стратегии поведения суфия, на его образ жизни, общения, на его культурную деятельность. В целом на формирование и развитие суфизма как субкультурного явления оказала его феноменология, равно на его культурно-ценностные ориентиры и духовные образования.

Прежде чем определить суфизм в качестве субкультурного феномена, необходимо выяснить его значение. Рассмотрим вначале базовое понятие, которое позволит прояснить характеристику его как субкультурного феномена.

Известно, что термин «субкультура» внесен в научный оборот во второй половине XX века. В научной литературе он определяется как:

- «культура какой-либо социальной или демографической группы;
- в чем-то ограниченная культура социальной общности, обусловленная бедностью ее социальных связей, неполнотой или затрудненностью доступа для нее культурному наследию [2, с. 401-402].

По мнению П.С. Гуревича, «субкультура – это особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами» [3, с. 236]. В рамках субкультуры нормы, ценности, представления, стереотипы базовой культуры общества подвергаются определенному изменению, в результате чего система ценностей, норм, стереотипов вырабатываются конкретным сообществом в рамках конкретной социокультурной системы. Каждая субкультура имеет следующие черты:

¹ Бертельс Е.Э. Из очерка «происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: собрание притч и афоризмов. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М. – СПб.: Диля, 2004; Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005; Абирова Б.И.

² Более подробно о феноменологии суфизма можно посмотреть в работе Абуова А.П. «Мировоззрение Ходжа Ахмета Яссави». – Алматы, 1997; Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. – Алматы, 1999.

- специфический стиль жизни и поведения;
- присущие для данной социальной группы свои нормы, система ценностей, мировосприятие;

- неконформизм или иначе, инакомыслие, т.е. несогласие по ряду моментам, несогласие с установившейся идеологией или образом жизни, нравственными нормами;

- особенности, которые обусловлены влиянием базовой культуры;

- наличие скрытой, эзотерической тайны, доступной для посвященных адептов.

Исходя из перечисленных черт субкультуры, а также из анализа теоретической и специальной литературы, посвященной исследованию суфизма, авторы приходят к мысли о том, что суфизм формируется в условиях организации городской жизни, на базе ремесленнических или профессиональных групп. Формирование исламской цивилизации в целом усилило тенденцию роста торгово-купеческих отношений, способствуя закреплению в социальной нише нового образования как купеческое сословие, а также его системы ценностей. До прихода арабов на территорию народов Передней, Центральной Азии, Северной Африки в городах доминировали ремесленнические и иные профессиональные группы, а в ряде других завоеванных странах преимущественно были распространены родоплеменные общинные отношения. Поэтому в новых социокультурных условиях в ряде случаев группы, поставленные в невыгодное, неравноправное положение в обществе или временно лишенные свободного доступа к культурному наследию и возможности для саморазвития, начинают развивать упрощенные формы культуры, заменяющие ее нормальные, естественные формы и в той или иной степени, противостоящие доминирующей культуре как целому [4, 5].

Представая как профессиональные или ремесленнические группы, они создают свою субкультуру. Такие группы обладают относительной устойчивостью, которые в условиях экстремальности жизненных условий ее агентов стремятся выработать стабилизирующие механизмы, адаптировать их к культурно-социальным условиям, образу жизни. Таким стабилизирующим и адаптирующим механизмом выступает суфизм, который разрабатывает уникальную форму организации жизни в условиях цивилизационного шока, смены религиозного мировоззрения, изменения духовных ориентиров и системы ценностей, правил и норм социума.

Базовым основанием суфистского образа жизни является его феноменология, которая обусловила эскапистское отношение к миру. Под эскапизмом авторы статьи понимают уход индивида в вымышленный, параллельный или нуминозный мир, все его помыслы устремлены в эту реальность, которой он отдает предпочтение. Так для суфия существование в этом земном мире есть всего лишь иллюзия. Он воспринимает земную реальность как феноменальный мир. Значимость для него имеет только мир Бога, поэтому все его помыслы, его чувства устремлены в мир нуминозной реальности [6]. Рассмотрим этот аспект задачи.

Появление и формирование суфизма как субкультурного образования исламского общества подготовлено развитием исламской цивилизации, произошло это в период перехода от кочевой формы организации жизни арабов к оседлой, в период создания стабильных оснований исламской цивилизации. Этот процесс сопровождается выработкой нового мировосприятия, поиском ответа на вопрос о целостности бытия, культуры, духовности человека.

Большая часть неарабских народов, особенно представители городской культуры, оказались в состоянии «невписанности», «невовлеченности» в формирующуюся базовую культуру, доминирующими компонентами которой являлись арабский язык, мировосприятие, шариат, традиции, стиль мышления, ценности. Формирование суфизма как субкультурного образования представляет собой компенсацию за утраченные стереотипы поведения, видоизменения традиций, форм организации социальной жизни.

На наш взгляд, суфизм как идеология маргинальных слоев населения исламского общества представляет собой такую социальную нишу, которая продуцирует и сохраняет ряд форм социальной организации жизни. Среди многих адептов суфизма, как отмечают его исследователи, имеются люди и социальные группы, которые принадлежат к определенной социальной прослойке исламского общества. Так среди них можно назвать врачей, ремесленников, переводчиков, придворных поэтов, литераторов, историков. Многие из них были представителями известных семей, социальных общин, крупных диаспор – ассирийцев, сирийцев, персов, евреев и других. Способ их практической деятельности инициировал поиск наиболее гибкой формы социально-культурной адаптации к новой реальности, формирующейся под влиянием ислама. Основные приоритеты исламской цивилизации,

как исламская вера, арабский язык, торговля, религиозная толерантность, шариат, развитие исламских наук (тафсир, хадис), ориентация на практическую науку, инициировали интерес к усвоению и трансляции тех духовных, гносеологических, морально-нравственных ценностей, которые способствовали ее приобщению к наследию античного и восточного миров, окружающих иной культурный мир [7].

Многие представители суфизма были наследниками семейной или общинной традиции, которые на протяжении ряда поколений профессионально занимались врачебной, литературно-переводческой или ремесленной деятельностью. Даже в условиях становления исламской цивилизации и принятия новой веры многие из этих семей не утратили своих культурных корней. Наоборот, максимально используя религиозную толерантность и практицизм новых Правителей мусульманской общины, политику Омейядов, многие представители семейных традиций, диаспор, адаптируясь к новой реальности, принимают активное участие в трансляции и сохранении духовного наследия своей материально-духовной культуры [8].

Среди многих переводчиков, врачей и ремесленников были представители тех этносов, которые по отношению к арабам как титульной этнической группе, занимали маргинальное положение. Не ассимилируя с арабами в этническом плане, они пытались сохранить себя как «Другое», свою этническую память, свои духовные ценности, традиции и формы социальной организации жизни [9].

Таким способом сохранения культурного наследия является создание замкнутых фискальных ремесленных организаций, а так же таких социально-профессиональных объединений, как торговцы, купечество, чиновники, образованные круги и маргинальные группы общества, чьи система ценностей, мироотношение, в целом сохраняемые автохтонные культурные образования не «вписывались» в доминирующую систему ценностей³. Каждая группа является носителем определенной традиции, материально-практической деятельности, хранителем и транслятором духовных ценностей, мифо-религиозного мировоззрения и мироотно-

шения, носителем своего родного языка, этнической принадлежности и религиозной идентичности. Каждая группа закрепляет определенный способ социальной организации жизни, способ культурной и индивидуальной идентичности. Так, например, орден Рузбиханийа (основатель – Рузбахан Бакли из Ширази) представляет собой семейный орден. Индийский же орден Чиштиа (основатель Му'инаддин Мухаммад Чишти) и среднеазиатский орден Накшбандийа (основатель – Бахаатдин Мухаммад ан-Накшбанди) – профессиональные образования. Каждый орден имеет свои нравственные нормы поведения, моральные ценности, они различаются формами организации социальной жизни, системой взглядов на мир. Объединяет их всех безусловная духовная нагруженность любовного отношения к Богу, глубинная культура эмоционального переживания нуминозного [10, 11].

На наш взгляд, востребованность той или иной социально-приемлемой формы организации жизни общины осуществляется названными социальными агентами. Они, с одной стороны, выступают как социальные стабилизаторы общинной жизни в условиях социальной нестабильности и становления новой культурной реальности, т.к. являются социальными гарантом определенного способа социальной практики. С другой стороны, они являются социальными агентами и гарантом трансляции духовного наследия, этнической или социальной памяти, а так же способом адаптации к новой форме социальной жизни. В этих условиях поиск механизма, который удовлетворяет новым культурным требованиям, становится особенно важным как в плане определения культурной, религиозной, так и индивидуальной идентичности. Таким гарантом становится суфизм, который и выполняет социально-культурный и мировоззренческий заказы [12].

Суфизм осуществляет усвоение ряда ценностей исламской веры, создавая свою субкультуру на базе ассимиляции сходных отдельных компонентов в религиозном сознании, а так же наличие или отсутствие в нише базовой культуры определенных структур, которые бы дополнили или же, сохраняя автохтонные элементы, только видоизменяли их форму. Суфизм оказался тем механизмом, который сумел трансформировать и адаптировать ислам к автохтонным духовным ценностям, при этом не смешивая маргинальные субкультурные образования с центрообразующей исламской цивилизацией – шариатом. Поэтому ни один из известных орденов суфизма

³ Правомерность такого положения подтверждается, по нашему убеждению, исследованиями таких ученых, как Е.Э. Бертельс, В.В. Соколова, И.П. Петрушевского, Р. Буллит, которые отмечают о наличии культурного многообразия и поливекторных культурных поведений и стратегий.

не задевал шариат как цементирующий принцип исламской цивилизации, каждый шейх пытался вместе со своими учениками и последователями продемонстрировать лояльность к нему.

Интересным в этом плане представляется информация Тримингэма о том, что «все формы социальной жизни находят отражение в такой организации и в той или иной религиозной культуре, а любая потребность в совместном действии ради того, что мы зовем мирским благом, приобретает священный характер благодаря религии» [13, с. 50-51]. К примеру, многие ордена обязаны своим существованием цеховым объединениям. Таковыми являются врачи, ремесленники, гильдии купцов и др. Проходя обряд посвящения в суфийскую силу, они, тем самым, получали «духовную поддержку в своей профессии» [13, с. 50-51]. На наш взгляд, суфизм выступает в качестве одного из каналов трансляции социально-организованной жизни региональных народов, социальной практики. Формируя свою субкультуру, адепты суфизма пытались транслировать такие структурные образования, которые носят автохтонный характер. Они в тоже время дополняют те культурные ниши, которые оказались «открытыми» в связи с отсутствием ряда элементов или путем восполнения некоторых ее составляющих.

На основе анализа феномена суфизма как субкультурного образования исламского мира можно в гипотетической форме предположить, что появление суфизма в нашем казахстанском обществе выступает как форма субкультуры религиозного плана. В современном казахстанском обществе, в котором происходит усиление механизма давления феноменов массовой культуры, глобализации в качестве противовеса их нивелирующего воздействия, начинают появляться суфийские общины. В них молодежь и часть интеллигенции находят своеобразную культурную нишу, в которой можно найти компенсацию утраченной реальности, стиля жизни, ценностей новую духовную модальность, которая привлекает своей эзотеричностью, эскапизмом. Нарастание стремлений найти выход удовлетворению подавленных и нереализованных чувств, эмоций, возникших в результате шоковой экономической терапии, от встречи с другими феноменами культуры и привносимыми урбанизацией новых стилей непривычной жизни инициирует их к поиску защитного механизма. Выходом для ряда из них становятся эзотерические группы, которые, с одной стороны, проявляют себя как защитную реакцию культуры от

самоуничтожения, а с другой стороны, выступают как один из механизмов самосохранения идентичности религиозной направленности, базовым принципом которой провозглашается суфизм. Тем более, это представляется возможным, так как ислам транслировался на культуру насельников центральноазиатского региона через суфизм, через миссионерскую работу такого субобразования, как «кожа», которые первоначально пытались сохранить ряд своих особенностей в части стиля жизни, мироотношения, ценностных ориентаций [14]. В современных условиях интерес к суфизму вызван определенным духовным кризисом, социальной депривацией, депрессией, поисками духовного плана, а также своей идентичности. Поэтому поиски новых форм, сфер приложения своей активности, реализацией своего осмысления предназначения было понято как новое обретение духовной свободы. Оно мыслится ими как отказ, бегство от реального мира внутрь самого себя путем так называемого «видения», которое достигается посредством изнурительного многочасового повторения молитв, погружением в медитации, сопровождаемое песнопением, экзотических танцев дервишей, эзотерической практикой зикра. Привлекательность суфизма объясняется отсутствием какой-либо жесткой доктрины, его устремленностью к человеческому сердцу [15].

Суфизм предстает как эскапистская и эзотерическая практика духовного совершенствования, продвижения на пути расширения сознания и сердца. Он предстает как жизненный, экзистенциально-эмоциональный опыт, позволяющий якобы достичь непосредственного единения с богом. Суфизм воспринимается молодежью и гуманитарной интеллигенцией как субкультура, основным принципом которого является усвоение внеязыкового опыта, расширение эйдетического воображения, как эмоционально-духовный опыт изменения состояния сознания, позволяющий совершить духовное путешествие в мир трансцендентного. Погружение в мир интуитивного с помощью притч, метафор, медитаций позволяет ее агентам иметь в распоряжении такую духовную практику, которая направлена против европейской рациональности, против логики, которые, по определению суфиев, сковывает культуру в оковы разума [16].

Привлекательность суфистских практик объясняется тем, что она формирует такой стиль жизни, когда человек может отрешиться от мирских забот, посвятив себя искусству жить и

любить, развивая в себе спонтанность и экспрессию чувств, эйдетическое воображение, умение видеть мир в ином измерении, нежели то, что дается в рациональной парадигме. Весь мир для них предстает как зеркало бога, а они сами как его зеркальный образ. Достигнув этого состояния, человек должен освободиться от различного рода стандартов. Суфизм дает новое представление о святом человеке, образ мудреца, привлекая опытом достижения морального, духовного, интеллектуального освобождения, которое достигается путем воображения, созерцания, без логического анализа действительной реальности. Суфизм вводит человека в мир полного внутренней независимости от общества, без ухода в отшельничество, предлагая путь любви к Богу, к людям, развивая способность видеть глубинные основы мира, погружаться в бездну психики [17].

Суфизм дает свой вариант идентифицировать себя с казахской культурой, т.к. в истории принятия ислама, его адепты приняли активное участие в деле распространения его принципов и идей [18, б.б. 11]. К тому же суфизм призывает сохранению традиционных форм организации жизни, являя собой образец духовности исламского мира. Суфизм объявляется образцом истинного мусульманина, тот, кто не прошел путь суфия, не может считаться мусульманином, не может пройти путь становления совершенного человека. На это очень часто указывают ряд ученых, изучающих суфизм. Так, Н. Нуртазина в своей работе «Сопылық» отмечает, что «суфизмсіз исламды түсіну мүмкін емес суфизмсіз, рухсыз, жүрексіз ислам – ислам емес. Сопыларға ортақ бір қасиет бар ол – адалдық, мейірділік, шынайы мәдениеттілік, Алланы сүю. Суфизм рухты оятады, ал дүниедегі ізгілік атаулының бәрі, барлық биік қасиеттер – рухтың биіктігінің көріністері: меірімділік, әділдік, ержүректілік, даналық. әркімнің жүрегінің түбінде өзінің суфизм яғни ары, рухы бар – соны оятуға умтылу керек, Жүрек, ар-ұят оянса, мінез-құлық түзелсе – мәдени, тарихы өрлеу басталады, ізгілік руханият, бақыт келеді... Алла біздің барлығымыздың өтірік мусылман, жарым-мусылман емес, сопы-мусылман, яқі толық мусылман болуымызды қалайды» [19, б.б. 11]. Поэтому ученый-историк полагает, что возрождение суфизма будет способствовать развитию гармонии, духовных, моральных качеств.

Многие казахские журналисты считают, что символом религиозного единства казахского народа является священный дух Ходжа

Ахмеда Йассауи. Учение Йассауи способствовало превращению ислама в духовный образ жизни казахов. Оно якобы оказало влияние на возрождение духовности у молодежи, обретению истины духовного учения ислама. В современном Казахстане возрождению суфизма в качестве нового образа жизни и субкультуры исламской культуры способствовал шейх Исмадулла Максум, который создал медресе имени Шакарима. Главным идейным принципом этого феномена является учение Йассауи, создана вокальная группа, исполняющая религиозные песни. Возрождение суфийского отношения к жизни рассматривается его адептами как своего рода морально-духовный щит, который противостоит глубоким изменениям трансформированного расколотого под влиянием ценностного релятивизма и аномии сознания современного человека. Аморализму, цинизму, прагматизму как формам современного поведения индивида суфии противопоставляют смиренность и покорность, богобоязненность. Разврату, авантюризму рационально-прагматического сознания современного индивида, который живет в мире, в котором «умер Бог», суфии противопоставляют другое поведение и образ жизни, в котором духовность и устремленность к Богу, нравственность и чистота помыслов и мотиваций составляют сердцевину их культурного поведения и стратегии жизни [20].

Как считает Рукайя Максуд, «смиренность, искренность и богобоязненность характера и поведения суфиев глубоко запечатлелись в сердцах тех, кому доводилось с ними встречаться» [21, с. 173]. В условиях модернизации и демократизации казахстанского общества и развития интеллектуального нового потенциала нации, вхождения в мир современных технологий у ряда интеллигенции, молодежи возникают потребности поиска новых форм организации своей духовной жизни. Порой, не обретая новые духовные и нравственные ценности, лишённые определенных мировоззренческих ориентиров, личностной и этнической идентичности, у молодежи возникает потребность обрести новые ориентиры. Поиск новых мировоззренческих идеалов, духовных ценностей и новые пути обретения индивидуальной идентичности ведут их к суфизму [22].

Утрата прежних ориентиров приводит их к обращению к тем формам культурных стратегий, которые под влиянием определенных запросов социальных заказов пропагандируются в качестве носителей или образцов духовности. Не

случайно, что в период экономических реформ и коренных трансформаций мировоззренческих ориентиров, деидеологизации, смены прежней системы ценностей освободившиеся культурные ниши заполнялись религиозными учениями, активизировалось религиозное движение [23]. Наряду с ними начинают активизироваться мистические практики, среди них и суфизм. Молодежь и интеллигенция, потерявшие ориентиры, культурную, индивидуальную и этническую идентичность, становятся тем специфичным «предметом», на которого избирательно воздействуют пропагандистские агитации новых «идеологов». В этом плане уместно напомнить интересные рассуждения А. Тоффлера: «Миллионы людей неистово ищут свою подлинную индивидуальность или обращаются за помощью к какой-нибудь магической терапии, чтобы переформировать свою личность и незамедлительно обрести близость в человеческих взаимоотношениях, или достичь экстаза, или подняться на «более высокий» уровень сознания» [24, р. 382].

В современный период происходит сложный процесс трансформации всего казахстанского общества, достаточно быстро деморализация, социальная аномия ускоряют свое воздействие на людей, которое происходит на фоне экономического шока, трансформации, ценностного релятивизма. Этот процесс сопровождается потерей смысложизненных ориентаций, поток маргиналов из сельской местности, внутренние и внешние миграции, проблемы малых городов, сложная экономическая ситуация, рост безработицы, коррумпированность ускоряют процессы аномизации общества, расширение сферы влияния феноменов отчуждения в социуме. В этот период появляются различного рода религиозные культы и сектантство, которые предлагают «технологии» достижения счастья, вечной жизни, одухотворения их внутреннего мира, обретения утраченной индивидуальной или другой идентичности. В этот период возникает интерес интеллигенции и молодежи к эзотерическим культам, в том числе и к суфизму.

В противовес рациональному, научному прогрессу как приоритетной стратегии техногенного социума начинает формироваться интерес к оккультному, экзальтированному, среди ряда социальных групп начинают поощряться иррациональные методики достижения просветленного состояния и прозрения. Новые суфийские группы предлагают новый образ жизни, отрешенный от суеты прагматически ориентированного, циничного социального мира. В про-

тивовес этому внешнему миру они предлагают новый образ жизни, наполненный духовностью, любовью к людям, ближнему, прежде всего, к Богу. Предлагают уход в так называемые «видения» путем многочасового исполнения «зикра», молитв, постов. Представляя суфиев в качестве борцов против материализма и атеизма, против схоластической обрядности доктринального ислама, они предлагают вариант живого «духа» ислама, который наполнен любовью, состраданием. По их мнению, официальный ислам сводит учение Пророка к простейшему своду правил и обрядов, постов, которые зачастую формально исполняются его агентами. Раскрывая пороки и прагматизм, расчетливость духовенства мусульман, представителей официального культа, которые до сих пор характеризуются минусами в образовании, низким цензом профессионализма, адепты суфизма показывают его как такое учение, которое свободно от излишнего «доктринерства». Они полагают, что для той категории мусульман, которые отличаются высоким порогом культуры, образованности, гуманистической направленностью, официальные рамки мусульманского духовенства узки. Суфии, согласно их позиции, всегда боролись и борются за сохранение жизненной целостности заповедей Пророка и Божественной любви. Особую привлекательность этому учению придают музыкальное сопровождение, песнопения, танцы, скандирование стихов, которые широко используются в суфизме для экстатического состояния [25]. Привлекательность суфийскому образу жизни как сугубо духовному придает образ святого Ахмеда Яссави, который широко котируется среди казахов, образы таких известных поэтов и философов, как ибн Сина, Баласагуни, Омар Хайям, Джалаледдин Руми, низами, Саади, Икбал. Дж. Руми.

Выводы

1. Суфизм принимает активное участие в осуществлении синтеза культурного многообразия. В то же время он выступает структурообразующим элементом исламской культуры, создавая на ее базе новые формы культурной деятельности и социализации, образа жизни, новую культуру мышления. На базе него происходит постепенное формирование культурных компонентов новой социокультурной реальности.

2. В условиях социального и культурного кризиса суфизм предлагает новый способ орга-

низации жизни. Суфизм фундирует социально-активное и деятельностное отношение к миру, показывает значимость сохранения личной и духовно-организованной жизни. Он противопоставляет новую культурную стратегию поведения и общения материальной, прагматически ориентированной жизни, для которой обретение материальных благ, стремление к установлению власти и господства является показателем успешности и счастья. Он не приемлет такой способ жизни, в котором отсутствие духовных ценностей, замещается приобретением материального блага как вектора существования человека. Суфии предлагают новую стратегию жизни, в которой главным модусом является упование на милость Бога, устремленность мысли, действия, поступков к Богу, где вся жизнь человека проходит под взглядом Бога, который следит за каждым шагом своего раба. Человек не может быть рабом другого человека, но он – раб Бога и только Бога [26, 10].

3. Суфизм в определенные исторические периоды развития исламской цивилизации выступал стабилизирующим фактором в условиях социального и культурного кризиса. Он предлагал один из возможных вариантов формирования такой культурной ниши, которая благоприятно создавала условия для адаптации к новым социополитическим и культурным условиям. Такой нишей является феноменология суфизма. Посредством неё осуществляется мировоззренческое влияние на формирование религиозной терпимости, толерантности к чужим культурным традициям, иным формам организации социальной жизни. В феноменологии суфизма осуществляется аккумуляция культурных ценностей, система передачи традиции почитания священного, опыта общения с нуминозным. В ней предстает уникальная культура интуитивного способа постижения мира [27].

Однако, как показывает практика деятельности ряда суфистских организаций, такую терпимость он проявлял в период формирования исламской культуры, в период распространения и трансляции исламской веры на территорию других народов Передней и Центральной Азии [28, 29]. В современных условиях толерантен

ли суфизм к происходящим инновациям в социокультурной жизни? Поэтому необходим критический и объективный анализ истории формирования и распространения суфизма в азиатских странах, в том числе и в нашем казахстанском обществе, определение его роли в формировании культуры религиозной толерантности в поликонфессиональном обществе.

4. Суфизм как субкультурное образование традиционного общества выступает как своеобразная форма адаптации к нормам, ценностям, образу жизни как исламского общества, так и к современной техноёмкой цивилизации. Он пытается внести ряд изменений в существующую базовую культуру в части тех звеньев, структур, которые в ней подвергаются исчезновению, сопровождаются утратой гуманистически настроенных приоритетов, акцентов [30]. Появление суфизма в обществе, в том числе в нашем, есть «диагноз», «симптом» нарастающего отчуждения, овеществления человеческих отношений, нерешенности проблем человека в социуме, отсутствием внимания к наиболее экзистенциальным аспектам его жизни, утратой эмоциональной компоненты и духовности в общении, в культурных стратегиях поведения людей. Его присутствие в маргинальных нишах базовой культуры указывает на нарастание прагматической стратегии, культа вещизма, невнимание чиновников к духовным сторонам культурной жизни общества, понижением ценза гуманитарного образования и знания, потерей опоры – духовности, гуманизма [31]. Вместе с тем суфизм несет интенции формирования традиционных ценностей и патриархальных взаимоотношений и уклада жизни. Он устанавливает принципы жизни, основанные на традиционных исламских ценностях. Насколько такие интенции совместимы с новейшими трансформациями, которые происходят в нашем социуме? Этот аспект актуализирует необходимость дальнейшего исследования религиозных организаций и их образа жизни в нашем обществе. Это очень важно для разработки политики формирования культуры толерантности между этноконфессиональными организациями и межэтническими отношениями.

Литература

- 1 Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан. Сборник материалов. – Алматы: Институт Философии, политологии КН МОН РК, 2012.
- 2 Краткий словарь по социологии. – М., 1989.

- 3 Гуревич П.С. Субкультура // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т.2.
- 4 Мец А. Мусульманский ренессанс. – Алматы, 1974.
- 5 Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965.
- 6 Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
- 7 Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. – М.: ИФРАН., 1995.
- 8 Нурбахш Д. Особенности суфизма в начальный период ислама // Услышать флейтиста: Суфийская проза и поэзия. – М.: Присцельс, 1998.
- 9 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М. – СПб.: Диля, 2004.
- 10 Акимущин О.А. Суфийские братства: сложный узел проблем. // Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. / пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и предисл. О.А. Акимущина. – М.: София, ИД Гелиос, 2002.
- 11 Newby G.W. | The concise Enciclopedie of Islam. – New-York, 2000.
- 12 Шах И. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и КО, 1994.
- 13 Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. / пер. с англ. А.А. Ставиской / под ред. О.А. Акимущина. – М.: София, ИД Гелиос, 2002.
- 14 Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979.
- 15 Аберри А.Дж. Суфизм. Мистика ислама: пер. с англ. – М.: Сфера, 2002.
- 16 Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. – М.: Сфера, 1998.
- 17 Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма: пер с арабского. – М.: Ансар, 2005.
- 18 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- 19 Нұртазина Н. «Сопылык» // Қазақ мәдениет. – № 15. – 2006.
- 20 Хисматуллин А.А. Суфизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- 21 Максуд Р. Ислам / пер. с англ. В. Новикова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- 22 Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М., 1993.
- 23 Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни: пер. с англ. – СПб.: Диля, 2005.
- 24 Toffler A. The Third Wave. – NY, 1981.
- 25 Нурбахш Д. Суфизм и психоанализ // Услышь флейтиста. Суфийская проза и поэзия. – М., 1999.
- 26 Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. – Алматы, 1999.
- 27 Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurturta. – М., 1991
- 28 Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Яссави. – Алматы, 1997.
- 29 Суфизм в Центральной Азии. – М., 1991.
- 30 Бертельс Е.Э. Из очерка «происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: собрание притч и афоризмов. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
- 31 Aubakirova S.S., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G., Rysbekova S.S., Mirzabekova A.S. Tolerance issue in kazakh culture // International Journal of Environmental and Science Education. – 2016. – V. 11. – Iss. 12. – P. 5034-5048. (Skopus).

References

- 1 Aktual'nye voprosy gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij v Respublike Kazahstan. Sbornik materialov. – Almaty: Institut Filosofii, politologii KN MON RK, 2012.
- 2 Kratkij slovar' po sociologii. – М., 1989.
- 3 Gurevich P.S. Cubkul'tura // Kul'turologija. NN vek. Jenciklopedija. – SPb., 1998. – T.2.
- 4 Mec A. Musul'manskij renessans. – Almaty, 1974.
- 5 Beljaev E.A. Araby, islam i arabskij halifat v rannee srednevekov'e. – М., 1965.
- 6 Bertel's E.E. Proshozhdenie sufizma i zarozhdenie sufijskoj literatury // Bertel's E.E. Izbrannye trudy. Sufizm i sufijskaja literatura. – М., 1965.
- 7 Frolova E.A. Istorija srednevekovoj arabo-islamskoj filosofii. – М.: ИФРАН., 1995.
- 8 Nurbahsh D. Osobennosti sufizma v nachal'nyj period islama // Uslyshat' fleytista: Sufijskaja proza i poezija. – М.: Priscel's, 1998.
- 9 Knysh A.D. Musul'manskij misticizm. Kratkaja istorija. – М. – SPb.: Dilja, 2004.
- 10 Akimushin O.A. Sufijskie bratstva: slozhnyj uzел problem. // Trimingem Dzh.S. Sufijskie ordena v islame. / per. s angl. A.A. Staviskoj, pod red. i predisl. O.A. Akimushina. – М.: Sofija, ID Gelios, 2002.
- 11 Newby G.W. | The concise Enciclopedie of Islam. – New-York, 2000.
- 12 Shah I. Sufizm. – М.: Klyshnikov, Komarov i KO, 1994.
- 13 Trimingem Dzh.S. Sufijskie ordena v islame. / per. s angl. A.A. Staviskoj / pod red. O.A. Akimushkina. – М.: Sofija, ID Gelios, 2002.
- 14 Shajmuhambetova G.B. Arabojazychnaja filosofija srednevekov'ja i klassicheskaja tradicija. – М.: Nauka, 1979.
- 15 Aberri A.Dzh. Sufizm. Mistika islama: per. s angl. – М.: Sfera, 2002.

- 16 Hazrat Inajjat Han. Uchenie sufiev. – M.: Sfera, 1998.
- 17 Jusuf Hattar Muhammad. Jenciklopedija sufizma: per s arabskogo. – M.: Ansar, 2005.
- 18 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty: Dajk-Press, 2005.
- 19 Nyrtazina N. «Sopylyk» // Қазақ мәдениет. – № 15. – 2006.
- 20 Hismatullin A.A. Sufizm. – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999.
- 21 Maksud R. Islam / per. s angl. V. Novikova. – M.: FAIR-PRESS, 2002.
- 22 Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. – M., 1993.
- 23 Dzhon A. Subhan. Sufizm. Ego svjatye i svjatyni: per. s angl. – SPb.: Dilja, 2005.
- 24 Toffler A. The Third Wave. – NY, 1981.
- 25 Nurbahsh D. Sufizm i psihoanaliz // Uslysh' flejtista. Sufijskaja proza i poezija. – M., 1999.
- 26 Begalinova K.K. Sufizm kak religiozno-filosofskaja koncepcija mira i cheloveka. – Almaty, 1999.
- 27 Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurta. – M., 1991
- 28 Abuov A.P. Mirovozzrenie Hodzha Ahmeta Jassavi. – Almaty, 1997.
- 29 Sufizm v Central'noj Azii. – M., 1991.
- 30 Bertel's E.Je. Iz ocherka «proishozhdenie sufizma i zarozhdenie sufijskoj literatury // Sufii: sobranie pritch i aforizmov. – M.: JeKSMO-Press, 2002.
- 31 Aubakirova S.S., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G., Rysbekova S.S., Mirzabekova A.S. Tolerance issue in kazakh culture // International Journal of Environmental and Science Education. – 2016. – V. 11. – Iss. 12. – P. 5034-5048. (Skopus)

Аликбаева М.Б., Танабаева А.С.

**Араб-мұсылман
мәдениетіндегі
музыка өнерінің орны**

Мақалада ортағасырлық араб-мұсылман мәдениетіндегі музыканың орны мен рөліне талдау жасалынды. Музыка өнерінің адамның сезім әлеміне әсерін ежелгі дәуірде-ақ халық жақсы біліп, оны тұрмыста пайдаланған. Музыканың алғашқы туындысы сөзді дыбыстаудағы әуезділік болса, оны бір сәт ұзағырақ уақыт аралығында дыбыстап соза түскенде әуен пайда болады. Әрине, араб-мұсылман мәдениетінің қалыптасуы мен дамуы ислам дінімен тікелей байланысты болғандықтан музыканың өзіндік әсері, оның теориялық тұжырымдалуында кейбір мәселелер туындағаны да сөзсіз.

Музыка өнерінің жоғары кәсіби деңгейі мен музыка жөніндегі ғылымның гүлденуі қатар жүрді. VIII ғасырда ән мен әуеннің жазылу тәжірибесі мен оның теориялық зерттеуіне үлкен мән берілсе, ал IX ғ. бастап мұсылман ғұламалары, ғалымдары антикалық мұраларды кеңінен зерттей бастады. Музыка тәжірибесінің ерекше, рухани бөлігін исламдағы музыкалық діни қызмет құрады, мұсылман дәстүрі бойынша оны мусика және гина түсініктерімен біріктірген. Музыкалық басқа түрлерінен бөлек ұстау және оны айрықша терминдермен белгілеу: тагбир, тәжуид – Құран оқуда шақыру, азан – намазға шақыру, тахлил, талбиййа, мәуліт – діни музыка салты және т.б. Музыкалық шығармаларда, қарапайым болғанымен, мәңгі рухани құндылықтар көрсетіледі.

Түйін сөздер: мәдениет, араб-мұсылман мәдениеті, орта ғасыр, музыка, рухани мәдениет.

Alikbayeva M.B., Tanabayeva A.S.

The role of music in the Arab-Muslim culture

The article analyzes the place and role of music in medieval Arab-Muslim culture. Since ancient times, people have known about the impact of music on the human sensory world and applied it in everyday life. Of course, since the formation and development of the Arab-Muslim culture is directly related to the development of the Islamic religion, questions have arisen with the influence of music, and its theoretical concepts.

In the VIII century great importance was attached to the experience of recording songs and melodies, and from the IX century Muslim scholars began to study the ancient Greek heritage. The musical religious service in Islam was a special spiritual part of the musical experience, according to Muslim traditions it was united by the concepts of mousik and hina. Music was given a special role and it was designated by terms: tagbir, tazhuid, azan, tahlil, talbiyya, maulit, and etc. Musical works contain eternal spiritual values.

Key words: Arab-Muslim culture, Middle Ages, music, spiritual culture.

Аликбаева М.Б., Танабаева А.С.

Роль музыки в арабо-мусульманской культуре

В статье дается анализ места и роли музыки в средневековой арабо-мусульманской культуре. С древних времен люди знали о воздействии музыки на чувственный мир человека и применяли ее в повседневной жизни. Конечно, так как формирование и развитие арабо-мусульманской культуры напрямую связаны с развитием исламской религии, то возникали вопросы с влиянием музыки и ее теоретическими концепциями.

Высокий профессиональный уровень музыки и расцвет науки музыки не отставали друг от друга. В VIII веке придается большое значение опыту записи песни и мелодии, а с IX века мусульманские ученые начали изучать древнегреческие наследия. Особую духовную часть музыкального опыта составила в исламе музыкальная религиозная служба, по мусульманским традициям ее объединяли понятиями «мусика» и «гина». Музыка отводилась особая роль и ее обозначали терминами: тагбир, тажуид, азан, тахлил, талбиййа, маулит и т.д. В музыкальных произведениях показаны вечные духовные ценности.

Ключевые слова: культура, арабо-мусульманская культура, средневековье, музыка, духовная культура.

**АРАБ-МҰСЫЛМАН
МӘДЕНИЕТІНДЕГІ
МУЗЫКА ӨНЕРІНІҢ
ОРНЫ****Кіріспе**

Ислам музыкасына араб, парсы және түркі халықтарының (VII-XVII ғғ.) дәстүрлі музыкалары жатады. Бұл уақытта Таяу және Орта Шығыста бірегей әлеуметтік-мәдени қоғамдастық – Ислам өркениеті қалыптасқан болатын. Бұл кезеңде сан алуан халықтардың дамуында араб-мұсылман мәдениетінің ықпалы зор болды. Кейінгі кезеңдерде ғана әртүрлі ұлттық мәдениеттер дербес дамыды. Ислам музыкасы VII-VIII ғғ. араб түбегінен келген арабтардың жаугершілік саясаты негізінде көптеген халықтарға сіңісіп кетті. Ислам дінін қабылдап отырып қана қоймай, араб тілін де енгізді. Араб-мұсылман мәдениетінің негізгі ортақ тілі араб тілі болып есептелінді. Орта ғасырлық латын тіліндей, араб тілінің қолданыс деңгейі біркелкі болмады. Араб тілі ғылымның, сарай басшыларының, мемлекеттік мекемелердің тілі болғанымен, төменгі топтағы бұқара халықтың арасында жергілікті тілі сақталынып қалды. Ислам дінін тарату халифаттың басқа елдерді өзіне қосып алу үрдісімен қатар жүрді [1, 24 б.]. Солтүстік Африкадан, Испанияның оңтүстігін қосқанда, Үндістан мен Қытайдың солтүстік-батыс жағалауына дейін, Араб шөлі, Парсы Шығанағы, Ауғанстаннан христиандық Византия мен Сирияға дейін, Қап тауы, Әмудария, Сырдария өзені жағалауына дейін араб-мұсылман мәдениетінің кеңістігіне айналды. Алдымен ислам музыкасы қалалық жерлерде ақсүйектер отбасынан басталды. Үлкен теократиялық мемлекет (халифат) құрылғаннан кейін мәдени орталық Сирия, кейін Ирак, Мысыр, Иран, Әзербайжан, Кіші және Орталық Азияның қалалары мәдени орталықтарына айналды [2, 59 б.]. Бұл аумақта ежелгі көшпелі араб мәдениеті ежелгі өркениеттің негізі болған – грек, парсы, сириялық-византиялық мәдениетпен араласып дамыды. Халифтер сарайларында ақын, ғалым және музыканттарға айрықша құрмет көрсетілді. Бұл музыка саласының дамуына үлкен септігін тигізді.

Зерттеу әдістері жалпылау, сипаттау, жүйелеу, салыстыру, жіктеу, талдау, қорытындылау әдіс-тәсілдері қолданылды.

Әдебиеттерге шолу. Мұсылман мәдениетінде музыка туралы қалыптасқан әр түрлі көзқарас сол кездегі әдебиеттерде де терең көрініс тауып, жан-жақты сөз болды. Оның дамуы

арабтың дәстүрлі сөз ғылымымен қатар болып, тарихнамалық, діни-құқықтық және жалпы әдебиеттік үрдісті қамтыды. Музыкалық-теоретикалық шығармаларға талдау жасағандар Бағдаттағы «Даналық үйінің» ғалымдары Бағдаттағы «Даналық үйінің» ғалымдары Хунайн ибн Исақ (873 ж.), Әбу Иакуб әл-Кинди (873 ж.), Бану Мұса (Х ғ.), Абу Таййиба ас-Сарахси, Сабит ибн әл-Курра (900 ж.), Мухаммед ибн Зәкарииа ар-Рази (923 ж.), Куста ибн Лука (932 ж.) секілді араб-мұсылман аудармашылары мен түсіндірме беруші-ойшылдары алғашқы буыны болса, оны одан әрі теоретиктердің келесі буыны әл-Фараби, Ихуан ас-Сафа, әл-Хорезми, ибн Сина (1038) дамытты. Әл-Фараби, Бируни, Ибн Сина сияқты және басқа да көптеген ғұламалардың еңбектері тек халифаттың ғана емес, сонымен бірге бүкіл адамзаттың мәдениеті мен ғылымына мол үлес болып қосылды.

Негізгі бөлім

Дін мұсылмандық өнердің, соның ішінде кескіндеме мен мүсін өнерінің даму барысына өзіндік әсерін тигізді. Қасиетті Құран Кәрімде өнерге тыйым салу туралы және нақты бір тұжырым жасалмаған, соған қарамастан мұсылман дәстүрі әртүрлі көркемдік шығарма түрлеріне байланысты өз қағидалары мен принциптерін ұстанады. Құдайды суреттеуге, адам келбеті мен түрін, мешіт қабырғаларына икондар (әулиелер суретін) және діни мағынасы бар суреттермен безендіруге тыйым салу нәтижесінде кескіндеме, сәулет өнерінде, қолданбалы өнерде ою мен безендіру өнері қатты дамыды [3, 47 б.]. Онда шектеу қою мен тыйым салуды идолдарға табынудан сақтау деп түсіндіреді. Діни ғұрыптарды орындауда музыкаға тыйым салынды. «Музыканы тыңдау – заңды бұзу, музыка шығару – дінді бұзу, музыкаға рахаттану – сенімді бұзып дінсізге айналу» деп саналды [4, 20 б.]. Музыка уақытты өткізу үшін ойқұмар азарт, би билеу секілді парықсыз ойындардың қатарына жатқызылды. Тек қана музыка өнеріне кіретін түрі азанға немесе намазға шақыруға шектеу қойылмады. Азанды муэдзиндер мешіт мұнарасына шығып шақырған. Екінші түрі «тиляваға», яғни Құранды мақамдап, өлеңдетіп айтуға тыйым салынбады [5, 246 б.]. «Егер музыка адам баласының уақытын босқа өткізіп ғибадаттарына кедергі жасаса, нәпсісін қоздырып, ойына харам нәрселерді салып, жаман пиғылдарға жетелейтін болса, адам мінезін ұшқалақтыққа тәрбиелесе онда ол харам. Пайғамбарымыздың кейбір хадистері

музыкаға байланысты тыйымдар осындай теріс бағытқа жетелейтін музыкаларға байланысты болса керек дейді XI ғасырда өмір сүрген ғалым Абдул Ғани ән-Набулуси өзінің «Идахут-дәлалат фи самағил-әәләт» (Музыка аспаптарының тыңдауға байланысты дәлелдерді баяндау) атты кітабында» [6, 37 б.]. Ал, егер музыка керісінше, ішкі дүниесіндегі кейбір жақсы сезімдерді жетілдіретін, рухын, миын тыныштыққа бөлейтін, шаршағанда жүйкелерін дем алдыратын, ойын көркем пікірлер салатын, ішкі болмысына жақсы әсер ететін музыка болса, ол харам болмайды. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) ән, музыкаға рұқсат ететін де, тыйым салатын да көптеген хадистері бар. Музыкаға байланысты дәлелдердің әртүрлі болуына байланысты кейбіреулері музыканы харам десе, біреулері адамға пайдасы бар халал деп фәтуа береді. Себебі, кез келген музыка аспабының жақсы-жаман әркелкі таралуына, бұған қоса айтылған ән мазмұнының әр алуан болуына байланысты оның адамға тигізер әсері де әртүрлі болады. Міне, сондықтан музыкаға әртүрлі баға беру үшін оның қолданылуын негізге алып қарастырған жөн.

Құран қағидалары әртүрлі діни топтардың әсерінен бұрмаланып, өзгертіліп айтылып жатты. Мәселен, адамзатты, тірі жәндікті суреттеуге тыйым салынғанымен, ол шығыс миниатюрасына кедергі келтірмеді. Кітапқа хайуанаттар мен жануарларды салғанда, оның бір элементі ретінде адамның да суретін салған. Шынында да, бұл өнердің эстетикалық мәні асқан шеберлікті көрсетеді. Адам бұл жерде нақты бейне емес, эмоционалды әлем, көңіл күйді бейнелеу үшін салынған. Ал музыканы ырғақ немесе көркемдікті, әсемдікті, әдемілікті бейнелеуші күш ретінде көрсетуге ұмтылады. Музыка мистик сопылар арасында үлкен рөлге ие болды, олар музыканы шындықты пайымдауға көмектесетін құрал ретінде қолданды [7, 246-247 бб.]. Музыкадан мұсылман шииттері де бас тартпаған. Сондай-ақ, араб деректеріне сүйенсек, Мұхаммед пайғамбар да музыканы жек көрмеген және ол музыканттармен жиі бас қосып тұрған [8, 20 б.]. Сол кезеңде үлгі тұтарлық музыканттар да болған. Мысалы, бір халиф өзі жақсы білген асқан шебер музыкантты «Менің өмірімнің қуанышы» деп атаған. Халифтердің ішінен де белгілі музыка мамандары шыққан, олардың арасынан Ибраһим әл-Маһди (775-785 жж. билік еткен), әл-Вади алтын ғасыр дәуірінің соңғы халифының бірі, Харун әл-Рашидтің кіші інісін (847 ж. дүние салған) атап көрсетуге болады [9, 27 б.].

Р. Грубер жазғандай, бізге дейін Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың кезеңінен бастап 46 атақты музыканттардың аты жеткен. Осы уақыттың өзінде арабтар Мабад, ибн Сурай, Жәмил секілді музыканттардың өмірін жазып қалдырған. Аталған музыканттардың өзіндік көркемдік орындау тәсілі де болған. Ибн Сурай жеңіл түрін орындады, ол Шығысқа тән бағытты ұстанса, Мабад Батысқа жақын болды. Мабад «Жәмилді музыка өнерінің ағашы, ал біз оның бұтағымыз» деп есептеген [8, 86 б.]. Тек кейбір ортодоксальды діни ағымдар ғана музыканы жоққа шығарады. Музыканы діни ғұрыптардан алшақтату әсерінен ол ақсүйектердің, зиялылардың өнері деп есептелінді. Сондықтан, музыка үнемі белгілі адамдар мен сарай халифтерінің үйлерінен естілді. Халифтер музыканттарға жағдай жасап, тіпті жақсы орындалған музыка, әуен үшін жазалаудан да бас тартты.

Музыкалық қойылымдарда вокал мен музыкалық аспаптар қолданылды. Бұндай қойылымдар тек арнайы тәртіп бойынша орындалды. Осы уақытта әртүрлі циклдық сюита (сюита аспаптық музыканың циклдық формадағы негізгі түрі) қалыптасып, оны «науба» (шеңбер) деп атаған [1, 35 б.]. VIII-X ғасырларда ғылым, өнер, соның ішінде музыканың дамыған, гүлденген кезеңі деп аталады. Бұл кезеңде Мабад, ибн Сурай, Ибраһим әл Маусил, Жәмил, Залбзал секілді ірі музыканттар өмір сүрген. Музыканттар сарайлық сүйіктілерге айналып, оларға барлық шығыс деспотиясы (шексіз билік) таралды. Егер олар жақсы шығармасы үшін жазадан босатылса, кейбір жағдайда өнері ұнамағаны үшін өмірлерінен айырылып жатты. Сарай ішінде халиф отырған жерден он бес метр (сарай ауқымына байланысты) қашықтықта отырды. Музыкант болу сот, дәрігер, астролог маманынан қарағанда жоғары бағаланды. Бірақ олардың элеуметтік жағдайы әртүрлі болды, өйткені олардың көбісі хорасан немесе византиялық құлдардан шыққан әншілер еді. Ислам діні пайда болған алғашқы кезден бастап он жылдықта олар Мәдинада арнайы оркестр құрған болатын. Алғашында музыканттар күн әйелдерден шыққан, кейін барып қана ер адамдар арасынан музыканттар көптеп шыға бастады. Бірақ Фармер: «Көптеген қиыншылықтарға қарамастан олардың өмірі Гайдн мен Моцартқа қарағанда жақсы болған», – дейді [8, 101 б.]. Музыка мәдениетінің дамуына халифтер, әмірлер үлкен қолдау көрсетіп отырғандай, олар ақындарды, әншілерді және аспапта ойнайтын музыканттарды ертіп жүріп, және олардың музыканы дамытуларына жағдай жасады. Сол

кездегі өнер өміріне тән белгі – мәжілістер еді. Мәжіліс дегеніміз – зиялылар мен шығармашылықпен айналысатын ғұламалар жиналып, әдебиет пен ғылымға қатысты сан түрлі мәселелерді талқылайтын, шығарған туындыларын оқитын, музыкалық аспапта өнер көрсететін жиналыс. Мұндай жиналыстың ұйымдастырушылары мен белсенді қатысушылары ретінде кей кездерде өздері ән айта алатын немесе аспап түрлерінде ойнай алатын ел билеушілері болатын. Олардың кейбірі кәсіпқой сазгер ретінде әйгілі болды. Мысалы, Бағдат халифі әл-Уасик (842-847 жж.) ұдта жақсы орындаушы болған, ал халиф Ибраһим ибн әл-Маһди (817-818 жж.) араб ән өнерінің жаңа тармағын ойлап табушы және шебер орындаушы ретінде әйгілі еді. Бұл екеуі де Әбу әл-Фарадж әл-Исфәһанидің (969 жылы қайтыс болған) «өлең кітабында» («Китаб ал-ағани») шебер әнші және орындаушы ретінде көрсетілген [10, 9 б.] Әр түрлі мәдениеттердің араб, парсы, түрік және ежелгі өркениеттердің (Византия, сасанидтік Иран, Мауераннахр) мәдени мұраларының синтезінен туған халифаттың музыка өнері бір-бірімен үздіксіз байланыста болған әр түрлі дәстүрлердің жиынтығы болды.

Әртүрлі стильдік тенденциялар бір-біріне қарама-қайшы болды, қай бағытта болмасын музыканттар шығармашылық еркіндікті қолдады. Арабтық нақыштағы Маусили мен Ирандық романтикалық мақамда орындаушы Ибраһим ханзаданың арасында қарама-қайшылықтар жиі кездеседі. Кордова халифатының көрнекті музыканттарына IX ғасырдағы Зирябаны жатқызуға болады. Ол 10000 әуенді орындаған және ол атақты Андалусия дәстүріне сүйенген мектепті тәмамдаған шебер. Оның концертінде әрбір орындайтын шығармасының авторы, пьеса аты таныстырылып отырған. Жоғарыда келтірілген қысқаша мағлұматтардың өзінен араб халифатының құрылуының алғашқы он жылында музыка ерекше мамандық болғандығын және ғылым мен колөнер кәсібімен қатар дамығандығын көре аламыз. Музыка адамзат өмірінде айрықша орын алатын, рухани-мәдени құндылық болып саналды. Музыка өнері адам қабілетіне байланысты болғандықтан батырлардың, шеберлердің арасынан да кәсіби деңгейдегі музыкант әншілер шығып жатты.

Мұсылман мәдениетінде музыка туралы қалыптасқан әр түрлі көзқарас сол кездегі әдебиеттерде де терең көрініс тауып, жан-жақты сөз болды. Оның дамуы арабтың дәстүрлі сөз ғылымымен қатар болып, тарихнамалық, діни-құқықтық және жалпы әдебиеттік үрдісті қамтыды.

Мұндай қатар дамудың бірден-бір себебі – музыка туралы ғылыми туындылардың авторлары көбінесе әйгілі әдебиетшілер, тарихшылар және ғалымдар болатын. Зиялы қауымның музыка өнеріне деген талпынысын Г.Дж. Фармер атап көрсетті: «Музыка теоретиктері, тарихшылары және биографтарының тұтас бір шоғыры қалыптасып, олардың ішінде мұсылман-араб әдебиетінің әйгілі өкілдері де болды» [11, 12 б.]. Музыкалық-теоретикалық шығармаларға талдау жасағандар Бағдаттағы «Даналық үйінің» ғалымдары Бағдаттағы «Даналық үйінің» ғалымдары Хунайн ибн Исқақ (873 ж.), Әбу Иакуб әл-Кинди (873 ж.), Бану Мұса (X ғ.), Абу Таййиба ас-Сарахси, Сабит ибн әл-Курра (900 ж.), Мухаммед ибн Зәкарииа ар-Рази (923 ж.), Куста ибн Лука (932 ж.) секілді араб-мұсылман аудармашылары мен түсіндірме беруші-ойшылдары алғашқы буыны болса, оны одан әрі теоретиктердің келесі буыны әл-Фараби, Ихуан ас-Сафа, әл-Хорезми, ибн Сина (1038) дамытты. Мысалы, Сәбит ибн әл-Курра никомахтың «Арифметикасын» аударғаны белгілі, ол Хунайн ибн Исқақ Аристотельдің, Галеннің музыка туралы туындыларын араб тіліне тәржімалаған [12, 18 б.]. IX-X ғасырларда Сирия және араб аудармалары мен түсінік берулерінде кездесетін ежелгі гректердің музыка туралы деректерінің көптеп кездесуі мұсылмандардың Аристотельдің «Адам жаны туралы», «Мәселелер кітабы» және «Жануарлардың пайда болуы туралы», Аристоксеннің «Гармоникасы», «Басталу кітабы» және «Гимндер кітабы», Евклидтің «Каноны», «Мәселелер кітабы», және «Дыбыстар кітабы», Клеонидтің «Гармоникаға кіріспесі», Птолемейдің «Музыка кітабы», Галеннің «Дыбыс туралы», никомахтың «Үлкен музыка кітабы» және т.б. көптеген туындылар мен басқа да еңбектерімен жақсы таныс екендігін көрсетеді. Бұл аудармалар мен оларға берілген түсіндірмелер сақталмаса да, Г.Дж. Фермердің айтуынша: әл-Киндидің, әл-Фарабидің, Ихуан ас-Сафаның, Әбу Абдаллах әл-Хорезмидің, ибн Синаның, Құтб ад-Дин аш-Ширазидің еңбектері грек деректерін қандай жолмен зерттелу керек екендігін көрсетіп берді [8, 152 б.]. Сабит ибн әл-Курра музыка теориясы мен тәжірибесін қатар зерттеген. Оның «Музыка ғылымы туралы кітап», «Музыка кітабы», «Дыбыстар өнерінің компендігі», «Заир аспабы туралы кітап» және т.б. еңбектері бұған дәлел бола алады. Саманид ханзадасы әл-Мансұрдың сарай қызметшісі, белгілі ғалым-дәрігер Мұхаммед ибн Зәкарийа ар-Разидің орта ғасырлық деректеріндегі мәлі-

меттері бойынша «Музыка жиынтығы туралы кітаптың» авторы болған.

Музыка өнерінің жоғары кәсіби деңгейі мен музыка жөніндегі ғылымның гүлденуі қатар жүрді. VIII ғасырда ән мен әуеннің жазылу тәжірибесі мен оның теориялық зерттеуіне үлкен мән берілсе, ал IX ғ. бастап мұсылман ғұламалары ғалымдары антикалық мұраларды кеңінен зерттей бастады. Олар Пифагор ілімімен, Аристотель, Платон, Прокл, Птолемей, Аристид, никомах сынды көптеген грек ойшылдарының шығармаларын араб тіліне тәржімалады. Ислам философтарының ішінен музыка теориясын зерттеуге үлкен мән берген ғалымдар қатарына әл-Кинди, әл-Фараби, ибн Сина, Сәфи ад-Динді жатқызамыз. Музыка теориясы бойынша арнайы алғаш еңбек жазған араб елінің ойшылдарының ішінен Әбу Юсуф Якуб әл-Киндиді (800-873 жж.) атауға болады [13, 42 б.]. Музыка туралы еңбек жазған ежелгі араб зерттеушілерінің ішінде әл-Киндиді ерекшелеп көрсеткенімен, өз еңбектерінде айтып кеткен шығармасы біздің заманымызға жеткен жоқ. Косегартеннің еңбегінде әл-Фарабидің оны ұлы музыкант ретінде еске түсіргені жазылған, бірақ аталған шығармада әл-Киндидің музыкаға арналған еңбектері жөнінде ешқандай мәліметтер айтылмаған [14, 58 б.]. Атақты философ, астроном, математик әл-Киндидің бізге жеткен еңбектерінің ішінде «Композиция өнерін игеру туралы трактат», «Ішекті аспаптар туралы кітап», «Музыканың маңызды бөлімдері туралы трактат», «Композиция туралы үлкен трактат» секілді құнды еңбектері музыкаға арналған. Алайда аталған еңбектер бізге толық жетпеген. Әл-Киндидің «Музыкалық ілімдер» атты шығармасында Аристотельдің еңбектеріне сүйене отырып дыбыстың шығу физиологиясы мен физикасы терең зерттелінген [15]. IX-XI ғасырларда мұсылман әлемінде музыка саласы бойынша көптеген еңбектер, жеке энциклопедиялық шығармалар мен арнайы сөздіктер жазылған.

Қазіргі кезде жалпы музыка теориясы бойынша жазылған еңбектерден (мәселен 1932 ж. Р.И. Грубер шығармаларында), түркі халықтарының дүниежүзілік музыка мәдениетіне қосқан үлесі туралы мүлдем сөз қозғалмағандығын көруге болады. Бұл еңбектердегі араб және парсы музыка өнеріне қатысты мәліметтердің тым аздығы мен жұтандығын аңғарамыз. Осы арада араб ғұламалары жалпы ғылымдарының негізіне ежелгі грек ілімін қосқанын айтқымыз келеді. Олар Аристотель, Птолемей, Пифагор жәнтырушы ізбасарларының еңбектерін араб тіліне

аударып, талдап, сыни тұрғыда зерделеп, зерттеуді ары қарай дамытқан. Алайда, әл-Фараби, Бируни, Ибн Сина сияқты және басқа да көптеген ғұламалардың еңбектері тек халифаттың ғана емес, сонымен бірге бүкіл адамзаттың мәдениеті мен ғылымына мол үлес болып қосылды. Медициналық шығармалар мен математикалық трактаттар, астрономиялық кестелермен қатар музыка ілімі де батысқа жетіп, ғасырлар бойына құндылықтар айрықша бағаланып келді. Сондай-ақ, мұсылман дүниесінің батыс еуропалық әдебиетті дамытудағы ролі де орасан. Тіпті, өлең ұйқасы романдық поэзияға араб поэзиясынан ауысқан деген болжам да бар. Сөйтіп, бастапқыда жергілікті экономика мен мәдениетке елеулі нұқсан келтіргенімен, араб халифатының құрылуы кейіннен түрлі халықтар арасындағы қарым-қатынастың дамытылуына, соның негізінде IX-XII ғасырларда Орта Азия мен Қазақстанда, бүкіл Таяу Шығыста мәдени-философиялық синтезінің жүзеге асырылуына жол ашты [16, 17 б.]. Әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабының» жазылу кезеңі Аббасидтер династиясының (X ғасырдың I-ші жартысы) «құлдырау» дәуіріне сай келеді. Сол кездегі империя ішіндегі толқулар мен көтерілістер (869-83 жж. санжар көтерілісі), әртүрлі діни ағымдар мен топтардың арасындағы келіспеушіліктер секілді жағдайлардың салдарынан бірнеше бөлікке (Мысыр және Сирия; Солтүстік Африка, Андалусия, Иран, Орталық Азия, Ауғанстан) бөлініп кетуге мәжбүр болды. Аббасид империясының құлдырау дәуірі орта ғасыр араб мәдениетінің гүлденуімен сай келеді. Бұл кезеңде мың жылдар бойы жиналған мұсылман өркениетінің мұралары бірден жарыққа шыққандай болды. Тарихта бұл уақытты «мұсылман ренессансы» деген атпен білеміз. Білімге деген құлшыныс, соның ішінде музыка өнерін дамытуға үлкен мән берілді. XIV-XV ғасырларда атақты араб тарихшысы Ибн Халдун арабтар арасында музыка өнері Аббасидтер тұсында өз кемеліне жетіп, дами түскендігін айтады [11, 90 б.]. Олардың озық тәжірибесінің негізі іс жүзінде асулары еді. Әл-Фараби әртүрлі музыкалық аспаптарда ойнаса, ибн Сина музыка ладын 8-ден 12-ге дейін жеткізіп, уд құрылымына өзгеріс енгізді. Әл-Исфагани араб музыкасының тарихына арнаған 21 томдық еңбегін жазып қана қоймай, музыкалық аспаптар және әндер туралы еңбектер қалдырды «Өлең кітабында» көрсетілгендей, әйгілі әншілер мен аспапшылар өздерінің шеберлік шыңдарына орындаудың алуан түрлі вокалды стилін меңгеру арқылы жетті [10, 58

б.]. Бірақ олардың ең басты сіңірген еңбегі алуан түрлі стильдерді араб музыкасының табиғаты мен тіліне бейімдеуде көрініс тапты. Мысалы, араб сазгерлік өнерінің негізін қалаушылардың бірі Саид ибн Мисджах (715 ж. қайтыс болған) Сирияда византиялық әуендерді зерттеген және барбатта орындаушылар мен теоретиктерінен дәріс алған. Одан соң ол Парсы еліне барып, музыкалық аспаппен сүйемелдеу түрлерін үйренген. Хижазға қайта оралған соң ол үйлестіктің жиі кездесетін түрлерін қолданысқа алып, парсы және Византия өлеңдерінде кездесетін, ал араб өлеңдеріне жат интервалдар мен үйлестіктерді пайдаланудан бас тартты [53, 69-70 бб.]. Саид ибн Мисджахтың шәкірті Мүслим ибн Мухриз (715 жылы қайтыс болған) ән өнерінен дәріс алу үшін Сирия мен Иранға саяхат жасады, алайда, «артынан ол жарамсыз деп есептеген әуендерден бас тартып, тиянақты үйлестіру арқылы өлеңдер шығарып, бұған дейін болмаған араб поэзиясының жаңа үлгісін қалыптастырды» [12, 11 б.].

Сәфи ад-Дин белгілі шебер виртуоз (асқан шебер) және удтың бастық (бас) ерекшелігін ойлап шығарушы ретінде бірінші рет 12 мақамды жүйелеген [17, 95-96 бб.]. Енді түсінікті болу үшін «мақам» терминінің шығуы мен нақты мағынасын айта кету қажет. Музыкада оның бірнеше мағынасы бар. Алайда терминологиялық сан-қилы зерттеулер үздіксіз жалғасып жатыр. Мүмкін ол лад бастауларымен байланысты болар. Тек лад қана барлық үлгілерді түсіндіре алады [18, 87 б.]. Т. Вызго мақаласында мақамның шығуы жөнінде келесі жағдайларды, мысалы, мақамның пайда болу кезеңі, терминді қателесіп қолдану және тағы сол секілді пікірлерді келтіреді. Ал Кеңес ғалымдары мен шетел зерттеушілерінің түсіндірмелеріне тоқталып өтсек, «Қазіргі Мысырдағы мақам түсінігі» деген Ю. Эльснердің еңбегін атауға болады. Ол А. Идельсонның «Лад табиғаты», Р. Лахманның «Әуен құрылымы мен түрі», Р. Д'Эрланженің «Мақам лад емес, тақырып», К. Закстың «Әуен үлгісі», Виордың «Әуендік формула түрі», Б. Сабольчидің «Мақам – әмбебап үлгі» деген секілді ойларына көптеген талдаулар жасай отыра тұжырымдаған. Кеңес заманының музыка теоретиктері бұл терминді екі мағынада түсіндіреді:

1) маком (мугам, мақам және т.с.с.) лад;

2) маком осы лад бойынша жасалған вокалды аспаптық цикл (белгілі уақыт ішінде орындалған істің жиынтығы).

И. Раджабов өзбек және тәжік музыкасындағы мақам ұғымына байланысты келесі анықтамаларды береді:

1) маком бұл әуен мен әннің нақты лад негізі;

2) маком аяқталған музыкалық шығарманың үлкен циклі (сюита), тон негізі мен дауыс сатысымен байланысты. А. Аббасов әзербайжан мугамындағы вокалды аспаптық циклінің көп бөлігін айтып, ол толық (дестгях) түрде немесе жеке орындалуы мүмкін дейді. Н. Мамедов дестгяхты «сазандар ансамблі орындайтын вокалды аспаптық мугам» деп түсіндіреді [20, 407 б.]. Яғни, негізгісі функционалды орындау категориялары (белгілері) болу керек. Бірақ терминнің екі түсіндірмесі де қала береді.

Ортағасырлық еуропалық әуентанушылардан ерекшелігі мұсылман ғалымдары өз шығармаларында музыканы «ғылыми» және «бұқара халыққа арналған» бөлімдерге бөлмей, керісінше музыка дүниесін біртұтас жүйе сипатында қарастырады. Шығыс трактаттарының ортағасырлық еуропа теоретиктерінен ерекшелігі, музыкада «ғылыми» және «халықтық» деген бөлімінің жоқтығы, кейбір еңбектерде (мысалы, XI ғасырдағы «Кабуснаме») музыка өнерінің тәрбиелік маңызына көп мән берген және музыканы тыңдаушысына (төрелер, егде адамдар, жастар, қарапайым жұртшылық, қызу қанды адамдар) байланысты бөледі. Бұл еңбектің авторы, Кей Қауыс «Музыкадағы ең басты өнер жетістігі – тыңдаушының көңілінен шығу» деп түсіндіреді [21, 287 б.]. Кәсіби жанрлар мен оның түрлерінің қалыптасуы қоғамның даму ерекшелігіне сай болды. Шығыс елі музыканың Еуропадағы кәсіби ақсүйектік өнерді қалыптастыруда маңызды рөлге ие болып, діни түріне емес өзгелеу ерекше көрініс тапты. Махаббат лирикасы, философиялық ғибратнама, шешендік өнері, вокал, ән мазмұнының немесе вокалды аспаптық шығарманың көркемдік эмоционалдығын, экспрессиялығын бейнелейтіндігімен құнды. Панегириялық ода (мадақ өлең) қасында, лирикалық ғазалда және басқаларында біртіндеп нақты түр қалыптаса бастады. Ладтық әуендік түрлерінің әртүрлілігі тек музыканың категорияларымен ғана шектелді. Музыка тілінің элементтері ғарыштық құбылыстармен (7 нота ол 7 планетамен, 4 ішек (струна) бірінші 4 элементпен, жылдың 4 мезгілімен т.с.с.), адам психикасының компоненттерімен (ақыл қабілеті, темпераментпен) байланысты болды. Музыкалық элементтердің мұндай түсіндірмелерінде де грек ғалымдарының ықпалын да байқауға болады. Шығыс ғалымдары тек интервалдар (екі дыбыстың арасындағы тондық айырмасы немесе қашықтық) атын ғана емес, музыканың дүниетанымдық астарына да ерекше мән берді. X

ғ. «таза ағайындар» арнауында (послание) музыка рухани әлеммен және адам іс-әрекетімен байланысты екендігін көрсеткен. Музыканы орындауда қатаң регламентация (белгілі ережеге бағындырылған) уақыт орнатылған [18, 263 б.]. Ибн Синада лад регламентациясы нақты берілген (Раг күн шығысымен, Бузалик түске дейін, Хиджаз намаз арасында орындалады т.с.с.).

Көптеген мәліметтерге сүйенетін болсақ, Шығыста кәсіби музыкалық жанр болғандығын анық көре аламыз. Алайда, музыка өнері ауызша ғұрып ретінде қалыптасқанымен, кейбір нотация (жазба шартты белгілер) түрлері де кездесіп жатады. Бірақ, Еуропадағыдай музыка саласында нота жазу секілді мәдениет тарихындағы маңызы зор мәтіндер жазылмаған. Г. Фармер шығыста нота жазудың болмағандығын музыкант шеберлердің өз шығармаларын аса құпия ұстағандығымен байланыстырып түсіндіреді [9, 34 б.]. Ислам музыкасының кәсіби деңгейі жеке шығармашылыққа сүйенеді. Кәсіби музыканттар өз шығармаларын ауызша да, жазбаша түрінде жеткізе алған. Ол үшін олар сан, әріп, әртүрлі рәміз белгілерді қолданып, сонымен қатар қосымша түсініктемелерді бірге беріп отырған. Осы тұрғыдан алған кезде, қазақ күйшілерінің күйді орындамас бұрын сол күйдің тарихын айтатындығын, яғни күй мен оның шығу тарихының қатар жүргендігін көруге болады. Сәфи әд-Дин, әл-Марағи еңбектерінде музыкалық формалардың үлгілері макам, аваз, шобе секілді ладтық үйлесімдермен берілген, сонымен бірге метро-ырғақтық (ритмдік) формула – усулды қолданған. Музыка тәжірибесінде олар ырғақты әндер жинағын құрастырып, классикалық поэзияның жазба нұсқаларын арнайы жинақ ретінде сақтаған. Мұндай құнды еңбектер сарай ішіндегі музыканттарға сатылып немесе сыйға тартылатын болған. Көбінесе ұрпақтан-ұрпаққа мұра ретінде де қалдырып отырған. Яғни, өнер теориясы мен тәжірибесі үлкен құпия болып саналған. Музыканы шеберлер ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп отырды. Бұл әдет-ғұрып кейін Орталық Азияда да дамыды. IX-X ғасырларда Саманид (Орталығы Бұхара) мемлекетінде, XIV ғасырда Әмір Темір Самарқандқа ауыстырып бұл қаланы ғылым, мәдениет, өнер орталығына айналдырады. XV ғасырда Герат қайтарылады (А. Жәми мен Ә. Науаидың туған қаласы). Бұл жерде музыка өнеріне арнайы бес жылдан он жылға дәріс беру арқылы мамандарды дайындады.

Біздің заманымыздың VII ғасырының ортасынан бастап араб халифаты Орта Азия мен

Қазақстанның бір бөлігін біртіндеп жаулап алып, ұланғайыр мұсылман империясының құрамына қосты. Араб билеуші тобының мүддесіне сай жүзеге асырылған бұл басқыншылыққа жергілікті халық табанды қарсылық білдірді. Өйткені, бұл олардың игілігін талан-таражға ұшыратып, жері мен үйінен айырып, екі жақта қанаушылыққа душар еткен еді. Алайда, Орта Азия мен Қазақстанның бір бөлігін Араб халифатына қосудың салдарын сөз еткенде біз тек осымен ғана шектелсек, әбестік жасаған болар едік. Бұның тағы бір себебі, халифат құрамына енген территориялардағы этникалық, тілдік және мәдени үрдістердің аса күрделі болуы еді [16, 14 б.]. Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкада көптеген этникалық топтар «араптанып» кетті. Ал жергілікті халық өз тілін сақтап қалған осы өңірдің өзге жерлерін алсақ, бұларда исламдандыру барынша етек алып, бұған қоса араб тілі де кеңінен таралған еді. Ортағасырлық Батыс Еуропадағы латын тілі сияқты араб тілі де халифат территориясындағы негізгі ғылыми тілге айналды. Тек біраз жылдардан кейін ғана ғылыми әдебиеті жаулап алынған ғана халықтардың өз тілінде қайта дами бастады.

Қазіргі уақытта көп қолданылатын классикалық ислам музыкасы кәсіби деңгейге (вокалды, аспаптық) көтерілген десе де болады, өйткені, арнайы музыкалық терминдер, теориялық ілімдерді жазбаша түсіру, кәсіби орындау мектептері, философиялық-эстетикалық көзқарастардың кең таралуы, екінші жағынан өте күрделі мәтіндерді өзгертпей ауызша жеткізген. Сонымен қатар ислам музыкасында аймақтық ерекшеліктер де көп. Тарихи тұрғыдан алғанда олар екі музыкалық стильге бөлінеді: арабтық (батыстық) VII-XI ғасырларда Азия мен Солтүстік Африка халықтарында кең тараған және парсылық (шығыстық) немесе аджамдық ирандық пен түркі халықтарынан өзгеше, ислам дінін қабылдағандарымен өз тілдерін сақтап, әдеби тілдерін араб әсерімен дамытқан халықтар стилі. Этникалық ерекшеліктерге байланысты жалпы мұсылмандық аристократиялық дәстүрлер халифаттың орталық бөліктерінде қалыптасқандарымен, бір сөзбен абсолютті түрде бірыңғайланған ислам музыкасы қалыптасты деп тұжырымдау өте қиын. Тіпті, арабтардың ішінде Ирак араб музыкасы әл-Жазира, Тунис араб музыкасынан, парсылық арабтан, әзербайжан түрік, Орталық Азия түркі халықтарының музыкасымен салыстырса айырмашылықтар өте көп. Музыка өнерінің алуан түрлі этникалық ерекшелігі әл-Фарабидің «кітабының» генезис

түрлерінде де байқалады. Оның ішінде дәстүрлі арабтың вокалды, вокалды-аспаптық жанрлары, парсылықтарға тән сипаттарда кездеседі [16, 15 б.]. Мұсылман дүниесінің көптеген ұлттар мен ұлыстардан тұрғандығына және ол ортада әр түрлі әлеуметтік топтардың болуына байланысты қарай орта ғасырлық музыка өнерінде кешендік музыкалық сипатына салауат және діни, әлеуметтік бағытына, қалалық және көшпенді, сан түрлі әуен түрлері қатар болды.

Дәстүрлі түркілер дүниетанымында музыка космостық күш деп есептелінді, ал оның кейбір дыбыстарының үйлесімділігі төрт стихиялық күшпен (су, жер, от, ауа) тең саналса, кейбіреулері гүлдердің әсемдігін құс-жануарлардың дауыстарына сәйкес келетін дыбыстар үйлесімділігі деп есептеді. Музыканың табиғаттан тыс күші бар, сондықтан оның ауырған адамдарды да емдей алатын қабілеті бар деп мойындалды. Осыдан келіп, ежелгі түркі тайпаларының өмірінде музыка ерекше орын алды. Ол салт-дәстүрдің, рәсімдер мен қоғам өмірінде ерекше маңызы бар церемониялардың басты құрамды бөлігі болды. Ежелгі түркі тайпалары, кейін келе қазақтар осындай музыка орындаушыларды бақсы (шаман) («оқытушы» деген мағынада монғолша) деп атап, олардың ойындарын «камланис» деп, кам-шаманды рух пен аспанның көңілі түскен, тылсым (сиқырлы) білімді игерген, бақсылардан жоғары тұрған акын, сазгер, болашақты болжаушы, дәрігер адам деп санаған. Ежелгі түркілер тайпаларында (мемлекеттерінде) музыка екі бағытта дамыды: мемлекеттің сұранысымен әскери, церемония орындаушы оркестрлер, сарай акындары мен сазгерлер болды, олар ұлттық музыкалық аспаптар: домбыра, саз, кпяк, карнай, сырнай, қобыз, дауылпаз, сыбызғы т.б. арқылы қажетті музыкаларды орындады.

Қорытынды

Ұлы ғұлама философ әл-Фараби «Музыканың үлкен кітабы» атты еңбегінде музыка – адам жанының, оның ең сырлы сезімдерінің ұмтылысы мен арманының лебі. Ол адамның ішкі дүниесінің терең негіздерін қозғайды. Музыка – халық жанының, оның дерті мен қайғысының, ұмтылысы мен шабытының әлпеті. Ол этникалық сана-сезім мен этникалық мәдениеттің түпкі асылдарын сөз қылады. Музыка адамдарды біріктіре отырып, оларды ортақ ойлар мен мақсатқа кірісіп кетуге ықпал жасауы арқылы олардың арасында көзге көрінбейтін нәзік байланыстарды орнатады, ол тауқымет пен

машақатты, қорқыныш пен түңілушілікті жеңуге жәрдем береді. Музыка адам жанын бір-бірімен көрсетпей байлап қана қоймайды, оларды асқан кемелдіктің шыңына көтереді [23, 3 б.].

Жоғарыда айтылғандай, кейде шартты түрде «мұсылман мәдениеті», немесе «араб мәдениеті» деп аталатын халифат халықтарының мәдениеті шынтуайтында көптеген халықтар, соның ішінде түркілердің де мәдениеттерінің синтезі болатын. Мұсылман қауымын құраған этникалық бірлестіктер арасындағы тұрақты жолға қойылған үздіксіз өзара байланыс ислам мәдениетін өзіндік ерекшеліктер мен құндылықтар әлемін қалыптастырды. Дегенмен, халифат құрамына енген халықтардың әрқайсысының өзінің жеке мәдени дәстүрлері және әлеуметтік-экономикалық факторларымен сипатталатын едәуір мәдени өзгешеліктері мен ерекшеліктері болғандығын, ал бұл дәстүрлер мен факторлар кейіннен, әсіресе IX ғасырдың аяқ шенінде және X ғасырда жергілікті мәдениеттердің қайта өркендеуіне себепкер болатындығын баса көрсету қажет. Халифат негізін қалаған мұсылман қауымының IX-XII ғасырлардағы мәдениеті

сол тұстағы еуропалық мәдениеттен әлдеқайда жоғары болғандығы анық. Көптеген этикалық дәстүрлердің, әсіресе, халифат ғалымдары игерген және шығармашылықпен өңдеп шыққан жаратылыстану және философия ғылымдары саласындағы ілімдердің кеңінен таралуын халифат құрамына енген халықтардың аса зор тарихи еңбегі деп білу керек. Музыкадағы әр түрлі этникалық сипаттың өзіндік қасиеті бар екендігін ғалымдар мен сазгерлер айқын түсінді. Мысалы, «Таза ағайындар» – «Ихуан ас-Сафа (Х.ғ.) бірлестігінің философтары, математиктері мен музыка теоретиктері өздерінің трактаттарында былай деп көрсеткен: «Әр халықтың өздерінің ұйып тыңдайтын және шаттыққа бөлейтін әуендері мен өлеңдері болуы заңды көрініс. Мысалы, оған әр түрлі тілде сөйлейтін өзіндік табиғи қасиеттерімен, салт-дәстүрлерімен ерекшеленетін дайламиттердің, арабтардың, армяндардың, сығандардың, парсылардың, гректердің және т.б. халықтардың әуендерін жатқызуға болады» [12, 10 б.]. Дегенмен, бір халықтың ықыласпен тыңдайтын әуенінің екінші бір халыққа ешқандай әсері болмауы мүмкін.

References

- 1 Еолян И.Р. Очерки арабской музыки. – М.: Музыка, 1977. – 192 с.
- 2 Грубер Р.И. История музыкальной культуры: в 2 т. – М.: Музгиз, 1959. – Т.2. – 2016 с.
- 3 Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. – М., 1978. – С. 47-63.
- 4 D’Ohsson. Tableau general de L’Empire othoman // Farmer H. A history of arabian music to the XIII century. – London, 1967. –20 p.
- 5 Раджабов И., Сагадеев А. Вступительная статья к разделу «Ближний и средний Восток» // Музыкальная эстетика стран Востока. – М.: Музыка, 1967. –С. 246-266
- 6 Жолдыбайұлы Қ. Музыканы тыңдау харам ба? // Жұлдыздар отбасы. Республикалық жастар журналы. – 2010. – №2(68). –37 б.
- 7 Музыкальная эстетика Востока / Общая ред. и вступ. статья Шестакова В.П. – М.: Музыка, 1967. – 414 с.
- 8 Farmer H.G. A history of arabian music. –New Delhi: Goodword books, 2002. –264 p.
- 9 Шахназарова Н.Г. Музыка Востока и музыка Запада. Типы музыкального профессионализма. – М.: Советский композитор, 1983. – 153 с.
- 10 Al-Isfahani (Abu’l-Faraj). Kitab al-aghani. (The Book of Songs) / published by Dar ath-thaqafa. – Beirut, 1990. – 1 v. – 203 p.
- 11 Farmer H.G. A history of Arabian Music to the XIIIth century. – London, 1929. – 264 p.
- 12 Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. – Алматы: Фонд Сорос – Казахстан, 2002. – 352 с.
- 13 Жәнібеков Е. Әл-Фарабидің физикалық көзқарасы. – Алматы: Рауан, 1993. – 112 б.
- 14 Kosegarten J.G. Alii Ispahenensis Liber cantilenarum magnus / ex codicis manu scriptis arabice editur adjectaque translatione adnotationibusque. – Greifswald, 1844. – 508 p.
- 15 Әл-Кинди. Муаллафат әл-Кинди әл-мусикиа. – Багдад, 1962. – 408 p.
- 16 Гафуров Ғ.Б. Сол дәуір биігінен // Білім және еңбек. – 1973. – №12. – 14-17 бб.
- 17 Раджабов И.Р. Макомы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора искусствоведения: 17.00.02.– Ташкент, Евран, 1970. – 216 с.
- 18 Еолян И.Р. Традиционная музыка арабского востока. – М.: Музыка, 1990. – 239 с.
- 20 Раджабов И.Р. Маком. Музыкальная энциклопедия: в 12 т. – М.: Музыка, 1976. – Т.3. – 407 с.
- 21 Кабус-намэ // Музыкальная эстетика стран Востока. – М.: Музыка, 1967. – С. 287- 291.
- 23 Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап / Ауд. Ж. Сандыбаев. – Алматы: Колор, 2008. – 751 б.

References

- 1 Eoljan I.R. Oчерки arabskoj muzyki. – M.: Muzyka, 1977. – 192 s.
- 2 Gruber R.I. Istorija muzykal'noj kul'tury: v 2 t. – M.: Muzgiz, 1959. – T 2. – 2016 s.
- 3 Masin'on L. Metody hudozhestvennogo vyrazhenija u musul'manskih narodov // Arabskaja srednevekovaja kul'tura i literatura. – M., 1978. – S. 47-63.
- 4 D'Ohsson. Tableau general de L'Empire othoman // Farmer N. A history of arabian music to the XIII century. – London, 1967. – 20 r.
- 5 Radzhabov I., Sagadeev A. Vstupitel'naja stat'ja k razdelu «Blizhnij i srednij Vostok» // Muzykal'naja jestetika stran Vostoka. – M.: Muzyka, 1967. – S. 246-266
- 6 Zholdybajly K. Muzykany tyndau haram ba? // Zhylдыzdar otbasy. Respub-likalyk zhastar zhurnaly. – 2010. – №2(68). – 37 b.
- 7 Muzykal'naja jestetika Vostoka / Obshhaja red. i vstup. stat'ja Shestakova V.P. – M.: Muzyka, 1967. – 414 s.
- 8 Farmer H.G. A history of arabian music. – New Delhi: Goodword books, 2002. – 264 p.
- 9 Shahnazarova N.G. Muzyka Vostoka i muzyka Zapada. Tipy muzykal'nogo professionalizma. – M.: Sovetskij kompozitor, 1983. – 153 s.
- 10 Al-Isfahani (Abu'l-Faraj). Kitab al-aghani. (The Book of Songs) / published by Dar ath-thaqafa. – Beirut, 1990. – 1 v. – 203 p.
- 11 Farmer H.G. A history of Arabian Music to the XIIIth century. – London, 1929. – 264 r.
- 12 Daukeeva S. Filosofija muzyki Abu Nasra Muhammada al'-Farabi. – Almaty: Fond Soros – Kazahstan, 2002. – 352 s.
- 13 Zhənibekov E. Əl-Farabidiñ fizikalыk kəzkarasy. – Almaty: Rauan, 1993. – 112 b.
- 14 Kosegarten J.G. Alii Ispahenensis Liber cantilenarum magnus / ex codicis manu scriptis arabice editur adjectaque translatione adnotationibusque. – Greifswald, 1844. – 508 r.
- 15 Əl-Kindi. Muallafat əl-Kindi əl-musikia. – Bagdad, 1962. – 408 r.
- 16 Fafurov F.B. Sol dəuir biiginen // Bilim zhəne ەnbek. – 1973. – №12. – 14-17 bb.
- 17 Radzhabov I.R. Makomy. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj ste-peni doktora iskusstvovedenija: 17.00.02.– Tashkent, Everan, 1970. – 216 s.
- 18 Eoljan I.R. Tradicionnaja muzyka arabskogo vostoka. – M.: Muzyka, 1990. – 239 s.
- 20 Radzhabov I.R. Makom. Muzykal'naja jenciklopedija: v 12 t. – M.: Muzyka, 1976. – T.3. – 407 s.
- 21 Kabus-namje // Muzykal'naja jestetika stran Vostoka. – M.: Muzyka, 1967. – S. 287- 291.
- 23 Əbu Nasyr əl-Farabi. Muzyka turaly ылken kitap / Aud. Zh. Sandybaev. – Almaty: Kolor, 2008. – 751 b.

Аманкулов Т.О.
**Алғашқы кеңес өкіметі
кезеңіндегі Қазақстандағы
ислам діні жағдайы
(1920 – 1930)**

Мақалада Кеңес өкіметінің алғашқы 1920-1930 жылдарындағы Қазақстандағы ислам дінінің тарихы және сол кезеңдегі діни жағдайлар сипатталған. Кеңестік Қазақстандағы ислам – ел тарихындағы мейлінше зерттеп-зерделеуді қажет ететін тақырыптардың бірі, сонымен қоса геосаясаттағы өзгерістер мен соңғы он жылдықтағы әлемдегі жаһандану үрдістері исламның әлемдегі рөліне басқаша қарауға мәжбүр етуде. Ислам әлемдік саясатта ерекше факторға айналуға орталық Азияда бұл діндегі фундаментализмнің күшеюі және оның бірқатар мұсылман елдеріне ықпалының артуы да тақырыптың өзектілігін негіздейді. Қарастырылып отырған жұмыстың мақсаты Кеңес өкіметінің алғашқы он жылындағы Қазақстандағы ислам дінінің даму тарихы мен сол кезеңдегі дін мәселесіне сараптама беру. Зерттеуде тарихи үрдістердің себеп-салдар байланысын анықтауға бағытталған тарихилық, индукция және сараптау әдістері қолданылды. Осыған орай зерттеудің нәтижесі Кеңес өкіметінің Қазақстандағы алғашқы кезеңде жүргізген саясатын, сол кезеңдегі әлеуметтік-діни үрдістердің тарихи мәнін түсіну үшін пайдалы болады. Кең көлемдегі дереккөздер мен қазіргі кезеңдегі бар теориялық ақпараттар негізінде 1920-1930 жылдардағы қазақ халқын кеңестендіру кезеңіндегі исламның жағдайы сарапталды.

Түйін сөздер: ислам, дін, Кеңес өкіметі, қазақ қоғамы, Түркістан өлкесі, мұсылман жұрты, парыз, атеистік билік, ұлт зиялылары, ислам дінінің өкілдері, пантүркілік ұйым, кеңестік Шығыс, рухани сенім.

Аманкулов Т.О.
**Religion islam in the first years
of soviet power in Kazakhstan
(1920-1930)**

In the article examined and in a religiously-historical aspect position of islam is analysed in Kazakhstan in 1920-1930. Considerable geopolitical changes and globalization processes, what be going on in the modern world in the last decades, compel newly to give a glance on the role of islam in him. An islam becomes more ponderable factor in a worldwide policy. Actuality of study of islam in Central Asia in the epoch of globalization is conditioned by the considerable strengthening of positions of azakh fundamentalism and strengthening of his influence in a number of moslem countries, including in moslem Central Asia. In this connection research results can be useful to understanding of historical essence of socially-religious processes, flowing in the first years of Soviet power in Kazakhstan and in contiguous regions. The aim of the study is to analyze the position of Islam in Kazakhstan in 1920-1930 years. The study uses a historical approach aimed at identifying the historical processes of cause-effect relationships and theoretical methods as induction and analysis. On the basis of study of vast circle of sources and present for today theoretical material the historical processes of islam are investigational in 1920-1930th, id est in the soviet period of the azakh people.

Key words: islam religion, Soviet government, kazakh society, Turkestan edge, muslim population, debt, atheistic power, representatives of islam religion, soviet East, spiritual faith.

Аманкулов Т.О.
**Положение религии ислам в
первые годы советской власти
в Казахстане (1920-1930)**

В статье рассматривается и в религиозно-историческом аспекте анализируется положение ислама в Казахстане в 1920-1930 годы. Значительные геополитические перемены и глобализационные процессы, происходящие в современном мире в последние десятилетия, заставляют по-новому взглянуть на роль ислама в нем. Ислам становится все более весомым фактором в мировой политике. Актуальность изучения ислама в Центральной Азии в эпоху глобализации обусловлена значительным упрочением позиций исламского фундаментализма и усилением его влияния в ряде мусульманских стран, в том числе в мусульманской Центральной Азии. Целью исследования является анализ положения ислама в Казахстане в 1920-1930-е годы. В исследовании использован исторический подход, направленный на выявление исторических процессов причинно-следственных связей и теоретические методы, как индукция и анализ.

Ключевые слова: ислам, религия, Советское правительство, казахское общество, Туркестанский край, мусульманское население, долг, атеистическая власть, национальная интеллигенция, представители исламской религии, пантюркская организация, советский Восток, духовная вера.

**АЛҒАШҚЫ КЕҢЕС
ӨКІМЕТІ КЕЗЕҢІНДЕГІ
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ
ИСЛАМ ДІНІ
ЖАҒДАЙЫ
(1920 – 1930)**

Кіріспе

Геосаясаттағы өзгерістер мен соңғы он жылдықтағы әлемдегі жаһандану үрдістері исламның әлемдегі рөліне басқаша қарауға мәжбүр етуде. Ислам әлемдік саясатта ерекше факторға айналууда. Орталық Азияда бұл діндегі фундаментализмнің күшеюі және оның бірқатар мұсылман елдеріне ықпалының артуы исламды зерттеудің де өзектілігін негіздейді.

1920-1930 жылдар аралығындағы еліміздегі дін басылары мен дінге сенушілердің жаппай қуғындалуы, ғылыми атеизмнің идеологиялық үстемдігінің нық орнауы халық арасындағы дінге сенушілікке, шынайы құлшылыққа шек қоя алмады. Тіпті кеңестік тарихтың ақтандақтарға толы қай кезеңдерінде де, дәстүрлі ислам мен оны ұстанушылар түрлі сын-қатерлерді, нәубетті күндерді бастан өткерсе де ислам діні өзінің өміршеңдігін сақтап қалды, ел ішіндегі өзінің рухани қажеттілігінен бір сәтке де ажырамағандығын көрсету арқылы ислам дінінің әр кезеңде өзінің қоғамдық сана формасы және рухани күш ретіндегі рөлін көрсету заман талабы деп айтуға болады.

Қарастырылып отырған жұмыстың мақсаты Кеңес өкіметінің алғашқы он жылындағы Қазақстандағы ислам дінінің даму тарихы мен сол кезеңдегі дін мәселесіне сараптама беру. Қойылған мақсатқа жету барысында тарихи үрдістердің себеп салдар байланысын анықтауға бағытталған тарихилық әдіске басымдылық берілді. Сонымен қоса исламның қарастырылып отырған кезеңіндегі діндарлыққа баға беру үшін салыстыру, индукция және сараптау әдістері қолданылса, зерттеудің тұжырымын жасауда автор жалпы философиялық әдіске жүгінді.

Қарастырылып отырған мәселе бойынша зерттеулер өте аз, себебі Кеңес заманының атеистік саясаты жалпы дінді тарихи тұрғыда зерттеуге мүмкіндік бермеді, ал шет ел ғалымдарына Қазақстан аймағы келулеріне мүлде есік жабық болғаны белгілі. Әйтсе де зерттеу барысында аз болса да исламның Орта Азиядағы жағдайын зерттеген ғалымдардың тұжырымдарына (Paksoy H.B. Nationality or religion? Views of Central Asia Islam, A Bennigsen and S Wimbush, as above, pp222-223. Вагабов М.В. Ислам и семья. – Москва: Наука, 1980; Dave Crouch, The Bolsheviks and Islam, 6th April 2006; Yemelianova, G 2014, 'Is-

lam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan' Asian Ethnicity, vol online, pp. 286-301.) және тәуелсіздік алғаннан кейінгі исламды ғылыми тұрғыда зерттеуге бет бұрған отандық ғалымдардың (Дербісәлі Ә., Құдайбергенов Б., Әмірғазин С., Оңғаров Е., Мухтарова Г.Д., Әбді-рәсілқызы А.) еңбектеріне сілтеме жасалды.

Негізгі бөлім

Кеңестік ғылым ислам дінін зерттеп-зерделеуді үш кезеңге бөліп қарастырады. Жалпы 1940 жылдарға дейінгі кезеңде кеңестік ғылымның іргетасы қаланып бітті десек те, діни таным тұрғысынан келгенде атеистік саясат дінді «халықты улайтын апиын» деген ұстанымынан бір танбай, осы бағыттағы кешенді үгіт-насихат жұмыстарын жандандыра түсті.

1906 жылы Верныйда Түркістан өлкесі мұсылмандарының 1-ші құрылтайы өтіп, оған елімізден 100-ге тарта делегаттар қатысып, онда Ресей мұсылмандарының діни-рухани мәселелерімен айналысатын діни бас басқармасын құру, діни қызметкерлерін халықтың өзі сайлауына мүмкіндік беру, вакуфтер ашу, мешіттер салу, діни мектептер мен медреселерді реформалау секілді қадау-қадау мәселелер талқыға салынған болатын [1]. Бұл түйінді мәселелер өз шешімін таппай, 1917 жылы өткен жалпы қазақ съезінде де қазақ-қырғыз облыстарының автономиясына «Алаш» атауын беруден бөлек, заң алдындағы діндердің бірдейлігі, дін оқуларын насихаттауға шектеу қоймау, Қазақстанда жеке муфтият құру мәселелері бой көтерді.

Большевиктер революциясынан кейін, Шығыс институты біртіндеп большевиктеніп, КСРО Ғылым академиясына тіркеледі. 1920 және 1950 жылдардың арасында бірнеше рет қайта құрылып отырды. Большевиктер саясатының әсері оң және сол жақ арасындағы ислам қозғалысын бөлді болды [2].

Патшалқ режим кезінде Ресейлік жаулау, отарлау, экономикалық қанау, саяси кемсітушілік және орыстандыруға қарсы деп «исламды» айыптады, ал Кеңестік өкімет исламды халықты отарлауға, мойынсұнуға мәжбүрлейді деп «исламға» айып тақты [3]. «Пан-исламизмді» сылтауратып орталық, өз саясатын жүзеге асырып, Ислам қозғалысының жолын кесу жүргізді, оны қазір «исламдық фундаментализм» ретінде танимыз [4]. Тарихшылар мұсылман көшбасшыларының көпшілігі жұмысшылар мемлекет үшін шартты қолдау білдірді деп есептейді [5].

1917 жылы өткен Түркістан және қазақ мұсылмандарының съезінде «Мұсылман одағы» партиясы құрылып, онда ислам мемлекеттік дін ретінде бірауыздан мақұлданғанымен, ол отаршылдар тарапынан толассыз қуғынға ұшырады. Әйтсе де алғашында дінге деген көзқарасының дұрыс екендігін дәлелдеуге тырысып баққан кедейлер өкіметі 1917 жылы қарашада қабылданған «Ресей және Шығыс еңбектенуші мұсылмандарға» деп аталатын РСФСР халық комиссарлар кеңесі жолдауында: «... осы бастан бастап сіздердің салт-дәстүр, наным сенімдеріңізге қол сұғылмайды, ұлттық және мәдени ұйымдарыңыз өз қызметін еркін жүзеге асырады. Өздеріңіздің ұлттық өмірлеріңізді азат әрі кедергісіз жүзеге асырыңыздар», [6] – деп атап көрсеткенімен, сөз бен істің арасындағы алшақтық аз жылдан соң-ақ байқала бастады. Айталық алғашқыда, яғни 1920 жылы дәл осы кеңес халық комиссарларының декретімен халықтық салт-дәстүрлерімізге тыйым салынып «қалыңмал беру», «құн төлеу» секілді тамаша жөн-жоралғыларымыз «Әйел теңдігі» дейтін саясаттың әсерінен келмеске кетті. Бұл мәселені сол дәуірдің ғылымы саналатын кез келген еңбектен табуға болады. Исламның ең қастерлі құндылығы іспетті отбасы дәстүрін, қазақтың көне заманнан келе жатқан отбасы институтының қоғамдағы ерекше рөлін бір күнде жоққа шығарып, «жаңалық» ашқандардың дені ұлтымызды ұлттық тінінен ажыратып, тектілігімізден бездіріп, «тұлыпқа мөңіретіп» қоюды мұрат тұтқаны анық-ақ. Мәселен, солардың бірі деуге әбден-ақ болатын М. Вагабов «Ислам және отбасы» еңбегінің «КСРО-дағы социализмнің жеңісі және исламдық отбасылық неке қарым-қатынастарын өзгертудің негізі» деп аталатын тарауында былай дейді:

«... Ұлы көсеміміз В.И. Ленин атап көрсеткендей, әйел теңдігін толық қамтамасыз етіп алмай, пролетарият толыққанды еркіндік ала алмайды, тіпті онсыз революцияның жеңісі де жеміссіз болады. Жалпы төңкерістің сәтті өтуі оған деген әйелдердің белсенділігінің қандай болатындығымен тікелей байланысты... ал шығыс әйелдерінің жаңа отбасылық қарым-қатынастар үдерісіндегі басты кедергісі – ислам» [7]. Мұндай мысалдарды көптеп келтіруге болады, ал жоғарыдағы мәселеге қайта оралар болсақ, 1921 жылдан ишандар, имамдар, билер, хазіреттер, мүфтилер мен дін басқармасының мүшелері сайлауға қатысу құқығынан біржола айырылды.

Ал 1926 жылдан бастап оларға қарсы қысым бұдан да әрі күшейіп, «еңбекші табының жауына» айналғандар саяси «қызыл террордың» құрбанына айналып, жаппай жазалау белең ала бастады. Бұл қанды қырғын 1943 жылдарға таяғанда сәл ғана бәсеңсіп, Сталиннің рұқсатымен Ташкентте Орта Азия мен Қазақстан мұсылмандарының құрылтайы өтіп, оған Алматы қаласының имамы Абду Әл-Ғаффар Шамсутдинов қатысты. Одан кейінгі жылдары бұл міндетті Сәдуақас Ғылмани, Жақия қажы Бейсенбайұлы, Рәтбек қажы Нысанбайұлылар абыроймен атқарды.

Ал біз қарастырып отырған кеңестік алғашқы кезеңдегі еліміздегі діни ахуалға қоғам қайраткерлері, ұлт зиялылары қандай баға берді дегенге келсек, мұнда да пікір қайшылығына, қызыл цензура ықпалына тап боламыз. Кеңестік кезеңнің жетістіктерін насихаттаушылар ежелден әлеуметке өз ықпалын жүргізіп келе жатқан, татулық пен бірліктің символына айналған ата дінімізге ашықтан-ашық қарсы шықса, А. Байтұрсынов, Т. Рысқұлов секілді ұлт зиялылары биік мінбелерден ел сөзін сөйлеп, дәстүрлі исламды қорғап қалуға барын салды, ислам түсінігін біржақты түсініп отырған коммунистік билікті айыптай сөйледі. Ал осы ел мүддесі жолында, Алаш мұраты жолында өз мүддесін тәрк еткен ұлтымыздың тәуменді тұлғаларына уақыт өте келе «панисламист», «пантүркист» деген дәлелсіз айыптаулар тағылып, олардың нақақтан-нақақ жазалауға ұшырағаны да баршамызға белгілі.

Бұл турасында бір ғана М. Шоқайдың еңбектерінен көптеген қисынды дәлелдерді алға тартуға болады. Мәселен ол 1920 жылдары баспа бетін көрген «Кеңес үкіметінің қол астындағы Түркістан» (Пролетариат диктатурасына сипаттама) еңбегінде большевиктердің экономикалық саясатын қатаң сынға алса, 1934 жылы «Яш Түркістан» журналында жарияланған айтулы мақаласында кеңес кеңістігі мен антикеңестік әдебиеттерде көптеп кездесетін «пантүркист», «панисламист» ұғымдарының Түркістан қайраткерлеріне еш қатысы жоқтығын айта келе, өздерінің бұл қадамға өз халқының құқықтары мен бостандықтарын қамтамасыз ету мен ұлттық құндылықтарын сақтау үшін ғана барып отырғандығын ашына айтқан болатын-ды [8].

Қарапайым адамдар ескі салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарын сақтағаны байқалады және де олар мұсылман заңдарына ерген. Адамдар қатаң ислам тәжірибесін сақтаған діндар мұсылмандар болды, тіпті дүниежүзілік соғыс кезінде ислам пәндер бойынша әңгіме, өлеңдер оқыған [9]

Әрине исламды шығыс халықтарының басты құндылығы ретінде атап көрсетіп, жергілікті мұсылман жұртшылығы мен кеңес үкіметі арасындағы қарым-қатынас қайшылықтарын батыл сынға алған азат ойлы қайраткердің орынды пікірлері, орнықты ойлары кеңес тарихнамасынан сырт қалғаны, кезінде қағажу көргені айдан анық. Ал керісінше ұлттық болмысымыздан, өзіндік ерекшелігімізден хабары аз Л. Климович, В. Дитяткина, Н. Николаева, К. Васильевский, К. Аvezов, П. Варламов, Ф. Олещук секілді т.б. көптеген авторлар мұсылман дін қайраткерлерінің «төңкеріске қарсы» ұстанымдарын тәптіштеп жазып, болашақ ұрпақты түп қазығы – исламнан алшақтатуға тырысып-ақ бақты. Діни мерекелер мен дәстүрлі исламның басты құндылықтарын құбыжық етіп көрсету үрдісі де барынша етек алды. Тіпті ғалымдар Б. Құдайбергенов пен С. Әмірғазиннің пайымдауларына, К. Маркстің өзінің дінге қарсы тұжырымдары оның дінді саяси реакцияға балап, саяси күрес барысындағы көзқарастарының нәтижесінде қалыптасыпты. Оны былай қойғанда В.И. Лениннің де атеизмі ғылыми тұжырымдамалардан гөрі эмоциялық тербелістерге толы болғанға ұқсайды. Және де ол дінді үстем таптың саяси басқарудағы епті құралы деп түсініпті [10].

Біздіңше кеңестік кезеңге қарағанда патшалық Ресей дәуірінде ислам дініне деген көзқараста біршама еркіндік болды. Мәселен, мұсылманшылықтың бес парызының бірі саналатын қажылық парызын өтеуге ниет білдірушілерге де айтарлықтай шектеу қойылмады. Сондай-ақ XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы қажылықтың дамуына мұсылман мәдени орталықтарында жарық көрген діни кітаптардың ел арасына кеңінен таралуы да өзінің оң ықпалын тигізді деп айта аламыз.

Айталық, Н. Лыкашиннің «К статистике паломничества в Мекку» атты мақаласындағы мәліметтер бойынша, тек Шымкент уезінен 1901 жылы 188, Шу ауданынан 126 адам, соның ішінде Қаратау өңірінен 20 адам қажылыққа барыпты. Бұл үрдіс бірінші дүниежүзілік соғыстың алдында күшейе түсіп, 1913 жылы тек Түркістаннан қажылыққа баратын татар, қазақ, сарттардың саны бір жылда 50 000 адамға жеткен екен [11].

Әйткенмен патшалық отарлау саясаты татар молдалары арқылы қазақтарға діни білім бере отырып, оларды бағынышты, бодан етуді көздеді. Нәтижесінде А. Әбдірәсілқызының «Қазақстандағы діни білім жүйесі: тарихы,

жай-күйі және өзекті мәселелері» атты зерттеу еңбегінде атап көрсеткеніндей, XIX ғасырдың өн бойында мұсылмандық тәрбиеге негізделген Созақта («Баб ата»), Қызылордада («Қалжан ахун», «Мырзабай ахун»), Талдықорғанда («Мамания»), Алматыда («Қорам»), Таразда («Әбдіқадыр»), Сырымбетте (Айғаным медресесі), Бөкей ордасында («Хисмат»), Оралда («Мутыгия», «Рахибия», «Бузуов»), Жезқазғанда («Дуылғалы»), Торғайда («Тұз»), Ордада («Аққойлы»), Шаянда («Аппақ ишан»), Түркістан, Қарнақта («Халфе», «Шамухамед ишан»), «Молда Хашыр дамолла», «Әбілқайыр қазы»), Ақтөбеде, Ырғызда, Лепсіде, Меркеде, Қостанайда көптеген медреселер бой көтеріпті. Тіпті ғалым бір ғана Ақмола аймағында 1923 жылы 42 медресе қызмет көрсеткенін де атап өтеді [12].

Шынтуайтында «қараңғы қазақ көгіне өрмелеп шығып күн болған» ағартушы-демократтарымыздың көбі осынау медреселерден түлеп ұшып, Орынборда, Уфада, Тройцкіде өз білімдерін одан әрі жетілдіріп, жәдидшілік идеяларымен сусындаған болатын. Ал біз әңгіме ауанына айналдырып отырған Кеңес үкіметінің атеистік билігі дәстүрлі дінімізге де, діни білім алуға да басы бүтін бұғау салып, хадисті ғұрпымыздан, сүннетті салтымыздан ажыратуға бел шеше кірісті. Сайып келгенде саяси қуғындаудың неше түрлі құйтырқы әдістерін ойлап тапқан олар ұлт зиялыларымен бірқатарда байлар мен молдаларды, діни сауатты ишандарды, ескіше оқыған ақсақалдарды барынша аңдып бағып, үстеме салық салып, мал-мүлкін тәркілеп, жер аударып, «халық жауы» атандырып, түтіні түзу ұшқан қазақы ауылдардың тоз-тозын шығарды. Осылайша кеңестік құдайсыз дәуір рухани тұлдыр кезең ретінде тарихта қалды.

Бұл атауды жоғарыда айтылған еңбегінде А. Әбдірәсілқызы да орынды көрсетіпті. Біздіңше олар қазақтың ұлттық-діни бірегейлігіне айтарлықтай нұқсан келтіріп қана қоймай, ислам дәстүрі арқылы сан ғасырлардан бері ұрпақ санасына сыналап енген асыл қасиеттеріміздің барлығын да күресінге тастап, ырым-тыйымдарымызды түгелдей теріске шығару арқылы дүмшелену үдерісін жеделдете жүзеге асырып отырды.

Қазақ халқының басына қара бұлт үйірген осынау ауыр кезеңдерде қуғын-сүргін қияметін бастан кешірген дін өкілдері де аз болмады. Себебі кеңестік атеистік билік қоғам қайраткерлерімен бірге ислам жолындағы ғұламаларымызға, имамдарымызға қатты шүйлікті. Ал осы

«Отанына опасыздық жасады» деген жалған айыптың жетегінде кетіп, жазықсыз жапа шеккендердің бірі – Гурьев қаласындағы Ақ мешіттің имамы қызметін атқарған Иманғазиев Мырзағали қазірет болатын. Ол ел ішінде ерекше қасиетімен көзге түсіп, бар болғаны діни ағарту бағытында жұмыс жасағанымен, қазақ даласын үрейге бөлеген «қызыл террордың» қанды шеңгелінен құтыла алмады. Сол бір азапты да ауыр күндерді басынан өткеріп, көзімен көрген қазіреттің ұрпағы Раушан Мырзағалиұлы мерзімді баспасөз бетінде жарық көрген мақаласында зұлмат жылдар зобалаңын былайша толғанып еске алады:

«... Әкем Мырзағали қазірет 1937 жылдың жазында жазықсыз жазалауға ұшырады. Менің түсінгенім, оны «діннен без, халық арасында дінге қарсы үгіт жүргіз, комитетке қолхат бер» деп әурелеп жүр екен. Бірақ, сол мезгілде діннен безіп, комитетке қолхат беріп, жұмыс істеп кеткендер де болған. Солардың бірі Садық молда милицияда жұмыс істеді. Ұлықпан молда мен Шегірғали молдалар тері алатын агент болып кетті.

Ал менің әкем Мырзағали қазіреттен ештеңе шықпайтынын біліп, комитет сыртынан екі тыңшы қойған. 1937 жылдың күзінде Мырзағалидың үйіне Хасан қазірет Жолшыбай қонаққа келеді. Мырзағали қазірет қонағының құрметіне Дәуім, Қосмұхан, Қоңыр, Ғаббас, Қадір, Әбубәкір молдаларды қонаққа шақырады. Осы қонақтық туралы екі тыңшы келесі күні комитетке жеткізеді. Сондағы комитетке айтқандары: «Көзіміз көре алмады, есіктің сыртынан тыңдадық. Жапон-жапон деп шулап жатыр», – дегені екен. [13].

Расында да осы оқиғаның салдарынан көп ұзамай-ақ Мырзағали қазірет бастаған алты молда бірдей тұтқындалып, үкім шығарылып, ату жазасына кесілген. Олай болса, сталиндік қуғын-сүргіннің құрбаны болған Мырзағали қазірет секілді тұлғаларымыздың ғибратты тағдырын әсте ұмыт қалдыруға болмайды деп білеміз. Себебі олардың асыл қасиеттері, ата дінімізге деген айнымас адалдығы, ғибратты ғұмыры кейінгі ұрпақ үшін өшпес өнеге. Сондықтан да олардың жарқын бейнесін ұрпақтар жадында қайта жаңғыртып, ел есінде мәңгі қалдыру азаматтық борышымыз болып қала береді.

Ал бұл шағын мақалада автор діни көзқарасы үшін жазықсыз жазаланған азаматтардың бәрін тізбелеп атап көрсетуді мақсат тұтып отырған жоқ. Десек те жоғарыда айтылған «панисламизмнің» өкілі атанса да, басын бәйгеге

тігіп, жан қиғандардың бел ортасында жүрген, қатал да қатыгез тағдыр кешкен Нәзір Төреқұловты ерекше атап көрсету дұрыс болары сөзсіз. Өйткені ол қоғамдық қызметінің бар сатысында алдымен ұлтына қол ұшын созуды өзінің перзенттік парызы деп білді. Алайда бұл халықшылдық қасиет Қансейіт әбдешұлының айтуынша, сталиндік асыра сілтеушілердің назарынан тыс қалмай, оған «пантүркизм» көсемдерінің бірі деген аса ауыр айып тағылды [14].

Шынында да диверсиялық-террорлық пантүркілік ұйымның белсенді мүшесі ретінде Тұрар Рысқұловпен бірге Кеңес Одағын құлатуға тырысты деген жалған жала оның 1937 жылдың 3 қарашасында «халық жауы» ретінде мерт болуына алып келді. Сондықтан да тәуелсіздікке иек артқан бүгінгі таңда Алаш арыстары ақиқатының ашылмаған қырларын зерттеп-зерделеудің маңызы зор. Бір ақиқаты сол – ұлттық болмысымызбен ғасырлар бойы тұтасып өмір сүрген ислам дінін дінсіз қоғам құрамыз деп жетпіс жыл бойы ұмтылғандар өз тұғырынан тайдыра алған жоқ. Керісінше айтын ашық тойлап, жаназасын жария өткізіп, намазын жасырын оқып, насихатын үзбеген діншіл халқымызбен жағаласып жүргенде Кеңес үкіметінің де күні батты.

Ал біз басты нысан ретінде алып отырған Кеңестік Қазақстанның алғашқы кезеңіндегі ислам діні мәселесі – әлі де тереңірек қарастыруды қажет ететін күрделі тақырып.

Мысалы, сол 1917 жылдардың өзінде-ақ халқымыздың көрнекті тұлғалары қоғамдық-саяси мәселелермен қатар, діни бостандық турасында да өз көзқарастарын тайсалмай білдіріп отырды. Кеңестік керітартпа үкімет те бастапқыда халықтың наным-сенімімен санасатындай сыңай байқатып, «жұмсақ» саясат жүргізгенімен, кейіннен 1920-1940 жылдар аралығында бұл үрдіс жаппай жазалау науқанына ұласып, ұлтымыздың бас көтерер оқыған азаматтарының түгелге жуығын жер жастандырды.

Әйткенмен де осынау 1922-1927 жылдар бедерінде халқымыздың сана-сезімінде, рухани таным-түсінігінде үлкен өзгерістер орын алғанын жоққа шығара алмаймыз. Тіпті кеңестік биліктің 1920-1940 жылдар аралығында ислами құндылықтарымызды жүйелі түрде өшіге күйретуге көшкені соншалық-мұсылмандық діни ұйымдар жаппай жабылып, оның белсенді мүшелерінің бәрі абақтыға қамалып, атылып, жер аударылып кетті. Ол аз десеніз, ежелден имандылықтың бесігіне айналып, ел арасына ізгілік нұрын таратып келген мешіттер қираты-

лып, қорымдардың үстіне құрылыстар салынды. Ал дін өкілдерін заңды, заңсыз түрде қуғындау, сотпен, сотсыз жазалау үдерісі үрей туғызып, жалпыадамзаттық құндылықтар мен құқықтық нормалар аяқасты етілсе де, халықтың діни санасын жою жұмыстары үздіксіз жүріп жатты.

Нәтижесінде «Денеде бір кесек ет бар, ол аман болса дене де аман, ал сырқаттанса дене де сырқат. Ол – жүрек» [15], – деп Ұлық имам Әбу Ханифа айтқандай, жүрегін кірлеткендер көбейген қоғамда хақ дініміз коммунистік утопияның қалқасында қалып қойды. Ал өзінің бай ұлттық өзегінен, тек тамырынан уақытша болса да қол үзіп қалған дәстүрлі дініміз дамудан гөрі дағдарысқа бой алдырғанымен, құдайсыз қоғамда өз құнын жоғалтпаудың жаңа жолын тауып алды. Себебі дәстүрлі ислам замана тезінен қанша теперіш көрсе де, ғасырлар сүзгісінен аман-сау өткен дәстүр-салтымыздың, әдет-ғұрпымыздың, ырым-тыйымымыздың қай-қайсысында болмасын көрініс тауып жатты. Өйткені ол әдет-ғұрпымыздың көпшілігі дәстүрлі исламмен әбден кірігіп кеткендіктен, халқымыз ұзаққа созылған коммунистік идеологияның қатал үстемдігіне қарамай өзінің ұлттық болмысын, ұлттық құндылықтарын, ұлттық «МЕНИН» тынбай іздеумен болды.

«Пенденің тілі бұзылса, адамдар жылайды, ал егер жүрегі бұзылса, періштелер жылайды» [16], – деп Әбу Бәкір Сыддық (р.а.) өсиет еткендей, ділі бұзылған халқымыз атеистік қоғам өз күшіне міне түскен сайын өзін-өзі этникалық тұрғыда танып-білуге талпынып бақты. Бір қуанарлығы – осынау кеңестік биліктің ашық қысымын елемеген халқымыз өзінің озық ұлттық қасиеттерінен көз жазып қалмау үшін жанталаса күрес жүргізді. Осылайша кеңестік дінсіз қоғамның өзінде ислами құндылықтарды жергілікті жерде болса да сақтап қалуға мүдделілік таныту ұлттық мәдениетіміздің иммунитетін күшейте түсті деуге әбден-ақ болатын сияқты.

Негізінен сол кезеңдегі ғылыми, көркем әдебиеттердегі «сана бостандығы», «мұсылман халықтары», «исламдық фактор», «кеңестік ислам» терминдерінің орнын көбіне-көп «халық сенімі», «дүмше молдалар», «исламдық өмір салты» секілді ойдан шығарылған сарказмдар басып отырды. Жалпы кеңестік кезеңдегі исламды кезең-кезеңге бөліп қарастырар болсақ, 1917-1928 жылдар аралығындағы, былайша айтқанда, кеңес үкіметінің іргесі қалана бастаған тұстағы ислам қазақ халқының конфессиялық белсенділігімен, соған орай кеңестік үкіметтің уақытша төзімділік танытуымен тарихта қалды.

Сондай-ақ 1929-1942 жылдарда қазақ халқының рухани сенім бостандығы толықтай шідерленсе, 1943-1960 жылдарда ислам діні кеңес үкіметінің қатаң бақылауына алынды. Соған қарамастан діншілдік халық арасында, өмір тынысында астыртын түрде көрініс тауып, бейресми молдалардың саны күрт өсіп, ауылдық жерлердегі діни рәсімдердің өзі жасырын түрде өткізілетін болды.

Негізінен 1917-1928 жылдардағы кеңес үкіметі тұсындағы ислам діні ахуалын тілге тиек еткенде біз Түркістан (Қоқан) автономиясы, Қазақ автономиясы туралы сөз өрбітпей тұра алмаймыз. Ал бұл өз кезегінде мұсылмандардың большевиктерге жасалған қарсылығы болатын. Дегенмен, азамат соғысының нәтижесінде олардың талап-тілектерінің бәрі ескерусіз қалып, саяси қайраткерлер жазалауға ұшырады. Мәселен, сол тұста Кеңес үкіметінің екіжүзді саясатын тап басып таныған А. Байтұрсынов 1919 жылы жазған мақаласында дәл 1916 жылғы бүліктегідей ауыл қазағының мал-мүлкін тартып алу фактілері әлі де азаймай отырғандығын, тыйыла қоймағандығын ашына айтса, Т. Рысқұлов Түркістан Компартиясының III Өлкелік съезінде жасаған баяндамасында кедейкепшікке қорған болады деп жүрген кеңестік сарбаздардың жергілікті мұсылман жұртшылығының барын талап тонағанымен қоймай, тұрғындарды өлтіріп, өз қылмыстарының ізін жасыруға әрекеттеніп жатқандығын айыптай сөйледі [17]. Ұлт тұлғаларының бұл айыптауларының негізсіз еместігі уақыт өте келе айқын аңғарылып, ел ашаршылыққа ұшырап, халықтың жаңа билікке деген сенімі күн санап сетіней бастады. Сонымен бірге асыра сілтеген шолақ белсенділер де дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстарын жүргізу барысында шектен шығып, олардың молдаларды қаралау мен діни рәсімдерден ескіліктің сарқыншағы ретінде бас тартуға шақырған ұсыныс-талаптары қазақ қоғамы тарапынан үнсіз қарсылыққа тап болды. Ал мұсылман халқы бұл бастамаларды құдайдан безгендік деп бағалап, қорытындысында партиялықтар дінге қарсы күрестің тығырыққа тірелгендігін айтып, дабыл қақты.

Жергілікті билік пен коммунистер қанша әрекеттенгенімен, мешіттерде қызыл отау бұрышын ашып, мұсылман үйлерінде ұжымдық оқулар ұйымдастырғанымен, халқымызды жаппай дінсіздендіру жүзеге аса қоймады. Өйткені халықтың сан ғасырлық тарихы бар дәстүрлі дінінен бір сәтте-ақ бас тартуына ешқандай себеп жоқ болатын. Сондай-ақ 1923 жылы Уфа қаласында

Бүкілресейлік мұсылмандар съезінің сәтті өтуі өңір тұрғындарының тұрмыс-тіршілігіне де айтарлықтай ықпалын тигізді. Осынау съезге делегат ретінде қатысып қанаттанып қайтқан қазақ дінбасылары өз өлкесіне оралысымен-ақ съезд өткізуді қолға алды. Бұл кезеңде ауылдарда мешіттер жанынан мектептер ашылғанымен, көптеген күнделікті әкімшілік-шаруашылық мәселелері дәстүрлі ауыл билері тарапынан әділ шешіліп отырды.

Еңбекші халық арасындағы ислам дінінің ықпалын мейлінше әлсірету үшін 1925 жылдан бастап діни ұйымдарды тіркеу тоқтатылды. Осы мақсатта арнайы «Шығыс бөлімі» құрылып, оның қызметкерлері ұлттық республикалардағы діни ұйымдардың қызметін жіті қадағалап, орталыққа ай сайын ақпарат жеткізіп тұрды. Сонымен бірге бұл бөлім 1926 жылдың мамырына жоспарланған мұсылмандардың III съезіне тыңғылықты даярланды. Алайда съезд барысында делегаттар президиумға өздерінің көңілі толмағандығын айқын аңғартып, бұл жиыннан екіұдай сезімде оралды. Өйткені бұл келелі кеңесте жұрт күткен білім беру, рухани сенім бостандығына ерік беру мәселелері талқылаудан тыс қалды. Ал 1928 жылдан басталған байлардың мал-мүлкін тәркілеу, ұжымдастыру, «Кіші қазанды» Қазақстанда жүзеге асыру колхоз тұрғындарын қолдан жасалған ашаршылыққа тап келтірді. Мысалы Түркістан ауданындағы молдалар кеңестік саясаттың кесірінен аштықтың кең етек алып бара жатқандығын айта келе тұрғындарды мұндай үкіметке қарсы тұруға үндеді. Шалқар көтерілісін Илияс ишан бастаса, Сырдария облысындағы толқуды Ақмырза ишан басқарып отырды. Олар конфессиялық бостандықты қайта қалпына келтіріп, мешіттердің халыққа қайтарылуын, халықтық дәстүрлер мен діни рәсімдердің орындалуына шек қоймауды талап етті. ОГПУ-дың мәліметтеріне қарағанда 1929-1931 жылдар аралығында республикамызда ондаған мың адамдар қатысқан 372 бытыраңқы сипаттағы қарулы қайшылықтар, көтерілістер бой көрсетіп, олар аяусыз басып, жаншылып тасталды [18].

Қорытынды

1937 жылы елімізде 101 мешіт пен шіркеудің есігіне қара құлып салынса, 1939 жылы – 125, 1940 жылы 33 мешіт жабылып, 1941 жылға қарай бірде бір ресми тіркелген ғибадат орны қалмады. Діни-рухани өмірімізге тиісінше тұсау салу мен діни сенім бостандығына қарсы

ымырасыз күрес ашу халқымыздың рухани мәдениетіне орны толмас орасан зардабын тигізді. Осының нәтижесінде діни білім беру желісі күрт үзіліп, оған діни әдебиеттердің жойылуы, қазақ әліпбиінің үсті-үстіне ауыстырыла беруі қосылып, исламмен қоса салт-дәстүрімізге де біртіндеп қолданыстан шығып қалу қаупі төнді. Бұл өз кезегінде мәдени құндылықтарымыздың қараусыз қалуына алып келеді.

1920 жылдардың ортасында Вақф институтына тыйым салынды, сондай-ақ ислам білім беру жүйесі бұзылды, тек Оңтүстік Қазақстан облысында заңсыз жұмыс жасау, яғни білім беру бірнеше білім беру топтарына дейін қысқарып, жалғастырылды.

1940 жылы уақытша тыныштық кезінде, Кремль Ташкентте өз орталығымен Орталық Азия және Қазақстан (SADUM) мұсылмандары

діни басқармасының қазақстандық филиалының түрінде «ресми» Исламның шектеулі қалпына келтіруіне мүмкіндік берді [19].

Қорыта келе айтарымыз, біз қарастырып отырған кеңестік кезеңнің алғашқы жылдарындағы ислам діні 1922-1927 жылдары бірқатар ілгерілеушіліктерді де бастан өткерді. Діни орталықпен тығыз қарым-қатынастың орнауы, Бүкілресейлік мұсылмандар съезіне еліміздің өкілдерінің көптеп тартылуы, мешіттер, мектептер мен медреселер санының артуы, діни сенімге саяси құқық беру дінге сенушілердің Құран Кәрімді қазақ тіліне тәржімалауды ұсынуы – бәрі де осы кезеңнің табысы саналады. Дегенмен тақырып бойынша тағы да зерттеулерге, деректеріне сүйене отырып бұл кезеңнің шынайы бет-бейнесін тереңірек ашу мүмкіндігі алдағы күндердің еншісіндегі іс деп білеміз.

Әдебиеттер

- 1 Paksoy H.B., Nationality or religion? Views of Central Asia Islam
- 2 Dave Crouch, The Bolsheviks and Islam, 6th April 2006
- 3 A Bennigsen and S Wimbush, as above, pp222-223; V O Bobrovnikov, as above, p218; M Bennigsen Broxup, as above, p6; A Avtorkhanov, as above, p99.
- 4 The interview was printed in the Leningrad youth newspaper Smena, and reprinted in Komsomolets Uzbekistana, in a "slightly abridged form." See "Islamic Explosion Possible in Central Asia" Munich, February 5, 1990, (RLR/P. Goble).
- 5 A Bennigsen and S Wimbush, as above, pp222-223; V O Bobrovnikov, as above, p218; M Bennigsen Broxup, as above, p6; A Avtorkhanov, as above, p99.
- 6 Оңғаров Е. Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары. – Алматы: «Көкжиек», 2014. 25 б.
- 7 Вагабов М.В. Ислам и семья. – Москва: Наука, 1980. – с 91-96
- 8 Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917-1991 годы). Автореферат. – Уральск, 2007. С 10.
- 9 Нұрғазина Н. Даладағы дін дінгектері // Егемен Қазақстан. – 2015. – 10 маусым. – 5 б.
- 10 Құдайбергенов Б., әмірғазин С. Діни мерекелер мен рәсімдердің әлеуметтік мәні. – Алматы: «Қазақ университеттері», 2004. 42 б.
- 11 Қазақстандағы ислам діні: қажылық (XIX-XX ғ. басы) // Материалдар жинағы. Әлімбаев Н. Қазақстандағы қажылық: XIX-XX ғасырдың бас кезеңі. – Алматы: «Баспалар үйі», 2009. – 12 б.
- 12 әбдірәсілқызы А. Дін мен дәстүр. – Алматы: «Баспалар үйі», 2014. – 21 б.
- 13 Мырзағалиұлы Р. Мырзағали қазірет – Алтын Орда // №34 (448) 21-27 тамыз, 2008 ж.
- 14 әбдәзүлі Қ. Алаш перзенті // Егемен Қазақстан. – №3, – 2007.
- 15 Дербісәлі ә. Ұлық имам – имам ағзам әбу Ханифа. – Алматы: «Көкжиек», 2011. – 47 б.
- 16 әбу Бәкір Сыддықтың (р.а.) өсиеттері. Иман. – №2. – 2013. – 30 б.
- 17 Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917-1991 годы). Автореферат. – Уральск, 2007. – 21б.
- 18 Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917-1991 годы). Автореферат. – Уральск, 2007. – 25 б.
- 19 Yemelianova, G 2014, 'Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan' Asian Ethnicity, vol online, pp. 286-301.

Referens

- 1 Paksoy H.B., Nationality or religion? Views of Central Asia Islam
- 2 Dave Crouch, The Bolsheviks and Islam, 6th April 2006
- 3 A Bennigsen and S Wimbush, as above, pp222-223; V O Bobrovnikov, as above, p218; M Bennigsen Broxup, as above, p6; A Avtorkhanov, as above, p99.
- 4 The interview was printed in the Leningrad youth newspaper Smena, and reprinted in Komsomolets Uzbekistana, in a "slightly abridged form." See "Islamic Explosion Possible in Central Asia" Munich, February 5, 1990, (RLR/P. Goble).
- 5 A Bennigsen and S Wimbush, as above, pp222-223; V O Bobrovnikov, as above, p218; M Bennigsen Broxup, as above, p6; A Avtorkhanov, as above, p99
- 6 Ongarov E Qazaq madenieti jane islam qundiliqtari.- Almaty: "Kokjiek", 2014.

- 7 Vagabov M.V. Islam i semya. – Moskva: nauka.1980.-s.91-96.
- 8 Muhtarova G.D. Islam v Sovetskom Kazakhstane (1917-1991 gody). Avtoreferat.- Uralsk.2007
- 9 Nurtazina N Daladagy din dingekteri. Egemen Kazakstan – 2015 – 10 mausym – 5 b
- 10 Qudaybergenov B., Amirgazin S. Diny merkeler men rasimderdin aleumettik mani.- Almaty: “Qazaq universitetteri” 2004
- 11 Qazaqstandagi islam dini: qajiliq (XIX-XX g. basi)//materialdar jinagi. Alimbay N. Qazaqstandagi qajiliq : (XIX-XX) gasirdin bas kezeni-Almaty: “baspalar uyi”, – 2009
- 12 Abdirasilqizi A. din men dastur.-Almaty: “Baspalar uyi”,2014
- 13 Mirzagaliuli R. Mirzagali Qaziret- Altin orda//№34 (448) 21-27 tamiz, 2008 j.
- 14 Abdezuli Q. Alash perzenti// egemen Qazaqstan №3, 2007j
- 15 Derbisali A. Uliq imam – imam Agzam Abu Hanifa.- Almaty: “Kokjiek”, 2011
- 16 Abu Bakir Siddiqtin (r.a.) Osietteri. iman-№2, 2013j
- 17 Muhtarova G.D. Islam v Sovetskom Kazakhstane (1917-1991 gody). Avtoreferat.- Uralsk.2007. 21b.
- 18 Muhtarova G.D. Islam v Sovetskom Kazakhstane (1917-1991 gody). Avtoreferat.- Uralsk.2007. 25b.
- 19 Yemelianova, G 2014, ‘Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan’ Asian Ethnicity, vol online, pp. 286-301.

Музыка — рухтың, құмарлық пен ынтызарлықтың, әр алуан көңіл күйдің ісі.

Музыканың негізгі міндеті — адамның эстетикалық қажетін өтеу.

Әбу Насыр Әл-Фараби

Абдысагин Р.Т.
**Современная музыка
как эхо времени**

В работе рассматривается взаимосвязь фундаментальных, основополагающих аспектов эволюции музыки и эпохальных пластов научно-технического прогресса. Представлен новый взгляд на появление и развитие музыки начиная с творчества классиков И. С. Баха, Г. Ф. Генделя, К. В. Глюка, Ф. И. Гайдна, В. А. Моцарта, Л. ван Бетховена вплоть до таких музыкальных созвездий современной академической музыки и создателей новой тональности и серийной техники, как А. Шёнберг, О. Мессиа́н, К. Штокхаузен, П. Булез, Л. Ноно, Э. Денисов. Установлена уникальная аналогия развития музыки и науки. Эпохальные открытия XX века, такие как структура атома, теория относительности, квантовая механика и др., в корне изменившие наше мироощущение, отразились и на развитии музыки. Если И. С. Бах – это И. Ньютон в музыке, то К. Штокхаузен – это А. Эйнштейн. Феномен музыки – не обстоятельство случайности, а проявление закономерности, драгоценные, одухотворяющие плоды человеческого всё расширяющегося кругозора, мировоззрения. Показано, что музыкальное искусство эволюционирует, и сам феномен музыки остаётся ковариантным.

Ключевые слова: полифония, соната, тональность, диалектика, диффузия культур, теория относительности, квантовая механика, додекафония, сериализм, пространство и время.

Abdyssagin R.T.
**Contemporary music
as an echo of time**

The article discusses the relationship of basic and fundamental aspects of the evolution of music and the epochal formations of scientific and technical progress. It shows a new perspective on the emergence and development of music ranging from the classical art of J.S. Bach, G.F. Handel, Ch.W. Gluck, F.J. Haydn, W.A. Mozart, L. van Beethoven up to such musical constellations of contemporary classical music and creators of the new tonality and serial technique, such as A. Schönberg, O. Messiaen, K. Stockhausen, P. Boulez, L. Nono and E. Denisov. A unique analogy of music and science has been established in this article. Epoch-creating discoveries of the 20th century, such as the Structure of the Atom, the Theory of Relativity, Quantum Mechanics, etc., which radically changed our perception of the world, reflected in the development of music. If J. S. Bach – is the I. Newton of music, K. Stockhausen – is A. Einstein. The phenomenon of music – by no means a chance circumstances, but a manifestation of regularity. It is also a precious and spiritualizing fruit of human expanding horizons and worldview. It is shown that the art of music has evolved, and the phenomenon of music itself remains covariant.

Key words: polyphony, sonata, tonality, dialectic, the diffusion of cultures, theory of relativity, quantum mechanics, dodecaphony (twelve-tone system), serialism, space and time.

Абдысагин Р.Т.
**Заманауи музыка –
уақыттың жаңғырығы**

Жұмыста музыка эволюциясымен дәуірлік ғылыми-техникалық прогрестің іргелі, негізгі аспектілерінің өзара байланысы қарастырылған. И.С. Бах, Г.Ф. Гендель, К.В. Глюк, Ф.И. Гайдн, В.А. Моцарт, Л. ван Бетховен сынды классиктер шығармашылықтарынан бастап, қазіргі заманғы академиялық музыка және жаңа тональность пен сериялық техника құрушылары, заманауи музыка шоқжұлдыздары А. Шёнберг, О. Мессиа́н, К. Штокхаузен, П. Булез, Л. Ноно, Э. Денисовке дейін музыканың тууы мен дамуына жаңа көзқарас ұсынылған. Музыка және ғылым дамуының бірегей аналогиясы тағайындалған. Біздің дүниетанымымызды түбегейлі өзгерткен атом құрылымы, салыстырмалық теория, кванттық механика және т.б. сияқты XX ғасырдың дәуірлік жаңалықтары музыка дамуына да кең ауқымды әсерін тигізді делінген. Егер И.С. Бах – музыкадағы И. Ньютон болса, онда К. Штокхаузен – А. Эйнштейн. Музыка феномені кездейсоқтық жағдай емес, заңдылықтар көрінісі, аса құнды, рухтандыратын, кеңейтілген адамзат ой-өрісінің туындысы, дүниетанымының жемістері. Музыка өнері ғажайып дамып және музыка феномені ковариант болып қалатыны көрсетілген. Ал музыкалық құрылым дәуірдің түйінді және бірегей дүниетаным құбылыстарын қайта көрсететін қағида.

Түйін сөздер: полифония, соната, тональность, диалектика, мәдениеттер диффузиясы, салыстырмалық теория, кванттық механика, додекафония, сериализм, кеңістік және уақыт.

СОВРЕМЕННАЯ МУЗЫКА КАК ЭХО ВРЕМЕНИ

*«Великое искусство есть внешнее выражение
внутренней жизни художника»*
Эдвард Хоппер

Введение

Издrevле человек как индивидуум ковариантен по отношению к течению времени. В наш XXI век, век глобализации, всевозможные «тектонические» процессы активно влияют на все сферы человеческой жизни, способствуя активизации диффузии культур. Происходит трансформация и качественное преобразование самого мышления человечества, которое особенно проявилось в сфере науки и искусств.

Основная часть

«Любые изменения в общественном сознании одной страны неизменно влекут изменения в планетарном масштабе. И в этом смысле музыка – одно из самых тонких, построенных на абстрактных образах, а потому выходящих на самый высокий уровень обобщений, искусств – острее и точнее многих других улавливает эти изменения!» [1]. Невозможно переоценить роль искусства и культуры в развитии общественного сознания. К примеру, многие труды Шарля де Монтескье, Франсуа-Мари Аруэ (Вольтер) и других великих умов, величайшие произведения И.С. Баха, В.А. Моцарта посвящены теме Божественного Дара и Онтологии. Созданные несколько веков назад, они и сегодня продолжают оставаться фундаментом и движущей силой обогащения мировой сокровищницы.

Искусство – неотъемлемая часть бытия человеческого рода. Человек живёт, покуда он мыслит и творит. И искусство, и наука, и философия и другие знаковые сферы человеческой деятельности – неразрывны, взаимосвязаны. Ибо всё это – способы познания человеком окружающего его мира. Всё это – разные грани одной и той же сущности [2].

Судьба каждого человека есть уникальное и беспрецедентное стечение обстоятельств, которых никогда не было и которые никогда не повторятся! А судьба эпохи, история

эпохи, а исходя из неё и общемировая история складываются из судеб отдельных людей. Мировая история, по сути, череда и взаимодействие биографий, взаимодействие разумов!

Я убеждён, что каждый человек появляется на свет с определённой системой ценностей, которая, формируя основу мировоззрения, ведёт его по жизни. Творение, создание музыки – всё это можно отнести к функции разума «созидание» [3].

Ещё в X веке н. э. Абу Насыр Аль-Фараби в своём трактате «О музыке» отметил: «Музыка первого рода просто доставляет удовольствие, музыка второго рода выражает (вызывает) страсти, музыка третьего рода возбуждает наше воображение» [4]. На мой взгляд, это высказывание актуально и поныне, особенно в аспекте восприятия классической, поп-музыки, эстрадной, танцевальной и других разновидностей музыки.

Музыкальное искусство эволюционирует, но сам феномен музыки остаётся неизменным. Константу этого феномена составляет само физическое явление – звук. Обертоновый звуко ряд напрямую зависит от среды распространения звука (например, от атмосферы в нашем случае). Звук – это основной элемент музыки. Если в математике основным элементом являются числа, то в музыке – это звуки. Из общего курса физики известно, что звук – упругие волны. И эти упругие волны только в человеческом мозге идентифицируются как звуки, и при этом человек, как известно, воспринимает лишь ограниченный диапазон частот от 16 Гц до 20 кГц [5-7].

Отмечу, что математика – это язык, на котором говорят все науки [3].

Анализируя историю музыки, можно убедиться, что то, что принято называть классической музыкой, зародилось в период появления классической механики Исаака Ньютона, осмысления теории диалектики И. Канта и Г. Гегеля, открытия гелиоцентрической модели солнечной системы.

А само понятие классической музыки и искусства классицизма в целом, как принято считать, утвердилось после великой французской революции (4 июля 1789 года после взятия Бастилии). Именно эта череда событий привела к трансформации социальной и политической системы не только Франции, но и отразилась на всех странах Западной Европы. [8].

Каждая эпоха в искусстве и культуре имеет своё наименование. Оно дано последующими эпохами соответственно объективным и иногда субъективным факторам. Например,

Античность, Средневековье (самая долгая эпоха), Барокко, Ренессанс (Возрождение), Рокко, Классицизм (самая короткая и концентрированная эпоха), Романтизм и наконец, XX век, который пока не имеет иного названия [2, 9].

Достойным интереса является то, что эпоха средневековья, или даже эра средневековья, длилась около 10 веков (как считают историки, от 4 сентября 476 года, когда Ромул Август как император Западной Римской Империи отрекся от престола, и вплоть до падения Константинополя в 1453 г., открытия Америки в 1492, начала Реформации в 1517 г., или даже до Английской революции в 1640 г.) [10-13].

А эпоха классицизма в музыке уместилась в концентрированные полвека (от середины XVIII в. до начала XIX в.), как принято считать, в творчестве пяти классиков – Г.Ф. Гендель, К.В. Глюк, И. Гайдн, В.А. Моцарт и Л. ван Бетховен [14]. Отмечу также, что композиторы эпохи романтизма (XIX в.) почитали творчество и личность Л. ван Бетховена как первого романтика.

Форма – принцип, отражающий в себе ключевые и уникальные явления мировоззрения эпохи своего зарождения и формирования [15-19]. Неслучайно форма фуги древнее формы сонаты, более того, древнее сонатного принципа. Фуга – бег, бег времени, фугитивное движение в бесконечности. Фуга сформировалась в эпоху позднего средневековья и утвердилась в период барокко, и вершиной развития формы фуги являются фуги И. С. Баха. В форме и принципе фуги отражено мировоззрение того времени. На мой взгляд, оно заключено в том, что отсутствовало чёткое разделение, что есть добро, а что есть зло, а существенен и значим лишь бесконечный бег, череда и цепочка событий, где одно является следствием и/или причиной другого.

Можно провести далёкую аналогию между принципом фуги и первым законом И. Ньютона, который в своей исторической формулировке гласит: «Всякое тело продолжает удерживаться в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние» (И. Ньютон «Математические начала натуральной философии»). В фуге неизменной остаётся тема, которая проводится в разных голосах, и благодаря полифоническим приёмам она меняет своё «состояние».

Соната – целый мир, очевидное отражение и воплощение диалектики в музыке. К примеру, главная партия – побочная партия, *legato* – *staccato*, *piano* – *forte*...

Соната, как и fuga, больше, чем форма, это принцип! Также как и нет формы рондо, а есть принцип рондо [14]. А форма у каждого произведения своя, уникальная, которая зависит от музыкального материала. Соната – это как бы мир во всём его многообразии, где есть теза и антитеза, где есть две точки в пространстве, между которыми, как известно, можно провести лишь одну единственную прямую.

Соната – своеобразное отражение или даже выражение в музыке диалектического закона единства и борьбы противоположностей [15-19]. Формообразующие и в некоторых аспектах мировоззренческие принципы сонаты можно охарактеризовать как поиск и стремление найти, увидеть и понять разрозненность в единстве, единство в разрозненности. С этих точек зрения принцип сонаты сопоставим с формулировкой третьего закона И. Ньютона: «Действию есть всегда равное и противоположное противодействие, иначе – взаимодействия двух тел друг на друга между собой равны и направлены в противоположные стороны» (отмечу общеизвестный факт, что третий закон И. Ньютона не влияет на «силу Лоренца»).

Понятие взаимодействия противоположностей имеется и в теории фуги, но оно в рамках фуги не имеет той значимости, которая придаётся побочной партии в сонатах. Только фуги И.С. Баха, предвосхищая эпоху классицизма, представляют диалектические предпосылки в соотношении темы и противосложения, хотя традиционно творчество И. С. Баха принято относить к эпохе барокко. Общеизвестно, что у И.С. Баха голосоведение на микро и макро уровнях, и даже в глобальном смысле подчинено гармонии, более того, в некотором смысле, тональному плану. С одной стороны, это высший этап полифонической структуры, с другой, проявление и установление гармонии как нового централизма в музыке и произведении, формирование основных формообразующих аспектов тональности. Из этого следует, что музыка И.С. Баха – не гармоническая полифония, а полифоническая гармония!

Известные разновидности полифонии: имитационная (когда один голос или несколько голосов имитируют основной) и контрастная (взаимодействие нескольких голосов с разным музыкальным материалом) [20]. Имитационная полифония является очевидным примером теории последовательности, где один голос, следуя за другим, имитирует его материал с вариантом или в первоначальном виде. Величайший Иоганн Себастьян Бах не писал полифоническую музы-

ку в классическом понимании. Каждый гений пишет в своём стиле. Невозможно «уместить» всё величие и личность гения в одну определённую «систему», ибо великие творят вне времени, их творения остаются на века, и будут жить вечно. «Хорошо Темперированный Клавир» (оба тома) И.С. Баха – это целая картина мироздания во всём её прекрасном великолепии, перед которым трепещет потомок Адамов. И.С. Бах не вписывается ни в одну формацию, ибо, к примеру, многие исследователи творчества И. С. Баха сходятся во мнении, что «Искусство Фуги» – явление наиболее сакральное, что есть в мировой сокровищнице музыки, где голоса – не просто голоса, и где полифония – не просто техника. В «Искусстве Фуги» передаётся образ Творца. Линии голосов подобны Апостолам, а вариации подобны завещанию Христа Человечеству. Бах революционен в каждой своей ноте. Даже если мы возьмём первую C-dur фугу из I тома ХТК, то гениальность кроется даже в порядке вступления голосов – Альт (C), Сопрано (G), Тенор (G) и Бас (C). Мы получаем квинтовую симметрию (велик соблазн написать «квантовую» вместо «квинтовую»). А квинта у многих композиторов ассоциируется с образом бесконечности. Также в музыке И. С. Баха встречаются образы креста и великого смирения.

Современная академическая музыка – новый качественный эволюционный этап в музыке. XX в. – век огромных скоростей [2, 9, 14, 21-24].

На заре XX века произошли эпохальные открытия в мире науки, в корне изменившие наше представление о мире. К примеру, структура атома Эрнста Резерфорда, который открыл двери в микромир, тем самым открыв врата во Вселенную. Это стало качественным скачком мировоззрения человечества, и сопровождалось созданием теории относительности Альберта Эйнштейна, квантовой механики нильса Бора, Эрвина Шрёдингера, Поля Дирака, Макса Планка. Появились такие культовые литературные творения, как «Das Glasperlenspiel» («Игра в бисер») Германа Гессе, коренным образом изменилось изобразительное искусство и поэзия. И в этот период происходит прорыв в музыке – Арнольд Шёнберг открыл миру додекафонию, и появились основанные на додекафонии музыкальные произведения.

Простой пример – можно провести дальнюю аналогию с открытием структурности атома и расщеплением звука, углублённым изучением свойств тембра. А допущение самой возможности существования параллельных миров в физике

неминуемо отразилось и воплотилось в расширение координат и пространства в музыке.

Так величаемая атональная музыка тоже является тональной, ибо в ней она переосмыслена. Тональность – уже серия, а порой («интегральный»/тотальный сериализм Оливье Мессиана, Пьера Булеза, Карлхайнца Штокхаузена, Луиджи Ноно и других) серия динамик (громкостей), приёмов, техник – новые разновидности тональности [21, 22, 24]. Особенно ярко и отчётливо это проявляется в ортодоксальной додекафонии А. Шёнберга и Э.В. Денисова. Как утверждает Ю.С. Каспаров: «...одно дело не думать о тональности, а другое – реально исключить её из музыкального произведения! И это принципиально невозможно! Как любой архитектурный проект так или иначе учитывает гравитацию, так и создание музыкального произведения невозможно без тезы-антитезы или, используя более привычный музыкантам термин, без «устоя-неустоя». До сериалистов «устой-неустой» реализовывался в двухмерном пространстве, координаты которого – звуковысотность и метроритм. Теперь же закон гравитации начинает действовать в другой системе координат... Моцартовская лёгкость есть результат игры с тональностью, – когда мы не знаем точно, где мы находимся, и, если устоя в музыке сравнить с гравитацией, ощущаем себя в состоянии близком к невесомости» [14]. Ю.С. Каспаров даёт анализ развития в произведении «Романтическая музыка» Э. Денисова, и сравнивает игру с тональностью Денисова с игрой с тональностью Моцарта, при том, что произведение Денисова написано в ортодоксальной додекафонной манере и это явилось беспрецедентным случаем. Также это очевидное доказательство того, что всякая музыка – тональная, в особенности додекафонная и серийная! Устой никто не отме-

нял, и в принципе не может отменить! В том или ином виде, устоя в музыке будет присутствовать всегда!

Тональность в современной музыке переосмыслена, ведь изменилось временное и пространственное мышление композиторов, и «тональность» в современной музыке можно сравнить с теорией гравитации Альберта Эйнштейна, где массивные тела искривляют пространство-время! И в современной музыке музыкальный материал диктует новые принципы формообразования и организации пространства и времени в музыке! Исключительно ярко этот аспект отражается в сонористике и в спектральной музыке, где главная координата музыкального пространства-времени тембр! Тембральные приёмы и звуковые эффекты стали фундаментом в современных композициях [14, 23], и уже они как бы «искривляют» пространство-время в музыке! Известно, что «гармония – это система связи формообразующих элементов» [25]. И современная музыка в высшей степени гармонична!

Следовательно, по аналогии с физикой: «если Иоганн Себастьян Бах – это Исаак Ньютон в музыке, то Карлхайнц Штокхаузен – это Альберт Эйнштейн» [26].

Заключение

Время – Величайший Феномен. Время летит, никого и ничто не ждёт. Время ставит свои требования и у времени свои законы, которые невозможно обойти. И на мой взгляд, современная академическая музыка выражает и утверждает время, в котором мы живём! И по этой причине я считаю, что появление современной академической музыки – не случайность, а закономерность!

Литература

- 1 Абдысагин Р.-Б. Т. «Божественный путь». Газета Учитель Казахстана «УК» №1-3 (2985), январь 2015 г.
- 2 Абдысагин Р.-Б. Т. «Этнос сквозь призму современности»/Abdyssagin R.-B. «Ethnicity through the prism of modernity» на примере собственных произведений, доклад на английском языке на 43 Все-мирной Конференции по Традиционной Музыке (International Council for Traditional Music) в г. Астана, июль 2015 г.
- 3 Кожамкулов Т. Өнегелі өмір – Алматы: Қазақ университеті, 2016. В. 80. – 390 с.
- 4 Абу Насыр Аль-Фараби Книга о Музыке: Философские трактаты RS, Международный клуб Абая, 2014. 508 стр.
- 5 Абдысагин Р.-Б. Т. – «Математика и Современная Музыка». Изд. «Қазақ университеті». – Алматы 2013. – 23 стр.
- 6 Abdyssagin R.-B. – “Mathematics and Contemporary Music”. “Kazak Universiteti” press. – Almaty 2013. – 23 p-s.
- 7 Волошинов А.В. Математика и искусство. – Москва: Просвещение, 1992 – С. 335
- 8 Ливанова Т. Н. «История западноевропейской музыки до 1789». М.; Л., 1940 г.
- 9 Соколов А. С. Введение в музыкальную композиция XX века. – М., 2004 г.
- 10 Кенигсбергер Г. Средневековая Европа. М.: Весь Мир, 1987. 374 с.
- 11 Ле Гофф Ж. Рождение Европы = L`Europe est-elle née au Moyen Age? СПб.: Alexandria, 2007. 398 с.

- 12 Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр., общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Прогресс, 2001. 440 с.
- 13 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр., общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. С. 376.
- 14 Каспаров Ю. С. «...и я – композитор» г. Москва, «Музиздат» 2014 г.
- 15 Мазель Л. Строение музыкальных произведений. М.: «Музыка», 1979.
- 16 Холопов Ю. Н. Введение в музыкальную форму. Под ред. Т. С. Кюрегян и В. С. Ценовой. М.: Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского, 2006 г.
- 17 Жабинский К. А., Зенкин К. В. Музыка в пространстве культуры. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2001.
- 18 Жабинский К. А., Зенкин К. В. Музыка в пространстве культуры. Вып. 2. Ростов-на-Дону, 2003.
- 19 Жабинский К. А., Зенкин К. В. Музыка в пространстве культуры. Вып. 3. Ростов-на-Дону, 2005.
- 20 Мюллер Т. Полифония: Учебник. М.: Музыка. М 98 ка, 1988. 335 с., нот.
- 21 Теория современной композиции. Учебное пособие./ Отв. редактор В. Ценова. М.:Музыка, 2005. – 624 с.
- 22 Гершкович Ф. М. О музыке : [Статьи, заметки, письма, воспомина-ния] / Филипп Гершкович; [Вступ. ст. Л. Гофмана]. – М. : Сов. компози-тор, 1991. – 349, [2] с. : нот. ил.; 22 см.
- 23 Ж. Гризе. Структурирование тембров в инструментальной музыке. Перевод и комментарии Д. Шутко // Композиторы о современной компо-зиции: Хрестоматия. Ред.-сост.: Кюрегян Т. С., Ценова В. С. М.: Мос-ковская консерватория, 2009. С. 311–344
- 24 Мессиа О. Техника моего музыкального языка / Пер. с франц. и коммент. М. Чебуркиной. Науч. редакция Ю. Холопова. М.: 1994 (1995).
- 25 Холопов Ю. Н. Гармония. Практический курс. Часть 1: Гармония эпохи барокко. Гармония эпохи венских классиков. Гармония эпохи романтизма. Часть 2: Гармония XX века. М.: Композитор, 2003; 2-е изд., исправленное и дополненное. М.: Композитор, 2005.
- 26 <https://www.youtube.com/watch?v=9pvfaCEyhuU>

References

- 1 Abdysagin R.-B. T. «Bozhestvennyj put'». Gazeta Uchitel' Kazahstana «UK» №1-3 (2985), janvar' 2015 g.
- 2 Abdysagin R.-B. T. «Jetnos skvoz' prizmu sovremennosti»/Abdysagin R.-B. «Ethnicity through the prism of modernity» na primere sobstvennyh proizvedenij, doklad na anglijskom jazyke na 43 Vsemirnoj Konferencii po Tradicionnoj Muzyke (International Council for Traditional Music) v g. Astana, ijul' 2015 g.
- 3 Kozhamkulov T. Önegeli ömir – Almaty: Kazak universiteti, 2016. V. 80. – 390 s.
- 4 Abu Nasyr Al'-Farabi Kniga o Muzyke: Filosofskie traktaty RS, Mezhdunarodnyj klub Abaja, 2014. 508 str.
- 5 Abdysagin R.-B. T. – «Matematika i Sovremennaja Muzyka». Izd. «Kazak universiteti». – Almaty 2013. -23 str.
- 6 Abdysagin R.-B. – “Mathematics and Contemporary Music”. “Kazak Universiteti” press. – Almaty 2013. -23 p-s.
- 7 Voloshinov A.V. Matematika i iskusstvo. – Moskva: Prosveshhenie, 1992 – s.335
- 8 Livanova T. N. «Istorija zapadnoevropejskoj muzyki do 1789». M.; L., 1940 g.
- 9 Sokolov A. S. Vvedenie v muzykal'nuju kompoziciju XX veka. – M., 2004 g.
- 10 Kenigsberger G. Srednevekovaja Evropa. M.: Ves' Mir, 1987. 374 s.
- 11 Le Goff Zh. Rozhdenie Evropy = L'Europe est-elle née au Moyen Age? SPb.: Alexandria, 2007. 398 s.
- 12 Le Goff Zh. Srednevekovyj mir voobrazhaemogo / Per. s fr., obshh. red. S. K. Caturovej. M.: Progress, 2001. 440 s.
- 13 Le Goff Zh. Civilizacija srednevekovogo Zapada / Per. s fr., obshh. red. Ju. L. Bessmertnogo; Poslesl. A. Ja. Gurevicha. M.: Izdatel'skaja gruppa Progress, Progress-Akademija, 1992. S. 376.
- 14 Kasparov Ju. S. «...i ja – kompozitor» g. Moskva, «Muzizdat» 2014 g.
- 15 Mazel' L. Stroenie muzykal'nyh proizvedenij. M.: «Muzyka», 1979.
- 16 Holopov Ju. N. Vvedenie v muzykal'nuju formu. Pod red. T. S. Kjuregjan i V. S. Cenovej. M.: Moskovskaja gosudarstvennaja konservatorija im. P. I. Chajkovskogo, 2006 g.
- 17 Zhabinskij K. A., Zenkin K. V. Muzyka v prostranstve kul'tury. Vyp. 1. Rostov-na-Donu, 2001.
- 18 Zhabinskij K. A., Zenkin K. V. Muzyka v prostranstve kul'tury. Vyp. 2. Rostov-na-Donu, 2003.
- 19 Zhabinskij K. A., Zenkin K. V. Muzyka v prostranstve kul'tury. Vyp. 3. Rostov-na-Donu, 2005.
- 20 Mjuller T. Polifonija: Uchebnik. M.: Muzyka. M 98 ka, 1988. 335 s., not.
- 21 Teorija sovremennoj kompozicii. Uchebnoe posobie./ Otv. redaktor V. Cenova. M.:Muzyka, 2005. – 624 s.
- 22 Gershkovich F. M. O muzyke : [Stat'i, zametki, pis'ma, vospominanija] / Filipp Gershkovich; [Vstup. st. L. Gofmana]. – M. : Sov. kompozitor, 1991. – 349, [2] s. : not. il.; 22 sm.
- 23 Zh. Grize. Strukturirovanie tembrov v instrumental'noj muzyke. Perevod i kommentarii D. Shutko // Kompozitory o sovremennoj kompozicii: Hrestomatija. Red.-sost.: Kjuregjan T. S., Cenova V. S. M.: Moskovskaja konservatorija, 2009. S. 311–344
- 24 Messian O. Tehnika moego muzykal'nogo jazyka / Per. s franc. i komment. M. Cheburkinoj. Nauch. redakcija Ju. Holopova. M.: 1994 (1995).
- 25 Holopov Ju. N. Garmonija. Prakticheskij kurs. Chast' 1: Garmonija jepohi barokko. Garmonija jepohi venskih klassikov. Garmonija jepohi romantizma. Chast' 2: Garmonija XX veka. M.: Kompozitor, 2003; 2-e izd., ispravlennoe i dopolnennoe. M.: Kompozitor, 2005.
- 26 <https://www.youtube.com/watch?v=9pvfaCEyhuU>

Бейсенов Б., Игисенова А.

**Азаматтық қоғамдағы
діндарлық мәдениеті**

Азаматтық қоғамда дінаралық келісім тұрақтылық пен қоғам жаңғыруының маңызды шарты болып табылады. Қоғам өмірінде конфессияаралық және ұлтаралық келісімнің сақталуы мемлекет пен діни ұйымдардың бірлескен қарым-қатынастарында ғана құрылуы мүмкін. Зайырлы қоғамда дінаралық келісім мәдениеті түрлі діни бірлестіктерді ортақ мүдде мен мақсатқа бағыттауы тиіс. Қазіргі Қазақстандағы діндердің тең құқылы қатар өмір сүруі және барлық конфессиялардың заң алдындағы теңдігі еліміздің ортақ арманы – Мәңгілік Елдің баянды болуына қызмет етуі қажет. Ұлт Жоспары аясында діни бірлестіктердің негізгі ұстанымы елдік бірлік мұраты мен рухани кемелділік пен ұлттық тұтастық мәдениеті болуы керек. Зерттеуде салыстырмалы талдау әдісі, жүйелі талдау қағидаты, тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдістері қолданылады.

Түйін сөздер: зайырлылық, азаматтық қоғам, мультимәдениеттілік, төзімділік, сұхбаттастық, шынайы діндарлық, салыстырмалы дінтану, дін мамандары деректік анықтамасы, діни мәдениет, гуманизм.

Beysenov B., Igisenova A.

**Religious culture
in civil society**

Religiosity as a scientific trend is still forming, that is why the science itself has not defined and specified the problematic field of research. The study of religious culture, the definition of moral universalities' and nations – specific ethnoses presentations and norms' correlation features of interpretation in them of common to all mankind moral demands are very actual. Interreligious harmony is the most important element of stability in any civil society. Saving interfaith and international peace can be built only on the joint relationship between the state and religious associations. Additionally, for the modern Kazakhstan it is characterized that the co-existence on equal rights of different religions, balance the relationship between which is supported by the development of the same interest of state policy to all confessions, formation a culture of tolerance in terms of parity before the law. Special importance is the reinterpretation of dialectical relationship of religious aspects in the Kazakh culture, their appearance in the mentality, lifestyle, social memory and the process of self-identification. In this article are available the materials about problems of interethnic and interfaith relations in Kazakhstan. The paper used research methods such as the unity of the methods of historical and logical, concrete historical approach, comparative method and system analysis.

Key words: secular, civil society, social psychology, multicultural, tolerance, dialogue, religious culture, humanism.

Бейсенов Б., Игисенова А.

**Религиозная культура
в гражданском обществе**

В статье исследуются религиозные источники гражданской культуры в современном Казахстане. Религиозная традиция содействовала формированию гражданского общества в казахстанском культурно-историческом социуме и укрепляла духовно-нравственные основания светского общества. Религиозность как область научных исследований актуальна, поскольку определение специфики дефиниций данной проблемы до сих пор остается малоизученной. Изучение религиозной культуры и ценностные нормы, перспективы их рассмотрения (интерпретации) представляют актуальность. Проблемы религиозности анализируются на базе исследований отечественных и зарубежных авторов. В статье показаны концептуальные подходы к проблеме использования ценностей религиозной культуры в гражданском обществе. Автор рассматривает диалог религии в условиях глобализации. Рассмотрены аспекты духовного согласия в гражданском обществе. В статье использованы такие методы исследования, как методы единства исторического и логического, конкретно-исторический подход, методы сравнительного и системного анализа.

Ключевые слова: светскость, гражданское общество, мультикультурализм, толерантность, диалог, религиозность, сравнительное религиоведение, база данных религиоведов, религиозная культура, гуманизм.

**АЗАМАТТЫҚ
ҚОҒАМДАҒЫ
ДІНДАРЛЫҚ
МӘДЕНИЕТІ**

Кіріспе

XXI ғасыр адамзатқа жаһандық ақпараттық-қатынас технологиялары және төртінші индустриялық революцияның қозғаушы күші сандық технологиялардың қауырт жаңаруы нақты көрсетуде. Ақпараттық жаңа технологиялар және ақпараттық алмасу халықаралық, мәдениетаралық, дінаралық, өркениетаралық қатынастар жүйесінде маңызды орын алып отыр. Жаһандық өзгерістер батыс және шығыс мәдениеттері мен азаматтық қоғамдарға ықпал етуде. Қазіргі азаматтық қоғам еліміздің үшінші жаңғыруында пәрменді рөл атқаруы керек. Қоғамдағы жеке сектор және кәсіпкерлік ұйымдары, саяси партиялар, жастар мен әйелдер ұйымдары, мәдени және ғылыми қоғамдастықтар, діни бірлестіктер мен діни қайырымдылық қорлары, кәсіподақтар мен ҮЕҰ зайырлы мемлекетіміздегі діндарлық мәдениетін қалыптастыруға және діни радикалды идеологияның таралуының алдын алу жұмысына белсене қатысуы тиіс. Сондықтан қазіргі кезде дін саласында туындаған мәселелерді азаматтық қоғам институттарының қатысуымен шешу жолдарының әдістерін іздеу маңызды. Аталмыш тақырып аясындағы зерттеу жұмыстарын талдасақ, М.С. Орынбековтің «Генезис религиозности в Казахстане» (Алматы, 2005) атты еңбегінде қазақ жеріндегі діндарлық тарихының тарихи тамырлары талданады. Б.К. Құдайбергеновтың «Социально-философские поиски духовности» (Алматы, 1998) атты зерттеу жұмысында постатеистік қоғамдағы руханилықтың діни және философиялық қырлары қарастырылады. Н. Байтенова «Қазақстандағы діндер» (Алматы, 2010) және «Дінтану» (Алматы, 2015) атты еңбектерінде елдегі діни жағдайға дінтанулық талдаулар жасалады. Rhys H. Williams.

«The Languages of the Public Sphere: Religious Pluralism, Institutional Logics, and Civil Society» N.Y.2007. азаматтық қоғамдағы діни әралуандылық талданады. «Faith in Civil Society: Religious Actors as Drivers of Change», held in Uppsala, Sweden, April 24-25, 2012 атты конференцияда азаматтық қоғам өміріндегі дін институттардың орны қарастырылады. Andrew T. Walker. «Religious Liberty and the Fracturing of Civil Society». N.Y.2016., заманауи қоғамдағы діни бостандық пен діндарлық мәдениет арақатынасы пайымдалады.

«Діннің қазіргі әлемге ықпалы» (Алматы, 2013) атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарында заманауи әлемдегі діннің орнымен рөлі қарастырылады. «Қазақстанның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуындағы діннің рөлі» (Алматы, 2015) атты жинақта еліміздегі дәстүрлі діндердің рухани әлеуеті сараланған. Сонымен қатар, «Имам Ағзам Әбу Ханифа мәзһабы және қазіргі заман» (Алматы, 2009) атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарында орталық азия елдері мұсылман халықтарының діни мәдениетіндегі Ханифии мектебінің орны мен рөлі зерделенген. Азаматтық қоғам өміріндегі діннің атқаратын қызметі ең алдымен қоғамдық келісім мен дінаралық сұхбаттастық мәдениетін жетілдіруге бағыттталып, діндердің рухани әлеуеті ел мүддесі үшін қызмет етуге тиіс. Азаматтық қоғамда діндарлар мен діни қауымдардың діндарлық мәдениетінің өлшемі – бірлік, төзімділік мұраты мен өзара сенім, бауырмалдық жолымен қоғамның рухани кемелденуі болып табылады. Зерттеуде салыстырмалы талдау әдісі, жүйелі талдау қағидаты, тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдістері қолданылады.

Негізгі бөлім

Зайырлы мемлекетіміздің рухани тұрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндердің өзіндік орны бар. Еліміздегі діни бірлестіктердің жалпы адамзаттық және гуманистік құндылықтарының ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы атқаратын рөлі мен қоғамды ұйыстырудағы әлеуеті маңызды. Елімізде діни бірлестіктер қызметі мен әлеуеті қоғамдық келісім мен өзара құрмет және түсіністікті нығайтуға қызмет етеді. Қазақстан Республикасының Конституциясында айқындалған ар-ождан бостандығы мен діни сенім бостандығының принциптері, әртүрлі конфессияларға жататын азаматтардың діни бірлестіктерін құруға теңқұқылығы, мемлекет пен діннің, дін мен білім берудің бөлінгендігі туралы принциптер бекітілген. Қазақстан зайырлы мемлекет. Зайырлы ұстаным діндарлық пен діни мәдениетті өркениеттік негізде дамыту жолымен діни құндылықтарды мемлекеттің өркендеуі мен қоғам тұрақтылығының нығаюына бағыттайды. Дін саласындағы мемлекеттік саясат қоғамдағы келісім мен түсіністікті сақтауға діндарларды жұмылдыруға бағытталады. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім Қазақстан үшін басты

ізгі құндылық. Азаматтық қоғам институттары дінаралық келісім мәдениетін нығайтуға және дін саласындағы өзекті мәселелерді шешуге қатысу жолымен дінді желеу еткен деструктивтік ағымдардың таралуына қарсы қалқан құра алады. Астанада әлемдік және дәстүрлі діндердің басшылары анағұрлым маңызды заманауи дінаралық сұхбаттастық және кейбір түйткілді мәселелерді шешу үшін жиналуы еліміздің дінаралық келісімге ерекше назар салуында. Қазақ елінің бастамасымен өткізілген әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съездері мәдениеттер мен халықтар арасында түсіністік философиясын қалыптастыру мен дамыту жолын айқындап берді. Елбасы Әлемдік және дәстүрлі діндердің V съезінде сөйлеген сөзінде: «Қазақстан халқы даналығы арқасында біртұтас болып отыр. Біздің халқымыздың даңқы да, қуаты да достықта, өзара түсіністікте, келісім мен бірлікте, толеранттылықта. Бұл – біздің еліміз қатарына кіруге ұмтылып отырған озық отыз елдің ең биік құндылықтары. Осы ізгі мақсат үшін «Қазақстан-2050» стратегиясын жүзеге асырудамыз. Бес институционалдық реформаны іске асыруға кірістік. **Ұлт жоспары** – Қазақстанды жаңғыртудың 100 қадамы барлық қазақстандықтарға этникалық және діни айырмашылықтарына қарамастан лайықты тұрмыс жағдайын жасауға бағытталған» (Н.Ә. Назарбаев 10.06.2015:1) – деп, Қазақстандағы конфессияаралық үнқатысу мен ұлтаралық және дінаралық келісімнің үлгісін атап көрсетті.

Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының осындай кездесулерінің соңғы бірінде еліміздегі конфессияаралық келісім мен диалогтың маңыздылығы ерекше аталып өтілді. Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының съездерінде конфессияаралық келісім мен диалогтың негізгі принциптері айқындалды. Олар: ар-ождан бостандығы, толеранттылық, өзара құрметтеу мен түсінісу, ұлтаралық келісім мен діни сұхбаттастық. Бұл қағидалар Қазақстандағы конфессияаралық қатынастардың да негізін құрайды. Діни фактор қоғам мен мемлекет өмірінде өзіндік қызмет атқарады. Діни сенім бостандығына мемлекет кепілдік береді және діни қатынастарды реттейді. Азаматтық қоғам мен мемлекет бұқаралық кеңістікте дінмен өзара қатынасын заманауи уақыт пен кеңістік негізінде айқындауы тиіс. Ол үшін діндерден сенімдік қайшылықтарды емес, керісінше ортақ рухани тәлімдер мен принциптерді, ортақ түптік негіздер мен адами құндылықтарды, біріктіруші бастауды іздеуге міндеттіміз.

Әлемдік және дәстүрлі діндер адамның және қоғамның діни және рухани негіздерін дамытудың күшті факторы болып табылады. Дін мен діни сананың негізгі мақсаты адамдағы адамгершілік қасиеттерді сақтау және кемелдендіру, адам мен қоғамның рухани әлемін сақтап қалуына көмектесу болып табылады. Қазіргі бұралаң және өзгермелі әлемнің тұрақты да бейбіт дамуы үшін жалпы адамзаттық, гуманистік және толеранттылық құндылықтарды, конфессияаралық келісім, диалогты ғасырлар бойы әлемдік және дәстүрлі діндердің енгізген принциптері мен қағидаларын қазіргі адамзаттық өркениеттегі бейбітшілікті сақтап қалу жолында сан алуан этностар мен конфессиялардан тұратын көптеген мемлекеттердің бейбіт қатар өмір сүруі үшін белсенді пайдалану маңызды. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісімнің нығаюы үшін, діннің біріктіруші, рухани тұрғыдан құрушы фактор есебінде рөлінің күшеюі үшін діни мәдениет пен тұрақты діни сананы қалыптастыру қажет.

Елбасы «Нұр Отан» партиясының Төрағасы Н. Назарбаев XVI съезінде сөйлеген сөзінде Мәңгілік Ел үшін қажетті бес реформа туралы «бес институттық реформалар – ел дәл осындай ізділікпен өтуі тиіс бес қадам. Тек осындай жағдайда ғана біздің реформаларымыз тиімді болады, ал қоғам мен мемлекет біртұтас және тұрақты болады. Нақ осындай жолдан барлық табысты мемлекеттер өткен» (Н.Ә. Назарбаев 12.03.2015:2) – деп атап көрсеткен болатын. Мәңгілік Ел мұратына жетуге апаратын бес қадам елдің тұрақты дамып, сын-қатерлерді бірлесе еңсеруін айқындайды. Бес институттық реформаның мақсаты – елімізді әлемнің өркендеген 30 мемлекетінің қатарына енгізу. 2016 жылдың 1 қаңтарынан бастап бес институттық реформаны жүзеге асыру бойынша 100 – нақты қадам Ұлт жоспарын орындаудың практикалық кезеңі басталды. Ұлт Жоспары – еліміздің саяси, экономикалық және әлеуметтік, рухани кемелденуінің іргетасы. Бұл еліміздің өркениеттік және жалпы адамзаттық құндылықтарға құрметпен қарайтындығын дәлелдейді. Саяси мәдениет бұл қоғамдағы түрлі әлеуметтік, саяси, діни топтардың өзара келісімде және өзара түсіністікте өмір сүріп, бірлесе әрекет етуін білдіреді. Әлемнің кейбір елдерінде орын алған саяси текетірестер мен дінаралық және ұлтаралық кикілжіңдер бұл қоғамдағы азаматтық институттардың жетімсіздігінен туындап отырғаны жасырын емес. Саяси шешімдер алауыздықтың емес қоғамдық келісім мұратына қызмет етуі тиіс. Әлемнің кейбір елдерінде орын алған саяси

текетірестер мен дінаралық және ұлтаралық кикілжіңдер бұл қоғамдағы азаматтық институттардың жетімсіздігінен туындап отырғаны жасырын емес. Елбасының жарлығымен құрылған қоғамдық кеңестер қоғамның өзін-өзі реттеуі мен жергілікті өзін басқару механизмін дамыту арқылы адам әлеуетін арттырып, азаматтардың саяси мәдениеті мен шешім қабылдау үдерісіне қатысу мүмкіндігін кеңейтуге жол ашады. Жаңғыртулар жөніндегі ұлттық комиссия реформалардың шынайы іске асуының заңнамалық және ұйымдастыру тұрғысынан қамтамасыз етеді.

Мемлекет пен қоғамның гүлденуіне және өркениеттік жолмен дамуына негіз болатын ел ішіндегі тұрақтылық, дінаралық келісім және ұлтаралық сыйластық қағидастары – еліміздің сара саясатының жемісі.

Қазақстан халқы Ассамблеясы қызметі Мәңгілік Елдің этностарын бір ортақ арманға ұйыстыруда. Ассамблея Ұлт Жоспары аясында этносаралық қатынас нығаюына негіз болатын барша қазақстандықтарды ортақ азаматтық бірегейлік рухында біріктіретін тұғыр. Елбасы «мемлекет құрудың жаңа белесінде ұлт біртектілігі мен біртұтастығын нығайтудағы біздің стратегиямызда қағидасты маңызды сәт бар. Біртектілік пен біртұтастық бойынша бүкіл жұмысты біз Қазақстан халқы Ассамблеясы айналасында түзетін боламыз. Ол шешуші қағида» (Н.Ә. Назарбаев 6.01.2016:2) – деп мемлекет үшін тұтастық пен біртекті азаматтық ұстаным маңызды бұлжымас қағида екендігін атап көрсетті.

Мәңгілік Елдің саяси, әлеуметтік, экономикалық жаңғыруы мен рухани түлеуі инновациялық индустрияландыру, заманауи ғылымды қажет ететін экономиканы қалыптастыру, мемлекетті кәсібилендіру, құқықтық санаға негізделген тәртіп пен заңдылық қағидатын орнату, үнемді энергия көздерін қолдану мен экономиканың өңдеуші секторын ұлғайта отырып, сыртқы инвестициялардың жаңа көздерін ұтымды тарту және еңбек қатынастарының жаңа түрін енгізу арқасында жүзеге аспақ. Қазақстандық ортақ арманды іске асыру жолында баршамыз азаматтық белсенділігімізді танытып жұмыла еңбек етуіміз қажет. Бұл реформалар мемлекет пен қоғам өмірінің барлық салаларын жаңғыртуға бағытталғандықтан еліміздің жарқын болашағы жастарды – Мәңгілік Ел идеясы құндылықтары негізінде тәрбиелеу және білім беру қазақстандық арманның іске асуының кілті деп білеміз.

Қазақстандағы сүнниттік ислам және христиандықтың православие бағыты қазақстандық-

тардың басым көпшілігінің діни бірегейлігінің негізі болып табылады. Елдегі діни келісім мен ұлтаралық татулық екі діни бағыттың түсіністігі мен сыйластығы арқылы, тұрмыстық және адамгершілік негізінде іске асады. Қазіргі аумалы-төкпелі уақытта елімізде дінаралық татулықты қамтамасыз ету өте маңызды. Дінаралық келісім мәдениетін дамыту үшін діни төзімділікті қалыптастыру керек. Жастар бойында діни төзімділік және өзгенің дүниетанымын, мәдениетін түсіністікпен қабылдай білуді орнықтыру үшін түсіністік мәдениетін қалыптастыру маңызды. Төзімділік бұл көнбістік емес, төзімділік өзгені жатырқамай қабыл алу. Төзімділік пен өзара сенім дінаралық және ұлтаралық қатынаста маңызды қағидаттардың бірі. Діни салада өзгенің сенімін құрметтеу діндердің діни ілімі мен құндылықтарын түсіністікпен қабыл алуды талап етеді. Өзгенің сенімін құрметтеу діндарлардың арасын жақындататын қағидат. Соңғы жылдары әлемде дінаралық қақтығыстар орын алып отыр. Бұл көбіне діни төзімсіздік пен білімнің таяздығынан, яғни надандықтан туындауда. Діни төзімсіздік, өзге діни ілімді және оның құндылықтарын дүниетанымдық тұрғыдан қабыл алмаудан шығады. Кейбір діндарлар мен діни топтар өздерінің саяси амбициясын діни қағидалармен бүркемелей отырып, діни сенімді билікке жетудің құралы ретінде пайдаланады. Әлемнің кейбір елдерінде діннің саясиленуі бұл көп жағдайда дінаралық қақтығыстарға ұрындырып отыр. Сондықтан елімізде діннің саяси өмірге араласуына, не ықпал етуіне жол берілмеу керек. Бұған жол бермеу үшін тең дәрежеде дінтанулық және діни сауаттылық, діни мәдениет пен зайырлы қоғамға тән діни сананы қалыптастыру, ішкі мәдениет пен білімділік деңгейін көтеру қажет. Ата Заңымызда бекітілген зайырлылық принципі елдің өркениетті дамуының және жаңаруының негізі болып табылады.

Төзімділік пен үнқатысу елімізде діни қатынастардың өзегіне айналды. Конфессияаралық келісім мәселесінің үнемі қоғамның басты назарында екендігін, бұл бағытта үнемі жұмыс істеліп жатқанын ерекше атап өту қажет.

Еліміздің дінаралық қатынас мәдениетіне ерекше көңіл аударуы арқасында ел халқының бірлігі мен ынтымағы, ауызбіршілігі мен тұтастығы сақталып, мемлекетіміз қарқынды даму жолында. Қазақстан көп дінді және көп ұлтты мемлекет ретінде, өзін мекендеген ұлттар мен ұлыстардың діни мен мәдениетіне, салт-дәстүрлеріне басты назар аударып, дінаралық қатынас саласын елдің тұрақты дамуының алғы шарты-

ның бірі ретінде қарайды. Еліміздің жалпы адамзаттық құндылықтарға маңыз беруінің айғағы Әлемдік және дәстүрлі діндер съездері жүйелі түрде өткізілуі және ЕҚЫҰ, ИБҰ сынды беделді халықаралық ұйымдарға төрағалық жасауы айқындайды. Әлемдік деңгейдегі саяси және діни үнқатысулар түрлі наным-сенімдегі халықтардың өзара түсіністік мәдениетіне жол ашты. Сондай-ақ, осы дүниежүзілік ауқымды жиындар қазақ елінің халықаралық деңгейде мәртебесі мен беделінің өсуінің дәлелі бола алады. Қазақ елі әлемдегі өзара түсіністік пен сұхбаттастықты дамытуға өзінің сүбелі үлесін қосып отыр.

Дүниежүзі елдері арасындағы діни және мәдени қатынастардың орнығуына негіз болатын жалпы адамзатқа ортақ рухани құндылықтарды орнықтыру үшін діндер арасындағы келісім мен түсіністіктің маңызды әлеуетін біздің еліміз даналықпен елімізде және халықаралық деңгейде мақсатты түрде ұстанып отыр.

Дінаралық келісім мен ұлтаралық татулық еліміздің тұрақты және бейбіт дамуының негізінің бірі. Діндер арасында өзара түсіністік пен сұхбаттастық діни төзімділік мұраттары мен адамзатқа ортақ құндылықтардың, адамзаттың рухани әлеуеті бір қайнары бұл діни ілім мен діни мәдениет. Діндердің тәрбиелік-тағылымдық, біріктірушілік-реттеуші қызметін еліміздің рухани тұрғыдан өркендеуі үшін тиімді пайдалану қажет. Дін мамандарын тәрбиелеу мен кәсіби дайындау жолында зайырлы ұстаным және ұлттық мұраттар мен құндылықтарымызды бүгінгі заман талабына сай білім беру әдістерін енгізе отырып іске асырған жөн. Дінаралық сұхбат пен діни төзімділік әлемдік және дәстүрлі діни ілімдердің ортақ ұстанымдары мен біріктіруші қағидаларын үнемі назарда ұстау арқылы жүзеге аспақ. Сондықтан діни ілімдердің моральдық ұстанымдарын дінаралық және ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетін қалыптастырудағы тиімділігін ғылыми тұрғыдан кешенді түрде зерттеген жөн. Дін қоғамдық сананың өміршең формасы ретінде адамзат қоғамының рухани мәдениеті мен әлеуметтік өмірін қалыптастырушы және реттеуші фактор болғандығы және болып отырғандығы дау тудырмайды. Елімізде дінаралық келісімді сақтау мен қамтамасыз ету үшін әлемдік және дәстүрлі діндердің біріктірушілік әлеуетін тиімді пайдалану қажет. «Азаматтық қоғам ұғымы бұл мемлекеттік емес ұйымдар мен қауымдастықтар жүйесі» (Thomas Carothers 1999:28). Діннің әлеуметтік және дүниетанымдық қызметтері ұлғаюда. Діни сананың

жаңғыруы, ұлттық сана-сезімнің өсуі, діни және рухани құндылықтарға деген сұраныстардың артуы қоғамдық өмірдегі діннің рөлін айқындайтын факторлар. Діндердің арасындағы дінаралық келісім және ортақ құндылықтар азаматтық қоғамдағы мәселелерді оңтайлы шешуге көмектеседі. Қазіргі таңда жастар арасында діни және дінтанулық сауаттылықты арттыру мақсатында жастарға дін саласындағы мемлекеттік саясаттың ұстанымдарын жан-жақты және жүйелі түрде түсіндіру маңызды. Дінаралық сұхбаттастықта – өзара түсіністік, өзара құрмет, келісім, кешірім, ар-ұят, парыз, сабырлылық, өзін бақылау, өзін ұстай білу маңызды ұстаным болуы шарт. Шынайы діндарлық үшін кекшілдік, керітартпалық, мешеулік, қатыгездік, мейірімсіздік, надандық жат ұғымдар.

Ұлы Дала елі үшін – азаматтық біртектілік пен ұлтымыздың діни бірегейлігі ата-бабаларымыз ұстанған ислам діни мен дәстүрлі құндылықтары. Мәңгілік Ел жаңғыруының түпкі негізі – бірлік пен өзара түсіністік және өзара сенім қағидаты. Қазақ қоғамының рухани тұрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады. Елімізде діни ахуалды өркениеттік жолмен жүйелендіру және ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы діни бірлестіктердің атқаратын рөлін зайырлы қоғам ұстанымына сай тиімді жүргізудің тетіктерін жетілдіру қажет. «Қоғам өміріндегі модернизация секулярлы ықпал берумен қатар, секуляризациялануға қарсы ұстаным тудырады» (Peter L. Berger 1999:37). Кейбір діни ағымдардың екпе егуді қаламауы және неке мәселесіне жауапсыз қарауы, зайырлы мәдени ұстанымдарды елемейі қоғамдық өмірде көрініс беруде. Еліміздегі діндердің рухани әлеуетін қоғамдық сана мен психологияға сай біртектілік пен тұтастықты нығайтуға қызмет етуге бағыттау қажет. Қазақстандағы дінаралық келісім мен тұрақтылықты сақтау үшін – Ұлт Жоспары аясында орныққан азаматтық бірегейліктің ортақ құндылықтары негізінде зайырлы ұстанымдағы діни сана қалыптастыру маңызды болып табылады. «Азаматтық қоғам діни бостандықтың экожүйесіне зәру» (Andrew T. 2016:155). Ата Заңымызда айқындалған ар-ождан бостандығы еліміздегі дінаралық келісім мен діндарлықты ұстанудың негізі.

«Бірлік – біздің барлық жеңістеріміздің қайнар көзі, тыныштығымыз бен бейбіт өміріміздің қорғаны. Бірлік бар жерде – тірлік бар. Осыны әрдайым жадымызда ұстауымыз керек» (Н.Ә. Назарбаев 7.11.2016:3). Қазіргі кезде түрлі діни-

саяси көзқарастар және ілімдік ұстанымдар негізінде ерекшеленетін жаңа ағымдар түрлі алпауыт елдердің жобалық және мүдделік ұстанымдарын басшылыққа алады. Жаңа діни ағымдар кеңестік атеистік идеологиядан босап қалған бос кеңестіктің орнын толдырды. Жаңа діндер идеологиясы постатеистік қоғамдағы дін саласындағы анықсыздықты тиімді пайдаланды. Қоғам алдындағы өзекті сұрақтарға жауап іздеу түрлі ізденістерді тудырды (Jerry Pankhurst 2012:70). Бұл жаңа ағымдар негізін салған дін ұстаздары және саяси басшылардың атымен аталады. Елімізде ислам дінінің тармақтала бастауы ұлттық бірлігімізге қауіпті. Түрлі жамағаттардың қалыптаса бастауы ұлттық және діни бірегейлікке нұқсан келтіреді. Сондықтан түрлі діни-саяси ағымдардың идеологиялық ықпалына қарсы тұратын сыни ойлау мәдениеті мен күмәнмен қарау әдістемелік ұстанымының орны ерекше. Алпауыт және аймақтық лидерлікке ұмтылған елдердің геосаяси және геоэкономикалық, ұлттық және әскери мүдделерінің қақтығысынан туындайтын діни-саяси ілімдердің түпкі мәні мен мақсатын, идеологиялық ұстанымы мен теріс діни ілімдердің идеялық-психологиялық алғышарттарын кешенді зерделей отырып, жастарға байыппен түсіндіру қажет.

XX ғасырдың екінші жартысында, әсіресе, XXI ғасырдың басында геосаяси және геоэкономикалық процестерге діни институттар жүйесінің ықпалы өсуде. Әлемдегі діни-саяси жағдайда жаһанданумен байланысты өзгерістер орын алуда. Жаңа әлемдегі діни суреттемені зерттеу бүгінде батыс пен шығыс өркениеттері дүниесінде болып жатқан оқиғалардың нақты суреттемесін береді. Жаһандану заманында әрбір мемлекет өзінің ұлттық қауіпсіздігінің ажырамас бөлігі, діни қауіпсіздігін қорғауға ерекше назарға ұстау тиіс. Соңғы жылдары әлемде орын алған лаңкестік оқиғалар мен діни негіздегі қақтығыстар салдарынан көптеген елдер осы саладағы заңдарын қайта қарап отыр. Таяу Шығыс және Солтүстік Африкада орын алған түрлі-түсті төңкерістер мен лаңкестік идеологияның өршуі адамзаттың қалыпты тіршілігіне қауіп төндіруде. ДАИШ және ан-Нусра майданы (Қазақстанда тыйым салынған) лаңкестік ұйымдары жалған діни ұрандарды ұстанып бейбітшіл ислам ілімі мен мәдениетіне қатысты теріс үрейлі пікір қалыптастыруда. «Халықаралық терроризм мен зорлық-зомбылық экстремизмі бүгінде жаһандық бейбітшілік пен қауіпсіздікке төнген және шиеленіскен сын-қатерлердің бірі болып табылады. Тек барлық мемлекеттер,

халықаралық және өңірлік ұйымдар мен басқа да негізгі әріптестердің бірлескен күш-жігерлерімен ғана осы өрбіген дағдарысты басқа арнаға ауыстырып, бұл зұлматты жоя аламыз. Осы тұрғыдан алғанда, Қазақстан саяси және діни көшбасшылардың, әсіресе, зорлық-зомбылық экстремизмі және радикализм саласындағы диалогты жандандыруға шақырады. Қазақстан Қауіпсіздік Кеңесінің ИЛИМ (ДАИШ) мен Әл-Қағида жөніндегі 1267 Комитетінде осы сеніммен төраға болады. Осы орайда, БҰҰ БА-ның 70-ші сессиясындағы сөйлеген сөзімде ұсынылған БҰҰ аясында Жаһандық Антитеррористік коалицияны (жүйені) құру үшін негізі болуы мүмкін Халықаралық антитеррористік операциялар жүргізу кезінде Астана Әрекет кодексын дайындау туралы ұсынысты БҰҰ және БҰҰ Қауіпсіздік Кеңесінің мүше мемлекеттеріне жасауды жоспарлап отырмыз» (Н.Ә. Назарбаев 11.01.2017:1). Қазіргі адамзаттың бүгінгі мен болашағы үшін ең қатерлі қауіп-халықаралық лаңкестік идеологиясы болып отыр. Қазіргі заманғы діни фундаментализм және терроризм нақты бір дінге тән құбылыс емес. Фундаментализм мен террорлық дін атаулының бәрінде кездесетін діни идеологиялық құбылыс. Діни сенімді саяси мүддеге жету үшін бүркеме ретінде қолданатын топтар қазіргі таңда кездеседі. Лаңкесшілер заманауи технология жетістіктерін (байланыс және транспорт, қару түрлерін) тиімді пайдаланып әрекет етеді (Douglas Pratt June 2006:5). Деректер бойынша, заманауи әлемде діни-идеологиялық және лаңкестік әрекетке шақыратын ғаламтор ресурстары көбейген. Деректер бойынша, ғаламторда ай сайын лаңкестік мазмұндағы 70 мыңға жуық материалдар шықса, солардың 400-ден астамы елімізге бағытталады екен. Еліміздің құзырлы орындары 2011 жылдан бері экстремистік бағыттағы 64 актінің жолын кескен. Лаңкестік идеологиясын өркениетті әлемдік қоғамдастық бірлесе қарсы тұрғанда ғана жеңе алады. Бұл мақсатта конфессиялық, идеологиялық, саяси, ұлттық ұстанымдар мен мүдделерді ортақ арнаға бағыттау қажет. Адамзат ұлттық, нәсілдік, діни ерекшеліктеріне қарамастан радикалды идеологияның таралуына жұмыла күресуі тиіс. Радикалды діни идеология жаһанданған әлемнің тұрақты дамуы мен қауіпсіздігіне қатерлі екендігін әлемдегі лаңкестік қылмыстар көрсетіп отыр. Радикалды идеологияның мақсаты – дәстүрлі діни сана негізін өзгерте отырып, діни дүниетаным мен мінез-құлықтың қалыпты ұстанымын басқа бағытқа бұру. Радикалды идеология

тұлға мен қоғамдық психологияға кері ықпал ету арқылы діни жағдайға әсер етеді. Жасанды діни құндылықтарды (таза ислам, халифат, имамат, жиһад) бүркемелену жолымен ілімдері мен әрекеттерін ақтауға тырысатын ұйымдар шынайы адамзаттық және діни мұраттарды тәрк етеді. Радикалды топ мүшелері шет елдік басшыларының пәтуаларын басшылыққа алады. Лаңкесшілер үшін өмір құндылық емес, олардың арман-аңсары о дүниелік пейіш.

Қазіргі кезде түрлі діни-саяси көзқарастар және ілімдік ұстанымдар негізінде ерекшеленетін жаңа ағымдар түрлі алпауыт елдердің жобалық және мүдделік ұстанымдарын басшылыққа алады.

Қоғамда көрініс берген дәстүрден тыс ілімдер ділімізге, ұлттық құндылықтар мен әдет-ғұрпымызға қайшы болғандықтан бұл діни ілімдердің негізгі ерекшеліктерін зерттеу керек. Қоғамдық психология мен пікірдегі дін туралы көзқарастарды ғылыми негізде саралау маңызды. Ислам дінінің қалыптасуы мен даму тарихында шыққан түрлі ағымдар мен ілімдер діни, саяси-әлеуметтік мәселелерге қатысты және алпауыт елдердің саяси мүдделер қатығысы нәтижесінде шет елдік арнайы қызметтердің жобаларынан туындап отырды.

Ислам ішінде пайда болған жаңа ағымдардың ілімі мен идеялық ұстанымдарына дінтанулық талдау жасау өзекті болып отыр. Діндар жастар арасында дәстүрімізге жат ағымдарды ұстанатындардың қатарының өсуіне қарсы тұру үшін Матуридилік сенімі мен Ханафи мазхабы бойынша діни кітаптарды қазақ тіліне аудару және аталмыш мазхаб негізінде зайырлы әдістемедегі дінтанулық оқулықтар мен оқу құралдарын шығару маңызды. Дәстүрден тыс діндарлықтың жастар арасында таралуының әлеуметтік психологиялық себептері және жат діни ілімнің жастар санасына кері әсерінің себеп-салдары кешенді түрде саралануы тиіс. Қазақстандағы дәстүрлі ислам құндылықтарың, ұлттық дәстүр мен әдет-ғұрып, ұлттық діл, ұлттық мәдениет пен дүниетаным ерекшеліктерін, Әбу Ханифа Имам Ағзам мазхабының ұстанымдарын және Әл-Матруди ілімін ғылыми және теологиялық тұрғыдан зерделеп, талдайтын әдебиеттер, ұлт руханиятындағы көрнекті дін қайраткерлерінің мұралары мен діни ізденістері туралы және діни мазмұндағы деректі және көркем фильмдер түсіру және ғибадатханалардағы уағыздар мәтіндеріне дінтанулық сараптамалық-талдаулар жасау қажет. Діни мазмұндағы фильмдер дәстүрімізге сай діни сана қалыптастыруға септігін

тигізері анық. Ұлт руханиятындағы қасиеттілік, кие, обал мен сауап, қанағат, сабыр, жанашырлық, діндарлық, адал мен арам және т.б. төлтума ұғымдарды жастарға тиянақты түсіндіру арқылы жастарға ділдік және діни дүниетаным бағдарын қалыптастырамыз. Исламтанулық бағытта жазылған зерттеулер мен ізденістер жарияланатын ғылыми басылым шығару да өзекті. Бұл исламтану мамандығы бойынша PhD докторанттары мен ғылыми атақ алушылар үшін де қажет. Дін мамандарын даярлайтын оқу орындарының материалдық-техникалық базасын күшейту қажет. Дін саласындағы мемлекеттік саясатты ғылыми негізде түсіндіретін кітапшалар шығару маңызды. Исламтанулық және дінтанулық қалта сөздіктерін шығаруды қолға алу керек. Ғибадатханаларда уағыздарды таспаға және ұнтаспаға басуға арнайы рұқсат берілгені жөн. Діни уағыздарды сараптамалық талдаудан өткізген соң ғана жүйелі тарату керек. Діни білім елімізде және зайырлы және дәстүрлі құндылықтар негізінде берілгені жөн. Жастар арасында дәстүрден тыс ілімдік ұстанымдардың көрініс беруі және елімізде түрлі жамағаттардың пайда бола бастауы ұлттық тұтастығымызға сызат түсіру мүмкін. Еліміздің мұсылман діндарлары ҚМДБ қағидалары мен пәтуаларын ұстануы керек. Сондықтан ислам дінінің ілімі мен құндылықтарын және мәдени ұстанымдарын діндар жастардың дүниетанымына ғылыми тұрғыда әрі зайырлы мәдениетке сай сабырлы әрі салиқалы түрде сіңіру қажет. Дін комитеті мен ҚМДБ сараптамалық қорытындылары мен қаулы шешімдерін діндарлар арасында тарату мен түсіндіру жұмыстарын үнемі жүргізу қажет. Имамдардың құқықтық және мемлекеттің дін саласындағы саясаты туралы білімін арттыру, лаңкестік пен діни экстремизм идеологиясына қарсы күресе білетін құзіреті мен білімі мен білігін жетілдіру қажет. Діни уағызбен тек арнайы рұқсаты бар дін ұстаздары айналасуы тиіс. Кітапханалардағы діни және дінтанулық әдебиеттердің базасын іріктеп жүйелендіру қажет. Елімізде дін мамандарын даярлау мамандану (мемлекет пен дін қатынасы, дін тарихы мен теориясы, салыстырмалы дінтану, құран, тәпсір, ақида, хадис, фикһ, мазхабтар тарихы) саласы бойынша жүргізіп және дін мамандарының деректік-анықтамалық жүйесін жасаған жөн. Мәңгілік Еліміздің тыныштығы мен ынтымағы, ұлтымыздың бірлігі, қоғамдағы діни татулық пен діни төзімділік, ұлтаралық татулық басты құндылығымыз. Зайырлылық қағидаты елдік пен руханилық әлемінің үйлесімді дамуының негізі

болып табылады. Зайырлы әлем шынайы сенім бостандығын қамтамасыз етеді (Vexen Crabtree 2006:26).

Жаһандану заманында жаңа технологиялар көмегімен жаһандық саясат және жаһандық экономика жаһандық азаматтық қоғамға ықпал етуде. Алпауыт елдер жаһандық діни жобалар көмегімен трансұлттық діни институттарды құруда. Жаһандық үдерістерге діни ұйымдар да ықпалды рөл атқарады (Paul S. Rowe Jan 1, 2016:4). Жаһандық азаматтық қоғамда діни ұйымдар халықтар дүниетанымын өзгерте алатын қуатты күш (Kevin Warr 1999:522-523). Жаһандық ойыншылар діндер көмегімен адамдар санасын билеуді қалайды. Соңғы жылдары саяси мінез-құлыққа діннің ықпалы өскен. 2011 жылғы араб көктемі аймақтық жобасы аясында Тунис, Мысыр, Ливия, Йемен елдерінің жастарының санасын шарпуында Facebook and Twitter желілері өзіндік рөл атқарды. Трансұлттық деңгейде субмемлекеттік субъектілердің пайда болуы саясаттың жаңа формасы жаһандық азаматтық қоғамның құрылуын білдірді (Mary Kaldor 2003:7). Суық соғыс уақытынан кейін коммунистік мен капиталистік идеологияның орнын діни ұлтшылдық иеленді (Mark Juergensmeyer 2003:9). Діндердің саясилануы заманауи діни-саяси үдерістерге тән құбылыс. Кейбір елдерде болған түрлі-түсті төңкерістердің діни астарлары да бар. XXI ғасырдағы саясатты жаңғыртуда дін маңызды рөл атқарады (Scott Thomas 2005:38). Биліктен тәуелсіз діни топтар саяси күш ретінде жаһандық саясатта маңызды рөл атқарады (Monica Duffy Toft 2011:81-85). Діни бірлестіктердің қаржыландыру көздері және демеушілерін анықтау, олардың ел мүддесіне қызмет етуіне септеседі. Дін саласындағы байыпты саясат қоғам өмірінің тұрақтылығының түп негізі. Кейбір діни ұйымдар қоғамда бауырмалдық пен түсіністікті емес, керісінше қақтығыс пен текетіреті тудырады (Christopher Hitchens 2007:63). Еліміздегі діни бірлестіктер азаматтық келісім мен діни татулық мұратына қызмет жасауы тиіс. Азаматтық қоғам ел азаматтарын жасанды діндер мен экстремистік ілімдерден сақтандыруы қажет. Еліміздегі руханилық пен ұлттық мәдениеттің жаңғыруы ел тарихындағы рухани және діни құрылымдарды терең пайымдауды қажет етеді (М.С. Орынбеков 2005:4). Ұлт руханиятындағы асыл құндылықтар мен ұлттық діндарлық ұстанымын азаматтық қоғамның заманауи сұранысына сай түсіндіру арқылы жат елдік жаһандық жобаларға қарсы тұра аламыз.

Қорытынды

Қазақстанның жаһандық бәсекеге қабілеттілігі мен интеллектуалды ұлт болып дамуы бұл білімді де білікті, тәрбиелі жастардың әлеуетінде. Тәуелсіз елдің жастарының зайырлы мәдени ұстанымы рухани әлемнің кемелділігі мен заманауи технологиялық жетістіктерді меңгеруімен ұштасуы тиіс. Діндарлықтың байыпты да саликалы өлшемін зайырлы қоғамға сай тұлғалық болмыста көрсете білген жөн. Сондықтан қазіргі заманда азаматтық қоғам үшін зайырлылық пен діни мәдениет, ұлттық тұтастық, отансүйгіштік пен азаматтық белсенділік, ізденгіштік,

сындарлы ұстаным, руханилық сынды қасиеттер маңызды. Бұл жаһандық саяси, діни және теріс пиғылды жаһандық жобаларға қарсы тұратын дүниетанымдық қорған қалыптастыруға септігін тигізеді. Елдің бірлігі мен тыныштығы, болашаққа сенімі – басты мұратымыз.

Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім мәдениеті Ұлы Дала елі үшін басты ұстаным. Мәңгілік Елдің конфессияаралық қатынастарының негізін өзара құрмет және өзара сенім құрайды. Азаматтық қоғамда ар-ождан бостандығын сақтау және адамның таңдау құқығын құрмет, жауапкершілік және дінаралық үйлесімді үндестік – діни қатынастар өзегіне айналуы тиіс.

Әдебиеттер

- 1 Назарбаев Н.Ә. N.A. Nazarbaev. (10.06.2015) Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің V съезі // Егемен Қазақстан. (Alemdik cane dasturli dinder liderlerinin V sezi. //Egemen Kazakhstan).
- 2 Назарбаев Н.Ә. N.A. Nazarbaev. (12.03.2015.) Қазақстан Республикасының Президенті, «Нұр Отан» партиясының Төрағасы Н.Ә. Назарбаевтың партияның XVI съезінде сөйлеген сөзі // Егемен Қазақстан. (Kazakhstan Prezidenti Nur Otan partiyasynyn Toragasy N.A.Nazarbaevtyn partiyany XVI sezinde soylegen sozi//Egemen Kazakhstan).
- 3 Назарбаев Н.Ә. N.A. Nazarbaev. (6.01.2016.) Ұлт Жоспары – қазақстандық арманға бастайтын жол // Егемен Қазақстан. (Ult Zhospary – Kazakhstandyk armanga bastaityn col // Egemen Kazakhstan).
- 4 Thomas Carothers. (1999) Civil Society. N.Y.
- 5 Peter L.Berger. The Desecularization of the World. A Global Overview (1999) // The Desecularization of the World. Resurgent religion and world politics. ed. Peter L.Berger. -Washington. D.S.
- 6 Andrew T. (2016) Walker. Religious Liberty and the Fracturing of Civil .Society Washington.
- 7 Назарбаев Н.Ә. N.A. Nazarbaev. (7.11.2016.) Ұлы Дала ұлағаттары // Егемен Қазақстан (Uly Dalaulagattary//Egemen Kazakhstan)
- 8 Jerry Pankhurst. (2012) Religious Culture: Faith in Soviet and Post-Soviet Russia. Las Vegas.
- 9 Назарбаев Н.Ә. N.A. Nazarbaev. (11.01.2017) Қазақстан Президенті Н. Назарбаевтың Біріккен Ұлттар Ұйымының Қауіпсіздік Кеңесіне Саяси Үндеуі Қауіпсіз, әділ және өркендеген әлем құру үшін жаһандық әріптестікті нығайту жөніндегі ҚАЗАҚСТАННЫҢ ТҰЖЫРЫМДАМАЛЫҚ КӨЗҚАРАСЫ // Егемен Қазақстан (Kazakhstan Prezidenti Birikken Ulttar Uiyumynyn kauipsizdik kenesine Saisy Undeui kauipsiz, adil cane orkendegen alem kuru ushin cakandykariptestiktinygaituonin-degiKazhstannyn tucyrymdamalykkozkarasy//Egemen Kazakhstan)
- 10 Douglas Pratt. (1 June 2006) Terrorism and Religious Fundamentalism: Prospects for a Predictive Paradigm. Marburg Journal of Religion: Volume 11.
- 11 exen Crabtree. (2006) Will Modern Society Reject Religion? What is Secularism. London.
- 12 Paul S. Rowe. (Jan 1, 2016) Religious movements and religions contribution to global civil society.
- 13 Kevin Warr. (1999) ‘The Normative Promise of Religious Organizations in Global Civil Society’, Journal of Church and State 41, no.3
- 14 Mary Kaldor. (2003) Global Civil Society: an answer to war (Cambridge: Polity Press)
- 15 Mark Juergensmeyer. (2003) The New Cold War? Religious nationalism confronts the secular state (Berkeley: University of California Press).
- 16 Scott Thomas. (2005) The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: the struggle for the soul of the twenty-first century (London: Palgrave Macmillan).
- 17 Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, and Timothy Shah. (2011) God’s Century: resurgent religion and global politics (New York: W.W. Norton)
- 18 Christopher Hitchens. (2007) God is not Great: how religion poisons everything (New York: Twelve).
- 19 Орынбеков М.С., Орынбеков М.С. (2005) Генезис религиозности в Казахстане (Genesis religioznosti b Kazakhstan).

References

- 1 Nazarbaev N.A. N.A. Nazarbaev. (10.06.2015) Alemdik zhane dastyrli dinder liderlerinin V s#ezi // Egemen Kazakstan. (Alemdik cane dasturli dinder liderlerinin V sezi. //Egemen Kazakhstan).
- 2 Nazarbaev N.A. N.A. Nazarbaev. (12.03.2015.) Kazakstan Respublikasynyn Pre-zidenti, «Nur Otan» partiyasynyn Toragasy N.A. Nazarbaevtyn partiyany XVI s#ezinde sejlegen sozi // Egemen Kazakstan. (Kazakhstan Prezidenti Nur Otan partiyasynyn Toragasy N.A.Nazarbaevtyn partiyany XVI sezinde soylegen sozi//Egemen Kazakhstan).

- 3 Nazarbaev N.A. N.A. Nazarbaev. (6.01.2016.) Ұлт Zhospary – kazakstandyk armanga bastajtyн zhol // Egemen Kazakstan. (Ult Zhospary – Kazakhstandyk armanga bastaityn col // Egemen Kazakhstan).
- 4 Thomas Carothers. (1999) Civil Society. N.Y.
- 5 Peter L.Berger. The Desecularization of the World. A Global Overview (1999) // The Desecularization of the World. Resurgent religion and world politics. ed. Peter L.Berger.-Washington. D.S.
- 6 Andrew T. (2016) Walker. Religious Liberty and the Fracturing of Civil .Society Washington.
- 7 Nazarbaev N.A. N.A. Nazarbaev. (7.11.2016.) Ұлы Dala Ұlagattary // Egemen Kazakstan (Uly Dalaulagattary // Egemen Kazakhstan)
- 8 Jerry Pankhurst. (2012) Religious Culture: Faith in Soviet and Post-Soviet Russia. Las Vegas.
- 9 Nazarbaev N.A. N.A. Nazarbaev. (11.01.2017) Kazakstan Prezidenti N. Nazarbaevtyн Birikken Ұlttar Ұjymynyn Kauipsizdik Kenesine Sajasi Yndeui Kauipsiz, adil zhane оркендеген алем кұру үshin zhahandyk ariptestikti nygajtu zhөninдеgi KAZAKSTANNYN TҰZhYRYMDAMALYK KӨZKARASY // Egemen Kazakstan (Kazakhstan Prezidenti Birikken Ulttar Ujymynyn kauipsizdik kenesine Saisi Undeui kauipsiz, adil cane оркендеген алем kuru ushin cakandykariptestiktinygaituconinдеgi-Kazakhstannyntucyrymdamalykkozkarasy//Egemen Kazakhstan)
- 10 Douglas Pratt. (1 June 2006) Terrorism and Religious Fundamentalism: Prospects for a Predictive Paradigm. Marburg Journal of Religion: Volume 11.
- 11 exen Crabtree. (2006) Will Modern Society Reject Religion? What is Secularism. London.
- 12 Paul S. Rowe. (Jan 1, 2016) Religious movements and religions contribution to global civil society.
- 13 Kevin Warr. (1999) ‘The Normative Promise of Religious Organizations in Global Civil Society’, Journal of Church and State 41, no.3
- 14 Mary Kaldor. (2003) Global Civil Society: an answer to war (Cambridge: Polity Press)
- 15 Mark Juergensmeyer. (2003) The New Cold War? Religious nationalism confronts the secular state (Berkeley: University of California Press).
- 16 Scott Thomas. (2005) The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: the struggle for the soul of the twenty-first century (London: Palgrave Macmillan).
- 17 Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, and Timothy Shah. (2011) God’s Century: resurgent religion and global politics (New York: W.W. Norton)
- 18 Christopher Hitchens. (2007) God is not Great: how religion poisons everything (New York: Twelve).
- 19 Orynbekov M.S., Orynbekov M.S. (2005) Genezis religioznostiv Kazahstane (Genezis religioznosty b Kazakhstan).

Борбасова Қ.М.,
Рысбекова Ш.С.,
Альджанова Н.К.

**Христиандықтағы
миссионерлік қызмет:
тарихы және қазіргі кезең**

Қазіргі дін саласындағы жаңа құбылыстарды тереңірек түсіну бұрынғы зерттеулердегі бағыттар мен әдістер уақыт өтуіне байланысты жеткіліксіз және де заман талабына сай жауап бере бермейді. Сонымен қоса бұл мәселе бойынша ортақ мемлекеттік ғылыми бағдарламаның жоқтығынан еліміздегі діни үрдістердің қазіргі тенденцияларының мән жайы туралы, әсіресе шетелдік миссиялардың қызметтерінің нәтижелері туралы ақпараттар өте аз. 2011 жылы қабылданған Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының Заңы қоғамдағы діни жағдайды біраз ретке келтірді және заңның негізгі мақсаты «...азаматтардың рухани және тән саулығын жалған діни ағымдардың зиянды іс-әрекеттерінен қорғау, дінді теріс пиғылды мақсаттарға пайдалануға тосқауыл қою» болды. Осыған орай елде тіркелген және тіркелмеген діни ағымдардың қызметіне ғылыми баға беріп отыру өзектілігі арта түседі, – деп жазылуы тиіс. Мақала 5587/ҒФ4 «Қазақстан Республикасындағы миссионерлік қызмет ерекшеліктері» жоба аясында жазылғандықтан авторлар Қазақстандағы миссионерлік қызметпен айналысып жүрген шет елдік миссиялардың жұмыс істеу принциптеріне, стратегиясына, негізгі бағыттарына баға беру мақсатын қояды. Тарихтың сабағы қазіргі Қазақстан шындығындағы шетелдік миссиялардың қызметінің нәтижелерін дұрыс бағаламай отырғанымызды дәлелдейді. Себебі бұл миссиялардың қызметі еліміздегі діни, саяси, мәдени және экономикалық мәселелермен тығыз байланысты. Сондықтан зайырлы, демократиялық саясатты қолдай отырып, қоғамдағы рухани экспансияның алдын алу шараларын жасау ұсынылады.

Түйін сөздер: миссионерлік, миссиялық үлгілер, христиандандыру, миссиология, інжілдендіру.

Borbасova K.M.,
Rysbekova Sh.S.,
Aldzhanova N.K.

**The missionary activity of
Christianity: history and
modernity**

At present, the research phenomena's former methods and directions in the field of religion are insufficient for in-depth understanding and do not meet modern requirements with time expiration. In addition, due to the lack of a unified research programme on the development trends of modern religious processes in our country, especially the lack of information about results of foreign missionaries' activity emphasizes the subject relevance. The article was written in the framework of the "Peculiarities of missionary activity in the Republic of Kazakhstan" project and the authors attempt to conduct a historical overview of the missionary activities conducted by foreign missionaries, their principles, strategies, main areas. The lessons of history prove that the results of the foreign missionaries' activities are estimated incorrectly in the realities of modern Kazakhstan. As the activities of religious missions in our country is closely connected with the political, cultural, and economic processes. Therefore, the authors, supporting a secular, democratic policy, recommend measures to prevent spiritual expansion

Key words: missionary, missionary examples, Christianization, mission, Evangelization.

Борбасова Қ.М.,
Рысбекова Ш.С.,
Альджанова Н.К.

**Миссионерская деятельность
христианства: история
и современность**

В настоящее время бывшие методы и направления исследований явлений в области религии в связи с истечением времени для глубокого их понимания недостаточны и не отвечают современным требованиям. Кроме того, из-за отсутствия единой научно-исследовательской программы о тенденциях развития современных религиозных процессов в нашей стране, особенно отсутствия информации о результатах деятельности иностранных миссионеров, подчеркивается актуальность данной тематики. Статья была написана в рамках проекта 5587/ҒФ4 по теме «Особенности миссионерской деятельности в Республике Казахстан» и авторы предпринимают попытку провести для оценки исторический обзор миссионерской деятельности, их принципов, стратегий, основных направлений. Уроки истории доказывают, что результаты деятельности иностранных миссионеров в реалиях современного Казахстана оцениваются неправильно. Так как деятельность религиозных миссий в нашей стране тесно связана с политическими, культурными, экономическими процессами. Поэтому авторы, поддерживая светскую, демократическую политику, рекомендуют разработанные меры по предупреждению духовной экспансии.

Ключевые слова: миссионерство, принципы миссионерства, христианство, миссиология, евангелизм.

**ХРИСТИАНДЫҚТАҒЫ
МИССИОНЕРЛІК
ҚЫЗМЕТ: ТАРИХЫ
ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ КЕЗЕҢ****Кіріспе**

2011 жылы қабылданған Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының Заңы бойынша «Діни бірлестіктерді мемлекеттік тіркеу және қайта тіркеу үдерісі мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды жана, құқықтық тұрғыдан анағұрлым өркениетті деңгейге көтеруге мүмкіндік берді». Еліміздегі бұрын қызмет атқарған 666 протестанттық діни бірлестіктердің ішінен 462-сі, яғни 69%-ы ғана қайта тіркеуден өткен, қалғандары таратылған. Ал дәстүрлі емес 48 діни бірлестіктің ішінен 16-сы ғана тіркеуден өткен, қалған 32 бірлестік таратылған [1]. Бұл бірлестік мүшелері қайда таратылды? Немен айналысып жүр? Қазақстандағы дәстүрлі емес бірлестіктерге миссионерлік қызметпен айналысып жүрген шет елдік миссиялар және олардың негізгі мақсаты қоғамды інжілдендіру саясатын жүзеге асыру. Бұл туралы біздің осы журналдың 2015 жылы жарық көрген мақаламызда дәлелденген болатын [2]. Уақыт өткен сайын осы шетелдік миссиялардың жұмыс істеу принциптеріне, стратегиясына, негізгі бағыттарына баға беріп, талдау жасау өзетілігі арта түседі. Себебі бұл миссиялардың қызметі еліміздегі діни, саяси, мәдени және экономикалық мәселелермен тығыз байланысты. Ұсынылып отырған жұмыста авторлар миссионерліктің мәнін терең түсіну үшін оны тарихи тұрғыда қарастырып, талдау жасайды.

Зерттеу жұмысында кеңінен кездесетін «Евангелизация», «миссионерлік» деген терминдерді конфессионалдық әдебиеттерде Евангелияны уағыздау, қоғамда христиандық сенімді тарату деп анықтайды. [3]. Жалпы миссионерлік тарихын зерттеуде Майкл Гриннің «Ерте кезеңдегі Шіркеудегі евангелизм» атты еңбегінде алғашқы үш кезең қарастырылады. Сонымен қоса Пол Шарптің «Евангелдік христиан тарихы», бес томдық Кеннет Скотт Латуреттаның «Христиандықтың таралу тарихы», Стивен Нейлдің «Христиандық миссиялар тарихы» атты еңбектерін атап өтуге болады.

Шетелдік авторлардың ішінде миссионерлік бірлестіктердің қызметінің практикасы мен стратегиясының мәнін ашатын А.Б. Брюстің, Р. Коулманның, Р. Адлердің, Г. Андерсонның, Д. Веркуилдің, П. Джонстоунның, В. Карвердің, Д. Норттың,

Д. Монтгомеридің, Д. Мак-Гаваның еңбектерін атап өтуге болады. Әйтсе де бұл еңбектердегі талдаудың түпнегіздері діни идеялардан бастау алады. Сондықтан да бұл тақырыпта объективті талдау жұмысы жасалу үшін тарихи тұрғыда қарастыру бағыт ұстанылды. Бұл бағыт миссионерлік үрдістердің себеп салдар байланысын, кезеңдерін және нәтижелерін ашуға мүмкіндік береді. Сонымен қоса пәнаралық әдіс бойынша интеграциялау теориясы мен адаптациялау теориясы шеңберінде Қазақстандағы христиандық ағымдардың миссионерлік қызметтерінің мүмкіндіктеріне және нақты нәтижелеріне баға берілді.

Негізгі бөлім

Дэвид Бош христиандықтың миссионерлік қызмет тарихы туралы айтқанда, Кунг ұсынған тарихи парадигмаларды пайдалануды дұрыс деп есептейді. Кунг миссиология тарихын алты кезеңге бөледі: ерте христиандық кезең, әулие әкейлер кезеңі, орта ғасырлар, реформация, ағарту дәуірі және экумендік кезең [4]. Миссионерлік дәстүрдің негізгі принциптері Еуропаны христиандандыру кезеңінде қалыптасты (500-1500). Сол кездің өзінде алғашқы «миссиялық үлгілер» жасалды. Оларды өздеріне тән, басым белгілері арқылы үш категорияға біріктіруге болады: этноцентрлік, аккомодациялық және контекстуалды [5].

Жалпы зерттеушілердің көпшілігі христиандықтың таралуына ықпал еткен сыртқы факторларды атап өтеді:

Бірінші фактор Рим әлемімен байланыстырылады. Жерорта теңізінің барлық бассейні Рим өкіметінің қол астында болды. Рим билеушілері мемлекетте теңдессіз деңгейде тәртіп пен бейбітшілікті сақтады. Нәтижесінде, үлкен территорияда адамдар саяхат жасап, тауарлар мен идеялар алмасу мүмкіндігіне ие болды.

Екінші Грек-рим мәдениеті болды. Жеке тайпалар мен халықтар мәдениетінің негізінде империя ішінде барлығына ортақ грек-рим мәдениеті пайда болды. Ол рим жаулаушылары өздеріне бейімдеп, өзгертіп алған ежелгі гректердің өнері, әдебиеті, философиясы және дінінен тұрды.

Үшінші грек-рим мәдениетінің тағы бір аспектісі, христиандықтың таралуына ықпалын тигізген грек тілінің кеңінен тарауы болды. Империяның кез келген ірі қалаларында түрлі ұлт өкілдері грек тілінде сөйлеген. Осы ерте кезеңде христиан інжілшілері өзінен кейінгі

ізбасарларына қарағанда, үлкен артықшылығы: оларда тілдік кедергі болмады.

Христиан дәуірінің бастауында грек-рим мәдениетінің діни және философиялық ойы, көптеген ғасырлар бойы рационалды және адамгершіліктік монотеизмге қарай бағытталды. Рационалистік грек философиясының ықпалымен бір басқарушы элемент немесе әлемдік принцип бар деген ой қалыптасты. Және ол жөнсіз, түсініксіз емес, рационалды, кекшіл әрі қатыгез емес, қайырымды және жақсылыққа жақын деген ой қалыптасты.

Осы үрдісті білдіретін кеңінен таралған терминдердің бірі «логос» болып табылады. «Логос» – грек тілінен аударғанда «ақыл, сана» немесе «сөз» дегенді білдіреді. Аристотель де, стоиктер де бұл сөзді Құдаймен байланыстырған. Стоиктер оны құдайлық элемент, оның арқасында барлығы басқарылады және жаратылады, сонымен бірге, ол әрбір адамның бір бөлігі болып табылады деп түсінген. Осы концепция грек философиясы мен христиандық арасында өзара байланыстырушы көпір болды. Жаңа Әсиеттегі апостол Иоанның және ерте-христиандық шіркеу әкейлерінің мәтіндерінде «логос» сөзі Иисус Христосқа қатысты пайдаланылады.

Рим әлемінде болып жатқан басқа діни оқиғалар да христиандық ізгі хабардың қабылдануына ықпал етті. Екінші және үшінші ғасырларда шығыс мистикалық ілімдері кеңінен таралып, өз ықпалын ұлғайтты. Олар шығу тегі және мазмұны бойынша әр түрлі болды – Кіші Азиядағы Кибела культі; Грекиядағы Дионис культі; Мысырдағы Изид, Осирис және Серапис; Парсы еліндегі Митра. Дегенмен, олардың бойында табиғи айналымдарды мистикалық дербестендіру өзара ұқсас болды; барлығында өлетін және қайта тірілетін құдайлар сипатталды; барлық культтерде шоқындыру мен Құдайға құлшылық ету жоралғылары болды; барлығында да құдайлармен бірігу арқылы күнәдан арылу мен ажалсыздық, мәңгілік өмір ұсынылды. Аталған діндерді білетін адамдар үшін, крестке таңылған және қайта тірілген христиандардың Құтқарушысы таңсық болған жоқ.

Келесі фактор иудаизм диаспораларымен байланысты. Христиандыққа дейінгі дәуірде иудаизм диаспоралары әскери тұтқындар және саудагерлер ретінде Палестинаның шегінен асып жайылды. Иудейлер қай жерде болса да, синагогаларды ұйымдастырды және осы синагогалар иудей еместерді қызықтырды. Иудаизм диаспоралары (Палестина сыртында) өз отанында жүрген кезіне қарағанда сепаратис-

тік сипатта болған жоқ, сонымен бірге ритуалдарды да аз жасады және жаңа адамдарды өз сенімдеріне тартуға бейім болды. Діни қызмет грек тілінде жүргізілді. Иудаизм эллиндердің христиандықты қабылдауына түрткі болды.

Б.д. төртінші ғасырының басында император Константиннің (312) дінді қабылдауына байланысты христиандық ресми заңдастырылды. Ғасыр соңында христиандық жалғыз заңды дінге айналды. Пұтқа табынушылық та, ересытер де басып-жаншылды. Христиандықтың мәртебесінің өзгеруі дінді қабылдаушылардың артуына алып келді [6].

Ортағасырлық миссионерлік тарихы – бұл негізінен монахтық өмір тарихы. Бұл институт христиандық құлшылықтың ең жоғарғы стандартына өздерін арнаған жеке адамдар мен қауымдардан тұрды. Өзінің өнегесі, ілімі мен уағыз-насихаты арқылы ортағасырлық монахтар көптеген адамдардың дінді қабылдауына және сенімінің оянуына ықпал етті.

Ортағасырдың екінші жартысында (XIII ғасыр) монахтық ордендер көптеп таралды, олардың қатары қабілетті, жігерлі және рухани бағдарланған христиан ерлер мен христиан әйелдермен толықты.

Інжілдендіру (Евангелизация) мен миссионерлік қызмет ретінде және ағылшын монархтарының, сонымен қатар францискандықтар мен доминикандықтардың бірінші кезектегі міндеттері болды. Соңғы екі орден оқытумен белсенді айналысты. Алғашқы кездегі қарсылыққа қарамастан монахтықтың сан жағынан өсімі және географиялық таралуы жылдам әрі айтарлықтай ерекше болды. Маңызды факторлардың бірі – үлгі, өнеге көрсету болды. Өздерінің әулиелігімен, даналығымен және ерекше тақуалығымен аскетизмімен белгілі болған тақуалар, әуесқойларды қызықтырып, өздеріне табынатын көрермендерді тартқан. Монастырлар да шалғайдағы пұтқа табынушылар мекендейтін жерде болса да, өздеріне назар аударған. Адамдар мұнда олардың неліктен және немен айналысқанын көру үшін келетін. Монахтардың тақуалылығы, тәртібі және қайырымдылығы оларға деген құрметті және олар айтқан хабарға қызығушылықты тудырды.

Бір жағынан, монахтық ордендерге мақсатты түрде қабылдау жүрді. Адамдар монахтардан кеңес алуға келгенде, олар адамдарды күнделікті тіршіліктен бас тартып, Христостың артынан құлшылық пен құрбандық арқылы еруге шақырды. Христиандандыруға көрнекті монахтардың өмірбаяндары да зор ықпалын тигізді. Мысалы, IV және V ғасырларда Афанасий

жазған Антонийдің өмірбаяны және Сульпициус жазған Мартин Турскийдің өмірбаянын айтуға болады. Августин өзінің «Тәубе» атты еңбегінде «Антонийдің өмірбаянының» өзіне және бірнеше достарына ерекше әсер еткені жөнінде баяндайды. Осыдан кейін ол үлгілі монахқа айналады. Монахтық өмір туралы басқа әдебиеттер де, әсіресе «Ұлы Василий ережесі» (IV ғасыр) және «Бенедикт ережесі» (VI ғасыр) тек монахтардың өмірін ғана сипаттап қоймайды, оны салмақты оқырмандарға ұсынды. Монастырлардан тараған үгіт-насихат тек монах болуға ғана шақырмады. XIII ғасырда францискандық монахтар тәубеге келу мен өмірді жаңартуды насихаттады және осы жаңалықпен махаббат пен қуаныш арқылы бөлісу үшін көп саяхаттайтын. Тек қалаларда ғана емес, ауылдық жерлерде де әлсіз әрі өздеріне сенімсіз христиандарды күнәдан арылуға, Құдай игілігін іздеу, Құдайға бой ұсыну мен құлшылық ету үшін өздерін арнауға шақырды. [7].

Христиандық жаңғырудың келесі маңызды бастауы діни өмірге жол тапқан христиандық мистицизм болып табылады. Мистицизм Құдай мен адам арасындағы оңаша, ішкі бірігуді іздейтін және бағалайтын діни жол болып табылды. Мистицизм мен монахтық өмір өзара тығыз байланысты болды және көптеген мистиктер монах болған. Бірақ, олардың арасында айырмашылық та болған. Адам монахтық өмірдегі сияқты, Құдайға қатысты тыныштықта қалмай, керісінше, ол Құдайды іздеуі немесе табуы керек болды. Бұл жерде адамның әрекеті аса маңызды болды. Мистикалық қадамға бармай адам Құдаймен байланысқа түсуі мүмкін емес. Христостың іңкәрлігі туралы ойлар жамандықтан босатады және аса зор адалдыққа ықпал етеді. Крестке таңылған Құл тек құдайы ақиқатты ғана емес, сонымен бірге шоқындыру арқылы бізге сыйлық береді делінді. Мұндай мысалдар Інжілдік Ізгі Хабардың элементтері сақталып, ортағасырлық мистицизмге ауысқанын көрсетеді. Мистицизмдегі Ізгі Хабардың элементтері көптеген адамдардың рухани жандануына ықпал етті. Ортағасырдың соңында мистицизм қарапайым христиандар, әсіресе Солтүстік Еуропада Інжілдік ықыласпен кеңінен таралды. Майстер Экхарт, Иоанн Таулер және Ян Ван Рюйсбрек сияқты уағызшылар мен жазушылар, қарапайым дінбасылары мен адамдар арасында, мистиктердің Құдайға деген қатынасын түсіне білуді қалыптастырды. Осы кезеңге дейін, бұл қатынасты түсіну негізінен монахтар мен кейбір интеллектуалдарға тән

болды. Оңтүстік Еуропада Екатерина Сиенская (1347-80) христиандық мистицизмнің таралуына сөзімен де, ісімен де көмектесті. Мистицизм бірқатар рухтанған христиан көшбасшыларының пайда болуына, қиялды оятатын кітаптардың жазылуына және адамдарды салмақты әрі белсенді шәкірттікке әкелудің тиімді әдістерінің қалыптасуына алып келді.

Ерте христиандық кезеңнің христиандық қауымға көп адамдарды тартуының келесі факторы – саяси өзгерістер болды. Империя ішінде күшпен пұтқа табынушылықты жоюға бағытталған шіркеу мен мемлекет кампаниялары арқасында христиандандыру үдерісі жылдам қарқын алды. Пұтқа табынушы тайпаларды бағындырып, қол астына біріктірген христиандық мемлекеттер – яғни жеңімпаздар жеңілгендердің діни, шіркеулік және саяси бағынуын талап етті. Кейде христиан дінінің ықпалы карама-қарсы бағытта таралды. Жеңімпаздар өздері бағындырған халықтың ұстанған христиандығын қабылдаған жайттар да кездесті. Кейбір елдерде христиандандыру үшін билеушілердің қол астындағы халықтың христиандықты қабылдауын мақұлдауы және кей жағдайда бұйрық беруі маңызды рөл атқарды.

Константиннен кейін барлық Рим императорлары христиандар болды және пұтқа табынушылыққа қарсы болып, христиандықты қолдады. Олар пұтқа табынушыларды қатаң қудаламаса да, өз құдайларына табынуға тыйым салып, христиандық уағыздарды қабылдауды және шоқынуды бұйырды. Шоқынудан бас тартқандарды жер аударып немесе меншігін тәркіледі. Анда-санда тобырлар пұтқа табынушылардың храмдарын қирататын және бұл істе оларды монахтар басқарды. IV ғасырда аталған жазалау шаралары Римнің қалалық ақсүйектерінің көпшілігінің пұтқа табынушылықтан бас тартып, христиан дінін қабылдауына алып келді.

Ортағасыр христиандары пұтқа табынушылармен тек күресу үшін ғана күш қолданған жоқ. Сондай-ақ, олар пұтқа табынушыларға христиандықтың сыртқы белгілерін қабылдату үшін де күш көрсетті. Бұл пұтқа табынушылар мен христиандар арасында болған соғыстар кезінде болды. Жеңілудің нәтижесінде пұтқа табынушылар тек саяси тұрғыда ғана бағынып қоймай, сонымен бірге христиан шоқындыруын қабылдап, шіркеудің рухани билігіне бағынды. Ұлы Карлдың сакстерді жеңуі мен дінге тартуы да аталғандардың бір көрінісі болды. Шоқынудан бас тарту және христиандықты құрметтемеу мемлекеттік қылмыс болып есептелді. XII

ғасырдағы жаугершілік нәтижесінде померан халықтарының діни сенімді қабылдауы, христиандандырудың тағы бір мысалы бола алады. Бұл жағдайда, әскери және саяси факторлар шектеулі пайдаланылған, ал христиандыру үдерісіне көбінесе сендіру, төзімділік және дипломатиялық тәсілдер тән болған. Христиандандыруға маңызды үлес қосқан тұлғалардың бірі Бамберг қаласынан шыққан епископ Отто болды. Оны 60 жасында, лауазымды қызметінен поляк герцогы Ш Болеслав босатып, миссионерлік міндетті орындауға шақырды. Бірқатар қанды қақтығыстар нәтижесінде, Болеслав Одер өзенінің Балтық теңізіне құяр маңындағы Батыс Померания ауданы мен шығыс аймақтың территориясының бір бөлігін басып алды. Отто әдісі Померанияның стратегиялық маңызы бар қалаларын дінбасылар, саясаткерлер және әскери адамдардан құралған нөкерлермен аралаудан тұрды. Миссионерлік қызмет оның басты міндеті болды және ол күштеусіз ерікті түрде дінді қабылдауды қолдады. Оның иландыра білу қабілеті христиандық ізгі хабарды жеткізудің ыңғайлы құралы болды. Оның дәл осы інжілдендіру әдісінің арқасында, померандықтар венда халқы сияқты христиандықты жек көрмеді. Соңында, христиандандыру үдерісі герман және дат миссионер-монахтары мен Померания халықтарының арасына германдық иммигранттардың қоныстануы арқасында жалғасты. [8]

Батыстағы герман халықтарының христиандыққа келуі көп жағдайда мәденилендіру үдерісінің нәтижесінде болды. Герман билеушілерін інжілдендіру ісі, католицизмге кіргізу арқылы болды. Олар католик шіркеуінің қолдауы өздерінің билігін нығайтатынын түсінді. Король мен Папаның қолдауының рөлі зор болғанымен, мәденилендіру континенттегі германдықтарды сенімге тартудың ең ірі себептерінің бірі болды. Осылайша, көптеген викингтер өздері бағындырған халықтың арқасында, христиандықты қабылдады. Осы кезеңде жауынгерлер мен билеушілер де христиандыққа қызығып, дінді қабылдады. XI және XII ғасырлар ішінде, христиан діні Скандинавия елдерінің тұрғындарына осы жолмен келді. Христиан діні викингтерге саяси қауіп тудырмады, себебі ол қарулы жаудың емес, тұтқындалған халықтардың діні болды. Олар үшін христиандықты қабылдау бағынуды білдірмеді, олар жай ғана өздерінен жоғары тұрған дін мен мәдениетті саналы және бейсаналы түрде қабылдады. Славяндар, аварлар және балгарлар сияқты Шығыс Еуропа

халықтарының интервенттері мен жаулап алушылары өздері жолықтырған христиандықтың формасын қабылдады. Бұл үдеріске Інжіл мен литургияларды славян тілдеріне аудару ықпал етті.

Шығыс Еуропа мемлекеттерінің билеушілері де қол астындағыларын христиандандырмақ болды.

Осы және келесі ғасырларда Богемия, Польша және басқа славян халықтары мен мадьярлар билеушілерінің қалауы бойынша, Батыс шіркеуінің құрамына кірді.

Ирландық миссионерлер – інжілшілер миссионерлік қызметті ерекше тактиканы пайдалана отырып жүргізді. Ирландық монахтық өмір Ирланд шіркеуінің қосалқы институты емес, үстем элементі болды. Ол епархиялы принципке емес, рулық принципке негізделді. Ирландиялық монахтық өмірге аскеттік тән болды. Ирланд монахтарының шағын топтарының жетекшісі және 12 шәкірті (Иисус өнегесі бойынша) өз монастырлары мен тұрған жерлерін тәркі етіп, бейтаныс шалғай жерлерге барып өмір сүріп, жеке үлгі, өнеге көрсетіп, адамдарды христиандық пен монахтық өмірге баулыды. Осы территорияда құрметке ие болған монахтар Ізгі Хабарды насихаттауға және христиандық өмір салты туралы айтуға аттанады. Осылайша ирландық миссионерлер Ирландия, Шотландия және Солтүстік Англия, сонымен қатар Франция, Швейцария және Италияның аудандарын інжілдендірді.

Миссионерлікті зерттеуші ғалымдардың мәлідемелеріне сәйкес шіркеудің жүзеге асырып отырған барлық қызметтерінде саяси астарлары бар дейді. Осы мәселеге қатысты Д. Норт миссионерлік қызметті сараптау барысында миссионерліктің тарихында мақсаттары мен міндеттері адам өмірінің қажеттіліктері мен талаптары сияқты кең және ауқымды болып келеді дейді [9, 243 б].

Рим және ирланд монахтарының бірлескен жұмыстары арқасында, VII ғасырдың аяғында Англияның көп бөлігі формалды түрде дінді қабылдап, христиандыққа бет бұрды. Англосакстар арасында миссионерлік қызмет жүргізу барысында ағылшын миссионер-інжілшілері римдік және ирландық монахтардың жақсы қасиеттерін біріктіре отырып жұмыс жасады. Ағылшын монахтарын Еуропа континеті қызықтырды – алғашында олар Фризия (нидерланды) – ал одан кейін Рейннің шығысынан, Дунайдың солтүстігіне қарай, франктер патшалығы аудандарына барды. Жаңа аймаққа

келіп олар жергілікті көсемдер мен қоғамның жоғарғы таптарымен кездесті. Олардың ойынша, егер басшылар дінге кірсе, қарапайым халық та христиандықты қабылдайды. Олар қай жерде мүмкіндік болса, сол жерлерге монастыр салып, жергілікті халықты христиандық өмір салтымен қызықтырды және оларды миссионерлік қызметке дайындады.

XIII ғасырдың бас кезінде, жаңа діни орден – кезбе монахтары пайда болғаннан кейін – інжілдендіру басты міндетке айналды. Олардың қоғамдағы қызметі миссионерлік уағыз-насихат жүргізу ісінен тұрды. Олар Еуропада және оның шекараларының тысында, шағын топ құрып, олардың уағыз-насихаттарын өз тыңдармандарын христиандандыру мақсатымен саяхаттаған. Егер, бұрын миссионерлік қызметтің мақсаты христиандарды қайта жаңғырту болса, бұл кезеңде христиан еместерді дінге тарту болды. Жылнамаға жазылмаған Батыс Еуропаны мекендейтін христиандықты ұстанбайтындарды дінге тартуға бағытталған миссионерлік қызмет, францискандықтар мен доминикандықтардың еңбегі деп айтуға болады. Олардың миссионерлік қызметінің қарқыны орасан зор болды және бұл қызмет Солтүстік Африка мен Таяу Шығыс мұсылмандары мен Балтық жағалауының пұтқа табынушылары арасында, түріктер, моңғолдар және Үндістан халқы арасында жүргізілген жұмыстардан тұрды. Дегенмен, олардың мұсылмандар арасындағы қызметі табысты болмады. Бірақ, олардың табанды інжілдендіру жүргізу ісі мақтауға тұрарлық болды. Мысалы, францискандық орденнің мүшесі Раймонд Лалл (1232-1316). Құтқарушы оған бүкіл әлемді інжілдендіруге өзін арнау туралы аян бергенін айт-ады. Ол шіркеу басшыларын христиан еместерді інжілдендіру үшін арнайы монахтық ордендерді құру қажеттігін негіздемеке болды. Лаллдың ойынша, інжілдендіру жүргізу жоспарына енгізілген адамдар арасында олардың тілі мен мәдениетін үйрене отырып, болашақ миссионерлер өз қызметтерінің тиімділігін арттыра алады. Келесі мысал, миссионерлердің моңғолдар арасындағы қызметі болып табылады. XIII ғасырда Шыңғысханның жасағы тамаша әскери жеңістерге қол жеткізді. Нәтижесінде, олар батысында Тынық мұхитынан басталатын, шығысында Ефрат пен Днепрмен жалғасатын территорияда алып империя құрды. Моңғолдар жүзжылдықтың алғашқы үш ширегінде христиандыққа қарсы болды. Әйтсе де, батыс саудагерлері мен көрші мемлекеттердің христиандары бұл империя территориясына жиі қатынасып жүрді, кейін-

нен билік басына Құбылай хан келгеннен кейін миссионерлерге келуге рұқсат берілді. Миссионерлердің көпшілігі францискандықтар болды. Орта ғасырда Таяу және Қиыр Шығыста шағын христиан қауымдарын ұйымдастырған несториандар мен францискандықтар арасында бірқатар шиеленісті жағдайлар болды. Несториандықтар Эфес Соборының (431) бұйрығымен христологиялық көзқарастары үшін еретик ретінде жазасы кесілген және V ғ. өмір сүрген Константинополь патриархының рухани ізбасарлары болды. Несториан шіркеулері біраз ғана жергілікті тұрғындарды дінге кіргізіп, негізінен иммигрант-христиандар мен олардың ұрпақтарына қызмет етті.

Моңғол астанасы Камбалук (қазіргі Пекин) қаласына алғаш келген Рим католигі Иоанн болды. Ол 1294 жылы императордың қабылдауында болды. Бір онжылдықтың ішінде ол шіркеу салды және Жаңа Әсиет пен Псалмдарды моңғол тіліне аударды. Шамамен 6000 адамды дінге кіргізді. Бірнеше ірі қалаларда христиан орталықтарының іргесі қаланып, көп адамдар шоқындырылды. XIV ғасырдың ортасында астанада собор мен бірнеше шіркеу салынды. Иоанн мен батыс францискандықтардың інжілдендіру қызметі мемлекет тарапынан қолдау тапты. XIV ғасырдың екінші жартысында, қытайлықтар моңғол басқыншыларына қарсы шығып, шетел, оның ішінде христиандықтың ықпалынан құтылды. Моңғол империясының мұрагерлері ислам дінін қабылдап, христиандыққа қатыстының барлығын жоюға тырысты.

XIII ғасырда Ресей моңғол басқыншылығы кезінде, көптеген тұрғындар жаудың қол астында қалғысы келмей Солтүстікке көшіп кетеді. Олардың арасында қауымдық және саяқ жүретін монахтар көп болды. Олар моңғолдар қол жеткізе алмайтын жерлерге солтүстік ормандарының ішінде өмір сүрді. Монахтар жергілікті пұтқа табынушылар мен келімсектердің өздеріне тартып, пұтқа табынушыларды інжілдендіріп, пасторлық қызметті қамтамасыз етті, XV ғасырдың соңында, аталған өңір Солтүстік Рустің саяси және діни орталығына айналды.

Осылайша, ерте кезеңдегі миссионерлік қызмет әр түрлі әрекеттермен (көп жағдайда күштеу әрекеттері) және аргументациямен сипатталды. Миссионерлер христиан дінінің пұтқа табынушылықтың алдындағы артықшылығын көрсетуге тырысты. Пұтқа табынушылардың құдайлары адам қиялының жемісі немесе сайтандар деп жарияланды. Миссионерлер пұтқа табынушылардың идолдары мен храмдарын қиратып,

пұтқа табынушылардың құдайлары шынымен бар болса, кек алар еді, олар жалған деп оларды құртуға кеңес берді. Сонымен қатар, олар христиандықтың сенімді артықшылықтары ретінде ешқашан бітпейтін сый мен жаза туралы айтты. Христиандық діни ілімдік терминдер арқылы Құдайдың үш бірлікті табиғатын дәлелдеді. Олар Құдайдың әділдігі мен қайырымдылығы туралы жариялады. Олар адамдарды шоқынудың тазартатын, осыған дейінгі күналарын жоятын күшін сезінуге шақырды. Сонымен бірге, олар мінез-құлық пен құлшылықтың құдайлық тәртібін қабылдауды және Құдайдан берілген осы қабілеті арқылы өздеріне бағынуды үндеді.

Христиандарды інжілдендіру саяси өзгерістермен қатар жүрді. Христиан мемлекеттеріне бағынатын халықтар өз жеңілісінің ақысы ретінде шоқынып, шіркеу өміріне қатысуға мәжбүр болды. Кейде бұл сендіру, ал кейде материалдық игіліктермен сатып алу арқылы жүзеге асты. Басқа жағдайларда христиандар келісім мен бағынуға қол жеткізу үшін күш қолданды. Христиан еместер тарапынан қаншалықты қарсылық көбейген сайын, соншалықты күш қолданылды. IX – XII ғғ. монахтық өмірдегі белсенділік пен тәртіптің төмендеуі көп жағдайда інжілдендіру қызметінің жеткілікті деңгейде жүргізілмеуімен байланысты. XIII және кейінгі ғасырларда кезбе монахтардан құралған жаңа топ, мұсылмандар арасында інжілдік қызмет жүргізу ісіне белсенді қатысты. Бірақ, олардың бұл ісі ешқандай нәтиже бермеді. Солтүстік Руске христиандықтың таралуы моңғол басқыншыларының діни тыйымдарынан қашқан монахтардың арқасында жүзеге асты. Олардың монастырлары христиандықты таратудың орталықтарына айналды, бұл монастырлар арқылы қашқын христиандарды тәрбиелеу және пұтқа табынушыларды дінге тарту іске асырылды. Ортағасырлық інжілшілердің жолдауында Иисус Христос арқылы қол жеткізілетін жаңа Өмір туралы және Құдаймен табысу туралы Ізгі хабар айтарлықтай деңгейде бұрмаланып, жасаған істері бойынша құтқарылу концепциясымен араласты. Дегенмен, көп нәрсе ұрпақтан ұрпаққа сақталып, берілді. Сондықтан, христиандық тек сақталып қана қоймай, кеңінен тарап, гүлденген кезі де болды.

XVI ғасырдағы реформа шіркеу тарихындағы маңызды тақырып. Христиандар шіркеу қызметін радикалды жақсарту қажеттігін сезінді. Сол себепті әр түрлі реформалардың қозғалыстары пайда болды. Бұған дейін олардың барлығы адамгершіліктік, қаржылық және әкімшілік құ-

қық бұзушылықтарды жою үшін қажет болды. Бірақ, XVI ғасыр басында реформаторлықтың қозғаушы импульсы өзгеше болды. Солтүстік Германияда, кейіннен Швейцарияда шіркеу насихатына қарсы сын айтатын реформаторлар пайда болды. Лютер, Цвингли, Кальвин және олардың идеяларын қолдаушылар шіркеудегі тоқырау оның Інжілді бұрмалауы екеніне сенімді болды. Олардың ойынша, доктринаны бұрмалау үдерісі ежелден басталды. XVI ғасырда оның қауіптілігі артып, шіркеу насихатына сенетіндердің құтқарылуына кедергі болды. Олардың пікірінше, шіркеу қателігі Құдай ғана жасай алатын нәрсені, яғни кінәлі адамды кешіруді және ақтауды күнәһар адамнан талап етті.

Таңдау жасау қажеттілігі туындағанда, реформаторлар тек Қасиетті Жазу ғана христиандық ізгі хабардың қайнар көзі мен нормасы болып табылады деген қағиданы қолдады. XVI ғ. аяғында, батыс христиандығы католицизм мен протестантизм болып бөлінді. Протестантизмнің өзі бірнеше бөліктерге бөлінді. Тек протестанттар мен католиктер арасында ғана емес, протестанттар ішіндегі түрлі топтар арасында да, бақталастық пен өшпенділік көрініс тапты. Бұл жерде ескеретін жайт, католиктер болсын немесе протестанттардың түрлі топтары болсын, әрқайсысы өз ілімдерін дұрыс деп есептеп, бір-бірін қарсы тараптың уағызына сенетін адамдарға зиян тигізіп жатыр деп айыптады. Нәтижесінде, христиандықтың бір түрінен екіншісіне тарту талпыныстары кең көлемде көрініс тапты. Бұл кезеңдегі Еуропадағы інжілдендіру осындай әрекеттермен ерекшеленді. Еуропадағы христиан еместерді інжілдендіру шектеулі болды, себебі христиандықты ұстанбайтындар жоқ деп есептелді. Енді құтқарылуға назар аударатын католицизммен салыстырғанда, Інжілге бағдарланған протестанттық көзқарасты белгілеу үшін «інжілдік» («евангелический») термині пайда болды. Өз кезегінде, протестанттардың әрекетінен оңалған, жаңарған, белсенді католиктер, протестантизмге жіберіп алған адамдары мен территорияларын қайтару үшін агрессивті шараларды қолданды. Кең көлемдегі колониалды экспансиямен байланысты католик елдері жаппай миссионерлік қызметті бастады. Олар еуропалық протестанттармен ғана бәсекелестікпен қанағаттанбай, жақында табылған американдық территориялар мен Азия және Африкадағы шектеулі аймақтардың халықтарын христиандандырмақ болды.

50 жыл ішінде протестантизм кеңінен таралып, Солтүстік Еуропаның көп бөлігін-

де және Орталық Еуропада пайда болды. Бұған себеп болғандардың бірі М. Лютер болды. Лютердің уағыз-насихаттары Библиялық мәтіндерді мұқият зерттеу негізінде жасалған – анық інжілдік бағдарланған, жеке адам мен қоғамның қажеттілігіне жауап беретін уағыздар болды. Бір ай ішінде оның «95 тезистерінің» аударылуы мен таралуы Виттенбергтен шыққан белгісіз монахты Бүкіл Еуропаға атакты қылды.

Ағылшын реформациясынан пайда болған протестантизмнің жігерлі, агрессивті және жылдам таралатын формаларының бірі пуритандық болды. XVII ғасырда Англиядағы пуритандардан басқа көптеген радикалды протестант топтары шықты. Олардың ішіндегі ықпалдысы квакерлерлер болды. Кальвинистік діни ілімі мен мораль тұрғысынан терең тамырлары бар, шіркеу реформасы мен рухани жаңаруға адал, Жаңа Әсиет миссиясы сезіміне берілген радикалды ағылшын протестанттары інжілдендірудің жаңа толқынының бастауына айналды. Бұл негізінен Англияда емес, Солтүстік Америкада эмиграция арқасында болды.

Реформацияның ең інжілдендіруші қозғалысының бірі анабаптисттер бүкіл әлемдік миссионерлік қызмет бағдарламасына белсене қатысты. Шығыс пен Америкадағы католик елдерінің колониалды экспансиясын өкімет қаржыландыруындағы монах-миссионерлер іске асырды.

Испания католиктік жаңару мен миссионерлік қызметінің жалғыз болмаса да, негізгі қайнар көзі болды. Бұл бастама монархиядан – діндар патшайым Изабелла мен Фердинанд патшадан басталды. 1540 жылы испандық Игнатий Лойола негізін қалаған діни орден көптеген реформаларды іске асырып, протестантизмге қарсылық көрсетті.

Миссионерлік қызмет тарихындағы тамаша оқиға жаңарған католик шіркеуінің табысты халықаралық миссионерлік қызметі болды. Рим католиктерінің әлемнің түкпір-түкпірінде католицизмге адамдарды тартуына қажет әрі маңызды әдістер қолдана бастады. Испания мен Португалияның католиктік монархиялары халықаралық миссионерлік қызметке жетекшілікті патронаж (қолдау) жүйесі арқылы жасады. Қолдау көрсету (патронаж) жүйесінің негізгі белгісі пұтқа табынушыларды дінге тарту ісіне шіркеу емес, мемлекет жауапты болды. Папаның қолдауымен патша билігі өкілдері осы міндетті орындау үшін жұмысшыларды жалдап, олардың еңбекақысын төлеп, белгілі бір деңгейде бұл міндет қалай, қашан және қай жерде орындалатынын шешті. Жаугершілік пен сауда жүргізу үшін

өзге елдерге аттанатын барлық испандықтар мен португалдықтар, өздерінің миссионерлік қызмет жүргізу мақсаты болғанын айтады. Дегенмен, көп жағдайда басқа елді жаулап алу негізгі себебі болды. Христиандандыру отарлау үдерісі мен өркениетті таратудың бір бөлігі болды. [10]

Негізінен патронаж жүйесі испандықтарға тиесілі территорияларда сәтті жүзеге асты. Бірақ, португалдықтар оны іске асыру ісінде көп мәселелерге тап болды. Испан монархиясы өз билігіндегі жерлерге жүздеген қабілетті және өз ісіне адал миссионерлерді жіберетін. Миссионерлік қызмет нәтижесінде Цейлонда, Үндістан мен Оңтүстік-Шығыс Азияда, Бразилияда бірнеше уақыт ішінде иезуиттер тиімді жұмыс жасаған. Әйтсе де, көп жағдайда португал миссиялары әлсіз, тіпті кейде табысты болмады. Шығыстағы португал отаршыл билік иелері миссионерлік орталықтарды басқару ісіне ерекше көңіл бөлді. Олар өз иелігіне жатпайтын территорияларда жұмыс істейтін миссионерлерге ықпал етуге әрекеттенді. Сол себепті, XVI ғасырдан кейін испан билігі Риммен осы үшін жанжалдасты. Сонымен қоса, Шығыстың көптеген аймақтарында, португалдардың ықпалы әлсірегеннен кейін, олардың орнын голландықтар басты. Олар римдік-католик шіркеуінің миссияларын реформаторлық протестантизм миссияларына айналдырды.

Қорытынды

Басқа діндерден христиандықтың артықшылығы мен мінсіздігіне деген сенімдер миссионерлікті дәлелдеу элементтерінің бірі болды. Густав Варнек осыған қоса тағы да үш басты элементті атап өтті: басқа халықтарға христиандықтың қолайлылығы және қолданылғыштығы; христиандық миссионерліктің «қызмет жасау аумағындағы» жетістіктері және басқа діндермен салыстырғанда христиан діні тарих парақтарында және қазіргі уақытта қуатты, мықты екендігін көрсетуінде [11]. Барлығы топтаса отырып батыс шіркеулерінде өздерінің мәдени басымдығына деген сенімді тудырды. Роберт Спираның пікіріне сәйкес батыс миссионерлері тек қана «Мәсіхті» ғана емес, сонымен бірге «өркениетті» де алып келген [12].

Кең ауқымды еуропалық отарлау саясатының басталу уақытында батыстық христиандар өздерінің мәдениетін басқа мәдениеттерден жоғары және әмбебап деген ойлар қалыптасқан. Батыс мәдениеті христиандық нағыз бұлжытпас мәдениеті ретінде қарастырылғандықтан, хрис-

тиандық сеніммен бірге батыс мәдениетінде бірге басқа сенімдегі адамдар арасында орнығуы тиіс деп түсіндірілді. 1932 жылы шетелдік миссиялардың жұмыстары жан-жақты зерттелген «Миссиялардың жұмысын қайта түсіну» атты еңбек жарық көрген. Осы жерде «барлық халықтардың бір әлемдік мәдениетке, яғни ол батыстық мәдениетке қосылу жолында келе жатыр. Сонымен бірге, осындай жағдайдың орын алуы басқа халықтардың тарапынан үлкен қолдаушылыққа ие болу керек. Ал миссионерлер осы батыстық мәдениеттің саналы түрде таратушылары болу керек» [13] деп жазылған. Осыған ұқсас ой өрісі 1922 жылы басылып шыққан кітапшада орын алған: «Le role civilisateur des missions», француз тілінен аударғанда «Миссиялардың өркениеттендіруші ролі» деген мағына береді. Миссиялар тарихын зерттеген неміс тарихшысы Юлиус Рихтер «протестанттық миссияларды еуропалық-америкалық халықтардың мәдени отарлаудың маңызды және ажырамас бөлігі» ретінде 1927 жылы қарастырған [14].

Христиандар қазіргі әлемнің мүмкіндіктері мен інжілдендіру ісіне үлкен шығармашылықпен келді, бұл өз кезегінде көптеген жаңашыл әдістердің пайда болуына алып келді. Інжілдік миссия туралы пікір-таластар белсенді жүргізіледі. Дәстүрлі бағыттарды бағалаудан кейін заманауи христиандар бірқатар радикалды өзгерістер жасады. Інжілдендіру міндетіне зерттеудің заманауи әдістері мен технологиясы қосылған сайын, ол әбден жетіле бастады. XX ғасырда нәтижеге бағытталған прагматикалық философия алдыңғы қатарға шықты. Көптеген адамдардың айтуынша, інжілдендіру мақсаты тек ұрық салу ғана емес, жемісін жеу болды, тек «Інжіл Сөзін» жариялау ғана емес, көзге көрінетін нәтижеге қол жеткізу болды. Інжілдендіру бойынша өткізілген ірі конференциялар (ұлттық және халықаралық деңгейдегі) осы мәселеге назар аударды. Інжілдендіру теориясы мен тәжірибесі жөнінде келіспеушіліктер пайда болды. Бұл кезеңге адасу тән. XX ғасырдағы жағдай інжілдендіру үшін көп жақтан қолайсыз болды. Екі әлемдік соғыс және он шақты жергілікті қақтығыстар бұл сала үшін күрделі болды. Жаһандық экономикалық тоқырау толқындары мен депрессиялар інжілдендіруге қаржылық қолдау көрсету жүйесін шайқалтты. Батыс отаршыл империяларының қирауы батысқа жатпайтын елдердегі інжілдік әрекеттерді қиындатты, кей жағдайда тоқтатты. Билік басына христиандыққа қарсы өкіметтің келуі бір кезде се-

нім тірегі болған аудандарда інжілдендіру үдерісін баяулатты. Әлемдегі христиандардың 42% саяси шектеулер мен репрессиялар жағдайында діни сенімдерін ұстануға және куәлік етуге мәжбүр болды. Сонымен бірге, осы кезеңде кейбір көне діндер құлдырады, басқалары болса, мәселен ислам жаңғыруды бастан кешірді, ал жаңа діндер болса, өз қатарларын христиан мемлекеттерінің адамдарымен толтырылуда. XX ғ. дінсіз немесе атеистік халық саны 100 пайызға жетті. Әлемдік үрдіс ықпалымен Еуропа мен Солтүстік Америкада белсенді христиандардың үлесі тым азайды. Бұл қауіпті оқиғалар інжілдік әрекеттердің шығармашылық сипатта болуына ықпал еткені анық. Қазіргі әлемнің мүмкіндіктері інжілдік әрекеттердің жаңа нүктелерін табуға көмектесті. Радио және теледидар миллиондаған адамдарға Құдай Сөзін жеткізуге тамаша мүмкіндік берді. Лингвистикалық дағдылар мен оқыту құралдарын жетілдіру діни әдебиетті аударуды жеңілдетіп, сауаттылықты таратуға көмектесті. Дамушы елдердің басшылары миссионерлік мектептерде білім алды. Нәтижесінде, олар өздерін христиандықпен теңестіреді немесе христиандықтың ықпалында болды, кей жағдайда христиандық қызметке қолдау көрсетті. Батыс колониализмі күйреп, інжілдендіруге адамдарды дайындауға көмектесетін батыс мәдениеті тарала бастады. Сонымен қатар, бүкіл әлемдегі христиандар мен христиан еместер арасындағы өзара әрекеттің өсуі інжілдендіруге көп мүмкіндіктер жасады. Туристер, студенттер және бизнесмен-христиандар ашық христиан жұмысы тыйым салынған жерлерде, дінді таратады. Кейбір жағдайда, батыс миссионерлерінің сапарға шығуы немесе қуылуы жергілікті христиандарды дінді тарату бойынша жауапкершілікті өз мойнына алуға итермеледі. Күрмеуі қиын мәселелер мен жеңілістен пайда болатын жаңа мүмкіндіктер інжілдендіру саласында жаңа табысты қадамдарға ықпал етті. Екінші Дүниежүзілік соғыстан кейін, көптеген інжілдік идеялар мен жобалар пайда болды. Жаңғыру қозғалыстары осы кезде өз мүмкіндіктерін түгескен сияқты болды. 1930 жылдар аяғындағы дін ғұламалары –либералдар және консерваторлар арасында болған келіспеушіліктер протестанттардың назарын өздеріне аударды, осыған зая кеткен әрекетті миссионерлікке бағыттауға болар еді деген пікір қалыптасты. Миссиялар қызметі қайшылыққа толы болды. Кейбір жағдайда миссионерлер Інжілді насихаттауды әлеуметтік қызметпен алмастырып, христиандық емес діндермен бәсекелеспеді. Бұған қарамастан 1945

жылға дейін інжілдендірудің дәстүрлі әдістерімен қатар жаңа тәсілдері сыналды.

Қазіргі кезеңдегі христиандықтың прогресін қалай бағалай аламыз? «Статистика көп сұраққа жауап береді. Сандық қатынаста христиандар 1914 ж. 699,2 млн адам болса, 1980 ж. 1.433 млн адамға өсті, өсім 205 пайызды құрады. Десе де әлемдегі христиандар саны біраз азайды деп айтуға болады, себебі әлем халқы осы уақыт аралығында 208 пайызға өсті. Коммунистік елдерде репрессиялар мен қуғынға салу нәтижесінде христиандыққа орасан зор нұқсан келтірілді. Мәселен, Кеңес өкіметінде 1900 ж. халықтың 83,6 пайызы христиан болса, 1980 ж. бұл көрсеткіш 36,1 пайызға төмендеді. 1980 ж. Еуропа мен Солтүстік Америкада христиандықтан бас тарту, христиандықты қабылдаудан жыл сайын 1.820.500 адамға артық болды. Бірақ үшінші әлем елдерінде діни сенімді қабылдау діннен бас тартудан 2.272.814 адамға артық болды. Табиғи өсім (туу көрсеткішінің өлім көрсеткішінен жоғары болуы) бүкіл әлемдегі сандық өсімнің айтарлықтай үлкен үлесін құрады» [15].

XX ғасырдың тоқсаныншы жылдарында христиан діні Африка мен Азияда тарала бастады, аталған елдер үшін христиандық жаңа әрі басқа діндерден жоғары болды. Миссионерлік қызметті жергілікті халықтан шыққан христиандар атқарды. Батыс христиандары әлемнің ықпалын да назардан шығармады. Барлық жерде көптеген адасқан және енжар адамдарды христиандыққа қайтару үшін батыл қадамдар жасалуда. XX ғасыр христиан миссионерлік қызметінің маңызды көрсеткіші – бұл жер шарының інжілдендірілген халқының үлесі болуы мүмкін. Бұл термин өз тілінде христиандық әдебиет немесе радиохабарлама және өз ортасындағы христиан куәлігі арқылы Інжіл туралы білгендерге қатысты қолданылды. «1900 жылы христиандар жер шарының 34,4 пайызын құрады, ал олардың миссиялары халықтың 51,3 пайызын қамтыды. 1980 жылы әлемдегі халықтар арасында христиандар үлесі 32,8 пайызға қысқарды, ал інжілдендірілген халық саны 68,4 пайызға ұлғайды. Яғни, бұл 1980 жылы христиан адамының 1900 жылы христианға қарағанда Інжіл туралы көп адамға куәлік еткенін көрсетеді» [16]. Христиандар пайызы азайғанмен, христиандар ықпалы ұлғайды. Қазіргі дәуірге жақындаған сайын (осы зерттеу аясында) қарастырылып отырған мәселеге байланысты күрделі сұрақтар көптеп пайда болуда. Әлемдік христиандық қозғалыс ауқымы мен күрделілігі орасан зор. Мәліметтер мөлшері өте көп. Таңдау немесе қысқарту кезінде

бұрмалану қаупі бар. Ары қарайғы материал үш ауқымды тақырыпқа бөлінеді (1) Әдістемелер; (2) Теориялар мен діни ілім; және (3) елуіншілердің інжілдік табыстары [17]. Осы тәсіл қазіргі кезеңдегі христиандардың өзгелерді христиан ету әрекеттерін түсінуге көмектеседі.

XXI ғасырда інжілдендіру әдістері мен тәсілдері тағы арта бастады. Ізгі Хабарды тарату туралы ойлайтындар ерекше шығармашылықпен және тартымдылықпен Христосқа және Оның Шіркеу қауымдастығына адамдарды тарту үшін тәсілдерді жасап шығаруда. Бұл жолда олар еш тайынбай, халықтың ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі діндеріне құрметпен қарамастан, прозелиттік болып саналатын лас әдістерді де пайдаланады. Бұған байланысты миссионер Чарльз Д. Егал былай дейді: «Мұсылмандарға жақындау үшін олардың дінін, тілін

қолданындар. Құранның ішінен христиандыққа зияны жоқ аяттарды алып қолданындар. Әрі мұсылмандардың жұма құлшылығына параллель жұма уағыздарын ұйымдастырып, үй шіркеулерінің лидерлері имам секілді көрінуіне болады. Үй шіркеуіне кірерде аяқ киім шешу, мұсылмандардың діни рәсімдеріне ұқсас рәсімдер ұйымдастыруға болады» [18]. Сонымен бірге, діни рәсімдерінде құрамында қай ұлттың өкілі басым болса, сол тілде, мысалға өз еліміздегі жағдайды алсақ (қазақ, орыс, ұйғыр, өзбек) атқарады. Рәсімдерінің барысында айтылатын діни әндерін домбыра, қобыз, сыбызғы секілді ұлттық музыкалық аспаптардың сүйемелдеуімен орындайды. Осындай прозелиттік қызметтің нәтижесінде қоғам ішіндегі дінаралық қатынастарға жағымсыз әсерін тигізіп, үлкен мәселелердің туындауы әбден мүмкін.

Әдебиеттер

- 1 Мемлекет және дін. Қазақстан Республикасы дін істері агенттігінің журналы. № 4 (23) 2012. – 7 б.
1. Борбасова Қ.М., Сагиндыков А.А., Альджанова Н.К. Қазақстандағы мәсішілдік // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия, Мәдениеттану, саясаттану сериясы. – №2. – 2015.
2. Rosenkranz Gerhard. Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie. Muenchen, 1977
3. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission [review] / David J. Bosch (1992) P.202
4. Федин А.В. Формирование концепции миссионерской деятельности Общества Иисуса //Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – Вып. 14. – М., КомКнига, 2005. С.265-286.
5. Милтон Л. Рудник История Евангельского христианства)
6. Петр Пеннер, Христианская миссия: история и современность, 1998. – С. 221.
7. Бұл да сонда.
8. Джеймс Норт. Полное название: История Церкви от дня Пятидесятницы до нашего времени. 1983, College Press Publishing. http://krotov.info/spravki/history/00/00_ecll_3.htm
9. Warneck, Gustav Adolph «Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen»; 1905 – 507
10. Warneck, Gustav Adolph «Evangelische Missionslehre» (1892). 92 б.
11. Robert E. Speer: Prophet of the American Church. By John F. Piper, Jr. (Louisville, Kentucky: Geneva Press. 2000. Pp. 538. 275 б.
12. William Ernest Hocking and the Commission of Appraisal, Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years (New York: Harper & Brothers, 1932), 372 p. 34 б.
13. Julius Richter Deichert, Evangelische Missionskunde: Evangelische Missionslehre und Apologetik, 1927; 237 s. 211 б.
14. Дж. Мак-Артур <http://www.slovo.org/author/John-MacArthur>
15. Трофимчук Н.А. и Свищев М.П. «Экспансия»: монография. – М., 2000, 93 с.
16. Адлер Р. Миссионерские методы во времена апостола Павла и в наши дни. – М., 1993.
17. Ивоненко С. О людях, никогда не расстающихся с Библией. – М., 1999. 81 б.

References

- 1 Memleket zhәне din. Қазақстан Respublikasy din isteri agenttiginiң zhurnaly. № 4 (23) 2012- 7b.
- 2 Borbasova Қ.М., Sagindykov А.А., Al'dzhanova N.K. Қазақстандағы мәсishildik. ҚазҰУ Хабаршысы. Философия, Мәдениеттану, саясаттану сериясы. №2.2015.
- 3 Rosenkranz Gerhard. Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie. Muenchen, 1977
- 4 Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission [review] / David J. Bosch (1992) P.202
- 5 Fedin A.V. Formirovanie koncepcii missionerskoj dejatel'nosti Obshhestva Iisusa //Dialog so vremenem. Al'manah intellektual'noj istorii. – Вып. 14. – М., KomKniga, 2005. S.265-286.
- 6 Milton L.Rudnik Istoriya Evangel'skogo hristianstva)
- 7 Petr Penner, Hristianskaja missija: istoriya i sovremennost', 1998. – s 221
- 8 Bұл da sonda

- 9 Džejmс Nort. Polnoe nazvanie: Istorija Cerkvi ot dnja Pjatidesjatnicy do nashego vremeni. 1983, College Press Publishing. http://krotov.info/spravki/history/00/00_eccl_3.htm
- 10 Warneck, Gustav Adolph «Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen»; 1905 – 507
- 11 Warneck, Gustav Adolph «Evangelische Missionslehre» (1892). 92 b
- 12 Robert E. Speer: Prophet of the American Church. By John F. Piper, Jr. (Louisville, Kentucky: Geneva Press. 2000. Pp. 538. 275 b
- 13 William Ernest Hocking and the Commission of Appraisal, Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years (New York: Harper & Brothers, 1932), 372 p. 34 b
- 14 Julius Richter Deichert, Evangelische Missionskunde: Evangelische Missionslehre und Apologetik, 1927; 237 s. 211 b
- 15 Dzh. Mak-Artur <http://www.slovo.org/author/John-MacArthur>
- 16 Trofimchuk N.A. i Svishev M.P. «Jekspansija» monografija – M., 2000, 93s.
- 17 Adler R. Missionerskie metody vo vremena apostola Pavla i v nashi dni. M., 1993.
- 18 Ivonenko S. O ljudjah, nikogda ne rasstajushhihsja s Bibliiej. – Moskva, 1999 g. 81 b.

Бияздықова К.Ә.

**Қазіргі замандағы
өркениет пен мәдениеттің
қайшылықтары, дәстүр мен
жаңашылдық үрдістері**

Берілген мақалада автор қазақ халқының қазіргі замандағы дәстүрлі мәдениеті мен мәдени мұраларға деген қарым-қатынас мәдениеттің тек сақталуына ғана емес, сонымен қатар, мәдениеттің ары қарай дамудың шарттары мен ерекшеліктерін ашып көрсеткен. Автор жаһандану жағдайындағы мәдениеттегі инновация, мәдени мұраға бет бұру, қабылдап алушылық, мәдени диффузияға тоқтала келіп, қазақ мәдениетінде адамзат тәжірибесі арқылы қол жеткізген, уақыт елегінен өткен жетістіктерді игеріп, оларды ары қарай позитивті түрде дамытудың қажетті аспектілерін қарастырған. Автордың пайымдауынша дәстүрлер жүйесі қоғамдық организмнің тұтастығын, тұрақтылығын, табандылығын бейнелейтін құбылыстың ықпалын қарастырған. Қазіргі замандағы мәдениет пен өркениеттің қайшылықтары, дәстүр мен жаңашылдық үрдістері даму үстінде.

Автордың пайымдауы бойынша мәдениетте өзгеріс пен шығармашылық қоғам дамуының екінші бір жағы болып табылады. Жаңашылдық (инновация) мәдениеттің жаңару тәсілі тұрғысынан талдана келіп, дәстүрлік пен жаңашылдықтың бірлігі әрбір мәдениеттің әмбебапты мінездемесі зерделенген.

Түйін сөздер: мәдениет, өркениет, инновация, салт-дәстүр, ақиқат, әдет-ғұрып, мораль, жаңашылдық, құндылықтар.

Biyazydykova K.A.

**Culture and civilization
contradictions, innovation and
tradition processes in the present**

The article considers the questions of the influence of modern Kazakh people relations on traditional culture and cultural heritage, as well as features of the culture development in the future. Focusing on innovations in culture, the treatment to cultural heritage, cultural diffusion, it is necessary to develop the achievements of the Kazakh culture, implemented many years of experience of mankind.

The traditional system is considered as a phenomenon describing the integrity, stability of the organism of society, as well as the article analyses the contradictions of culture and civilization, the processes of tradition and innovation.

Changes and creativity in culture are the aspect of the development of society. Innovation is considered from the position of the update method culture, unity of tradition and innovation is seen as a universal characteristic of each culture.

Key words: culture, civilization, innovation, tradition, the truth, custom, morality, innovation, value.

Бияздықова К.А.

**Противоречия культуры и
цивилизации, процессы
новаторства и традиции
в современности**

В данной статье автор рассматривает вопросы влияния отношения современного казахского народа на традиционную культуру и культурное наследие, а также особенности развития культуры в будущем. Акцентируя внимание на инновации в культуре, обращение к культурным наследиям, культурной диффузии, следует позитивно развивать достижения казахской культуры, реализованные многолетним опытом человечества.

При этом традиционная система рассматривается как явление, описывающее целостность, устойчивость организма общества. В статье анализируются противоречия культуры и цивилизации, процессы традиции и новаторства.

Изменения и творчество в культуре являются аспектом развития общества. Новаторство (инновация) рассматривается с позиции метода обновления культуры, единство традиции и новаторства осмысливается как универсальная характеристика каждой культуры.

Ключевые слова: культура, цивилизация, инновация, традиция, истина, обычай, мораль, новаторство, ценности.

**ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ
ӨРКЕНИЕТ ПЕН
МӘДЕНИЕТТІҢ
ҚАЙШЫЛЫҚТАРЫ,
ДӘСТҮР МЕН
ЖАҢАШЫЛДЫҚ
ҮРДІСТЕРІ****Кіріспе**

Біздің заманда мәдениет және өркениет, олардың айырмашылығы мен қарым-қатынасы туралы тақырыптан өткір ештеңе жоқ. Бұл танымға да, өмірге де қатысты, себебі ол келешек тағдырымызбен байланысты. Адамзатты тағдырдан артық ешнәрсе қобалжыта алмайды. Тарих белестерінде, күйзеліс пен қирау уақытында халықтар мен мәдениеттердің тарихи тағдырының жүрісі туралы терең ойлау үлкен қажеттілікке айналады.

Өркениет сөзі көне кезеңнен бері қолданылып келе жатса да, бұл ұғымға әлі күнге дейін дау тудырмайтындай бірде-бір анықтама берілмеген. Әрбір дәуірде аталмыш ұғымға сол кезеңнің ойлау деңгейіне сай түсініктемелер беріліп отырды. Ал бүгінгі таңдағы философиялық дискурс шеңберінде өркениет дегеніміз әлемдік діндер мен өнер, құқық, мораль жүйесінен орын алып, әмбебеп құндылықтар негізінде қалыптасатын әлеуметтік-мәдени қауымдастық ретінде түсіндірілуде. Сондықтан «өркениет» ұғымы қазіргі таңда тұрақты терминологиялық статусқа ие болып, өркениеттер теориясы тұрғысында қарастырылуда деп толық сеніммен айта аламыз.

Өркениет ұғымының этимологиялық мәнісіне келсек, философиялық сөздікте өркениет латынның азаматтық, қоғамдық немесе қала тұрғыны, қалалық өркениет деген сөзінен шыққан деген анықтама берілген. Осы орайда көне грек тарихшысы Страбонның: «Өркениет болу үшін бір ғана қаланың болуы жеткілікті», – деген ойы анықтамамызды толықтыра түсетін сияқты. Ал, бұл терминді XVIII ғасырда аталмыш ғылым саласына тұңғыш рет енгізген А. Фергюссон болды. Шотланд ғалымы Адам Фергюссон «Опыт истории гражданского общества» деген еңбегінде адамзат мәдениетінің дамуына жалпы концепция жасауға ұмтылады. Ғалымның пікіріне сүйенсек, қоғамдық даму дегеніміз адамдардың «өмір сүру тәсілінің» өзгеруі. Сонымен қатар тарихты эволюциялық үдеріс ретінде қарастыра отырып, А. Фергюссон оны үш кезеңге бөледі: бірінші, екінші кезеңге жабайы және варвар ұғымдары тән десе, үшінші кезеңге «азаматтық», «саяси құрылыс» мағынасында өркениет ұғымын қолданады [1, 17 б.]. Ал Л. Морганның еңбектерінде өркениет қоғам дамуының ерекше дәрежесі мен халықтың тұрмыс-тір-

шілігінің жаңа сипатымен өзара байланыста қарастырылады. Н.А. Бердяев өркениеттің құлдырап, тоқырауға ұшырауы – мәдениет ақырының жалғыз ғана жолы емес деп санайды. Орыс ғалымы өркениетке мынадай анықтама береді: «өркениет дегеніміз өмірлік мүдде-мақсаттарды өмірлік әдістермен, өмірлік құралдармен жүзеге асыру болып табылады» [2, 169 б.]. Түрік мәдениеттанушысы Зия Көкалыптың пікірінше, «мәдениет ұлттық категория да, ал өркениет халықаралық категория. Мәдениет бір ғана ұлттың, діни, адамгершілік, құқық, ой-сана, эстетика, тіл, экономика және тұрмыс тіршілігінің жиынтығы. Ал өркениет болса, дамудың ортақ деңгейінде тұрған көптеген қоғамдық өмірдің жиынтығы болып табылады» [3, 26 б.].

Сондай-ақ бүгінгі таңда өркениет пен мәдениетке философиялық тұрғыдан анықтама берудің ғылыми науқанынан қазақ ғалымдары да тысқары қалмай, белсенділік танытып отырғандығы да белгілі. Мысалы, қазақ философиясын зерттеуші Сәбетқазы Ақатай «өркениет – сыртқы дүние, ноосфера біздің қолымыздан жасалған қоршаған орта: машина, ғимарат, қондырғы, зымыран, ұшақ, киім-кешек, ішіп-жем т.т., ал мәдениет – адамның ішкі дүниесі, сезімі, пайымы, көзқарасы, жан-сыры, рухани тіршілігі, «сізі мен бізі» десе [4, 79 б.], тарихшы Манаш Қозыбаев «өркениет шындығына келгенде мәдениет. Өркениет тірнек (материалды), көрнек (рухани) мәдениеттерінің ұзақ мерзімді тарихи дамуының нәтижесі» деген тұжырымға келеді [5, 16 б.]. Жалпы адамзат тарихын мәдени және өркениеттік тұрғыда саралайтын ғалымдар саны аз емес. Сондықтан біздің санамызда өркениет ұғымы тек батыс ойшылдарына ғана тән деген түсінік қалыптасқан, алайда сонау XIV ғасырдың өзінде араб ғалымы Ибн Халдуннің өркениеттік даму туралы айтқан ойларын батыс ойшылдарымен қатар қарастырғанымыз орынды деп ойлаймын.

Негізгі бөлім

Мәдениеттің көркею кезеңі нақтылы өмірге табынудың ерік-жігерін шектеуді талап етеді, өмірге құштарлықты тыюға жетелейді. Мәдениет жаңа өмірді, жаңа болмысты орнату емес, ол бірінші кезекте жаңа құндылықтарды игеру. Олар танымда, философия мен ғылыми кітаптарда – ақиқат, әдет-ғұрып, қоғамдық қатынас; моральда, құқылық заңдарда – игілік, ән-күй, өлең, сурет, архитектура, театрда – сұлулық болып беріледі. Шығармашылық акт тө-

менгі әлеуметтік топтарға тарайды. Жаңа өмір жоғарғы болмыста, бейне мен рәміздерде беріле бастайды. Танымдағы шығармашылық ғылыми кітаптарда, көркемдік шығармашылық акт догматтар мен символдық шіркеу құрылымында (онда аспандағы, о дүниедегі бағыныштылық тек ұқсастық күйде берілген) көрініс табады. Мәдениеттің ішкі диалектикалық қозғалысы, өзінің кристалданған формаларымен, міндетті түрде жаңаны мәдениет шеңберінен шығаруға итермелейді, өмірге құштарлық практикада тарайды. Осы жолмен мәдениет өркениетке өтеді.

Өмірге құштарлық бұқара халық арасында кең тарағанда мақсат жоғарғы рухани мәдениетке ұмтылуын тоқтатады, соңғысы әрқашан аристократтық, саны емес сапалығымен құнды. Мақсат күнделікті өмірге, оның практикасы, өмір күші мен бақытқа бағытталады. Мәдениет өзіндік құндылық болудан қалады, сондықтан мәдениетке деген ерік-жігер тоқтайды. Мәдениет жоғарғы деңгейде қала алмайды, міндетті түрде төмен құлдырайды. Әлеуметтік энтропия басталады, мәдениеттің шығармашылық энергиясы шашырап күші кетеді. Мәдениетті жасаушылардың рухындағы мақсат пен міндеттердің іске асыруы мәдениеттің шексіз дамып жетілуін тоқтатады.

Мәдениеттің ерекше гүлденуін біз XVIII ғ. соңы мен XIX ғ. басында Германияда көреміз. Аса дарындылыққа ұмтылу жігерін басқа тарихи кезеңде көру өте қиын. Германия осы кезде «ақындар мен философтар» деген атышулы елге айналды. Аздаған онжылдықтарда әлем Гердер, Гете мен Шиллер, Кант пен Фихте, Гегель мен Шеллинг, Шлейермахер мен Шопенгауэр, Новалис және бүкіл романтиктерді таныды. Келесі тарихта осы әлемдік мәні бар кезеңге үлкен қызғанышпен қарады. Виндельбанд, мәдениеттің өшу заманындағы философ, осы кезді рухани құндылық пен дарындылықтың уақыты деп, жоғалған жұмақ ретінде таниды. Ал нақтылы өмір сол кездегі Германияда кедей, мешандық қыспақта болғанын әркім де біледі.

Еуропа тарихында шығармашылықтың шыңына жеткен Ренессанс дәуірінде де нақтылы өмір адам шошырлық, қатыгез болды. Леонардо да Винчи мен Микеланджело өмірлері түгелдей азап пен трагедияда өтті. Бұл әрқашан осылай, мәдениет өмірдің үлкен сәтсіздігі болып келеді. Бұны өмір мен мәдениеттің қарама-қарсылығы десе де болады. Өркениет өмірді қалыптастыруға ұмтылады, әлемдік билік пен ұйымдасуды қалайды. Бірақ енді сол қуатты Германияда Гете, ұлы неміс идеалистері мен романтикте-

рі, асқақтаған философия, Ренессанстық өнер т.б. қайтып көркеймейді – бәрі де техникалық күйге көшеді, философиялық ойлар гнесеологияда, өнерде техникалыққа айналады. Шекспир мен Байронның болуы, Италияда Данте мен Петрарканың болуы енді мүмкін болмай қалады. Бұл мәдениеттің трагедиясы және өркениеттің де трагедиясы.

Мәдениет наным, рәміздермен байланысты, діни сенімнен басталады. Ол осы культтің мазмұнын жан-жақты айқындау, жіктеуден шығады. Философиялық ойлар, ғылыми таным, сәулет, сурет, мүсін, ән, өлең, мораль – органикалық біртұтастық қалыпта, әлі бөлінбеген, ашылмаған түрде діни культта қалыптасқан. Ең ежелгі мемлекеттің бірі Египетте мәдениет Храмда басталды, оны жасаушылар абыздар болды. Мәдениет ата-баба культі, өсиеті және дәстүрмен байланысты. Ол киелі символдарға толы, онда өзгеше рухани шындықтың белгілері мен нұсқалары берілген. Барлық мәдениет, тіпті материалдық болса да – рух мәдениеті: көрінген мәдениеттің рухани негізі бар, ол рухтың табиғат стихияларына бағытталған шығармашылық жұмысының нәтижесі. Бірақ мәдениеттің өзінде осы діни және рухани негіздерді бөлшектеуге, символдарды жоюға бағытталған тенденциялар бар. Антикалық және батыс еуропалық мәдениеттер «ағартушылық» үрдістен өтті, онда діни ақиқаттардан арылу, мәдениеттің символдарын ыдырату жүрді. Мұнда мәдениеттің тағдырдан қаша алмайтын диалектикасы байқалады. Мәдениетке, белгілі-бір кезеңінде, өзінің негіздеріне күмән келтіріп, оны бөлшектеу тән. Сөйтіп ол өзінің өмірлік бастауларынан бөлініп өз өлімін дайындайды. Өз рухын жоғалтып, энергиясын шашыратып алады. «Органикалық» сатысынан ол «сыншылдық» сатыға өтеді.

Мәдениет тірі үрдіс, тірі халықтардың тағдыры. Бірақ мәдениет өзінің гүлденген кезеңіндегі орталық биіктік деңгейінде сақтала алмайды, оның тұрақтылығы мәңгі емес. Мәдениеттің барлық тарихи типтерінде үзіліс, кері кету байқалады, осы қашып құтыла алмайтын күйге өту жағдайын «мәдениетті» деп атай алмайсың. Мәдениеттің өз ішінде жаңа «өмірге», билік пен қуаттылыққа, практикаға, бақыт пен рахаттылыққа аса зор ынтық-жігер байқалады. Не болса да билікке жету еркі – мәдениеттегі өркениеттілік бастама, тенденция. Мәдениет өзінің жоғарғы жетістіктерінде еш пайда іздемейді, ол өркениетке әрқашан мүдделі. «Ағартушылық» ақыл-ой «өмірді» пайдалану, «өмірмен» рахаттану жолындағы рухани кедергілерді

ысырып тастағаннан кейін, билік және өмірді ұйымдастырып игеру еркі өзінің жоғарғы күйіне жетеді, мәдениет тоқтап өркениет басталады. Өркениет – мәдениеттен, тікелей қабылдаудан, құндылық шығармашылығынан «өмірдің» өзінен «өмірді» іздеуге, «өмірді ұйымдастыруға», оның ағымына еріп өмір күшіне ынтығуға өту. Мәдениетте утилитарлық, «нақтылы», яғни өркениеттік қисаю байқалады.

Өркениет мәдениетке қарама-қарсы болғандықтан негізінде діншіл емес, «ағартушылық» ақыл жеңіске жетеді, ақылдың өзі де абстракциялық емес, прагматикалық. Ол символдық бағынышты қатынаста үйлесімді де емес. Өркениет – нақтылық, демократиялық, механикалық, ол басқа рухани дүниенің символын, белгілерін қажет етпей, нақтылы өмірге бағытталады. Мұнда жекенің шығармашылығы ысырылады, өзіндік ерекшелігі жойылады. Жеке адам тек мәдениетте ашылып көрінген, «өмір» қызығы мен күші кісілікті құртады. Өркениет адам бостандығын мақсат тұта отырып жекенің қайталанбастығын жоқ етеді. Тарих парадоксы осында.

Мәдениеттің өркениетке өтуі адамның табиғатқа қатынасының түбегейлі өзгеруімен байланысты. Өркениет дәуірі адам өміріне машинаның жеңіспен енуінен басталды. Өмір табиғатпен үйлесімділігін жоғалтады, олардың ырғақтары сәйкес келмейді. Адам мен табиғат аралығында табиғатты бағындыруға арналған құралдардың жасанды ортасы пайда болады. Мұнда билікке ұмтылу, ортағасырлық аскеттік санаға қарсы өмірді нақтылы пайдалану көрініс табады. Табиғатты бақылаудан адам оны игеруге көшеді, өмірді ұйымдастыруға, күшін өсіруге ұмтылады. Бұл адамды табиғатқа, оның ішкі дүниесіне, рухына жақындатпайды. Ол табиғаттан техникалық игеру үрдісінде мүлдем бөлінеді. Ұйымдастырушылық үйлесімділікті өлтіреді, өмір техникалыққа айнала береді. Машина өз бейнесін адам рухына, барлық іс-әрекетіне көшіреді. Өркениет табиғи және рухани негіздердің орнына машиналыққа көп сүйенеді. Осы техникалық рухты, организмді жеңеді. Өркениетте ойлаудың өзі техникалыққа айналады, барлық шығармашылық пен өнер техникалық сипатқа ие болады, мәдениеттің символдық өнері құрылады. «Ғылыми» философия идеясының өзі өркениеттің қуаттылыққа ұмтылу еркінің туындысы, ол күш беретін әдістерді табудан шығады. Мұнда мәдениеттің рухани тұтастығын мамандану жеңеді, бар жерде мамандықты қажет етеді.

Машина мен техника мәдениет ақылының жемісі ұлы жаңалықты ашудың нәтижесі. Бірақ мәдениеттің бұл жемістері оның біртұтастың негізін шайқалтады, рухын азайта береді. Сапа санмен алмастырылады.

Таным, ғылым үстемдік пен бақытқа ұмтылу еркінің құралына, өмір техникасының билігіне, өмір үрдісімен рахаттанудың ерекше қаруына айналады. Өмір де өмір техникасы мен оны ұйымдастырудың әшекейіне баланады. Храм, ғимараттармен байланысқан мәдениеттің сұлулықтары мұражайларға көшеді, олар мәйіттің ғана сұлулықтары, Өркениет – мұражайлық, оны өткенмен тек осы байланыстырады. Мәні жоқ өмірге табыну басталады. Ешнәрсенің де өзіндік құндылығы қалмайды. Өмірдің ешбір сәті, еш күйзелісінің тереңдігі жоқ, ол мәңгілікпен қабыспаған, ол тек мәнсіз мәңгілікке ұмтылған өмір үрдісінің құралы ғана. Қарқыны үдеген өркениеттің тарихы мен мәңгілікке жолы жоқ, тек «болашағы» бар, ал мәдениет әрқашан мәңгілікті табуға талпынған.

Өркениеттің осы үдемелі дамуы, тек болашаққа ұмтылуы машина мен техниканың туындысы. Организм өмірі баяулау. Өркениетте өмір ішкі дүниеден сыртқа бағытталады, өмірдің мақсаты өмір құралдарымен алмастырылады. Өмір мақсаттары қияли саналады, құралдар нақтылық болып есептеледі. Техника, ұйымдасу, өндіріс – нақтылық, ал рухани мәдениет нақтылық емес. Яғни мәдениет өмір техникасының тек құралы ғана. Бәрі «өмір» үшін, оның күші мен ұйымдасуына, рахаттылығына бағытталған. «Өмірдің» өзі не үшін керек, оның мақсаты мен мәні бар ма? – сұрақтары ұмытылады. Осыдан мәдениеттің жаны өледі, мәні өтеді. Машина адамды магиялық билігімен орап алды.

Өркениетті жәй жоққа шығару, машинаға жәй романтикалық қарсы шығу нәтиже бермейді. Мәдениетті тек жаңғырту да мүмкін емес. Мәдениет әрқашан романтикалық, ал соңғысы мәңгілікке ұмтылудың нәтижесі. Бұл толық мәнінде тек жан-жақты үйлесімділікті қамтамасыз ететін дінде беріледі. Көптеген елдердің дінге бет бұруы кездейсоқтық, уақытша құбылыс емес, ол біржақты, прагматикалық, машиналық «өмірден» шаршағандықтың белгісі. Бұған ғылыми білімнің шектеулі екенін, үзіліссіз қозғалысты, өмірді бөлшектеп өлтіріп, бөлшектерін кейін механикалық жолмен қайта қосатынын, яғни нақтылы дүниенің толық бейнесін бермей өлі схемасын (кестесін) ғана қарастыратынын, табиғаттың, тіршіліктің шексіз көп құпияларын аша алмайтынын қоссақ,

діннің мәні әлі де ұзақ уақыт жоғалмайтынын байқаймыз. Оның этиканың, ал өнеге – моральдың, мәдениеттің ең басты тұтқасы екенін ескерсек, дін нақты білімді жинақтайтын ғылым сияқты адамзаттың мәңгі бір тірегі екенін дәлелдей аламыз. Мәдениеттің күйреуін тоқтататын нақтылы жол біреу-ақ, ол – діни жаңару, оны ғылыммен үйлестіру жолы.

Әлемнің барлық халықтары сияқты біз де мәдениетке құштармыз, біздің де өркениет сатысынан өтуіміз керек. Бірақ Шығыс мәдениетінің барлық жетістіктерін бойымызға жинай білген біздің халық ешқашан батыстың өркениетіндегі табиғатты бағындыруды (ол үшін сол жердегі ұлттарды да бағындыру) өзара ғана емес, олармен де соғысу, қанағатсыздық, біржақты ойлау дәстүрімен ғылым мен дінді тікелей қарсы қоюды, жалаң прагматизмді т.б. толық қабылдай алмайды. Еуроөлгі, соның негізіндегі жаһандану мәдениет және өркениет қатынасын түсінбеген атеист-коммунист, технократ-бюрократтардың ғана ұраны – бұл уақытша, өткінші бұрмалаулар. Бірақ олардың тасасында жасырын саяси ұйымдардың, мәдениеттің тек белгілерін қабылдаған бар. Абайдың «Адам бол!» – деп бір сөзбен шығыс мәдениетінің өзіндік тәрбиеге бірінші қатардан орын беруін қорытындылағанын ұқпаған шала адамдардың (мәдениет – өңдеу, яғни табиғилықтан, биоцаннан асып, өңделіп, рухани, қоғамдық жанға айналу), тән мен нәпсінің құлдарының әлі де алда көп екенін ұмытпағанымыз жөн.

Қазіргі уақытта инновациялық үрдіс қоғам өмірінің саяси, экономикалық, мәдени, ғылыми салаларында көптеп кездесуде. Мәдениеттегі инновациялық үрдісінің алғышарттарын анықтаудан бұрын «инновация» сөзінің түптамбырын және мән-мағынасын ашып алу қажет. Қазіргі уақытта бірқатар әдебиеттерде бұл сөздің анықтамалары беріледі. Шыныменде, «инновация» терминінің анықтамалары көп. Алдымен, оған сөздіктер қандай түсінік беретінін қарастыралық. Ағылшын-орыс сөздігінде былай жазылған: «инновация – бұл жаңалықтың енгізілуі, өзгеріс, жаңалық». «Инновация» термині көп жағдайда ғылыммен және техникамен байланыстырылады. Бизнестің түсіндірмелі үлкен сөздігі «инновация» терминімен «жаңалық» терминін байланыстырады және инновацияны зерттеу нәтижесінде туған жаңалықтарды нарық аумағына жеткізу процесімен қатар қояды. Сонымен қатар, «жаңалық» деп жаңа өнімдерді өндірудің жаңа тәсілдері мен техникаларын ашудың факті ретінде түсінеді.

«Инновация» термині «innovus» (novus – жаңа, innovare – жаңаны жасау) латын сөзінен шыққан, ол «жаңару» немесе «жақсару» деген мағыналарды береді. Сонымен қатар, бұл терминнің кең мән-мағынасын Оксфордтың түсіндірме сөздігі былай деп береді: «конструктық әрекетте, өндірісте және тауарды өткізуде қандай да бір жаңа ыңғайлар, нәтижесінде, инноватор немесе оның компаниясы бәсекелестеріне қарағанда белгілі бір артықшылықтарға ие болады. Патенттерді пайдалана отырып, жетістіктерге қол жеткізген новатор уақытша монополияны қамтамасыз етеді, бірақ та, кей жағдайларда оның бәсекелестері басқа пайдалы нарыққа шығуға мүмкіндіктерді іздейді. Кейбір компаниялар қалыптасып қалған сұранысқа бағытталған жаңа өнімдерді шығара бастайды, ал екінші біреулері жаңа нарықтарды қалыптастыратын технологиялық жаңалықтарды ойлап табады» [6, 53 б.].

«Инновация» терминін жаңа экономикалық категория ретінде ХХ ғасырдың бірінші онжылдығында ғылымға енгізген австриялық (кейіннен американдық) ғалым Йозеф Алоиз Шумпетер (J.A. Schumpeter, 1883-1950) болатын. Ол өзінің «Экономикалық даму теориясы» (1911) деген еңбегінде алғаш рет дамудағы өзгерістердің жаңа топтамасы (яғни, инновация мәселелерін) мәселесін қарастыра отырып, инновациялық процестің толық бейнесін берді [7, 83 б.]. Сөйтіп, Й. Шумпетер дамудағы бес өзгерістерді атап көрсетті:

1) жаңа техниканың, технологиялық үдерістердің пайдалануы немесе өндірістің жаңа нарығын қамтамасыз етілуі;

2) жаңа қасиеттерге ие өнімдердің енгізілуі;

3) жаңа шикізаттың пайдалануы;

4) өндірісті ұйымдастыруда және оның материалды-техникалық қамтамасыз етуде өзгерістің болуы;

5) жаңа нарықтың пайда болуы.

«Инновация» терминінің өзін Й. Шумпетер ХХ ғасырдың отызыншы жылдарында пайдалана бастады. Ол инновация деп тұтынушылық тауарлардың жаңа түрлерін, жаңа өндірістік, транспорттық құралдар мен нарығын, өндірісті ұйымдастырудың жаңа түрлерін енгізу және қолдану мақсатындағы өзгерістерді түсінген болатын. Й. Шумпетердің ойы бойынша, инновация пайданың басты қайнары болып табылады: «пайда, табиғатынан, жаңа топтамаларды орындаудың нәтижесі болып табылады», «дамусыз пайда жоқ, пайдасыз даму жоқ».

Негізінде, инновация тек экономика ғылым саласында ғана емес, сонымен қатар, қоғамның басқа да салаларында әрекет етеді. Мысалы, адамдар өмірінде саяси қарым-қатынастар, өнер, қоршаған ортаны сақтау мәселелері, мәдениаралық қарым-қатынастар және т.б. инновациялық туындылар дүниеге келіп жатады.

«Қазіргі заман ұғымдары мен терминдерінің қысқаша сөздігінде» инновация терминіне мынадай анықтама берілген: «Инновация (ағылшынша «innovation» – жаңалық, жаңа енгізулер, латын тілінен innovation – жаңғырту, жанарту) бірнеше мағыналарды береді.

1) техника мен технологияның заман талабына сай ауысуын қамтамасыз ететін экономикаға қаражаттың құйылуы;

2) ғылыми-техникалық прогресс жетістіктерінің нәтижесі болып табылатын жаңа техника мен технология;

3) жаңа идеялардың дүниеге келуі, жаңа теориялар мен модельдердің қалыптасуы және олардың қоғам өмірінде қызмет етуі;

4) морфологияда жаңадан қалыптасқан құбылыс» [8, 198 б.].

Осы сөздіктерде берілген анықтамаларға негізделі отырып, инновациялар – бұл әлеуметтік-мәдени өзгерістер үшін қажетті алғышарттарды тудыратын жаңа технологиялар мен жаңа мінез әрекеттерді қалыптастыру механизмі деп ой тұжырымдалық. Қоғамның бейімделуге деген қабілеттілігі, яғни адам баласына және адамзатқа қиындық туғызатын мәселелерді шешуге мүмкіндік беретін қабілеттілігі, тарихи тұрғыда аса маңызды рольге ие емес, бірақ та адам баласы мәдениетінде шынайы өмірді көрсететін, әрекеттерді тасымалдайтын және жаңалықтың элементтерін ендіретін рәсім, ойын процестерінде және тағы да басқа әрекеттерде туындайды. Инновация адам баласының шығармашылыққа деген қабілеттілігіне және осы шығармашылық нәтижелерін қауымдастықтың қабылдап алу немесе бейімдеп алу мүмкіндігіне тәуелді болады.

Кейбір мәдениеттер қоғамның дәстүрлігіне және инновацияның қолдауына ие болады. Индивидтің санасында туындайтын жаңа идеялар қоғамда кең қолданысқа ие болып жатады, ал мұның өзі әлеуметтік-мәдени өзгерістер үшін мүмкіндік туғызады. Тарату, қабылдау немесе қабылдап алмау, модификация процестерінің өзі шығармашылықты-инновациялық процестер болып табылады. Дәстүр мен инновация арасындағы ара қатынас адамзат қауымдастығының бейімделу стратегиясының дамуын

анықтайтын тарихи жағдайларға және шарттарға байланысты болады.

Адамдық мәдениет он мың жыл ішінде тас балтадан ғарышты игеру жолын өтті. Мәдениет ешқашанда бір орында тұрған емес: дүниеге келді, дамыды, бір аймақтан екінші бір аймаққа таралды, ұрпақтан ұрпаққа мұра болып беріліп отырды; әр уақытта материалды және рухани өнімдермен толықтырылып отырады. Мәдени өзгерудің көптеген түрлері мәдениет антропологиясында «мәдениет динамикасы» ұғымымен анықталады. Ал «мәдениет динамикасы» деп сыртқы және ішкі себептер әсерімен жүретін адам баласындағы және мәдениеттегі өзгерістердің барлық түрлерін түсінуге болады.

Өз кезегінде өзгеріс мәдениеттің ажырамас бір бөлігі болып табылады, оның құрамында мәдениет құбылыстарының ішкі трансформациясы (олардың уақыт аралықтарында өзгеруі) және сыртқы өзгерістер (өзара әрекеттесу, кеңістікте орын ауыстыру және т.б.) бар. Осыған байланысты мәдениеттің бірсызықты, қалыпты қозғалысы жүреді, яғни бір күйден екінші бір күйге ауысу процесі жүреді.

Сыртқы өзгерістер бар мәдени қалыптардың кеңеюі арқылы да, жаңа сапалы мәдениет формалардың дүниеге келуі арқылы да өздерін көрсетеді. Бұл кезде мәдениеттегі өзгерістер белсенділік түрінде немесе баяу қозғалыс түрінде жүреді және олар мәдениет динамикасындағы «темп» пен «ритмде» өз бейнесін табады.

Мәдени өзгеріс процесінде мәдени тәжірибенің әр түрлі элементтері дүниеге келіп, қалыптасып және кең таралады. Мәдениет антропологиясы мәдениет динамикасының келесі бір бастауларын айрықша атайды:

- 1) инновация;
- 2) мәдени мұраға бет бұру, еске алу;
- 3) өзгеден алу;
- 4) мәдени диффузия.

Инновация дегеніміз, жоғарыда айтылғандай, жаңа бейнелер, рәміздер, ережелер жүйелері, адам баласының өмір өзгертуге бағытталған іс-әрекеттердің жаңа түрлері; ойлау жүйесінің немесе дүниетанымның жаңа түрінің қалыптасуы. Инновацияның дүниеге келу себептерінің бірі – бұл белгілі бір индивидтердің, топтың үстемдік етіп отырған мәдени құндылықтарды, регулятивті ережелерді, дәстүрлерді, әдет-ғұрыптарды қабылдамауы және мәдени-әлеуметтік тұрғыдан оларды көрсететін ерекше жолдарды іздеу. Ал мұның өзі инновация тек дәстүрлі мәдениеттерде ғана емес, сонымен қатар, модернизациялық мәдениеттерде де болатынын көрсетеді.

Бұқаралық деңгейдегі мәдени инновацияның туғызушылары кей кездерде өзге мемлекеттің немесе өзге әлеуметтік-мәдени органың өкілдері болып табылады.

Мәдени өзара әрекет ету – бұл мәдени «контакт», ол ешқандай әсерсіз, өзгеріссіз болуы мүмкін немесе бір-бірімен мәдени сұхбатқа түскен мәдениеттердің бір жақты әлде екі жақты өзгеріске ұшырауы мүмкін. Мәдени сұхбат тек ұлттар арасында ғана жүрмейді, ол тіпті жеке адамдар арасында да жүреді. Мәдени сұхбат процесінің нәтижесі позитивті немесе негативті болады, ол әрине қабылдаушы институт құрылымы мен тектілігіне де байланысты.

Адамзаттың барлық тарихы – бұл сұхбат процесі нәтижесінде болатын оқиғалар. Сұхбат біздің өміріміздің барлық салаларын қамтиды. Сұхбат арқылы адамзат бір-бірімен бір мәмлеге келіп, өзара тығыз байланыста дамиды. Өзара түсіністік негізінде әлемдік үйлесімділік (яғни, ұлттар, халықтар, мемлекеттер, этностар арасында) қалыптасады. Мәдениеттердің өзара әрекет ету процестері әлдеқайда күрделірек, бұл жерде бір мәдениеттен екінші бір мәдениетке жай ғана тасымалдану процесі жүрмейді. Қазіргі уақытта жаһандану процесінің қарқынды адым алып, дамып келе жатқан уақытта мәдениеттің шекаралары, оның өзегі мен «перифериялары» туралы мәселелер белсенді түрде зерттелініп отыр. Мысалы, Н. Данилевский бойынша, мәдениеттер бір-бірінен окшауланып дамиды және алғашқы кездерде олар бір-біріне қарама-қарсы келеді. Осы барлық айырмашылықтар негізінде, Н. Данилевский «халық рухын» көрді. «Сұхбат – бұл мәдениетпен тығыз қарым-қатынаста болу, оның жетістіктерін жүзеге асыру және қайта өндіру, өзге мәдениеттердің құндылықтарын табу және түсіну, осы құндылықтарды селекциялық жолмен бойға сіңіру, мемлекеттер мен этникалық топтар арасындағы саяси қырғи-қабақты бейбітшілік жолмен шешу. Сұхбат – ақиқатты ғылыми іздеудің және өнердегі шығармашылық процестің қажетті шарты. Сұхбат – бұл өзіңнің «Меніңді» түсіну және өзгелермен сұхбаттасу» [9, 74-75 бб.].

Сұхбат мәдениеттің көп қырлы және көп сырлы болуына негіз болады. Осындай позицияны неміс философы, ағартушы Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803) ұстанады – «мәдениеттердің өзара әрекет етуі мәдени көптүрлілікті сақтап қалудың амалы. Мәдени окшауланушылық мәдениеттің құлдырауына алып келеді. Бірақ, мәдени өзгерістер мәдениеттің «ядросына» ешқандай әсер тигізбеуі тиіс» [10, 76 б.].

Қазіргі таңдағы әлемдік мәдениеттер бірқатар және ұзақ мерзімді алған мәдени өзара әрекеттердің нәтижесінде қалыптасты.

Тарихи тұрғыдан қараған кезде, сұхбат әр уақыт кезеңінде ғылыми парадигмалардың ауысуының куәгері болып табылады. Мысалы, антика дәуірінде мәдени сұхбаттың пайда болуы, мифтік сананың орнына философиялық-дискурстік сыни сана келді. Қайта өрлеу дәуіріндегі сұхбат жаңа парадигманы (антропоцентризм, гуманизм) және сананың жаңа түрін (адам баласының бұл өмірдегі мәртебесінің жоғарылауы) қалыптастырды. Қазіргі мәдениет те мәдениеттегі адам баласы болмысының жаңа түріне ауыса бастады. Яғни, ХХІ ғасырда мәдениет өмірдің барлық салаларында болып жатқан адам баласы болмысының «эпицентріне» көше бастады.

Мәдениеттер сұхбаты кезінде әр ұлттық мәдениет өз өзгешілігін сақтап қалу мәселесі туындайтыны белгілі – бұл заңдылықты құбылыс. Мұндай құбылыс өзгемен сұхбаттасуға ынта-жігері бар және өз табиғатын жоғалтқысы келмейтін «жаны тірі» мәдениетке тән.

Диалектика тұрғысынан дамитын әрбір процесс тәрізді мәдениет феномені тұрақты және дамитын (жаңашылдық) белгілерге ие. Мәдениеттің тұрақты белгісі – бұл мәдени дәстүр. Яғни, осы мәдени дәстүр арқылы тарихта адамзат тәжірибелері жиналады және ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырады. Және әрбір жаңа ұрпақ ата-бабалары жинақтап қалдырып кеткен тәжірибелерге өз іс-әрекеттерінде сүйеніп осы тәжірибе, үлгі-өнегелердің, маңыздылығын арттыра түседі.

Дәстүрді қадірлеп ұстанатын қоғамда мәдениетті игеру кезінде осы мәдениеттің үлгілері қайта жаңғыртылады, тіпті, қандай да бір өзгерістерді енгізсе де, тек дәстүр шеңберіне сай қасиеттерді енгізеді. Дәстүр негізінде мәдениет өз қызметін атқарады. Дәстүрдің маңыздылығы, тіпті, шығармашылық маңыздылығынан да жоғары, сонда, шығармашылық дегеніміз адам баласының өзін мәдениет субъектісі ретінде қалыптастыруы болып табылады, ал мәдениеттің өзі – материалды және идеалды объектілерге толы әрекеттердің дайын және стереотипті бағдарламалар жинағы. Стереотипті бағдарламалар – бұл салт-дәстүрлер, рәсімдер және т.б. Бағдарламалардағы өзгерістердің өзі өте баяу жүреді. Осылай алғашқы қауымдық қоғамда және дәстүрлі мәдениеттің соңғы кезеңдерінде болады.

Бұндай тұрақты мәдени дәстүр белгілі бір жағдайларда адамдар тобының өмір сүруі үшін

қажет. Ал, егер қандай да бір қоғам гипертрофиялық (шамадан тыс жоғарылату) дәстүрліктен бас тартып, мәдениеттің динамикалық түрлерін ары қарай дамытса, онда адамдар мәдени дәстүрлерден мүлдем бас тарта алады деген сөз емес. Ешбір жеке адам, халық және мемлекет мәдениеті дәстүрсіз өмір сүре алмайды.

Мәдени дәстүр тарихи естелік ретінде мәдениеттің өмір сүру шарты ғана емес, сонымен қатар, мәдениеттің дамуына ықпал жасайтын жағдай. Жаңа заман мәдениетін диалектика жолымен теріске немесе жоққа шығара отырып, «ескі» мәдениеттің жақсы деген қасиеттерін сараптап, зерттеп өз бойына сіңіреді. Бұл процесс – қалыпты процесс, яғни мәдениет саласында әрекет ететін және аса маңызды мәнге ие дамудың жалпы заңы болып табылады.

Мәдениеттегі дәстүрлер және мәдени мұраларға деген қарым-қатынас мәдениеттің тек сақталуына ғана емес, сонымен қатар, мәдениеттің ары қарай дамуына да септігін тигізеді, яғни «ескіні» ескере отырып, жаңа мәдениетті шығармашылық әрекет барысында қалыптастыру. Дегенмен, шығармашылық процестің өзі шығармашылық әрекет субъектісі арқылы жүзеге асады. Бірақ, тағы бір айтар жайт – барлық новаторлық (жаңашылдық) дүние мәдениет шығармашылығы емес. Әрбір мәдениет шығармасы ерекшелік немесе өзгешелікпен тығыз байланысты. Әрбір мәдени құндылықтар бір-бірін қайталамайды (көркем шығармалар, әрбір мәдени жаңалық, т.б.). Әлемге мәлім болған мәдени дүниені әр түрлі пішінде шығару – бұл мәдениетті пайымдау нәтижесі емес, керісінше, тарату болып табылады. Бірақ мұның өзі де қажет, өйткені қоғамдағы мәдениеттің қызмет ету процесіне адамдарды әрекет етуге араластырады. Ал мәдениет шығармашылығы адам баласының мәдениетті пайымдау әрекетінің тарихи даму процесінің құрамында міндетті түрде жаңаның болуын талап етеді, сөйтіп, ол инновацияның қайнар көзі болып табылады. Жаңа дүниенің барлығы мәдениет құбылысы емес және мәдени процестің құрамындағы барлық жаңалықтар мәдениеттің гуманистік күштеріне жауап беретін және алдыңғы қатарлы болып табылмайды. Мәдениетте прогрессивті және реакциялық (жауап қайтару) үрдістер бар. Мәдениет дамуы – қарама-қайшылықты процесс, мұнда белгілі бір тарихи кезеңнің әлеуметтік таптық, ұлттық мүдделерінің қарама-қарсылығы көрінеді. Мәдениетте алдыңғы қатарлы және прогрессивті нышанды бекіту үшін күресу керек.

Әрбір ұлт мәдениетінде жалпы адамзаттық ұнамдылық принциптеріне негізделген консервативті дәстүрлер еркін жеке тұлғалық рухани ізденіспен бірлесіп, үйлесімділікті құраса, осы мәдениеттің қайталанбас ерекшеліктері сақталады. Ұлт мәдениеті оқшауланып өмір сүруі тиіс емес, оған сұхбат және жалғастық қажет. Мәдениет сұхбаты көлденеңнен (бұл жерде, яғни бір уақыттық кеңістікте сұхбат, өзара ықпал ету, өзара ену процестері жүреді) де, тігінен (өткен уақыт осы шаққа және болашақ уақытқа тәжірибе, сабақ ретінде қызмет етеді) де жүреді.

Өзгеріс мәдениеттің бөлінбес ерекшелігі болып есептелінеді және оның бойында мәдени құбылыстардың ішкі «трансформациялық» өзгерістер (белгілі бір уақыт аралығында олардың өзгеруі) мен сыртқы өзгерістер (өзара әрекет ету, кеңістікте орын ауыстыру, т.б.) болады. Осыған байланысты мәдениеттің біртіндеп жүретін қозғалыс және бір күйден екінші бір күйге ауысу процестері жүреді.

Сыртқы өзгерістер бар мәдени қалыптардың кеңеюі арқылы және сапасы жағынан жаңарған мәдени қалыптардың пайда болуымен көрінеді. Осы арқылы өзгеріс мәдениетте мәдениет динамикасы «темпте» және «ритмде» көрінетін белсенділік пен баяулау түрінде жүреді.

Қорытынды

Мәдени өзгеріс, процесс мәдени тәжірибенің әр түрлі элементтерінен туындайды, бекітіледі және таратылады. Бұл элементтердің мәні, ықпалы және дәрежесі көбінесе олардың пайда болу қайнар көздеріне байланысты. Мәдени антропологияда мәдени динамиканың келесі қайнар көздерін атап көрсетуге болады: инновация, мәдени мұраға бет бұру, қабылдап алушылық, мәдени диффузия.

Инновация деп адамдар өміріндегі жағдайларды, ойлау жүйесінің немесе дүниені қабылдаудың жаңа түрін қалыптастыруға бағытталған кейіптердің, рәміздердің, әдеп-ғұрып ережелерінің, іс-әрекеттердің жаңа түрлерін шығару және қалыптастыру процесінің нәтижесін айтуға болады.

Жаңашылдықтың пайда болу себептерінің бірі – белгілі бір жеке адамдардың немесе топтардың басқарушы позицияны алып отырған мәдени құндылықтарды, тиянақтаушы ережелерді, салт-дәстүрлерді, әдет-ғұрыптарды, әдеп ережелерін қабылдамауы, осының салдарынан өзінің жеке мәдени және әлеуметтік институттарын ішкі рухани әлеміне бейімдеп, қалыптастырады.

Ал бұның өзі инновациялар дәстүрлі мәдениеттерде және қазіргі уақыт (модерндік) мәдениеттерінде пайда болады дегенді білдіреді. Бұқаралық деңгейде мәдени инновацияның тудырушылары көп жағдайларда белгілі бір қоғамға гетероген болып табылатын басқа бір әлеуметтік-мәдени ортаның немесе басқа бір мемлекеттің өкілдері болады.

Қандай да бір инновацияның шығу тарихы мәдени шынайылықта немесе тіршілік етіп отырған мәдени әрекетте абыройлы орынға ие бола алмаған қоғамның белгілі бір өкілдері осы новациялардың тасымалдаушылары болып табылады.

Мәдениеттегі инновациялық үрдістің себебі – өндірістік құрал-жабдықтар әр бір-екі жыл сайын өзгеріп отырады. Бұған (яғни, өзгеріске) күш беретін – өндірістің және қоғамның барлық іс-әрекеттерінде ақпараттың кең көлемділігі. Ал өндірістің жаңаруы мен тиімділігінің жоғарылауына адам баласы, оның білімі, тәжірибесі, қабілеті, шығармашылық мүмкіндіктері өз ықпалын тигізеді.

Осыған байланысты қоғамдық ағза тез қарқынды трансформацияға ұшырайды.

Инновациялық пен дәстүрлілік өндіріс, ғылым, техника, мәдениет, экономика, өнер, т.б. дамуында өзара байланысқан жүйелер болып табылады. Мәдениеттанудың кең контекстінде дәстүрді қандай да бір дамудың қажетті шарты деп қарастыру қажет. Дәстүрін, өзінің тарихи ескерткішін жоғалтқан қоғам деградацияға ұшырайды. Өйткені ұрпақтар арасындағы байланыс үзіледі және үлкен әлеуметтік ортада маргинализация процесі, сонымен қатар, басқа да деструктивті процестер жүреді. Екінші жағынан, қоғам өзгермей өмір сүре алмайды. Сонымен, жалғастықтың жалпы мәдени принципінде инновациялық пен дәстүрліктің бірлігі әлеуметтік прогрестің маңызды алғышарты болып табылады. Динамикалық түрде өзгеретін бірлікте келесі тізбек қатарына, әдеттегі, қазіргі (қазіргі ғылым, қазіргі техника, қазіргі экономика, қазіргі саясат және т.б.) деп атайтын мәдениеттің элементтері кіреді.

Инновациялық мәдениеттің негізгі мақсаты – ескі (өткен шақ, «классика»), қазіргі (осы шақ, «модерн») және жаңа (болашақ, «футур») арасындағы тепе-теңдікті қалыптастыру және оны сақтау. Инновациялық қабылдау ескі, қазіргі және жаңадан алатыны тең көлемді болмағандықтан, кей кездері, ескінің бөлінуіне, қазіргінің мобильденуіне және жаңаның экспансиясына түрткі болады. Әрбір ұлт, халық,

қоғам, жеке адам мәдениеті өзгешелігін осы үштіктің өзара тәуелділігі қамтамасыз етеді.

Америкалық философ және әлеуметтанушы Р. Мертонның пікірі бойынша, мәдениет құрамында тұрақты және өзгермелі қасиеттер бар. Мәдениеттің тұрақтылығын және инерттілігін қамтамасыз ететін – бұл дәстүр. Дәстүр – бұл ұрпақтан ұрпаққа өзгермей, сол қалпында беріліп отыратын мәдени мұра (идеялар, құндылықтар, әдет-ғұрып, рәсімдер, т.б.) элементтері [11, 176 б.]. Дәстүр мәдениеттің барлық формаларында бар, мысалы, ғылыми дәстүр, діни дәстүр, ұлттық дәстүр, еңбек дәстүрі, ұнамдылық дәстүрі және т.б. Осы дәстүрлердің арқасында жас буын ештеңені де ойлап таппай, адамзат тәжірибесі арқылы қол жеткізген, уақыт илегінен өткен же-

тістіктерді игеріп, оларды ары қарай позитивті түрде дамытуы қажет.

Қорытындылай келе, дәстүрлер жүйесі қоғамдық организмнің тұтастығын, тұрақтылығын, табандылығын бейнелейді. Ол жүйеге дәрекілікпен араласудың қажеті жоқ, өйтпеген жағдайда бұл жүйенің үйлесімділігін бұзып, мәдениеттің маңызды механизмдерін зақымдайды, сөйтіп, жүйені ауруға ұшыратады.

Мәдениет жаңармай өмір сүре алмайды. Өзгеріс және шығармашылық қоғам дамуының екінші бір жағы болып табылады. Жаңашылдық (инновация) мәдениеттің жаңару тәсілі. Дәстүрлік пен жаңашылдықтың бірлігі әрбір мәдениеттің әмбебапты мінездемесін қамтамасыз етеді.

Әдебиеттер

- 1 Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1969. – 765 б.
- 2 Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 2002. – 169 б.
- 3 Кокалып З. Түрікшілдіктің негіздері. – Алматы: Мерей, 2000. – 128 б.
- 4 Ақатай С. Қазақтың ұлттық менталитеті // Мәдениет – Ұлттың бол-мысы: Ғылыми мақалалар жинағы. – Алматы, 1998. – 212 б.
- 5 Қозыбаев М.Қ. Өркениет және ұлт. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2001. – 369 б.
- 6 Тимофеев Т.Т. Парадигмы глобализации // Диллемы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: «Вариант», 2002. – С.35-36.
- 7 Шумпетер Й.А. Экономикалық даму теориясы. – Австрия, 1911. – 579 б.
- 8 Белло У. Глобализация и цивилизации // Диллемы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: Вариант, 2002. – С.33-349.
- 9 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
- 10 Черняк Е.Б. Цивилиография. – М.: Международное отношения, 1996. – 384 с.
- 11 Грушевицкая Т.Г. Инкультурация и социализация Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.

References

1. Taylor E. Pervobytnaiakultura. – M., 1969. – 765 b.
2. Berdiyev N.A. Smylisturii. – M., 2002. – 169 b.
3. Kokalyp Z. Turikshildiktin negizderi. – Almaty: Merai, 2000. – 128 b.
4. S. Akatai. Kazaktyn ulttyk mentaliteti // Madeniet – Ulttyn bolmysy: Gylymi makalalar jinagy. – Almaty: 1998. – 212 b.
5. M.K. Kozybaev. Orkeniet jane ult. – Almaty: Sozdik, 2001. – 369 b.
6. Timofeev T.T. Paradigmy globalizatsii // Dellemy globalizatsii. Sosium I sivilizatsii I riski. – M.: «Variant», 2002. – S. 35-36.
7. I.A. Shumpeter. Ekonomikalykdamuteoriasy// Avstriyi: 1911. – 579 b.
8. Bello U. Globalizatsiyi I sivilizatsii // Dellemy globalizatsii. Sosium I sivilizatsii I riski. – M.: «Variant», 2002. – S. 33-349.
9. Gerder I.G. Idei k filosofii istorii chelovechestva. – M.: Nauka, 1977. – 703 s.
10. Chernyik E.B. Sibiliografiyi. – M.: Mejdunarodnootnosheniye, 1996. – 384 s.
11. Grushebiskaiyi T.G. Inkulturatsiyi I sosializatsiyi Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.

Gabitov T., Sariyeva A.

Comparative review of the kazakh and mongolian historical forms of image of women

During research of gender issue raises in the philosophical and cultural theoretical approach. Image of women in Kazakh culture and world perception is studied thoroughly from archetype analysis approach. In order to reveal contemporary Kazakh women symbolic signs and historical impacts it is analyzed Mongolian mythology, pre-Turkic and the ancient Kazakhs religious believes and further traditional Kazakh philosophy. In Kazakh traditional culture a woman was highly evaluated in a society as a person who give a birth, preserver of family's harmony, the one who educate coming generation, and the one who wishes all the good to all universe. By coming back to historical cultural pre-conditions of contemporary condition of Kazakh women we wanted revive traditional philosophical cultural sources in order to solve gender issue problems in current times. In order to find peculiar way, there should be made harmony between traditional world perception and contemporary spiritual directions.

Key words: symbol, feminism, love, Umai, beauty, gender, freedom, gentility, family, generation.

Ғабитов Т., Сариева А.

Ел бейнесінің қазақ және моңғол тарихи формаларының салыстырмалы талдауы

Зерттеу барысында көшпелі қоғамдағы әйел мәселесінің философиялық және мәдениеттанулық жақтары теориялық тұрғыдан қарастырылады. Мақаланың мақсаты – қазақ және моңғол халықтарының мәдениеті мен дүниетанымындағы әйел бейнесін тереңінен әрі жан-жақты ашу. Бұл үшін оның архетиптік санасындағы іздерін анықтай отырып, моңғол мифологиясынан бастап, ілкі түркілер мен ежелгі қазақтардың діни наным-сенімдері мен кейінгі дәстүрлі қазақ философиясындағы гендерлік сипаттары мифологиялық, діни және философиялық дүниетаным аясында қарастырылып, қазіргі әйел бейнесінің рәміздік белгілері мен тарихи ықпалдары талданды. Зерттеуде Шыңғыс ханның құрастырған «Жасағы» мен «Алтын топшыдағы» («Құпия шежіре») әйелдер бейнелері талданады және герменевтика, тарихилық пен логикалықтың бірлігі, компаративистика, архитектуроника, семиотика, архаикалық символдардың реконструкциясы, классификация, модельдеу, типология сияқты тәсілдер қолданылады.

Түйін сөздер: рәміз, феминизм, Ұмай, гендер, номад, шаманизм, отбасы, тайпа.

Ғабитов Т., Сариева А.

Сравнительный обзор казахской и монгольской исторических форм изображений женщин

Тема исследования посвящена сравнительному анализу символических образов женщин-номад Центральной Азии – казахов и монгол. Целью исследования является изучение основополагающих, всеобъемлющих архетипических образов, с древнейших времен функционировавших в кочевом сознании и нашедших отражение в литературе, образы и символы женщины – хранительницы семьи и рода, матери, дочери и сестры, любимой жены и боевой подружки тюрков и монгол. В статье применены такие методы современной философии культуры и лингвокультурологического анализа текста, как герменевтика, историко-логическое, компаративистика, архитектуроника, семиотика, реконструкция архаических символов, классификация, моделирование, типологизация.

Ключевые слова: символ, феминизм, Умай, гендер, номад, шаманизм, семья, племя.

COMPARATIVE REVIEW OF THE KAZAKH AND MONGOLIAN HISTORICAL FORMS OF IMAGE OF WOMEN

Historical preconditions

Women's position in Kazakh society was highly influenced either by traditional Steppe regulation and either by shariah regulations based on Islam values. As official historical documents regulating rights and duties of women can be mentioned Genghis Khan's rule of law, the Yassa code and Tauke khan's rule of law Zhetizhargy ('Seven Laws'). Along with them there were law codes of 'Kasym khan's kaskazholy' and 'Esym khan's eskizholy'. In the next stage we would like to consider women's image in the script 'The Secret History of the Mongols'

Script 'Mongol's secret genealogy' [1] written in 18th century describes either life of Genghis Khan, and either language, mentality, history, literature and culture of all neighboring Turkic Mongolian tribes. Hence, this literature is regarded to be valuable heritage. Nomads who live in close areas with each other had similar social structure and social economic system. Consequently their way of life, essence, views on life, world perception and way of thinking are similar too. In this script image of women is mainly given through Mother's image, which had significant role in formation of Genghis Khanate. Place of women in society is described throughout whole script being mentioned in 32 chapters in more than 100 places. There are several proverbs in Kazakh which state 'Harmony leads to well-being', 'Blessing is gained through harmony', 'If there is a harmony of few people they will get what they want, if there is disharmony of people even with more quantity, they will lose what they have'. Main idea of this work is propagation of this very idea. Mother Oelun who originated from Olkhunut tribe is described as wise person who was organizer of all notable events in life of Genghis Khan and life of all empire. For instance, in 19th chapter described story where she gathered her sons and asked them to break one twig. All her five sons could easily break it. Then she gave them out five twigs united in one and asked them to break it. However, this time they could not break twigs. For this their mother said: 'if you act alone as one twig, each of you will be broken as easily as one twig. If you act together, no one can destroy your power'. Here image of mother is given as first teacher and main trainer of a child. Due to this it was required high demands from mothers. Future of a child is directly related with way of upbringing of mother. There is well-

known proverb which states: ‘What you have seen in a net, that will be in your catch’. This proverb proves that practical upbringing is more important than simple preaching.

Place of a Woman in Traditional Mongolian and Kazakh Society

Good breeding of coming generation is an eternal issue. Good traditions pass from one generation to the next. After passed long times new generation will continue to tell the story of ‘Five sons of Oelun grandmother’ [1, 76th article] of Oulen (mother of Genghis Khan) and will appeal to unity their children. In 23-37th articles issue of unity is signified even better than before. This story became well-known later throughout the world. It can prove that each good thing can be close to everyone. Along with generation upbringing unity of a whole country was of high importance. If you live in harmony you can rule people states 39th article of Hoelun grandmother. According to this article five sons of Oulen grandmother united their power and could conquer Urankhais. It shows that aspiration to unity of buriat, baiad, urankhai, borzhichin tribes as the great Mongol empire comes from 13th grandmother of Chengis Khan wise Hoelun. It means aspiration to be one country was a dream which passes through generation to generations.

In the ‘Secret Mongolian Genealogy Book’ mother of Genghis Khan is described as a woman with all best qualities of woman. There was a well-known event with Oelun, when she could make come back some people when they dispersed into different parts after death of Yesugei [1, 73rd article]. This case show how brave and patriotic women were in equal with men.

Chingis khan didn’t separate women in distribution of property. Therefore women had great honor at those times. There is a well-known proverb in Kazakh which states ‘Two different herds are united with halter, two different clans are united with engagement’. To their engaged daughter Kazakhs told to become as part of her new family and to do her best in order to show all her good qualities. These words are used for a young engaged girl ‘to sink as honey and to be soaked as water’ in her new family, which meant not to stand out from her new family and to accept all features of her husband’s relatives and to become as they are. Only in this case, her father-in-law can become her defender. Respect from father-in-law was equal to respect from all other relatives. Daughters from this point were also considered as ambassador of her native clan.

Some scientists assert laws of Kazakh khanate were originated from Genghis khan’s ‘Zhasak’ laws. Others claim that Kazakh laws are absolutely independent laws. In law collection ‘Zhetizhargy’ ‘Seven articles’ can be found both laws of Turkic world perception, and either Muslim laws. For example as witness instead of a man had to be two women. Crimes like violation of women, stealing a girl were considered as serious crimes. Guilty men for such kind of crimes had to be sentenced to death. However penalty could be acceptable instead of death sentence.

Feminine Symbolic in Traditions Kazakh Society

In general Kazakh traditional family culture consists from vivid Islamic elements. However tradition of seven ancestors –zhetiata had important factor in law collection. From this point Kazakh culture differs from its neighboring countries like Uzbeks, Persians, and Turkmens etc. In mentioned countries cousin relatives were allowed to get married. Unlike in Kazakh culture relatives till seventh generation from one man couldn’t get married to each other.

Tradition of the chain of seven grandfathers was basic in regulation of marriage and family relations. This tradition was alike to social institution. Purpose of this tradition was in prevention of incest and regulation of marriage and family rules. Other institutions and norms (ransom for bride, polygamy, etc.) were conducted under rules of this tradition. According to the ancient genealogy tradition chain of seven generation was regarded to be one clan, chains of the thirteen generations were considered as one tribe.

Basic form of marriage amongst Kazakhs was monogamy, marriage to several wives (usually it was limited up to four according to Sharia), polygamy, existed only amongst rich families. Main tradition of marriage is bride price. Quantity of it was ranged according to position in society, genus of the family and family wealth parents of parents of groom and bride. Along with bride price groom side have to bring to wife’s parents ‘iliu– groom’s side gift to wife’s parents as livestock, or coat, ‘SutAkhy – gift to bride’s mother as gratitude for her lactation, ‘Koimal (livestock)’ – a slaughtered livestock, usually it is sheep, and meal prepared from it. If groom’s family is poor to pay bride pay usually his relatives or clan helps them. In Kazakh traditions divorcement was considered as ‘shameful deed’, Two-time to husband was considered as the most shameful action by a woman. Talaq (derived

from Arabic word divorce) was given by husband. Hence divorces amongst Kazakh marriages were very rare.

Traditions and cultural heritage takes very important part in each national culture. Probably, similarity of conceptions 'ethnic culture' and 'traditional culture' can be related with following reasons: folk's traditions based on national ethnic features; traditions are significant elements of national feature; traditions are inseparable part of national culture.

Dastur (lat. tradition – continue, eng. also tradition) is sequence and complex of human experiences, useful for historically based society, transmitted from generation to generation and preserved in definite time period. This complex includes cultural heritage customs and traditions, superstitions, way of life and rules, processes, holidays and celebrations, etc. If all necessary values for human as material, social and spiritual are considered as tradition, then heritage is a core for spiritual development of generations. It is spiritual cultural material which is unchangeable in time processes and dates back to past Traditional Kazakh society and place of woman in society are one of the most significant less researched fields in Kazakh culture. First, traditional norms and values of traditional Kazakh society norms are still preserved. Second factor is influence of consciousness and model of activity.

'Kazakh women had limited rights in social political life. Juridically she had to be under control of her husband in all occasions. Hence she did not have rights to own her own property. Tradition and sharia put interests of family higher than woman's interests. Consequently she had limited rights on property. She couldn't make any decisions on her own, without her husband's permission [2, 76 p.].

However, Kazakh women had differences from many other Asian nations. Kazakh women never wear paranja, made decisions about mode of life in the absence of her husband and was highly respected in family. 'All problems concerning aul (village) matters Uljan solved by her own, without saying to Kunanbai' [3].

According to scientists, who explored traditional Kazakh society, Kazakh women in traditional heroic epics had male features and intellect. They were described equally with men in humanistic matters [4, p.19]. Place of Kazakh woman in nomadic traditional society gave her possibility to have 'comparative' freedom and equality with man.

Along with it, researchers point out the tradition of hospitality and kinship relations. This tradition sets the social relations in a Kazakh family. All

burden caused by this tradition was on behalf of a woman [5, p.50]. 'Always his relatives come from aul/villages again and again and stay for months. I cook three times a day for them. Instead of taking care about my children I have to care about guests' [6. p.51].

We shouldn't disprove that women and men were equal in Kazakh society. According to G.D. Gachev's nomadic nations valued women more than settled nations. He wrote: 'Uzbeks and Kazakhs both converted to Islam. However Kazakh women have never covered their faces with paranja. They became active individuals who could solve many problems themselves' [7, p.67-69].

In nomadic society a woman was a protector of an unusual dwelling. Her dwelling, 'shanyrak', is a mobile folding house which could be resettled and set again. Her world perception was connected with her consciousness, mainly, with nature essences. Due to this reason Kazakh women treat their husband with respect, but it cannot be considered as worship of slavery.

Kazakhs conducted this kind of custom for a baby in mother's womb. They make a pregnant woman to eat foams of just-milked mare's milk in the morning, at daytime, and in the evening; also they smear her face with foam [8]. In this way they introduce the baby in the womb with the world and with his Motherland through the smell of air that mother breathed. This was the way of sending information to coming baby. Meaning of this custom is following: morning foam was to introduce a baby with the odor of the World, stars and the moon and with the smell of motherland's winds till daylight. Daytime foam was to introduce a baby with odor of sunlight. In the evening he is introduced once again with the odor of the Motherland before he'll be given birth. According to that the baby's introduction with the World was made by air/odor. This introduction will be developed by relative feelings; these inseparable-uninterrupted feelings will be sunk through blood. It enters to consciousness in the degree of spiritual intimation and acts subconsciously. This initial spiritual base will be eternal for coming baby. This spiritual achievement has also one more special meaning.

Let's stop at another cultural tradition. In oriental countries it is paid great attention to sense of smell. It was believed that smell can greatly influence on a man. This cultural tradition is developed in Kazakh culture also. Kazakh people knew how smell affects a person and how smell can raise human's spirit. When a woman was pregnant, there was conducted a special ceremony. It is done to show a special connection between a mother and her baby. The

mother washes her mouth with special herbal broth sagebrush. People believed that through the mother, through the water and through the air there is sent information to baby. This was believed let baby to meet with his motherland. Since introducing with his motherland was through smell, this relation is approached through sense and blood. There are a lot of stories about smell, but more stories are about sagebrush smells. One of them is about a king called Artik and how he arrived to his motherland. King Artik stays for a long time in a Caucasus lands. So many people come to take him back to motherland, but he did not want to come back. In the end one of his relatives bring with him Sagebrush and let the king to smell it. After this he was ready to left everything in Caucasus and be back to his motherland [9, p. 74].

In Kazakh tradition importance of Kazakh women in human life is evaluated since child birth till man's death in customs and traditions. All traditions and customs are related with women essence and this fact can show Kazakh women feature. In funeral ceremonies of Kazakh traditions place of estirtu, konilaitu, and zhoktau are very vital. All of them were sung by women and there are numerous samples of them which were well-known for its uniqueness.

Woman is a person who give birth, who is main person responsible for harmony in family, teacher of new generation, the person who is makes all goods deeds and feelings of this life, because of these women were highly esteemed. Idiom "Let me consult with my bones" means let me consult with my wife. The word bone means wife.

In traditional Kazakh heroic epics women are described equally with men and highly esteemed. According to Kazakhstan's scientist G.G. Soloveva: "Contemporary gender concept shows esteem to women, this is peculiarity which was specific character of Kazakhs. God Umai was responsible for family happiness and for life of children. To heroes who were dead abroad were dedicated prayer with her name" [10, p. 255].

In traditional Kazakh history there were known numerous women who ruled people, mothers who ruled whole tribe, heroines who were known for their braveness, and women who were worshipped because of their sacred qualities, famous orators and very well-known musicians. Some of them were forgotten in the pace of history, some of them are still in the memory of nation through myths and legends and became the source for spiritual national artifacts. Minaret and syrlitam in the shore of Syr Darya for Biken, Monuments for Aisha bibi and Baba azhe in Taraz, monuments of Belen ana Bolganana

in the shores of Sarisu, monuments of Domalakana and Karligashene in Shymkent all these picturesque and beautiful monuments prove that statement.

According to legends with toponymy related to women it can be easily noticed Kazakh traditional gender position, which highly evaluated place of women in society according to their wisdom, character.

In science onomastics it is widely used term henonym for titling tribes and small group structures. It is well-known fact that there were ru-tribes which were titled by women names. In pedigree of Shakarim it is said: "Name of above-mentioned Sary's wife is Muryn. Sary's is titled by her mother side Murin. Matai's sons Atalik, Kenzhe, Kaptagai..are titled Kizai after Atalik's wife Kizai. Those four are listed in their mother's side pedigree as descendants of Ergenek Uak [11, p. 38]. According to A. Seidimbek Kazakgs worshipped women in such level that they titled the names of whole ru after women names. For example names of ru Domalakene, Dauletbike, Altyn, Maukesh, Aibike, Nurbike, Uldai are all women names. Even mottos of Kazakh national ru-tribes were related with women names. For instance, motto of Suindikru-tribe of Argyn is Zholbike, motto of Karakesek tribe is Karkabat, Naiman's one group Kizilair's motto is Kizai" [12, p. 187].

'Gentility' is considered to be symbolic concept. It is the inherent feature peculiar to a man, a woman, to wealthy and poor man. According to philosopher A. Adaev, who divided the level of the gentility of 'genetic and blood gentility, to the personal and national gentility', 'Kazakhs concept of genetic and blood gentility dates back to very ancient times. Both parents have equal responsibility on formation of it. However mother's gentility was more appreciated and taken into consideration rather than father's gentility. There can be given numerous examples which proves that nation must be ruled only by fertile person [13, 96 p.]. Especially, the symbolic image of 'Kazakh wife' concept accords to creativity of poets and zhiraus to above-mentioned national world perceptual values:

If you are married to a loon woman,
Then you will lose generous friends,
Your descendants won't be rulers,
Instead they will lose heritage!
Why don't you know that?! [14, p. 116].

Indeed, there are many facts in the national myths, in the historical stories, in the genealogical legends and in the national customs and traditions which mention that our grandparents paid more

attention firstly to the mother's gentility. L.N. Gumilev stated about that 'There was an important attention to mother's gentility. For example, in order to remove someone from his authority it was reasoned his mother's commoner fact. Of course, it's just political matters' reason, but look at interesting point of this proof' [15, 72 p.].

In order to make sacred the most esteemed ancestors it is used to call their names as slogans, to call them up difficult incidents of nation, in battles for land. Amongst them can be named either names of women who raised the spirit of nation.

Actually, when we consider history and culture of Kazakhs there are too many mothers and women who fought heroically, with their higher judgment, with wisdom, and with deep patience by inculcating national values and concepts through language (e.g. Kurtka, Karashash, Domalakana etc.) Therefore, it's important to evaluate importance of mothers in preservation of native language. So, it is one of the most topical issues today to form as sacred responsibility of mothers to preserve all features, values and sacredness of mother-tongues. It is very important create social material base for this.

It is obviously that Kazakhs, who titled their language as mother-tongue, draw high attention to the 'mothers'. It is no coincidence that famous philosophers' features were inherited from their grandmother's or from mother's side. If we consider the image of mothers in fictions as a 'Kazakh mother' we will find the wonderful treasury amber-diamonds.

The nature of women and her difference from men is noticed by her beauty. The beauty is only women's feature. So, it is a logical that each woman strives for beauty, and poets, as whole people, desire for beauty.

The description of Abai concept of 'Beauty' are reflected through following combinations: spacious forehead, bronze hair, light throat, reddish face, black eyes, eyebrow arch, the gluttony looking at her, honey lips, red flower, clean white teeth, scent smells like a flower, thy light is sunshine, friendly human, forgiving person as a cast white silver, eye is shining as a beautiful black eyes, bright face, reddish side bars, the faceted nose straight descending through the forehead, bronze black hair like a silk, struck to eyes, as a wave and etc. From these named combinations we can clearly notice the suitable meaning about the beauty of Kazakh Nation. One line of them is the combinations which have formed earlier on Kazakh people's consciousness, and another of them is pattern of words which poet constructed.

We can often notice common semiotic units which can be the proof to the concepts on topside.

We can see the national-cultural symbols which can introduce us with the beauty of Kazakh women and with the differences of their inside spiritual world. We think that we can show it with the following cognitive models:

- The symbol of beauty:
- The symbol of cute
- The symbol of tenderness:
- The symbol of simplicity, rationality:
- Kazakh woman is proud of her nation and she cares about her nation:
- Kazakh woman likes new things and novelty
- Kazakh woman keeps culture tradition.

In Kazakh national myths, epics and legends love develops from optimistic sense to tragedy. It is clear that the concept of love has the long history in Kazakh's traditional outlook. This concept tightly linked with the political patriotic and spiritual humanistic issues.

The epics which shows us concept of love that typical to the traditional outlook of Kazakh nation is given through image of girl Zhibek (Silk). Epic is not started with traditional feature, which define choice of life partner by fortune, or fate. Partner is chosen by individual right of choice. Main hero Tulegen chooses his spouse personally. Freedom of choice of love and feelings give new wave in a social relation of Kazakh nation. This fact is not upbraided, but conversely supported. However, the life of this love does not last for long. The death of her husband made her understand the old steppe rules and made her to remember her love forever.

In Kazakh concept love is not only inseparable thing of a man, but also it is a way of existing of people in the world. Along with glorifying this feeling and it is paid great attention to love as systematic instrument of upbringing. If we turn to historical facts, we will see that all Kozy-Korpesh, Tulegen, Kyz-Zhybek, Bayan Sulu were educated with love of their parents, relatives, and their social environment.

The concept of love is significant and complicated issue in Kazakh world perception. Love is the way of people existence, reflection of his right of choice. Kazakh well-known proverb which states 'Beautiful is not beautiful, but beautiful the one who you love', proves that statement. As Abai stated 'Love and Passion are two ways', love is the way of determining people's relations to patriotism, morality, humanity in society, which is peculiar to philosophical category. Nomadic Kazakhs evaluated epics of love in equivalence with religious books. Because love is God's light. Not each person is given honor to feel the love, only those who were honored Creator's light can feel this feeling. Person without love

cannot understand the world and himself, he will be a person without spiritual aspiration to life. Those people do not have image of God in their heart, consequently they are lack of Allah's light. These ideas in Kazakh poems were given by love relations between girl and young man. Love's main feature is to develop a man spiritually. Therefore most of love stories have tragic ending. For example, in a poem 'KozyKorpesh- Bayan Sulu' Bayan's death is not result of neglecting this world, conversely it was done because of great desire to this life. This concept was wide-spread in Kazakh literature. Poems about love are creations which propagate real humanism and optimism's idea.

Love is much faceted in Kazakh's epics and myths: love to life, love to the motherland, love to the people of your country, love to your parents, love of a woman and a man, and love to a child. These different variances help us to clarify the concept about love, and to develop the relationship between person and the world. Because of this beauties such as Bayan Sulu and Kyz-Zhybek's lose of their lovers make them to disappoint from this world. It is known that the feeling of social lonesome in the world seems like being impossible to fulfill yourself. **ҚЫЗ The psychologism of Kyz-Zhybek's image** is in her life's extinction day by day. Kyz-Zhybek wanted to live in a comparison with Bayan Sulu. But what a life was it? To love with the memory of trying to execute her obligations made harder girl's heartbreak.

It must be mentioned that love always relates with suffer. Suffering is inseparable part of true-lovers. In contrast to Buddhist philosophy which states that a man should reject love because it bring suffer, Kazakhs and other Oriental philosophy state that suffering give to spirit enormous power, to lovers will give special desire. One's death of lovers will give a big grief to the other. The meeting of beautiful girl's heart with the truth is the great spiritual scenery in poem about Bayan Sulu.

Perceiving love as the way of people existence in the world was established in since the ancient times. Hence it should be made thorough analysis of the past. Unfortunately, nowadays we can notice tendency of glorifying the past. However it should be taken into account that we should get rid from negative sides of the past. Great Abai understood the love deeply from existential side. He revealed the meaning of love through 'heart' category. Origin of love philosophy and heart philosophy has the same roots. His life consists form search and finding the love. Abai in his 'Edification words' often writes about heart and love [16]. Poet hermeneutically deeply expanded his philosophical thinking about

'heart', 'honor', 'spirit', 'heroism', and 'conscience'. By identifying significance of love, he concludes only love can fulfill human's life. A person doesn't lose his love by sacrificing himself to other person; conversely he finds his existence meaning in responsibility, happiness and sacrifice.

Describing variations of love, Abai states that sensual love is one of the highest levels of spiritual love. Abai calls us to speak in the language of the heart.

Shakarym relates the love with the light of truth and spirituality. In his opinion, if person loses his love, he will lose his personal meaning of life.

In Kazakh's world perception, the philosophical concept of love is multi-sided and it leads you to get to know about the universe as wholeness in harmony. In Kazakh traditional world outlook love is considered as the way of perceiving the world with high feelings and the way of existence in the world. This is the general concept of love.

This concept is topical nowadays for spiritual and humanistic revival and prosperity of society. Unfortunately, today we are the witnesses of depreciation of this feeling. Sexual revolution, absolute pragmatism, replacement of great feeling with fate unnatural love are the scenes which we can observe today.

It should be revived deep comprehension of love philosophy. This will prevent youth from alienation from society, to harmony and understanding with his surrounding, through the love to himself, he will come to the love to whole universe. Education to this feeling should be conducted systematically as basis of youth education in education system.

There is no doubt that revival of love philosophy, educate to it and to wider agitation of love will influence to consolidate the world's understanding and the moral agreement, to decide social, religious and cultural contradictions. Kindness, love, beauty are the wonders which rescue the universe from chaos. To love somebody, to adore somebody sincerely, to help someone are the qualities of morally rich person. If there is no good qualities in person, success and happiness will not come to him, as stated Yusuf Khass Hajib. Morally rich person never betrays his fatherland, his nation. Real moral sense is the main wealth of a person [17, pp.7-15].

Reflection of such high feelings can be seen through love. What do we look for when we are in love? What does satisfy us? Does the one want to satisfy his/her desire? Maybe we want to use beloved person as a matter of subjective satisfaction mean... In this case, this kind of love cannot regard true. Retaliation for this lust would be spiritual

weakness, non-satisfaction and sorrow. Do we want to devote our life to beloved person? Of course we want, but we want this sacrifice to be without negative intrusion to own life; we are ready to sacrifice and die for beloved person. The reason for this either readiness for everything for beloved and, either feeling of dignity and satisfaction which come to our life with these brave actions. Love is neither cold and egoistic, nor total destruction of yourself. Feeling of love helps us to win egoistic feelings, and this fact leads us to feeling of life fullness. It makes our life meaningful. Concepts “Objective” and “subjective” surely cannot be enough to explain height of love. Since concept love stays higher than both these concepts. This is blessing of life which wins contradictions of ‘Mine’ and ‘Yours’, subjective and objective.

However, love cannot serve as the last meaningful element in this life. A couple cannot achieve total life satisfaction, if their love cannot resist to time obstacles. Absolute blessing of life of life meaning either should be eternal. If to consider life as temporary state, there will raise question of its meaning. Every temporary state which has its start and finish cannot be concerned as full, since this temporary thing is necessity of another thing. Hence it can be regarded as functional or nonfunctional tool of use.

Love gradually rises from alive and dead nature things direction to spiritual things and then moves to increase of personality, which calls transcendence in philosophy. Man goes out from himself in love

process and rises to fundamental ontological nature, because individual’s thoughts and feelings are directed out of him.

To love someone happens without any duty or purpose that is why feeling of love is high evaluated. Any man loves the space, nature and the universe. This is also peculiar to Kazakhs who worships Mother Nature.

Closing remarks

Today we live the age of globalization full with contradictions. The main significant issue of this age is to find spiritual humanistic directions and aims. Contemporary life’s experience is based on the best achievements of the past, present and the future.

Spiritual humanistic development of a person gradually leads to harmony of a man with the universe. Finding of the way of harmonious unity of the world civilization is realized through different methods and tasks. In Confucianism, Daoism, Buddhism, Islam and Christianity harmony is closely related with concept of love. In some traditions love seems like an inconstant life, but in many cultures it is defined as the life itself.

For solution of his daily life problems, a civilized man turns to general human experience and finds the most suitable way to get to humane aims. By comparison of the West and the East concepts of women symbols, we come to conclusion that we have to use human’s wealthy spiritual experience and to arrive to ourselves.

References

- 1 Mongoldunkhupiyashejyresy. – Almaty: Gulum, 1997. – 270 s.
- 2 Adylbaeva Sh. Hadis – gurpumuz, sunnet – saltumuz. – Almaty: Kokjiek-B, 2009. – 280 s.
- 3 Auezov M. Put Abaya: roman-epopeya: V 2 tomah. – Almaty: Zhazushy, 1992. – T. I. – 569 s.
- 4 Akatay S. Drevniekultu I tradicionnayakulturakazahskogonaroda – Almaty: Gulum, 2001. – 363 s.
- 5 Belilovskii A.K. Ob obuchayah I obryadahprirodahinorodnuhzhenshin v Sibire v SredneiAzii // Zhivayastarina. – 1994. – Vup.1. – S. 554-620.
- 6 Usacheva N.A. Zhenshina: ee status, sudba I obraz v mirovoi literature. – Almaty: Gulum, 1994. – 220 s.
- 7 Gachev G.D. Natsionalnueobrazumira: Evraziyakosmoskochevnik, zemledeltsa I gortsa. – M.: Institut DI-DIK, 1999. – 368 s.
- 8 Mishtaiuly T.Toguzai // Ana titi. – 1991. – 7 khantar.- S. 42-54
- 9 Suleimenov O.Esse. Publitsistika. Stihi. Poemu. – Alma-Ata, Zhalun, 1998. – 592 s.
- 10 Zhanpeisova S. Khazakhtilininruhanimadenietleksikasu. – Almaty, 1996. – 230 s.
- 11 Khudaiberdiyly Sh. Turik, khurguz-khazakhzhanehandarshejiresi. – Almaty: Sanat, 1991. – 80 s.
- 12 Seidimbek A. Khazakhalemi. Okhukhyralu. – Almaty: Sanat, 1997. – 464 s.
- 13 Adaeva G. Khazakhalkhunundasturlidunietanumundagu gender maselesi: filosof. gul. kand. diss.: 09.00.11. – Almaty, 2007. – 129 s.
- 14 Besgasurzshurlaidy. – Almaty: Gulum, 1997. – 1 t. – 401 s.
- 15 Gumilev L. Konetyrikter. – Almaty: Bilim, 1994. – 460 s.
- 16 Abai Zhazgutyru // Abai. Poeziya. – Almaty. 2002. – S. 76-77
- 17 Nusanbaev A.N. Mahabbat – khazakhdunietanumunozektimaselesi // Globalizatsiya I problemumejkulturnogodialoga. – Almaty. 2004. – T. 2. – S. 7-15.

Ермағанбетова Қ.С.,
Мақимбаева Ж.М.

Киелі орындар территорияны брендiлеу құралы ретiнде

Мақалада Қазақстан территориясындағы киелі жерлерге кросс-мәдени зерттеу жасалады және киелі орындар аймақты брендiлеудiң құралы ретiнде қарастырылады. Территорияны брендiлеу мәселесi ХХI ғасырдың өзектi мәселесiне айналды. Территорияда орналасқан мәдени құндылықтар елдiң әлеуметтiк, мәдени, экономикалық, символикалық капиталы болып табылады. Территория бренд өнiмiне айналды, сонымен қатар суббрендер пайда болды. Мақалада суббренд ретiнде Қазақстан территориясындағы киелі орындар қарастырылады. Мақалада Оңтүстiк Қазақстандағы Арыстанбаб, Қожа Ахмет Яссауи, Гаухар ана кесенелерiнiң және Маңғыстау облысындағы Бекет ата мен Шопан ата мешiттерiнiң ерекшелiктерi мен мәдени практикалар туралы баяндалады. Бұл орындар өз территориясының және жалпы елдiң брендi болып саналады. Сол үшiн iшкi және сыртқы туристер зиярет етуге және архитектурасын тамашалауға, сол туралы аңыздарды тыңдауға келедi. Зерттеу стратегиясы киелі жерлердi салыстырмалы, визуалды, феноменологиялық зерттеу әдiстемелiк принциптерiне негiзделген. Зерттеу барысында келесi әдiстер қолданылды: визуалды әдiс, антропологиялық әдiстер (бақылау және суреттеу). Мақаланың маңыздылығы аймақтың танымалдылығын қалыптастыру үшiн территорияны брендiлеудiң негiзгi құралы болып саналатын киелі орындарды зерттеумен байланысты.

Түйiн сөздер: бренд, аймақтық бренд, суббренд, киелі жер, қасиеттi орын, мәдени практика.

Yermaganbetova K.S.,
Makimbayeva Zh.M.

Sacral places as instrument of branding of the territory

In this article sacral places is considered as the instrument of branding of the territory and it is made a crosscultural research of sacral places in the territory of Kazakhstan. Brandirovani territories became an urgent problem of HH_ of a century. Cultural historical values of the territory are the social, cultural, economic and symbolical capital of the country. The author places emphasis on religious and cultural practitioners in Arystanbab's mausoleums, Hodge Ahmet of Yassavi, Gauhar Ana which are in the territory of the Southern Kazakhstan and Beckett's mosques of anti-terrorist operation, Shopan of anti-terrorist operations which are in the territory of the Mangystausky region. These places are brands of the territory, and for the sake of them there come internal and external tourists here. The research strategy is based on the methodological principles of comparing, the visual and phenomenological study of sacred places. For research used the following methods: visual method, and anthropological methods (observation and description). The significance of the work connected with the study of sacred places, which are one of the main tools of branding areas to improve the attractiveness of regions.

Key words: brand, territory brand, sub-brand, sacral places, sacred places, cultural practice.

Ермағанбетова Қ.С.,
Мақимбаева Ж.М.

Сакральные места как инструмент брендирования территории

Статья посвящена вопросу брендирования территории. Брендирование территории стало актуальной проблемой ХХI века. Культурно-исторические ценности территории являются социальным, культурным, экономическим и символическим капиталом страны. Территория становится продуктом бренда, а также появляются суббренды, как, например, сакральные места как инструмент формирования образа региона. В статье рассматриваются сакральные места Казахстана как инструмент брендирования территории. Авторы анализируют религиозно-культурные практики в мавзолеях Арыстанбаба, Ходжа Ахмета Яссауи, Гаухар ана, которые находятся на территории Южно-Казахстана и мечетях Бекета ата, Шопан ата, которые находятся на территории Мангыстауской области. Эти места являются брендами своей территории, и ради них сюда приезжают внутренние и внешние туристы. Исследовательская стратегия основана на методологических принципах сравнительного, визуального и феноменологического изучения сакральных мест. Для исследовательской работы использованы визуальный метод и антропологические методы (наблюдение и описание). Значимость работы связана с исследованием сакральных мест, которые являются одним из главных инструментов брендирования территории для повышения привлекательности регионов.

Ключевые слова: бренд, бренд территории, суббренд, сакральные места, священные места, культурные практики.

**КИЕЛІ ОРЫНДАР
ТЕРРИТОРИЯНЫ
БРЕНДІЛЕУ ҚҰРАЛЫ
РЕТІНДЕ**

Кіріспе

Соңғы кездері Қазақстанда (сонымен қатар басқа елдерде де) киелі орындарға, қасиетті жерлерге ғибадат, зиярет етуге барушылар саны күннен күнге артуда. Бірі бұны «қажылық» деп атаса, бірі діни туризм деп атайды. Діни туризм дегеніміз қасиетті, киелі жерлерге, діни орталықтарға саяхат жасау. Діни туризм бірнеше түрге бөлінеді: қажылық туризм, эзотерикалық туризм, сакралды туризм. Қажылық туризм дегеніміз әртүрлі конфессия өкілдерінің арнайы қасиетті жерге ғибадат ету үшін, құлшылық ету үшін саяхат жасауы. Эзотерикалық туризм дегеніміз өзінің дәстүрлі діни дүниетанымын кеңейту мақсатында қасиетті жердің тылсым күштерін түсіну үшін жасалатын саяхат. Сакралды туризм дегеніміз белгілі бір киелі орынға бару арқылы өзін басқа әлеммен байланыстыру және өзінің бірегейлігін қалыптастыру. Сакралды (ағылшын тілінен «sacral» және латын тілінен «Sacrum» – қасиетті, құдіретті) – белгілі бір объектіге бірегей мағына беретін, ерекше құндылыққа айналдыратын, күнделікті түсініктер мен заттардан өзгеше иррационалды, мистикалық мән беретін дүниетанымдық категория. Сондықтан да пәнаралық ғылымдарда «қасиетті», «киелі», «құдіретті» сөздері тұтас «сакралды» деп қолданылады.

Қасиетті жерлерге, киелі орындарға ғибадат ету кең өріс алуы Бүкіләлемдік туристік ұйым UNWTO-ның діни туризмді XXI ғасырдағы туризмнің ең перспективті (үмітті) бағыты ретінде қабылдауына себепші болды.

Қазіргі кезде елдер, аймақтар мен қалалар арасындағы бәсекелестіктің өсуіне байланысты осы тенденцияны пайдалану арқылы әрбір аймақ өз территориясының танымалдылығын қалыптастыруы қажет. Бұл біріншіден, заман талабы; екіншіден, «Қазақстан 2050» стратегиясында айтылғандай бәсекелестікке қабілетті ел болуымыз бен 30 дамыған елдер қатарына қосылуға әрекет жасаудың бірден-бір тиімді жолы. Осы арқылы қарастырылып отырған тақырыбымыздың өзектілігін айқындаймыз.

Қазақстанның территориясы киелі жерлерге, қасиетті орындарға бай. Ол жерлерге әртүрлі мақсатта зиярет ету кең өріс алып отыр. Мұны халықтың ұлттық бірегейлігін құрасты-

рудың бір формасы ретінде және территорияның танымалдылығын қалыптастырушы құрал ретінде қарастыруға болады.

Зерттеу объектісі – Қазақстан территориясындағы киелі орындар мен қасиетті жерлер.

Мақаланың мақсаты – территорияны бренділеу үрдісінде негізгі құралдардың бірі болып саналатын киелі орындар мен қасиетті жерлерді талдау және олардың мәнін ашу.

Зерттеу тақырыбымыздың маңыздылығы Ұлт жоспары – бес институционалдық реформаны жүзеге асыру жөніндегі 100 нақты қадам жобасының 86-шы қадамындағы «Қазақстан Республикасының туристік саласын дамыту», 87-ші қадамындағы «әрбір азаматқа және шетелдік туристке ел туралы көбірек ақпарат беру, елдің тарихы мен мәдениеті, қызықты оқиғалары және қарапайым қазақстандықтардың өмірі туралы ақпараттар дайындау» жоспарларына сәйкес Қазақстан территориясындағы киелі орындар мен қасиетті жерлерді зерттей отырып, ақпарат беру.

«Киелі орын», «қасиетті жер» түсінігі

Зерттеу тақырыбымыздың релевантты зерттеу әдістемесін анықтауға мәдениет антропология Ұлан Биғожиннің «В Казахстане сейчас идет бум святых мест» (Улан Биғожин, <http://caa-network.org/archives/5947>, а) атты интервьюі негіз болды. Ұлан Биғожиннің пікірінше «Қазақстанда ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың бір тәсілі ретінде қасиетті жерлерге деген қызығушылық 90-жылдың аяғындағы Елбасымыз Н.Ә. Назарбаевтың «Біздің жолымыз – Қожа Ахмет Ясауи жолы», сонымен қатар, «біздің өзіміздің толерантты, дәстүрлі қазақ исламымыз» бар деген сөздерден басталады» (Улан Биғожин, <http://caa-network.org/archives/5947>, б). Яғни, киелі орындар, қасиетті жерлер ол тек діни көзқарас, наным-сенім ғана белгісі емес, ол мемлекеттің ұлттық бірегейлігін қалыптастырушы, мәдениетіміз бен салт-дәстүрімізді дәріптейтін, айқын көрсететін құрал екенін байқаймыз.

Киелі орын, қасиетті жер деген ұғымдар сонау ерте заманнан келе жатыр. Заман өзгерген сайын, адамдардың қажеттіліктері мен сұраныстары өзгерген сайын оларға деген көзқарастар да өзгерді. XIX ғасырдан бастап киелі орындар мен қасиетті жерлерге деген жаңа көзқарастар қалыптаса бастады. Бұған себеп болған ғылымдағы пәнаралық көзқарастар мен әдістемелер.

Роджер Штамп «The Geography of Religion: Faith, Place, and Space» (Roger W. Stump, 2008)

атты еңбегінде діни практикалар мен сенімнің кеңістік пен орынға байланысты екенін айтады. Роджер Штамп бойынша әртүрлі діни көзқарастардың қалыптасуы, көшіп-қону үрдісі, діни практикалар мен культтердің жүзеге асырылуы қасиетті кеңістіктердің қалыптасуына себепші болды. «Дін географиясы» еңбегінде киелі кеңістіктердің пайда болуын анықтау үшін діни топтардың көшіп-қону үрдісін зерттейді. Сол сияқты қазақстандық дінтанушы ғалым Ә. Муминовты өзінің «Родословное древо М. Ауезова» (Муминов А.К. 2011) еңбегінде «қожалардың» көшіп-қону үрдісінің негізінде Қазақстанның көптеген жерінде киелі орындардың пайда болғандығы туралы дәлелдер келтіріп өткен.

Энциклопедиялық түсіндірмелерде «киелі орын» дегеніміз (латын тілінен – sacer) – ерекше мәні бар қайталанбас объектілері бар орын. Онтологиялық тұрғыда «киелі» күнделікті болмыстан ажыратылатын шынайылықтың жоғарғы деңгейі; гносеологиялық тұрғыдан ақыл жетпейтін ақиқат білім; феноменологиялық тұрғыда таңқалдыратын ғажап дүние; аксиологиялық тұрғыда абсолютті, императивті құбылыс (Степин, В.С. 2010 : 91).

Күнделікті өмірде «киелі орын» аруақтармен немесе адам ақылына симайтын сиқырмен сипатталады.

Киелі орындар бүгінгі таңда тарихи есте-лік орындары ретінде көптеген ғалымдардың зерттеу объектілеріне айналып отыр. Көптеген пәнаралық зерттеулер жүргізіліп отыр, бірақ оның мәнін түсініп, сиқырын ашу әлі де болса ғалымдардың қолынан келе алмай отыр.

Әлеуметтанушы Э. Дюркгейм барлық діндерді әлемді – пендешілік және қасиетті деп екі салаға бөліп көрсетеді дейді. Дюркгейм бойынша сакралдылық – әлеуметтік құбылыс, қоғамдық топтар өздерінің әлеуметтік және моралдық ниеттеріне қасиеттілік бейнесін, нышандарын береді. Сол арқылы ұжымдық талаптарға табынуды талап етеді.

“It is absolute. In all the history of human thought there exists no other example of two categories of things so profoundly differentiated or so radically opposed to one another” (Durkheim, E. 1915:38).

Дюркгейм бойынша, сакралдылықтың маңызды белгісі – оның қол сұқпаушылығы, жекешелігі және құпиялылығы.

Дюркгейм тұжырымдамасын сынға алған Р. Отто «қасиеттілік» пен «киелілікті» иррационалды бастама деп түсіндіреді. Өзінің «Святое» атты еңбегінде «сакралдылықты», «қасиет-

тілікті», «киелілікті» түсіндіру үшін әртүрлі ұғымдарды қолданады. Р. Отто діни тәжірибелерді зерттеу барысында киелі категориясының априорлық бастамасын айқындайды. Неміс философы Р. Отто киелі категориясын «нуминоз» деген сөзбен алмастырады (латын тілінен *numen* – құдай құдіреттілігінің белгісі); нуминоздың психологиялық ерекшелігін айқындай отырып, «*mysterium tremendum*» сезімімен (адамды экстатикалық күйге әкелетін құпияға иландыратын сезім) байланыстырады. Киелілікті сипаттайтын тағы бір сезім түрі «*fascinans*» сезімі (латын тілінен *fascino* – еліту, арбау) – құпиямен қарым-қатынасқа түскен кезде әрбір адамның бойында пайда болатын масаттану, тартылыс, таңғалдырарлық сезімнің пайда болуы. Нуминоздық сезімдер кешені пайда болған кезде ол абсолютті құндылық дәрежесіне ие болады. Осы құндылықты Отто «*sanctum*» (латын тілінен – қасиетті, киелі), иррационалдылық тұрғысында «*augustum*» (латын тілінен – құдіретті, қасиетті) деп атайды (R. Otto. 2008 : 132).

Қазақ жері киелі орындарға бай. Егерде, әлеуметтанушы Э. Дюркгейм және неміс философы Р. Отто киелілік жеке адамның қабылдауымен анықталады деп санаса, Тәңіршілдік дүниетанымында «жер» ол өсіретін, ұрпақ жалғастыратын тіршіліктің көзі.

«Қасиетті жер», «киелі орын» ұғымдарын идеологиялық және күнделіктілік тұрғысынан түсіндіруге болады. Идеологиялық деп тұрғаным мемлекеттік маңыздылығы бар «қасиетті жерлер», екіншісі күнделікті халықтың сұранысына ие болып отырған, жеке ұрпақтың ата-бабасымен байланысты «қасиетті орындар». Әрбір киелі орын өзінің әлеуметтік, мәдени, саяси, діни функцияларын атқарады. Күнделікті қарапайым адам мен діни адамның, ғалымның қабылдауының нәтижесінде әртүрлі тұжырымдамалар мен түсініктер қалыптаса береді, бірақ сол орын немесе жер ешқашан өзінің жекешелігін, ерекшелігін жоғарылатпайды.

Киелі жерлерді аймақтың танымалдылығын қалыптастыру үшін территорияны брендiлеу құралы ретінде алу себебiм қазiргi таңда территорияны брендiлеу өзектi пәнаралық мәселелердiң бiрi болып отыр. Бүгiнгi жаһандану қоғамында рухани және материалды мәдениет жемiстерi мен өнiмдерi экономиканың басты капиталы, қаржы көзi, инвестиция көзi.

Бiздiң мақаламызда «киелi орын», «қасиеттi жер» брендiлеу механизмiндегi суббренд болып табылады.

«Бренд», «мәдени брендинг» түсінігі

Биыл егемендігімізге 25 жыл толды. Жас мемлекетпіз. Алдымызда әлі талай асулар мен белестер, шығатын шыңдар бар. Дұрыс қойылған мақсат, дұрыс таңдалған жол әрдайым үлкен жетістіктерге әкеледі.

2016 жылдың қыркүйек айында Қазақстан Республикасының Мәдениет және спорт министрлігі «Қазақстанның ұлттық брендiн қалыптастыру» атты байқау жариялады. Байқаудың мақсаты – Қазақстан Республикасының Ұлттық брендiн қалыптастыру туралы үздік ұсыныстарды ашық байқау арқылы анықтау және жасау. Негізгі міндеттері: 1) халықаралық аренада Қазақстанның имидждік танымалдылығы мен тартымдылығын жетілдіру; 2) қазақстандықтардың патриоттық сезімін нығайту; 3) қазақстандық туристік объектілерді ақпараттық жарнамалауға көмектесу және шетелдік инвестицияларды тарту (<http://mic.gov.kz/kk/competition>).

Әрине, отанына деген сүйіспеншілігі жоғары адамдар мен ғалымдар аудиториясы, кәсіпкерлер және тағы басқалары байқауға белсене қатысты. Әр қайсысы әртүрлі ұсыныстарын жасады. Біріншіден, «ұлттық бренд» дегеніміз не? деген сұрақ туындайды. Әрине бренд деген сөз сонау орта ғасырдан келе жатқан ұғым. «Бренд» сөзі ағылшын тілінен енген, «марка», «таңба» деп аударылады. «Бренд» сөзінің нақты анықтамасы жоқ. Қазіргі әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдарда «бренд» сөзін «имидж», «бейне» сөздерімен байланыстырылады. Ал «брендинг» сөзі ХХІ ғасырда кеңінен қолданылып жүрген ұғымдардың бірі. Бренддинг – ол тауардың немесе қызметтің имиджін қалыптастыруға бағытталған іс-шаралардың кешені. Қысқаша айтқанда, бренддинг – ол брендті басқару. Бренддингтің мақсаты брендтің нақты, анық бейнесін жасау және қарым-қатынас, байланыс бағыттарын қалыптастыру. Бренддингтің міндеті нарықты зерттеу, өнімді жайғастыру, (brand name) атын жасау, визуалды жүйелендіру мен вербалды сәйкестендіру, бренд идеясын бейнелейтін және тасымалдайтын сәйкестендіруші және коммуникациялық тасымалдаушыларды қолдану жұмыстарын атқарады.

ХХ ғасырдың екінші жартысынан бастап территория және сол территориядағы орналасқан құбылыстар мен заттар, табиғи процестер территорияның сұранысын қалыптастыратын құралдарға айналып отыр.

«Территорияны брендiлеу» ұғымы алғаш рет 1993 жылы Дональд Хайдердiң, Филипп Котлердiң, Ирвинг Рейннiң «Маркетинг территорий» атты кiтабында қолданылды. Бұл мамандардың айтуы бойынша «қазiргi заманда адамдар тұтынушы, ал территория – тауар» (Philip Kotler, 1999 : 63). Осы кезден бастап елдi, аймақты, қаланы және жекелеген территорияларды кәсiби жылжыту, танымал ету мәселесi басталады. Бұл елдiң, аймақтың, қаланың әлеуметтiк, экономикалық дамуы үшiн өте қолайлы iске айналды.

Осыған орай, американдық саясаткер, қоғам қайраткерi Саймон Анхольт 2002 жылы қолданысқа «Орын брендингi (Брендинг места)» ұғымын енгiздi. С. Анхольт бойынша территориялық брендинг жылжыту және алмасу актi болып саналады, бiрақ оны өзiндiк мақсат ретiнде ғана қарастырмау керек, оны елдiң немесе қаланың имиджiн және абыройын қалыптастырудың мүмкiндiгi ретiнде қарастыру керек (Anholt, S. 2009 : 106). Мақаланың мақсаты елдiң имиджiн жасауда, мәдени брендингтi қалыптастырудағы мұражайлардың рөлiн анықтау.

«Брендингтiң мәні тереңде, яғни қолда бар құралдардың барлығын қолдана отырып аймақ туралы әсер қалыптастыру. Осыған байланысты территорияны дамытудың парадигмалары өзгередi. Ескi модельдер жаңа заманның талаптарына жауап бермейдi. Аймақ әлеуметтiк-экономикалық қатынастың субъектiсiне айналады» (Якубова Т.Н. 2014: 484-488).

Халықтың орналасқан территориясы мен сол территорияда орналасқан материалды және рухани құндылықтар, тарихи-мәдени мұралар брендiлеу үрдiсiндегi суббрендтер болып табылады.

Қазақ даласындағы «киелi жердiң» ерекшелiктерi және мәдени практикалар

Белгiлi бiр территорияны немесе орынды қандай құбылыс қасиеттi етедi және брендке айналдырады? Steve Brie, Jenny Dagers және David Torevell қалалық кеңiстiктердi зерттеу барысында адамдардың шоғырланған жерлерiне барған. Үшеуiнiң бақылауы бойынша адамдар көбiнесе монастырлардың, шiркеулердiң қасына белгiлi бiр мерекелерде немесе басқа бiр рәсiмдердi орындауға жиi жиналады.

«Monasteries are self-evidently different from exhibition spaces. But any monastery shares with this exhibition the conscious aim of building a physical environment which mediates a series of meanings, a cultural framework which speaks both of the interior values and of the interpersonal

perspectives of the individuals who inhabit it. In the case of a monastery, this local culture, as we might term it, stands in contrast to culture which prevails in the society around it. In the Seeing Salvation exhibition, gallery visitors were invited to sojourn within such an alternative culture of a shorter or longer time, and the letters they wrote to the curator reflect the varying results of their stay»(Steve Brie 2009a : 10).

Steve Brie бойынша монастырь ерекше мәдениеттi қалыптастыратын орын. Сакралды кеңiстiктi iздеу жемiсi. Монастырь христиан халқы үшiн қасиеттi жер, бұл көрме кеңiстiгiнен әлде қайда өзгеше, кейбiр адамдар бұл жерге зиярет ету үшiн келiп жатса, екiншiлерi бұл жерге турист ретiнде өзге мәдениеттiң құндылығымен танысуға келедi. Ендеше киелi орындар тек құлшылық ету орны ғана емес, ол территорияны айқындайтын және мәдениеттiң ерекшелiгiн көрсететiн құндылық болып саналады.

Steve Brie, Jenny Dagers және David Torevell киелi орындарға барудың екi қырын көрсетедi: «Two aspects of this exhibition and the visitors responses to it strike me as important here: one is fact this was an event taking place in public, in a shared space where many individuals were able to participate together in an encounter with their environment, and with one another; the second is that is exhibition invited its visitors to enter the realm of the creative imagination, of symbolic memory and archetypal pattern. This was a public space where, as Mac Greger puts it, universal questions engage the intelligence of the heart, so that our “interior spaces” and the exterior space we inhabit achieve a degree of congruence»(Steve Brie 2009b : 10). Бiрiншiден, бұл белгiлi бiр құбылыстар өткiзiлетiн қоғамдық кеңiстiк ретiнде қарастырылса, ал екiншiден, адамдардың шығармашылық елесiн, символикалық және архетиптiк бейнесiн қалыптастыратын кеңiстiк ретiнде айқындалады.

Зерттеулерге сүйенетiн болсақ, «киелi жерлердi» үш категорияға бөлiп қарастыруға болады: бiрiншiсi – әртүрлi дiнмен байланысты адамдармен жасалған «қасиеттi орындар»; екiншiсi – табиғат факторларымен пайда болған – емдiк сулар, емдiк балшықтар, дольмендер және тағы басқалары. Үшiншi категориясы екi категорияның араласуынан пайда болған «киелi жерлер».

Қазақстан территориясында орналасқан киелi жерлер осы категорияларға сәйкес келедi.

2004 жылы Қазақстан Республикасының Президентi Нұрсұлтан Назарбаевтың қолдауымен қабылданған «Мәдени мұра» мемлекеттiк

бағдарламасы аясында қазақтың тарихи-мәдени ескерткіштерін жаңғырту, дамыту істері жүзеге асырылды. Осы бағдарлама аясында мемлекеттік, әлемдік маңыздылығы бар киелі орындар мен киелі жерлер анықталып, қалпына келтірілген болатын. Мемлекеттік тұрғыда бекітілген киелі орындарға – Қожа Ахмет Яссауи кесенесі, Айша бибі кесенесі, Арыстанбаб кесенесі және т.с.с көптеген мазарлар мен кесенелер, мемориалды кешендер жатады.

Киелі жерлерге зиярет ету ғылыми тұрғыда «діни туризм» немесе «сакралды туризм» деп аталады. Қазақстанның төрт бұрышында да киелі жерлер мен қасиетті орындар көп. бірақ халық арасында үлкен сұранысқа ие болған ол – Оңтүстік Қазақстан, Батыс Қазақстан және Шығыс Қазақстан өңірлеріндегі киелі орындар. Өрқайсысына жеке тоқталып кетейін.

Оңтүстік Қазақстан облысындағы Түркістан мекені – кіші қажылық мекеніне айналды. Түркістанның тарихы өте бай. Ол Қазақ хандығының бірінші астанасы. Сонымен қатар Ұлы Жібек жолының сауда орталығы мен округі болған. Қаланың ескі аты – Яссы. Бірақ қазір Түркістан қазақ даласының киелі аймағына айналды. Адамдар бұл мекенге рухани азық алу үшін, сауығу үшін, жан азабынан арылу үшін келеді.

Шын мәнінде Түркістанға баратын адамдар тобын екіге бөлуге болады: біріншісі – зиярет етушілер, олар Арыстанбаб, Қожа Ахмет Яссауи, Гаухар ана кесенелеріне табыну үшін; Бесік төбеге зиярет ету (*аңыз бойынша Бесік төбе құрсақ көтере алмай жүрген әйелдерге аналық қуаныш сыйлайды екен*); Қасиетті Құдықтан су алуға (*халықтың айтуы бойынша бұл Құдық ниеті түзу, жүрегі таза адамдарға ғана су береді екен*) барса, ал екінші топ адамдар тарихи ескерткіштерді көруге, тарихи мұраларды өз қолымен ұстауға, киелі орындармен, кесенелермен, ескерткіштермен байланысты аңыз-әңгімелерді тыңдауға, ата-баба ескерткіштеріне құрмет көрсетуге және рухани теңдік табуға барады.

Арыстан баб кесенесі. XX ғасыр басындағы сәулет ескерткіші, көне Отырар жеріндегі сәулет өнері ескерткіші. Арыстан баб Қазақ даласына мұсылман дінін таратушы Қожа Ахмет Яссауидің ұстазы болған. Кесене қабірдің басына салынған. Кесене дәлізханадан, мешіттен, құжыраханадан, азан шақыратын мұнарадан, т.с.с. жеке бөлмелерден құралған. Халық арасында «Арыстан бабта түне, Қожа Ахметтен тіле» деген сөз бар. Бұл сөздің дәлелі, Түркістан өңіріне зиярет етуге келген адамдар міндетті түрде Арыстанбаба кесенесінде түнеуге қалған.

Арыстан баба кесенесінің маңында құдық бар. Ол құдықтан тұзды су шығады. Сол тұзды судың емдік қасиеті зор деседі.

Қожа Ахмет Яссауи кесенесі. Орта Азия мен Қазақстандағы теңдессіз тарихи жәдігер. Бұл ғажайып сәулет өнерінің туындысы өз бойына ертеден келе жатқан жергілікті және Шығыс мұсылман құрылыс тәжірибесін жинақтаған бірегей ғимарат. Бұл ғажайып ғимарат Әулиелердің Сұлтаны Құл Қожа Ахмет Яссауиге зор құрмет ретінде, оған деген халықтың шексіз сүйіспеншілігіне орай, Әмір Темірдің бұйрығымен 1397 жылы салына бастаған.

«Мәдинада – Мұхаммед, Түркістанда – Қожа Ахмет, ...» деп Әзірет Сұлтан ұлықтаған халқымыздың даналық сөзі Хақ Расулдың сүннетін бекем тұтып, Ислам Ақиқатын паш еткен, хал ілімі мен хикмет дәстүрін орнықтырған Яссауи бабамыздың Пайғамбарымызбен рухани жалғастығын, бүкіл мұсылман әлемінің өркендеуіне тың серпіліс берген діни, рухани ықпалын айғақтайды.

Қ.А. Яссауи сәулет ғимараты айқын, дәл әрі үйлесімді жоспармен салынған. Деректерде Әмір Темір кесененің салынуына бұйрық беріп, әрі жобасын жасауға да тікелей қатысқан. Қожа Ахмет Ясауи сәулет ғимараты – аса үлкен порталды-күмбезді құрылыс. Оның ені – 46,5 м, ұзындығы – 65 м. Ғимараттың орасан зор порталы (ені – 50 метрге жуық, порталдық аркасы – 18,2 м және биіктігі – 37,5 м) және бірнеше күмбезі бар. Оның орталық бөлмесінің төңірегінде түрлі мақсатқа арналған 35 бөлме салынған. Қ.А. Яссауи кесенесі жамағатхана, қабірхана, мешіт, кітапхана, үлкен ақсарай, кіші ақсарай, асхана, құдықхана және бірнеше құжыра бөлмелерден тұратын, діни-ғұрыптық, діни-ағартушылық, тұрмыс-салттық қызмет түрлерін атқаруға арналған аса күрделі, аса зор кешенді құрылыс болуымен ерекшеленеді (<http://www.madenimura.kz/kk/yassauy>).

Кесененің ғылыми зерттеуі XIX ғасырдың соңында басталды. Ескерткіштің сызбаларын дайындау үшін Түркістан қаласына бірінші ғылыми экспедиция (1905 жыл) профессор Н.И. Веселовский бастаған Орта және Шығыс Азияны зерттеу үшін Орыс комитетінің экспедициясы болды. 1922 жылдан бастап бірнеше комиссия құрылысты техникалық зерттеу жұмыстарына қатысты. Ескерткіштің егжей-тегжейлі зерттеулері 1952-58 жылдары (Б.Н. Засыпкин, Т.Ш. Карумидзе, Л.Ю. Маньковская, К.А. Шахурин), сондай-ақ 1970-80 жж. Б.Т. Тұякбаева, А.Н. Проскорин) жасалды.

Қожа Ахмет Яссауи мешіті бүкіл дүние мұсылмандары үшін қасиетті орынға айналды. Бұл кесенеге үш рет бару Меккеге жасалатын қажылықпен теңестірілді. Өз масштабы жағынан Ахмет Яссауи кесенесі Самарқандтағы (Өзбекстан) Бибі ханым мешітіне тең. Бүгінгі күні Түркістан – Ясыға ортағасырлық сәулет өнерінің теңдесі жоқ жауһарын тамашалау үшін дүние жүзінен туристер мен қажыға барушылар келіп жатады (<http://culturemap.kz/kk/object/mavzoleiy-hodji-ahmeta-yasavi>).

Гаухар ана кесенесі. Түркістан қаласында Қожа Ахмет Яссауи кесенесінен алыс емес жерде орналасқан. Кесене «Әзірет-Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-мұражайының құрамына кіреді. Гаухар ана емшілік қасиеттері арқасында көптеген адамдарға көмек көрсеткен. Қызықты жағдай – кесене маңында емдік қасиеттері бар артезиан суы шығатын құдықтар орналасқан. Гаухар ана кесенесіне құрсақ көтере алмай жүрген келіншектер, әйелдер зиярет етеді, кесенеге қонып дұға қылады. Сонымен қатар кесененің ауласында жуынатын орындар бар. Емдік қасиеті бар суға әрбір әйел-келіншектер міндетті түрде душ қабылдауы тиіс.

2009 жылы іс-сапармен, яғни студенттерді Қожа Ахмет Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетіне пәндік олимпиадаға апардым. Олимпиада аяқталғаннан кейін қонақтарды Түркістан қаласының тарихи-мәдени ескерткіштерімен таныстыру мақсатында мәдени тур ұйымдастырылды. Сол кезде Арыстан баб кесенесіне бардық, құран оқытып шыққаннан кейін, бір студент «бәріміздің арманымыз орындалатын шығар, ішейік» деп құдықтан су алып бәрімізге үлкен ожауға құйып алып бәрімізге ішкізді. Суды әрқайсысы әртүрлі қабылдады, әрине барлығы «өте ащы», «мынау – тұз ғой», «мынау – у ғой» – деп әртүрлі «комментарийлермен» қабылдап, бірақ бір-бір ұрттап ішті. Екінші сапар Қожа Ахмет Яссауи кесенесі болды. Ол жердің архитектурасын тамашаладық, жер астына түстік, ол жердегі әрбір бөлменің бүгінгі күнге дейін сақталғанына таң қалдық. Ескі моншаны да көрдік. Сол кезде зиярет етушілер аз болды. Келген адамдар ғимараттың архитектурасының әсемдігіне және қабырғалардағы жазуларға тамсана қарайтын. Экскурсия аяқталды деп қайтып бара жатқан кезде, мынау Гаухар ана кесенесі – Қожа Ахмет Яссауидің қызының кесенесі деп таныстырды. Менің ұсынысым бойынша тоқтап, ол жерге де кіріп құран оқытып шықтық. Сол кезде ішіндегі бір әйел су ішіндер, бұл судың емдік қасиеті

зор деді. Солай қраннан ағып тұрған судан бәріміз бір кеседен ішіп қайттық. Университетке қайтып оралып, комиссия мүшелерімен әңгімелесіп отырғанда, комиссия төрағасы Досай Кенжетай: «Құралай ханым Түркістан қалай екен, не көрдіңіз? не ұнады?» – деп сұрады. Мен барған жерлерімді баяндап айтып бердім. Сол кезде ол кісі маған «осы жерден қайтқан соң бірінші ұл туасың, екінші қыз туасың» – деп жорамал айтып қалжыңдады. Киелі жердің құдіреті ме, әлде төрағаның аузының салымы ма, 9 жыл отау құрып, құрсақ көтере алмай жүрген мен, екі айдан кейін құрсақ көтердім. Ол кісі айтқандай дүниеге ұл әкелдім.

Қазақ жеріндегі киелі орындардың бірі – Маңғыстау өңірі. Маңғыстау – Қазақстан Республикасының қиыр оңтүстік бағытындағы ірі аймақтарының бірі. «Ұйқыдағы ару» атанған бұл өлке еліміздің мұнайы мен газын беріп отырған қазына түбегі.

Маңғыстау өңірі туралы зерттеулерін көптеген ғалымдар жазған. Бірақ соның ішінде ерекше атап кететінім, Серікбол Қондыбайұлының «Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» атты кітабы, ол «Маңғыстау» сөзінің этимологиясынан бастап Маңғыстау өңірінің тарихи-мәдени ландшафттарын зерттеген. Әсіресе осы өлкенің киелі орындарының мәнін мифологиялық көріністер арқылы түсініктемелер берген.

Мәселен, Серікбол Қондыбайұлының өзінің еңбегінде «Маңғыстау» сөзінің шығу тарихын 1985 жылы жарық көрген Е. Қойшыбаевтың «Қазақстанның жер су аттары» (Қойшыбаев Е. 1985 : 43-44) сөздігіндегі Маңғыстау атауының шығу тегі туралы төрт болжамына сүйенеді. Біріншісі: өлке аты «мың» және «қыстау» тіркесінен шыққан. Екіншісі: ноғайдың «менк» деген тайпасының атынан ауысқан. Үшіншісі: көне түркі тіліндегі (түркмен тіліндегі) «ман» төрт жастағы қой сөзіне «қышлақ» жалғауы арқылы қалыптасса, төртіншісі: Е. Қойшыбаевтың өз болжамы «Маңғыштағ» «құбыжықтар тауы» дегенді білдіреді.

Серікбол бойынша Шығыс түркі (ұйғыр, салор, тува, алтай, шор, т.с.с.) және моңғол мифологиясында «маңғыш» (маңғыс, мангус) айдаһар, керемет құбыжықтар дегенді білдіреді. Түркілерде құбыжықтар жақсы және жаман қасиетке бірдей ие. Серікбол Е.Қойшыбаевтың тұжырымдамасын негізге ала отырып әртүрлі дәлелдер келтіреді. «Біріншіден, Маңғыстауда тұрған халық «дай, алан» жыланды, айдаһарды немесе басқа бір үрейлі мақұлықты қасиетті,

киелі (тотем) деп санауы ықтимал. Оның үсіне Маңғыстау облысында кездесетін Отман, Маната, Маңсуалмас, Манашы, Маңғар, Ақман, Қараман жер су аттарының болуы және олардың өз бойында мифтік аңыздық сипатын басқа топонимдерге қарағанда көбірек сақтауы аталған пікірге тоқтам жасауға мүмкіндік береді. Екіншіден, геологиялық уақыт бойына ғана емес, сонымен қатар VII–XV ғасырлар аралығында Маңғыстау климаты қазіргіге қарағанда өзгеше болған. Табиғат климатын ескеретін болсақ Маңғыстауда алып жыландардың, алып кесірткелердің, тіпті қазір жойылып кеткен аңдар мекендеген деп болжам жасауға болады. Қазақ халқының «адам көрмесе жылан қырық жылда айдаһарға айналады» деген сөзі негізсіз болмас. Үшіншіден, Қаратау жоталары (Таушық, Батыс және Шығыс Қаратаулары) солтүстік бастыстан оңтүстік шығысқа қарай созылып жатыр. Ақтау биігінен көз салып қарасақ сұрқай сары далада қарайып созылып жатқан таулар өте алып жыланға, айдаһарға ұқсайтынын байқау қиын шаруа емес» – дейді (Қондыбай С. 2008а : 10-11).

Сонымен, Серікбол Қондыбай бойынша «Маңғыстау» «айдаһартау» дегенді білдіреді.

Маңғыстау барлық адамдарға шын мәнінде өзінің 362 әулиелерімен танымал. Аймақ тұрғындары «362» деген санның өзін киелі ретінде қабылдайды: мысалы пәтер таңдаған кезде «362» деген санды таңдауға тырысады, авто көліктеріне «362» деген нөмірді тағады. Мұндай практика киелі орындардың, ата-баба аруақтарының үнемі қолдап жүреді деген сенімінен туындаған.

Бекет ата мешіті. Осы өңірдегі өзім барған екі киелі жер туралы айтып өтейін. Маңғыстауда ең маңызды киелі орын – Беке-ата мешіті. Сол аймақтың тұрғындарының айтуы бойынша Маңғыстау өңіріне келіп тұрып, Бекет-ата мешітіне бармай кетуге болмайды. Сол себепті, конференция аяқталысымен, екінші күні міндетті түрде Бекет-ата мешітіне бардық. Ол Маңғыстау облысының Оғланды жерінде тауда орналасқан. Бұл жердің құдіреттілігі мен қасиеттілігі тек табиғатының сұлулығымен ғана байланысты емес, Бекет-атаның жай адам еместігінде. Әбіш Кекілбаев жазып кеткендей «Ол – тірі кезінде қиянатқа жол бермес Әділеттіліктің, күпірлікке жол бермес Адалдықтың, қараулыққа жол бермес Шапағаттылықтың, қатыгездікке жол бермес Мейірімділіктің, арсыздыққа жол бермес Парасаттың асқан үлгісін танытып, үлкен-кішіні, алыс-жақынды, дос пен дұшпанды түгел мойындатқан Адам... Ол – тірісінде елдің жел

жақтағы панасы, ық жақтағы саясы бола білген Азамат. Жаудан елді арашалаған Батыр. Дауда әділетті арашалаған Қазі. Озбырлықтан обал мен сауапты арашалаған Пірәдар» (Қондыбай С. 2008b : 152).

Аңыз бойынша Бекет ата емші болған. Ол аурудан қиналған адамдарды емдеп жазған, адасқан, панасыз қалған адамдарға пана болған, балаға зәру болған отбасына сәби сыйлаған, адамдарға денсаулық пен өмірлік күш берген. Өзінің уағыз-өсиеттерінде адамдарды дұрыс жолға түсуді үйреткен, әділетті болып, қайырымдылық жасауға шақырған.

Мифологиялық аңыз-әңгімелер бойынша Бекет ата тауешкісінің пірі деп саналады. Сол себепті, Оғланды таулы аймағын, Бекет-ата мешітінің айналасында тауешкілерінің мүсіндері орналасқан және тауешкілер мекен етеді. Ол әртүрлі құстарға, аңдарға айнала алған.

Шопан ата жер асты мешіті. Сакралды практика бойынша Бекет ата мешітіне бармас бұрын Бекет атаның ұстазы болған Шопан ата мешітіне зиярет ету керек.

Шопан ата мешіті Маңғыстау облысының Сенек ауылында орналасқан. Шопан ата мешітінің Маңғыстау жерінде орналасуының өзі үлкен аңыз. Аңыз бойынша Қожа Ахмет Яссауи өзінің шәкірттерін оқу бітірген соң шақырып алып, «мына шаңырақтан барлығың жебе жібересіңдер, сол жебе қай жерге құлайды, сол жерде сопылық білімді жалғастырасыңдар және уағыз өсиет таратасыңдар» деген екен. Шопан атаның жебесі қазіргі мешіті орналасқан жерге түскен екен. Өзінің жебесін тапқан Шопан ата осы ауылдың Баян есімді байдың малшысы болады. Баян бай Шопанның өте ақылды екенін біліп, қызын сол кісіге тұрмысқа береді. Кейін ол осы жерге мешіт салады. Тағы бір аңыз бойынша Шопан ата таяғы түскен жерден су қайнары шыққан деседі. Қазіргі кездің өзінде мешіттің жанындағы құдық қасиетті деп саналады. Адамдар сол суды ішсе, барлық ауруларынан айығады және рухани тазарады деседі.

Сонымен қатар мешіттің төбесінде шаңырақ орналасқан, одан Шопан атаның таяғы шығып тұрады. Бұл таяқ әлемдерді байланыстыратын дәнекерші деп саналады. Зиярет етушілер немесе қажылық етушілер осы таяқты айналу арқылы өздерінің тілектерін Шопан атаның аруағына жібереді дейді. Шопан атаның таяғынан үлкен тал өсіп шықты деседі. Қазіргі кезде бұл талға 800 жыл болды деген халық арасында әңгіме бар.

Әрбір киелі жер мен қасиетті орындар туралы аңыз-әңгімелер, сол аймақтың танымалдылығын

қалыптастыруда маңызды орын алады. Аймақты тартымды етеді.

Қазақстан территориясындағы киелі орындар Республикалық бақылауда. Зиярет ету тәртібі мен ережелері жазылған және зиярет етушілер оны ұстануға тырысады.

Сонымен «киелі жер» табиғи құбылыс па? Әлде адамдардың ойдан шығарған практикасы ма? Киелі жердің қалыптасуы туралы әртүрлі пікірлер бар.

Киелі жерлердің қалыптасуы туралы тарих ғылымдарының докторы, қазақстандық шығыстанушы А.Қ. Муминов өзінің «Родословное древо Мухтара Ауезова» атты еңбегінде жақсы түсіндіріп өткен. Кітабында қожа әулетінің мәдени әлемі мен Мұхтар Әуезовтің байланысын сипаттай отырып, қазақ даласындағы киелі жерлер мен орындардың маңыздылығын ерекше атап өткен. Әшірбек Құрбанұлының айтуы бойынша қожа әулетінің мәдени әлемінің басым бөлігін киелі орындар (мазарлар, қадам-жайлар, зираттар, киелі жер, муккадас джай) алып жатыр (Муминов А.К. 2011b : 120 б). Киелі орындардың көлемі мемлекеттік деңгейде немесе белгілі бір аймақтың негізінде өлшенеді. Маңғыстау өңірінде 362 киелі орын бар. Олар бұл 362 санды Құранның аяттарын оқығанда қолданады және күнделікті тұрмыста да қолданып жүреді. Муминов айтып кеткендей кең көлемде танымал киелі орындар «мұсылмандардың рухани басқармасымен» ресми тіркеуге алынған және олар аймаққа, өлкеге қажылыққа келушілердің арқасында үлкен көлемде қаржы әкелетін табыс көзі болып табылады. Муминов өз кітабында киелі орындардың типологиясына жасаумен айналысқан кеңес дәуірінің этнографы Г.П. Снесаревті ерекше атап өтеді. Г.П. Снесарев қасиеттілер, киелілер туралы аңыз-әңгімелерді зерттей отырып, негізгі төрт типін бөліп көрсетеді: 1) бейнесі анықталмаған киелілер және олардың өз есімдері мен қарапайым тұрағы болмағандар; 2) библиялық-құрандық кейіпкерлер, бұған ерте ислам тарихының тұлғалары жатады; 3) ортағасыр сопылары – ерте кездегі, жалпы танымал және жергілікті; 4) мазарлары инерциялы түрде табыну объектісіне айналған жергілікті билік өкілдері. Иемденген киелі орындарына байланысты тағы бір топтамасын ұсынады: 1) ежелгі батырлар; 2) пайғамбарлар, Құрандағы кейіпкерлер; 3) шиит-қайсаниттер; 4) Мұхаммед пайғамбардың ізбасарлары; 5) шииттік имамдар; 6) сопылар; 7) ру тотемдері; 8) киелілердің «жаңа ұрпақтары». Мазарлар танымалдылығына және әйгілігіне байланыс-

ты бірнеше топқа бөлінеді: 1) барлық Орталық Азияға танымал; 2) бір өлкеге немесе толық бір аймаққа танымал; 3) шектеулі жерге ғана танымал (Муминов А.К. 2011c : 121-122).

Муминов айтып кеткендей киелі орындардың танымалдылығы бірінші орында сакралды аңыз-әңгімелерге байланысты. Сонымен қатар киелі орындар қарапайым адамдар арасында өзінің емдік қасиетімен, сиқырымен, құпиясымен танымал болып жатады. Барлық мұсылман әлемінде үлкен қажылық – ол Меккеге бару. Бұл барлық мұсылмандардың киелі орны. Сондай-ақ, қазіргі кезде «кіші қажылық» деген ұғым кездеседі. Ол жергілікті, аймақтық, өңірдегі киелі орындарға барып сыйыну, зиярат ету. Көп жағдайда бұл емделу, тазалану үшін жасалады. Қазіргі кезде қарапайым адамдар арасында киелі орындарға барудың үлкен бір себебіне айналған мәселе – ол ұрпақ тілеу. Сәби сүйе алмай жүрген отбасылар өздерінің әулетімен байланысты арғы ата-бабаларының немесе сол әдеттен шыққан ұлы тұлғалардың мазарларына, кесенелеріне барып тілектерін айтып, бата жасап, құрбандық шалып жатады. Ел танымайтын өз ата-бабасының мазарына барып тағзым ету. Р. Отто айтып кеткендей нумизондық сезімдердің кешені. Сол арқылы сол мазар немесе зират діни іс-әрекеттің негізінде танымал бола басталады және құдіреттілігі анықтала бастайды.

«Киелі орындардың тағы бір құдіреттілігі – олар өздерін қорғай алады» – дейді Ә.Қ. Муминов (Муминов А.К. 2011d : 124). Шынымен де, қарапайым адамдардың ішінде ауыздан ауызға тарап жүрген әңгімелерге сенетін болсақ, киелі орындарды ешқашан ешкім қирата алмайды. Адамдардың айтуы бойынша киелі орындардың иелері хауан, аруақ немесе жын түрінде көрініп, өз орнын қорғап тұрады.

Муминовтің кітабында айтылғандай, бірнеше киелі орындар бірігіп бір үлкен территорияны құрайды. Оңтүстік Қазақстан киелі орындар санынан, және олардың танымалдылығымен, құдіреттілігімен ерекше орынға ие. Сакралды аймақтарға Түркістан, Тараз, Жаңа-Қорған, Баб-Ата, Созақ және Отырар жатады. Бұл аймақтар «кіші қажылыққа» келушілердің көлемімен анықталады.

Киелі орындар қатарына Жезқазған өңірін де жатқызуға болады. Біріншіден, Ұлытау аймағы. Ол Асан-қайғы жырлаған «Жер ұйық». Қазақ даласының ұлы данасы Асан Қайғы халқына қолайлы жер іздеу мақсатында желмаясына мініп, қазақ даласын аралап шыққан. Әрбір жүрген жері мен басқан тауын ол киелі, қасиетті деп

санаған. Халыққа жайлы жер іздеген Асан-қайғы Ұлытау аймағын ең қолайлы киелі жер деп атап кеткен. Сонымен қатар тарихтан белгілі Ұлытау қазақ хандарының бас қосқан мекені. Екіншіден, Жезқазған өңірі көптеген қасиетті адамдардың мазарлары орналасқан жер – Алаша Хан кесенесі, Жошы хан кесенесі, Домбауыл кесенесі өздерінің құдіреттілігімен және зәулім архитектуралық құрылысымен танымал.

Қазақ жеріндегі киелі орындарды зерттеуші тағы бір ғалым, қазақстандық мәдени антрополог Ұлан Биғожин өзінің зерттеу жұмыстарында Ван дер Вираның «Діни ұлтшылдық» еңбегін негізге ала отырып, ұлтты құрудың негізгі элементі ретінде дінді қарастырады. Биғожиннің айтуы бойынша мемлекет сопылық мазарларды дәстүрлі исламның органикалық бөлігі ретінде қарастырады. Сонымен қатар ұлттық бірегейлікті құрастырушы құрал ретінде де қарастырады. «Қазақтардың діни наным сенімі ата-баба культіне негізделеді. Қазақтардың діни көзқарасының маңызды бөлігі – киелі орындар» – деп санайды

Ұ. Биғожин (Ұлан Биғожин, <http://caa-network.org/archives/5947c>).

Қорыта айтқанда, Қазақстанда киелі орындарға қызығушылықтың артуының себебі: біріншіден, дәстүрлі емес діни ағымдар өкілдерінің кіші қажылық негізінде киелі орындарға барып зиярат ету. Екіншіден, қазақтың ертеден келе жатқан наным-сеніміндегі ата-баба культінің маңызды орын алуы. Үшіншіден, әртүрлі аурулардың таралуына байланысты адамдардың ем іздеп баруы.

Орталық Азияға қызығушылық танытушы еуропалық, америкалық ғалымдар көп. Әсіресе егемендігін алған Қазақстан, өзінің жаңа тарихын қалыптастырып жатқан Қазақстан барлық ғалымдар үшін үлкен зерттеу объектісіне айналып отыр. Қазақ жері көшпелі және отырықшы мәдениетті біріктірген жер. Үлкен тарихи оқиғаларды басынан кешірген жер. Сакралды аңыз-әңгімелердің негізінде, осындай киелі орындарымыздың арқасында еліміздің танымалдылығы арта береді.

Әдебиеттер

- 1 Anholt S. Places: Identity, Image and Reputation / S. Anholt.- Palgrave Macmillan, 2009. – 256 p
- 2 Қазақстан Республикасының Ұлттық брендін анықтау жөніндегі байқау// <http://mic.gov.kz/kk/competition>
- 3 Қойшыбаев Е. Қазақстанның жер-су аттары сөздігі.– Алматы: Мектеп, 1985. – 256 б.
- 4 Қондыбай С. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 288 б.
- 5 Қ.А. Яссауи кесенесі XIV-XV ғасыр// <http://www.madenimura.kz/kk/yassayu>
- 6 Қожа Ахмет Яссауи кесенесі// <http://culturemap.kz/kk/object/mavzoleiy-hodji-ahmeta-yasavi>
- 7 Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. – (Ис-тория философии в памятниках).
- 8 Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / А.К. Муминов, при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова/ Сост. указ. У.А. Утепбергеновой; под ред. С.Н. Абашина. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 304 с.
- 9 Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.- 480 с.
- 10 Otto, R. (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917) /пер. А.М. Руткевича – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.
- 11 Philip Kotler, Christer Asplund, Irving Rein, Donald Haider. Marketing Places Europe: How to attract investments, industries, residents and visitors to cities, communities, regions and nations in Europe, 1999 – 314
- 12 Roger W. Stump. The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. New York: Rowan & Littlefield, 2008. – P. 441
- 13 Steve Brie, Jenny Daggers and David Torevell. Sacred Space Interdisciplinary Perspectives within Contemporary Contexts. Cambridge Scholars Publishing, 2009 – P.206
- 14 Ұлан Биғожин. В Казахстане сейчас идет бум святых мест./ <http://caa-network.org/archives/5947>
- 15 Якубова Т.Н. Территориальный брендинг как инструмент развития региона // Молодой ученый. – 2014. – №21. – С. 484-488.

References

- 1 Anholt S. Places: Identity, Image and Reputation / S. Anholt.- Palgrave Macmillan, 2009. – 256 p
- 2 Kazakhstan RespublikasynynUltykbrendinanyktauzhonindegibaikau//<http://mic.gov.kz/kk/competition>
- 3 Koishybaev E. Kazakhstannynzher-suattarysozdigi. – Almaty: Mektep, 1985. – 256 b.
- 4 Kondybai S. Mahgystaugeografijasy. Mangystau men Usturtinkielioryndary. – Almaty: “Arys” baspasy, 2008. – 288 b.
- 5 K.A.IassauikesenesiXIV-XVgasyr. //<http://www.madenimura.kz/kk/yassayu>
- 6 Kozha Ahmet Iassauikesenesi. //<http://culturemap.kz/kk/object/mavzoleiy-hodji-ahmeta-yasavi>

- 7 Mistika. Religija. Nauka. Klassikimirovogoreligiovedenija. Antologija./Per.sangl., fr.Sost.iobsh. Red.A.N.Krasnikova. – M.: Kanon+, 1998. – 432 s.
- 8 Muminov A.K. Rodoslovnoedrevo Muhtara Auezova./A.K.Muminov, priuchasti A.Sh.Nurmanovoi I S.Satterova. Sost.ukaz. U.A.Utepbergenovoi; Pod red.S.N.Abashina. – Almaty: Zhibekzholy, 2011. – 304 s.
- 9 Novaja filosofskaja enciklopedija: v 4t./In-t filosofi RAN; Nac.obshestv.-nauch.fond; Pred.nauchno-red.soveta V.S.Stepina. – 2-oe izd., ispr.i dopol. – M.: Mysl, 2010. – 480 s.
- 10 Otto, R. (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917) /Пер. Руткевича А. М. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.
- 11 Philip Kotler, Christer Asplund, Irving Rein, Donald Haider. Marketing Places Europe: How to attract investments, industries, residents and visitors to cities, communities, regions and nations in Europe, 1999 – 314
- 12 Roger W. Stump. The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. New York: Rowan & Littlefield, 2008. – P. 441
- 13 Steve Brie, Jenny Dagers and David Torevell. Sacred Space Interdisciplinary Perspectives within Contemporary Contexts. Cambridge Scholars Publishing, 2009 – P.206
- 14 Ulan Bigozhin. V Kazakhstaneseichasidet bum svjatyhmest./ <http://caa-network.org/archives/5947>
- 15 Jakubova T.N. Territoriaknyibrendingkak instrument razvitijaregiona. // Molodojcheyi. – 2014. – №21. – S.484-488

Халықтың кемеліне келіп өркендеп өсуі үшін ең алдымен азаттық пен білім қажет.

Шоқан Уәлиханов.

Басқаларды үйрете жүріп біз өзіміз үйренеміз.

Сенека

Ештеңе туралы сұрамайтын адам ештеңе үйренбейді.

Т. Фуллер

Дүйсенбаева А.К.,
Рысбекова Г.Е.,
Шағырбаев А.Д.

**Тәкфир жамағатының
ерекшеліктері және негізгі
ұстанымдары**

Мақалада қарастырылып отырған Тәкфир жамағатының ерекшеліктері және негізгі ұстанымдары мәселесі Ислам әлеміндегі бүлік туғызушы тағы бір ағымның шынайы бет-бейнесімен толықтай танысуға мүмкіндік береді. Мақаланың негізгі мақсаты мен ғылыми зерттеу бағыты, радикалды, экстремистік мәселелердің алдын алу шарасы ретінде қарастырылады. Мақалада талдау, синтездеу және салыстыру әдістері қолданылған. Сонымен қатар герменевтикалық және функционалды-құрылымдық талдау әдіснамалары пайдаланылды. Зерттеу нәтижесінде Тәкфир ағымының дәстүрлі ислам құндылықтарына жат ағым екендігі және дүниетанымдық ұстанымдарының радикалды болып табылатындығы талданды. Жалпы Тәкфир ағымына тыйым салынып, Қазақстанда таралуына бөгет қойылғанымен, бұл ағым идеологиясының нақты зиянды тұстарын қоғамға әлі де болса түсіндіру ақпараттары аздық етеді. Осы мақала жалпы дінтанушылар немесе діни ағымдарға қызығушылық танытатын адамдарға, студенттер мен оқушыларға лекция, семинарларда қолдануға болатын материал болып табылады. Жалпы жұмысты студенттер мен жастар арасында радикализм мен шектен шығулардың алдын алу үшін пайдалануға болады.

Түйін сөздер: Ислам, Тәкфир жамағаты, радикализм, экстремизмнің алдын -алу мәселелері.

Duissenbayeva A.K.,
Rysbekova G.Y.,
Shagirbaev A.D.

**Characteristics and main
principles of takfir followers**

This article which describes “Characteristics And Main Principles Of Takfir Followers” allows to know more about (introduce with) true face of one more extremistic directions in Islamic World. Core aim of article and direction (purpose) of scientific investigation is a prevention of extremistic and terroristic problems. The article is based on analyzez, synthes, comparison. Along with it based on methodics of hermeneutics and functional-structural analyzez. During the researches there was analyzed that the stream of Takfir is apart from traditional Islamic values ideologic principles are radical. In general stream of Takfir is banned and forbidden to be propaganded in Kazakhstan, but still there is lack of information for explaining about dangerousparts ofit’s ideology and negative influence to society. This article is usable for religious scholars or for people who are interested in Islamic studies, can be used as a lecture for students and schoolchildren, or a material for seminars. The article can be used to prevent the radicalism and externalism among the students and the youth.

Key words: Islam, Takfir Jamagat, Radicalism, Problems of Prevention of Extremism.

Дүйсенбаева А.К.,
Рысбекова Г.Е.,
Шағирбаев А.Д.

**Особенности и основные
принципы такфирского
жамагата**

В данной статье рассматривается проблема особенностей такфирского жамагата, их основные принципы приверженности. Раскрываемая тематика данной статьи дает дополнительную возможность взглянуть на истинную суть данного течения и раскрыть специфику крамольной политики данного жамагата в исламском мире. Основная цель данной статьи, приотворяя сущность такфирского жамагата, предложить меры профилактики радикализма и экстремизма. В данной статье использованы такие виды методов исследования, как синтез, компаративистика и функционально-структурные методы анализа. В ходе исследования было выявлено, что такфирскому течению чужды традиционные исламские ценности, и их мировоззренческие взгляды содержат радикальные элементы.

Данная статья сможет послужить в качестве материала к лекциям и семинарам религиоведов и тем, кто интересуется религиозными течениями, студентам и ученикам. В общей сложности данная работа может послужить как пособие для профилактики предотвращения радикализма среди студентов и молодежи.

Ключевые слова: Ислам, такфирский жамагат, радикализм, проблемы профилактики экстремизма.

**ТӘКФИР
ЖАМАҒАТЫНЫҢ
ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ
ЖӘНЕ НЕГІЗГІ
ҰСТАНЫМДАРЫ**

Кіріспе

Тәкфир және Хижра жамағаты ағымның ілімін талдау барысында байқалғаны, оның ұстанушылары үлкенді-кішілі күнә жасағандарды, Алла заңдарына бағынбаған басшылар мен олардың азаматтарын діннен безгендер деп санаулары. Кәпірлер қатарына олардың іліміне қарсы келгендер мен өз қатарларына қосылмағандарды да жатқызады. Сондай-ақ тәкфиршілер мешіттерге бармайды және қоғамнан тұтастай оқшауланды уағыздайды. Ислам ойшылдарының айтуы бойынша Тәкфиршілер ағымның басты қателігі олардың іс-әрекеттері мен өз беттерінше діни пәтуа шығаруларында және басқа адамдар туралы ой тұжырым жасау түрінде көрінеді. Бұл мәселе бойынша мұсылман ғұламалары исламға төзімділік пен орта жолдың тән екендігін бірауыздан қадап айтқан. Адамдарды діннен безген деп айыптау үшін мұсылман ғалымдары «Ислам адамның сыртқы көрінісіне, іс-қимылына қарай үкім береді, олардың ішкі жан дүниесінің тереңіне түспейді» деп айтады.

Қазақстанда кеңінен таралған ханафи мазһабының негізін қалаған Имам Ағзам Әбу Ханифаның тәкфир мәселесіне қатысты көзқарасын осы жерде айта кетсек: адамдар өз сөздеріне құлшылық түріне және діни нышан саналатын сыртқы киім үлгісіне қарап күпірлікпен айыпталады. Мумин (сенуші) екенін айта тұра тәңірлік сипаттарды жоққа шығарған немесе жаратылғандарға ұқсатқан, тағдырға сенбеген, Құранда анық етіп көрсетілген үкімдерді қабылдамаған, күнә жасауды дұрыс деп тапқан және Құранның бір әрпін де болса жоққа шығарған адам кәпір деп аталады. Алайда Құранды түсіндірмелеу (тафсир) немесе жорамалдау арқылы үкімдер шығарған, пайғамбарға қатысты хадистерге сүйенген кейбір ақида (сенім) негіздерін қабылдамаған адам күпірлікпен айыпталмайды.

Тәкфиршілердің үгіт насихаттарындағы әдіс-тәсілдері басқа ағымдарға қарағанда ерекше. Біріншіден, олар өздеріне ұнамайтын, идеологияларына қарсы келген белгілі бір адамға «тәкфирді» қолданады. Мемлекеттік органдарға қарсы олардың жүргізіп отырған әлеуметтік экономикалық және саяси бағыттағы саясаттарын, қоғамның ұлттық-мәдени құндылықтарын жоққа шығарып, өздерінің үлгісін ұсынады. Бұл

ағымның мүшелері саналы түрде сыртқы әлеммен қақтығысқа барып, барынша оқшаулана түседі және осылайша өз іштеріндегі бірлікті нығайтуды көздейді.

Екіншіден, олар дінді сақтап қалу үшін «хижра» (көшу) жасауды ұсынады. Алайда діни тұрғыдан Қазақстанның қазіргі жағдайында хижра жасауға негіз жоқ. Өйткені Қазақстанда мұсылмандарды діни белгілеріне қарай қудалаушылық және заң бойынша жазалау орын алмаған. Бұл жағдайда экстремистер үшін хижраның баламасы ретінде ел аумағынан тыс жердегі әскери жихадқа қатысу хижра болып саналады. Экстремистер бұл әрекеттерін заңдастыру үшін діни негіздемесін өте шебер жасағандығы байқалады. Барлық мұсылманның санасында хижра деген ұғым маңызды орынға ие. Ол 622 жылы Мұхаммед пайғамбардың дін жолындағы мәжбүрлі қоныс аударуы болып табылатын Меккеден Мәдинаға хижра жасауымен байланысты. Осылайша тәкфиршілер ағымы қоғамды дінсіздікпен айыптау және ортадан оқшаулануларын, өз айналасына шынайы сенушілерді ертіп, нағыз мұсылман қоғамын құру үшін Меккеден Мәдинаға көшкен Мұхаммед пайғамбардың іс-әрекетімен түсіндіреді. Осы жәйт тәкфиршілер ағымы идеологиясының ең үшқары тұсы болып табылады. Сондықтан да олар хижраға, яғни қоныс аударуға идеалды қоғам құру тұрғысынан үлкен мән береді.

Тәкфиршілердің ислам мемлекетін құру межелері кезең кезеңімен орындалады. Бірінші кезең діни үгіт насихат жұмыстарын жүргізу арқылы жүзеге асырылады. Екінші кезең жоғарыда айтқанымыздай хижра жасау арқылы болады. Бұл кезең барысында ұйым мұсылман қоғамын құру және қару қолдануға дайындық жасау бағытында жұмыс жасайды. Осы кезде ұйым мүшелері толықтай «мұсылмандық емес» дәстүрлерден, киіну үлгісі және әртүрлі әшекейлерден бас тартып, мемлекеттік орындардағы қызметтерін тастауы және қоғамнан оқшауланып көшулері керек. Үшінші кезең ұйымның жасырын, оқшау өмір салтын тастап исламдық қоғам құру үшін ашық түрде шығуымен сипатталады. Осы жерден әрекет ете отырып тәкфиршілер ағымының негізгі міндеті қарулы жихадты жариялау болып табылады. Ұйымның сыртқы жауы ретінде Израил, ал ішкі жауы мысыр қоғамы саналады. Мысыр, тәкфиршілердің ойынша опасыз, сатқын ел және «дарул харб» (соғыс үйі) болып есептеледі. Бұл ағым заңсыз діни білім беруді насихаттайды. Олар нағыз діни білімді өздерінің арнайы үйірмелерінде үйрену мүмкін екендігін

алға тартады. Жұма намазын және мешіттердегі жамағатпен оқылатын намаздарды тәрк етуге шақырады. Өйткені бүкіл мешіттер зиян келтіретін орталықтар. Олардың имамдарының барлығы діннен безген кәпірлер. Әлемдегі жоғарыда айтқан төрт мешітті ғана мойындайды. Тәкфиршілер ағымының басты ерекшелігі – айқын иерархиялық құрылымының болмауында. Алайда кейбір белгілері олардың әрекеттерінің белгілі бір орталықтан басқарылатындығынан хабар береді. Ол бір-бірімен байланысы жоқ әлемнің әртүрлі аймақтарында орналасқан жекелеген топтардан тұратын құрылымды бейнелейді [1].

Негізгі бөлім

Тәкфир жамағатының мүшелерінің ерекшеліктері негізгі ұстанымдары мен пікірлерінде радикалды сипаттардың көрініс беруі. Өз ілімдерінің көзқарасын қорғауда, талқылауда фанатиктік табынушылықтың сипатын байқауға болады. Өз сенімдерінде болмағандарды және пікірлерін қолдамағандарды кәпір деп айыптау, ұйым идеологияларын таратуда және қорғауда, ілімдерінің қоғамда ықпалын арттыру үшін батыл шараларды қолдануды рұқсат деп есептейді, күш қолдану, заңсыз әрекеттерге бару, қылмыстық сипаттағы шараларды іске асыруды қолдайды. Ұйым мүшелерінің қоғамнан оқшаулануы, исламдық діни ғибадат орындарына көпшілікпен бірге бармауы, ілім басшылары тарапынан ұйым мүшелерінің үнемі физиологиялық және идеологиялық дайындықта жүруі жоғарыдағы мәліметтерді дәлелдейді.

Қазақстандағы тәкфир жамағатының идеологиясын таратушылардың бірі – Халил, шын есімі – Әбдужаппаров Әбдухалил Әбдухамитұлы. Кейіннен араб елдеріне қоныс аударды деген мәліметтер бар. Туылған жері оңтүстік Қазақстан облысы, Сайрам ауданы. Халық арасында іліміне ергендердің арасында біршама бүлік-тік идеяларын тартқан Халилдің шәкірттері, ұстаздарының айтуы бойынша намаз оқымаған мұсылмандарды кәпір деп есептейді.

Намаз оқымаған «кәпір» деп есептеген адамдарды, өздерінен төмен деп есептейді, кәпір адамдардың құқықтарын таптау не болмаса залал келтіруді заң бұзушылық деп қабылдамайды. Зайырлы мемлекеттің заңдарын сыйламайды, ұстанымдарына қарсы шығуды, халықты мемлекетке қарсы үгіттеуді дұрыс деп таниды. Мақсаттарына жету жолында түрлі қылмыстық әрекетке бару ұйым мүшелері арасында кең таралған. Мешіт дін қызметкерлері мен

имамдарға дінсіз мемлекет тағайындаған деген айып тағып, имамдарды тыңдаудан, мешіттерге барудан бас тартады.

Аталған ағымға қатысты Қазақстан Мұсылман Діни Басқармасы ресми түрде пәтуа жариялады, онда: «Мейірімді, рахымды Алланың атымен бастаймын! Барлық мақтау Аллаһ Тағалаға тән және пайғамбарымыз Мұхаммедке (с.ғ.с.), оның отбасына, сахабаларына Аллаһ Тағаланың рахметі болсын!

Тәкфир және һижрат жамағаты өздерін ғана мұсылман, ал қалғандарды кәпір санайды. Сондықтан, жамағаттың аты да өзіне сай такфир, яғни жамағаттан басқаларды кәпір дейтіндер және һижрат, яғни басқалармен араласпайтындар деп аталады. Бұл сепаратистік ұйым. Жамағаттың алғашқы идеялогиясы Мысыр түрмелерінде өріс алып, соңынан бас бостандыққа шыққан мүшелерінің ой-пікірлері қисынға келтірілді, тұжырымдалды. Солтүстік Мысырда және сол елдің университет студенттері арасында олардың избасарлары көбейді. Тәкфир және һижрат жамағаты деп даңқы шыққан мұсылмандар жамағатының принципі мен ой-пікірлері Мысыр түрмелерінде, әсіресе 1965 жылы жалпы тұтқынға түскен мұсылмандардың ішінен Мысыр президенті Жамал Әбднәсірдің бұйрығымен Сайд Құтб пен оның пікірлес бауырлары өлім жазасына тартылғандарынан соң қисындап мазмұндалған. Түрмелердегі дінді ұстанған мұсылмандар қатты азап тартты. Сол азапқа шыдамай қайтыс болғандар да болды. Осындай үрейлі жағдайда мұсылмандардың ашу-ызасынан туындаған ынта-жігерлері артып, тәкфир идеялогиясы пайда болып, жүзеге келген діни көзқарасты қабылдап қолдайтын адамдар да табыла қалды. Басым көбі қоғамның жас бозбалалары еді. 1967 жылы Мысыр ұлттық қауіпсіздік комитеті қамаудағы дағуатшы мұсылмандардан мемлекет президенті Жамал Әбднәсірға бағынуға, оның саясатын қолдауға шақырды. Тұтқындар бұл талапты түрліше қабылдап, төмендегі топтарға бөлінді: Мұсылмандардың бір тобы қызметтеріне қайта оралу мақсатында тәубеге келіп, президентті және оның саясатын қолдауға асықты. Олар ислами әрекетке адасып кіріп қалған бір топ жұмысшылар мен дағуаттан үлкен пайданы көздеп қосылған саясаткерлер болатын. Қамаудағы дағуатшылар тобының бірі мемлекеттің талабына қарсылық көрсетпейтін әрі оны қолдамайтын, орта позицияны ұстанатын мұсылмандар. Жастардан құрылған дағуатшылардың азшылығы мемлекеттің саяси бағытын қабыл алмады, ал президентін

кәпір деп жариялады. Олардың мәлімдемесі бойынша, зайырлы мемлекет құрғысы келген президентті қолдаған өздерінің діндес бауырларын да ислам дінінен қайтқан опасыз сатқын, өздерінен басқа қоғамдағы басшыларына мойынсұнған әрі сүйенген барша жұртты кәпір санады. Жамағатқа қосылмағандардың намазы да, оразасы қабыл емес. Бұл жамағаттың принципіне негіз салған кісі шайх Али Исмаил болатын.

Діни сенім мен көзқарастары: Жамағаттың негізгі құрамы тәкфир, яғни кәпірге шығару, кәпір деп санау ұғымы. Үлкен күнәларды істеген, бастан аяғына дейін күнәға батқан адам кәпір. Оның тәубесі қабыл болмайды. Сондай-ақ, Алланың түсірген шарифатымен үкім шығармайтын басшылар мен сол үкімді разылықпен қабылдайтын жұрт кәпір. Бұларды кәпір демейтін дін ғалымдары да кәпір. Тәкфир жамағатының пікірін қабыл алмаған немесе қабыл алып, жамағатқа қосылмаған және сол жамағаттың имамдарына ермеген әрбір адам кәпір. Ал, кімде-кім жамағатқа кіріп, сосын шықса, ол адам діннен қайтқан сатқын есептеледі. Оны өлтіруге де болады. Кейбір ислам жамағаты тәкфир жамағатының дағуатын қолдамаса, ол жамағаттың басшысы діннен қайтқан кәпір саналады. Олар: «Кімде-кім имамдардың немесе сахабалардың сөзін дәлел ретінде қолданса немесе қияс, маслахат ал-мурсала, истихсан және сол сияқты дәлел-құжаттармен (яғни төрт мазһабтың бірі бойынша) мәселе шешсе, ол әрі мүшрик, әрі кәпір саналады», – дейді. Олар: «Һижраттың төртінші ғасырынан кейін күпір және жаһилият дәуірі басталды. Өйткені, мұсылман адам әрбір үкімнің дәлелін білмейді, діни ғамалдарда біреуге еруден басқа шамасы жоқ», – дейді.

Тәкфир жамағаты принциптерінің екінші негізгі құрамы *һижрат*. Һижраттың сөздік мағынасы тәрк ету, көшу, қоныс аудару, үзілу. Олардың қолдануы бойынша, һижрат – бұл надан елден, қоғамнан өзін алып қашу, олармен әрқандай қарым-қатынасты үзу. Өзінен басқа барша адамдарды надан, жәһил деп білу. Бұл жерде мекен үзілісі мен ой-сана үзілісі назарға алынған. Қоғам мен мекен Расулуллаһ (с.а.с.) пен сахабалардың кезіндегідей болуы керек, – дейді.

Олар: «Кәзіргі кезде идеялогиялық күрес қажет. Ол тек тәкфир жамағатының бағдарламасы арқылы жүргізілу шарт. Ислам дінінің күші, мұсылмандардың жігері жетерлі болмағандықтан жиһад соғысын тоқтата тұру керек», – дейді. Олар: «Ислам тарихының мұ-

сылмандарға ешқандай мәнділігі жоқ. Ең жақсы тарих Құран кәрімде келген тарихи оқиғалар. Ислам ғұламаларының сөздері, тәфсир және ақид кітаптарының бірде-бір құндылығы жоқ. Өйткені, ол ғұламалардың бәрі діннен қайтқан сатқындар», деп айтады. Жамағат: «Құран мен хадистерге ғана сүйенеміз», дегенімен, сөздерінен таяды. Өйткені, Құран мен хадис үкімдеріне сәйкес келсе, оны дәлел ретінде алады. Ал, үйлеспесе, айлакерлік жолына түсе қалады. Олар: «Жамағат баршаны сауатсыздыққа, білімсіздікке шақырады, оқуларды тастауға үгіттейді. Өйткені, институт пен университеттерді, мешіттер сияқты, шайтанның мекендері, деп санайды», – дейді. Олар: «Жұма намазы мен жамағат намаздары қасиетті төрт мешіттен басқа мешіттерде оқылмайды. Дүниедегі төрт мешіттен (Мекке мен Мединедегі мешіттер, Құба мен Ақса мешіттері) басқа барша мешіттер зиянды саналады. Сол мешіттерде намазды өткізетін имам тәкфир жамағатынан болса ғана намазхандардың намаздары дұрыс болады», – дейді.

Өздерінің әмірі Шүкри Мұстафаны осы үмбеттің көптен бері күткен имам Мәһдисы, деп санайды. Оның күш-жігерімен ислам дінін барша діндерге үстем етеміз, деп ойлайды. Қазіргі заман қаруларымен мемлекеттер ортасында алып барылатын соғыс нәтижесінде дүние экономикасы мен саясаты тәртіп шегінен шығады екен. Соң тәкфир жамағатының дәстүрі басталады, адамдар көне қарулармен (қылыш, найза, садақ т.б.) соғысты жалғастырады екен. Тәкфир жамағаты өздерін имаматтық (басқару), ижтиһад (үкім шығару қабілетіне ие болу) дәрежесіне жетік, деп есептейді. Тәкфир жамағатының мүшесі мархұм Әбдрахман Әбу ал-Хайрдың «Мұсылмандар жамағатының зікірі» атты кітабы жамағаттың қадірлі де қасиетті кітабы боп саналады. Мұсылмандарды кәпірге шығару мәселесі баяғыдан, яғни сонау хауариждер дәуірінен келе жатыр. Хауариждердің ғылыми және практикалық еңбектері бірнеше ұрпаққа жетіп келген. Біздің заманымызға келіп сол діни көзқарастардың қайта оянуына ислам қоғамдарындағы бұзықтық пен құдайсыздықтың өріс алғаны, ислам әрекеттеріне қарсы соғыс жүргізіліп, түрмеге түскен дағуатшылардың қатал тәртіп пен ащы азап көрулері себеп шығар.

Тәкфир жамағаты діннің ақиқатын білмейді, дәлел-құжаттарды түсінуге зер салмайды, харам үкімдерінде нормадан шығады, діни көзқарастары тұрақсыз, тарихты, саясатты, өмір мен барлықты және әһл сунна уал жамағат

бағдарламасын түсінгісі келмейді. Тәкфир мұсылмандардың арасына іріткі салып, олардың бірлік-ынтымағын кетіреді, үлкен дау-жанжал шығарады, мемлекеттің саяси-экономикалық бағдарламасының нығаюына бөгет салады, әрқандай террорлық актке дайын тұрады, халықтың дінге деген ықыласын сөндіреді, т.б. зияндарды келтіреді» – делінген [2].

2009 жылғы негізгі ұлыстар үлесі ресми санақ мәліметтері: қазақтар – 63,1%, орыстар – 23,7%, өзбектер – 2,8%, украиндықтар – 2,1%, ұйғырлар – 1,4%, татарлар – 1,3%, немістер – 1,1% және басқа ұлыстар – 4,5 %. Қазақтардың саны 1999 – 2009 жылдар аралығында 26% (немесе 2,1 млн адамға), тиісінше, өзбектер – 23% (87 мыңға), ұйғырлар – 6% (13 мыңға) өсті. Ал немістердің саны – 50%-ға (175 мыңға), украиндықтар – 39%-ға (214 мыңға), татарлар – 18%-ға (46 мыңға), орыстар – 15%-ға (683 мыңға) адам саны күрт төмендеп кетті). Нәтижесінде дін мен мемлекет арасында өзіндік қарым-қатынас моделі қалыптасты, ол халықтың руханилығының маңызды бөлігі және конфессионалды-мәдениет факторларының идентификация негізі болды. Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін әлеуметтік-экономикалық, саяси, әлеуметтік және рухани-мәдениеттік құбылыстар бұрынсоңды болмағандай көтеріліп кетті. Осындай үрдістердің бірі – ұлттық мәдениет және дәстүрлі діннің қарқындалуы, елдегі діни деңгейдің көтерілуі [3].

Қазіргі таңда Қазақстан Республикасында, тәуелсіздік жағдайында, әлеуметтік-экономикалық және саяси реформация байқалуда, мұның қажеттілігі уақыт талабы болып отыр. Түрлі өмірге қажетті сфералардың пайда болуымен рухани құндылықтарды түрлі идеологиялық теориялардағы концептуалдық ережелердің де қайта қарастыру үрдісі, бірге жүріп жатқандығы байқалады [4].

Тағы да дәлелділікпен айта кетейік, Қазақстанда болып жатқан оқиғалар, ислам мен саясаттың, ислам мен дәстүрдің көкейкестілік түйісу нүктелерін зерттеу өзектілігін көрсетеді. Сонымен қатар мемлекеттің ұлттық және рухани бірліктерінің бекем болуын, қауіпсіз болуын қажет етеді. Бұл мәселелер дәл қазіргі уақытта өте қауіпті, себебі қазір Қазақстан діни-плюралистік қоғамға айналуға, қазір діни ілімдерді адамгершіліктік бағыттар ретінде қабылдап, қарқынды ізденіс жүргізілуде, дінді залалсыздандыру қоғамның тұрақсыздығына әкелетін қауіпті факторлардың бірі, бұл жастардың және әлеуметтік белсенді басқа

да тұрғындардың қызығушылығының артуымен түсіндіріледі [5]. Жарияланған мәселе түрлі теориялар және тұжырымдамалар негізінде, кешенді және пәнаралық терең зерттеуді қажет етеді.

Осы салада пайда болған көптеген мәселелердің негізгі шешу жолдары Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың халыққа жолдауында аталып өтті. Онда руханилықтың дамуы заманауи қоғамның алға жылжуына себеп делінген, өйткені Қазақстанның болашағы ұлттық мәдениеттің жаңғыруына, адамдардың өз дәстүрлерін сақтап қалуға деген ұмтылысымен байланысты [6].

Және де бүгін мына сұрақтарға жауап қарастырылуда: модернизациялау барысында ел өзінің ғасырлар бойы құралған рухани-тарихи бейнесін жоғалтып алмай ма? [7].

Жалпы алғанда зерттеушілердің ойынша, исламның Қазақстан қоғамына әсерін екі топқа бөлуге болады. Бірі діни дәстүрлерге қатты арқа сүйеуге болмайды дейді, қоғамның өмірін дінмен қатысы жоқ бастаулардан құрау қажет дейді. Ал басқалары керісінше исламның дәстүрлеріне арқа сүйеу қажет, олар халықтың руханиятын көтереді дейді. Бұл екі тұжырымдамада қиын мәселеге ат үсті қарағандығымен ерекшеленеді.

Бұл жерде діни өмірдің элементін шамадан тыс арттыру оның жана бір болмыстарға әсерін жоққа шығару сияқты, әлеуметтік-саяси және мәдени үрдістердің ішкі мәнін, дәстүрлі құндылықтар бір-бірімен бітесе қайнасып және қазіргі заманмен синтезделіп, өзіндік қарама-қайшылықты картина туғызатындығын түсінуге кедергі келтіреді, мұның ерекшелігін әрқашан санамен түгелдей қабылдап түсіну мүмкін болмайды [8]. Анығы мәдениет ерекшеліктерін, қазіргі қазақстандық қоғамның сипаты сияқты тарихидіни тәжірибені елеместен түсіну өте күрделі.

Тәуелсіз Қазақстандағы әлеуметтік-экономикалық және қоғамдық-саяси өмірдің түбегейлі өзгеруі, тек жаңа әлеуметтік алаң құрып қана қоймай, жаңа талаптарда құрды және ислам дінінің қайта жаңғыруына жағдай жасады [9]. Исламның қайта жаңғыруына ресми түрде қолдау көрсету кездейсоқ болмады: ислам ұлттық мәдени мұраның нәтижелі бөлігі және елге ықпал етуін сақтауда, тіпті кейде қоғамдық қозғалыстар көшбасшыларына да, ол «ұлттық даналық» күші басымдылығында сақтап қалды [10]. Оның функционалды қағидалары ойлар және концепциялармен келіседі, себебі ол тәуелсіз мемлекеттің ашық билігін алға жылжытады.

Дінге шынайы сенушілерді мейірімділікке жетелейді, залал келтіруге тыйым салады, діни экстремизмге қатысты жағдайларға қарсы қояды, бұған көптеген дәлел ретінде Құранда және Мұхаммед пайғамбардың өмірі көрсетілген. Мысалға, аяттардың бірінде: «Біз сендерді орта жолды ұстанатын үммет еттік».

Қорытынды

Қазақ жеріне исламның келгеніне он екі ғасырдан астам уақыт өтті. Сол кезден бері халық Ханафи мазхабын ұстануда. Мазхабтардың ішінде тек біреуін ғана ұстану ол елдегі ауызбіршілікті, ұйымшылдықты сақтауда аса қажет. Бұған дәлел ретінде Қазақстанда көптеген ғасырлар бойы діни тұрғыдан еш келіспеушілік және соғыс болмаған. Дінге сенімділік санада зұлым ой туындауға мүмкіндік бермейді. Ислам дінін рухани-мәдени бастау ретінде қолдау исламның саясиленуінің алдын алу механизмдерінің, еліміздегі қоғамдық-саяси тұрақтылықты күшейтудің бірі болды [11].

Өкінішке орай, кеңестік кезеңдерде қазақстандық мұсылмандар исламнан, сонымен қатар Ханафи мазхабынан да көп уақыт алыстап қалды. Нәтижесінде дінге сенушілердің бір бөлігі өткенімен байланыстарын үзіп алды, ислам туралы білімдерінің таяздығынан ақ пен қараны ажырата алмады және ата-баба мұрасымен таныс болмады [12, 93 б.].

Бүгінгі күнде, еліміздің мұсылмандары арасында дәстүрлі түрде кең тараған исламның қайта құрылуы туралы мәселе қойылды.

Ресми билік өкілдерінің дінге қатысты тактикасы мына жағдайларда байқалады: ислам дінінің халықтың басым бөлігіне әсерін жоққа шығармай, өзінің іс-әрекетінде ислам мәдениетінің барлық құндылығын пайдалану және сонымен қатар діни түрткілерді саяси мақсатта қолдануға жол бермеу. Бұл мұсылмандық шығыс елдерінің бірқатарында байқалды.

Исламның тарихи даму мәселесі зерттеуге оңай келмейтін мәселе, ал оның қоғамдық-саяси жағдайдағы Қазақстандағы көрінісі одан да қиынырақ жағдай болып отыр. Мәселе діннің қоғамдағы орны үшін күресінде емес, сонымен қатар, ислам дінінің эволюциялық сатыларының түрлілігінде және заманауи уақыт шынайылығына ілесу көп жылдарға созылды және әлі де жалғасуда. Қазақстанда ислам діні өзінің қоғамдағы нақты орнын тәуелсіздік алғаннан кейін ала бастады, бұл жолды өзінше өтті, оның дамуы шынайы ерекшеліктерге толы. Ислам ке-

нес мемлекеттерінің атеистік пропагандасына Ислам да ілікті, ол мұсылмандық руханиятқа әр кез қысым көрсетіп отырды, небір ескерткіштерді жойды. Әлеуметтік-саяси жағдайлардың теңсіздігі, әрине Қазақстанда діннің дамуына өзінің кері септігін тигізді [13].

Қазақстандағы ислам дінінің орны мен рөлін анықтау үшін, оның маңызын анықтау керек, содан соң әлеуметтік-экономикалық және саяси жағдайларға сараптама жасау керек. Діни жағдай заманауи қоғам дамуына және оның түрлендіру кезіндегі формаларына байланысты болмаса жиі қарала бермейді. Негізінде Ислам Қазақстан тәуелсіздігінің дамуына кедергі немесе тоқтау болған жоқ, бірақ даму барысындағы кейбір жайттарға септігін тигізді [14]. Конфессияаралық және халықаралық толерантты-

лықты нығайту мәселесі ұдайы қадағалауды қажет етеді. Ішкі саясат тепе-теңдігі және қауіпсіздік, Қазақстанның дамудың жаңа горизонттарына жылжуы соның шешіміне байланысты [15]. Бұл бағытта Қазақстанда тиісті саясат жүргізілуде, халықтар арасындағы келісім және бейбітшілікке деген ойда қарқынды күш салынууда. Қазақстан кеңес мемлекеті секілді конфессияаралық қатығыстарға қарсы шара қолданатынын ескертеді. Бұл, басқа конфессияларды ағымдарға шығын келгені туралы ақпарат беретін статьялар мен актілерді жоққа шығаратын, ішкі саясаттық шешімдерге де және заңшығарушылық бастамаларға да тиісті. Бұл Президент саясаты Қазақстан халқынан, дін жолындағы және басқа да азаматтар тарапынан қолдау тапты [16].

Әдебиеттер

- 1 Абжалов С.У. Ханафи мазһабының діни-философиялық негіздері: фил. канд. ғыл. ... дис. – Алматы, 2008. –101 б.
- 2 Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының 2002 жылдан бастап шыққан ПӘТУАЛАР жиынтығы. – Алматы: Көкжиек баспасы, 2010. – 218 б.
- 3 Арғынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке Тарихи-этнографиялық шолу. – Алматы: Ғылым, 1973. – 326 б.
- 4 Нұрманова А.Ш. XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басындағы қазақ заңдылығы (адат пен шәрият) // Ислам: история и современность: материалы международной конференции. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – С. 73-77.
- 5 Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана: историко-культурологическое исследование. – Алматы: Фараб, 2010. – 309 с.
- 6 Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей. Казахстанские востоковедные исследования. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009. – 310 с.
- 7 Хидоя: комментарий мусульманского права. – Ташкент: Узбекистан, 2004. – С. 80.
- 8 Акишев А.К. Центральная Азия: новое средневековье? // Тамыр: Альманах. Искусство, культура, философия. – Алматы: Ассоциация «Золотой век», 2010. – Вып. 1. – №2. – С. 13-23.
- 9 Ерекешева Л.Г. Проблема «традиция–модернизация» и религия в Центральной Азии (первая треть XX в.) // Евразийское сообщество: общество, политика, культура. – 2008. – № 2. – С. 82-92.
- 10 Косиченко А.Г. Религиозная ситуация в Республике Казахстан // Analytic. – 2001. – № 4. – С. 23-26.
- 11 Сейтбеков С. Шииттердің тарих сахнасынан көрінуі // Руханият мәселелері және діннің қазіргі қоғамдағы орны: халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның еңбектері. – Шымкент, 2015. – 305 б.
- 12 Сыроежкин К.Л. Отношения религиозных институтов и государства: политологический анализ. Религия в политике и культуре современного Казахстана. – Астана: Елорда, 2004. – С. 128-141.
- 13 Дуйсенбаева А.К., Рысбекова Ш.С., Борбасова К.М. Особенности идеологии исламского радикализма в Центральной Азии // Вестник КазНУ. Серия философия. Культурология. Политология. – 2014. – №1 (46). – С. 50-61.
- 14 Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2011. – С. 14.
- 15 Saltanat S. Aubakirova, Zukhra N. Ismagambetova, Aliya G. Karabayeva, Shamshiya S. Rysbekova, and Alma Sh. Mirzabekova. Tolerance Issue in Kazakh Culture. International Journal Of Environmental & Science Education 2016, Vol. 11, No. 12, 5034-5048 International Journal Of Environmental & Science Education 2016, Vol. 11, No. 12, 5034-5048
- 16 Duissenbayeva A., Rysbekova Sh., Borbassova K. «Islam in the Context of Political Processes in Modern Kazakhstan». World academy of science, engineering and technology. –Paris, 2012, november. – Issue 71. – P. 1254-1260.

References

- 1 Abzhalov S.U. Hanafi mazhabynyn dini-filosofijalyk negizderi: fil. kand. ғыл. ... dis. – Almaty, 2008. –101 b.
- 2 Kazakstan mұsylmandary dini basqarmasynyn 2002 zhyldan bastap shyqqan PӘTUALAR zhiyntygy. – Almaty: Kөkzhiek baspasy, 2010. – 218 b.
- 3 Arghynbaev H.A. Kazakh halkynday sem'ja men neke Tarihi-jetnografijalyk sholu. – Almaty: Fylym, 1973. – 326 b.
- 4 Nұrmanova A.Sh. XIX ғasyrdyң соңы – HH ғasyrdyң басындағы қазақ заңдылығы (адат пен шәрият) // Islam: istorija i sovremennost': materialy mezhdunarodnoj konferencii. – Almaty: Dajk-Press, 2001. – S. 73-77.

- 5 Nurtazina N.D. Islam v istorii srednevekovogo Kazahstana: istoriko-kul'turolo-gicheskoe issledovanie. – Almaty: Farab, 2010. – 309 s.
- 6 Orazbaeva A.I. Civilizacija kochevnikov evrazijskih stepej. Kazahstanskije vosto-kovednye issledovanija. – Almaty: Dajk-Press, 2009. – 310 s.
- 7 Hidoja: kommentarii musul'manskogo prava. – Tashkent: Uzbekistan, 2004. – S. 80.
- 8 Akishev A.K. Central'naja Azija: novoe srednevekov'e? // Tamyr: Al'manah. Iskuss-tvo, kul'tura, filosofija. – Almaty: As-sociacija «Zolotoj vek», 2010. – Vyp. 1. – №2. – S. 13-23.
- 9 Erekesheva L.G. Problema «tradicija–modernizacija» i religija v Central'noj Azii (pervaja tret' HH v.) // Evrazijskoe soobshhestvo: obshhestvo, politika, kul'tura. – 2008. – № 2. – S. 82-92.
- 10 Kosichenko A.G. Religioznaja situacija v Respublike Kazahstan // Analytic. – 2001. – № 4. – S. 23-26.
- 11 Sejtbekov S. Shiitlerdiñ tarih sahnasynan kórinui // Ruhaniyat máseleleri zhóne dinniñ qazirgi qoǵamdaǵy ornuy: halýkaralýk ғылыми-praktikalýk konferencijanyñ eñbekteri. – Shymkent, 2015. – 305 b.
- 12 Syroezhkin K.L. Otnosheniya religioznyh institutov i gosudarstva: politologicheskij analiz. Religija v politike i kul'ture sovremennoy Kazahstana. – Astana: Elorda, 2004. – S. 128-141.
- 13 Dujsenbaeva A.K., Rysbekova Sh.S., Borbasova K.M. Osobennosti ideologii islamskogo radikalizma v Central'noj Azii // Vestnik KazNU. Serija filosofija. Kul'turologija. Politologija. – 2014. – №1 (46). – S. 50-61.
- 14 Dzhaliilov Z.G. Islam i obshhestvo v sovremennom Kazahstane. – Almaty: Dajk-Press, 2011. – S. 14.
- 15 Saltanat S. Aubakirova, Zukhra N. Ismagambetova, Aliya G. Karabayeva, Shamshiya S. Rysbekova, and Alma Sh. Mirzabekova. Tolerance Issue in Kazakh Culture. International Journal Of Environmental & Science Education 2016, Vol. 11, No. 12, 5034-5048 International Journal Of Environmental & Science Education 2016, Vol. 11, No. 12, 5034-5048
- 16 Duissenbayeva A., Rysbekova Sh., Borbassova K. «Islam in the Context of Rolitical Rocesses in Modern Kazakhstan». World academy of science, engineering and technology. –Raris, 2012, november. – Issue 71. – R. 1254-1260.

Көмекова М.О.,
Бияздықова К.Ә.

**Қазақ би өнерінің мәні мен
өсіп өркендеуі**

Би өнері – ұлттық мәдениетіміздің қалыптасуындағы қайнар бұлақ. Осы себепті ол қазақ халқының дүниелік таным-түсінігіне ықпал етіп, мәдени құндылығына айналған. Осындай ойдың негізінде ұлт ретінде өзімізді тану, сезіну, қабылдау сияқты түсініктер жатады. Нәтижесінде ұлттың қадір-қасиетін, оның рухани дүние байлығының өзегіне айналған би өнерінің табиғатын тануға деген мүмкіндіктерін танимыз. Халықтың нағыз өзіндік бітімін, тәлтума қасиетін сақтайтын нысан – оның өнері. Кез келген халық өзінің өнері арқылы өзіндік философиялық жүйесін анықтай алады. Себебі, әр халықтың өзіндік дүниені танып түсінуі және өмірлік пайым-парасаты өнерімен тығыз байланысты. Қазақ халқының да мәдени тұрмыс-тіршілігінде өзінің ойлау жүйесін, өзіндік пайымдаулары мен ұғымдарын көркем образдық бейнелеулер негізінде қалыптастырғанын атап айтуға болады. Қазіргі қазақ мәдениетінің би өнеріне ықпалын зерттеп, зерделей отырып, ұлттық бидің мән-мағынасын ашу, композициялық қойылымдардағы қимыл әрекеттердің қолданысын талқылау, би қойылымдарының алатын орнын айқындау болып табылады.

Түйін сөздер: ансамбль, репертуар, образ, көркем образ, композиция, би өнері, хореография.

Komekova M.O.,
Biyazydykova K.A.

**Growth and development of the
kazakh national dance culture**

Dance Arts – one of the most important sources of national culture. For this reason, dance, affecting the world, has become a cultural value. It is based on the concept of artistic self-discovery, self-awareness and self-acceptance of people. According to the art of dance we are able to judge the spiritual and artistic values of the features of any nation. This original source, the original quality of the people is the art of it. Any people through art can determine their original philosophical system. Every nation art, life and feelings cognition closely linked. We can say that the Kazakh people formed his spiritual culture on the basis of figurative art concepts. The aim of this work is the comparative study of traditions and innovations in dance culture of the Kazakh and Turkish peoples, the revival of the old classical dance movements and on this basis to form the youth harmonious aesthetic perception of dance. In addition, the dissertation seeks to instill in the younger generation a sense of patriotism, love for the country, morality, beauty of body and soul.

Key words: ensemble, repertoire, image, art, composition, dance, choreography.

Комекова М.О.,
Бияздықова К.А.

**Рост и развитие национальной
культуры казахских танцев**

Искусство танца – одно из важных источников формирования национальной культуры. По этой причине танец, повлияв на мировоззрение, стал культурной ценностью. В ее основе лежат понятия художественного самопознания, самоощущения и самопринятия народа. По искусству танца мы имеем возможность судить о духовности и особенностях художественных ценностей любого народа. Настоящий самобытный источник, оригинальные качества народа – это его искусство. Любой народ через искусство может определить свою самобытную философскую систему. У каждого народа искусство, жизненные чувства и миропознание тесно взаимосвязаны. Можно сказать, что казахский народ сформировал свою духовную культуру на основе образно-художественных понятий. Целью данной работы является сравнительное изучение традиций и инноваций в танцевальной культуре казахского и турецкого народов, возрождение прежних классических движений танца и на этой основе формировать у молодежи гармоничное эстетическое восприятие танца. Кроме того, в диссертации ставится задача привить подрастающему поколению чувства патриотизма, любви к Родине, нравственности, красоты души и тела.

Ключевые слова: ансамбль, репертуар, образ, художественный образ, композиция, искусство танца, хореография.

ҚАЗАҚ БИ ӨНЕРІНІҢ МӘНІ МЕН ӨСІП ӨРКЕНДЕУІ

Қазақ биі – бишінің қозғалысы мен дене қимылы арқылы көркем образды бейнелейтін, ұлттық сахна өнері. Қазақтың халықтық би өнері ерте заманнан қалыптасқан, халқымыздың аса бай ауыз әдебиетімен, ән-күйлерімен, дәстүрлі тұрмыс салтымен біте қайнасып келе жатқан ел мұрасы болып табылады. Халықтың көркемдік ойының бір көрінісі ретіндегі би өнері өзінің эстетикалық болмысында қазақ жұртының жалпы дүниетанымына сай арман-мұраттарын бейнелейтін қимылдар жүйесін қалыптастырған. Қазақ халқы ежелгі би өнерінің дәстүрі мен өрнегін сақтап, өзінің рухани қазынасымен ұштастыра отырып, ғасырлар бойы дамытқан. Қазақ биі халықтың тіршілік-тынысын, адамның табиғатқа көзқарасын, дүниетанымын айшықтайтын өнер ретінде өркендеуде.

Қазақтың би өнері туралы ұлы жазушы Мұхтар Әуезов: «Біздің қазақ халқы дарынды, өнерпаз халық, ән, күй деген мұрамызда шек жоқ. Ал бұл қазақ халқында биден қалған мұра өте аз. Қазақ биінің шығу тарихын халықтың тұрмыс-тіршілігімен астастыра қарайтын болсақ, ол халықтың психологиялық ерекшеліктерін өз бойына сіңірген өнер саласының бірі. Ел арасында қарапайым түрде ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан би өнерінің жаңаша бағытта кәсіби дамып жетілуі ХХ ғасырдың басынан бастау алады» – деп көрсетті [1, 27 б.].

ХХ ғасырдың 30-жылдары қазақтың материалдық рухани мәдениетінің қарыштап дамуына байланысты Қазақстанның мәдени өмірінде ұлттық опера және балет, драма театрларын, хореография мектебін, концерттік ұжымдарды, симфониялық, ұлт аспаптар оркестрлерін құруға мүмкіндік алды. Осындай кезеңде кәсіби деңгейі жоғары би ансамблін құру алға қойған мақсаттардың бірі болып саналды. Осыған орай Қазақстан жерінде «Қазақ ССР-нің Мемлекеттік ән-би ансамблі» құрылды және ол халықтық-сахналық би өнерінің дамуында үлкен рөл атқарды. Бұл ансамбль 1955 жылдың қыркүйек айында Украин ССР-нің еңбек сіңірген артисі, режиссер-хореограф Л.Д. Чернышеваның басшылығымен өмірге келді.

Би өнерін зерттеуші ғалым-педагог Н.И. Эльяш: «Ансамбль – балет өнеріндегі жаңа жанр. Оны біздің заман тудырды. Халық би ансамблі – ең демократияшыл өнер. Оның кейіпкерлері дүниежүзінің қарапайым халқына жақын», – деп ХХ ғасырдың

30-шы жылдары Кеңестер Одағы көлемінде құрыла бастаған би ансамбльдерінің шығармашылық ерекшелігін атап көрсетті [2, 47 б.].

«Қазақ ССР-нің Мемлекеттік ән-би ансамблі» де қазақ халық билерімен бірге осы ансамбльдер үлгісін ұстана отырып, өз репертуарына әлем халықтарының билерін енгізді. Би өнеріне ән-күй және әсем қимыл қажет десек, бұл екеуі халқымызға тән зор қасиет. Ән-би ансамблі өзінің қалыптасу жолын жаңа, тың ізденістермен бастады.

Қазақ билерін сахналауда халықтың көркем шығармашылық өнері үлкен рөл атқарады. Мұрағат материалдары мен баспасөз мәліметтеріне сүйенсек, ансамбль 1956 жылы көктемде тың жерлерді игеріп жатқан Қазақстанның солтүстік өңіріне алғашқы гастрольдік сапарға шыққан. Еңбек процесін бейнелейтін, колхозды ауыл мен селоның өмірін суреттейтін жаңа би ойындары жарыққа шықты. Бұрын бірыңғай қыздар немесе жігіттер билейтін болса, енді жұптаса көпшілік болып билеу орын ала бастады.

Бағдарламасын сол кезде Кеңес Одағының жер-жерлерінде құрылған осындай ансамбльдер үлгісінде дамыта отырып, бағдарламаға вокалды-хореографиялық композициялар енгізілді. Л.Д. Чернышеваның қазақ би өнеріне қосқан жаңалығының да осы болғанын би өнерін зерттеушілер айтып жүр. Бұрын тек жеке би ретінде биленіп жүрген билер жаңаша театрландырылған түр алды. Ансамбльдің репертуары өзіндік көркемдік сипат алып, вокалды-хореографиялық және драмалық өнердің синтездік түрде дамуын шығармашылық бағыты етіп ұстанды [2, 55 б.].

Ән-би ансамблі өзінің қалыптасу жолын жаңа, тың ізденістермен бастаған болатын. Бұл кезең қазақ елінің эстетикалық принциптерін қалыптастыру кезеңі болды. Жас ансамбль осы жұмысқа білек сыбана кіріскен бірден-бір шығармашылық ұжым ретінде таныла бастады. Қазақ билерін жасаудың негізі – халықтың көркем шығармашылық өнері екенін түсінген ансамбль басшыларының алдында үлкен міндеттер тұрды.

Жоғарыда айтылғандай, жаңа заман көркем өнері шығармашылығының жаңа ерекшелігі ретінде үлкен өнер ұжымы құрылды. Негізгі мақсат – өз еліміздің бет пердесіне айналған, өз өнерін паш ететін ұжымды қалыптастыру және халықтық-сахналық билерді көрермен қауымға етене жақындату болды. Сондықтан, ән-би ансамблінің репертуарынан алуан халықтардың ән-билері орын алды. Л. Чернышева қазақ сахнасында өзіне дейін қойылған халық биле-

рінің лексикасын байыта отырып, жаңа билер қоюмен қатар тың тақырыптарға да билер қойды. Дәлірек айтқанда, Л. Чернышева ансамбльдің шығармалық мүмкіндігін толық пайдалана отырып, кең ауқымды үлкен-үлкен вокалды-хореографиялық композициялар қойды.

«Алатау баурайында», «Тыңдағы той» атты музыкалы-хореографиялық композицияларда ауыл және қырман тойының көркі суреттелген. Бұл композицияларға ансамбль мүшелері түгел қатысып, қыздардың әсем лирикалық, жігіттердің шапшаң да ширақ билерінен және жұптаса биленетін көпшілік биден құралған болса, «Саяхатта» композициясында тек қана жігіттер өнер көрсеткен. «Көкпар», «Қазақша күрес», «Жігіттер» биінен және халық әні «Ай қабақтан» түзілген бұл композиция шын мәнінде ансамбльдің шығармашылық шыңына айналды, сонымен қатар ансамбльдің репертуарында жоғарыда көрсетілген үлкен-үлкен вокалды-хореографиялық композициялармен қатар «Киіз басу», «Айжан қыз», «Шашу», «Ата толғауы», «Шолпы», «Қос алқа», «Сылқыма» қойылымдары өзіндік өрнектерімен ерекшеленген билер болды [3, 15 б.].

Ансамбль өзінің алдына қойған мақсатын орындауда жер шарының түкпір-түкпірінде гастрольдік сапарда болып, қазақ өнерімен дүниежүзі халықтарын таныстырды. Әр концерт қазақ ән-би өнерімен таныстыру деңгейінде ғана өткен жоқ. Онда қазақ халқын ұлт ретінде танытып, халықпен халықты жақындата түсті. Қазақ деген халықтың өнеріне бас иірді. Өзінің жарты ғасырдан артық шығармашылық жолы бар осы «Қазақ ССР-нің Мемлекеттік ән-би ансамблі» қазақ музыка мәдениетінің ірі өнер ошағы бола отырып, ұлттық хореография өнерінің талай майталман орындаушыларын тәрбиелегені белгілі. Қазақстан хореография өнерін соның ішінде ұлттық биді насихаттау ансамбль мақсаттарының негізі болды. Л.Д. Чернышеваның сіңірген еңбегі айрықша зор екенін қазақ биін зерттеуші ғалымдардың еңбектерінен көруге болады.

Л. Чернышеваның шығармашылық бағыт-бағдарын жалғастырып келе жатқан З. Райбаев, Е. Рахмадиевтың «Қызыл отау» атты музыкалық шығармасына «Қыз ұзату» хореографиялық композициясын қойды. Елімізге өз шығармашылық ерекшелігімен белгілі болған балетмейстер З. Райбаев осы ансамбльді 1971-1972, 1974-1978, 1984-1994 жылдар аралықтарында басқарған.

Еліміздің білімді де білгір режиссер-хореографы З. Райбаев ансамбльді жаңа шығармашылық белеске көтерді. Одақ көлемінде белгі-

лі балетмейстерлер шақырылып жаңа билер қойыла бастады. З. Райбаев сол кезден бастап Қазақстанда жеке би ансамблін құрсам деген ойын министрлікке білдірді.

Бұл келелі ой тек 1989 жылы іске асты. Қазақ ССР Министрлер Кеңесінің 1989 жылдың 20 ақпандағы №70 қаулысымен эн-би ансамблі Мемлекеттік «Салтанат» би ансамблі болып қайта құрылды. Бұл уақытта Қазақстанда «Алтынай» би ансамблі табысты еңбек етіп жүрген болатын [3, 25 б.].

«Алтынай» ансамблі шығармашылығын ұлттық бидің кең қанат жаюына бағыттаған болса, «Салтанат» би ансамблінің шығармашылығы дүниежүзі халықтарының биін орындауға бағытталған. Ең бастысы ансамбльдің сол кездегі алдыңғы қатарлы ансамбльдердің деңгейінен кем түспейтін, жан-жақты дайындығы бар хореография өнерін шебер меңгерген ұжым болып қалыптасуы болды. З. Райбаевтың басқарған уақытында ансамбль өзінің кәсіби деңгейінің жоғары екендігін көрермен қауымға көрсете білді. Себебі, әрбір биді қойғанда оның ұлттық-психологиялық ерекшеліктерін ескере отырып, бишілердің сахнадағы қозғалыстарының ұсақ-түйектеріне дейін зейін қою З. Райбаевтың кәсіби ерекшелігін көрсетеді. Соның дәлелі ретінде мыналарды айтуымызға болады: Халық қаһарманы композитор Н. Тілендиевтің «Ата толғауы» шығармасына балетмейстер З. Райбаев қойған қыздардың лирикалық биі Қазақстан және Одақ көлеміндегі барлық үлкен концерттерде биленетін. Аталмыш бидің болмысынан халықтың мінез-құлқын еркін аңғаруға болады. Мұндағы би қимылдары қазақ халқының дала төсінде еркін өскен халықтың табиғатпен үндесіп жатқан дархандығын көрсетеді. Ал, оның жаңаша заманауи бағытта өңделіп сахнаға шығарылуы өз көрермендерін табуына көп септігін тигізді. Жалпы, қазақ би өнерін жаңа заман талаптарына лайықтап, сахналық көріністер жасауға З. Райбаевтың қосқан үлесі зор деп айтуымызға болады. Дарынды балетмейстердің қойған билеріндегі негізгі көрініс қазақ халқының ұлттық болмысы мен мінез-құлқынан нақты мәліметтер беретіндігін де айта кетуге болады. Себебі, З. Райбаев өз еңбектерінде би өнерінің алға қойған жалпы мақсаты халықтық ерекшеліктерді кейінгі ұрпаққа жеткізу екендігін атап көрсетеді және де сол мақсатты өз жұмысында берік қағида ретінде ұстанады. Қойылатын бидің негізгі философиялық болмысын көрерменге дәлме-дәл жеткізуде балетмейстердің шеберлігі ерекше көрініс табады десек артық болмас.

Халық күйлерінің негізінде қойылған Қазақ ССР-нің еңбек сіңірген өнер қайраткері, балетмейстер Л. Смолянскийдің «Шопандар демалысы» биі де жігіттердің орындауындағы әзіл-қалжыңға негізделген би. Қолдарына таяқ ұстаған жігіттер шапшаң да екпінді қимылмен сахнада билей жөнеледі. Орындаушылардың бір-бірінің алдында өз ерекшеліктерін көрсетуде балетмейстер әр орындаушыға өз кейіпкерінің мінез-құлқын ашуда жігіттердің алуан түрлі қимылдарын қолдана отырып қол жеткізген. Олардың биінде күні бойғы ауыр еңбектен кейін бір жерге жиналып ойын-сауық құрған шопандар өмірінен елес береді [4, 48 б.].

Осындай ерекше қарқынмен дамып, халықтың асыл қазынасы болып саналатын би өнерін өз деңгейіне жеткізе орындаушы қатарын тағы бір би тобы толықтыра түсті. Ол 1955 жылы Л.Д. Чернышеваның басшылығымен өмірге келген ҚазССР-нің эн-би ансамблінің қайтадан мемлекеттік «Салтанат» би ансамблі болып құрылуы. Бұл ансамбльдің тізгінін 1994 жылдан Қазақстанның еңбек сіңірген өнер қайраткері Г. Орымбаева қолына алған болатын. Еліміздің экономикалық дағдарысты басынан кешкен сол кезеңдерде, өз бағыт-бағдарын ұстап қалған бірден-бір шығармашылық ұжым осы «Салтанат» би ансамблі еді.

Бұл би ұжымының алғашқы шығармашылығы жөнінде Т.О. Ізім өзінің «Өркені өскен би өнері» деген еңбегінде «Ансамбльдің репертуары өзіндік көркемдік сипат алып, вокалды-хореографиялық және драмалық өнердің синтездік түрде дамуын шығармашылық бағыты етіп ұстанды» деп нақты атап көрсетеді [3, 122 б.].

XX ғасырдың екінші жартысында қазақ би өнерінде айтарлықтай өзгерістер болғандығын жоғарыда атап көрсеттік. Ол өзгерістер кәсіби тұрғыдағы «Қазақ ССР-нің Мемлекеттік эн-би ансамблінің» одан кейін мемлекеттік «Салтанат» би ансамбльдерінің құрылуы. Бұл өнер ұжымдары халықтың ұлттық биін негізге ала отырып, заманауи тұрғыдан вокалды-хореографиялық және драмалық қалыпта дамытты. Әсіресе, бұл өзгерістерді мемлекеттік «Салтанат» би ансамблінің шығармашылық жұмыстарынан көруге болады.

Би – үлкен өнер. Ал үлкен өнерді адамның тек көзбен көріп қана қоймай, жүреппен сезініп, түйсінетіні ақиқат. Егер де біз, халқымыздың арғы-бергі тарихына терең зер салсақ, би өнерінің сонау ықылым заманның өзінде-ақ, қазақтың ұлттық өнерінің бір бұтағына айналғанын айқын аңғарамыз. Міне, осыны түйсінбеген кейбіреулер

бұл күндері «әсте, қазақта би болмаған, қазақ биі жүре келе, кейінгі жылдарда пайда болған» деп сәуегейлік айтуға тырысады. Міне, сондықтан да бүгін біз «шын мәнінде, қазақ халқында би өнері болған ба, жоқ па?» деген сауалға нақты жауап іздеуге тырыстық.

Би өнері қазақтың қанына жақын. Сондықтан да болар, Шара Жиенқұлова, Гүлжан Талпақова, Дәурен Әбіров, Зауыр Райбаев есімі жер жаһанға мәшһүр болған көрнекті балетмейстер Болат Аюханов сынды бірқатар бишілеріміздің сонау социализм жылдарының өзінде ұлтымыздың би өнерін дүниежүзіне танытып қана қоймай, әлемдік сахнада өнер көрсетуі – бұл пікіріміздің нақты дәлелі. Ол – ол ма, қазақ халқының өзге ұлттардан бір ерекшелігі, ол өзінің би өнері арқылы күнделікті тұрмыстағы тыныс-тіршілікті дөп басып бейнелей білген. Мысалы, сонау ғасырлардан бүгінгі күнге жеткен «Өрмек биі», аңшылар өмірін сипаттайтын «Қоян биі», әзіл-сықақ пен күлкіге құрылған «Аю биі», сондай-ақ өмірдің өзінен алынған «Насыбайшы», «Ортеке», «Тепеңкөк», «Қоян-бүркіт» «Қаражорға» секілді билердің барлығы дерлік халқымыздың күнделікті тұрмысының би болып өрілген сипаттамасы. Бір ерекшелігі, қазақ халқы ежелден ән айтып жүріп би билеген, би билеп жүріп ән айтуға машықтанған. Бұл да болса, қазақ би өнерінің өзіндік айырмашылығы. Бұған қоса, той-томалақтарда қазақтың қыз-келіншектері мен жігіттері би өнері арқылы сайысқа түсіп, жеңімпаздарға ұлттық дәстүр бойынша сый-сияпат көрсетіліп, жол-жоралғы жасалып отырған.

«Қазақта би өнері болмаған, бұл халыққа кейіннен жеткен» деген сықылды алыпқашпа сөздермен ешқашан келіспейміз. Бұл қазақ халқының тарихы мен мәдениетін бұрмалап көрсетуге тырысып жүрген қайсыбір айтқыштардың дүдәмал, кержәк пікірі. Сонда таңғалғаным, басқаны былай қойғанда, қазақ халқының батырлары да биге өте жақын болған. Олай дейтінім, сол батырларымыздың жауын жеңіп, жеңіспен елге оралып келе жатқанын қарапайым ауыл адамдары олардың биі арқылы танып білген. Биі арқылы дейтінім, әдетте қазақ батырлары жауды ойсырата жеңіп, елге таяп қалғанда, анадай жерден аттарынан түсіп, ауылға қарай «Бүркіт» биін билеп келетін болған. Осылайша, олар ауылға жақсы хабарды жеткізе білген. Бұл, әрине, тек қазақ халқына ғана тән нәрсе, [6, 75 б.] – дейді семейлік «Алтын адам» атанған өнер зерттеуші Серәлі Мұхамедсадықов.

Шындығында, қазақ би өнерінің түп-тамыры сонау ғасырлар қойнауында жатыр. Оның үсті-

не, жоғарыда айтқанымыздай, халқымыз өзінің ұлттық би өнері арқылы қазақы тұрмысқа берік енген әдеп-ғұрыптар мен алуан түрлі тәрбиелік бағыттағы іс-әрекеттерді бейнелеп қана қоймай, сондай ұлағатты һәм сындарлы өнерді жастардың бойына сіңіре білген. Көкпарды көз алдыңызға елестетіп көріңізші. Бәйгені көрдіңіз бе? Жорғаның жүрісін көрдіңіз бе? Міне, осының бәрі қимыл-қозғалыс. Аттың желісі, жәй жүрісі, сылбыр жүрісі, шабыс жүрісі осының бәрі би емес пе? Би. Қазақтың күйін тыңдап көріңіз, қандай әуен иірімдері, ырғақтар жатыр. Қол өнері, ағаш үйдің өзі, ою, кілем тоқу, өрмек тоқу, ши орау – осының бәрі қимыл, осының бәрін ойлап, музыкасын тауып, күйін тауып сәйкестірсең, би болып шығады [6, 55 б.].

Қазақтарынан шекара асып келген буын биі – «Қара жорғаны» біздің еліміздің тұрғындары жаппай билей бастағанда, «бұл қазақтың биі емес, кірме би. Қайдағы бір ұлттың биі, бізге қажеті шамалы» деп сәуегейлік айтқандар да кездесті. Алайда ұлттық би, дәлірек айтқанда, қазағына қайта оралған «Қаражорға» биі өзінің өміршендігін сан ғасырдан кейін қайтадан дәлелдеді. Бұл да болса, қазақ би өнерінің мәңгі өшпейтін өнер екендігінің дәлелі. Бір қуаныштысы, кеше Алматы облысы, Қарасай ауданының «Райымбек» ауылындағы орта мектептің директоры Тұрсынбек Әзімбаев «біздің Кенен Әзірбаев атындағы орта мектептің оқушылары мен ұстаздар қауымы сабақ аралық үзілістерде денені ширатып алу мақсатында – «Қаражорға» биін билеуді әдетке айналдырды. Себебі кешеден бүгінге жеткен осындай ұлттық биіміз біздің шәкірттеріміздің сүйіп орындайтын биіне айналды» деп қуана хабарлады. Бұл – қазақ биінің бидің төресі екендігін айқын көрсетсе керек. Көгермен қауымның жоғарғы эстетикалық талап-талғамынан шығып жүрген ансамбльдер өзінің көркемдік-идеялық мазмұнының байлығымен бірге сан жағынан да өсіп көбейіп келе жатқаны белгілі.

Мемлекеттік «Салтанат» би ансамблі қазақ би өнерінің кәсіби келбетінің қалыптасып, сахналық мәдениетінің өсуіне, елімізде би өнерінің шыңдала түсу кезеңіне мол үлес қосты. 50 жылдан астам шығармашылық жолы бар мемлекеттік «Салтанат» би ансамблі қазақ музыка мәдениетінің ірі ошағы бола отырып, ұлттық хореография өнерінің талай майталман орындаушыларын тәрбиелегеніне көз жеткіздік. Билерді сахналауда халық көркемөнерінің ықпалы ансамбльдің шығармашылық бағыт-бағдарын анықтайды. Қазақстан хо-

реография өнерін, соның ішінде ұлттық биді насихаттау ансамбль мақсаттарының негізі болды. «Салтанат» би ансамблінің шығармашылығы халық биінің дамуындағы кезеңдерінің біріне айналды [7, 28 б.].

Бишілерді басқарған Д.Б. Қияқованың осы орайда жаңа жол тауып, би өнеріне жаңа үрдіс енгізгенін бүгінде біреу білсе, біреу біле бермейді. Оның осы ансамбльге арнап қойған «Домбыра», «Кесте» тағы басқа билері көрермендер көңілінің төрінен орын алған шығармалар. Жастығымен сахнаның көркіне айналған алғашқы орындаушылар өз шеберліктерімен таңдай қақтырған. Қазақ биінің эстрадалық үлгісін қалыптастырған Д.Б. Қияқова бидің рухани қажеттілігін дәлелдеген балетмейстерлердің бірі болды.

Ал 1985 жылы Алматы облыстық филармониясы жанынан «Алтынай» фольклорлық би ансамблінің құрылуы осы кезеңнің бір жаңалығы болды. Ансамбль қазақтың ежелгі билерін қалпына келтіріп, сахналауды шығармашылық бағыты ретінде жұмыс жүргізген ұжым [7, 85 б.].

Би ансамблінің болмысы, оның шығармашылық жұмысы балетмейстер өнерінің деңгейіне тікелей байланысты екені белгілі. Осыны түсінген филармония басшылығы еліміздің белгілі өнер қайраткерлері Ш. Жиенқұлованы, Д. Әбіровті шақырып ел мұрасына айналған билерін ансамбль репертуарына енгізу арқылы жас өнер ұжымының сахналық шеберлігінің өсуіне ерекше ықпал етті. Бұл ансамбльдің үлкен өнер ұжымы санатына қосылуына аянбай еңбек еткен жанның бірі Мәскеу қаласындағы МХАТ-тың жанындағы К.С. Станиславский және В.И. Немирович-Данченко атындағы театр училищесінің оқытушы-балетмейстері О.В. Всеволодская-Голушкевич. Ендеше бүгінде іргесі бекіп, Қазақстанның кәсіби би өнерінің дамуына өз үлесін қосып келе жатқан «Салтанат», «Алтынай», «Гүлдер» Мемлекеттік ансамбльдерінен осы өнердің ғажап үлгісін көріп, одан нәр алған би ұжымдары бүгінде тамырын терең жайып, көп салалы, кең өрісті өнер ошақтарына айналып отыр. Көрермен қауымның жоғарғы эстетикалық талап-талғамына жауап беретін ансамбльдер өзінің көркемдік-идеялық мазмұнының байлығымен бірге сан жағынан да өсіп, көбейіп келе жатқаны белгілі.

«Фольклорлық және халықтық-сахналық билердің хореографиялық негізін әр халықтың ғасырлар бойы қалыптасқан би тілі құрайды. Хореографиялық өнердің әлемдік дамуының жоғарғы баспалдағы болып табылатын

классикалық бидің өзі халықтың пластикалық би тілі негізінде туған, эстетикалық жағынан өңделген, мамандарды оқыту үшін жүйеге түсірілген билердің мазмұны мен бейнелерін ашып көрсету үшін балет өнері қайраткерлерінің шығармашылық қиялымен қанықтырылып, техникалық жағынан байытылған.

Жалпыға белгілі осы шындықты ескере келе, бірінші қазақ сахналық билерінің қимылдарын байыту үшін, оларды ары қарай дамыту үшін, ұлттық ерекшеліктерін баса көрсету үшін халықтың хореография тарихынан қарапайым білімінің болуы, халық билерінің мазмұны мен аттарын және оларды орындаушылардың аты-жөнін білу жеткіліксіз болды. Дегенмен, бағалы этнографиялық сипаттамалар және ертеден келе жатқан қазақ халық билерін орындаушыларды көрген адамдардың әсерлі әңгімелері көркем ойға қозғау салып, қажетті хореографиялық құралдарды іздестіруде мол мәліметтер береді. Мұның өзі халықтық билердегі қимылдарды және оның орындалу сипатын оқып үйренуді қажет етті» – деген қазақ би өнерін зерттеуші Д. Әбіров «Қазақ би тарихы» атты еңбегінде [6, 98 б.]. Яғни, ғалым өзі жасаған жұмыстарының нәтижесінде қазақ халық билерінің көптеген қимылдарын анықтаған. Олардың кейбір қимылдарына тоқтала кетсек:

Бірғақты қадам – иықты көтеру және түсіру, тізені шұғыл бүгу;

Тепең жорға – жорға аттың селкілдетпесіз жай жүрісі;

Шоқаң жорға – жорға аттың шоқырағы;

Шабыс – шабу;

Ытқыма – секіру (әр түрлі формада);

Айдаһарша иірілу – оралған жылан;

Тebінгі – атты тебіну;

Сүйіртпе – аяғын сүйрету.

Осы аталып отырған би элементтерінің барлығы да қазақ биінің өзгелерден айырмашылығы мен ерекшеліктерін айқындай түсетін элементтер екендігі даусыз. Оған дәлел ретінде мыналарды айтуымызға болады, Москвадағы Үлкен театрда өткен Бірінші бүкілодақтық халық билерінің фестивалінде «Насыбайшы» биін билеген қазақ халық бишілерінің бірі Ысқақ Быжыбаевтың шеберлігі жайында атақты балет тарихшысы, театртанушы Ю. Сломинский таңдана: «...мимикасы бай аса дарынды өз сезімін әзілмен суреттейтін керемет орындаушы. Міне, ол рахат сезімге ұйи отырып, насыбайдың бір шөкімін алып иіскейді, міне, ол түшкіргісі келеді: денесі ширатылып, көздері сығыраяды, бет-әлпеті тыжыраяды. Әйтеуір ол рахаттанған

күйде түшкіреді, бір, екі үш рет – әр түшкіргенде секіріп және алға қарай ұшып түседі. Ешқандай натурализмсіз, бәрі көркем де нәзік, шеберлігіне таң қаласын», – деп жазды [7, 68 б.].

Ғалым Ю. Сломинскийдің айтып отырған бидегі бұл қимылдар қазақ халқының тұрмыстық өмір салтын бейнелейтін қимылдар болып табылады. Биде көрініс тауып отырған фольклорлық қимылдарды кәсіби хореография тіліне аудару бұрынғы сахна билеріне ерекше ұлттық сипат беретінін көрсетті. Мұны тәжірибеде тексеріп көру үшін, біріншіден, Алматы хореографиялық училищесінде және көркемөнерпаздар ұжымдарының қойылымдарында билердің өңделген фольклорлық қимылдарын сынақтан өткізді. Сол тәжірибеден кейін кәсіби сахна үшін өңделген және түрленген қазақ би фольклорының материалдары және бұрын шығарылған билердің ең жақсы үлгілері қазақ халықтың сахналық билерінің көркемдік негізін құрады.

50-жылдары облыстарда көркемөнерпаздар ұжымдарында қазақ билерін қою сирек кездесетін құбылыс болатын. Өңделген би фольклорының материалдары жылдан-жылға көбейіп келе жатқаны көркемөнерпаздар ұжымы жетекшілері үшін пайдалы құрал болды. Қажымайтын, шаршамайтын энтузиаст-балетмейстерлер, халық мәдениетінің осы ошақтарының педагогтары оларды көркемөнерпаздар әртістерінің орындаушылық мүмкіндіктеріне сәйкестендіріп, өздері де керемет қазақ билерін шығара бастады.

Олардың көбі өздерінің жеке қойылымдарынан басқа, қазақ биін зерттеуші Д. Әбіров пен Ә. Ысмайловтың «Қазақтың халық билері» кітабындағы би жазбаларын пайдаланып, оларды өздері жетекшілік жасайтын би ұжымдарының, мысалы, Зыряновск қаласындағы (Шығыс Қазақстан облысы) халық би ансамблі, «Балхашские Зори» (Жезқазған облысы), «Строитель» (Теміртау қаласы), «Қаламқас» (Семей облысы), «Қарлығаш» (Орал облысы) ансамбльдері репертуарларына ұқыптылықпен енгізе бастады.

Бұл фактілер қазақтың халық би хореографиясы көркемөнерпаздар ұжымдарының көңілінен шыққандығының дәлелі бола алады [8, 22 б.].

Демек, 50-60-шы жылдардағы қазақ би өнерінің жетістіктері алғашқы кезеңдегі сахналық билеріне жаңа өң, нәр берген қазақтың халық билерінің материалдарын меңгерудің нәтижесі болып табылды.

Қазақтың халықтық-сахналық билерінің бекуіне осы жылдары Абай атындағы Мемлекеттік академиялық опера және балет театр сахнасында көптеген жас талантты орындаушылар, әсіресе балет солистері З. Райбаев, А. Ақжанов, Б. Аюханов, сондай-ақ театр ардагерлері Н. Тапалова, А. Бекбосынов және басқалар көп ықпал етті.

Халық хореографиялық би ансамблінің стиліндегі күрделі техникалық «трюктерді» республиканың ән және би ансамблінің солистері М. Ақажанов, К. Байғабатов, А. Исмаилов, Р. Мұхамбетғалиева, С. Ходжаева, А. Сарыбаева және көптеген тағы басқа орындаушылары табысты меңгерді. Кейіннен бұл жана дүниелер республиканың көркемөнерпаздар ұжымдарында кең қолдана басталды.

60-шы жылдарда қазақтың халықтық-сахналық билерінің жетістікке жетуі өзінің ары қарай шығармашылық дамуына кең жол ашты. Бұл қазақ хореография өнерінің классикалық балет үлгілерін жақсы қабылдауына, жаңа жетістіктерге қол жеткізуіне мүмкіндік тудырды. Хореография өнеріндегі жаңа бағыттағы көркемдік принцип жоғары кәсіптік спектакльдің мазмұнын және кейіпкерлердің мінез-құлқын ашуда бидің пластикалық тілінің бейнелі құралдарын кеңінен пайдалануға бет бұрды.

Балет өнеріне қойылатын бұл жаңа талаптар тек балет спектакльдеріне, классикалық хореография нөмірлеріне ғана емес, сонымен бірге халықтық-сахналық билердің қойылымдарында да талап етілді [8, 72 б.].

60-жылдардан бастап Қазақстанда, көркемөнерпаздар өнері қарқындап дамыды. Барлық республика бойынша ірі-ірі көркемөнерпаздар ән-би ансамбльдері, би, хор, драмалық және балет ұжымдары құрылды. Бұл іске жұмысшылар, ауыл еңбеккерлері, интеллигенция, жастар мен оқушылар кең түрде қатысты.

Өзінің көркемдік бағыты бойынша қазіргі көркемөнерпаздар ұжымдары енді фольклорлық-этнографиялық емес, халықтық-сахналық сипатқа ие болуда, оларға кәсіби мамандар жетекшілік етеді. Олардың репертуарларында тек халық шығармалары ғана емес, сондай-ақ классикалық ариялар, симфониялық музыкалар бар. Олар үлкен театрландырылған бағдарламаларды да қоюда.

Халық көркемөнерпаздар ұжымы кәсіптік өнермен бірге қазіргі кезде еңбекшілерге саяси-эстетикалық тәрбие беруде де үлкен күш болып табылады.

Барлық көркемөнерпаздар ұжымдары-

ның репертуарында қазақтың сахналық биі үлкен орын алады. Көптеген көркемөнерпаздар ұжымдарында жұмыс істейтін хореография өнерінің керемет шеберлері жаңа қазақ билерін сахнаға шығаруда [9, 80 б.].

Жергілікті тақырыптарға арналған билер, олардың ішінде «Қазақ рапсодиясы», «Күрішшілер», «Мақта», «Шопандар», «Тың игерушілер», «Балықшылар», «Құрылысшылар», «Кен қорытушылар», «Жез», «Амангелді сарбаздары», «Теміртау оттары», «Шахтерлар», «Қазақ жастарының биі», «Алатау», «Қарлығаш», «Қыз куу» (ұлттық ойын), «Гүлдер» және тағы басқа халық билері туындап би ансамбльдерінің репертуарына енді.

Бұрынғы кезде көп таралмаған қазақтың халық биі кәсіби өнердің өркендеуі арқасында, алғашқы сахналық билердің дайындалуына, оны ары қарай жетілдіріле түсуіне, барлық жерде көркемөнерпаздар ұжымдарының пайда болуына, кәсіби хореография балет өнерінің жетістіктерін пайдалануға байланысты жаңа байытылған түрінде халыққа қайта оралды және олардың қазіргі өмірінде кеңінен орын алды.

Халық арасында эстетикалық идеяны насихаттауда көркемөнер мен әдебиеттің ролі айрықша. Бұл жөнінде қазақ би өнерін зерттеуші, Қазақстан Республикасының еңбек сіңірген әртісі, өнертану кандидаты, профессор Т.О. Ізім өз еңбегінде: «Өйткені әдебиеттің немесе өнердің талантты шығармасы ұлттық игілік болып табылады. Сондай өнер түрінің бірі – әсем бейнелі, нәзіктік пен сұлулықты, жарастық пен шапшаңдықты ырғаққа бағындыра, басқа өнер түрлерімен ғасырлар бойы тығыз байланыста қоғамдық құбылысқа сай өсіп, жетіліп отырған өнердің бір саласы халықтық би өнері. Олай болса, әрбір қоғамдық сатыда халықтың ізгі тілектері мен мұраттарын бейнелеп, ел игілігіне айналып отырған өнердің бірі – би өнері деп білеміз», – деген ойына бізде қосыламыз [9, 86 б.].

Олай болса ғалымның айтқан пікірімен толықтай келісе отырып, ұлттық мінез-құлықтың қалыптасуына ықпал етуші әдет-ғұрып пен салт-дәстүрлерді бимен көрсету өнер саласындағы мамандарымыздың міндеті деуге болады. XX

ғасырда хореограф мамандар оқып білім алуға қол жеткізумен қатар қазақ халық биінің жетіліп, өркендеуіне өз үлестерін қосып отыр.

Қазақ биі даму барысында бірнеше дәуірді бастан кешкені баршаға аян. Қазақ би өнерінің түп тамыры ғасырлар қойнауынан нәр алып, бүгінде елімізде кәсіби бишілер, би ансамбльдері мен би студиялары көптеп саналады. Қазақ биі ұлттық салт-дәстүрді танытатын өнердің тиімдісі. Сайып келгенде, қазақ биінің арқауы халықтың жан дүниесі, оның таным түсінігі, табиғатпен байланысы, философиясы. Міне, осының бәрі кез келген бидің құрылымынан, болмысынан айшықты көрініс тауып жататынына күмән жоқ.

Шара Жиенқұлова сынды өнер саңлағының арқасында біздің биіміз әлемдік сахнаға шыққанын есте жоққа шығаруға болмас. Осы дара тұлғаның еңбегінің нәтижесінде қазақ биінің әр өрнегі халыққа жетті. Ол өзінің түсінікті де тартымды, әсерлі де мәнерлі билерімен сол өзі өмір сүрген заманның талабын орындады, жүгін көтерді. Сөйтіп, Шара апамыз қазақ би өнерінің қайталанбас жарық жұлдызына айналып, халқымыздың тек өзіне ғана тән қазақ биін классикалық деңгейге көтерді [10, 97 б.].

Әрине, Шара Жиенқұлова, Нұрсұлу Тапалова, Гүлжан Талпақова сынды бишілер қалыптастырған салт та, дәстүр де қазақ биінің өзіне тән ерекшеліктерін бойында сақтаған, әрі оны басқа елдердің билерімен салыстыруға есте келмейді. Қай жағынан алсаңыз да, оның ұлттық иірімдері, билеу мәнері дараланып тұрады. Себебі, қазақ баласының табиғаты даламен, еркіндікпен, кеңдікпен тікелей байланысты. Бұл қасиет оның өнеріне де тән құбылыс әрі заңдылық. Сондықтан да би өнерінің негізі, қалыптасуы, тууы – міне, осыдан бастау алып жатады. Бұған «Қамажай», «Аю биі», «Насыбайшы», «Ортеке», «Қазақ биі», «Айжан қыз», «Қаражорға», «Садақ биі» сияқты ондаған ұлттық билеріміз куә. Бұлардың дені классикалық өнер туындыларына, бишілеріміз үшін би үлгілеріне баяғыда-ақ айналып кеткен. Олар халық өмірін би тілімен баяндайды, соны мың бұралған әсем қимылдармен көрерменге жеткізеді.

Әдебиеттер

- 1 Жиенқұлова Ш. Тайна танца. – Алматы: Өнер, 1980. – 248 б.
- 2 Қазақстан хореографиясының тарихы: оқулық /Т. Қышқашбаев, Ә. Шаңқыбаева, Г. Жұмасейітова, Ф. Мусина. – Алматы: Издат. Маркет, 2005. – 185 б.
- 3 Өуезов М. Шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1969. – Т.11. – 480 б.

- 4 Изім Т. Өркені өскен би өнері. – Алматы: Өнер, 2005. – 208 б.
- 5 Джанибеков У. Эхо. – Алма-Ата: Өнер, 1991. – 304 б.
- 6 Диярова К. (кұрастырушы). Шара. – Алматы: Өнер, 2005. – 208 б.
- 7 Eroglu, Türker (1999), Halk Oyunları El Kitabı, Mars Basım Hizmetleri, S 205.
- 8 Голушкевич О. Школа казахского танца. – Алматы: Өнер, 1994. – 184 б.
- 9 Әбіров Д. Қазақ билерінің тарихы: оқу құралы. – Алматы: Издат. Маркет, 2006. – 321 б.
- 10 Кәмәләшұлы Б. Қазақтың байырғы салт-дәстүрлері. – Алматы: Өнер, 2006. – 152 б.

References

- 1 Jienkulova Sh. Taina tansa. – Almaty. Oner, 1980. – 248 b.
- 2 Kazakstan choreografiyasynyn tarixy: okulyk / T. Kyshkashbaev, A. Shankybaev, G. Zhumaseitova, F. Musina. – Almaty: Izdat. Market, 2005. – 185 b.
- 3 Auezov M. Shygarmalar jinagy. –T.11. – Almaty: Zhazushy, 1969. – 480 b.
- 4 Izim T. Orkeni osken bi oneri. – Almaty: Oner, 2005. – 208 b.
- 5 Dzhaniybekov U. Eho. – Alma-Ata: Oner, 1991. – 304 b.
- 6 Diyarova K. (kurastyrushy). Shara.- Almaty: Oner, 2005. – 208 b.
- 7 Eroglu, Türker (1999), Halk Oyunları El Kitabı, Mars Basım Hizmetleri, S 205.
- 8 Golushkeevich O. Shkola kazaxskogo tansa. – Almaty: Oner, 1994. -184 b.
- 9 Abirov D. Kazak bilerinintarixy: Oku kuraly. – Almaty: Izdat. Market, 2006. – 321 b.
- 10 Kamalashuly B. Kazaktyn baiyrgy salt-dasturleri. – Amaty: Oner, 2006. – 152 b.

Өзіңді қарапайым жылы лебізіңмен силата білмесең, құр қаталдықтан түкте шықпайды.

А.П.Чехов.

Мен еш уақытта өз оқушыларыма еш нәрсе үйретпеймін ~ тек қана олардың оқуы үшін жағдай жаратамын.

Альберт Эйнштейн

Адамды тәрбиелеу – демек оның ертеңгі қуанышқа ие болатын келешек жолын тәрбиелеу.

А.С. Макаренко

Кульжанова Ж.,
Кульжанова Г., Абдильдина Х.

Дискурс технического развития кочевых народов

Данная статья посвящена философскому анализу процесса формирования целостной техногенной среды планетарного масштаба, являющейся результатом развития техники. Глобализация технической системы, ее выход на предельный (планетарный) уровень целостности – важнейшая тенденция, вытекающая из объективных законов развития техники. Она реализуется в создании единой технологической цепи, охватывающей всю планету, и глобальной информационно-технической среды, основанной на современных системах связи. Потребление природных ресурсов, формы производственной деятельности и повседневно-бытовая жизнь людей во все большей мере определяются этой тенденцией. В статье проведен философский анализ научно-технического развития стран Малой и Средней Азии, и Ближнего Востока. Для философии техники как методологии естественных и технических наук глубоко важно отражение реальных процессов технического развития. Системное научное знание нуждается в мировоззренческой основе, формулировка которой производится с научно-обоснованных позиций на базе философского анализа. Одной из главных задач современной философской и научной мысли является рассмотрение техногенного содержания глобальных проблем современности и анализ их сущности в контексте исторического развития человечества.

Ключевые слова: техника, наука, философия, человек, кочевые народы, орудие труда, глобализация.

Kul'zhanova Zh.,
Kul'zhanova G., Abdil'dina H.

The discourse of technical development of nomadic peoples

This article is dedicated to philosophical analysis of the process of forming an integrated man-made environment on a planetary scale, which is the result of technological development. The globalization of the technical system and its output to the threshold (planetary) integrity level – the major trend resulting from the objective laws of the development of technology. It is realized in the creation of a united technological chain, embracing the whole planet, and global information and technical environment, based on modern communication systems. Consumption of natural resources, forms of production activities and daily household people lives are increasingly defined by this trend. In this article the philosophical analysis of scientific and technological development of the countries of the Minor and Central Asia, and the Middle East is made. For the philosophy of technique as the methodology of the natural sciences and engineering it is deeply important to reflect the actual technological development processes. Systematic scientific knowledge needs the ideological basis formulation of which is made with evidence-based position on the basis of philosophical analysis. One of the main tasks of modern philosophical and scientific thought is to consider the content of man-made global problems and the analysis of their nature in the context of the historical development of mankind.

Key words: technique, science, philosophy, human, nomadic people, tools, globalization.

Кульжанова Ж., Кульжанова Г.,
Абдильдина Х.

Көшпенді елдерінің тех- никалық дамуына дискурсы

Бұл мақала техника дамуының нәтижесі болып табылатын әлемдік өлшемді біртұтас техногенді ортаның құрылу процесінің талдауына арналған. Техникалық жүйесінің жаһандануы, оның біртұтастығының шектік (әлемдік) деңгейіне шығуы – техника дамуының объективті заңдарынан шығатын ең маңызды үрдісі. Ол бүкіл әлемді қамтылатын біртұтас технологиялық бұғауының құрылуында және қазіргі заманғы байланыс жүйелерге негізделген ақпараттық-жаһанды техникалық ортада іске асырылады. Табиғи ресурстарды қолдануы, өндірістік қызмет түрлері және күнделікті адамдардың тұрмысы уақыт өтуімен осы үрдіспен негізінен анықталады. Бұл мақалада Кіші және Орта Азия мен Таяу Шығыс елдерінің ғылыми-техникалық дамуының философиялық талдауы жасалған. Жаратылыстану және техникалық ғылымдары ретінде техника философиясына техникалық дамуының нақты үдерістердің бейнеленуі өте маңызды. Жүйелік ғылыми білім дүниетанымды негізіне мұқтаж болып тұр, оның тұжырымдамасы ғылыми-дәлелді айқындамалардан философиялық талдау негізінде жасалған.

Түйін сөздер: техника, наука, философия, адам, көшпенді елдер, еңбек құралы, жаһандану.

ДИСКУРС ТЕХНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ КОЧЕВЫХ НАРОДОВ

Системное научное знание нуждается в мировоззренческой основе, формулировка которой производится с научно-обоснованных позиций на базе философского анализа. Одной из главных задач современной философской и научной мысли является рассмотрение технического развития глобальных проблем современности и анализ их сущности в контексте исторического развития человечества. Глобализация технической системы создает качественно новый уровень взаимосвязи и взаимозависимости человечества, формирует единую техногенную среду обитания. В тоже время, наталкиваясь на константы, определяющие целостность отдельных общностей, этот процесс технического развития начинает разрушать традиционные для конкретных стран системы ценностей, на которых основывается способ выживания общности, средства идентификации личности и ее взаимосвязи с общностью.

Целью работы является исследование на уровне философской рефлексии проблем формирования целостной техногенной среды. Исследование опирается на методологические исследования, признанные в отечественной философии науки и техники. Основой для исследования послужили труды ведущих отечественных философов: Ж.М. Абдильдина, А.Н. Нысанбаева, К.А. Абишева, Е.Е. Буровой, М.З. Изотова, Р.К. Кадыржанова, С.Ю. Колчигина, А.Г. Косиченко, С.Е. Нурмуратова, М.С. Сабита, Г.Г. Соловьевой, А.А. Хамидова и др.

В выполнении данного исследования использованы принципы философского анализа – единство исторического и логического, единства абстрактного и конкретного, целостности, противоречия, компаративистики, а также системо-структурного и функционального анализа.

В качестве основных источников использовались труды классиков философии, труды современных отечественных и зарубежных философов.

Теоретическая и практическая значимость исследования состоит в том, что выводы и материалы могут быть использованы в научной и преподавательской деятельности: в спецкурсах по философии науки и техники, теории познания, социальной философии, политологии, социологии, культуроло-

гии, а также при изучении проблем научно-технологического развития Казахстана.

Проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире.

Это – главные вопросы современной философии техники. Их анализ осуществляется сегодня под влиянием двух философских традиций: философии и методологии науки (анализ технического знания) и философской антропологии (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники).

Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание. Техника – не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенного. Это область выведена из потаенного, осуществления истины (Хайдеггер, 1986: 86).

Ф. Рапп, пытаясь избежать крайностей Хайдеггера и Сколимовски, отмечает, что техника фундирована механизмами культуры и ценностями человека. В основе ее возникновения лежит не идея практической пользы, а стремление к власти и господству над природой. За техникой стоит инженерное творчество, которое, в свою очередь, основывается на естественнонаучной рациональности (Рапп, 1978: 320). Ф. Рапп отмечает, что основная причина негативного влияния техники состоит в специфически теоретической направленности западноевропейского мышления. Этот стиль мышления, расколдывающий мир, рационализирующий экономические процессы и применяющий математические естественнонаучные методы, сделал возможной западную технику, распространившуюся затем по всему миру. Современная техника, таким образом, порождена духом рациональной, просвещенной науки. Поскольку же она служит выражением механизмов культуры, решить проблемы технического развития можно, совершенствуя общество и социальные институты (Рапп, 1978: 320).

Проблемный анализ гуманитарной составляющей современной философии техники представлен также именами Л. Мамфорда и Х. Ортега-и-Гассета.

В статье Мамфорда «Драма Машин», опубликованной им еще в 1930 году, подчеркивается и доказывается, что техника должна рассматриваться комплексно в аспектах ее психологического и практического происхождения (Мамфорд, 1930: 151). Поэтому и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических.

Рассматривая современное восприятие техники, Мамфорд не был склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизни общества. В своей книге «The Myth of the Machine» («Миф о машине») Мамфорд утверждает, что человек не «делающее», а «мыслящее» существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основной самой «человечности» человека. Для Мамфорда человек есть «прежде всего само себе созидующее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо (Мамфорд, 1970: 9). Здесь Мамфорд технологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника – это «образец монотехники авторитарной, т.е. техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство» (Мамфорд, 1970: 10). Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мамфорд называет «мегамашиной», т.е. строгую иерархическую социальную организацию.

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Мамфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который, по его мнению, уже в недалеком будущем угрожает человечеству паробощенем со стороны безличной Мегамашины, т.е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бэкона и Г. Галилея Мамфорд называет «интеллектуальным империализмом, жертвой которого стали гуманизм и социальная справедливость» (Мамфорд, 1934: 417). Наука трактуется Мамфордом тут же как сурогат религии, а учения – как сословие новых жрецов. Поэтому Мамфорд призывает остановить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он ныне изображает «золотым веком» человечества.

Примерно в то же время, что и Мамфорд, проблемами техники в контексте философской

антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет. В своей работе «Рассуждение о технике» испанский философ дал обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, «делать себя» (Ортега-и-Гассет, 1994: 371).

Для людей нашего времени очевидно, что наука и техника играют в современном обществе главную, решающую роль. Однако так было далеко не всегда. Древние греки, при всей своей любви к философии, смотрели на ремесло механика как на занятие простолюдинов, не достойное истинного ученого. Появившиеся позже мировые религии поначалу вообще отвергали науку. Один из отцов христианской церкви, Тертуллиан, утверждал, что после Евангелия ни в каком ином знании нет необходимости. Подобным образом рассуждали и мусульмане. Когда арабы захватили Александрию, они сожгли знаменитую Александрийскую библиотеку – халиф Омар заявил, что раз есть Коран, то нет нужды в других книгах. Эта догма господствовала вплоть до начала Нового времени. В XVII веке, в эпоху возрождения знаний, инквизиция преследовала Галилея и сожгла на костре Джордано Бруно. Изобретатели новых механизмов подвергались гонениям.

Историю человечества делят на два неравных периода, первый период – это общество до промышленной революции, «традиционное общество». Второй период – это период после промышленной революции, «индустриальное общество». В «индустриальном обществе» роль науки и техники более очевидна, чем в традиционном, однако в действительности развитие традиционного общества, в конечном счете, также определялось развитием техники.

Боевая колесница была фундаментальным открытием ариев, а их миграции из Великой Степи – это было распространение культурного круга, археологически фиксируемого как область захоронений с конями и колесницами. Другой пример фундаментального открытия – освоение металлургии железа. Как известно, методы холоднойковки железа были освоены горцами Малой Азии в XIV веке до н. э. – однако это открытие долгое время никак не сказывалось на жизни древневосточных обще-

ств. Лишь в середине VIII века ассирийский царь Тиглатпаласар III создал тактику использования железа в военных целях – он создал вооруженный железными мечами «царский полк». Это было фундаментальное открытие, за которым последовала волна ассирийских завоеваний и создание великой Ассирийской державы – нового культурного круга, компонентами которого были не только железные мечи и регулярная армия, но и все ассирийские традиции, в том числе и самодержавная власть царей.

Культурно-историческая школа представляет историю как динамичную картину распространения культурных кругов, порождаемых происходящими в разных странах фундаментальными открытиями. По существу, речь идет о технологической интерпретации исторического процесса, о том, что исторические события определяются ничем иным, как развитием техники и технологии – и в особенности военной техники.

Первым изобретением человека было создание ручного рубила – заостренной гальки, позволяющей рубить дерево или резать мясо. Рубило было первым примитивным орудием, использование которого выделило человека из мира обезьян-приматов. Несколько позже, примерно 100 тысяч лет назад, человек научился использовать огонь; огонь служил не только для приготовления пищи или обогрева, но, в первую очередь, был оружием на охоте. Огонь позволил организовать загонную охоту: размахивая факелами, цепь загонщиков гнала стадо животных к засаде, где прятались охотники с копьями и дубинами. Данные археологии говорят о чрезвычайной эффективности загонной охоты – к примеру, на стоянке в Солютре были найдены кости 10 тысяч лошадей, которых загоняли к крутому обрыву.

Загонная охота, в конечном счете, привела к полному истреблению многих видов крупных животных, например, мамонтов, мастодонтов, шерстистых носорогов. Пытаясь выжить в вечной борьбе за существование, люди совершенствовали методы охоты; примерно 13 тысяч лет назад был изобретен лук, позволивший охотиться на птиц и мелких животных. В это время была одомашнена собака – люди «заключили союз» с предками собак, шакалами, и стали помогать друг другу на охоте. Появляется гарпун и получает распространение рыболовство; охотники создают первые рыбачьи лодки-долбенки. Наряду с охотой все больше распространяется собирательство; собирательством съедобных растений обычно занимались женщины, в то

время как охота была занятием мужчин. Люди каменного века почти всегда жили в условиях нехватки продовольствия – т. е. в условиях регулярно повторяющегося голода. Голод приводил к столкновениям между охотничьими родами, и археологи находят многочисленные доказательства этих столкновений, в том числе раздробленные и выдолбленные кости людей – признаки каннибализма.

Усовершенствование методов охоты оказывало существенное влияние на жизнь людей, однако оно не шло в сравнение с теми революционными изменениями, которые произошли в период позднего неолита, в IX-VIII тысячелетии до н.э. В это время произошла так называемая неолитическая революция – была освоена технология земледелия, люди научились сеять пшеницу и собирать урожай. Если прежде для прокормления одного охотника требовалось 20 кв. км охотничьих угодий, то теперь на этой территории могли прокормиться десятки и сотни земледельцев – экологическая ниша расширилась в десятки, в сотни раз! К охотникам, вынужденным постоянно сражаться за существование, неожиданно пришло неслыханное изобилие, начался «золотой век» в истории человечества. Система ценностей цивилизаций древнего Востока тысячелетиями оставалась практически постоянной (Кульжанова, 2016: 2005).

Первоначально основным орудием земледельца была палка-копалка или мотыга; в IV тыс. до н.э. был изобретен плуг, в который запрягали волов. Использование плуга требует большой физической силы, и с этого времени пахота стала делом мужчин, теперь кормильцем рода стал мужчина, настало время патриархата.

Первоначальный очаг земледелия находился на Ближнем Востоке. Уже в VIII тысячелетии здесь стала ощущаться нехватка земли и началось расселение земледельцев на земли окружающих охотничьих племен – начинается распространение земледельческого культурного круга. В VII тысячелетии земледельцы появились на Балканах, в VI тыс. в долинах Дуная, Инда и Ганга, а к концу V тыс. – в Испании и Китае. Еще одним открытием этого времени было создание первых медных орудий. Возможно, первая медь была случайно получена из руды в гончарных печах, но как бы то ни было, это открытие первоначально не оказало заметного влияния на жизнь земледельцев. Медь была редким металлом, и поначалу использовалась в качестве украшения. Позже, в III тысячелетии, было обнаружено, что добавка олова позволяет

получать более твердую, чем медь, бронзу. Из бронзы стали изготавливать оружие и некоторые важные технические детали, например, втулки боевых колесниц – однако бронза была еще дороже меди и ее появление не привело к распространению металлических орудий труда.

Появление частной собственности вызвало распад общины. В настоящее время большинство специалистов считает, что скотоводство появилось в одно время или немного позже, чем земледелие. Имея излишки пищи, земледельцы получили возможность вскармливать детенышей убитых на охоте животных – таким образом, происходило постепенное одомашнивание. В IX-VIII тысячелетиях до н.э. на Ближнем Востоке были одомашнены козы и овцы, несколько позже – крупный рогатый скот. Расселяясь на новые территории, земледельческие племена приносили с собой навыки комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства; в IV-III до н. э. земледельческие поселения распространились на обширные пространства северного Причерноморья и Прикаспия. На этих степных просторах обитали дикие лошади, тарпаны, которые вскоре были приручены населением этих мест.

В Прикаспии и теперешнем Казахстане лишь немногие земли были доступны для обработки мотыгой, и земледельцы селились на плодородных участках в поймах немногочисленных рек. Однако окружающие степи представляли собой изобильные пастбища, на которых паслись большие стада скота – так что в хозяйстве местного населения явственно преобладало скотоводство. Таким образом, плотность скотоводческого населения лишь ненамного превосходит максимальную плотность для охотников и собирателей; она в 5-10 раз меньше, чем у мотыжных земледельцев и в сотни раз меньше, чем у земледельцев, использующих ирригацию. Следующим шагом в этом направлении стало кочевое скотоводство; жители степей стали кочевать вместе со своими стадами.

Толчком к этим быстрым и коренным изменениям, произошедшим в VIII веке до н. э., было новое фундаментальное открытие – создание строгих удил. За созданием строгих удил последовало освоение всадничества: наездничество перестало быть искусством немногих джигитов – оно стало доступно всем, и все мужчины сели на коней. Кочевники Средней Азии обычно зимовали в районах южнее Сыр-Дарьи, а летом перегоняли свои стада за полторы-две тысячи километров на богатые пастбища северного Казахстана (из-за сурового климата эти паст-

бища не могли использоваться зимой). Кочевание помогло освоить северные степи и горные луга, однако оно потребовало смены образа жизни. Кочевники отказались от растительной пищи, они питались, главным образом, молоком и молочными продуктами. Важнейшими изобретениями кочевников, без которых была невозможной жизнь в степях, стали сыр и войлок.

«Они словно приросли к своим коням..., – писал римский историк Аммиан Марцеллин о гуннах, – и часто сидя на них... занимаются своими обычными занятиями. День и ночь проводят они на коне, занимаются куплей и продажей, едят и пьют, и, склонившись на крутую шею коня, засыпают... Когда приходится совещаться о серьезных делах, то и совещания они ведут, сидя на конях, переходят со скотом с места на место, смотря по достатку в траве и воде. Постоянного пребывания не знают. Живут в круглых юртах, из коих выход обращен к востоку. Питаются мясом, пьют кумыс... От старейшины до последнего подчиненного каждый сам пасет свой скот и печется о своем имуществе» (Бичурин, 1950: 142-143).

Кочевничество позволило освоить новые пастбища, но плотность населения в степи оставалась низкой. Экологическая ниша скотоводов была очень узкой, и голод был постоянным явлением. Китайские хроники пестрят сообщениями о голоде среди кочевников.

Образ жизни кочевников определялся не только ограниченностью ресурсов кочевого хозяйства, но и его неустойчивостью. Экологические условия степей были изменчивыми, благоприятные годы сменялись засухами и джутами. В среднеазиатских степях джут случался раз в 7-11 лет; снежный буран или гололед приводили к массовому падежу скота; в иной год гибло больше половины поголовья. Гибель скота означала страшный голод; кочевникам не оставалось ничего иного, как умирать или идти в набег.

Вечная и всеобщая борьба в степи называлась у казахов «барымтой». «Казахские племена и роды постоянно враждовали между собой, – писал историк С. Е. Толыбеков. – Каждый кочевой аул, заслышав о приближении неприятеля, тотчас собирал свое имущество и, наспех навьючив его на верблюдов, пускался наутек. Если угроза была велика, то бросали даже юрту и стадо баранов, бежали, в чем были, угоняя своих лошадей и верблюдов».

В бесконечных сражениях выживали лишь самые сильные и смелые – таким образом, кочевники подвергались естественному отбору,

закреплявшему такие качества, как физическая сила, выносливость, агрессивность. Древние и средневековые авторы неоднократно отмечали физическое превосходство кочевников над жителями городов и сел. «Кипчаки – народ крепкий, сильный, здоровый», – пишет Ибн Батута. «Они так закалены, что не нуждаются ни в огне, ни в приспособленной ко вкусу человека пище; они питаются корнями трав и полусырым мясом всякого скота», – говорит Аммиан Марцеллин о гуннах. «Искусно стреляют из лука с лошади, по природе люты, безжалостны...», – пишет китайский историк о тюрках. Как в Китае, так и в мусульманских государствах, жители степей считались лучшими воинами, и из них набирались отборные воинские части.

Естественный отбор на силу, ловкость, выносливость дополнялся воспитанием воинских качеств, начиная с раннего детства. «Мальчик, как скоро сможет сидеть верхом на баране, стреляет из лука пташек и зверьков и употребляет их в пищу», – говорит китайский историк о воспитании у гуннов. У монголов и казахов 12-13-летние юноши вместе со своими отцами ходили в набеги. В набегах принимали участие и женщины; у савроматов «девушка не выходит замуж, пока не убьет врага», свидетельствует Геродот. По данным археологов, пятая часть сарматских могил с оружием хранит останки женщин.

Войны между кочевыми племенами нередко приводили к объединению Великой Степи и созданию кочевых империй. Единое государство клало конец межплеменным войнам, но не снижало демографического давления в степи. Если раньше в годы джута кочевники шли в набег на соседнее племя, и численность населения снижалась за счет военных потерь, то теперь единственным способом спасения от голода было объединение сил степи и нашествие на земледельческие страны. Таким образом, объединение кочевников порождало волну нашествий.

Нашествие приобретало особенно грозный характер, когда в руки кочевников попадало новое оружие. Первым созданным кочевниками Новым Оружием была запряженная парой коней легкая боевая колесница, затем последовало освоение верховой стрельбы из лука, затем были изобретены тяжелый лук, седло и стреля, позволившее использовать саблю. Все эти фундаментальные открытия нарушали военное равновесие между кочевниками и земледельцами – и на земледельческие цивилизации обрушивалась волна нашествий непобедимых и жестоких завоевателей.

Необходимо также сказать несколько слов об экологическом аспекте жизни кочевого общества. Постоянные войны в степи делали кочевников прирожденными воинами-кавалеристами, сильными, отважными, выносливыми и агрессивными – по своим физическим и психологическим характеристикам, по образу жизни, кочевники были непохожи на крестьян-земледельцев. Эти отличия были следствием обитания в другой экологической нише, следствием адаптации к другим экологическим условиям. По законам биологии обитание в другой экологической нише ведет к формированию видовых различий, таким образом, можно предположить, что процесс становления кочевничества являлся также началом выделения нового вида людей (точно так же, как земледельцы были новым видом по отношению к охотникам). Таким образом, мы можем наблюдать, как фундаментальное техническое открытие – изобретение суровых удил – привело к столь резким переменам в жизни людей, что можно говорить о формировании нового вида (или подвида) *Homo sapiens*.

Крупнейшим техническим достижением Древнего Востока было освоение плавки металлов. По-видимому, секрет выплавки меди был найден случайно во время обжига керамики. Затем научились плавить медь в примитивных горнах; такой горн представлял собой вырытую в земле яму диаметром около 70 см; яма окружалась каменной стенкой с отверстием для дутья. Кузнечный мех делали из козьих шкур и снабжали деревянным соплом. Температура в таком горне достигала 700-800 градусов, что было достаточно для выплавки металла.

Первые медные изделия появились на Ближнем Востоке в VI тысячелетии до н.э., однако медь – сравнительно редкий и, кроме того, мягкий металл; он уступает по твердости кремнию. Настоящая техническая революция произошла лишь с освоением металлургии железа, в конце II века до н. э. По преданию, первыми кователями железа были загадочные халибы, обитавшие в горах Армении. В те времена – да и много позже – печи не давали температуры, достаточной для плавки железа (1530 градусов); металл получали в ходе сыродутного процесса, в виде крицы – пористого комка с примесью шлака. Халибы придумали способ избавиться от шлака с помощью длительнойковки; в результате получалось твердое малоуглеродистое железо. Железная руда встречается гораздо чаще, чем медная, – поэтому железо стало широко распространенным металлом. Железный наконечник плуга улуч-

шил обработку почвы, железная лопата позволила рыть оросительные каналы. Раньше при подсечно-огневой системе для расчистки нового участка требовались усилия всего рода; теперь с помощью железного топора, пилы, лопаты с этим мог справиться и одиночка, в результате начался распад рода и выделение индивидуальных участков.

Академик Ж.М. Абдильдин уделяет внимание раскрытию социальной и историко-культурной природы техники. Он пишет: «Использование орудий труда (т.е. техники – Ж.К.) – коренное основание человеческой жизни. Опосредствуя ими свое отношение к предметам, первобытные люди вступали в сложные социальные отношения и между собой. Инстинктивные действия оказались уже недостаточными в этих условиях. Возникла надобность заранее представлять схему собственного поведения, поведения членов сообщества, а также схему действия орудий труда на предметы природы. Если бы каждый из них не представлял себе способ действия других людей, то невозможно было бы осуществлять коллективный труд. А неспособность мысленно видеть способ действия орудия труда не позволила бы использовать его как проводник своей деятельности» (Абдильдин, 1981: 94). По мнению Ж.М. Абдильдина, с момента возникновения, т.е. создания технических орудий и средств труда, они значительно повысили производительность труда людей и способствовали углублению общественных отношений. «Все это, – отмечает Ж.М. Абдильдин, – имело огромное значение для социального, духовного развития человека. Ведь простое употребление природных предметов в качестве орудий труда не может способствовать быстрому развитию сознания, мышления, поскольку эта примитивная предметная деятельность осуществляется пока в некоторой конечной форме, человек еще не постиг всеобщей, родовой формы предметной деятельности» (Абдильдин, 1981: 96). И становление человека было связано с развитием его предметной деятельности. «Именно благодаря производству человек встал на собственные ноги, сформировалось его общественное отношение, дальнейшее развитие получили мышление, сознание, язык, без которых не могло так быстро прогрессировать человеческое общество» (Абдильдин, 1981: 98). И действительно, человек, производящий вещь посредством орудия труда, находится, конечно, на гораздо более высоком уровне развития по сравнению со своими предками, которые умели

только помещать между собой и природой готовые вещи той же природы.

Казахстанский философ А.А. Хамидов отмечает, что восторженное отношение к технике и ее развитию на Западе стало господствующим с эпохи Ренессанса, и оно продолжалось до кризиса мировоззренческих основ классической науки. Он пишет: «Как известно, акция Прометей (похищение у богов огня и передача его людям) с древних времен имеет две аксиоматические интерпретации. Согласно первой, восходящей к Гесиоду, Прометей – *благодетель* (курсив мой – Ж.К.) людей, и его акция пошла им на пользу. Согласно другой, восходящей к Горацию, Прометей – *злодей* (курсив мой – Ж.К.), его акция принесла человечеству неисчислимые беды. Имеется в виду то, что люди не *доросли* до правильного пользования огнем, и потому обратили его большей частью во зло. Идеология прометеизма в его гесиодовском толковании начинает господствовать на Западе с эпохи Ренессанса» (Хамидов, 2002: 53). Здесь А.А. Хамидов удачно использует миф Эсхила «Прометей», полагая при этом, что Эсхил в своем «Прометее» объяснил фундаментальную миссию техники.

Казахстанский философ Г.Г. Соловьева рассматривает исторический процесс превращения науки в непосредственную производительную силу. Она показывает, что решающей производительной силой в процессе реального подчинения труда капиталу является именно наука, с помощью которой и создается адекватный капиталу способ производства – механическая фабрика, где социальная истина капитала – превращение субъекта в объект – становится и технологической истиной. Если прежде орудие труда опосредовало деятельность рабочего, направленную на объект, то теперь, наоборот, работа машины, системы машин, впитавших науку, опосредуются деятельностью рабочего. В этом смысле эта деятельность «уже не труд, ибо она не есть единое, организующее начало. Напротив, таким началом является система машин, подчиняющая собственной логике деятельность рабочего» (Соловьева, 1990: 208). Классическая наука со временем создает собственные предпосылки – научное производство и возможность проведения физического эксперимента (в XIX веке физические эксперименты отвечали на непосредственные запросы производства и эксплуатации паровых двигателей, а в конце этого столетия – и на запросы практической электротехники).

«Развитие науки на собственных предпосылках, – отмечает Г.Г. Соловьева, – закономерно приводит к качественно новому соотношению с техникой: лидирует уже не практическая механика, не изобретения, а именно наука, открытия и разработки которой дают основу новым отраслям промышленности, что ведет к иному общественному разделению труда – процессу, который начался еще в конце XIX века, но стал определяющим для современного состояния науки и техники» (Соловьева, 1990: 219). Этим казахстанским автором показывается, что наука, создав свои собственные предпосылки, стала черпать свои физические и технические идеи из анализа действующей «прикладной механики» – механической фабрики. В то время наука имела своей целью вывести человека из-под власти природного процесса, превращенного в промышленное. Все это положило начало новой технической эры.

Философское понятие техники XX века стало фиксировать скрытые цели развития техники, подчиняющие себе и определяющие собой человеческую деятельность. Казахстанский философ Б.Г. Нуржанов подчеркивает, что эти цели не так безобидны и однозначно полезны для человека (Нуржанов, 2000: 9-18). Скорей они, по мнению нашего отечественного философа, фатально деструктивны для человеческого существования.

Одну из причин такого положения К. Абишев видит в чрезмерной рационализации техники. «Рассматривая современный технический прогресс в его общих и отдаленных последствиях, многие философы видят в нем главный источник разрушения гармонии человека и природы, а также собственной внутренней гармонии духовного склада человека. Этот разрушительный эффект состоит в том, что, являясь рациональным в пределах причинно-следственной логики самого технического прогресса, в целях, не выходящих за рамки такой логики, он безумен в своих конечных целях. Экологический кризис является внешним результатом этого внутреннего разлада. В рациональном мышлении человек подавляет все свои спонтанные, не поддающиеся строгому, необходимо совершающемуся порядку и контролю, импульсу» (Абишев, 2002: 12).

Против абсолютизации роли техники в науке и других сферах человеческой жизнедеятельности выступает известный казахстанский философ и методолог науки А.Г. Косиченко. Он пишет, что «методы современной науки не могут быть нетехнизированы, техника как бы до-

полняет наши органы чувств, без нее мы не открыли бы микромир, не могла бы существовать современная биология и т.д. Наверное, это так и есть. Но в том-то и беда современной науки, что она развивается технизированно. Техника еще в большей мере способствует обезчеловечиванию науки, приводит к усилению отчуждения в ней. Техника стоит между человеком и природой, и наука теперь постигнет не природу, а ее технизированный срез. Это опасно, ибо происходит подмена предмета познания. Наука может попасть в порочный круг, когда будет познавать то, что сама же посредством техники и породила. Техника делает в известной мере неистинной, искусственной не только науку, но и всю жизнь человека, так как изолирует его от природы, создавая «вторую природу» и ею подменяя ту, первоначальную. А человеку необходимо жить как раз в той природе, которая сохраняет в нем человека, «ибо природа позволяет быть природе, т.е. отвечать своей сущности» (Косиченко, 1996: 29).

Но еще большую опасность таит в себе, по мнению А.Г. Косиченко, то, что техника превращена в современном мире в средство и путь утраты человеком духовности. «Совсем не техника виновата в том, что человек стал бездуховен, скорей человек стал развивать технику потому, что утратил духовность, а техника – следствие этой утраты».

Техника дел рук бездуховного человечества, ибо так оно компенсирует утрату истинного отношения к миру, прячется от мира, прикрываясь техникой. Было бы интересным проследить, каким образом даже самое простое техническое средство зашоривает какую-то сторону отношения человека к миру, приводит к потере способности видеть по-человечески какую-то грань бытия мира» (Косиченко, 1996: 29). Не со всеми мыслями и суждениями А.Г. Косиченко о технике и ее развитии можно согласиться. Но заслуга этого казахстанского философа здесь видится в вычленении трудностей, противоречий и острых проблем развития техники, прежде всего, мировоззренческого и духовно-культурного плана.

О трудной ситуации в общем развитии техники в контексте ее взаимодействия с природой пишет З.Н. Сарсенбаева. «Ведь современная техника из целесообразного способа освоения природной среды превратилась в средство одностороннего утилитарного потребления природных ресурсов, а из средства освобождения человека в фактор его порабощения. Сам же человек перенося свои цели на средства, превратил себя в средство по обслуживанию техники»

(Сарсенбаева, 2002: 118). В своих изысканиях этот автор ищет возможности по синтезу техногенной (западной) и космогенной (восточной) культур. Она считает, например, что русский космизм является результатом такого синтеза. «Русский космизм, – пишет З.Н. Сарсенбаева, – альтернативен и восточным мировоззренческим построениям, в которых роль человека не превышает значения песчинки мировоздания, где индивид пассивен – он утверждает человека в качестве активного полноценного соратника природы» (Сарсенбаева, 2002: 129).

Сравнивая отношение к технике и результатам ее развития в традиционных обществах Древнего Востока и новоевропейского индустриального Запада, М.З. Изотов показывает, что «Восток был менее удачливым «игроком», чем Запад, в развитии науки и технологии...» (Изотов, 1998: 91). Но зато восточная философская мысль обосновывала единство человека и природы. Такое мировоззрение формировало соответствующий тип мышления и поведения. По мнению М.З. Изотова, необходимо стремиться к их возрождению, что, в свою очередь, способствовало бы построению новой картины мира, где члены триады «техника – природа – человек» находились бы в состоянии гармонии, а не противостояния.

Развитие техники происходит ныне в условиях глобализации. Этот фактор оказывает существенное влияние на ход дальнейшего научно-технического прогресса. Академик А.Н. Нысанбаев считает, что, вообще-то говоря, существует два типа глобализации. «Первый – пишет он, – тот, что осуществляется на деле. Это – вестернизация, а точнее американизация. Одна супердержава захватывает позиции в империи Интернета и становится за счет этого все богаче и богаче, навязывая миру свои стандарты жизни, свое мировоззрение, свою массовую культуру. Второй тип глобализации – «другая глобализация», с точки зрения теории, глобализация, концентрирующая научно-технические достижения всего человечества, должна быть использована во благо всех людей, облегчая земную ношу всем и каждому. «Другая глобализация» не насаждает стандарты, не унифицирует, не подавляет национальное своеобразие» (Нысанбаев, 2003: 44). Понятно, что для судеб гармоничного развития техники и формирования человека-размерной техногенной среды важно, чтобы на нашей планете установился бы второй тип глобализации.

Таким образом, казахстанские философы вносят определенный вклад в философию

разработки и интерпретации техники ее сложной природы, а также ее многоаспектного развития.

Итак, настоящее бытие человека заключается в том, что он должен приспособливаться к плодам своей деятельности, т.е. реализовать процесс самоадаптации, который приобретает сегодня доминирующий характер. Кризисное состояние современного общества явилось результатом утраты человечеством духовно-нравственных парадигм культуры (Курганская, 2014: 130). Природа не рассматривается как единственный источник развития, которым для человека становится его саморазвивающееся культура. Нужна ли «философия техники?», такой ставит вопрос и дает на него ответ Энгельмейер. «Создание программы философии техники, содержащей попытки определения понятия техники. Выявления и описание принципов современной техники, техники как биологического феномена, техники как антропологического феномена, роли техники в истории культуры, техники и экономики, техники и искусства, техники и этики и других социальных факторов, предпринимательская деятельность и общество долж-

ны быть преобразованы и регулируемы на основе принципов техники» (Энгельмейер, 1929: 36).

«Развитие научного познания в силу его сложной и многослойной структуры осуществляется не как монотонный, «одноплоскостной» процесс. На самом деле всегда, в любую историческую эпоху это процесс нелинейных изменений форм научного знания, в которых постоянно возникают новые точки роста, нововведения и центры изменения, многообразные возможности и ситуации выбора. Поэтому не только возможны, но и необходимы разные модели и исторические образы развития науки» (Изотов, 2006: 3-5).

Таким образом, исследование нацелено на то, чтобы активизировать научный поиск в направлении нашей собственной идентификации и восстановления исторической памяти. Это все необходимо для адекватного исследования теоретико-методологических путей органического вхождения и вписывания нашей отечественной науки в единое, но многообразное мировое научное пространство в условиях казахстанских реалий и нарастающей глобализации.

Литература

- 1 Абдильдин, З.М., & Абишев, К.А. (1981). Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Наука, 212.
- 2 Абишев, К. А. (2002). Проблемы экологии в свете глобального отчуждения. Отчуждение и проблемы экологии (на материалах Казахстана), 7-50.
- 3 Бичурин, Н. (1950). Собрание сочинений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена (Том 1). Москва.
- 4 Изотов, М. З. (1998). Формирование единой мировой науки в контексте диалога культур Востока и Запада. Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур, 81-92.
- 5 Изотов, М. З., Фидирко, В. А., & Шайкемелев, М. С. (2006). Наука в Казахстане: история и современность (Том 1). Алматы.
- 6 Косиченко, А. Г. (1996). Анализ методов современного научного познания в социокультурном контексте. Методы научного познания, 21-59.
- 7 Кульжанова, Ж. Т., & Кульжанова, Г. Т. (2016). Technology Development in the Terms of Built Environment Creation. Philosophical Analysis (Развитие техники в условиях формирования техногенной среды). IEJME - Mathematics Education, 11(7), 2003-2014. Февраль 23, 2017, http://www.iejme.com/makale_indir/830
- 8 Курганская, В. Д., Дунаев, В. У., & Сартаева, Р. С. (2014). Экология культуры в формировании современной картины мира. Алматы.
- 9 Мамфорд, Л. (1930, Август). The Drama of the Machines. Scribner's Magazine, 88(2), 150-161.
- 10 Мамфорд, Л. (1934). Technics and civilization. Routledge & K. Paul, Лондон.
- 11 Мамфорд, Л. (1970). The Myth of the Machine (Том 1).
- 12 Нуржанов, Б. Г. (2000). Мир начинается у твоего порога. Сборник статей под общей ред. проф. Б.Г. Нуржанова, 3-42.
- 13 Нысанбаев, А. Н. (2003). Глобализация и проблемы межкультурного диалога. Алматы.
- 14 Ортега-и-Гассет, Й. (1994). Obras Completas (Том 5).
- 15 Рапп, Ф. (1978). Analytische Technikphilosophie. Фрайбург.
- 16 Сарсенбаева, З. Н. (2002). Соотношение технической и человеческой целесообразности в проектах по экологии. Отчуждение и проблемы экологии (на материалах Казахстана), 110-141.
- 17 Соловьева, Г. Г. (1990). Наука и производство. Логико-гносеологический анализ науки, 199-239.
- 18 Хайдеггер, М. (1986). Новая технократическая волна на Западе. Москва: Прогресс. (оригинал опубликован 1950).
- 19 Хамидов, А. А. (2002). Мироотношенческие и социумные истоки и основания глобально-экологического кризиса. Отчуждение и проблемы экологии (на материалах Казахстана), 51-85.
- 20 Энгельмейер, П. К. (1929). Нужна ли нам философия техники? Инженерный труд, 36-40.

References

- 1 Abdil'din, Z.M., & Abishev, K.A. (1981). Formirovanie logicheskogo stroja myshlenija v processe prakticheskoj dejatel'nosti [Formation of the logical structure of thinking in the process of practical activity]. Nauka, 212.
- 2 Abishev, K. A. (2002). Problemy jekologii v svete global'nogo otchuzhdenija [Environmental issues in the light of global alienation]. Otchuzhdenie i problemy jekologii (na materialah Kazahstana), 7-50.
- 3 Bichurin, N. (1950). Sobranie sochinenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena [Collected works of the peoples that lived in Central Asia in ancient times] (Vol. 1). Moscow.
- 4 Engelmeier, P. K. (1929). Nuzhna li nam filosofiya tehniki? [Do we need a philosophy of technology?]. Inzhenernyj trud, 36-40.
- 5 Hamidov, A. A. (2002). Mirootnoshencheskie i sociumnye istoki i osnovanija global'no-jekologicheskogo krizisa [World relational and societal origins and bases worldwide ecological crisis]. Otchuzhdenie i problemy jekologii (na materialah Kazahstana), 51-85.
- 6 Heidegger, M. (1986). Novaja tehnokraticheskaja volna na Zapade [New technocratic wave in the West] (V.V. Bibihin Trans.). Moscow: Progress. (Original work published 1950).
- 7 Izotov, M. Z. (1998). Formirovanie edinoj mirovoj nauki v kontekste dialoga kul'tur Vostoka i Zapada [The formation of a single world of science in the context of the dialogue of cultures between East and West]. Metodologija nauki v kontekste vzaimodejstvija vostochnoj i zapadnoj kul'tur, 81-92.
- 8 Izotov, M. Z., Fidirko, V. A., & Shajkemelev, M. S. (2006). Nauka v Kazahstane: istorija i sovremennost' [Science in Kazakhstan: history and modernity] (Vol. 1). Almaty.
- 9 Kosichenko, A. G. (1996). Analiz metodov sovremennogo nauchnogo poznanija v sociokul'turnom kontekste [Methods analysis of modern scientific knowledge in the social and cultural context]. Metody nauchnogo poznanija, 21-59.
- 10 Kulzhanova, Z. T., & Kulzhanova, G. T. (2016). Technology Development in the Terms of Built Environment Creation. Philosophical Analysis. IEJME – Mathematics Education, 11(7), 2003-2014. Retrieved February 23, 2017, from http://www.iejme.com/makale_indir/830
- 11 Kurganskaya, V. D., Dunaev, V. U., & Sartaeva, R. S. (2014). Ekologija kul'tury v formirovanii sovremennoj kartiny mira [Ecology of culture in shaping the modern picture of the world]. Almaty.
- 12 Mumford, L. (1930, August). The Drama of the Machines. Scribner's Magazine, 88(2), 150-161.
- 13 Mumford, L. (1934). Technics and civilization. Routledge & K. Paul, London.
- 14 Mumford, L. (1970). The Myth of the Machine (Vol. 1).
- 15 Nurzhanov, B. G. (2000). Mir nachinaetsja u tvoego poroga [Peace begins at your doorstep]. Sbornik statej pod obshej red. prof. B.G. Nurzhanova, 3-42.
- 16 Nysanbaev, A. N. (2003). Globalizacija i problemy mezhkul'turnogo dialoga [Globalization and intercultural dialogue issues]. Almaty.
- 17 Ortega y Gasset, J. (1994). Obras Completas (Vol. 5).
- 18 Rapp, F. (1978). Analytische Technikphilosophie. Freiburg.
- 19 Sarsenbaeva, Z. N. (2002). Sootnoshenie tehnicheskoi i chelovecheskoj celesoobraznosti v proektah po jekologii [The ratio of technical and human expediency in ecology projects]. Otchuzhdenie i problemy jekologii (na materialah Kazahstana), 110-141.
- 20 Solov'eva, G. G. (1990). Nauka i proizvodstvo [Science and Production]. Logiko-gnoseologicheskij analiz nauki, 199-239.

«Аланың өзі де рас, сөзі де рас»
Аланың өзі де рас, сөзі де рас,
Рас сөз ешуақытта жалған болмас.
Көп кітап келді Алладан, оның төрті
Аланы танытуға сөз айырмас.

Абай Құнанбайұлы

Нурматов Ж.Е., Қалдыбай Қ.Қ.,
Бейсенов А.С.

**Мутазилиттер және олардың
құран тәпсіріне қатысты
ұстанымдары**

Мақалада VIII-XI ғасырлар арасында мұсылман әлемінің әлеуметтік және мәдени өмірінде ерекше орынға ие, ислам тарихында теориялық тұрғыдан кәлам ілімін алғаш рет ортаға қойған теологиялық мектептердің бірі мутазилиттер және олардың құран тәпсіріне қатысты ұстанымдары туралы сөз қозғалады. Мутазилиттер Әмәуилер кезеңінде ортаға шыққан, өзінің ықпалдылығын Аббасилер кезеңінде көрсеткен мазхабтардан болып, ислам тарихында мұсылман рационалистері деп те аталған. Оларға бұл атаудың берілу себебі ақылды бірінші орынға қойып, ақылмен барлық нәрсені білуге болатындығын, барлық нәрсенің өлшемі ақыл деп айтуларынан болып табылады. Мутазилиттердің ұстанымы бойынша ақыл мен нақыл арасында қайшылық болса, ақыл негізге алынып нақыл тәуіл жасалынады. Мутазила бағытындағы муфассирлер де өздерінің сенімдері мен көзқарастарын еңбектерінде көрсеткен. Сондай-ақ мутазилиттердің сенім жүйесінде бес негізгі принцип бар. Олар осы бес принципке сай келген аяттардың сыртқы мағынасын қабылдап тәуіл жасамайды. Алайда принциптеріне қарама-қайшы аяттарға ақыл мен қисынды түрде тәуіл жасауға тырысады. Мақалада әуелі мутазилиттердің ортаға шығу тарихына қысқаша тоқталып, олардың негізгі сенім жүйесі қарастырылады. Сондай-ақ мутазилиттердің атақты тәпсіршілері және олардың құран тәпсіріндегі ұстанымдары баяндалады.

Түйін сөздер: Мутазила, құран тәпсір, ақыл, тәуіл, таухид.

Nurmatov Zh.Ye., Kaldybay K.K.,
Beysenov A.S.

**The perception of the tafseer of
Koran from the point of Mutazila**

The article deals with one of the theological schools which had been known among the Muslim social and cultural life of 8-11 century as the founders of the theory in the history of Islam. In the first stage of history mutazili came during the reign of Omayyad and were widely known among the other schools of thought during the reign of the Abbasid in the history of Islam, they are known as rationalists. Reasons for the name of rationalists was then that they first put the logic, and all found a logical answer. According to mutazili if matters would not be understanding between the mind and the religious text of the decision will be in favor of logic. Mutazili also expressed their views and opinions in their writings. Mutazili follow five basic principles and take the verses that correspond to these principles as well try to interpret (taweel) verses which are contrary to the five principles. This article first examines the brief history of the emergence mutazili, the foundations of the system of faith, as well as well-known interpreters of the Quran and the basic principles of interpretation of the Koran.

Key words: Mutazili, Koran, Tafsir, Tauil, Tauhid.

Нурматов Ж.Е., Қалдыбай Қ.Қ.,
Бейсенов А.С.

**Мутазилиты и принципы
мутазилитов о толкование
Корана**

В статье рассматривается одна из теологических школ, которая была известной среди мусульманской социально-культурной жизни 8-11 века и основала в истории ислама теорию каляма – мутазилы и принципы мутазилитов о толкование Корана. Впервые на историческую сцену мутазилиты вышли во время правления Омаядов и были широко известны среди других мазхабов во время правления Аббасидов, в истории ислама они известны как рационалисты. Причиной названия их рационалистами было то, что они на первое место ставили логику, и всему находили логический ответ. По мнению мутазилитов, если в решении вопросов будет не понимание между разумом и религиозным текстом то решение будет в пользу логики. Муфассиры мутазилитов так же изложили свои мнения и взгляды в своих трудах. Мутазилиты следуют основным пяти принципам и принимают аяты, которые соответствуют этим принципам, также стараются дать толкование (тауил) аятам, которые противоречат пяти принципам. В статье рассматривается краткая история возникновения мутазилитов, основы системы веры, а так же известные толкователи Корана и их основные принципы в толковании Корана.

Ключевые слова: Мутазила, Коран, тафсир, тауил, таухид.

**МУТАЗИЛИТТЕР
ЖӘНЕ ОЛАРДЫҢ
ҚҰРАН ТӘПСІРІНЕ
ҚАТЫСТЫ
ҰСТАНЫМДАРЫ****Кіріспе**

Мутазилиттер Әмәуилер кезеңінде ортаға шыққан, өзінің ықпалдылығын Аббасилер кезеңінде көрсеткен мазхабтардан болып табылады. Олардың өкілдері ислам тарихында мұсылман рационалистері деп те аталады. Бұл атау олардың ақылды бірінші орынға қойғандығы үшін берілген. Олардың ойынша ақыл барлық нәрсенің өлшемі. Ақылмен барлық нәрсені білуге болады. Егер де ақыл мен нақыл арасында қайшылық болса, ақыл негізге алынып нақыл (риуаяттар) тәуіл жасалынады. Алғашқы кездері грек философиясынан әсерленіп, олардың нақылдарына исламдық сипат берген Мутазилиттер, өздерінің көзқарастарын дәлелдеу үшін заманның философиясынан кеңінен пайдаланған. Мутазила мазхабының 5 негізгі принципі бар. Олар: таухид, әділет, уад уал уаид, әл манзилу байнал манзилатайн, әл амру бил маруф уан нахйу анил мунқар. Мутазилиттер ислам тарихында теориялық тұрғыдан кәлам ілімін алғаш рет ортаға қойған теологиялық мектеп. Мутазилиттер VIII-XI ғасырлардың орталарында мұсылман әлемінің әлеуметтік және мәдени өмірінде ерекше орынға ие (Watt 1985: 26).

«Итизал» сөзі араб тілінде «бір нәрседен алыстау және бір нәрседен айрылу» деген мағынаны береді. «Мутазила» осы етістіктен туындаған сөз болып табылады. Мутазила сөзі ең алғаш рет Хз. Алидің халифалық кезеңіндегі қақтығыстар кезінде еш бір топқа бағынбаған, бейтарап қалуды жөн көрген мұсылмандар үшін қолданылған. Осыған орай кейбір тарихшылар Мутазила сөзінің, Жамал соғысында Хз. Али мен Хз. Айша арасындағы қақтығыста тарапсыз қалғандарға, Хз. Али мен Муауия арасындағы соғысқа қатыспағандарға және Нахриуан соғысында Хз. Алиден амандық тілеп одан айрылғандарға қолданылғандығын айтады. Алайда Мутазила есімінің жоғарыда атап өткен оқиғаларға байланысты қолданылуы мен мұсылмандық дүниетанымға терең із қалдырған Мутазилиттік мазхабпен теңеу мүмкін емес (Sabine 2008: 17).

Деректерде «Мутазила» сөзі шектен шығушылықтан алыс болу дегенді білдіретін болғандықтан Мутазилиттер өздеріне осы есімді бергендігі тілге тиек етіледі. «Итизал» сөзі құран аяттарында оң мағынада қолданылған (Кәһф сүресі, 16; Мариям

сүресі, 48). Мутазилииттер бұл есімді шын мәнінде құраннан шығарылғанын, аяттардағы «итизал» сөзінің хақ пен шындықтан алыстау мағынасында емес, теріс жолдан алыстау мағынасында қолданылғанын айтады (Öztürk 2008: 34).

Мутазилииттердің ортаға шығуына байланысты деректердегі риуаяттарда Хасан Басридің мәжілісінде үлкен күнә жасаған адамның үкімі сұралады. Оның шәкірті Уасыл б. Ата ұстазынан бұрын сұралған сұраққа «әл-мәнзилу бәйнал манзилатайн» деп жауап бергенде Хасан Басри «Уасыл бізден айрылды» деп оның бұл ісіне қарсылық танытады. Уасыл осы мәжілістен шығып өзі жеке ілім орталығын ашады (Anthony Robert Byrd, 2007). Мұсылмандырдың дүниетанымына екі жүз жыл бойы ықпал еткен, әһли сүннет ойшылдарының ортаға шығуына аз болса да үлесі болған Мутазила мазхабының ортаға шығуын «Уасыл бізден айрылды» деген сөзбен шектеу, немесе осы сөзге негіздеу қанағаттанарлық тұжырым болмаса керек. Хасан Басри мен Уасыл б. Ата арасындағы пікірталасқа қатысты кейбір риуаяттарда Уасыл б. Ата туралы сөз етілмеген. Мысалы, Ибн Кутейбенің «Маариф» атты еңбегінде Хасан Басридің мәжілісіне айрылған кісілер Амр б. Убейд және оның достары деген дерек кездеседі (Ozervarli 2012: 10).

Біздің ойымызша Мутазилииттердің ортаға шығуына себеп болған негізгі фактор бұл Әмәуи салтанатының басқару жүйесі болып табылады. Мутазилииттер, жәбр идеологиясын мәжбүрлеп қабылдатуға тырысқан Әмәуи билігіне қарсы, адамның еркіндігі мен бостандығын алға тартып қарсылық білдірген (Akoğlu 2006: 34).

Мутазилииттер тарихта Басра және Бағдат Мутазилииттері болып екіге бөлінген. Басра және Бағдат мутазилииттерінің өз ішінде ортақ көзқарас болмаған. Олардың араларындағы ортақ ерекшелік сол кездегі саяси көзқарастары болатын. Бағдат мутазилииттері мемлекеттің орталығында орналасқаннан кейін мемлекет басшыларымен қарым-қатынастарын күшейтіп саясатпен тығыз байланыста болған. Басра мутазилииттері болса, орталықтан алыста өмір сүргендіктен саясаттан алыс әрі еркін ойлауға және ресми билікті сынға алу мүмкіндігіне ие еді. Мутазилииттер мұсылмандар арасында аударма әрекеттері басталмай тұрып-ақ, философиялық терминдерді кеңінен қолданған (Алау Әділбаев 2013: 41).

Мутазила мазхабының негізін салушылар Басра мутазилииттері болып табылады. Бұлардың өкілдері арасында Уасыл б. Ата, Амр б. Убейд,

Муаммер б. Аббас, Ибрахим б. Сеййар ән-Наззам, Әбу Хузейл әл-Аллаф, Әбу Бекір әл-Асам, Амр б. Бахр әл-Жахиздерді атап өтуге болады.

Басрадан көшіп келген Бишр б. Мутамир басшылығында Бағдат мутазилииттері құрылады. Бұл топтың негізгі өкілдерінің арасында Аббаси уәзірлігінде қызмет атқарған Ахмет б. Әбу Дуат, сондай-ақ Сумаме б. Әшраф, Жафар б. Мубашшир, Жафар б. Харб, әл-Хаят, әл-Кабилерді атап өтуге болады (Beagman 2000: 114).

Зерттеу жұмысының әдістері. Зерттеу жұмысын талдауда ислам теологиясында маңызды орынға ие болған Мутазилииттердің ортаға шығуына байланысты жазылған зерттеулер негізге алынды. Тақырыпқа қатысты классикалық және қазіргі таңдағы орныққан тұжырымдарға сүйене отырып, тарихи-ғылыми, діни-философиялық ойлардың озық тұстары пайдаланылды. Зерттеу барысында компаративистикалық және герменевтикалық әдіс басшылыққа алынып талдау, жинақтау және қорыту, жүйелілік әдістері де қолданылды.

Дереккөздерге шолу. Мутазилииттер ислам тарихында кәлам ілімінің негізін салушы ретінде айтылады. Олар пайда болған кезеңде, әсіресе таухид және әділеттілік мәселелерін жүйелі түрде қолға алып құран мен хадистегі сенімге қатысты негіздерді алғаш рет рационалистік әдіспен түсіндіруге тырысқан. Хижри 3 ғасырда мутазилииттердің дамыған кезеңі болды. Әлеуметтік және саяси шарттардың өзгеруі нәтижесінде және биліктегі басшылардың назарын өздеріне қаратқан мутазилииттер, Мамун, Мутасым және Уасық билігі кезеңінде алтын дәуірін басынан өткерді. Дәл осы кезеңдерде «құран жаратылған» деген көзқарасты ұстанып ресми мазхаб болып қалыптасты. Өздерінің көзқарастарына қарсы келгендерге саяси қысым көрсетті. Ислам тарихшылары бұл дәуірге «мин-хе» кезеңі деп атаған. Әсіресе халифа Мамун кезеңінде мутазилииттер манихеизм және сабиилік сияқты гностикалық сипатқа ие әртүрлі дін мен діни ағымдарға қарсы мұсылмандық сенімін қоғап шығуы, бұл мазхабтың интеллектуалдық ортада қабылдануына өз әсерін тигізді. Аббаси халифасы Мутауаккилдің сүнниттік сенім жүйесін ұстануы, мутазилииттердің әлсіреуіне себеп болды (Mustafa Shah 2007: 434).

Мутазила ғалымдары ислам ілімдеріне қатысты көптеген еңбек жазған, бірақ бұлар күнімізге дейін жетіп келмеген. Мутазилииттер сүнниттік бағыттағы тарихшылар тарапынан қатты сынға ұшыраған. Олардың жазған еңбектерінің

бізге дейін жетіп келмеуінің негізгі себептерінің бірі осыған байланысты болуы да ықтимал. Сондай-ақ, Бағдат қаласының монғолдардың шабуылына ұшырауы, соғыстар мен табиғи апаттардың болуы сияқты факторларды да бұның жанында айтып өткеніміз жөн.

Мутазилииттердің көптеген атакты муфассирлері тарихтан белгілі. Олардың арасынан Әбу Бәкір әл-Асам, Әбу Али әл-Жуббаи, Әбул Қасым Абдулла б. Әл-Белхи, Әбу Муслим Мухаммед б. Бахр әл-Исфехани, әл-Қади Абдулжеббар б. Ахмет әл-Хамедани, Әбул Қасым Мамхмут б. Омар әз-Замахшари сияқты муфассирлерді атап өтуге болады (Josef van Ess 2004: 18).

Тақырыпқа қатысты зерттелген жұмыстарға шолу жасайтын болсақ, түрік және араб тілінде жазылған зерттеуші ғалымдардың еңбектерін атап өтуге болады. Солардың ішінде ең атақтылары Мустафа Өзтүрік, Кемал Ышык, Саим Йепрем, Мухаррем Ақоглы сияқты ғалымдардың еңбектерін айтуға болады. Мутазилииттердің сенім жүйесі және олардың ерекшеліктеріне байланысты ағылшын тілінде жазылған еңбектер де баршылық. Петер Адамсон, В.Ват және Сабине Шмидке сияқты ғалымдардың мақалаларын айтуға болады.

Негізгі бөлім

Мутазилииттердің негізгі принциптері мен құран тәпсіріндегі ұстанымы

Мутазила бағытындағы муфассирлер өздерінің сенімдері сен көзқарастарын жазған еңбектерінде көрсетіп нақылдан көбірек ақылға жүгінген. Мутазилииттердің тәпсірін оқыған кісі бұл тәпсірлердің танзиһ (пәктеу) және қалау еркіндігіне негізделгенін байқауға болады. Олардың сенім жүйесінде бес негізгі принцип бар. Олар таухид, әділет, әл-уад уәл уайд, әл-манзила бәйнал манзилатайн, әл-амру бил маруф уә наһйу анил мункар. Мутазилииттердің осы негізгі бес принципі тәпсірлеріне де енген (Lee A. Koeliker 2011: 35).

Тафсир тарихында мутазилииттер сүнниттік ғалымдар тарапынан қатты сынға алынған. Олар мутазилииттерді адасқан бидғат иелері ретінде танытқан. Олардың бірі әл-Бағдади болып табылады. Ол мутазилииттерді жиырма екі топқа бөліп олардың ішінен жиырмасы бидғат иелері екендігін, Хабития және Химария топтары болса күпірлікке түскендіктерін тілге тиек етеді. Мутазилииттерді сынға алған сүнниттік ғалымдардың қатарында Әбул Хасан әл-Малати, Бағдадидің шәкірті әл-Исфериани, Әбул Хасан

әл-Ашари, Ибн Кутейбе, Ибн Теймия және оның шәкірті, сенімдік мәселелерді салафтық бағыт тұрғысынан қарастырып, мутазилииттерге қатты соққы берген Ибн Жәузия болып табылады (Sagkaaya 2009: 136). Сонымен қатар кейбір сүнниттік муфассирлер мутазилииттердің көзқарастары туралы сөз қозғалғанда оларды кемсітетін немесе айыптайтын еш бір сөз қолданбай, тек қана олардың көзқарастарын берумен шектеледі. Бұған мысал ретінде Шехристани және Фахреддин Рази сынды ғалымдарды атап өтуге болады (Richard 2003: 64).

Мутазилииттер жазған еңбектерінде бес принциптерін қорғап бұл сенімді тарату үшін бар күшін салады. Олар тәпсірлерінде мұқем аяттардан көбірек мутешабих аяттарды қолданады. Өз идеологиясын қорғауда араб тілі әдебиеті мен грамматикасынан кеңінен пайдаланған. Мутазилииттер осы бес принципке сай келген аяттардың сыртқы мағынасын қабылдап тәуіл жасамайды. Алайда принциптеріне қарама-қайшы аяттарға ақыл мен қисынды түрде тәуіл жасауға тырысқан. Тәпсірде аяттардың сөздік мағынасын негізге алып, нузул себептері мен ишари мағыналарына аса назар аудармайды. Олардың ойынша құран тәпсірінде аяттардың сыртқы мағынасы негізге алынады. Нузул себептері мен ишари мағыналарын екінші орынға қояды (Kırca 1997: 138).

Мутазилииттер Алланың сипаттарына байланысты мутешабих аяттардың тәуіл жасалуын міндетті деп санайды. Бұл жолды таухид деп атайды. Сондықтан да мутазилииттер Алланың зат және сипаттарымен байланысты мутешабих деп қабылданған аяттардағы сипаттарды Алланың сипаттары емес екендігін тілге тиек етеді. Өйткені олардың ойынша Алланың сипаттары адамның сипаттарына ұқсамайды. Егер осындай ұқсату жасалса Алла мен құлдың арасында ұқсастық пайда болады. Олар Аллаға тән зати сипаттардың тәуіл жасалуын құптайды (Adamson 2003: 56).

Мутазилииттер бойынша «Алланың арышқа истиуа ету» дегені, оның аршты орап алуы немесе өз билігіне алуы дегенді білдіреді. «Қолдарыммен жараттым» (Сад сүресі, 79) деген аяттағы қол, күш-құат мағынасында, «Жоқ, оның екі қолы да ашық» (Маида сүресі, 64) деген жердегі қол сөзі, нығмет мағынасында қолданылған. «Алла көктер мен жердің нұры» (Нұр сүресі, 35) аятын жер және көк иелеріне тура жолды көрсетуші деп тәуіл жасайды. Мутазилииттер «Адамның Аллаға қарсы шыққаным үшін менің жағдайым қандай өкінішті» (Зүмәр сүресі, 56) аятындағы «жәнб»

сөзінің мойынсұну мағынасында, «*Аспандар оның құдіретімен бұралған күйде болады*» (Зүмәр сүресі, 67) мағынасындағы аятта кездесетін «ямин» сөзінің де құдірет мағынасында қолданылғанын тілге тиек етеді. «*Көз алдымызда бағылуың үшін өз тарапымынан махаббат салдым*» (Таха сүресі, 39) аятындағы «айн» сөзінің ілім мағынасында деп тәуіл жасаған мутазилииттер, «*одан басқа барлық нәрсе жоқ болады*» (Қасас сүресі, 88) аятындағы «уәжһ» сөзі зат және нәпсі мағынасында екендігін алға тартыды (Işık 1976: 67).

Мутазилииттер бойынша құранды дұрыс түсіну аяттарды таухид, әділет, әл-уад уәл уайд, әл-манзила бәйнал манзилатайн, әл-амру бил маруф уә наһйу анил мункар аясында түсіндірме жасау керек екендігін тілге тиек етеді (Dumlu 1998: 113). Ендігі кезекте мутазилииттердің осы бес принципіне жеке-жеке тоқталып олардың құран аяттарын тәуіл жасау әдісіне орын берейік.

1. Таухид.

Бұл принцип мутазила мазхабының негізгі сенім жүйесін құрайды. Алла тағаланың қияметте көрінбейтіндігін, оның сипаттары затынан басқа нәрсе емес екендігін, құран Алла тағала үшін махлұқ (жаратылған) екендігін айтуы осы таухид сеніміне негізделеді. Мутазилииттердің аса көңіл бөлген мәселесі осы принцип болып табылады. Олар Алланың затынан басқа сипаттардың болуын, сондай-ақ бұл сипаттардың мәңгі екендігін қатаң түрде жоққа шығарған. Олардың ойынша Алла ілімімен емес затымен алим болып табылады. Олар Алланың бірлігі сеніміне сәйкес келмейтін кезкелген мұхкем немесе мутешабих аяттарды ақылмен тәуіл жасайды (Öztürk 2003: 83-107). Олардың ойынша таухид дегеніміз, Алла тағаланы оның заты әрі сипаттары тұрғысынан жалғыз деп есептеу дегенді білдіреді.

Негізінде ислам философтары және кәламшылары арасында Алланың кемел сипаттармен сипатталуы мәселесінде еш қандай талас-тартыс жоқ. Алайда, Алланың затымен сипаттары арасындағы байланыс мәселесінде пікірталас орын алған. Мутазилииттер де осы мәселені таухид сенімі аясында Алланы жаратылғандардың сипаттарынан пәктеу мақсатында түсіндіруге тырысқан. Алланың мәні және Алла тарапынан жаратылған болмыстың мәні арасындағы әртүрлі ұқсастықтарды мутазилииттер жою керектігін айтады. Мутазилииттер «*Оған ұқсас еш нәрсе жоқ*» (Шура сүресі, 11) деген аяттың мағынасы ашық әрі мұхкем екендігін айта отырып, Алланың жаратылғандардың

сипаттарымен сипаттауға болмайтындығын тілге тиек етеді. Мутазилииттердің ойынша сипат жаратылған (хадис) болады, немесе қадим болады. Алла алим, ираде, хаят, семи, басар сияқты затына қосымша сипаттармен сипатталмайды. Алла алим, қадир болып табылады, бірақ затына қосымша сипаттары жоқ. Бұл дегені Алла іліммен алим емес, құдіретімен қадир емес (Cerrahoğlu 2009: 237-238). Негізінде сунниттік сенім жүйесі және Матуриди тағылымы бойынша қияметте Алла тағаланы көруге болады. Алайда, Мутазилииттер Алла тағаланы әртүрлі антропоморфтік сипаттардан тазарту керектігін айтады. Олардың ойынша Алланың адамдар тарапынан көрілуін айту оның денесі бар дегенді білдіреді. Алайда Алла дене емес, белгі де емес. Мутазилииттер Алланы көруге байланысты мәселеде өздерінің көзқарастарын құаттайтын аяттарды мұхкем, қарсыластарының бұған дәлел көрсеткен аяттарын мутешабих деп санап оларды тәуіл жасаған (Başaran 2011: 52). Мутазилииттердің Алланы көру мәселесіндегі құраннан келтірген дәлелдерінің бірі Ағраф сүресінің 143 аятындағы «*Раббым маған өзіңді көрсет, сені көрейін*» аяты болып табылады. Олар бұл аятты былайша түсіндіреді: «Раббым маған өзің туралы әртүрлі күдік пен күмәннен арылғанға дейін, өзің туралы нақты білімге ие болғанға дейін маған өзінді таныстыр. Осылайша мен сені көзбен көрген сияқты болайын». Мутазилииттер Алланы көрумен байланысты кәлам іліміндегі «ғайыпты шахитке қияс ету» әдісін қолдану арқылы рационалды дәлелдерді келтіреді. Олардың ойынша діннің негізі рационалдылыққа және интеллектуалды аргументтерге негізделеді.

2. Әділеттілік

Мутазилииттер Алла тағаланың құлдары үшін әділ екендігін, құлдардың күші жетпейтін міндеттерді жүктеп істеуге мәжбүрлемейтіндігін айтады. Сонымен қатар адамда қалау еркіндігі бар. Адам еркін, өзінің ісін өзі жасайды. Алла тағала туылғаннан бері құлдарына бір нәрсені жасап жасамау күшін берген. Егер де адам қандай да бір нәрсені жасау еркіндігіне ие болмаса, адамдардың істеген жақсы немесе жаман амалдарының қарсылығында жазалануы дұрыс болмайды. Егер де Алла адамдарды белгілі бір істі жасауға мәжбүрлеген болса, бұның нәтижесінде Алла адамды азаптауы зұлымдық болып табылады. Алайда Алла кезкелген зұлымдықтан пәк (Khalili 2016: 41).

Мутазилииттер әділеттілік принципімен Алла үшін қолдануға мүмкін емес, күпірлікті қалау,

қалағанына сый-сияпат беріп, қалағанын адастыру және т.б аяттардың сыртқы мағынасына мән берілмеу керектігін тілге тиек етеді. Өйткені Алла тағала бұндай істерден пәк. Мысалы, «*Алла, ол мысалменен көптегенді адастырып, әрі онымен көптегенді оңғарады*» (Бақара сүресі, 26) мағынасындағы аяттың сыртқы мағынасын алу дұрыс емес екендігін, адамдарды адастыруды Алла үшін қолдануға болмайтынын айтады.

3. *Әл-Уад уәл уаид*

Алла тағаланың әділеттілігі бойынша құл өзінің қалуымен жақсы немесе жаман амал жасаса оның қарсылығында сый-сияпат немесе азап көруі табиғи жайт. Мутазилиттердің көзқарасы бойынша үлкен күнә жасаған адам тәубе етпей өлетін болса, Алла тағаланың оны кешіруі дұрыс емес. Өйткені Алла тағала үлкен күнә істеген адамды жазалайтынын уәде берген. Егер оны жазаламайтын болса уәдесін бұзған болады. Алла тағала бұндай істерден пәк (Rezvan 1999: 43).

4. *Әл-Мәнлила бәйнал манзилатайн*

Мутазилиттер үлкен күнә істеген адамның кәпір де мүмін де емес екендігін, оның тозақта болатынын, бірақ оның азабы кәпірдің азабына қарағанда жеңілдеу болатынын тілге тиек етеді (Razi 2016: 20). Бұл көзқарас айтылған кезеңдерде үлкен күнә істеген адамның ақыреттегі жағдайына байланысты үш түрлі көзқарастары бар еді. Харижиттер бойынша үлкен күнә істеген адам иманын жоғалтқанын, тәубе етпей өлсе мәңгі тозақта болатынына сенген. Муржия ағымы бойынша үлкен күнә істеген адамның ақыреттегі жағдайын Аллаға тапсырса, Хасан Басри үлкен күнә істеген кісінің мұнафиқ екендігін алға тартқан.

5. *Әл-амру бил маруф уә наһйу анил мункар*

Жақсылыққа шақыру және жамандықтан тыю бұл тек қана мутазилиттерге ғана тән емес, бүкіл ислам ағымдарына тән ерекшелік. Мутазилиттердің бұл жердегі өзгешелігі төмендегідей: Жақсылықты әмір ету және жамандықтан тыю жүрепкен болады. Жүрек жеткіліксіз болса тілмен жасалады. Бұлар да жеткіліксіз болса қолмен, қол да жеткіліксіз болса қылышпен жүзеге асырылады. Бұған дәлел ретінде Хужурат сүресінің 9 аятын дәлел ретінде көрсетеді. «*Егер мүміндерден екі топ соғысса, дереу араларын жарастырыңдар; Егер екі жақтан бірі, екіншісіне өктемдік жасаса, бас тартқан жақпен Алланың әміріне қайтқандарына дейін соғысыңдар. Егер қайтса, араларын әділдікпен жарастырыңдар, туралық істеңдер. Расында Алла туралық істеушілерді жақсы көреді*» Сол себептен мутазилиттер Аббаси кезеңінде өздерінің

тінің тәуіл және көзқарастарын басқаларға күшпен қабыл етіруге тырысқан (Şener 2011).

Ғалымдардың пайымдауы бойынша мутазилиттер таухид принципімен сүнниттермен, екінші, үшінші және төртінші принциптері бойынша жәбрия мазхыбымен пікір айырмашылықтары бар екендігін тілге тиек етеді. Алайда, әһли сүннет пен мұтазилиттердің ақылды қолдану әдісінің арасында үлкен айырмашылық бар. Мұтазилиттер сенімге байланысты аяттар мен хадистерді қате түсініп, тәшбихке ұрынған және ақылды мүлдем жоққа шығарған ағымдарға қарсы шыққандықтан, ақылға шектен тыс сүйенген. Тіпті, олардың ойынша негізгі төреші ақыл болып есептеледі. Оларға классикалық әдіспен төтеп беру біршама қиындық тудырды. Осы себепті, «әһли сүннет» сенімін қорғау мақсатында жаңа әдіс тауып, иман негіздерін түсіндіруде аят пен хадиске қоса, ақылға да орын беруге қажеттілік тудырды. Матуриди мен Ашари мектептері осы негізде қалыптасты.

Мутазилиттердің көптеген атақты муфассирлері болды. Бұлардың арасында Әбу Бәкір әл-Асам (ө.286/850), Әбу Али әл-Жуббаи (ө.303/915), Әбул Қасым Абдуллах б. Ахмет әл Белхи (ө. 314/931), Әбу Муслим Мухаммед б. Бахр әл Исфехани (ө. 322/934), әл-Кади Абдул Жеббар б. Ахмед әл Хамедани (ө. 415/1024), Әбул Қасым Махмуд б. Омар «Земахшари (ө. 538/1143).

Захабидің пайымдауынша бізге дейін жетіп келген Мутазилиттік бағытта жазылған тәпсірлер мыналар:

1. Кады Абдулжеббар «Тәнзилул Құран анил Матаани»

2. Әбул Қасым Мухаммед б. Ибрахим Муса әл Казым б. Жафер әс Садық б Мухаммед әл-Бакыр «Гуарул Феваид ва Дуарул Галаид»

3. Замахшари «Кашшаф» Кады Абдулжеббар әл-Хамадани Мутазила махзхабының атақты ғалымдарынан. Фикхта Шафи мазхабында, сенімдік тақырыптарда Мутазила көзқарасын қолдайды. «Тәнзихул құран» толық құран тәпсірі емес. Ол құран аяттарын басынан соңына дейін тәпсір жасамаған. Мутазила принциптеріне сай келетін аяттарды тәпсірлеген. Ол, Ағраф сүресі 178 аятын Мутазиланың хидаят және адасушылық түсінігіне сай түсіндірсе, шайтанды адамға әсер ететін жасырын күш деп тәуіл жасайды. Оның ойынша Алла құлдардың іс-әрекеттерін жаратпайды. Әнфал сүресінің 17 аятын «*Оларды сендер өлтірмедіңдер, Алла өлтірді*» түсіндірген кезде былай дейді: Хз. Пайғамбар Бәдір соғысында оқ атқан. Оқ атқандығы үшін Алла оны өлген адамға жеткізді. Алла оқты өлген адамға

жеткізгендігі үшін, өлтіру ісі оған негізделген. Әйтпесе оқты атқан Хз. Пайғамбар болып табылады (Çalıřkan 2003: 96).

Кады Әбдулжеббар Әнфал сүресінің 2-3 және 4 аяттарын тәпсір еткенде мазхабының әл манзил бәйнәл манзилатайн көзқарасын тәпсірінде түсіндірген. Осы аяттардың барлығы иманның, сөз және амалдан тұратындығына ишарат ететінін айтады. Егер де бір мумин, құлшылықтарын толық орындамаса шынайы мумин бола алмайды. Егер де ол кісі бір күнә істейтін болса ол мүсылманшылықтан шығады және нәтижеде ол екі мәнзил арасында қалады. Мутазила да харижиттер сияқты иманға амалды да жатқызады. Сол себептен де Кады Әбдулжеббардың пікірінше иман, сөз және амалдан тұрады. Замахшаридің көзқарасы бойынша да иманға амал жатады. Оның ойынша шынайы иман (сахих иман) хаққа сену, оны тілімен айту және амалмен оны іске асыру болып табылады. Кімде кім сенімнен бас тартса, тілімен айтқанымен немесе амалымен көрсеткенімен ол мұнапық болып табылады. Кімде кім тілімен айтудан бастартса ол кісі кәпір, ал амалды тәрік етсе ол кісі пасық болып табылады. Өйткені иман дегеніміз сенім, мойындау және амалдан тұрады (Ержан 2013: 39).

Замахшаридің тәпсір, хадис, лұғат әсіресе балағат тақырыптарында теңдессіз орны бар. Замахшариге дейін дираятты екінші орынға қойылса, Замахшари дираятты алғашқы орынға шығарды. Құранның баян және балағат жағынан мұғжиза екендігін көрсетіп дәлелдеп берген. Ол кісі фикхта ханафи мазхабында болып, Кады Әбдулжеббар сияқты сенімде Мутазила мазхабында еді. Сондықтан да өзінің сенімдік мазхабының жасырын және ашық аудармашысы болған және оның тәпсірі мутазила тәпсірі болып танылған. «Кашшаф» атты тәпсірі құранның балағатын (шешендігін) көрсететін баға жетпес құнды еңбек. Өйткені құранның шешендігін көрсетуге тырысқан әрбір муфассир міндетті түрде Кашшафтан пайдаланған және одан әсерленген. Ол балағат тақырыбында құранның мұғжизалығын өзінен бұрынғылардың көрсете алмаған қырларын ашып көрсетіп берген. Бұдан кейінгі муфассирлер осы мәселеде Замахшари сияқты табысты бола алмаған (Иззетов 2013: 51-54).

Замахшари, тәпсірінде мутазилиттік түсінікті лұғат, мысалдама және ауыспалы мағыналармен түсіндірген, олардың сыртқы немесе ауыспалы мағыналарына қарай құран аяттарын тәпсірлеген. Мысалға, араб мақал-мәтелінде: «Әнә ила фуланин назирун ма яснау би» сөзі бар. Бұл, мен біреудің маған жасайтын көмегіне қарап отыр-

мын (күтіп отырмын) дегенді білдіреді. Осы сөйлемдегі «назирун» сөзін негізге ала отырып, Қияма сүресіндегі «Ила Раббуһа назиратун» (Ол күні беттер Рабтарына қарайды) аятындағы «назиратун» сөзін тәуіл етеді және аяттағы қараудың көру мағынасында емес, бір нәрсенің болуын күту мағынасында екендігін алға тартады (Әбдірасілқызы 2014: 135). Сондықтан да, аяттың мағынасы Алланы көру емес, Алладан бір нәрсені күту мағынасында екендігін айтады. Бұл түсіндірме әрине мутазилиттердің сенімдегі принциптеріне сай келіп тұр. Өйткені олардың пікірінше Алланы көру деген кезде оған зат немесе бағыт мағынасын Алла үшін қолдануға тура келеді. Олардың ойынша Ақыретте Алланы көру мүмкін емес (Аммара 1998: 109).

Алайда әр мазхабтық топ өздерінің қойған принциптеріне тәуелді болса да, кей бір тақырыптарда өздерінің принциптерінен ауытқуыларын да байқауға болады. Мысалға Замахшари Мутазила сеніміне үтір нүктесіне дейін толық мойынсұнбаған. Кейбір тақырыптарды өзінің түсінігіне сай тәуіл жасап отырған. Мысалға, Алланы көру мәселесінде Мутазилиттер Алланы көру мүмкін емес десе, Замахшари жоғарыда айтқанымыздай Алладан бір нәрсе күту деп түсіндірген (Demirci 1996: 140-141).

Қорытынды

Мутазилиттер хижри 2-3 ғасырларда мүсылман қоғамында маңызды рол ойнады. Олар сол кезде кең таралған манихеизм және сабиилік сияқты гностикалық сипатқа ие әртүрлі дін мен діни ағымдарға қарсы мүсылмандық сенімді қорғап қалу мақсатында күрескен алғашқы теологиялық мектептің бірі. Осы тұрғыдан олардың бұл еңбегі бағалануға әбден лайық. Тіпті сүнниттік теологиялық мектептің бар болуына аз болса да мутазилиттердің үлесі бар. Алайда сүнниттерде, мутазилиттерге болған теріс көзқарас қалыптасқан. Бұның себебі, алғашқы мазхабтар тарихына қатысты жазылған еңбектерде мутазилиттерді еретик ағым ретінде көрсетілуінде болуы мүмкін.

Мутазилиттер Басра және Бағдат болып екіге бөлінген. Араларында пікір айырмашылықтары болса да бес принципті барлығы толығымен қабылдайды. Олар мутешабах аяттарды осы бес принцип негізінде тәуіл жасаған. Сенімге қатысты мәселелерде өздерінің идеологиясын негізге алып, аяттарды өз мүдделері үшін қолдана түсіндірген. Сондықтан да олардың бұл әрекеттері сүнниттер тарапынан қатты сынға алынды.

Әдебиеттер

- 1 Watt.W.M (1985) *Islamic Philosophy And Theology*, – Edinburg, 1985.
- 2 Sabine Schmidtke (2008) *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*, Al-Ushur al wusta, 20.1, April 2008. P. 17.
- 3 Öztürk M (2008) *Kur'an'ın Mutezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfehani Örneği*. – Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- 4 Anthony Robert Byrd (2007) *Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism, (Post)Modernity, and Minority Islam*, *Religious Studies Theses*, 11-27-2007, ScholarWorks @ Georgia State University, p. 25.
- 5 M. Sait Ozervarli (2011) “Abu 'L-Hudhayl Al-Allaf” *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, p. 10
- 6 Akoğlu M (2006) *Minhe Sürecinde Mu'tezile*. – İstanbul, 2006.
- 7 Pj. Bearman, th. Bianquis, c. E. Bosworth, e. Van donzel and w. P. Heinrichs (2000) *The Encyclopaedia Of Islam*, Volume X, Leiden Brill 2000, P. 114.
- 8 Mustafa Shah (2007) *Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: the Synthesis of KalAm*, *Religion Compass* 1/4 (2007): 430–454, 10.1111/j.1749-8171.2007.00026.x P. 434
- 9 Josef van Ess (2006) *The Flowering of Muslim Theology*, Harward University Press, Cambridge 2006, p. 9
- 10 Lee A. Koelliker (2011) *The Mihna: Ma'mun's Inquisition for Supremacy*, *History Research*, ISSN 2159-550X December 2011, Vol. 1, No. 1, p. 35
- 11 Sarıkaya M.S (2009) *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. – İstanbul, 2009.
- 12 Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja (2003) *Defenders of Reason in Islam, one world*, Oxford, P. 64.
- 13 Kırca C (1997) *Kur'an ve Bilim*. – İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- 14 Peter Adamson (2003) *Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine attributes, creation and freedom*, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13. Cambridge University Press, p. 56
- 15 Işık K (1976) *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî görüşleri*. – Ankara, 1976.
- 16 Dumlu Ö (1998) *Kur'an Tefsirinde Yöntem*. – İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- 17 Öztürk M (2003) *Mutezile ve Tefsir//Marife dergisi*, № 3, 2003, s. 83-107.
- 18 Cerrahoğlu İ (2009) *Tefsir Tarihi*. – Ankara, 2009.
- 19 Başaran Y.R (2011) *The Idea Of Subjective Faith In al-Maturidi's Theology//Journal of Islamic Research* 2011, p. 52.
- 20 Emad Khalili (2016) *Sects in Islam: Sunnis and Shias*, *International Academic Journal of Humanities* Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 41
- 21 Rezvan, E.A (1999) *The Quran And Its World. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis*, *Manuscripta Oricantalia*, Vol. 5, No 2. June 1999. St-Petersburg, p. 43.
- 22 Naseem Razi (2016) *Interpretation Of Statutes: A Critical Analysis In Perspective Of Islamic Jurisprudence*, *International Journal of science basic and applied research*, Volume 24, 2016, p. 20.
- 23 Алау Әділбаев (2013) *Ханафи Мәзһабы*, Алматы 2013.
- 24 Orhan Şener (2011) *Critique of Philosophy: Mutazili Theologian Ibn Malahimi of Khawarizm's Refutation of Philosophy*, *İlahiyat Studies A journal of Islamic and Religious studies*, p. 266.
- 25 İsmail Çalışkan (2013) *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003
- 26 Ержан Қ (2013) *Ислам ақидасы*, Алматы 2013
- 27 Иззетов Р.Ф (2013) *Методы комментирования Корана*, Казанский исламский уни-верситет, Казань 2013
- 28 Әбдірасілқызы А (2014) *Матуриди ақидасының қазақ дүниетанымындағы орны// Орталық Азиядағы исламның ролі, Халықаралық конференция материалдары*, Астана 2014
- 29 Muhammed Ammara (1998) *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Ekin Yayınları, İstanbul 1998
- 30 Muhsin Demirci (1996) *Kur'an'ın Muteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996

References

- 1 Watt.W.M (1985) *Islamic Philosophy And Theology*, – Edinburg, 1985.
- 2 Sabine Schmidtke (2008) *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*, Al-Ushur al wusta, 20.1, April 2008. P. 17.
- 3 Öztürk M (2008) *Kur'an'ın Mutezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfehani Örneği*. – Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- 4 Anthony Robert Byrd (2007) *Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism, (Post)Modernity, and Minority Islam*, *Religious Studies Theses*, 11-27-2007, ScholarWorks @ Georgia State University, p. 25.
- 5 M. Sait Ozervarli (2011) “Abu 'L-Hudhayl Al-Allaf” *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, p. 10
- 6 Akoğlu M (2006) *Minhe Sürecinde Mu'tezile*. – İstanbul, 2006.
- 7 Pj. Bearman, th. Bianquis, c. E. Bosworth, e. Van donzel and w. P. Heinrichs (2000) *The Encyclopaedia Of Islam*, Volume X, Leiden Brill 2000, P. 114.
- 8 Mustafa Shah (2007) *Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: the Synthesis of KalAm*, *Religion Compass* 1/4 (2007): 430–454, 10.1111/j.1749-8171.2007.00026.x P. 434
- 9 Josef van Ess (2006) *The Flowering of Muslim Theology*, Harward University Press, Cambridge 2006, p. 9
- 10 Lee A. Koelliker (2011) *The Mihna: Ma'mun's Inquisition for Supremacy*, *History Research*, ISSN 2159-550X December 2011, Vol. 1, No. 1, p. 35

- 11 Sarıkaya M.S (2009) İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler. – İstanbul, 2009.
- 12 Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja (2003) Defenders of Reason in Islam, one world , Oxford, P. 64.
- 13 Kırca C (1997) Kur'an ve Bilim. – İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- 14 Peter Adamson (2003) Al-Kındi and the Mu'tazila: Divine attributes, creation and freedom, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 13. Cambridge University Press, p. 56
- 15 Işık K (1976) Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî görüşleri. – Ankara, 1976.
- 16 Dumlu Ö (1998) Kur'an Tefsirinde Yöntem. – İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- 17 Öztürk M (2003) Mutezile ve Tefsir//Marife dergisi, № 3, 2003, s. 83-107.
- 18 Cerrahoğlu İ (2009) Tefsir Tarihi. – Ankara, 2009.
- 19 Başaran Y.R (2011) The Idea Of Subjective Faith In al-Maturidi's Theology//Journal of Islamic Research 2011, p. 52.
- 20 Emad Khalili (2016) Sects in Islam: Sunnis and Shias, International Academic Journal of Humanities Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 41
- 21 Rezvan, E.A (1999) The Quran And Its World. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis, Manuscripta Orientalia, Vol. 5, No 2. June 1999. St-Petersburg, p. 43.
- 22 Naseem Razi (2016) Interpretation Of Statutes: A Critical Analysis In Perspective Of Islamic Jurisprudence, International Journal of science basic and applied research, Volume 24, 2016, p. 20.
- 23 Alau Adilbaev, Hanafi Mazhaby, Almaty 2013
- 24 Orhan Şener (2011) Critique of Philosophy: Mutazili Theologian Ibn Malahimi of Khawarizm's Refutation of Philosophy, İlahiyat Studies A journal of Islamic and Religious studies, p. 266.
- 25 İsmail Çalışkan (2013) Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003
- 26 Erzhan K, İslam akidasy, Almaty 2013
- 27 İzzetov R.F., Metody kommentirovaniya Korana, Kazanskij islamskij universitet, Kazan' 2013
- 28 Abdirasilkizi A, Maturidi akidasynin kazak dunietanymyndagi orny// Ortalyk Aziadagi islamnin roli, Halykaralyk konferencia materialdary, Astana 2014
- 29 Muhammed Ammara (1998) Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, Ekin Yayınları, İstanbul 1998
- 30 Muhsin Demirci (1996) Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996

Өткен күн, кеше, Тарих
Келер күн, Ертең – Сыр
Ал бүгінгі күн – үлкен сый

Қорқыт ата

Жолдубаева А.К.,
Кулумжанов Н.Е.,
Котошева К.К.

**Сакральность пространства:
кочевой опыт**

Феномен пространства как важнейшая категория культуры кочевников обладает особой сакральностью, так как она выражает мировоззренческие мотивы, культурные нормы и ценности. В данной статье была поставлена задача раскрыть сакральность пространства в жизни кочевников, которая является квинтэссенцией их духовного мира. Пространство в данном исследовании рассматривается как категория, выражаемая в реальных фактах и имеющая величину. Специфика мифологического пространства есть специфика мифологии вообще как раннего этапа развития человеческого сознания. Картина мира кочевников имеет ярко выраженный космоцентрический характер. Основу космологической мифологии составляет описание главного параметра вселенной – пространства – как основного условия существования человеческой жизни. Поэтому в этой статье предпринята попытка интерпретации модели космоса, являющегося инструментом понимания культуры кочевников, и, в частности, феномена пространства. Представление пространства у кочевников обладает особой емкостью, так как в нем воедино слились религиозные, экологические, культурные и экономические нормы и ценности. Пространство относится к двум характеристикам физического и духовного бытия человека. Пространственный континуум кочевников выступает одним из ключевых аспектов, позволяющих осмыслить феномен кочевой культуры.

Ключевые слова: сакральность пространства, модель космоса, шанырак, порог.

Joldubaeva A.K.,
Kulumzhanov N.Ye.,
Kotozheva K.K.

**Sacred space: nomadic
experience**

The phenomenon of space as the most important category of nomadic culture has a special sacred character, as it expresses ideological motives, cultural norms and values. In this article, the task was set in order to reveal the sacredness of the category of space in the life of nomads, which is the quintessence of their spiritual world. The space- in this study is viewed as a category that is expressed in real facts having a value. Space is a category that is discussed in almost every methodological study but still represents a problem towards the real world. The specificity of the mythological space is the specificity of mythology in general as an early stage in the development of human consciousness. The basis of cosmological mythology is the description of the main parameter of the universe – space – as the basic condition for the existence of human life. Therefore, in this article, an attempt is made to interpret the cosmos model which is an instrument for understanding the culture of nomads and in particular, the phenomenon of space. Representation of space at nomads has special reservoir as in its religious, ecological, cultural, economic specifics of the relevant cultural standards and values. The space belongs to two characteristics of physical and spiritual lives of the person, and the set of space phenomena.

Key words: sacred space, model of the universe, shanyrak, threshold.

Жолдубаева А.К.,
Кулумжанов Н.Е.,
Котошева К.К.

**Кеңістіктің сакралдылығы:
көшпенділердің тәжірибесі**

Кеңістік феномені көшпелілер мәдениетінің маңызды категориясы ретінде айрықша сакралдылыққа ие, өйткені ол дүниетанымдық мотив, мәдени нормалар мен құндылықтарды білдіреді. Мақаланың зерттеу мақсаты: көшпелілер өміріндегі олардың рухани әлемінің квинтэссенциясы болып табылатын кеңістік категориясының сакралдылық мәнін ашу. Аталмыш зерттеуде кеңістік белгілі көлем иеленген, нақтылы фактілер арқылы көрінетін категория ретінде қарастырылады. Мифологиялық кеңістіктің спецификалық ерекшелігі деп жалпы адамзат санасының ерте даму сатысына тән мифологиялық ерекшелікті айтсақ болады. Космологиялық мифологияның негізін ғаламдық кеңістіктің жалпы адамзат тіршілік ету жағдайының басты өлшемі ретіндегі сипаттамасы құрайды. Сондықтан бұл мақалада көшпелілер мәдениетін, атап айтқанда кеңістік феноменін түсінудің құралы болып табылатын ғарыш моделіне түсіндірме беруге талпыныс жасалынады. Көшпелілердің кеңістік түсінігі туралы олардың діни, экологиялық, мәдени, экономикалық нормалары мен құндылықтарында көруге болады. Кеңістік адамның табиғаты бойынша ғарыштан берілген ерекше санаттағы тәндік және рухани болмысына жатады.

Түйін сөздер: кеңістіктің сакралдылығы, ғарыш моделі, шанырак, босаға.

САКРАЛЬНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА: КОЧЕВОЙ ОПЫТ

Исследование культуры кочевников, их места в истории человечества в современных условиях приобретает все большую актуальность. Кочевой образ жизни оказал существенное влияние на материальную культуру, духовные ценности и культурные стереотипы, менталитет и психологию местного населения.

Культура кочевников понимается как широкое пространственное явление, которое включает в себя временной аспект, охватывающий историю и предысторию этого феномена. Ядро культуры определяется устойчивыми чертами миропонимания и миропредставления, представляя существование целостности стиля на протяжении многих веков. Сложность и многогранность жизни кочевника отражена в причинно-следственных связях пространственного движения.

Независимость Казахстана способствовала значительному росту интереса казахстанской общественности к истокам своей культуры, и закономерным следствием этого стало принятие государственной программы «Культурное наследие», в рамках которой осуществляется многоцелевое исследование разнообразных аспектов истории и культуры нашей страны.

Актуальность темы статьи заключается в сохранении преемственности отношения к сакральности пространства в культуре кочевников и их потомков, то есть современных казахов. Феномен кочевничества в современности испытывает своего рода ренессанс, что подтверждается многочисленными исследованиями. Духовный опыт кочевников, обладающий общечеловеческой значимостью и ценностью, важен для сохранения духовного пространства национальной культуры. Можно говорить об уникальности феномена кочевья, который не потерялся в истории, и в этом заключается огромный потенциал, огромная сила феномена кочевничества. Номадолог Н.Т. Жуковская в своих работах доказала, что кочевники имели и имеют свою историю и культуру. В работах Н.Н. Крадина и Г.Д. Гачева кочевая культура выступает как своеобразное и маргинальное явление в истории человечества. Философское осмысление кочевой культуры как особого типа в мировой культуре было проведено М.С. Каганом. Вся культура кочевни-

ков была направлена на поддержание гармонического равновесия с природой, подчинение космическим ритмам. Предки современных казахов оставили в наследство потомкам важные для нашей современности установки из универсальных заповедей-законов Космоса-Тэнгри: «Не переступи круг чужой воли!», «Созидай!», «Давай миру больше, чем потребляй!». Сохранение и передача этих сакральных знаний необходимо нашему молодому государству, чтобы сохранить эту невидимую духовную нить, перекликающуюся с идеями «Мәңгілік ел».

Стержнем социальных отношений кочевников и базовой ценностью мировоззрения являлось родственно-родовое начало, выступавшее основополагающим принципом самоидентификации индивида и с общиной, с территорией как продолжением своего природного бытия. Отсюда следует, что степная культура имела древние традиции и глубокие корни.

Феномен пространства – важнейшая категория культуры, образующая основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют, развиваются мифология, религия, искусство, наука.

В данной статье раскрывается смысл сакральности категории пространства в жизни кочевников.

Культура тюрков появилась на почве древних культурных традиций широкого круга народов Евразии. Эти традиции характеризовались дуалистическим мировоззрением, которое делило весь мир на половины – правую, т.е. мужскую, небесную, главную, верхнюю, белую, восточную и т.д., и левую, женскую, подземную, младшую, нижнюю, черную, западную и т.д. [1, с. 52].

Необходимо отметить, что специфика мифологического пространства и времени есть специфика мифологии вообще как раннего этапа развития человеческого сознания. Поэтому в этой статье предпринята попытка интерпретации модели космоса, являющегося инструментом понимания культуры кочевников, и, в частности, феномена пространства. В основе традиционного мировоззрения кочевников лежит модель социума и космоса, созданного в результате первотворения. В момент первотворения из первозданного хаоса разворачивается структурированный космос. Высшей сакральностью отмечены те точки пространства и времени, где и когда произошло рождение и создание мира [2]. Центром последнего выступает точка соединения миров, точка, находящаяся в

середине космоса, через которую проходит мировая ось.

Кочевые народы освоили огромные пространства, характеризующиеся разнообразием ландшафтов (горные, лесостепные, полупустыни, пустыни), благодаря которым складывались мифологические, этнические, символические образы пространств, формировался механизм постижения и освоения территорий [3]. Собственно, отчет времени начинается с определенного времени года и в мифо-ритуале его связывают с точкой, из которой появляется все сущее. В подтверждение сказанному приведем пример о временной точке в традиционном мировоззрении хунну: «В первой луне нового года старейшины в небольшом числе съезжаются в храм Шаньюевой орде» [4]. Через точку соединения миров, находящейся в середине космоса, проходит мировая ось в различных ее вариантах, как, например, Мировое дерево и др.

В мифологии тюрков-кочевников отражена трехчастность мира. В одном из мифов о сотворении мира говорится: «Когда вверху было сотворено голубое небо, а внизу бурая земля, между ними были сотворены сыны человеческие» [4].

Еще одна легенда как свидетельство существования вышесказанной модели: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под горлом, мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» [5]. Верхний мир – небо представлен абсолютным воплощением верха, т.е. семантическими дихотомиями верха и низа [6]. Небо как сакральное пространство в миропонимании кочевников играло важнейшую роль. «По милости неба, ратники были здоровы, кони в силе...», – приводим строки из письма Шаньюя, которые подтверждают вышесказанное [6]. Верхний мир, ассоциируемый с небом, был наделен положительными качествами. Согласно этногенетическому мифу тюрков, Огуз-каган был женат на девушках, одна из которых спустилась с неба.

Срединный мир – земля, считается вторым уровнем вертикального космоса, т.е. серединой между верхом и низом. Пограничное положение земного мира делало его центром космоса, где соответственно проводили ритуалы, гарантирующие сохранность этого порядка. Надо отметить, что земля является местом обитания и проживания людей, и поэтому наиболее доступна для освоения и познания. Согласно традиции, погибшего в бою воина-кочевника должны похоронить в родной земле, или при погребении

должна быть использована хотя бы горсть земли с родных мест. Отсюда следует, что земля, используемая в ритуале погребения, является священной, замкнутой в условных, сакрализованных границах, и рассматривается как место обитания людей, где перемещение в иную зону обязательно оказывается передвижением вверх или вниз [7]. нижний мир как мир подводный, подземный является противоположностью верхнего мира и, соответственно, характеризуется недостаточно полно, понятно и в связи с этим многие ответы связаны с похоронно-погребальными обрядами и ритуалами. Также необходимо подчеркнуть, что в этот мир уходят после завершения земного пути.

Низ как воплощение подземного мира в традиционном мировоззрении кочевников является дихотомией верхнему миру. Многие ученые-номадологи, рассматривая три уровня космоса, связывают с нижним миром мир предков, мир аруахов. Это прослеживается и в мифологических концепциях как трехмерное измерение пространства.

Все три мира имели образное отражение в виде неких моделей, как и ранее мы отмечали: Мировая гора, Мировое дерево, Мировая река.

Мировое дерево, так же и как гора, выступает в роли сакрального места в обряде принесения клятвы у древних кочевников. Жизненное пространство кочевника организует дерево – сакральный центр кочевья, достигающее небес, корнями, уходящее в нижний мир духов. Мировое дерево помещается в сакральном центре мира и занимает вертикальное положение. Как центр вселенной дерево выступает в обряде выбора хана у тюрков. При членении мирового дерева по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (крона) части. Они представляются как три зоны мироздания [8]. В генеалогическом преломлении в образе дерева представляется связь: предки – нынешнее поколение – потомки.

Одним из самых распространенных вариантов Мирового дерева является гора. Обычно эти две модели взаимно дополняют друг друга.

Поклонение горе, дереву показывает, что речь идет о сакральных объектах, наделенных высоким семиотическим статусом.

Поскольку гора является центром космоса, где совершился акт творения, люди сознательно привязывали к ней наиболее значимые в истории народа события.

У кочевников могло быть несколько священных гор. У горы Ордабасы, расположенной

на западе от Шымкента, согласно приведенным данным А.И. Левшиным, проходило избрание Абулхаира главным военачальником всего казахского ополчения [9]. Почитание гор древними кочевниками связано, прежде всего, с тем, что они, максимально приблизившись к верху, соприкасались с высшим, сакральным.

Модель мира, помимо вертикального трехчастного строения, имела и горизонтальную структуру. В частности, в традиции гуннов было принято маркировать стороны света различными цветами, например, конница у гуннов на восточной стороне имела серых лошадей, на западной – белых, на северной – вороных, на южных – рыжих [10].

Одним и важнейших обрядов, сопровождающих человека с момента его рождения и до смерти, является инициация как движение человека в пространстве времени или переход кочевника из одного статуса в другой. Обряд инициации, сопровождающий человека всю его жизнь, выступает некой сакральной цепью бесконечных перерождений человека: рождение, смерть и новое рождение. Рождение как переход из одного мира в другой: верхнего в средний, а смерть человека – переход из среднего в нижний [11]. Казахи как носители древней культуры кочевников сохранили отражение пространственно-временного феномена предков в современной лексике, и потому они никогда не скажут об умершем человеке, что он прекратил свое существование. Об умершем говорят: «дүние салды, бақиға көшті, қайтыс болды», что означает «перешел в иной мир, возвратился туда, откуда пришел, ушел в вечность». Порог как особое сакральное пространство было той границей, которая разделяет миры. Видимо, поэтому люди, близкие к иным мирам, занимали места у самого входа – босага [12]. Переход в иной мир маркируется датами 3, 7, 9, 40, 100 дней, 1 год со дня смерти. Интересно, что и те же даты возникают при переходе границы в наш мир, когда ребенок растет. И сегодня в нашем обществе присутствуют определенные похоронные обряды, связанные с указанными сакральными числами.

Поскольку процесс рождения представляется как переход в иной мир, сопутствующая ей родильная обрядность понимается так же, как сакральное действие, иницирующее переход. Так как такое действие связано с пересечением границы миров, то в нем неслучаен мотив порога, где, естественно, связываются пограничные статусы – старость и детство, отразившиеся и в ритуале рассаживания [13]. Обряд, оформ-

ляющий переход в новую жизнь, назывался «тұсаукесу», и он символизировал переход из состояния статичности к состоянию динамики, к тем первым шагам, которые делаются в этом мире. А сами обрядовые нити – белая и черная: как символы преграды и назидания, как диалектика жизни.

Существовал и другой обряд, связанный с ребенком, который только начинал ходить. Ребенка проводили под ногами старой женщины из рода канлы, что должно было обеспечить ему счастливую жизнь [14]. Вышеуказанный ырым-поверье как добрая примета-знак имеет место у казахов по сей день. У турков существовал обычай, когда новорожденного протаскивают сквозь отверстие в волчьей шкуре, в той части, где была пасть. Это свидетельство обычая оберега и открытия счастливой дороги. Необходимо отметить, что древние тюрки в качестве предка почитали волка. Тотем волка – символ поклонения, защиты, покоя.

Таким образом, вышеописанные обряды символизируют измерение пространства как перехода из одного мира в другой.

Во всех обрядах жизненного цикла присутствует процесс «одевания». Детали и оформление одежды невесты схожи с похоронными. В частности, лицо невесты закрывают, и это обязательный обряд-инициации. На пути невесты устраивают преграды. Только переступив порог нового дома, получив благословение старейшины, можно было открыть ее лицо, тем самым «оживив» невесту. После всего этого она окончательно переходит из одного мира в другой. И переход в иной мир связан с утратой прежнего состояния.

Обратимся к некоторым аспектам и объектам традиционной культуры тюрков, которые также могут быть вписаны в систему ценностей, сложившуюся в еще «мифологические» времена, где проявляются пространственно-временные представления. Прежде всего, это юрта и связанный с нею комплекс понятий.

О жилище-юрте древних кочевников написано очень много и в самых разнообразных аспектах: юрта как основа всей кочевой архитектуры (Даажаев, 1974; Пюрвеев, 1975), юрта как один из типов кочевого жилища, включая типологию юрт (Вайнштейн, 1976; Егоров, Жуковская, 1979), юрта как «семейная территория» и хозяйственная единица (Humphrey, 1974; Цэрэнханд, 1971), юрта как модель вселенной в представлении монгольского кочевника (Wasilewski, 1976) [15:14]. Основная идея вышеуказанных ученых

сводится к тому, что юрта – это модель вселенной, микромир кочевника; она ориентирована по сторонам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг и дымовое отверстие; делится на семантические секторы: правый-левый, северный-южный, верхний-нижний, почетный-непочетный, мужской-женский.

Освоение и «одомашивание» (термин Леруа-Гурана) пространства и времени – «это прежде всего проблема семантического характера, – пишет А. К. Байбурин, – освоенное пространство – всегда систематизированное пространство, подвергшееся некоторой ценностной акцентировке... содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое; принадлежащее человеку; связанное с понятием доли, судьбы; главное (сакральное); связанное с огнем очага и т.п.» [16: 19]. Все эти общие положения в равной степени могут быть отнесены и к тюркскому жилищу.

Сакрализация юрты осуществляется с помощью ряда предметов, размещение которых на положенном месте и точное исполнение относящихся к ним предписаний превращают юрту в освоенное пространство. Эти предметы следующие: очаг, дверь и порог, шанырак (дымовое отверстие), шест (багана), кереге.

Уже при установке юрты важным считается соблюдение правил ориентировки и размещения ее составных частей и хозяйственного инвентаря. На первый взгляд может показаться, что все вещи в кочевом хозяйстве должны быть на своем месте из соображений практической значимости и удобства. Но и с пространственно-семантической точки зрения, в соответствии с многовековой традицией, весьма важно разместить все на положенном месте, и, прежде всего, необходимо правильно сориентировать все предметы в пространстве.

Дверь тюркской юрты должна быть обращена на восток (монгольская на юг), чтобы противоположная часть юрты «тор» находилась на западной части.

Таким образом, по оси «восток-запад» идет деление юрты на две части: восточную – профанную, примыкающую к входу, заполненную хозяйственными вещами, и западную – сакральную, где находятся важнейшие для семьи предметы. Если же взять за разграничительную линию ось «запад-восток», которая пройдет через дверь и тор, то, встав спиной к западу, мы поделим юрту на две половины: южную – правую, мужскую и северную – левую, женскую [17: 17].

Соответственно, по оси «юг-север» она делится на сакральную половину, где размещают почетных гостей и профанную – возле входа.

В мужской половине юрты хранился охотничий и скотоводческий инвентарь, который имеет отношение к специфике мужского труда у кочевников. На женской половине – хозяйственная утварь. Это деление, конечно, не абсолютное, оно, скорее, традиционно предпочтительное. Таким образом, независимо от ориентации юрты правая ее сторона ассоциирована с мужской, и, соответственно, мужскими предметами и видами труда, левая – с женщиной и женскими видами труда. Интересно заметить, что и по сей день в семье имеются нерегламентированные обязанности мужчины и женщины, хотя, надо признать, что они тоже деформированы и иллюзорны.

Пространство юрты, как мы говорили выше, имеет несколько знаков-символов, с помощью которых оно осваивается, отгораживается от остального мира и которые выступают как сакральные обереги.

Прежде всего это сакральный очаг: символ обжитого дома, место обитания хозяйки огня – от ана. Очаг – это семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства. Как отмечает исследователь С. Вайнштейн: «...напротив входа, в центре юрты находится очаг-семейный, хозяйственный и сакральный центр жилища» [18:83]. Это место, вокруг которого протекает вся жизнь семьи: рождение, детство, взросление, старость, смерть. Кроме того, очаг – связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. Эта идея передается с помощью материального предмета, а именно священного «шанырака». У казахов до настоящего времени шанырак – это семейная ценность, признак продолжения рода, символ родины и священного очага. Шанырак – это окно кочевника в звездное небо, символ мироздания, круговорота времени, связи земного и небесного, культа неба и солнца.

Следующий семантический значимый объект – дверь, и особенно порог. Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве и в то же время они являются символами и средствами перехода. Дверь как граница отделяет юрту от окружающего неосвоенного пространства. Дверь – граница внешнего и внутреннего, освоенного и неосвоенного миров. Соответственно, пересечение этой границы как в ту, так и в другую сторону было

сопряжено с соблюдением ряда правил, которые вошли в тюркский этикет, имеющие этническую специфику и отражающие некоторые общечеловеческие ценности.

Порог как особое место оберегает добрых духов и благо внутри и препятствует проникновению зла извне. Именно на пороге делаются жертвоприношения божествам-хранителям. Прохождение через порог жилья сопровождается множеством обрядов: перед ним почтительно раскланиваются, до него благоговейно дотрагиваются рукой и т.д. На пороге запрещалось сидеть, стоять, прощаться и вести переговоры через него, особенно – на него наступать. Если сакральное табу нарушалось (XIII век), то оно каралась смертью [19:12].

Следующий пограничный объект – дымовое отверстие шанырак, через которое не только выходит дым, но и проникает свет, и оно также является сакральным местом. Чем чернее шанырак, тем священнее. Более того, для кочевников шанырак являлся символом-мостом обращения к Богу-Тенгри. А также они верили, что через шанырак духи-аруахи посещают родной очаг для защиты очищения земного пространства.

Следует отметить, что в представлении кочевника о вселенной и о том месте, которое он занимает, шанырак является неким центром, вокруг которого располагался весь остальной мир. Юрта – центральный круг, хозяйственное пространство вокруг нее – второй круг, а за нею – третий круг и т.д. Это достаточно диалектический принцип осмысления себя, своего жилья, своего места во вселенной, характерный для многих народов земного шара.

Круг как формообразующее начало является основой всяких представлений о пространстве в среде кочевников. В форме круга организуется общее пространство жизнеобеспечения социума: не только юрта, но и все жилое пространство вокруг него разворачивалось окружностями.

Итак, главной формой организации пространства у кочевников служит круг как наиболее стабильный элемент плоскостной модели вселенной.

Кочевник строит свои взаимоотношения не только с людьми, но и с пространством. Перемещение из одной точки пространства в другую, центром которого является он сам, естественным природным его состоянием выступает непрерывное движение. В зависимости от выбора кочевника началом и концом его пути может

служить любая точка пространства. Переход из одного пространства в другое всегда имеет значение движения вперед, в будущее время. Культуролог Мурат Ауезов в своем труде «Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости» резюмирует: «В арсенале понятия кочевника о связях с окружающим миром одно из главенствующих мест занимает понятие «дорога» [21]. Отсюда следует, что мотив дороги как путешествие в пространстве является основополагающим фактором развития и познания мира в целостности.

Таким образом, кочевники, особо почитая сакральность пространства, выражают благоговеющее отношение к природе как к живому организму, передавая свой кочевой опыт от поколения к поколению.

В заключение хочется еще раз подчеркнуть, что феномен пространства осваивался человеком везде и на протяжении всей его истории. И расширение глубинных знаний о мире в масштабах всего человечества отнюдь не мешало каждому конкретному этносу создавать свою модель мира с самого начала.

Литература

- 1 Культура кочевников на рубеже веков (19 в. – 21 в.): Проблемы генезиса и трансформации. – Алматы, 1995. – С. 103.
- 2 Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991. – С. 30.
- 3 Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Нанзатов Б.З., Николаева Д.А. и др.: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. СО РАН. – М.: Вост. Лит., 208. – 341 с.
- 4 Уарзиати В.С., Галиев А.А. Символы и знаки великой степи (история культуры древних номадов). – Алматы, 2006. – 197 с.
- 5 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы: Жалын, 1998. – Т. 1. – С. 50.
- 6 Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С. 58.
- 7 Брагинская Н.В. Небо // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 1991. – С. 398.
- 8 Рабинович Е.Г. Земля // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 1991. – С. 467.
- 9 Топоров В.Н. Древо Мировое. – С. 399.
- 10 Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – СПб., 1832. – Ч. 3. Этнографические известия. – С. 76.
- 11 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы: Жалын, 1998. – Т. 1. – С. 51.
- 12 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – С. 101.
- 13 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. – Новосибирск, 1989. – С. 215.
- 14 Тихонов Н.Х. Традиционное жилище алтайцев // Этнография народов Сибири. – Новосибирск, 1991. – С. 98.
- 15 Аргынбаев Х.А. Семья и брак у казахов. – Алма-Ата, 1971.
- 16 Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Изд. «Наука», 1988. – С. 198.
- 17 Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.
- 18 Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. – Новосибирск, 1978.
- 19 Ванштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 206 с.
- 20 Джиовани дель Плано Карпини. История монгалов. Путешествие в восточные страны / ред., вступит. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. – М., 1957.
- 21 Ауэзов М. Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика. – Алматы: Гылым, 1993.

References

- 1 Kul'tura kochevnikov na rubezhe vekov (19 v. – 21 v.): Problemy genезisa i transformacii. – Almaty, 1995. – S. 103.
- 2 Bajburin A.K. Ritual v sisteme znakovyh sredstv kul'tury // Jetnoznakovye funkcii kul'tury. – M., 1991. – S. 30.
- 3 Prostranstvo v tradicionnoj kul'ture mongol'skih narodov / Nanzatov B.Z., Nikolaeva D.A. i dr.: In-t mongolovedenija, buddologii i tibetologii. SO RAN. – M.: Vost. Lit., 208. – 341 s.
- 4 Uarziati V.S., Galiev A.A. Simvolj i znaki velikoj stepi (istorija kul'tury drevnih nomadov). – Almaty, 2006. – 197 s.
- 5 Bichurin N.Ja. Sbranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. – Almaty: Zhalyln, 1998. – T. 1. – S. 50.
- 6 Valihanov Ch.Ch. Sledy shamanstva u kirgizov // Sbranie sochinenij v pjati tomah. T. 4. – Alma-Ata, 1985. – S. 58.
- 7 Braginskaja N.V. Nebo // Mify narodov mira. T. 1. – M., 1991. – S. 398.
- 8 Rabinovich E.G. Zemlja // Mify narodov mira. T. 1. – M., 1991. – S. 467.
- 9 Toporov V.N. Drevo Mirovoe. – S. 399.

- 10 Levshin A. Opisanie kirgiz-kazach'ih ili kirgiz-kajsackih ord i stepej. – SPb., 1832. – Ch. 3. Jetnograficheskie izvestija. – S. 76.
- 11 Bichurin N.Ja. Sobranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. – Almaty: Zhaly, 1998. – T. 1. – S. 51.
- 12 Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja. Veshhnyj mir. – Novosibirsk, 1988. – S. 101.
- 13 Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri. Chelovek i obshhestvo. – Novosibirsk, 1989. – S. 215.
- 14 Tihonov N.H. Tradicionnoe zhilishhe altajcev // Jetnografija narodov Sibiri. – Novosibirsk, 1991. – S. 98.
- 15 Argybaev H.A. Sem'ja i brak u kazahov. – Alma-Ata, 1971.
- 16 Zhukovskaja N.L. Kategorii i simbolika tradicionnoj kul'tury mongolov. – M.: Izd. «Nauka», 1988. – S. 198.
- 17 Bajburin A.K. Zhilishhe v obrjadah i predstavlenijah vostochnyh slavjan. – L., 1983.
- 18 Toshhakova E.M. Tradicionnye cherty narodnoj kul'tury altajcev. – Novosibirsk, 1978.
- 19 Vanshtejn S.I. Mir kochevnikov centra Azii. – M.: Nauka, 1991. – 206 s.
- 20 Dzhiovani del' Plano Karpini. Istorija mongalov. Puteshestvie v vostochnye strany / red., vstupit. st. i primech. N.P. Shastinoy. – M., 1957.
- 21 Aujezov M. Jenkidiada: k probleme edinstva mirov kochev'ja i osedlosti // Kochevniki. Jestetika. – Almaty: Gylym, 1993.

Рысбекова Ш.С.,
Борбасова К.М., Рысбекова Г.Е.

Религия и самоидентификация личности в Казахстане

В статье раскрывается проблема влияния религиозной веры на процесс самоидентификации личности в Казахстане. Аргументируется позиция определения религиозной ситуации в Республике как стабильной, при которой появляется возможность для населения достигать идентификации собственного «я» и ее самости, укрепления межэтнического и межконфессионального согласия. В статье показывается связь идентификации и веры, доказывается связность самоидентификации индивида и веры в предначертание. Отсюда и толерантное взаимоотношение между представителями религиозных. Межконфессиональное согласие обеспечивается политикой, проводимой Президентом РК Н.А. Назарбаевым. Так же обосновывается, что исламский фактор при самоидентификации населения Центральной Азии имеет немаловажное значение. Это видно также из того, что для обозначения слова «нация» в большинстве национальных языков Центральной Азии употребляется слово «миллат» (например, в узбекском языке), что в переводе с арабского языка означает единую религиозную общину. А с артиклем «ал-» – мусульманскую общину. В истории формирования и развития центральноазиатского мусульманского общества на первом месте была ханафитская богословско-правовая школа (мазхаб). Она начала проникать уже в самый ранний период ислама, с VIII-IX вв. прочно укрепилась в местной среде и явилась источником определения собственной самости.

Ключевые слова: самоидентификация, верующие, ислам, религия, толерантность, межконфессиональная политика, Ханафитский мазхаб, Центральная Азия.

Rysbekova Sh.S.,
Borbasova K.M., Rysbekova G.E.

Religion and self-identification of personality in Kazakhstan

The article reveals the problem of the influence of religious faith on the process of self-identification of a person in Kazakhstan. The position on the definition of the religious situation in the Republic as stable, which makes it possible to achieve the identification of one's own self and its self, and the mood to strengthen the interethnic and interconfessional co-ordination, is argued. The article shows the connection between identity and faith, the connection between self-identification of an individual and faith in a predestination is proved. Hence the relationship between representatives of religious trends is characterized by tolerance. The interconfessional agreement is promulgated by the policy pursued by the President of the Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev. It is also justified that the Islamic factor in the self-identification of the populations of Central Asia is of no small importance. This is also evident from the fact that for the designation of the word "nation" in most of the national languages of Central Asia, the word "millat" (for example, in Uzbek) is used, which in Arabic means a single religious community. And with the article "al-" – the Musulman community.

Key words: self-identification, believers, Islam, religion, tolerance, inter-confessional politics, Hanafi madhhab, Central Asia.

Рысбекова Ш.С.,
Борбасова К.М., Рысбекова Г.Е.

Қазақстандағы дін және тұлғаның өзіндік бірегейлігі

Мақалада Қазақстандағы діни сенімнің тұлғаның өзіндік бірегейлік үрдісіне әсер етуі қарастырылады. Әр адамның «өзіндік мені» мен жеке басының рухани сұранысына мүмкіндік алынған, соған орай этникааралық және конфессияаралық бірлікті нығайтуға бейімделген Республикадағы діни жағдайды тұрақты деп анықтау бағытын ұстану дәлелденеді. Мақалада адамның жеке басы мен сенімінің тығыз байланысы және индивидтің өзіндік бірегейлігі мен тағдырға сенімінің байланысты екендігі дәлелденеді. Осыдан келіп әр бағыттағы дін өкілдерінің қарым-қатынастарында төзімділік пен түсіністік орын алған. Конфессияаралық келісім ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаевтың жүргізген саясатымен қамтамасыз етілген. Сонымен қоса Орталық Азия халықтарының өзіндік бірегейлігін анықтауда ислам факторының ерекше орны бар екендігі негізделеді. Мысалы Орталық Азия халықтарының тілдерінде «ұлт» деген сөздің орнына «миллат» (өзбек тілінде) деген сөз қолданылады, араб тілінен аударғанда ортақ діни қауымдастықты, ал оған «әл-» тіркесін қосқанда мұсымандық қауымдастықты білдіреді.

Түйін сөздер: өзіндік бірегейлік, діндарлар, ислам, дін, төзімділік, конфессияаралық саясат, Ханафи мазхабы, Орталық Азия.

РЕЛИГИЯ И САМОИ- ДЕНТИФИКАЦИЯ ЛИЧНОСТИ В КАЗАХСТАНЕ

Введение

Несмотря на определенные достижения в сфере межконфессиональных отношений Республикой Казахстан, тем не менее, существуют проблемы и нерешенные вопросы, требующие всестороннего научного рассмотрения. Одной из таких проблем является самоопределение. В начале третьего тысячелетия религия обернулась в одно из актуальных явлений современного мира. В век, когда человек доказал всемогущество рациональности, строя техногенную цивилизацию, опять допускается ценность, весомость религии. Религия представляет себя как способ отыскать смысл жизни, как важную модель духовного возрождения. Но есть и обратная сторона, воображаемая религиозность. Религия в обеих этих проекциях вводит человека в недоумение относительно сущности религии, что не могло не повлиять на внутреннее состояние индивида, обусловив тем самым необходимость научного осмысления проблем социокультурной самоидентификации личности в условиях социальных перемен [1].

Как известно, по состоянию на 1 января 2011 года в стране действовало 4551 религиозное объединение. На настоящий момент их численность составляет 3449. На основе работы отечественных экспертов была предложена новая классификация религиозных объединений, сократившая число конфессий и деноминаций с 46 до 18. Вследствие всей этой большой работы государственных органов религиозная панорама Казахстана представлена следующим образом. Самыми многочисленными религиозными объединениями являются мусульманские – 2382, которые объединяют более двух третей от общего числа всех верующих в стране и имеют наибольшее количество культовых сооружений – 2381.

Второе место по числу последователей в Казахстане занимает Русская Православная Церковь (РПЦ), которая включает 289 религиозных объединений.

Следующим для Казахстана религиозным направлением является Римско-католическая церковь (РКЦ), которая имеет 84 религиозных объединения.

Также в конфессиональном пространстве Казахстана имеются протестантские религиозные объединения, которых в стране насчитывается свыше 500.

Помимо перечисленных выше, действуют 7 иудейских общин, 2 религиозных объединения буддизма, а также ряд других деноминаций [2].

Исследование процесса становления конфессиональной идентичности представляет интерес не только для казахстанского, но и международного сообщества, так как Казахстан зарекомендовал себя как регион с устойчиво-стабильными в исторической перспективе гармоничными межконфессиональными отношениями.

Отношение к представителям других вероисповеданий

Основную часть казахстанского общества составляют мусульмане – 70%, это большая часть, т.е. примерно около 10 млн. человек, в состав которых входит 26 различных этнических групп. Мусульмане Казахстана придерживаются ханафитского (мусульманская правовая школа) суннитского направления. Уполномоченным органом является Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК) [3].

Проблема процессов религиозной идентификации населения Казахстана в условиях полиэтнического и поликонфессионального социума имеет очень важное значение для разви-

тия, укрепления стабильности, мира и согласия и профилактики религиозного терроризма [4].

Для выявления особенностей отношений между представителями разных национальностей и конфессий, уровня интолерантности как готовности к экстремистским действиям в поликонфессиональных этнокультурных группах были использованы данные Аналитического отчета по результатам социологического исследования НИЦ «Молодежь»-Астана, 2015 [5].

Опрос и наблюдения показали, что в Алматинской области преобладает терпимое отношение к представителям других вероисповеданий. На вопрос об отношении к представителям другой веры преобладала доброжелательность (57%). Это позволяет утверждать о нормальных отношениях между людьми, принадлежащими к разным конфессиям.

По мнению преобладающего числа респондентов (более 70%), проводимая государством политика в религиозной сфере не может привести к межрелигиозным конфликтам. Однако 28% опрошенных считают, что она имеет определенный конфликтный потенциал. 77,4% участников анкетирования отмечали положительный, ровный характер межконфессиональной политики правительства Республики Казахстан. Надо заметить, такая позиция относится ко всей территории страны. Лишь 3,7% считают, что идет сознательная поддержка со стороны государства исламской и православной религий [6].

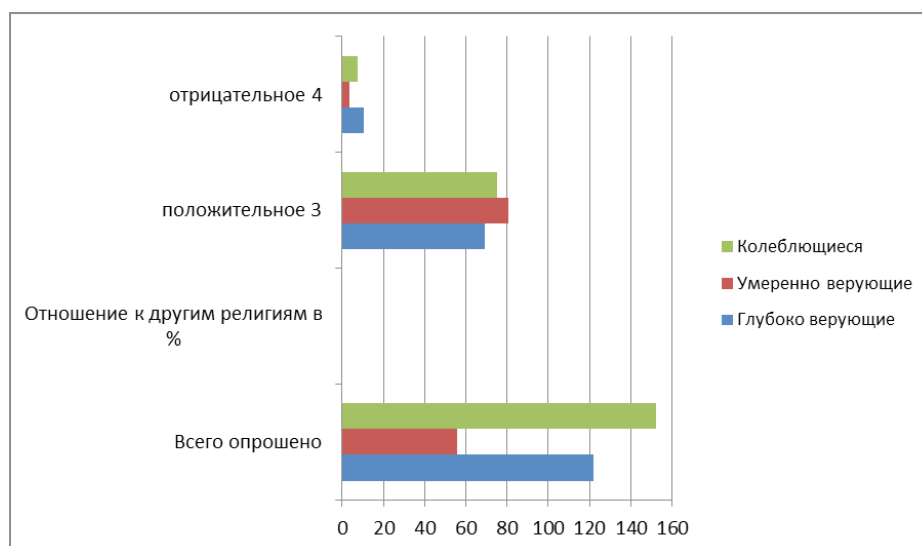


Таблица 1 – Отношение верующих к другим религиям

Полученные данные говорят, что число респондентов, положительно относящихся к нетрадиционным религиозным направлениям, увеличилось в 2 раза. На потенциальную опасность новых вероучений указывают более 40% опрошенных. Для большинства опрошенных благодаря взвешенной политике Лидера нации угроза на религиозной основе снижена до минимума, т.к., по их убеждению, представители разных конфессий в стране живут в мире и согласии. Проблемы межконфессиональных взаимоотношений для большинства опрошенных не имеют остроты. На сегодняшний день имеется довольно широкий разброс мнений относительно угрозы со стороны религиозного экстремизма. 76% в ближайшем будущем такой угрозы не видят. Однако эти данные необходимо перепроверить и уточнить. Особенно важно проанализировать факты, повлиявшие на данный результат.

Методика анализа данных

Анализ данных массовых опросов, проведенных в ходе пятой волны проекта Европейское исследование ценностей [7], позволил отследить ценностный профиль респондента, конфессию, к которой он себя причисляет.

В качестве зависимой переменной используются вопросы: С чем связано Ваше отрицательное отношение к НРД? Отношение к свободе вероисповедания.

В целом религиозная ситуация в регионе стабильная. Население настроено укреп-

лять межэтническое и межконфессиональное согласие. Взаимоотношение между представителями религиозных направлений характеризуется толерантностью. Многие отмечают, что межконфессиональное согласие обеспечивается политикой, проводимой Президентом РК Н.А. Назарбаевым.

Однако следует отметить и тот факт, что немалая часть респондентов (особенно молодежь) не знакома с историей возникновения и развития религий, не разбираются в сути нетрадиционных религиозных течений. А это, как показала практика, может создать базу для распространения среди населения религиозно-радикальной идеологии.

Истинная сущность новых религиозных образований не всегда лежит на поверхности, чаще оно скрыто, чтобы их изобличить, раскрыть обычными методами: простым анкетированием, опросом, интервьюированием и т.д. Как правило, они проявляются опосредованно, через некую сумму социально-психологических установок, как бы маскирующих сами религиозные установки. Действительно, если бы отрицательные межрелигиозные ориентации проявлялись прямолинейно, то мы могли, например, ожидать, что число истинно верующих, отрицательно относящихся к представителям иных конфессий и деноминаций, значительно превысило долю умеренных или колеблющихся. Однако результаты исследований не подтвердили это. Доля глубоко верующих (69,4%), положительно относящихся к представителям других религий разнообразны.

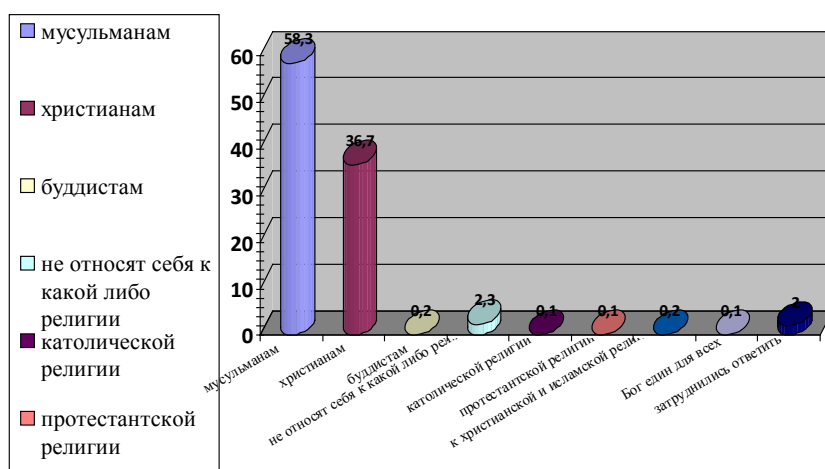


Таблица 2 – Конфессиональное измерение религиозной идентификации молодежи

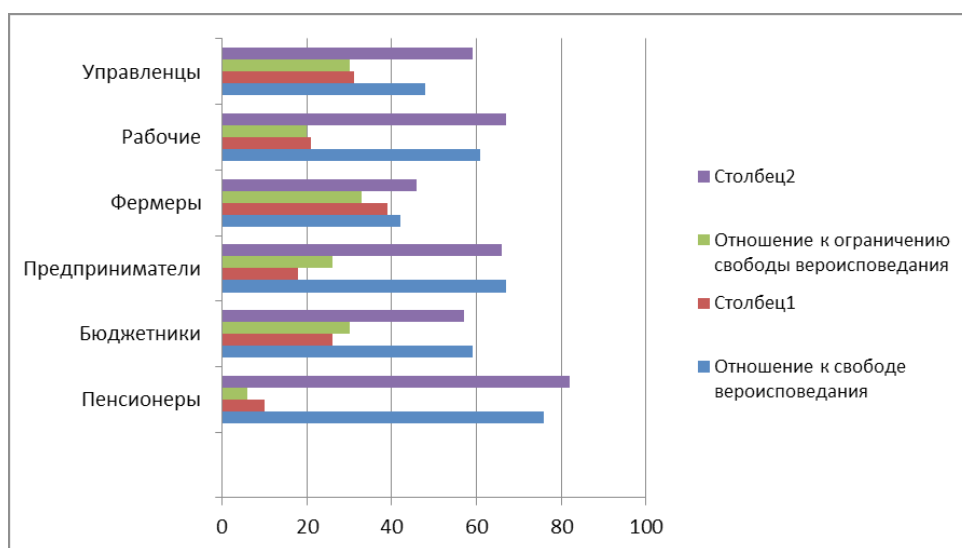


Таблица 3 – Отношение к свободе вероисповедания

Из сторонников за «жесткие меры» наших сограждан примерно каждый третий поддерживают переход к таким действиям, означающий запрет функционирования на территории республики религиозных объединений, наносящих вред безопасности государству, межэтническому и межконфессиональному согласию, здоровью людей. Гораздо реже введение «жестких мер» связывается с ограничением свободы совести и вероисповедания. Своеобразие сегодняшнего социального осмысления в Казахстане религиозной деятельности заключается в том, что значительная часть людей, выступающих за «жесткие меры», обнаруживает неприятие диктата в регулировании религиозной сферы со стороны государственных органов. Религиозная самоидентификация личности осуществляется не по принадлежности к той или иной религии, а на основе соотнесения себя с определенной культурой, национальным образом жизни, сформировавшимся во многом под действием данной религии («казах – значит мусульманин», «русский – поэтому православный»).

В исследовании мыслителей показано, что потенциал конфессиональной идентичности проявляется в вопросах, связанных с этническим самосознанием казахского народа, с толерантностью, умением непротиворечиво существовать в плюралистической системе мировоззрений и стремлением осуществлять духовную миссию через общественное служение, а не с помощью государственного влияния [8].

Историческая ретроспектива самоидентификации личности в Казахстане

В монографическом исследовании российского этнолога Сергея Абашина «Национализм в Средней Азии в поисках идентичности» прекрасно прослежена история формирования и развития среднеазиатских национализмов в царский и советский периоды [9]. Однако, даже в разделе, названном «Археология среднеазиатских национализмов», самые старые источники, привлеченные к анализу – мемуары Филиппа Ефремова (последняя четверть XVIII в.) и Н. В. Ханькова (1841-1842 гг.). К сожалению, отсутствие в ней более глубокой исторической ретроспективы делает невозможным анализировать и понять такое явление «общего и главного самоназвания для бухарцев», как «мусульманин» [9, с. 26]. Тут следовало бы, по нашему мнению, обратить внимание на два момента:

1. За точку отсчета в процессе формирования наций берется период XVIII-XIX вв., когда в Центральной Азии появляются многочисленные ханства, эмираты, бегства и другие мелкие владения. До этого периода сепаратизма, хаоса, ослабления центральной власти в Центральной Азии существовали более крупные государственные образования. Подвластные этим государствам жители идентифицировали себя с теми образованиями, которые существовали веками и создали соответствующую культуру. Эти фор-

мы национальной идентификации играли роль в более поздние периоды, когда появляются национализмы в современном понимании.

2. В источниках X в. («Раудат ал-‘улама’», «Назм ал-фикх» аз-Зандависати) в Бухаре слово «таджик» (арабизированная форма персидского слова «тазик») употреблялся первоначально в отношении арабов-мусульман, а в дальнейшем – всех мусульман восточной части мусульманского мира. Для обозначения языка большинства местного населения использовалось слово «ал-фарисийа» (новоперсидский язык). То есть слово «тазик» в это время не означало этнос, а обозначало религиозную общность. «Тезисами» называли мусульман в России, «даши» в Китае.

По источникам этого же периода, все мусульманское население правобережья Сырдарьи называют «турки», взятое от названия края – Туркистан. Этот термин в среде арабов и мусульман обозначал мусульманское население целого региона. Такое значение придает малоизвестный источник «Насаб-нама» к исламизированной части населения среднего течения Сырдарьи – туркменам («турк-и эман» = «наши тюрки»), то есть исламизированные тюрки).

Все это показывает, что исламский фактор при самоидентификации населения Центральной Азии имеет немаловажное значение. Это видно также из того, что для обозначения слова «нация» в большинстве национальных языков Центральной Азии употребляется слово «миллат» (например, в узбекском языке), что в переводе с арабского языка означает единую религиозную общину. А с артиклем «ал-» – мусульманскую общину. Как полное игнорирование религиозного опыта центральноазиатского населения можно рассматривать неопганистские (неоязыческие) предложения некоторых разработчиков национальной идеи в центральноазиатских государствах. Их призывы к возвращению к «религии предков» – тенгрианству, шаманизму, бурханизму и другим подливают масло в борьбу между сторонниками «местной формы бытования ислама» и «единого ислама». Среди таких деятелей можно выделить следующие группы:

1. Авторы, писавшие в жанре марксистко-ленинской философии и боровшиеся против ислама. Не будучи религиоведами, они теперь пишут о том, что центральноазиатский ислам был ущербным, не самодостаточным, в нем были сильны влияния тенгрианства, шаманизма и т.п. Как пишет Д. Кшибеков: «Казах, восседая на коне, чувствовал себя хозяином огромных степных просторов – ехал куда хотел, делал что

желал... У него была вольность (вольнодумство в том числе)» [9, с. 16].

2. Продолжатели традиций советской этнографической школы, которые в религиозной практике населения центральноазиатских народов, не будучи специалистами-исламоведами, целенаправленно ищут до сих пор доисламские (=неисламские) элементы культа, верований, обычаев... Исследователь из Узбекистана Бахтияр Бабаджанов в одной из своих статей показал, что советские этнографы и фундаменталистские лидеры из Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана, претворяя в жизнь решения компартии, действовали в одном направлении – по уничтожению местных форм проявления ислама. Последним свежим примером этому может служить недавно защищенная в Ташкенте в Институте истории Академии наук Республики Узбекистан докторская диссертация этнографа Адхамжона Аширова [10].

3. Сторонники особой национальной идентичности, особенно в странах, где прежде преобладал кочевой и полукочевой способ хозяйствования, стараются использовать неопганизм в целях показа своего общества в качестве одной особой единственной нации, имеющей особую, «только свою» религиозную систему, отличной, прежде всего, от ислама. Американские мусульманины в Фениксе, штат Аризона считают, что ислам практикуется в Америке «более подлинным», чем это практикуется в мусульманских странах. [11].

4. Сторонники светской формы правления стремятся показать неопганизм в качестве бывшей национальной религии (имея в виду, что ее можно восстановить), подразумевая, что такая слабо развитая религиозная система не будет предъявлять претензий на строительство религиозного государства.

Каково отношение мусульман, просто населения к такого рода занятиям? Можно было сказать – полное безразличное отношение. Люди воспринимают это как очередную пропагандистскую уловку. С другой стороны, такие шаги усиливают позиции фундаменталистов, которые за счет критики очередного проявления «ширк» (многобожие) и «бидъат» (новшество) усиливают свой имидж и авторитет.

Историческая ретроспектива позволяет наблюдать за тем, что «современная религиозная идентичность» была в историческом прошлом, наоборот, «национальной идентичностью». Многофакторный дисперсионный анализ выявил существенное влияние на расы и культурные

ценности, подтверждающие, что самоидентифицированная религиозность конфессии отличается от расовой принадлежности к группе [12].

Хорошо известна тема «потомков мусульманских святых», существующих среди народов Центральной Азии. Как правило, они сейчас воспринимаются прямыми потомками пророка Мухаммада, его ближайших сподвижников. Исторически сложилось так, что школа (*мазхаб*) Абу Ханифы (699-767), более известного как «ал-Имām ал-А_зам» (Величайший Имам), была распространена на севере и востоке исламской ойкумены, охватив Анатолию, Балканы, Северный Кавказ, Причерноморье, Поволжье, Среднюю Азию, Казахстан, Афганистан, Пакистан, Индию, Бангладеш и обширную степную зону до Китая [13]. В настоящее время идет полным ходом обнаружение, изучение новых семей, центров их формирования, их письменная и устная традиции. Обобщая эти данные, мы можем декларировать о существовании некой красной линии, существующей между предмонгольским и постмонгольским периодами центральноазиатской истории. Генеалогии святых семейств, зафиксированные в письменных источниках на территории Мавараннахра, не соответствуют друг другу. Феномен новопоявившихся генеалогий можно объяснить фактом переселения представителей духовной элиты из внутренних регионов Центральной Азии (Туркистан) в Мавараннахр вместе с новыми завоевателями и их возвышением в общественной жизни. Изучение религиозной ситуации и состава духовных лиц в Мавараннахре в IX-XII вв. по письменным источникам показывает, что потомки саййидов и арабов были, пусть почитаемыми, но рядовыми членами мусульманской общины. В качестве потомков сакральных семейств в этот период почитались дикканы, представители прежних аристократических родов.

В процессах взаимодействия национальной идентичности и религии важное значение имеют споры вокруг понятия «национальный ислам». Что вкладывают в него противоборствующие стороны? В конце 1980 – начале 1990 гг. наблюдалось возрождение ислама во всех регионах Центральной Азии. Оно проявлялось в восстановлении обычаев, традиций, стремлении молодежи получать религиозное образование, совершении паломничества к святым местам, в возрождении учений и практики суфийских братств – Накшбандийа и Йасавийа. В Узбекистане долгое время суфизм рассматривали в

качестве «просвещенной», «мирной», «интеллектуальной» формы ислама. Однако, последние исследования показали, что суфизм тоже обладает потенциалом к политизации религиозного учения.

С другой стороны, возрождение ислама проявлялось и в реисламизации. Зарубежные пропагандисты стали преуспевать в распространении нетрадиционных для региона исламских учений, основании новых общин (джама'атов). Они большего успеха имеют в среде русскоязычной части коренного населения, которая успела утратить свои связи с традиционным обществом. Среди них можно выделить салафитские, исламистские (Хизб ат- тахрир ал-ислами, Такфир, Таблиги джама'ат), суфийские (сулейменшилер) и другие учения (заманчилар, нурджилар). Часть из них – салафиты и исламисты обрушили критику против «национального ислама». Борьба между этими общинами в точности напоминает борьбу фундаменталистов и представителей «народного ислама» или «сельского ислама». Чем закончится противостояние двух форм ислама, если иметь в виду известную работу Макса Вебера, то, понятно, верх должен одержать фундаментализм.

Однако при этом упускается из виду одна важная деталь. В истории формирования и развития центральноазиатского мусульманского общества на первом месте был не «народный ислам», не «сельский ислам», а ханафитская богословско-правовая школа (*мазхаб*) В крупных историко-культурных регионах, как Центральная Азия, Северная Африка, Индия и Северный Кавказ, ислам впитал в себя часть этой духовной среды, ее обычаев и традиций, тем самым приобретая специфические различия, присущие данному региону. Однако следует особо отметить, что в вопросах поклонения национальные или этнические особенности отсутствуют [14].

Эта школа начала проникать уже в самый ранний период ислама, с VIII-IX вв. прочно укрепились в местной среде. Принимала несколько раз вызовы традиционалистов, брошенных часто из центральных регионов мусульманского мира. Это были нападки традиционалистов (*ахл ал-хадис*) в IX-X вв., правоведов и богословов шафиитского *мазхаба* в XI-XII вв., также суфиев в XV-XIX вв., представителей «народного ислама» в XIII-XIV веках. С каждым разом ханафиты, приспособив свое учение к требованиям времени, с честью выходили из трудных ситуаций. Таким образом, они, отвечая на вызовы фундаменталистов, сами «фундаменти-

зировали» свое учение. Таким образом, основные теологические взгляды Абу Ханифы способствовали формированию центральноазиатской школы богословия [15].

Ханафитский *мазхаб* в годы доминирования Российской империи и Советского Союза заметно ослабил свое влияние в Центральной Азии. Прежде всего, это коснулось носителей теоретических знаний (*улемов*). В академических кругах давно ведутся дискуссии о специфике ислама в республиках Центральной Азии. Советская этнография отмечала поверхностность исламизации особенно кочевнического населения советских среднеазиатских республик. В Казахстане в этом отношении исходили из концепции Ч. Валиханова о значительном и действенном пласте доисламских верований и поверхностности исламских верований казахов. Велись дискуссии о том, кто является в большей степени мусульманином, кто более исламизирован: казахи, киргизы, узбеки, туркмены, таджики [16].

Слабость позиций верхней части «исламского организма» заметно облегчила задачу постсоветских пропагандистов в реисламизации населения. Она коснулась главным образом тех слоев населения, которые потеряли связи с традиционным обществом (горожане, русскоязычное автохтонное население, молодежь, выехавшая учиться в мусульманские страны, и др. категории населения).

Однако ханафитский *мазхаб* еще имеет большой потенциал. В случае включения административных ресурсов со стороны государственных органов он в состоянии вернуть свое былое влияние в обществе. Одним из аргументов этой группы ученых служат сохранившиеся генеалогии казахских *ходжей*, которые и были носителями мусульманской религиозности в казахской степи [17].

В качестве фактора социальной сплоченности в обществе ханафитский *мазхаб* обладает невидимым потенциалом для каждой из центральноазиатских стран и региона Центральной Азии в целом. Например, в Казахстане на ханафитской почве в качестве единой общины могли бы сплотиться казахи, татары, уйгуры, узбеки, дунгане, а также большая часть северокавказских народов, турки-месхетинцы и др. Такие же возможности имеются в сплочении всей мусульманской общины в центральноазиатском масштабе. Сегодня как никогда требуется привлечь внимание академических кругов, богословов, а также религиозных

и государственных институтов к всестороннему изучению богатейшего наследия ханафитских авторов, его переосмыслению, адаптации и последующему применению в современной культурной и общественно-политической жизни стран центральноазиатского региона.

Выводы

Можно констатировать, что процессы строительства наций в Центральной Азии зашли далеко, и бесспорно уже сформировалась устойчивая самоидентичность титульных наций в пяти республиках. никто не может отрицать это, тем более эти процессы начались давно – в середине 1920-х гг. после национально-территориального размежевания в СССР. Исследователи К. Хан и М. Пелкманс утверждают, что специфика процесса «деприватизации» религии в Центральной Азии заключается в его связи с национальным строительством и реконструкцией национальной идентичности [18].

Однако поиски «национальной идеи», будь то в форме государственной идеологии, или в форме «этноцентричной идеологии», показывают, что проблем в этой области еще достаточно. Мы наблюдаем жесткое столкновение различных взглядов. Каждая из заинтересованных сторон будет отстаивать свои интересы, используя недостатки своих оппонентов. В оборот могут пойти выражения типа «мифотворчество», «мифологизация» и др. Кроме того, сдвиги в религиозной идентификации, начиная с 1990 года, привели в ряды мусульман 67% и есть пришедшие в нетрадиционные новые культы разных традиций. Иными словами, процент религиозности увеличился с 11% до 16% в период между 1990 и 2008 гг., особенно молодежи. Это увеличение вызывает удивление, поскольку традиционно к религиозной идентификации прибегает старшее поколение старше 50-60 лет.

«Тот факт, что идентификации с религией снизилась среди старшего поколения, наводит на мысль, что секуляризация старшего поколения связана с тем, что он стал слишком политизирован», – сказал Juhem Наварро-Ривера, научный сотрудник ISSSC [19].

До сих пор сильная неомарксистская интеллектуальная элита и наследники «силовой политики против ислама» в Центральной Азии по-новому продолжают старую прежнюю советскую политику в отношении игнорирования *улемов* – носителей традиций местного мусульманского общества. Это чревато

последствиями. Во-первых, это приводит к отчуждению части населения от новых процессов, к маргинализации его части, среди которых происходят процессы политизации и милитаризации ислама. Во-вторых будет упущена возможность сотрудничества с улемами, учения которых имеют больший мирный потенциал. В-третьих, их духовные знания в

силу объективных жизненных законов могут быть невосполнимо утрачены.

В этих процессах ислам имеет еще неиспользованный потенциал. Ислам имеет разные формы. Из них традиционные (ханафизм, ханафитская культура) и нетрадиционные учения (фундаменталистский ислам) имеют одинаковые возможности.

Литература

- 1 Косиченко А.Г. Религия: сущность и актуальные проблемы/под общ.ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИПФПР КН МОН РК, 2012. – 220 с.
- 2 20 вопросов и ответов на актуальные темы в сфере религии. Выпуск 1 : Государство и религия / сост. К.Т. Калилаханова, Д.Б. Есенова, С.Б. Оспанова, Л.В. Стефогло, А.С. Ахметбекова. – Астана: АДР РК, 2014. – 46 с. – С.31
- 3 Сколько мусульман в Казахстане? <http://e-islam.kz/ru/siz-bilesiz-be/item/11035-skolko-musulman-v-kazakhstan> дата обращения 25.02.2017
- 4 Кабиденова Ж.Д., Рысбекова Ш.С. Отношение к религии и религиозная идентификация среди подростков // KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural science series. Political science series. №3 (52). 2015. – С. 107-113.
- 5 Exit-poll, проведенного Центром социальных и политических исследований «Стратегия» www.ofstrategy.kz «Научно-исследовательского центра «Молодежь»
- 6 Обсуждение «Молодежь и религия: дилемма выбора», состоявшееся в Алматы 24 февраля 2015 года. – <http://agkipr.kz/archives/158>
- 7 Ешпанова Д.Д. Социально-политические ориентации казахстанской молодежи // Институт парламентаризма. – 2013. – №1(19). – С. 78–87.
- 8 Влияние религии на современный мир. Мат-лы международной научно-практической конференции / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИПФПР КН МОН РК, 2013. – 406 с.
- 9 Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2007. – С. 92.
- 10 Кшибеков, Досмухамед. Национальная идея (От этнических чувств до идеологии). – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 100-101.
- 11 Muslim American/American Muslim Identity: Authoring Self in Post-9/11 America Journal of Muslim Minority Affairs Volume 31, 2011
- 12 This study is based on research conducted by Rober T. Carter and his research team at Teachers College, Columbia University // Silvia L. Mazzula, Sally M. Hage & Robert T. Carter Pages 111-128 | Received 02 Jun 2009, Accepted 03 Aug 2009, Published online: 16 Feb 2010 Journal Mental Health, Religion & Culture <http://dx.doi.org/10.1080/13674670903563284>
- 13 Завкиев С.Я. Особенности тенденции развития ислама в странах Центральной Азии // Мат-лы международной конференции «Роль ислама в Центральной Азии». Астана, 17 апреля 2014 г. – С. 104
- 14 Малахов И.З. Ислам между теорией и практикой. // Мат-лы международной конференции Роль ислама в Центральной Азии. Астана, 17 апреля 2014 г. – С.123.
- 15 Избаиров А.К. Значение теологических взглядов абу Ханифы в формировании Центрально- Азиатской школы богословия. // Мат-лы международной конференции «Роль ислама в Центральной Азии». Астана, 17 апреля 2014 г. – С. 159.
- 16 Шаповал Ю.В. Ислам, коллективная память и национальная идентичность в современном Казахстане // Мат-лы международной конференции «Роль ислама в Центральной Азии». Астана, 17 апреля 2014 г. – С. 182.
- 17 Abstracts for the Biennial Conference of the European Society for Central Asian Studies –The Steppe and the Sownl. – Astana, August 4-7, 2013. – С. 5-7.
- 18 Шаповал Ю.В. Ислам, коллективная память и национальная идентичность в современном Казахстане // Мат-лы международной конференции «Роль ислама в Центральной Азии». Астана 17 апреля 2014 г. – С.181.
- 19 Press: Generation X Becoming Less Christian, Less Republican; Catholic and Baptist Losses feed Religious Polarization. <https://commons.trincoll.edu/aris/2012/05/31/press-generation-x-becoming-less-christian-less-republican-catholic-and-baptist-losses-feed-religious-polarization/> обращение 28.02.2017

References

- 1 Kosizhenko A.G. Religion: essence and issue of the day / in var. senses. Z.K. Shaukenova. –Almaty: IPFPR KN MON RK, 2012. -220 p.
- 2 20 voprosov fnd otvetov na aktyal theme v sfera Religion. на актуальные темы в сфере религии. Issue 1: State and religion/ Compiler K.T. Kalilahanova, D.B. Esenova, S.B. Ospanova, L.V. Srefoglo, A.S. Ahmetbekova. – Astana: ADR RK, 2014. – 46 p. – P.31
- 3 How much Moslem to Kazakhstan? <http://e-islam.kz/ru/siz-bilesiz-be/item/11035-skolko-musulman-v-kazakhstan> date circulation 25.02.2017

- 4 Zh. D. Kabidenova, Sh. S. Rysbekova Attitude to religion or religious identification among adolescents. KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural science series. Political science series. №3 (52). 2015. – P. 105-113
- 5 Exit-poll, Centre social and political exploration Strategy//www.ofstrategy.kz
- 6 Discussion «Young people and religion: dilemma option», take place in Almaty 24 February 2015 year. – <http://agkipr.kz/archives/158>
- 7 Eshpanova D.D. Social – political orientation kazakhstan young people // Institute parliamentarism – 2013. №1(19). – P. 78–87.
- 8 Influence religion on contemporary world . Mat-lu international academic and practical conference / in var. senses. Z.K. Shaukenova. –Almaty: IPFPR KN MON RK, 2013. – 406 p.
- 9 Abashin S. Nazionalizmy v Srednei Azii v poiskah identichnosti. –Sankt – Peterburg: ALETEIYA, 2007. – P.92
- 10 Kshibekov, Dosmyhamed. Nazionalnaya ideya (Ot etnizheskih zhuvstv do ideologii) – Almaty: Daik-Press, 2007. – P. 100-101
- 11 Muslim American/American Muslim Identity: Authoring Self in Post-9/11 America Journal of Muslim Minority Affairs Volume 31, 2011
- 12 This study is based on research conducted by Rober T. Carter and his research team at Teachers College, Columbia University. //Silvia L. Mazzula , Sally M. Hage & Robert T. Carter Pages 111-128 | Received 02 Jun 2009, Accepted 03 Aug 2009, Published online: 16 Feb 2010 Journal Mental Health, Religion & Culture <http://dx.doi.org/10.1080/13674670903563284>
- 13 Zavkiev S. Ya. Characteristics progress trend development Islam to Land Central Asia // Mat-lu international conference Part islam to Central Asia. Astana 17 April 2014 year. –P. 104
- 14 Malahov I.Z. Islam between theory and praktice. // Mat-lu international conference Part islam to Central Asia. Astana 17 April 2014 year. –P. 123
- 15 Izbaïrov A.K. Meaning theological opinion abu Hanifa to forming Centrally –Asiatik school theology. // Mat-lu international conference Part islam to Central Asia. Astana 17 April 2014 year. –P. 159
- 16 Shapoval Yu.V. Islam, collective memory and national identity to modern Kazakhstan// Mat-lu international conference Part islam to Central Asia. Astana 17 April 2014 year. –P. 182
- 17 Abstracts for the Biennial Conference of the European Society for Central Asian Studies —The Steppe and the Sownl, – Astana, August 4-7, 2013 -C.5-7
- 18 Shapoval Yu.V. Islam, collective memory and national identity to modern Kazakhstan// Mat-lu international conference Part islam to Central Asia. Astana 17 April 2014 year. –P.181
- 19 Press: Generation X Becoming Less Christian, Less Republican; Catholic and Baptist Losses feed Religious Polarization. <https://commons.trincoll.edu/aris/2012/05/31/press-generation-x-becoming-less-christian-less-republican-catholic-and-baptist-losses-feed-religious-polarization/>обращение 28.02.2017

3-бөлім
САЯСАТТАНУ

Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3
POLITICAL SCIENCE

Нуртазина Р.А., Абилдаев А.

**Энергетическое
взаимодействие Казахстана
и стран Центральной Азии
в новых реалиях**

В статье рассмотрены вопросы энергетического взаимодействия Казахстана и стран Центральной Азии в новых условиях. Осуществлена попытка осмысления позиции стран Центральной Азии по энергетическому сотрудничеству и экономическому сближению. Также в статье исследуются влияние замедления развития темпов мировой экономики, влияние экономических санкций, наложенных США и ЕС в 2014 году на Российскую Федерацию и то, как все это отражается на экономиках стран Центральной Азии и Казахстана. Обобщен анализ факторов, как препятствующих энергетическому взаимодействию стран Центральной Азии, так и имеющих потенциал для взаимовыгодного экономического сотрудничества.

Ключевые слова: энергетическая безопасность, экономическая модернизация, международные отношения, инновационно-технологическое развитие.

Nurtazina R.A., Abildayev A

**Cooperation between Kazakhstan
and other Central Asian countries
in the energy sector in new
realia**

This paper deals with issues of cooperation between Kazakhstan and other Central Asian Countries in the energy sector in new political circumstances. The authors made an attempt to understand a political position of the Central Asian countries on cooperation in the energy sector and convergence in economics. The article also examines the influence of global economic decline and of economic sanctions against the Russian Federation imposed by the USA and EU in 2014, and consequences on the economies of Kazakhstan and other Central Asian countries. The authors made a broad analysis of factors both blocking and revealing the potential for mutually beneficial economic cooperation in the energy sector of Central Asian countries.

Key words: energy security, economic modernization, international relations, innovation and technological development.

Нуртазина Р.Ә., Абилдаев А.

**Қазақстан мен Орталық
Азия елдерінің жаңа
жағдайлардағы энергетикалық
ынтымақтастығы**

Бұл мақалада Қазақстан мен Орталық Азия елдерінің жаңа талаптардағы энергетикалық ынтымақтастығы мәселелері қарастырылған. Орталық Азия елдерінің энергетикалық ынтымақтастық және экономикалық жақындау жөніндегі ұстанымдарын түсіну әрекеті жүзеге асырылды. Сондай-ақ, мақалада әлемдік экономиканың даму қарқынының баяулауы әсері, 2014 жылы АҚШ пен ЕО-ның Ресей Федерациясына қойған экономикалық санкцияларының әсері және осының барлығы Қазақстан мен Орталық Азия елдерінің экономикасына қалай әсер ететінін зерттейді. Орталық Азия елдерінің энергетикалық ынтымақтастығына кедергі келтіретін және сондай-ақ өзара тиімді экономикалық ынтымақтастық үшін мүмкіндік болатын факторларға жалпылама талдау жасалынды.

Түйін сөздер: энергетикалық қауіпсіздік, экономикалық жаңғырту, халықаралық қатынастар, инновациялық және технологиялық даму.

**ЭНЕРГЕТИЧЕСКОЕ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
КАЗАХСТАНА И СТРАН
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В НОВЫХ РЕАЛИЯХ**

Имеющиеся отношения стран Центральной Азии не имеют столь необходимого эффекта, на который были рассчитаны и документированы (Центрально-Азиатский экономический союз). Не секрет, что после распада Советского Союза получившие независимость и суверенитет государства ожидали мгновенное экономическое процветание. Экономический организм Союза состоял из огромного количества двухсторонних и многосторонних связей и взаимозависимостей, которые были разрушены в один миг. В настоящее время политические элиты новых государств начали прагматично рассматривать вопрос восстановления этих хозяйственных отношений хотя бы в меньшем объеме, чем было в советское время.

Наиболее перспективным видится направление по взаимодействию в энергетике, в вопросах обеспечения энергетической безопасности стран Центральной Азии. Ясно, моментально решить многие противоречия, а порой и экономические конфликты среди стран не удастся.

Текущая международная повестка показывает регионализацию стран, создание экономических союзов и альянсов закономерно предполагает такое же общение среди стран Центральной Азии.

Основная интегрирующая роль, предположительно с учетом его международной признательности по решению многих международных вопросов, отведена Казахстану [1].

Примеры интеграции показывают, что за достижениями экономических консенсусов и соглашений идут близость позиции по тем или иным вызовам, дискуссии о совместном их преодолении, общегеографические политические заявления.

Что касается энергетического сотрудничества, то можно утверждать, ни одно государство Центральной Азии не обеспечивает свою энергетическую безопасность.

Все чаще на международных форумах поднимается проблематика международной энергетической безопасности. Ширится само понимание энергетической безопасности, прагматика этого понятия. Ранее под энергетической безопасностью понималось снабжение населения нефтепродуктами, электроэнергией, однако это понятие в условиях современных реалии представляет собой добычу, транспортировку

ку, продажу, а в последнее время еще и угрозы, связанные с терроризмом [2].

Казахстан, являясь одним из главных обладателей энергоресурсов, проводит многовекторную политику, ориентированную на интеграцию в центральноазиатском регионе.

Усиленное внедрение альтернативной и возобновляемой энергетики в странах ЕС, переход от углеводородной экономики к зеленой, а также стимулирование Правительствами ЕС перевода автомобилей к электродвигателям вносят определенные корректировки в национальные программы развития стран Центральной Азии. Несомненно, является вызовом в будущем и принятие решения о повороте поставок в динамично развивающиеся страны АТР, Китай, Индию и т.д. Все эти вопросы перенаправления транспортных коридоров требуют взаимодействия между странами Центральной Азии.

Центральная Азия исторически не только в силу нахождения ресурсов, но и своего географического местонахождения всегда привлекала основных акторов от геополитики [3].

Основные акторы в данном регионе: РФ, ЕС, США, Китай свое видение развития ЦА видят по-своему. РФ ощущает это пространство как само собой разумеющееся – исторически близкое к нему образование. Опыт членства в Евразийском союзе указывает на неравноправие в доступе на рынок РФ, имеет место использование инструмента любого рода зависимостей, транзита.

Европейский союз нацелен видеть этот регион, прежде всего, в обеспечении своей энергетической безопасности, проецируют свое видение ситуации [4], но в настоящее время по объективным причинам, имеющимся внутренним проблемам, ЕС не очень активно контактирует с этим регионом.

Последний подход США в виде политики 5+1 предполагает более прагматичный взгляд. Осознано усиление влияния и соперничества между Китаем и Россией. Проведение более реалистических планов, признание общих целей России и Китая в регионе и самое главное проведение политики не ставит сотрудничество в зависимость от ситуации с правами человека [5].

Китай политически в этот регион входит через ШОС, претендует на более активную роль в будущем этого региона. Проецирует политику в отношении ЦА пока в области борьбы с терроризмом, в области безопасности своих границ и безопасности соседей. Экономическое присутствие Китая резко возросло, в энергетической

отрасли это экспорт энергоносителей, масштабные вложения в инфраструктурные проекты.

Программа КНР «Экономический пояс Шелкового пути», проект стоимостью 64 млрд. долларов США, должен связать Китай, Центральную и Южную Азию, Европу сетью автомобильных и железных дорог. Сотрудничество с Китаем открывает региону выход к морю, что является для стран ЦА важным каналом экспорта, прежде всего энергетического, улучшает партнерские отношения со всеми странами Центральной Азии.

Стыковка программы «Нурлы Жол» с экономическим поясом Шелкового пути позволяет сократить расстояние доставки грузов из АТР в Европу по сравнению с морской перевозкой [6].

Несомненно одно, все акторы при выстраивании своих отношений со странами Центральной Азии используют двусторонние отношения.

Минусом развития региона является разобщенность, которая позволяет многим акторам использовать фактор двусторонних отношений. Реализация договоренностей – ущерб региональной кооперации.

При существующих программах развития государств Центральной Азии является невозможность диверсифицировать и модернизировать экономику, уменьшить огромную зависимость от сырьевых доходов, что составляет препятствие развитию региона.

Казахстан, по опыту лиги арабских государств, мог бы предложить создать экономическое объединение по актуальным центральноазиатским вопросам, например, в определении оптимальной цены при продаже энергоресурсов.

Терроризм также является угрозой стабильного развития как самого региона, так и сотрудничества в энергетической области. В этой связи интересным представляется союз Узбекистана и Казахстана. Без сотрудничества этих государств не будет полноценного развития всего региона [7]. Создание деловых советов, приграничное сотрудничество, улучшение миграционного законодательства для граждан Узбекистана, совместное противодействие экстремистским проявлениям приблизило бы позиции этих стран. Точкой сближения глав государств обеих стран стал визит экс-президента Каримова И.А. в Казахстан в сентябре 2012 года. Во время визита руководителями стран отмечалось снижение участия внешних игроков в решении проблем Центральной Азии [8].

С избранием в декабре 2016 года нового президента Узбекистана Ш. Мирзиёева Казахстан связывает новые надежды в интеграции. Позиция сближения также связана с нестабильной ситуацией на Ближнем Востоке. Впервые на официальном уровне идет осмысление ответственности и статуса региональных держав, способных нести ответственность за безопасность и развитие Центральной Азии.

Факторами сближения стран являются территориальная близость, общие проблемы безопасности, необходимость экономической интеграции.

Сотрудничество по транзиту узбекского природного газа по территории Казахстана удачно реализуется (система Средняя Азия-Центр), имеется потенциал поставки через железнодорожную ветвь Узбекистана избыточных от внутреннего потребления нефтепродуктов. Сейчас идет модернизация трех НПЗ Казахстана. В результате модернизации увеличатся возможности как глубокой переработки нефти, так и увеличения производства бензина, дизельного топлива и сжиженного углеводородного газа, недостаток которых испытывают такие страны, как Афганистан, Пакистан, а также страны Южной Азии, выразившие желание в приобретении продукции казахстанских НПЗ. Союз этих стран внесет свой весомый вклад в энергетическую безопасность региона и мира. С приходом нового руководства Узбекистана озвучиваются инициативы по более тесной интеграции с Казахстаном и вовлечению страны в рыночные отношения по привлечению инвесторов в энергетический сектор, акционированию крупных государственных предприятий энергетической отрасли, внедрение рыночных принципов и механизмов в систему управления, увеличение импорта нефти и экспорта газа, модернизация, реконструкция, технического перевооружения и дальнейшего развития генерирующих электроэнергетических мощностей. Все эти инициативы интересны Казахстану как инвестору, и кооперация обеих стран создаст основу для создания стратегического экономического союза.

Сотрудничество в энергетической сфере является одним из приоритетных направлений казахстанско-туркменского взаимодействия. В декабре 2014 года Н. Назарбаев принял участие совместно с президентами Туркменистана и Ирана в церемонии открытия международной железнодорожной магистрали «Узень-Берекет-Горган». Обе страны обладают статусами энер-

гетических держав, но не имеют прямого выхода к мировому океану.

Значительный интерес друг другу в качестве транзитных государств по выходу своих энергоресурсов на внешние рынки сближают позиции стран в вопросах обеспечения региональной и мировой энергетической безопасности [9].

Заинтересованность Казахстана выражена в поставках нефти в южном направлении, в страны Персидского залива, в то же время интерес Туркмении лежит в выводе нефти в северном направлении через территорию Казахстана и России в Европу. Воплощением сотрудничества стран является соглашение, подписанное между Казахстаном, Россией и Туркменистаном о строительстве Прикаспийского газопровода, нацеленного для увеличения объемов экспорта туркменского газа в северном направлении.

В транспортно-коммуникационной сфере особая роль отводится построенной железнодорожной магистрали Узень (Казахстан) – Гызылгай – Берекет – Этрек (Туркменистан) – Горган (Иран), связывающей Иран, Туркменистан и Казахстан с дальнейшей стыковкой с железнодорожной системой России. Этот проект известен как Север-Юг, к которому в апреле 2016 года присоединилась ветка из Китая, ставшая железнодорожным коридором Китай, Казахстан, Туркменистан, Иран и далее страны Персидского залива.

Транспортный коридор Север-Юг должен придать мощный старт дальнейшему экономическому развитию Казахстана и Туркменистана, обеспечить выход на страны Персидского залива и стать новым транспортным коридором для многих стран и континентов.

Энергетическая безопасность ставится на повестку дня и в Республике Кыргызстан, которая является наиболее заинтересованной в развитии экономических отношений с Казахстаном. При анализе текущего состояния энергетической обеспеченностью Кыргызстан на почти 90% всей энергообеспеченности зависит от одного энергоносителя – электроэнергии ГЭС, нуждающейся в модернизации. Работающие ТЭЦ, как и вся работа энергетики Кыргызстана, зависят от поставок угля и мазута из Казахстана и России, природного газа из Узбекистана [10]. Возникает вопрос с импортом электроэнергии Кыргызстаном из Казахстана. В то же время Кыргызстаном проводится активное привлечение инвесторов для восстановления и увеличения мощностей, генерирующих электроэнергию (ОАО Русгидро), ведутся переговоры с

китайскими инвесторами по сооружению ГЭС на реке Сары-Джаз [11].

Замедление строительства ГЭС «Камбарата-1» и каскада Верхне-Нарынских ГЭС затягиваются в связи с кризисным положением в ЦА.

Кыргызстан, учитывая это нелегкое положение, обращает взгляд на Казахстан, страну-инвестор, способную достроить объекты генерации энергии и возможно участвовать в других совместных проектах в энергетике [12].

Учитывая сходные с Россией экономические проблемы, Казахстан не сильно заинтересован в финансовых вливаниях во время нехватки средств для собственных нужд. Однако для осуществления интеграционных процессов и формирования единого центрально-азиатского экономического пространства Казахстан предполагает в предложениях Кыргызстана следующее:

– во-первых, при внесении определенных преференций по проекту путем внесения изменений в инвестиционное законодательство Кыргызстана в период строительства инвестиционных объектов, заключения межгосударственного договора о внесении ясности в использовании и подачу воды в ирригационный период с приглашением Узбекистана, здесь же рассмотрение вопросов возможного возмещения за хранение воды, в период нежелательного сброса, словом, найти приемлемое решение устраивающего как страны низовья рек (Узбекистан, Казахстан), так и страны верховья рек (Кыргызстан, Таджикистан);

– во-вторых, тарифы оплаты за электроэнергию должны устраивать инвестора или гарантировать возврат вложенных средств и период их окупаемости, кто будет нести расходы за потери электроэнергии, применение международных принципов в развитии регионального энергетического рынка.

При кооперации в решении энергетической безопасности Кыргызстана возможен со временем экспорт электроэнергии. Согласно стратегии развития ТЭК Кыргызстана до 2025 года Казахстан решил бы свою и региональную энергетическую безопасность путем экспорта электроэнергии из Кыргызстана в Афганистан, Пакистан, Китай.

Республика Таджикистан обладает богатейшими в регионе гидроэнергетическими ресурсами, но из-за отсутствия газа, нефти и финансовых средств ставит задачу по привлечению иностранных инвесторов для развития гидроэнергетического потенциала.

15 сентября 2016 года состоялся официальный визит Главы государства РК в Таджикистан, открыв новую страницу взаимодействия. Н. Назарбаев и Э. Рахмон подписали договор о стратегическом партнерстве между Республикой Казахстан и Республикой Таджикистан. В период с 2007 года по 2014 год Казахстан инвестировал в экономику Таджикистана 522 миллиона долларов США. Приоритетными проектами инвестирования являются энергетика и металлургия.

На территории республики реализуются проекты по модернизации ГЭС Вахшского каскада, Кайраккумской ГЭС, Душанбинской и Яванской ТЭЦ, завершение строительства Сангтудинских ГЭС, реализация этапов Рогунской ГЭС, Памирской ГЭС, реконструкция Нурекской ГЭС, завершение строительства высоковольтной линии ЛЭП «Юг-Север», строительство тепловой электростанции на севере республики. Запуск линии Юг-Север позволил республике снабдить отдаленные районы области Таджикистана электроэнергией, также предусматривает передачу электроэнергии в энергодефицитный юг Казахстана и дальше в Кыргызстан. Таджикистан обеспечивает энергобезопасность юга Казахстана и является страной-экспортером электроэнергии в такие страны, как Афганистан, Узбекистан, Россия, Китай.

Вышеуказанные реализуемые проекты доказывают высокий потенциал гидроэнергетики Таджикистана. Казахстан с учетом потребностей электроэнергии мог бы участвовать в этих проектах и начать диалог с Таджикистаном в создании единого регионального рынка электроэнергии. Необходимо отметить, что Таджикистан остро нуждается в поставках нефтепродуктов и сжиженного углеводородного газа (пропан/бутан) из Казахстана. Здесь имеется значительный потенциал сотрудничества, инвестирования в объекты хранения газа на границе Таджикистана и Афганистана, связанного с этой инфраструктурой для осуществления поставок нефтепродуктов и газа из Казахстана дальше в Афганистан и Пакистан. Дипломатический авторитет Казахстана как избранного в этом году непостоянным членом безопасности ООН, известного как Евразийский интегратор, применим в вовлечении Таджикистана в вопросы сброса воды, возможности достижения устраивающих страны ЦА договоренности и совместного использования водных ресурсов Центральной Азии.

Казахстан в своих национальных программах ставит стратегию развивать энергетическую отрасль, которая обеспечит энергетическую безопасность не только страны, но целого региона. Для достижения своих амбициозных задач Казахстан взял принцип открытой энергетической политики с присущими либерально экономическими подходами.

Богатые природные ресурсы, практически вся таблица Менделеева, огромная территория, относительно небольшое население, предполагающее не столь большое потребление энергоресурсов, хороший инвестиционный климат выдвигает Казахстан в региональные лидеры.

Например, за период с 2006 года по 2016 год Казахстан привлек 226 миллиардов долларов иностранных инвестиций [13], поставил перед собой цель – войти в число 30-ти развитых стран мира к 2050 году. Поэтапный комплекс действий прописан в стратегии «Казахстан-2050».

Проведение открытой и имиджевой политики властями РК предполагает усиление интереса крупных мировых держав к Казахстану как поставщику энергетического сырья.

Казахстан для привлечения инвесторов в энергетическую отрасль планирует модернизировать законодательство. До конца 2017 года в республике будет разработан Кодекс «О недрах

и недропользовании», где найдет свое воплощение система международной оценки и учета запасов –SPE.

Также предусматриваются определенные послабления в налоговой части, планируется введение дифференцированного подхода налогообложения посредством предоставления льгот и преференции в зависимости от сложности разработки месторождения для получения инвестором по итогам работы приемлемую норму рентабельности.

Делая выводы, можно констатировать, что проблема энергетической безопасности в Центральной Азии остается актуальной и для научного сообщества Казахстана. Конечно, есть труды ученых, отражающие некоторые аспекты энергетической сферы Казахстана [14-22], другие исследователи рассматривали данную тему в контексте региона либо Центральной Азии [22-23], либо Евразийского Экономического союза [24-25].

Сотрудничество стран Центральной Азии в энергетической отрасли требует тесной интеграции, четких дипломатических взаимопониманий и хорошей законодательной базы всех игроков региона.

Казахстан в данном аспекте является интегратором широкого диапазона сотрудничества в вопросах энергетической безопасности Центральной Азии.

Литература

- 1 Казахстан избран непостоянным членом Совета безопасности ООН, 28 июня 2016. www.tengrinews.kz
- 2 Тажин М.М. Энергетическая безопасность – ключевой фактор стабильности международных отношений, 18 января 2012 года, www.kazenergy.com
- 3 Бзежинский З. Великая шахматная доска. Глава 2 Евразийская шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / The grand chess board: American primacy and its geostrategic imperatives – NewYork: Basicbooks, oktober 1997/ перевод с английского О.Ю. Уральской. – М.: Международные отношения, 1998.
- 4 Отчет (углубленный Обзор инвестиционного климата и структуры энергетического рынка Казахстана) подготовлен секретариатом Европейской энергетической хартии, Брюссель, 2013 г, www.kazenergy.com/images/stories/dor_karta/obzor_effect.pdf, www.encharter.org
- 5 Политика США в Центральной Азии 3.0- Московский центр Карнеги, www.carnegie.ru/2016/03/18ru-pub-63019.
- 6 Сазонов С.Л. Россия и Китай в Евразийском транспортном коридоре //Азия и Африка сегодня. – 2014. – №8. – С. 12-18.
- 7 Союз Узбекистана и Казахстана, Central Asia Monitor 8 февраля 2013 г., www.camonitor.kz
- 8 Ионова Е.П. Стратегический союз Казахстана и Узбекистана в геополитике Центральной Азии // Россия и мусульманский мир. – 2014. – №1(259). – С. 95-105.
- 9 Казахстан и Туркменистан связывает не только географическая, но и культурно-историческая близость. www.eni.kz/ru/o-enu/vystupleniya-presidenta/Kazakhstan-i-turkmenistan.
- 10 Касымова В.М., Архангельская А.В. Энергетическая безопасность Кыргызстана и развитие межгосударственных энергетических связей в ЕвразЭС (Центральноазиатском регионе), Евразийская экономическая интеграция. – № 3 (12) август 2011, www.eabr.org.
- 11 На реке Сары-Джаз начнется строительство нескольких ГЭС общей мощностью в полтора миллиона киловатт, 12.06.2013 г, www.vesti.kg.
- 12 Отказ от Нарынской ГЭС усилит энергозависимость Кыргызстана от Казахстана, 30.01.2016 г, www.liter.kz.

- 13 За 10 лет Казахстан привлек 226 млрд иностранных инвестиций. 26.08.2016 г, www.forbes.kz.
- 14 Дукенбаев К.Д., Нурекев Е. Энергетика Казахстана // Условия и механизмы ее устойчивого развития. Алматы: Атамұра. – 2004.
- 15 Дукенбаев К. Энергетика Казахстана и пути ее интеграции в мировую экономику. – Алматы: Гылым, 1996.
- 16 Абыкаев Н.А., Кузнецов О.Л., Бертурганов Н.С., Спицын А.Т., Зейнуллин А.А., Шейлин А.С. К вопросу о концепции устойчивой энергетики будущего Казахстана до 2050 г. // Вестник «КазНАЕН». – 2013. – №. 2. – С. 5-34.
- 17 Школьник В.С. Перспективы энергетики Казахстана в свете мировых тенденций энергетического развития. – 2008.
- 18 Антонов О.Б. Зеленая энергетика Казахстана в 21 веке: мифы, реальность и перспективы. – 2014.
- 19 Мустафина Р.М. Проблемы энергетической безопасности регионов Казахстана // Вестник Павлодарского государственного университета. – 2010. – №. 2. – С. 110-116.
- 20 Мартынов А.С. Независимая оценка эколого-энергетической эффективности предприятий России и Казахстана-методика, организация, представление и использование рейтингов. Независимое экологическое рейтинговое агентство АНО НЭРА [Электронный ресурс] //Режим доступа: http://nera.biodat.ru/press-room/agency_news/2009-10-07/doklad.doc (дата обращения 15.01. 2015).
- 21 Лепесов К.К., Таурбаев Т.И., Мусабек Г.К., Сейтбаткалов С.К. Инновационный Казахстан: Современное состояние мировой фотовольтаики и проекты солнечной энергетики Казахстана. – Алматы: Национальный центр технологического прогнозирования КП МИНТ РК, 2012.
- 22 Рахматулина Г.Г. Формирование энергетического рынка стран Центральной Азии: проблемы и перспективы // Научный журнал Казахстан-Спектр. – 2004. – №. 2. – С. 28.
- 23 Усубалиев Е., Усубалиев Э. Проблемы территориального урегулирования и распределения водно-энергетических ресурсов в Центральной Азии // Центр. Азия и Кавказ. – 2002. – №. 1. – С. 74-78.
- 24 Кулбатыров Н.Н., Тулепбекова А.А. Энергетический аспект евразийской интеграции // Евразийская Экономическая Интеграция. – 2014. – №. 1 (22).
- 25 Шабарова А.К. Энергетическая стратегия Казахстана и России в энергетике / под ред. С.В. Жукова. – М.: ИМЭМО РАН, 2014.

References

- 1 Kazakhstan izbran nespotojannym chlenom Soveta bezopasnosti OON, 28 ijunja 2016. www.tengrinews.kz
- 2 Tazhin M.M. Jenergeticheskaja bezopasnost' – kljuchevoj faktor stabil'nosti mezhdunarodnyh otnoshenij, 18 janvarja 2012 goda, www.kazenergy.com
- 3 Bzezhinskij Z. Velikaja shahmatnaja doska. Glava 2 Evrazijskaja shahmatnaja doska: gospodstvo Ameriki i ego geostrategicheskie imperativy / The grand chess board: American primacy and its geostrategic imperatives – NewYork: Basicbooks, oktober 1997/ perevod s anglijskogo O.Ju. Ural'skoj. – М.: Mezhdunarodnye otnoshenija, 1998.
- 4 Otchet (uglublennyj Obzor investicionnogo klimata i struktury jenergeticheskogo rynka Kazahstana) podgotovlen sekretariatom Evropejskoj jenergeticheskoi hartii, Brjussel', 2013 g, www.kazenergy.com/images/stories/dor_karta/obzor_effect.pdf, www.encharter.org
- 5 Politika SShA v Central'noj Azii 3.0- Moskovskij centr Karnegi, www.carnegie.ru/2016/03/18ru-pub-63019.
- 6 Sazonov S.L. Rossija i Kitaj v Evrazijskom transportnom koridore //Azija i Afrika segodnja. – 2014. – №8. – S. 12-18.
- 7 Sojuz Uzbekistana i Kazahstana, Central Asia Monitor 8 fevralja 2013 g., www.camonitor.kz
- 8 Ionova E.P. Strategicheskij sojuz Kazahstana i Uzbekistana v geopolitike Central'noj Azii // Rossiya i musul'manskij mir. – 2014. – №1(259). – S. 95-105.
- 9 Kazahstan i Turkmenistan svjazyvaet ne tol'ko geograficheskaja, no i kul'turno-istoricheskaja blizost'. www.enu.kz/ru/enu/vystupleniya-presidenta/Kazahstan-i-turkmenistan).
- 10 Kasymova V.M., Arhangel'skaja A.V. Jenergeticheskaja bezopasnost' Kyrgyzstana i razvitie mezhdunarodnyh jenergeticheskikh svjazej v EvrAzJeS (Central'noaziatskom regione), Evrazijskaja jekonomicheskaja integracija. – № 3 (12) avgust 2011, www.eabr.org.
- 11 Na reke Sary-Dzhaz nachnetsja stroitel'stvo neskol'kih GJeS obshhej moshhnost'ju v poltora milliona kilovatt, 12.06.2013 g, www.vesti.kg.
- 12 Otkaz ot Narynskoj GJeS usilit jenergozavisimost' Kyrgyzstana ot Kazahstana, 30.01.2016 g, www.liter.kz.
- 13 За 10 лет Казахстан привлек 226 млрд иностранных инвестиций. 26.08.2016 г, www.forbes.kz.
- 14 Дукенбаев К.Д., Нурекев Е. Jenergetika Kazahstana // Uslovija i mehanizmy ee ustojchivogo razvitija. Алматы: Atamura. – 2004.
- 15 Dukenbaev K. Jenergetika Kazahstana i puti ee integracii v mirovujju jekonomiku. – Алматы: Gylym, 1996.
- 16 Abykaev N.A., Kuznecov O.L., Berturganov N.S., Spicyn A.T., Zejnullin A.A., Sheulin A.S. K voprosu o koncepcii ustojchivoj jenergetiki budushhego Kazahstana do 2050 g. // Vestnik «KazNAEN». – 2013. – №. 2. – С. 5-34.
- 17 Shkol'nik V.S. Perspektivy jenergetiki Kazahstana v svete mirovyh tendencij jenergeticheskogo razvitija. – 2008.
- 18 Antonov O.B. Zelenaja jenergetika Kazahstana v 21 veke: mify, real'nost' i perspektivy. – 2014.
- 19 Mustafina R.M. Problemy jenergeticheskoi bezopasnosti regionov Kazahstana // Vestnik Pavlodarskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2010. – №. 2. – S. 110-116.
- 20 Martynov A.S. Nezavisimaja ocenka jekologo-jenergeticheskoi jeffektivnosti predpriyatij Rossii i Kazahstana-metodika, organizacija, predstavlenie i ispol'zovanie rejtingov. Nezavisimoe jekologicheskoe rejtingovoe agentstvo ANO NJeRA [Jelekt-

ronnyj resurs] //Rezhim dostupa: http://nera.biodat.ru/press-room/agency_news/2009-10-07/doklad.doc (data obrashhenija 15.01.2015).

21 Lipesov K.K., Taurbaev T.I., Musabek G.K., Sejtbatkalov S.K. Innovacionnyj Kazahstan: Sovremennoe sostojanie mirovoj fotovol'taiki i proekty solnečnoj jenergetiki Kazahstana. – Almaty: Nacional'nyj centr tehnologičeskogo prognozirovanija KP MINT RK, 2012.

22 Rahmatulina G.G. Formirovanie jenergetičeskogo rynka stran Central'noj Azii: problemy i perspektivy // Nauchnyj zhurnal Kazahstan-Spektr. – 2004. – №. 2. – S. 28.

23 Usubaliev E., Usubaliev Je. Problemy territorial'nogo uregulirovanija i raspredelenija vodno-jenergetičeskikh resursov v Central'noj Azii // Centr. Azija i Kavkaz. – 2002. – №. 1. – S. 74-78.

24 Kulbatyrov N.N., Tulepbekova A.A. Jenergetičeskij aspekt evrazijskoj integracii // Evrazijskaja Jekonomičeskaja Integracija. – 2014. – №. 1 (22).

25 Shabarova A.K. Jenergetičeskaja strategija Kazahstana i Rossii v jenergetike / pod red. S.V. Zhukova. – M.: IMJeMO RAN, 2014.

Рысбекова Ш.С., Музыкаина Е.В

**На пути создания
коллективной безопасности**

Вопрос противостояния террористической угрозе становится для Казахстана приоритетным направлением не только внутренней, но и внешней политики после получения статуса непостоянного члена в ООН и председателя в ряде комитетов Совета безопасности. Опираясь на данные ежегодного исследования «Индекса глобального терроризма», авторы показывают, что терроризм – явление комплексное и не может быть сведено только к доминированию одного фактора. Вместе с тем религиозный, в частности исламский, компонент на сегодняшний день остается достаточно влиятельным в экстремистских организациях. Поэтому на противостояние «контрафактному исламу» должны быть направлены совместные усилия представителей религиозных, академических и государственных структур. В качестве примера рассматривается опыт работы «Национального консультативного форума имамов», инициативы Мельбурнского университета (Австралия). Данный опыт авторы считают вполне приемлемым для Казахстана.

Ключевые слова: Казахстан, Индекс Глобального Терроризма, «контрафактный ислам», салафизм, глобальный джихадизм, обучение имамов.

Rysbekova Sh.S., Muzykina Ye.V.

Quest for collective security

After Kazakhstan has received the UN non-permanent membership and became a chairman in two Security Council committees, the issue of resisting terrorism is both internal and external politics priority. Analyzing the date of the annual research Global Terrorism Index 2016: Measuring and Understanding the Impact of Terrorism, the authors demonstrate that terrorism is a complex phenomenon that cannot be reduced to the dominance of one single factor. At the same time, nowadays the religious, e.g. Islamic, component remains quite influential in activity of radical militant organizations. Therefore, the opposition to the “counterfeit Islam” should represent joint efforts of religious, academic and governmental institutions. The example of joined efforts of the University of Melbourne and “National Imams Consultative Forum” is given in the paper. The authors consider this experience as positive and suitable for Kazakhstan.

Key words: Kazakhstan, Global Terrorism Index, the «counterfeit Islam», Salafis, global jihadism, imams training.

Рысбекова Ш.С., Музыкаина Е.В.

Ұжымдық қауіпсіздік жолында

Қазақстан үшін террористік қауіптердің алдын алу мәселесі тек ішкі мәселелерді шешуде емес, сондай-ақ БҰҰ-ға мүше болуымен қатар Қауіпсіздік Кеңесі комитеті қатарына төраға болуымен оның сыртқы саясаты үшін де өзекті болып отыр. «Жаһандық Терроризм Индексінің» жыл сайынғы зерттеулеріне сүйене отырып, авторлар терроризм – бір ғана фактордың басымдығы емес, жалпы кешенді құбылыс екенін көрсетеді. Сонымен қатар, діни, соның ішінде бүгінгі таңда экстремистік ұйымдарда исламдық компонент барынша ықпалды болып табылады. Сондықтан «контрафакты исламға» қарсы тұру үшін діни, академиялық және мемлекеттік құрылым өкілдерінің бірлескен күштері бағытталуы тиіс. Үлгі ретінде «Имамдардың ұлттық кеңестік форумы» жұмысының тәжірибесі, Мельбурнск университетінің (Австралия) инициативасы қарастырылды. Жоғарыдағы тәжірибені авторлар Қазақстан үшін толықтай сай келеді деп есептейді.

Түйін сөздер: Қазақстан, Жаһандық Терроризм Индексі, «контрафакты ислам», салафизм, жаһандық жиһадизм, имамдарды үйрету.

НА ПУТИ СОЗДАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Введение

Начало года в Казахском институте стратегических исследований при Президенте РК (КИСИ) ознаменовалось презентацией обзора десяти наиболее важных событий, которые ожидают регион Центральной Азии в 2017 году. По мнению экспертов, эти события будут иметь ключевое значение как в политическом, так и экономическом плане для развития, стабильности и безопасности стран Центральной Азии [1]. Среди прогнозов на восстановление мировых товарных рынков, демографический рост в Центральной Азии, тенденций укрепления экономического присутствия Китая в регионе, внутривосточных процессов в соседних странах и т.д. особое внимание вновь было уделено теме террористических рисков в центральноазиатском регионе. В текущем году данная тематика приобретает уже не узконаправленный фокус, а тесно переплетается с внешнеполитической деятельностью Казахстана.

Дело в том, что 1 января 2017 года Республика Казахстан, первая среди центральноазиатских стран, получила на два года место непостоянного члена Совета Безопасности ООН [2]. В рамках Совбеза Казахстану доверено кураторство борьбы с терроризмом и председательство в двух важных комитетах: в Комитете Совета Безопасности по ИГИЛ и Аль-Каиде, а также в Комитете по Афганистану/Талибану [17]. Занимая подобное положение, стране придется не только принимать серьезные решения с далеко идущими последствиями, но и заняться анализом мирового опыта, который может многое дать для решения проблемы создания безопасного пространства как в мире, так и на собственной территории. Поэтому наше внимание будет направлено на то, чтобы вычлнить некоторые положительные результаты, которых представители мирового сообщества уже смогли добиться, решая проблему террористической угрозы на своей территории. Мы также хотим сделать некоторые выводы о том, насколько предлагаемый опыт может быть применим в контексте Республики Казахстан.

«Индекс глобального терроризма»: Центральная Азия и ее соседи

Для начала необходимо представить общую картину явления, с которым Казахстану предстоит иметь дело в двух комитетах Совбеза ООН. Поэтому мы воспользуемся данными Института экономики и мира, расположенного в Сиднее (Австралия). Эта организация ежегодно выпускает отчет под названием «Индекс глобального терроризма» (ИГТ), в котором оценивается воздействие терроризма на 163 страны мира по шкале от нуля до десяти. В ноябре прошлого года было выпущено четвертое издание результатов исследования ключевых глобальных трендов в отношении терроризма, рассматриваемых на протяжении последних 16 лет, т.е. за период с начала 2000 года по конец 2015 года [9].

Данные представляют собой сложный комплекс показателей, которые необходимо рассматривать во взаимосвязи, чтобы не прийти к ложным выводам. Например, рабочая группа исследования указала на то, что общий ИГТ в мире ухудшился на 10% по сравнению с предыдущим годом, при этом 76 стран улучшили свои индексные показатели, а 53 – ухудшили.

Выводы, к которым исследователи пришли в 2016 году, указывают на следующее [9, р. 2-50]:

- о терроризме необходимо говорить как о концентрированной форме насилия, которое совершается в небольшом количестве стран и небольшим количеством групп;

- в 2015 году за 74% всех жертв терроризма несли ответственность четыре группировки: ИГИЛ (34,8%, или 6.141 человек), Боко Харам (30,9%, или 5.478 человек), Талибан (25,4%, или

4502 человека) и Аль-Каида (9,1%, или 1.620 человек);

- впервые за 4 года количество смертей от террористических атак сократилось на 10%, или на 3.389 человек;

- количество стран, подвергшихся террористическим атакам, сократилось впервые с 2010 года, и это становится определенной положительной тенденцией;

- деятельность таких террористических организаций, как ИГИЛ и Боко Харам, благодаря военным операциям в Ираке и нигерии идет на спад;

- Ближневосточные страны переживают рост количества жертв террористов. Среди них особо выделяются Сирия, Йемен и Афганистан. Последнее государство страдает от активизации деятельности талибов в войне, которая длится в стране вот уже более 15 лет;

- террористы меняют свою тактику. Так, ИГИЛ переходит к транснациональным действиям, распространяя свою активность не только на страны Ближнего Востока, но и на Европу;

- влияние терроризма на мировую экономику продолжает оставаться незначительным и составляет 1% от потерь, которые она несет от всех прочих форм насилия;

- основными двигателями терроризма являются: (1) политическое насилие, совершаемое государством, и (2) наличие военных конфликтов в регионе;

- терроризм оказывает определенное психологическое воздействие на общество, где совершаются данные акты насилия.

На данном общем фоне Казахстан и другие страны центральноазиатского региона находятся в довольно выигрышном положении [9, р. 94-95]:

Таблица 1 – Рейтинг центральноазиатских государств согласно показателю Индекса глобального терроризма (ИГТ)

Место в классификации	Страна	Показатель ИГТ на 2016 г. (от 0 до 10 баллов)	Изменение показателя ИГТ (с 2015 по 2016 гг.)
56	Таджикистан	3,086	+ 1,368
84	Кыргызстан	1,445	+ 0,134
94	Казахстан	0,934	- 0,658
117	Узбекистан	0,154	+ 0,154
130	Туркмения	0	0

Для сравнения необходимо привести уровень того же показателя по пяти странам, испытывавшим на себе самое сильное влияние от

действий террористов. На долю этих государств пришлось 72% всех смертей в результате террористических атак [9, р. 25-34, 94]:

Таблица 2 – Рейтинг пяти государств, наиболее пострадавших от терроризма

Место в классификации	Страна	Показатель ИГТ на 2016 г. (от 0 до 10 баллов)	Изменение показателя ИГТ (с 2015 по 2016 гг.)
1	Ирак	9,96	- 0.04
2	Афганистан	9,444	+ 0.229
3	нигерия	9,314	+ 0.075
4	Пакистан	8,613	- 0.265
5	Сирия	8,587	+ 0.455

Как видим, положение в странах Центральной Азии можно назвать относительно стабильным, за исключением, пожалуй, Таджикистана, где наблюдается самый высокий показатель как самого индекса ИГТ, так и его прироста за предыдущий год. Казахстан находится ровно посередине, однако данные отчета не учли летние события 2016 года в Актобе и Алматы. Поэтому, видимо, стоит ожидать изменения результатов ИГТ в сторону увеличения. Самой стабильной и безопасной страной продолжает оставаться в данном регионе Туркмения с нулевым показателем.

Задумываясь о дальнейшем сценарии развития событий в Центральной Азии, необходимо принять во внимание те факторы, которые, по мнению экспертов группы исследования ИГТ, приводят к росту террористической активности. Они подробно изложены в разделе 5 «Корреляторы и ведущие факторы распространения терроризма» [9, р. 69-76]. К ним относятся шесть основных выводов:

1) 93% всех террористических атак за период с 1989 по 2014 гг. было осуществлено в странах, где государство санкционирует террор против своих, и не только, граждан, где распространены убийства и заключения в тюрьмы без суда и следствия, а так же пытки;

2) 90% всех террористических актов было совершено в странах, вовлеченных в вооруженные конфликты;

3) только 0,5% атак террористов было совершено в странах, где нет внутреннего террора и вовлеченности в военные действия;

4) для стран членов Организации экономического сотрудничества и развития (большая часть которых является членами ЕС) угроза терроризма реальна, если ее социально-экономические показатели оставляют желать лучшего. Здесь особое влияние оказывает трудоустройство молодежи, вера в честные политические выборы, уровень внутренней преступности и доступ к оружию;

5) статистика по всем странам показывает, что угроза терроризма связана с уровнем соблюдения прав человека, включая религиозную свободу, а также с качеством взаимоотношений с соседями, с наличием недовольных групп в обществе, с уровнем коррупции и с угрозой политического террора;

6) отдельные террористические действия предсказать невозможно, но все они следуют единой схеме. Это помогает понять общую тактику террористических организаций и выработать эффективные контртеррористические мероприятия.

Таким образом, можно сделать вывод, что угроза возникновения и распространения терроризма связана, в первую очередь, с политическим и социально-экономическим положением в стране. Это непростое, комплексное явление, которое затрагивает все сферы функционирования общества. Насколько граждане чувствуют себя социально защищенными, насколько их права и свободы соблюдаются и гарантируются существующим государственным строем, чувствует ли молодежь уверенность в завтрашнем дне и свою востребованность в государстве, что происходит в рамках самого государства – стабильное экономическое развитие или его захлестнула неконтролируемая коррупция, все эти и многие другие факторы влияют на проявления террористической активности в стране.

Поэтому нельзя говорить о том, что подоплекой действий террористических группировок является какой-то один фактор. Не обладая развернутыми данными, есть большой соблазн сделать вывод, что терроризм на сегодняшний день является результатом так называемого «религиозного возрождения» [12] в ответ на секулярную парадигму жизни общества, и передовую линию в этой реакционистской позиции занимает ислам [4].

Действительно, устоявшийся стереотип в отношении описываемых в отчете ведущих терро-

ристических группировок (ИГИЛ, Боко Харам, Аль-Каида и Талибан) заключается в том, что они позиционируют себя в первую очередь как «защитники ислама» [21, 13]. Риторика выступлений их лидеров, пропагандистская деятельность, распространяемые идеологические материалы – все, казалось бы, подтверждает это [23]. Однако такое впечатление, скорее, стоит отнести к серьезным идеологическим последствиям терроризма, которые по воздействию намного превосходят его влияние на экономику мирового сообщества. Данный прецедент можно определить как проявление контрафактного использования устоявшихся понятий и представлений, причем не столько с целью их дискредитации, сколько с намерением наполнить их новым, порой чуждым смыслом [19].

Как и в случае с контрафактной материальной продукцией, контрафактная идеология использует уже существующий оригинал, нарушая все мыслимые правила его функционирования. Террористические организации типа ИГИЛ или Боко Харам, используя исламскую терминологию, символику и священные атрибуты, легко приходят к подмене ислама исламизмом, под которым мы вместе с Бассамом Тибби понимаем те организации, которые ставят перед собой политические цели, и при этом массивно используют религиозную риторику [20].

Фальсификация приобретает настолько широкий размах, что с нашей точки зрения законно ввести в научный оборот такой термин, как «контрафактный ислам», который поможет определить совокупность организаций и течений в исламе, которые стремятся объединить насильственные действия с исламскими вероучительными принципами, несмотря на их явную несовместимость, а порой и открытую подмену. В связи с комплексностью явления борьба с «контрафактным исламом» и построение системы безопасности, на наш взгляд, должны стать приоритетом ни одного какого-то комитета или сектора госорганов, а объединить действия различных организаций из различных сфер деятельности. Об этом пойдет речь в следующей части.

Объединенные действия как эффективный способ решения проблемы

Ислам представляет собой неоднородную религию, число последователей которой составляет уже более 1,6 миллиарда человек [18]. Внутри ислама множество течений: одни

продолжают путь традиционного развития, который был начат веками ранее, другие стремятся к реформированию религии и ее практик. Среди этих реформаторов есть либеральные или модернистские течения, а есть те, чья цель – вернуться к «первоистокам» ислама. Традиционалисты-консерваторы, стремящиеся жить в соответствии с законами праведных предков (по-арабски – «салаф»), получили арабское название *салафиты* [8]. Салафизм можно охарактеризовать именно как подход, согласно которому Коран и Сунна – единственные источники общественного и государственного устройства. Идеалом их политического общежития выступает мусульманская община во главе с эмиром.

Сам салафизм не является однородным течением [24]. Например, в Египте салафиты, в отличие от «Братьев-мусульман», не были первоначально склонны участвовать в политической борьбе. Связано это с их представлением о том, что организация партий, предвыборная борьба и т.п. противоречат положению Корана о том, что в мусульманской общине не должно быть противостояния. Большинство салафитов – отвергающие насилие блюстители буквы священного текста и религиозно-моральных норм.

Но среди них есть те, кто может взять в руки оружие и поддержать Исламское государство. На них опираются представители *глобально-го джихадистского движения*, которое можно определить как совокупность группировок и отдельных лиц, разделяющих общую идеологию, но не имеющего единого руководства или структуры, которые стремятся к возрождению исламского государства на основе строгих ревизионистских концепций шариата [6]. Использование ими термина «*джихад*» является указанием на поощрение насилия для достижения своих целей [25]. При этом джихадисты применяют свою «контрафактную идеологию»: выборочно используют положения салафитского учения для оправдания неудержимого разгула насилия и нетерпимости по отношению к инакомыслию.

Для того чтобы отделить этот «контрафактный салафизм» от остальных представителей данного течения, мы будем использовать термин «салафиты-джихадисты». Именно они являются основными игроками в области радикализации настроений последователей ислама во всем мире, а также на территории центральноазиатских республик. Поэтому основные силы в борьбе с терроризмом должны быть направлены на противоборство не столько физическим актам

деятельности радикалов – а их вооруженные действия пока являются единичными в нашем регионе в целом, – сколько на профилактику укоренения идеологического влияния салафитов-джихадистов среди населения.

Здесь силовым структурам, которые являются в основном борцами с внешними проявлениями, необходимо вплотную начать работать с теми, чья основная сфера деятельности связана с формированием внутренних мотивов. Это представители Духовного управления мусульман и академические ученые и исследователи. При этом необходимо принимать во внимание два ключевых момента.

Во-первых, часто приходится читать и слышать, что «салафитская идеология является чуждой для мусульман Казахстана» [5; 3]. Однако для большинства населения страны длительный период времени характеризовался отлучением от любого вида ислама, что привело к низкому уровню религиозной грамотности по данному вопросу. Зачастую салафитско-джихадистская версия ислама становится первым, с чем знакомятся люди, ищущие пути удовлетворения своих духовных нужд.

Во-вторых, уровень подготовки представителей мусульманского духовенства продолжает оставаться не достаточно высоким. Поместные имамы плохо разбираются в вопросах, связанных с повседневной и религиозной практикой верующих; во многих удаленных аулах отсутствует регулярная связь, которая помогала бы оперативно решать вопросы в консультативном режиме. Исламский институт повышения квалификации имамов при Духовном управлении мусульман Казахстана, расположенный в Алматы, не в состоянии принять на переподготовку всех имамов и вынужден проводить курсы потоками по 50-60 человек, которые в следующий раз смогут приехать только через 3 года (из личной беседы с представителями Института повышения квалификации имамов при ДУМК – *прим. Е.М.*).

Эти два момента указывают, в первую очередь, на проблему знания и образования, решение которой лежит в основе и решения проблемы экстремизма и его распространения не только на территории Республики Казахстан и Центральной Азии, но и в глобальном масштабе. Точно так же, как для борьбы с контрафактной продукцией, необходимо знать характеристики оригинала, так же, как и для противодействия салафитско-джихадистской идеологии необходимо обучать людей основам традиционного ислама, которым в Казахстане является

ханафитский мазхаб матуридского направления. Необходима подготовка специалистов, религиозных лидеров, которые могли бы давать достойный ответ на возникающие проблемы.

Здесь, на наш взгляд, может стать подспорьем для разработки собственного проекта интересный опыт Национального центра передового опыта в области исламских исследований (НЦПОИИ) Мельбурнского университета (Melbourne University's National Centre of Excellence for Islamic Studies) [14]. Показательно, что создание инициативы «Национальный консультативный форум имамов» (National Imams Consultative Forum) принадлежит представителям академического сообщества, которые получили поддержку от Австралийского национального совета имамов (Australian National Imams Council) и Австралийского мультикультурного фонда (Australian Multicultural Foundation). Главной целью форума является предоставление возможности для совместной работы имамов, ученых-исследователей и государственных чиновников в достижении понимания вопросов общественной безопасности, радикализации общества и экстремизма [15].

Но основными реципиентами являются имамы, лидеры мусульманских общин по всей стране. Благодаря различным семинарам и тренингам, которые организуют и проводят преподаватели и профессора Центра Мельбурнского университета, религиозные руководители знакомятся с экспертными данными по психологии, СМИ, законодательству, международным отношениям, интернет-коммуникации и многим другим современным дисциплинам. Именно благодаря этому форуму имамы смогли встретиться с такими разнообразными спикерами, как Генеральный директор идеологического управления безопасности Саудовской Аравии, генерал Службы безопасности Австралии, бывший лидер индонезийской группировки террористической организации «Джамаат аль-исламия», заместитель национального координатора по программе предотвращения радикализации в Великобритании «Превент».

Такие встречи значительно расширяют представление служителей ислама по тем вопросам, которые оказывают непосредственное влияние на мусульман и их формат ислама сегодня. Получив необходимые знания, имамы могут стать эффективными участниками процесса по погашению радикализации, так и профилактики возникновения салафитско-джихадистских настроений среди верующих.

Получаемые на встречах такого уровня знания дают мусульманским руководителям в руки дополнительные инструменты для распознавания радикальных настроений и управления ими [22].

Необходимо отметить, что Национальный форум подготовил и выпустил материалы, которые развенчивают ключевые идеологические послы глобального джихадистского движения и его рекрутеров [15], включая признания самих бывших джихадистов [16]. Это потребовало серьезной академической и теологической работы, поскольку освещаемые вопросы касаются различных религиозных постановлений (фатва), правил обращения с немусульманами, идей халифата, джихада, гражданского и религиозного законодательства и т.д. Двадцать ведущих имамов Австралии поставили свои подписи под данными материалами, тем самым подтвердив их легитимность и достоверность для мусульман.

Таким образом, совместные действия светских и религиозных институтов принесли существенные плоды в вопросе противостояния террористической угрозе. Давая доступ к необходимым интеллектуальным ресурсам, австралийские власти, академическое и религиозное сообщество расширили возможности мусульманских лидеров решать проблемы, которые возникли вследствие деятельности экстремистов.

Важно отметить этический аспект этой помощи, которая предоставляется таким образом, что сохраняется авторитет и религиозная независимость имамов-участников встреч. К ним относятся именно, как к равноправным участникам процесса построения коллективной безопасности.

Выводы

Сегодня, когда ключевым вопросом в идеологии глобального джихадистского движения является спор о природе ислама, необходимо разрабатывать комплексный подход к борьбе с угрозой экстремизма. Находясь в полосе

относительного спокойствия, Казахстан, тем не менее, является актором глобальных процессов, на плечи которого возложена также задача по решению вопросов коллективной безопасности, связанных с действиями террористических группировок.

Осознавая тот факт, что терроризм как явление является сложным и многоуровневым явлением, тем не менее, нельзя оставлять без внимания вопрос о связи между религией и терроризмом [10]. Если не выносить его на открытое, профессиональное и экспертное обсуждение, то может возобладать мнение групп, негативно настроенных в отношении ислама, что только усилит угрозу террористической опасности и приведет к неоправданным репрессиям [11].

На наш взгляд, одним из кардинальных решений данной проблемы может стать создание интеллектуальных площадок, которые объединят действия религиозных лидеров, представителей научной элиты и заинтересованных госслужб. Например, для Алматы этот вопрос может быть решен силами представителей ДУМК, Института повышения квалификации имамов, профессорско-преподавательского состава КазНУ и аппарата акима. Когда речь заходит о противостоянии идеологии [7], академическое сообщество не может ограничиваться только обсуждением тренда или феномена. Его задача – заниматься разработкой контридеологии, разъяснительной и просветительской работой, чтобы научить отличать подделку от оригинала.

Вопросы коллективной безопасности сегодня действительно должны стать совместным делом представителей различных сфер общественной деятельности и различного мировоззрения, будь-то религиозное, научное или политическое. Глобальный мир бросает глобальные вызовы, решать которые в одиночку не под силу сегодня никому. Совместная работа – не выражение слабости, а показатель осознанности серьезности и комплексности проблемы, а также готовности учиться у других тому, что может пригодиться самим в дальнейшем.

Литература

- 1 КИСИ представил 10 наиболее важных событий в Центральной Азии в 2017 году [Электронный ресурс]. URL: <http://kisi.kz/ru/categories/articles/posts/kisi-predstavil-10-naibolee-vazhnyh-sobytij-v-central-noj-a> (дата обращения 30.01.2017).
- 2 Меделканов М. 1 января 2017 года начинается официальное вступление Казахстана в непостоянные члены Совбеза ООН. 24 Хабар [Электронный ресурс]. URL: <http://24.kz/ru/vybor-redaktsii/item/156539-ofitsialnoe-vstuplenie-v-nepostoyannye> (дата обращения 30.01.2017).

- 3 «Министр: Салафизм не является приемлемым для Казахстана». Информационное агентство ТенгриНьюс [Электронный источник]. URL: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/ministr-salafizm-ne-yavlyaetsya-priemlyim-dlya-kazahstana-304119/ (дата обращения 02.02.2017).
- 4 Музыкаина Е.В. Между линейностью и плюрализмом: фокус исламско-го мировоззрения – Тула: ЗХГЭИ, 2015. – С. 126-127.
- 5 «Салафиты Казахстана как движущая сила рекрутов для джамаатов ИГИЛ на ближнем Востоке», части 1-5 [Электронный источник]. URL: <http://antiterrortoday.com/ru/ekslyuziv/9990-salafity-kazakhstan-kak-dvizhushchaya-sila-rukutov-dlya-dzhamaatov-igil-na-blizhnem-vostoke> (дата обращения 02.02.2017)
- 6 Brachman J. M. (2010). *Global jihadism: Theory and practice*. London: Routledge. 212 p.
- 7 Emerson M. O., & Hartman D. (2006). *The Rise of Religious Fundamentalism*. *Annual Review Of Sociology*, vol. 32, pp. 127-144.
- 8 Esposito J.L. (2009) *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. New York, N.Y.: Oxford University Press, v. 5, pp. 25-35.
- 9 *Global Terrorism Index 2016: Measuring and Understanding the Impact of Terrorism (2016)* [Sydney]: Institute for Economics and Peace. 108 p. URL: <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2016/11/Global-Terrorism-Index-2016.2.pdf>
- 10 Graeme S. (October 2005), *Profiling the Suicide Terrorist*, *INTERSEC*, vol. 15, No. 10, pp. 295 – 297.
- 11 Greer T., Berman M., Varan V., Bobrycki L., & Watson S. (2005). *We Are a Religious People; We Are a Vengeful People*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44 (1), pp. 45-57.
- 12 Habermas J. (2008) *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*. *New perspectives quarterly*, vol. 25, pp. 17-29.
- 13 International Crisis Group, (2016). *Exploiting disorder: Al-Qaeda and the Islamic State*, <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>
- 14 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'National Imams Consultative Forum', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/about/projects/national_imams_consultative_forum (accessed 01.02.2017).
- 15 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'An Australian Muslim perspective on some key contemporary concerns', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/__data/assets/pdf_file/0011/1467362/NICF-Statements.pdf (accessed 01.02.2017).
- 16 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'Works and statements by former extremists', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/about/projects/national_imams_consultative_forum/works_and_statements_by_former_extremists (accessed 01 September 2016).
- 17 Policy Address to the Security Council of the United Nations by His Excellency Mr Nursultan Nazarbayev, President of the Republic of Kazakhstan, <http://www.kazakhstanunsc.com/wp-content/uploads/2014/02/Policy-Address-to-the-UNSC-by-President-Nazarbayev-100117-English-FINAL-TEXT.pdf>
- 18 Pew Research Center (July 22, 2016) 'Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world', Pew Research Center, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/22/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> (accessed 02.09.2016).
- 19 Rugman, A. M., & Collinson, S. (2009). *International business*. Harlow, England: Prentice Hall Financial Times, p. 173.
- 20 Tibi B. (2012) *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 368 p.
- 21 Tibi B. (2015), *Changing Islamism: From Jihadism to Institutional Islamism, a Moderation? Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 98, No. 2, pp. 146-162.
- 22 Victoria Police Counter Terrorism Command's Specialist Intelligence Team (2016) *Community Driven Prevention: The Victorian Security Environment*. [Sydney]: Institute for Economics and Peace, p. 78.
- 23 Whinter Ch. (2016) *Fishing and Ultraviolence*. BBC News, <http://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-88492697-b674-4c69-8426-3edd17b7daed> (accessed 02.09.2016).
- 24 Wiktorowicz Q. (January 01, 2006). *Anatomy of the Salafi Movement*. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29, 3, 207-239.
- 25 Wright J. D. (2015). *A Social Identity and Social Power Perspective on Terrorism*. *Journal of Terrorism Research*, vol.6, no.3, p. 76.

References

- 1 KISI predstavil 10 naibolee vaznyh sobytij v central'noj azii v 2017 godu [KISR has Presented 10 the Most Important Event for Central Aisa in Year 2017], <http://kisi.kz/ru/categories/articles/posts/kisi-predstavil-10-naibolee-vaznyh-sobytij-v-central-noj-a> (accessed 30.01.2017).
- 2 Medelkanov M. 1 yanvarya 2017 goda nachinaetsya ofitsialnoe vstuplenije Kazakhstana v chleny Sovbeza OON [January 1, 2017 is the Beginning of the Official Membership for Kazakhstan in the UN Security Council]. 24 Khabar. URL: <http://24.kz/ru/vybor-redaktsii/item/156539-ofitsialnoe-vstuplenie-v-nepostoyannye> (accessed 30.01.2017).
- 3 «Ministr: salafizm ne yavlyaetsya priemlyim dlya kazahstana» [Minister: Salafism is not Acceptable for Kazakhstan]. *Tengrinews_KZ*. https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/ministr-salafizm-ne-yavlyaetsya-priemlyim-dlya-kazahstana-304119/ (accessed 02.02.2017).
- 4 Muzykina Y.V. (2015) *Mezhdju linejnist'yu b pluralizmom: focus islamskogo mirovozzreniya* [Between Linear and Plural: Islamic Worldview Focus]. Tula: ZASI, s. 126-127.

- 5 «Salafity Kazakhstana kak dvizhushchaya sila rekrutov dlya dzhamaatov igil na blizhnem vostoке» [Salafis of Kazakhstan are the Driving Forces of ISIS Jamaats' Recruiters in the Middle East], Part 1-5 (2016), <http://antiterrortoday.com/ru/eksklyuziv/9990-salafity-kazakhstana-kak-dvizhushchaya-sila-rekrutov-dlya-dzhamaatov-igil-na-blizhnem-vostoке> (accessed 02.02.2017)
- 6 Brachman J. M. (2010). *Global jihadism: Theory and practice*. London: Routledge. 212 p.
- 7 Emerson M. O., & Hartman D. (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review Of Sociology*, vol. 32, pp. 127-144.
- 8 Esposito J.L. (2009) *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. New York, N.Y.: Oxford University Press, v. 5, pp. 25-35.
- 9 *Global Terrorism Index 2016: Measuring and Understanding the Impact of Terrorism (2016)* [Sydney]: Institute for Economics and Peace. 108 p. URL: <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2016/11/Global-Terrorism-Index-2016.2.pdf>
- 10 Graeme S. (October 2005), Profiling the Suicide Terrorist, *INTERSEC*, vol. 15, No. 10, pp. 295 – 297.
- 11 Greer T., Berman M., Varan V., Bobrycki L., & Watson S. (2005). We Are a Religious People; We Are a Vengeful People. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44 (1), pp. 45-57.
- 12 Habermas J. (2008) *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*. *New perspectives quarterly*, vol. 25, pp. 17-29.
- 13 International Crisis Group, (2016). *Exploiting disorder: Al-Qaeda and the Islamic State*, <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>
- 14 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'National Imams Consultative Forum', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/about/projects/national_imams_consultative_forum (accessed 01.02.2017).
- 15 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'An Australian Muslim perspective on some key contemporary concerns', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/_data/assets/pdf_file/0011/1467362/NICF-Statements.pdf, (accessed 01.02.2017).
- 16 National Centre of Excellence for Islamic Studies Australia (2016) 'Works and statements by former extremists', University of Melbourne, http://nceis.unimelb.edu.au/about/projects/national_imams_consultative_forum/works_and_statements_by_former_extremists, (accessed 01 September 2016).
- 17 Policy Address to the Security Council of the United Nations by His Excellency Mr Nursultan Nazarbayev, President of the Republic of Kazakhstan, <http://www.kazakhstanunsc.com/wp-content/uploads/2014/02/Policy-Address-to-the-UNSC-by-President-Nazarbayev-100117-English-FINAL-TEXT.pdf>
- 18 Pew Research Center (July 22, 2016) 'Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world', Pew Research Center, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/22/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> (accessed 02.09.2016).
- 19 Rugman, A. M., & Collinson, S. (2009). *International business*. Harlow, England: Prentice Hall Financial Times, p. 173.
- 20 Tibi B. (2012) *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 368 p.
- 21 Tibi B. (2015), Changing Islamism: From Jihadism to Institutional Islamism, a Moderation? *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 98, No. 2, pp. 146-162.
- 22 Victoria Police Counter Terrorism Command's Specialist Intelligence Team (2016) *Community Driven Prevention: The Victorian Security Environment*. [Sydney]: Institute for Economics and Peace, p. 78.
- 23 Whinter Ch. (2016) Fishing and Ultraviolence. *BBC News*, <http://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-88492697-b674-4c69-8426-3edd17b7daed> (accessed 02.09.2016).
- 24 Wiktorowicz Q. (January 01, 2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29, 3, 207-239.
- 25 Wright J. D. (2015). A Social Identity and Social Power Perspective on Terrorism. *Journal of Terrorism Research*, vol.6, no.3, p. 76.

4-бөлім
ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМЫ

Раздел 4
ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Section 4
FOREIGN PUBLICATIONS

Сұңғатұлы К., Мұсатаев С.Ш.
**Абайдың заңгерлігі мен құқық-
тық-саяси идеялары**

Абайдың құқықтық-саяси көзқарастары да прогрессивтік бағытта болды. Ол қазақ халқының би-шешендерінің игі дәстүрін жаңғырта отырып, жер, жесір, мал дауларын шешкен, әділ төрелік айтып, заңгерлік қызмет те атқарған. өзіне дейінгі билер мұрасын саралай келе, құқықтық-саяси идеяларын тұжырымдаған. Ғылыми-зерттеудің мақсаты – Абайдың құқықтық-саяси идеяларына ретроспективтік талдау жасау, қазақтардың дәстүрлі билер соты институты мен Ресей империясының жүргізген сот реформаларының ерекшеліктері қарастыру. Негізгі идея мен зерттеу бағыты – патшалық Ресей қазақтарды отарлау саясатын барынша игеріп тұрған уақытта өмір сүрген Абай өз заманында замандастарының, соңынан ерген шәкірттерінің құқықтық-саяси сауаттылық алуындағы, мәдениет пен саясат жолындағы рухани ұстазына айналып, кейіннен олардың ұлт ісінде айрықша серпілуіне ықпал еткені талданады. Жұмыстың ғылыми және тәжірибелік маңыздылығы – Абайдың құқықтық-саясиларында орасан зор саяси-құқықтық тәжірибе жинақталған, ұлы ғұламаның саясат, билік, заң, бостандық, құқық сияқты өзекті мәселелерге қатысты көзқарастары мен идеялары құнды. Зерттеудің әдіснамалары тарихилық пен ретроспективалық талдауға негізделген. Зерттеудің нәтижелері мен қорытындылары: Абайдың рухани мұрасын танып-білу қазіргі саяси және құқықтық ғылымдарға, саяси теория мен қоғам өміріне игі ықпал етеді; Абай тек философ, ақын ғана емес қоғам қайраткері, әділ би, өз заманының заңгері де болған.

Түйін сөздер: Абайдың құқықтық идеялары, саяси көзқарастары, сот реформасы, отарлық саясат.

Songhati K., Mussataev S.
**Law-related activities and
political and legal ideas of Abay**

Political and legal views of Abai was progressive. He tried to modernize the good traditions of the beys, a unique judicial institution of the Kazakh people, he employed, allowed all kinds of domestic disputes, carried out legal activities. Studying the rich heritage of beys, Abay makes his findings, will form its own political and legal ideas. The aim of the research work – conduct a retrospective analysis of political and legal ideas of Abai, to consider features of the traditional socio-legal Institute of the Kazakh court of biys and judicial reform of the Russian Empire. The main directions and ideas for research – this paper analyzes the influence of the legal ideas of Abai on improving the political and legal literacy of his contemporaries and followers, logisim spiritual guide of his people in tough colonial policy of tsarist Russia. Scientific and practical significance of the work in the political and legal ideas of Abai accumulated a rich tradition of Kazakh biys, especially valuable views and ideas of the great thinker about politics, power, law, freedom, law. Research methodology: historical method and retrospective analysis.

Key words: legal ideas of Abai, political views, suganya reform, colonial policy.

Сунгатулы К., Мусатаев С.Ш.
**Правоведческая деятельность
и политико-правовые
идеи Абая**

Политико-правовые взгляды Абая были прогрессивными. Он старался модернизировать добрые традиции биев, уникальный судебный институт казахского народа, сам практиковал, разрешал разные бытовые споры, осуществлял правоведческую деятельность. Изучая богатое наследие биев, Абай делает свои выводы, формируя собственные политико-правовые идеи. Цель научно-исследовательской работы – проведение ретроспективного анализа политико-правовых идей Абая, рассмотрение особенностей традиционного социально-правового института казахов – суда биев и судебной реформы Российской империи. Основные направления и идеи научного исследования – в работе анализируется влияние правовых идей Абая на повышение политико-правовой грамотности своих современников и последователей, служивших духовным наставником своего народа в условиях жесткой колониальной политики царской России. Научная и практическая значимость работы – в политико-правовых идеях Абая накоплены богатая традиция казахских биев, особенно ценны взгляды и идеи великого мыслителя о политике, власти, законе, свободе, праве. Методология исследования – историзм и ретроспективный анализ.

Ключевые слова: правовые идеи Абая, политические взгляды, судные реформы, колониальная политика.

АБАЙДЫҢ ЗАҢҒЕРЛІГІ МЕН ҚҰҚЫҚТЫҚ-САЯСИ ИДЕЯЛАРЫ

Кіріспе

Тақырыптың өзектілігі күмән туғызбайды, өйткені Абайтануға түрлі саланың ғалымдары атсалысып, оның рухани мұрасы жан-жақты зерттеліп келеді. Абай атамыз өрелі өлеңдерімен ұлы ақын деп танылса, әсем әндерімен керемет сазгер, ал қара сөздері арқылы кемеңгер ойшыл, дана философ ретінде кең танымал. Алайда, абайтану тек әдебиет, көркемөнер, фәлсафашылардың ғана зерттеу саласы емес, Абайдың мұрасы – қазсаң тағы да асыл қазына шығатын алтын кеніш, ашылмай жатқан әлі талай қатпар-қырлары мен сырлары бар, қайталанбас біртуар тұлға екендігі анық. Осы тұрғыдан алғанда Абайдың құқықтық-саяси көзқарастарын зерттеудің теориялық және практикалық маңыздылығы зор. Сондықтан, жоғарыда көрсетілген өзекті мәселелер осы зерттеу тақырыбын таңдауымызға әсер етті.

Зерттеудің нысаны – Қазақстанның құқықтық-саяси ойының даму тарихы.

Зерттеудің пәні қазақтың ұлы ойшылы Абай Құнанбаевтың құқықтық идеяларын, ұлт мүддесі үшін күрескен қайраткерлігі мен заңгерлік қызметі болып табылады.

Зерттеудің мақсаты мен міндеттері. Жұмыстың негізгі мақсаты – Абайдың заңгерлігі мен құқықтық-саяси идеяларын ретроспективалық талдау. Бұдан төмендегідей зерттеу міндеттері туындады:

- дәстүрлі қазақ қоғамындағы демократиялық ұстанымдар мен азаматтық-құқықтық қатынастар мәселесін зерттеу;
- қазақ халқының тарихындағы билер соты мен құқық мәселесінің алатын орнын анықтау;
- Абайдың өзіне дейінгі билер сотының игі дәстүрлерін жаңғыртуын саралалау;
- Абайдың құқықтық идеяларының мән-мағынасын ашу;
- Абайдың би ретіндегі заңгерлік қызметін талдау.

Негізгі бөлім

Абайды тек ұлы ақын деп тану орынды болса да, жеткіліксіз. Бұл туралы белгілі абайтанушы ғалым Мекемтас Мырзахметұлы былай дейді: «Абай мұрасын танытудағы қуатты құралдың бірі – «Абай» энциклопедиясы ойшыл, хәкім Абайдың 150 жылдық мерейтойы қарсаңында басылым көрді. Бірақ шынын айтсақ, бұл энциклопедия асығыс, жылдам, тез даярланумен бірге ақын мұрасын ғылыми тұрғыдан өз деңгейінде таныта алмады, себебі кеңестік тоталитарлық идеология оның өрісін тарылтты. Әдебиет пен өнерге, ғылымға таптық, партиялық принципті орынсыз тықпалап қақпайлай берудің қажет еместігін Қытай компартия жетекшілері өз тәжірибесінен көріп сезінуі себепті Дын Шау Пин: «әдебиет пен көркем өнер саясатқа тәуелді деген сөз бұдан былай айтылмауы керек. өйткені бұл ұран әдебиет пен көркем өнерге қисынсыз килігудің оп-онай теориялық негізі болып шыға келді. Бұл тектес ұрандардың әдебиет пен өнерге пайдасынан зияны көп екені өмірдің өзі көрсетіп берген жоқ па?» деп өте сындарлы пікір білдіруі өмір ағысынан туындап отырған шындық екенін көріп сезінудеміз. Абай мұрасының шығысқа қатысын «Абай» энциклопедиясында жан-жақты ашып көрсетуге мүмкіндік берілмеді. Абайдың орыс әдебиеті мен европалық мәдениеті шамадан тыс мадақталып, назар осы тарапқа молырақ аударылды. Ал, Абайдың дүниетанымы жайлы мәселелер қала, қалама материалистік, атеистік таным тұрғысынан баяндалып, насихатталды» [1].

Абай мектебі – тек ақындық мектеп қана емес, даналықтың, ұлтшылдықтың ұлы өнегесі [2]. Қазіргі таңда Абайдың рухани мұрасын түрлі ғылым салалары жан-жақты зерттеп, жаңа қырларын ашуда. Сонымен қатар, А.К. Машакова шетелдік зерттеушілердің де Абайдың шығармашылығына қатты қызығушылық танытып отырғанын көрсетеді [3]. Ұлы ақын өлең сөзбен бейнелеген жүрек сырын, терең ойын тек ой-арманы етіп қалдырмаған. Ізгі идеялар үшін күрескен. Чехиялық лингвист, түріктанушы Людек Гржебичек Абай шығармашылығын зерттей келе «Абайдың поэтикалық шығармаларында қазақ халқының тарихы мен мәдениеті, сан ғасырлық тұрмыс-тіршілігі бейнеленген» деп жоғары баға берген [4]. Пакистандық ғалым Халид Икбал Ясира «Абай – тарихи кезеңнің мақтанышы» деген мақаласында Абай Құнанбаев пен пакистандық данышпан ақын Мухаммад Икбалдың шығармаларын салысты-

рып, екеуіндегі ортақ үндестік – ұлттық ояну, жаңғыру, даму мәселелеріне кедергі келтіретін шенеуніктердің жемқорлығы, рулық қырқысу, сауатсыздық, надандық, адам құқықтары мен бостандықтарының бұзылуы сияқты қоғамдық дерттермен күресу деп көрсеткен [5].

Абай шешендік, билік жолы оның халықтық сана-болымысты биіктетудегі негізгі құралы саналған немесе заңгерлік жолына түсіп, заң арқылы ел-жұртының мүддесін қорғауға тырысқан. Демек, Абай – тұтас тұлға, оның би атауы, кескен үкімдері, шешкен даулары – саяси тұлғаның, қоғам қайраткерінің күрделі болмысының тағы бір қыры. Ол ұлы дала заңын үлкен қоғамдық күш деп санаған. Бұл туралы отыз жетінші сөзінде Абай: «...Мен егер закон қуаты қолымда бар кісі болсам, адам мінезін түзеп болмайды деген кісінің тілін кесер едім» – деп [6], заң-құқықтың орны мен рөлін аса жоғары бағалайды. Абайдың кара сөздеріндегі құқықтық-саяси идеяларға талдау жасай келе, оның ақын, философ қана емес, шешендік өнерімен танылған би, өз заманының заңгері болған қайраткер, қазақтың ұлы билерінің соңғы буыны екенін көреміз.

Шежіреге жүгінсек, Абайдың арғы атасы Ырғызбай да, атасы өскенбай да беделді би болса, әкесі Құнанбай би әрі аға сұлтан болғаны белгілі. Яғни, билік ісі оның әулетінде атадан балаға жалғасқан дәстүр болатын. Ауыз әдебиетінде әділдік іздеп, кісіде кеткен құнын ала алмаған даугердің «мойын басы былқылдап, Ырғызбай жүрді араға» деген сөзі текке айтылмаса керек. Академик С. Сартаев билер заманын суреттегенде, ол заманның адамдарын «Сөз құдіретін өте жоғары бағалап, сөзге тоқтаған» деп көрсетеді [7]. Ал «кісің адал болса, өскенбайға бар, арам болса Ералыға бар» деген мәтелмен Құнанбайдың қарадан шығып аға сұлтан болғандығы бәрімізге аян. Абай, міне, осындай әулетте, өтірік арыз-дау өршіген ортада өсіп, тәрбиеленген. Ендеше оның би болмауы мүмкін бе? өз дәуірі Абайды дара да дана би етіп қалыптасуына қосымша ықпал еткен. Қысқасы, Абайдың бұрынғы ел камын ойлаған әділдіктің арқауы болған, ұлы билердің мұрагері, соңғы өкілдерінің бірі болғандығын «Абай», «Абай жолы» романдарын оқыған адам оңай байқай алады. «Билікке келгенде Абайдай әділ, таза, дұрыстығы күшті» биді Тобықты ішінде бұрынғы заманда көрген жоқ деп айта аламын» – дейді замандастарының бірі Көкбай [8]. Ал 1909 жылы Петербургте жарық көрген Құнанбайдың балалары даярлаған Абай өлеңдерінің басы-

лымында: «20 жасында Абай халық ортасында Мөңкедей бас шешен болды» қазақтың ескі заманы болса, бұрынғы қазақтың атақты биі болмағы анық еді» деп жазылған [9].

Қысқасы, «Абайға жүгініске барсақ, билігіне құлдық» деу сол кездегі әділдік бітім іздегендердің арманы болыпты. Ал біздің Абайдың би және билік-бітімдерін талдаудағы мақсатымыз: бидің қазақ тарихындағы ерекше сот құқығы мен әділеттілік құқықты бір бойына жинаған бірегей тұлға екендігін әрі олардың қазақ заңдарының авторы да, атқарушысы да, құқықтық мәдениетті қалыптастырушысы да, және өз заманының заңгерлері екендігін саралау болып табылады. Абай бір кездері жалған арыз себебінен 1877-1878 жылдың қысында 28 жасында Семейге шақыртылып, 12 үлкен іспен тергеліп, 3-4 ай қаладан шыға алмай жатады. Бұл оқиға Абайға қатты әсер етеді. «Айыпкер» болған Абай амалсыздан өзін-өзі ақтауына тура келіп, заң-түзім жағындағы білімін тереңдетудің зәрулігін сезінеді, сонымен орыстың адовакат, тілмәштарымен кезігіп, әңгімелесіп, заң-закондерден сусындап, өз-өзіне адвокаттықтан алғашқы заңгерлік жолына түсе бастайды. Қоңыр Көкше еліне болыс болып тұрғанда Ұзақбай Бөрібаевтың арыздары да Абайды көп тергеуге ұшыратады, бірақ, Абай мұның бәрінен де өзінің мол заңдық білімімен, пәктігімен, заңгерлік ақыл-парасатымен арыздарды тойтарып отырған.

Абай өз өмірінде екі рет болыс (қоңыр Көкше еліне), екі рет (Қарамола сиезі мен Көктұма сиезінде) төбеби болған. Төбеби мәртебесін алу қазақ ортасында Абайдың сан қырлы Саңлақ би көзі көреген, көкірегі дана хакім деңгейіне көтерілгендігінің бір көрінісі. Ол біріншіден, өз сөзінде айтқандай, «Қасым ханның қасқа жолы» мен «Есімханның ескі жолдары» мен әз Тәуке-нің «Жеті жарғысын» жақсы біліп, ел билеуде заманға қарай заңы болуды дәріптеген, ел билеуге салуда қоғамның даму динамикасымен жарастыра, қабыстыра отырып, шындыққа жүгініп, заманның талабы бойынша қайсысы ескі, жаңа заманға үйлеспейтін мазмұндарды өзгертіп, заң-түзімді үздіксіз кемелдендіріп отыруды уағыздаған алғабасар заң-құқықтық идеясы мен артық және қымбат. Сондықтан, Абай объективтік тұрғыда қазақ халқының идеологы, жарқын болашақтың жаршысы болды деп айтуға толық негіз бар [10].

Екіншіден, Қарамола сиезі және Абай ру мен руды ақылдастыратын, неше алуан ұлы-кіші дауларды шешетін, тұрмыстықтан бастап

қылмыстыққа дейінгі аралықтығы түйін-түйнектерді жазатын, дау-жанжал түрлеріне қарай заң-ереже тудырып, орамды әділ билік жасалатын қазақ заң тарихында маңызды орны мен рөлі бар мәжіліс-сиез болатын. Мұндай съездерді қазақ «шербешінай сиез» (төтенше съезд) деп атаған (орысша – чрезвычайный съезд). Міне, осындай съездердің бірі Қарамола сиезі болатын. 1885 жылы мамыр айында Шар өзенінің бойындағы Қарамола деген жерде Семейдің генерал-губернаторы В.С. Цеклинскийдің басқаруымен Семей губерниясына қарайтын бес уездің 100-ден астам би-болыстары бас қосқан төтенше съезд өтті. Осы съезде төбе би болып сайланған Абайға «Семей қазақтары үшін қылмысты істерге қарсы заң ережесін» әзірлеу тапсырылды. Абай бастаған комиссия үш күн, үш түнде патша өкіметінің халықты қанауға, зорлық-зомбылыққа негізделген заңына ұқсамайтын, барлығы 93 баптан тұратын «Қарамола» ережесін жасап шықты. Қарамола мекені Шар өзенінің жағасында болғандықтан бұл ереженің «Шар ережелер» деген екінші атауы да бар («Чарское положение») [11]. Бұл ереже қазақ ішіндегі мәселелерді реттей алды. Жалпы қазақта Қарамола ережесі секілді 40-50-ге жуық ереже қолданылған. Бірақ ішіндегі ең көлемдісі, ең мазмұндысы Қарамола ережесі болған. Заң ғылымының кандидаты Қазыбек Дауталиевтің пікірінше, өз заманында Абай 70 шақты билік айтқан және оның үкім-кесімдері кейінгіге жол болған. Бұл – бізге белгілісі ғана. Абай шешкен ең атышулы даулар ел аузында қалған. Мысалы, «Шынын айтқан шығынсыз құтылады» деген Абайдың билігі бар. Жоқтықтан, амалсыздықтан ұрлыққа баратын ұрылар, байлардың қолшоқпары болған ұрылар деген екі түрлі ұрылардың барын білетін Абай оларға әрқалай жаза кескен. Абай жоқтықтан ұрлық жасағандарға кешіріммен қарап, жеңіл жаза белгілеген, тіпті өз малын, інісі Оспанның малын ұрлағандарды «енді ұрлығыңды тый, ел қатарына қосыл» деп алдына мал салып берген. Абай бай-манаптың ұрыларына қатаң жаза қолданған. Жалпы қазақта мал ұрлығына қатты жаза беретінін ескерсек, Абай дәстүрлі үкім-кесімге өзгеріс енгізген [12].

Бұрынғы жол бойынша ақы иелері алатын малды төлеуге ұрының өз мүлкі жетпегенде, ағайын-туысы төлейді екен, Абай енді «ағайыны емес, ұрыға ат майын беруші, сүйеуші бай-жуан төлейтін болсын» деп бекітеді. Абайдың заңгерлігіндегі тағы бір ерекшелік – ол ұрлық қылмысына қатты қарсы шыққан әрі жалпы ұры дегенге аса қатал, қатты болған. Абайдың ұрлықты

тиюдағы өнегелі әрекеттері халық жадында көп сақталған. Мысалы, Абайдың Жігітек руындағы Қорамжан деген кедей кісіден: «Бір нәрсе сұрайын: маған ұрлығыңды берші» деп өтінуінен, Қорамжанның ұрлықты қойып, Абай ауылына көшіп келуі, Мұсабек деген Жігітек ұрысының адам болуына Абай көп көмек еткендігі, осылай бұрын ұры болғанның талайы Абайдың тәрбиесінен кейін кісі болғаны мәлім. Сондықтан да бір ұрының өлеңіндегі:

Күнту болыс болғанда жортқаным-ай,
Кедей менен найманды тортқаным-ай.
Қазы менен қартаны кертіп шайнап,
Абай болыс болғанда қорыққаным-ай! –

дейтін жыр жолдары растай түскендей [13].

Абайдан бұрын ері өлген жесір әйелді алатын әменгері жоқ болса, күйеуінің ағайыны өзге біреуге сатып беруге болады екен. Абай: «бұл әділет емес, ол әйел баста бір сатылған, жасау мүлкімен кеп, алғашқы қалыңмал орайын төлеткен. Енді екі сатылмақ – зорлық, алатын әменгері болмаса, еркі өзінде, ол әйел – азат болуы керек» деген белгілемені заң-ережеге енгізеді. Мұнда демократиялық сипаттағы көптеген жаңалықтар бар, әсіресе, әйел теңдігі, әйел бостандығы жайында сол кезде ешбір ресми заңда жоқ, жаңа әрі озық қағидалар алынады, жер дауы, жесір дауы, мал дауы, мұрагерлік, барымта, ұрлық туралы да катал да әділ ережелер қабылданады [14]. Сөйтіп, Абай қазақтың ескі заңдық жарғы-жолын өзгерту туралы көптен ойлаған көкейкесті армандарының бірі іске асқандай болады. Бұл заң сол жылы Семей губернаторының бұйрығымен Қазан қаласында басылып шығады. Алдымен орысша, кейін араб әрпімен басылған. Неке заңына қатысты ереженің 42-бабында «күйеуі қыздан 25 жас үлкен болса, күйеуі кедей болып, қалыңға мал бере алмаса, әйел неке бұзып, еркіндік алады» – деп белгіленген. Бұл заңдық белгілемелер кейін Абай өлеңдерінен де үндестік тапқан. Абайдың 1896 жылы жазған «бір сұлу қыз тұрыпты хан қолында» деген өлеңінде қазақ әйелінің еріксіздік, күндік күйін арнаулы тақырып етіп, олар көретін қорлық пен зорлықты тілге тиек етеді, әрі бірінші рет үйшілік, тұрмыстық негізінде, зорлықпен құрылған отбасына шабуыл жасайды, масқара салттарды мазақ етеді, соның ішінде некеленудегі жас белгілемесі жайында: «кімдекім үлкен болса екі мүшел, мал беріп алғанымен, қатын емес» – деуі жоғарыдағы айтылған «күйеу қыздан 25 жас үлкен болса ажырасуға мүмкіндік беретін тармақпен рухани байланыста. Ал жесір

дауына мысал ретінде Тобықты Базылдың қызы Қадиша атастырылған Жығыты Оразбайдың туысы Есболатқа риза болмай, Абыралыдан келген Қаракесек Олжабаймен көңіл қосып, қашпақшы болғанда қолға түсіп, кісенделгенде олардың ауыр халіне ара түсіп, Оразбайдың көңіліне қарамай, аңдушы жігіттерді айыпты етіп, оларға азаттық алып берген ерлікке барабар еңбегін атасақ та жеткілікті сияқты.

Қарамола ережесінің 2-бабында орнықтырылған норма Абайдың Қара сөзінде айтылған «би екеу болса, дау төртеу болады» қағидасына негізделген. Оның мәнісі – тақ болмаса, жұп билер таласып, дауды көбейте береді дегенмен айтылған сөз. Ол туралы ұлы Абай өзінің үшінші қара сөзінде: «...Бұл билік деген біздің қазақ ішінде әрбір сайланған кісінің қолынан келмейді. Бұған бұрынғы Қасым ханның «Қасқа жолын», Есім ханның «Ескі жолын», әз Тәуке ханның «Күл төбенің басында күнде кеңес» болғандағы «Жеті жарғысын» білмек керек. Әм, ол ескі сөздердің қайсысы заман өзгергендікпенен ескіріп, бұл жаңа заманға келіспейтұғын болса, оның орнына тартымды толық билік шығарып, төлеу саларға жарарлық кісі болса керек еді, ондай кісі аз, яки тіпті жоқ. Бұрынғы қазақ жайын білетін жақсы білген адамдар айтыпты: «Би екеу болса, дау төртеу болады», – деп. Оның мәнісі – тақ болмаса, жұп билер таласып, дау көбейте береді дегенмен айтылған сөз. Өйтпін би көбейткенше, әрбір болыс елден толымды-білімді үш-ақ кісі билікке жыл кесілмей сайланса, олар түссе, жаманшылығы әшкере болғандықтан түссе, әйтпесе түспесе, ол билерге даугер адамдар қарамай, екеуі екі кісіні екі билікке таңдап алып, үстіне біреуді төбе билікке сайлап алып, біте берсе, егер оған да ынтымақтаса алмаса, бағанағы үш бидің біреуін алып жүгінсе, сонда дау ұзамай бітім болар еді», – деуі көп нәрсені аңғартады [6, 14].

Міне, үш кісіні биге сайлау ой-пікірі, әрине батыс буржуазиясының (әкімшілік, әділдік, заң шығару) құқығын үшке бөлу идеясының жай көшірмесі емес, қайта қазақ халқының сан ғасырлық ел билеу тәжірибесінің Абай санасындағы жасампаздықпен көрініс табуы еді. Абаймен Қарамолада бірге болған Мұсыралы ақсақалдың есінде қалған әңгіме бойынша, Абай Қарамола сиезіне жазған заңында арнап ұрлық қылмысы мен неке еркіндігіне саятын екі ереже айт-ады. Әрі бұл екі тармақты Абай өзі қолданған, өзі қостырған тың, жаңа норма екені де анық. Қазақ қоғамын саяси басқару мен сот жүйесін модернизациялаудың жемісті болуы – саяси реформалардың бұрынғы қалыптасқан саяси

дәстүрлермен, қоғамдық құндылықтармен сабақтасуына тығыз байланысты екендігін Абай көрегендікпен ашып көрсетеді. Қазір Қазақстан құқықтық мемлекет құру жолына түскенде сот судьяларын өмір бойына тағайындау өзекті.

Абайдың үшінші Қара сөзінде халықты заң арқылы басқаруды қабат дәріптеген, қоғамға зиянды мінез-құлық, іс-әрекеттермен күресу үшін әділ заң мен үйлесімді биліктің қажеттілігін жете түсінген. Абай халықты заң арқылы басқару дегеніміз – халық мүддесін заң арқылы қорғау деп ұғынған. Болыс болатын адам сөзсіз орысша білетін білімді кісі болуы керек деген ойымен де келісуге болады. Ресей патшасының отарлау саясаты қазақ сахарасында талай өзгерістер енгізді, солардың бірі билердің үкімет тарапынан (халық ішінен емес) сайлануы болды, әрі олардың көбін жергілікті әкімшіліктердің қолшоқпарына айналдырды. Асылы, билер үкімет тарапынан емес, қайта дәстүр бойынша ердің құнын екі ауыз сөзбен бітірген шешендігімен, қаракылды қақ жарған әділдігімен халық арасынан сайлануы керек еді [15]. Демек, кез келген адам би бола бермейді. «Би болмас белін жалпақ бұғанменен, қара көк хан-патшадан туғанменен» – деген халық даналығын, қатаң қағиданы Абай барынша жақтаған.

1867-1868 жылдары қабылданған ақ патшаның «Уақытша Ережелері» қазақ билерінің мәртебесін жойып, олардың орнына мемлекеттік шенеунік санатына қосылған халық сотының судьяларын үш жыл мерзімге сайлауды енгізді. Халық судьясы болып сайланған адам ғана би атағына ие болып, сайлау мерзімі аяқталғанда тоқтатылатын тәртіп күшіне енді. Бірақ та халық соты құрамына билер емес, шешендік қабілеті жоқ, әділеттілікті пайдакүнемдікпен өлшейтін, отаршыл аппаратпен сыбайлас парақорлар кіре бастады. Отарлық саясат көздеген мақсатына жетті: халық арасындағы танымал тәжірибелі би-шешендер ел басқарудан тайдырылды, бедел мен біліктілік орнына білімсіздік пен жағымпаздық келді [16]. Шен-шекпен мен лауазым үшін әділеттілікті сатқан қазақ бюрократиясы қалыптасты. Туа біткен табиғи дарынымен, шыншыл да шешен билер қазақ қоғамынан келмеске кетті. Ұлттық салт-санамызға кері әсерін тигізген бұл сыңаржақ реформа шешендік өнерді тоқыратты, құқықтық-саяси және рухани-мәдени салаларды дағдарысқа ұшыратты.

Уақытша ережеге сәйкес өткізілетін старшындар мен болыс сайлаулары кезінде қазақ халқының іші жік-жікке бөлініп, билік үшін саяси тартысқа түсетін күйге жетеді. Осындай

талас-тартыс кезінде елден береке кетіп, қиян-кескі жауласу мен барымта жасаудың ақыры кісі өліміне дейін жетіп отырған. Абай өзінің Үшінші қара сөзінде: «...Үш жылға болыс сайланады. әуелгі жылы: «Сені біз сайламадық па?» – деп елдің бұлданғанымен күні өтеді. Екінші жылы кандидаттықпен алысып күні өтеді. Үшінші жылы сайлауға жақындап, тағы болыс болып қаларға мүмкін болар ма екен деп күні өтеді», – деген саяси көзқарастары арқылы сайланбалы билік түрінің сыбайлас жемқорлыққа жол ашатын олқы тұстарын дәл көрсетеді [6, 13].

Жиырма екінші сөзінде ол: «...Болыс пен биді құрметтейін десең құдайдың өзі берген болыстық пен билік елде жоқ. Сатып алған, жалынып, бас ұрып алған болыстық пенен биліктің ешбір қасиеті жоқ», – деп кесіп айтады [17]. Бұл бір жағынан, ел билеуші адамның адамгершілік және ұйымдастырушылық қабілеттері жоғары, жауапкершілік сезімі күшті тұлға болуы керек деген сөз. Яғни билік – адамдар қауымындағы игі жақсыларға құдіретті күшті Құдай тарапынан берілетін қасиет.

Абайдың заңдық идеялары мен құқықтық көзқарастарын біз Абай жазған «Қарамола заң-ережесі мен Абайдың қарасөздері мен кейбір өлеңдерімен айтқан биліктерінен айқын көре аламыз. «Болыс болдым мінеки», «Мәз болады болысын», «Қартайдық, қайғы ойладық, ұлғайды арман» деген өлеңдерінде болыстықтың өзі де «қорлық», «иттікке» апаратын жол деп, қазақ ортасындағы әкімшілік сайлау процедурасына реформа жасап, білімді, білікті адамдардан болыс сайлау сынды демократиялық лебі бар жарқын ойды ортаға қояды [18].

Абай 3-сөзінде: қазақ сахарасын билейтін болыстар, тергеуші билер, соттар туралы сөйлейді, әрі қайшылық ауыртпалық көбейтіп отырған патшалық аппараттар жөнінде де ой қозғайды. Абайдың бұл пікірі А. Герценнің «Былое и думы» еңбегінде (өткен күндермен ойлар) жазылған соттар турасындағы пікіріне өте дәл келеді. Герцен Россиядағы параны құрту үшін халықтың көз алдында әшкере тергеу болатын болсын және бұрынғы третей соты (аралық сот) қайтадан заңға кірсін деп жазған болатын. Абайдың ойында да билік, тергеу халықтың қамына жақын болсын, жұртшылыққа залалды, жаманшылық атаулары орынды жазасын алатын болсын деген заңгерлердің заңды талабы жатыр. Бұл жерде Абайдың ойы Шоқан Уәлихановтың пікірімен сарындас, мән-мазмұны жағынан үйлесімді келеді. Екеуі де ендігі билер ауыспайтын, өмірлік би болып сайлануын жөн көреді. Бірақ қазіргі билердің

бұрынғы билерден мәндік айырмашылығы бар екенін толық аңғара алмаған. Бейне Ахмет Байтұрсынұлы айтқандай, «Бұрынғы әділ билердің қолындағы билік қазақтың неше түрлі дертін жазатұғын жақсы дәрі еді, бұрынғы арам билердің қолында дәрі түгілі, у болып жұғып тұр» деген жағдайға жақсы талдау жасай алмағандығын да жасыра алмаймыз [19].

Бұдан сырт «адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» уағыздайтын Абайдың Л.Е. Макавецкийдің 1886 жылы жарық көрген қазақтың әдет-ғұрып заңдарына арналған кітабына тікелей қатысы болғандығы, оның Абаймен сырлас, дос болғаны көпке аян. Абай өзінің тиісті қолжазбаларын оған берген, кітапты бәлкім соның атымен шығарғысы келгенде шығар, қысықасы, бұл кітапқа Абайдың көмегі мен әсері мол болғаны анық, әрі Абайдың көптеген заңдық идеялары осы кітапқа сіңіп кеткендігі де шындық. Ел ішінде Абайдың 50-ден астам билігі сақталған, мұның ішінде «Құн төлету», «Жер дауы», «Найман төлеу» сынды Абайдың үш би-

лігі халық арасында кең таралғанын атап өтуге болады [20].

Қорыта айтар болсақ, Абай «ескінің соңы емес», қайта атайын деп келе жатқан жаңа таңның, жаңалықтың жаршысы, ту ұстаушысы болып еді. Жаңа заңгерлердің басы, бұрынғы билердің жалғасы еді [21]. Зерттеушілеріміз абайтандағы осы бір ақтандақ сала қазір барынша зерттеліп, Абайдың заңдық идеяларын, құқықтық көзқарастарын енді жүйелі зерделеуде. Сондықтан, Абайды қазақтың ұлы ақыны, кемеңгер ойшылы деп қана қарамай, ұлтымыздың әйгілі заңгері, ұлы билердің соңы әрі қазақ заңының білгірі және реформаторы деп айтуымызға толық болады.

Бұл мақала Іле педагогикалық университеті «Қазақ заң мәдениеті» зерттеу бағдарламасы (нысан нөмірі: XJEDU080113B03) мен «Қытай оралмандарының Қазақстандағы хал-күйі» зерттеу бағдарламасының (нысан нөмірі: 2014 XJNCCDR04) кезеңдік зерттеу нәтижесі.

Әдебиеттер

- 1 Мырзахметұлы М. Абайтану XXI ғасыр көгінде // Ақиқат. – 2015. – №4. <http://akikat.kazgazeta.kz/?p=6310>
- 2 Қазы Қ. Абайдың айналасы – ақындық мектеп қана емес, қайраткерліктің, ұлтшылдық-тың ұлы өнегесі // Алаш айнасы. 2011 жылғы 10 тамыз. – Б. 3.
- 3 Mashakova A.K. Creative writings of Abay in foreign literary studies // News of the National academy of sciences of the Republic of Kazakhstan. Series of social and human sciences. Volume 3, Number 307 (2016), 324 – 328
- 4 Hrbecsek L. Euphony in Abay Kunanbaev's Poetry // Asian and African Studies. – 1965. – № 1. – P. 123-130.
- 5 Khalid Iqbal Yasir. Abay – the pride of the era // Selected Poems by Abay. – Islamabad: Pakistan Academy of Literature, 1995. – P. 9-11.
- 6 Абай. Қарасөздер. Поэмалар. – Алматы: Ел, 1993. – 272 б. – 78-б.
- 7 Сартаев С.С. Казахский суд биев и его цивилизационное значение // Наука и жизнь Казахстана. – 2009. – № 4. – С. 17.
- 8 Кәкітай Ысқақұлы. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлының өмірі // <http://abaialemi.kz/kz/post/view?id=112> (қаралған уақыты 02.02.2017).
- 9 Зиманов С. Абай ұлы билердің соңғысы және оның бітім-биліктері туралы // <http://abai-inst.kz/?p=1832> (қаралған уақыты 02.02.2017).
- 10 Мұсатаев С.Ш. Қазақстанның саяси ойы. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – Б. 289.
- 11 Udartsev Sergey. Abay Kunanbayev: the thinker, the judge and the legislator // <http://abai-inst.kz/rus/?p=294>
- 12 Сағидоллаұлы Қ. «Болыс болдым, мінеки» немесе Абайдың билікке көзқарасы // Алаш айнасы. 2011 жылғы 10 тамыз. – Б. 1.
- 13 әуезов М. Абайдың өмірбаяны // <http://abai-inst.kz/pdf/m.ueezov.pdf>
- 14 Mazhitova Z.S Abai Kunanbaev and the judge of biys in Kazakh society (historiography of the issue) // Economic Development of Germany and Russia// European Applied Studies modern approaches in scientific researches, 2nd International scientific conference. ORT Publishing. Stuttgart. 2013. С. 106–108.
- 15 Төрөкұлұлы Н. Қазақтың 100 би-шешені. – Алматы, 1995. – 340 б.
- 16 Mazhitova Z.S Place and Role of the Biy Council and People's Assembly in the Traditional Kazakh Society of the XVIII – XIX Centuries (Following the Data of the Pre-Revolutionary Russian Historiography) // Asian Social Science; Vol. 10, No. 20; 2014. С. 129–136.
- 17 Abai Kunanbaev “Book of words” – (31-40) // <http://www.abay.nabrk.kz/index.php?page=content&id=174>
- 18 Мұсатаев С.Ш. Абай және қазақ қоғамы // Саясат. – № 6(107). – 2004. – 49-52 бб.
- 19 Байтұрсынов А. Жаңанизам. – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – Б. 14.
- 20 Абайдың үш билігі // <http://nukte.ucoz.kz/load/9-1-0-27> (қаралған уақыты 01.02.2017).
- 21 Iskakov K. Life of Abai (Ibragim) Kunanbaev // <http://abai-inst.kz/eng/?p=59>

References

- 1 Mirzahmetov M. Abaitanu XXI gasir koginden // Akikat. 2015. № 4. <http://akikat.kazgazeta.kz/?p=6310>
- 2 KaziK. Abaiding ainalasi – akindik mektep kana emes, kairatkerlikting, ultshildikting uli onegesi // Alash ainasi. 2011 zhil 10 tamiz. –P. 3.
- 3 Mashakova A.K. Creative writings of Abay in foreign literary studies // News of the National academy of sciences of the Republic of Kazakhstan. Series of social and human sciences. Volume 3, Number 307 (2016), 324 – 328
- 4 Hrijbecsek L. Euphony in Abay Kunanbaev's Poetry // Asian and African Studies. – 1965. – № 1. – P. 123-130.
- 5 Khalid Iqbal Yasir. Abay – the pride of the era // Selected Poems by Abay. – Islamabad: Pakistan Academy of Literature, 1995. – P. 9-11.
- 6 Abai. Kara sozder. Poemalar. – Almaty: EI, 1993. – 272 p.
- 7 SartaeV.S. Kazakhski sud byiev I ego civilizatsionnoe znachenie // Nauka I zhizn. 2009. № 4. –P. 17.
- 8 Kakitai Iskakuli. Abai (Ibrahim) Kunanbaiulining omiri // <http://abaialemi.kz/kz/post/view?id=112>.
- 9 Zimanov S. Abai uli bilerding songisi zhane oning bitim-bilikteri turali // <http://abai-inst.kz/?p=1832>.
- 10 Musataev S.S. Kazakhstanning sajasi oyi. –Almaty: Kazakh universtety, 2014. –P. 289.
- 11 Udartsev Sergey. Abay Kunanbayev: the thinker, the judge and the legislator // <http://abai-inst.kz/rus/?p=294>
- 12 Sagidollauli K. «Bolis boldim, mineki» nemese Abaiding bilikke kozkarasi // Alash ainasi. 2011 zhil 10 tamiz. –P. 1.
- 13 Auezov M. Abaidingomirbajani // <http://abai-inst.kz/pdf/m.auezov.pdf>
- 14 Mazhitova Z.S Abai Kunanbaev and the judge of biys in Kazakh society (historiography of the issue) // Economic Development of Germany and Russia// European Applied Studies modern approaches in scientific researches, 2nd International scientific conference. ORT Publishing. Stuttgart. 2013. C. 106–108.
- 15 Torekululi N. Kazakhting 100 bi-shesheni. – Almaty, 1995. – 340 p.
- 16 Mazhitova Z.S Place and Role of the Biy Council and People's Assembly in the Traditional Kazakh Society of the XVIII – XIX Centuries (Following the Data of the Pre-Revolutionary Russian Historiography) // Asian Social Science; Vol. 10, No. 20; 2014. C. 129–136.
- 17 Abai Kunanbaev “Book of words” – (31-40) // <http://www.abay.nabrk.kz/index.php?page=content&id=174>
- 18 Musataev S.S. Abai zhane qazaq koqami // Sajarat. -№ 6(107). -2004. -49-52 p.
- 19 Baitursinov A. Zhana nizam. –Almaty: Zhetyzhargi, 1996. –P. 14.
- 20 Abaiding ush biligi // <http://nukte.ucoz.kz/load/9-1-0-27>
- 21 Iskakov K. Life of Abai (Ibragim) Kunanbaev // <http://abai-inst.kz/eng/?p=59>

5-бөлім
ҒЫЛЫМИ ӨМІР

Раздел 5
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Section 5
SCIENTIFIC LIFE

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

К вопросу о социокультурных факторах формирования интеллектуальной нации (аналитический обзор монографии Ж.Ж. Молдабекова «Интеллектуальная нация: стратегический курс и культурно-национальные факторы становления»)

Данная статья посвящена монографии Ж.Ж. Молдабекова «Интеллектуальная нация: стратегический курс и культурно-национальные факторы становления». Авторы статьи анализируют актуальные проблемы формирования интеллектуальной нации, рассмотренные в монографии, показывают значение социокультурных факторов для развития инновационной деятельности, становления человеческого капитала, модернизации общества. Авторы статьи раскрывают роль и влияние культурных процессов и ценностей на социально-экономическую модернизацию, системное реформирование общества в условиях новой глобальной реальности.

По мнению авторов статьи, монография профессора Ж.Ж. Молдабекова по содержанию посвящена актуальным вопросам формирования интеллектуальной нации, в ней представлены теоретико-методологические проблемы модернизации казахстанского общества. Монография представляется интересной для научных сотрудников, ученых-гуманитариев, всем, кому небезразличны перспективы развития нашего общества и культурная динамика.

Ключевые слова: общество, культура, цивилизация, наука, образование, ценности, инновации, модернизация, интеллектуальная нация, человеческий капитал.

Karabayeva A.G.,
Ismagambetova Z.N.

On the issue of socio-cultural factors of formation of intellectual nation (analytical review of the monograph of Zh.Zh. Moldabekov "Intellectual nation: strategic policy and factors of cultural and national formation")

This article is dedicated to the monograph of Zh.Zh. Moldabekov "Intellectual nation: strategic policy and factors of cultural and national formation." Authors analyze the actual problems of formation of intellectual nation considered in the monograph.

Authors show the importance of social and cultural factors for the development of innovation, the formation of human capital, modernization of society. Authors reveal the role and influence of cultural processes and values on the social and economic modernization, systematic reformation of society in the new global reality.

According to the authors the monograph of Professor Zh.Zh. Moldabekov is devoted to actual issues of formation of intellectual nation, it presents the theoretical and methodological problems of modernization of Kazakhstan society. The book is of interest to researchers, humanities scholars, to everyone who is concerned about prospects of development of our society and cultural dynamics.

Key words: society, culture, civilization, science, education, values, innovation, modernization, intellectual nation, human capital.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

Зияткерлік ұлтты қалыптастырудың әлеуметтік мәдени факторлары туралы мәселелеріне қатысты (Ж.Ж. Молдабековтің «Зияткерлік ұлт: стратегиялық бағыт және қалыптасудың мәдени-ұлттық факторлары» атты монографиясына аналитикалық шолу)

Берілген мақала «Зияткерлік ұлт: стратегиялық бағыт және қалыптасудың мәдени-ұлттық факторлары» атты Ж.Ж. Молдабековтің монографиясына арналған. Мақала авторлары монографияда қарастырылған зияткерлік ұлтты қалыптастырудың өзекті мәселелеріне талдау жасаған. Мақалада авторлар инновациялық қызметтің дамуына, адами капиталдың қалыптасуына, қоғамның жетілуіне арналған әлеуметтік мәдени факторлардың маңызын көрсеткен. Мақала авторлары жаңа жаһандық шынайылық тұрғысынан қоғамның жүйелі реформалауы, әлеуметтік-экономикалық жетілуіндегі құндылықтар және мәдени үрдістердің ықпалы мен рөлін ашып көрсеткен. Мақала авторларының пайымдауынша, профессор Ж.Ж. Молдабековтің монографиясы мазмұны жағынан зияткерлік ұлтты қалыптастырудың өзекті мәселелеріне арналған, монографияда қазақстандық қоғамды жетілдірудің теориялық-әдістемелік мәселелері ұсынылған. Монография ғылыми қызметкерлерге арналған, біздің қоғам мен мәдени динамиканың даму болашағы қызықтыратын адамдарға арналған.

Түйін сөздер: қоғам, мәдениет, өркениет, ғылым, білім, құндылық, инновация, жетілдіру, зияткерлік ұлт, адами капитал.

**К ВОПРОСУ О
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ
ФАКТОРАХ
ФОРМИРОВАНИЯ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ
НАЦИИ
(аналитический
обзор монографии
Ж.Ж. Молдабекова
«Интеллектуальная на-
ция: стратегический
курс и культурно-
национальные факторы
становления»)**

Актуальность и своевременность появления монографии известного казахстанского исследователя Ж.Ж. Молдабекова объясняется фундаментальными задачами объяснения сложного, многофакторного процесса глобализации и модернизации социальной сферы, который на сегодняшний день напрямую зависит от интеллектуальных ресурсов различных сообществ и государств, их инновационной и экономической политики и конкурентоспособности, культурной чувствительности к глобальным переменам, изменениям в системе традиционных международных отношений и от умения эффективно реагировать на системные кризисы, перестройку в экономико-политической сфере и геополитические вызовы. Важнейшим условием глобальных социально-культурных изменений общества становится культурный потенциал, культурные функции социальных изменений в социальных институтах, социальной коммуникации, социальной практике и т.д. В своем исследовании известный казахстанский культуролог и историк казахской культуры выделяет следующие тенденции формирования интеллектуальной нации: развитие системных инноваций, решение вопросов конкурентоспособности государства, развитие человеческого капитала, формирование интеллектуальной личности в условиях глобальной цивилизации, развитие передовых отраслей науки, формирование критического мышления, укрепление здоровья нации, освоение «информационных критериев» развития и оценки культурной эволюции и современной культуры, воспитание казахстанцев как «новой формации», в том числе через развитие отечественной системы образования, отвечающей самым насущным потребностям и запросам самого казахстанского государства и общества, а также сохранение культурных корней и ценностей, как основы социальной и духовной жизнедеятельности современного общества. Напомним, что в Послании Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность» от 30 января 2017 г. в качестве важнейшего приоритета выделено улучшение качества человеческого капитала. В Послании подчеркивается, что должна измениться роль системы образования. «Наша задача – сделать образование центральным звеном новой моде-

ли экономического роста. Учебные программы необходимо нацелить на развитие способностей критического мышления и навыков самостоятельного поиска информации. Наряду с этим нужно уделить большое внимание формированию ИТ-знаний, финансовой грамотности и воспитанию патриотизма молодежи. Необходимо сократить разрыв в качестве образования между городскими и сельскими школами» [1].

Автор монографии обосновывает практическую необходимость и теоретическую востребованность поиска пути к «устойчивому развитию для всех», декларируя, прежде всего, цели и задачи интеллектуальных инвестиций в политической сфере; совершенствование механизмов реализации ресурсов регионов и человеческого капитала; формирование единого фронта борьбы с негативными источниками политических противостоятелей; усиление «социальной сети связи» в межкультурных и межэтнических отношениях, в том числе развитие связей и взаимодействий по продвижению организационных, научных и инновационных разработок и достижений [2, с. 33]. Известный исследователь отмечает массивные и ярко выраженные тенденции развития современного общества, которые проявляются в рассогласовании интересов, установок, стратегий и действий различных общественных и политических сил, в подрыве нравственных устоев и традиций в современном обществе, общей дегуманизации отношений на фоне острых проблем и кризисных состояний мировой экономики и политики.

В качестве причины кризиса и барометра социально-политической атмосферы современного общества автор выделяет раскол интеллектуальных элит и расхождение общественных интересов различных социальных групп, разрыв между «высокими» идеями, ценностями и реальной действительностью на фоне требований и ожиданий постоянного обмена знаниями, инновационным опытом, информационными ресурсами и т.д. [2, с. 33]. По мнению автора, в фокусе обновленных интересов и запросов суверенных государств оказываются самые острые и фундаментальные проблемы современности, затрагивающие вопросы эффективного воздействия сообществ и государств на мировое общественное мнение, обеспечение широкой общественной гласности в обществе, публичности и транспарентности социально-политических процессов в государстве, перестройки национальной и глобальной систем высшего образования, формирование цивилизационно-

го диалога как необходимого условия согласия и мироустройства современного общества, а также развития культурных процессов.

Профессор Ж.Ж. Молдабеков отмечает важнейшие приоритеты казахстанской стратегии устойчивого развития, выраженной в: коррекции приоритетов самой сути экономической деятельности, в качестве одного из которых выдвигается решение первостепенных вопросов, относящихся к качеству жизни людей, развитие здравоохранения, науки, образования и культуры; переоценке экологического фактора как общеобязательного условия устойчивого развития человеческой цивилизации; обеспечение устойчивого развития человеческого капитала; уменьшении растущего разрыва между богатыми и бедными; решении проблемы безработицы в условиях развития технологического прогресса; выработке эффективных подходов к проблеме соотношения национальной культуры и универсальных ценностей современной культуры в условиях реализации принципов культурной полицентричности, при равной ценности каждой культуры в рамках мировой цивилизации; переосмыслении парадигмы тотальной конкуренции на фоне противоречивых и глубоких интеграционных процессов, в условиях нового мирового порядка, в том числе с учетом не только геополитических изменений, но и растущей роли региональных процессов и организаций; эффективной борьбе с терроризмом и экстремизмом; предотвращении угроз цивилизационных разломов; уменьшении конфликтного потенциала современной политики; в поддержании и устойчивом развитии внутривнутриполитической стабильности [2, с. 45].

На фоне указанных стратегических целей взаимосвязанными оказываются как процессы развития национального самосознания и духа культуры народов, так и осуществление адекватного восприятия инокультурного опыта. Республика Казахстан демонстрирует в этой связи чувствительную, полноценную и объективную реакцию на новые масштабные, системные и многоуровневые перемены и кризисы.

Исследователь выделяет важнейшие аспекты формирования культурно-социально-национальных отношений, особо значимых для развития казахстанского общества: ориентация на принятие «познавательных», инновационных и нравственных решений; реализации «позитивных» качеств человека, в том числе, формирование и координация базовых, функциональных и ключевых компетенций сообществ-участни-

ков процесса трансформации и модернизации современного общества. По сути, речь идет о росте разнообразия социокультурных систем и переходе к устойчивому развитию; о поиске новой модели индустриально-инновационного и научного развития общества; о зарождении «синтетического» институционально-политико-экономического подхода к взаимодействию национальной и социокультурной (в широком смысле) форм устойчивого развития [2, с. 165]. Задачи национально-культурного развития и его духовно-информационная составляющая потребовали от современных обществ, в том числе от казахстанского социума, смены акцентов и ориентиров на развитие нового типа взаимодействия между субъектами науки, образования и управления.

Обновленные установки социально-политического развития выражаются в соответствующих правилах инновационной, интегрированной, интенсивной деятельности, а именно: в осуществлении эффективного социального диалога и социального партнерства; в расширении сферы социальной коммуникации и культуры общения; доступности информации, конструктивного общения с масс-медиа для различных социальных систем, социальных субъектов и институтов.

Известный культуролог поднимает вопрос о расширенном толковании понятия «национальная культура». В данной системе обновленных измерений и оценок для него важны вопросы и проблемы демократического развития общества и его институтов; понимание и непосредственное использование факторов культурных традиций в процессе активной модернизации социальной системы; внимание к культуре повседневности; формирование и использование творческого потенциала молодого поколения; расширение поля действия культурной дипломатии различного уровня; выстраивание эффективной конкурентной среды в обществе и развитие конкурентоспособных субъектов национальной экономики; защита прав интеллектуальной собственности на новом содержательном и функциональном уровне и в новых культурных, экономических и политических условиях.

Важнейшими условиями формирования интеллектуальной нации автор считает обеспечение стабильности межэтнических и межпоколенческих отношений, укрепление роли субъектов данных сфер социальной коммуникации для обеспечения общего блага и развития творческих усилий человека, а также всего обще-

ства в целом. Формирование интеллектуальной нации рассматривается в монографии через: обязательную оценку культурных традиций; укрепление общественного согласия, гармонизацию межэтнических отношений в полисубъектном и полиэтническом сообществе при условии сохранения идентичности всех этнических групп; выявление форм влияния социокультурных условий на изменение характера и типов личностного развития и межкультурных отношений; построение новой образовательной парадигмы и обеспечение широких возможностей для индивидуальной образовательной стратегии для каждой личности; осознание культуры как единства и «целостности» ценностей и человеческих отношений, а также всех важнейших форм социальной коммуникации.

Интересы и стратегии развития казахстанского общества требуют, согласно положениям монографии, содействия межкультурному взаимодействию в обществе; укрепления ценностей толерантности; созданию условий для социокультурной и языковой интеграции; сохранения положительных традиций межкультурного взаимодействия; формирования нетерпимости к идеям ксенофобии и мигрантофобии; укрепления казахстанской гражданской общности [2, с. 198].

Новый качественный опыт реализуется, по мнению профессора Ж.Ж. Молдабекова, через следующие направления деятельности: защиту культурных ресурсов, гарантирующих безопасность общества и государства, в том числе информационную безопасность, что требует безусловного осмысления взаимодействия политической и культурной практик, направленной на изменение расстановки приоритетов национальной и культурной безопасности. Автор затрагивает чувствительный вопрос достижения нового качественного уровня социально-экономической интеграции, что предполагает предотвращение негативных тенденций в интеграционных процессах различных качественных и стратегических уровней, обеспечение инновационной активности и инфраструктурного развития национальной экономики, а также обеспечение стратегического характера партнерства государства и гражданских институтов, государства и бизнес-сектора.

Позитивные перемены предполагают, по мнению известного автора, формирование действенного и эффективного центра формирования и оценки интеллектуальной культуры, изучение проблем расширенного социального и

культурного партнерства и сотрудничества; организацию многостороннего социально-культурного и политического диалога; реализацию прорывных инициатив в культурной политике. Решение новых крупных и актуальных задач в культурной сфере и ответы на социальные вызовы должны обеспечивать связь поколений, повышать уровень интереса к совершенствованию корпоративных связей различного масштаба, развитию политической культуры, актуализации внимания к национальному менталитету и проблемам формирования интеллектуальной нации, продвижения сценария мягкой глобализации и участия в формировании многополярного мира. Профессор Ж.Ж. Молдабеков отмечает параллельный характер процессов модернизации и возрождения связей с историческим и культурным прошлым. Имеется в виду заимствование новых ценностей и порядков и приведение их в приемлемые для «традиций» организационно-содержательные структуры и системы. Новые «порядки» и формы модернизации культуры отражают уровень и качество диалога цивилизаций, с учетом фактора обретения идентичности, обязательного возвращения к истокам и к уникальному миру культуры каждого народа. В цивилизационной динамике учитывается как значимость универсальных факторов, связанных с развитием науки, техники, экономики, общественных институтов, так и факторов специфических, уходящих корнями в культурные, природные, этнографические и другие особенности конкретного социокультурного пространства. Речь идет о запуске и развитии комплексного социокультурного процесса нового качественного уровня.

Автор подчеркивает, что эффективность, приоритеты и достижения модернизации должны совпадать с реальными переменами общественной жизни с учетом интересов самобытной культуры и превращением ее в по-настоящему универсальный фактор цивилизации. То есть, модернизационные процессы не должны быть сведены к технологическим процессам. Современный модернизационный процесс учитывает и предполагает процесс формирования социальных идентичностей различных видов и типов. Курс на модернизацию пока слабо обеспечен информационно, аналитически и организационно, подчеркивает автор [2, с. 247].

Фактором модернизации, по мнению Ж.Ж. Молдабекова, становятся современные социокультурные технологии с широкой опорой на потенциал сферы туризма, информационные технологии, современные образовательные

комплексы и креативную индустрию. Важнейшим условием формирования новых условий экономического и социокультурного инновационного развития автор считает не только целенаправленное формирование творческого потенциала нации и всего общества, всех его сегментов, но и прямой «выход» на мировой рынок, использование приоритетов рыночных условий, учитывая «интересы» глобального рынка с ориентацией на человеческий фактор, неординарное решение ключевых социальных проблем, формирование «интегральной» формы деятельности для всего общества, высокий уровень достижений государства в самых различных областях, в том числе в области культуры, а также реализацию тенденции к саморазвитию каждого члена общества.

Условием инновационного развития автор считает поддержку и совершенствование правовой системы, полноценное задействование всех факторов социально-экономического роста, высокий уровень компетентности участников социально-экономического процесса и научной деятельности, участие в рынке наукоемкой продукции, формирование новых условий для профессионального роста во всех отраслях. Исследователь трактует инновационную деятельность как «личностный формат», как результат творческих усилий, наличие высокой степени свободы у конкретных субъектов, инновационную направленность и содержание всех видов деятельности, в том числе в культурных сферах. В монографии также затрагивается проблема интеллектуальной культуры в качестве психологического феномена, сложно-структурированного образования, где важно учитывать факторы социальных и культурных «ожиданий», «конструктивных» возможностей человека и социальных систем, социально-культурной регуляции, нормативности, ценностного содержания, стереотипизированности поведения и реакций, которые трансформируются в смысловые, информационные, коммуникативные характеристики жизнедеятельности, одновременно, в поступательный процесс преобразования личности и социальной системы, напрямую способствующий развитию способностей человека, «профессионализации» его деятельности и подвижкам в области всех элементов и сфер культурного творчества.

Сложность воспроизведения факторов интеллектуальной культуры, с точки зрения автора, заключается в агрессивном напоре современных политических и рекламных технологий, влиянии массовой культуры, стихийном и

противоречивом воздействии привходящих извне факторов культуры, влияющих на масштабы социальных трансформаций, системные изменения в обществе, а также на адаптацию «культурных» субъектов. По мнению автора, участники социального процесса имеют практическую возможность выбирать отнюдь не в пользу жестких агрессивных социальных норм и моделей поведения и деятельности, а также однозначных административных решений, а в пользу «открытых» смыслов, взаимопонимания в обществе, «подлинного» единства результатов научных исследований и социальной практики, выработки полноценной динамичной модели перераспределения и освоения вновь создаваемых социальных и культурных ресурсов. Профессор Ж.Ж. Молдабеков оценивает факторы, критерии и параметры социальной интеграции, базирующиеся на гражданской солидарности, укреплении согласия, стабильности и сотрудничества в обществе, пристальном внимании к очагам и источникам социально-экономического напряжения, а также на укреплении межэтнического и межконфессионального диалога.

Формирование интеллектуальной культуры автор рассматривает в качестве важнейшей составляющей гражданского воспитания. В монографии выявляются «теоретические формы» фиксирования и трансляции элементов интеллектуальной культуры, имея в виду институты научной подготовки, а также институты образования, операционализируемые через модулы личностной активности и ситуативные формы и контексты культурной жизни. Исследователь на протяжении всей монографии обращается к когнитивному, деятельностному, смысловому, стилевому срезам интеллектуальной деятельности и интеллектуального опыта, имея в виду их единство, трансформативность, гибкость, конструктивность, «широкую» детерминированность, мобильность, как для конкретной личности, так и для социума в целом. В монографии проанализированы роль и значение фундаментальных культурных проектов, осуществленных в Республике Казахстан в культурной сфере в прошедшие десятилетия: масштабная реализация программы «Культурное наследие», переводы на казахский язык философского наследия мировых мыслителей в 20-ти томах, осуществленные казахстанскими философами, многочисленные социокультурные инициативы и мероприятия Ассамблеи народа Казахстана, проекты «Фонда развития государственного языка», и, конечно, мероприятия по подготовке к ЭКСПО-2017 «Энергия будущего» и другие

многочисленные проекты, имеющие социокультурный, научный, общественно-политический, а также международный смысл и значение.

Монография оставляет позитивное впечатление и нацеливает на эффективный и полезный анализ, а также оценку проблем и сложившейся ситуации, в виду обоснования известным исследователем значения социокультурных, этнокультурных факторов в процессе трансформации современного общества, качественного наполнения и развития казахстанского языкового пространства, а также традиционных ценностей во всей их полноте, конструктивности и целостности как для формирования интеллектуальных параметров личности, так и для конкретных инновационных действий, решений, открытий, обеспеченных качественными, системными духовными и интеллектуальными подвижками и преобразованиями в обществе и в жизнедеятельности социальных субъектов.

Одновременно, монография заставляет в очередной раз обратиться к мысли о том, что школы, методы, политические средства, институты интеллектуального и творческого роста, инновационные культурные проекты, а также новые культурные кластеры и ресурсы, современная культурная политика, собирающие лучшие принципы и примеры организации модернизационных преобразований невозможны без новых технологий прорывного уровня, без поэтапного освоения элементов современной рыночной культуры, подлинно инновационных результатов в приоритетных сферах науки и социальной практики, системных решений в сфере глобальной интеграции, в том числе решений в области культурной безопасности, понимания сложного и поэтапного характера модернизации в сфере культуры, внимания к сфере интеллектуальной мотивации, позитивному и, одновременно, критическому опыту нескольких поколений, интереса к актуальным смыслам сегодняшних преобразований в сфере политики и экономики, преодоления инерции мышления в обществе и даже социальной инерции, изменение технократических стереотипов и стандартов мышления, гибкой реакции на «ценностные» трансформации, «вызовы», запросы иновое ценностное содержание, изменения роли и функций гуманитарной культуры в современном обществе и многое другое, и, конечно, понимания того, что диалог культур и информационное общение, в широком смысле, это не только встреча на границе культур, государств и цивилизаций, а общее пространство культурных свершений, общения, обмена и модернизационных преобразований.

Литература

- 1 Послание Н. Назарбаева народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность». 30 января 2017 г. //akorda.kz
- 2 Интеллектуальная нация: стратегический курс и культурно-национальные факторы становления. – Алматы: Казак университети, 2015. – 430 с.

References

- 1 Poslanie N. Nazarbaeva narodu Kazakh stana «Tret»ja modernizacija Kazakhstana: global»naja konkurentosposobnost»».30 janvarja 2017 g. // akorda.kz
- 2 Moldabekov Zh.Zh. Intellektual»najanacija: strategicheskiikursikulturno-nacional»nyefactory stanovlenija. – Almaty: Kazak universiteti, 2015. – 430 s.

Борецкий О.М.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: cinema-paradiso@mail.ru

**НАШ МЫСЛИТЕЛЬ
АГЫН ХАЙРУЛЛОВИЧ
КАСЫМЖАНОВ
(1931-2016)**



Вот уже 15 лет по инициативе ЮНЕСКО каждый третий четверг ноября отмечается как Всемирный день философии. И все эти годы на факультете философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби проходили конференции, круглые столы, дискуссии и студенческие представления. В ушедшем, 2016 году философский праздник пришелся на 17 ноября. К тому же год оказался юбилейным: исполнилось 85 лет со дня рождения профессора А.Х. Касымжанова и 65 лет его ученику А.Ж. Кельбуганову. К сожалению, их уже давно нет в живых, но друзья и коллеги помнят этих замечательных ученых и преподавателей. Именно им была посвящена Международная конференция, которая прошла на философском факультете.

Праздник праздником, но не лишне в этой связи задаться вопросом: а кому вообще сегодня нужна философия? Эти абстрактные, как считают многие, размышления? А может, время фи-

лософии безвозвратно ушло? И сегодня важнее рационализм и прагматизм, а не заоблачные фантазии. Едва ли в наши дни молодой человек выберет философию как свою судьбу, профессию и главный интерес жизни. А всё потому, что ему просто не встретился тот Философ, который открыл бы перед ним глубокие и важные смыслы. Ведь не секрет, что вузовская программа и само преподавание курса философии порой выглядят совершенно неинтересно. И далеко не про каждого своего преподавателя студенты могут сказать «наш мыслитель».

Нам повезло, мы говорили именно так. Агын Хайруллович Касымжанов был нашим мыслителем. Он был живым примером того, как можно и как нужно мыслить. Не боясь парадоксов (ведь истина всегда парадоксальна). Не боясь разрушать закоренелые стереотипы. Его всегда было интересно слушать. По очень простой причине – это было нетривиально!

В наше далеко не сократическое время Касымжанов для многих, и для меня в том числе, был и навсегда останется примером сократовского мудреца, ведущего внутренний диалог с истиной. У него была удивительно индивидуальная манера размышления вслух. Он всегда говорил, рассуждая, без менторства, эффектно вводя в свой философский монолог остроумные выражения и живые эмоции. Не помню, чтобы кто-то еще обладал такой «философской органикой»: сосредоточенная аналитическая манера, взгляд, обращенный не на слушающих его, а немножко в сторону, в глубь вещей. В его выступлениях и полемических пассажах никогда не было менторства. Эффект Касымжанова – пронизательные суждения, остроумные выражения и живые эмоции. Это был сам процесс мышления.

Единственным авторитетом для нашего мыслителя была истина. Перед другими авторитетами он не заискивал никогда. Просто потому, что не умел этого делать. Помнится, как с трибуны Философского конгресса, проходившего в Алма-Ате, на котором мы, студенты, впервые увидели весь цвет философской мысли бывшего СССР, Агын Хайруллович первым делом сказал: «А теперь хотелось бы подлить уксуса в розовую водичку конгресса...» И все затаённо внимали его критическим замечаниям. А для нас впервые стало наглядно очевидно, что в науке и в философии не может быть угодничества и конформизма. Позднее, когда приходилось отстаивать необходимость преподавания философии, он скажет: «Не нужно защищать философию, она сама за себя постоит». И это была правда, время все расставило по местам и настоящая философия, открывающая смыслы всего происходящего: жизни, смерти, истории, техники, культуры и

любви, вновь стала тем «важным», о чем говорили древние.

Я поступил на философский факультет, когда Агын Хайруллович был его деканом. Этим стоило гордиться, так же как и учиться у него. По другому стечению обстоятельств нашим куратором был ученик Касымжанова, тогда еще совсем юный Акылбек Кельбуганов (наш Алёша, как мы его называли). Тогда, в конце 70-х, для нас, семнадцатилетних, в этом не было ничего особенного, и только по прошествии времени мы поняли, как нам всем повезло. Касымжанов и Кельбуганов открыли для нас философию в её глубинном и подлинном измерении как науку о мышлении.

Небольшая книжка Касымжанова и Кельбуганова «О культуре мышления», которая вышла в серии «Философская библиотечка для юношества» (и где эта серия сейчас?!), осталась для нас главным воспоминанием о первых годах студенческой жизни. Культура мышления была тем важным, чем стоило овладеть. Способностью, которая, благодаря нашим учителям, оказалась самым интересным занятием. Как жаль, что не все воспоминания и записи тех наших лекций и семинаров сохранились. И, тем не менее, остался главный урок: философия, говорили наши учителя, это не учебный курс, не программа, не факультет и не Институт философии. Единственным способом существования философии в обществе является философствование. Атмосфера вопрошания, размышления и диалога. Сам способ постановки вопросов. Вечных и «проклятых» вопросов человеческого бытия.

И каким бы не был вопрос, для философа Агына Касымжанова это всегда был вопрос о природе и сути вещей. Взять, к примеру, сегодняшние попытки самопознания. Сколько конференций прошло за последние 20 лет о нашей самобытности и идентичности! Но никто так и не извлек глубокие и нетривиальные выводы из того понимания, которое дал когда-то Касымжанов. «Я думаю, говорил он на наших занятиях, что суть казаха-кочевника, из которой проистекает его мироощущение, состоит в том, что можно назвать «созерцанием бесконечности». Этот взгляд не мог возникнуть у представителей локальных культур. Это исключительно наша особенность».

Однажды мы спросили Агына Хайрулловича, почему так мало людей занимаются философией? Сложно, непонятно, абстрактно. Таковыми были наши ответы. Он слегка улыбнулся и сказал: «Потому что философия – это роскошь свободного человека». Таким свободным человеком он и был, наш Мыслитель, Агын Хайруллович Касымжанов.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТТЕР

Абдильдина Х. – философия ғылымдарының кандидаты, С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті

Абдрасилов Т.Қ. – PhD доктор, аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ

Абдысагин Р.Т. – Қазақ ұлттық өнер университеті

Абжалов С.Ү. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Абилдаев А. – PhD докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Абиров А.Б. – философия ғылымдарының докторы, әлеуметтік-гуманитарлық кафедрасының профессоры, Алматы теміржол институты

Азербайбаев А.Д. – PgD докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Аликбаева М.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, дінтану және мәдениеттану кафедрасының доценті м.а., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Альжанова Н.К. – PhD докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Аманкулов Т.О. – 1-курс PhD докторанты, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Асқар Л.А. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Әлиев Ш.Ш. – аға оқытушы, PgD, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Балпанов Н. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бейсенов А.С. – аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ

Бейсенов Б.Қ. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бияздықова К.Ә. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының доцент м.а., филос.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Борбасова Қ.М. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Борецкий О.М. – философия ғылымдары кандидаты, философия кафедрасының доценті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Вережкин А.В. – әлеуметтану ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Ғабитов Т.Х. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Дүйсенбаева А.Қ. – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Ермағанбетова Қ.С. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Жолдубаева А.К. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Затов Қ.А. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Игисенова Аида – аға оқытушы, Алматы технология университеті

Исмағамбетова З.Н. – философия ғылымдарының докторы, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Котошева К.К. – философия ғылымдарының докторы, профессор, Қазақ-Ресей медициналық университеті

Көмекова М.О. – аға оқытушы, «Тұран» университеті

Кулумжанов Н.Е. – 1 курс PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Кульжанова Г. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Ш. Қабилбаева атындағы Қостанай академиясы.

Кульжанова Ж. – философия ғылымдарының кандидаты, С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті

Кунтуова И.М. – аға оқытушы, Қ.И. Сәтбаев атындағы ҚазҰТЗУ

Қалдыбай Қ.Қ. – PhD доктор, аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ

Қаңтарбаева Ж.У. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қарабаева А.Г. – философия ғылымдарының докторы, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қосдәулетова С. – аға оқытушы, Қазақ мемлекеттік қыздар педагогикалық университеті

Лифанова Т.Ю. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Макимбаева Ж.М. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Музыкаева Е.В. – PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мұсатаев С.Ш. – с.ғ.д., профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мырзабеков М.М. – философия ғылымдарының кандидаты, Ахмет Ясауи атындағы ғылыми-зерттеу орталығы

Нурматов Ж.Е. – Ахмет Ясауи атындағы ғылыми-зерттеу орталығының ғылыми қызметкері, PhD доктор, аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Нұрманбетова Ж.Н. – философия ғылымдарының докторы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Нұртазина Р.А. – саяси ғылымдарының докторы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Нұрышева Г.Ж. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Рысбекова Г.Е. – пед.ғ.к., доцент м.а., Еуразия технологиялық университеті

Рысбекова Ш.С. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Рыскиева А.Ә. – философия ғылымдарының кандидаты, С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті

Садықбаева У.Д. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Сариева А. – Алматы қаласының жастар саясаты басқармасының қызметкері

Сұңғатұлы К. – PhD докторы, Іле педагогикалық университеті

Сүлейменов П.М. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Танабаева А.С. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Танжаров М.И. – философия ғылымдарының кандидаты, аға оқытушы, Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті

Шағырбаев А.Д. – PhD докторы, аға оқытушы, Сырдария университеті

Шохаев Е.К. – PhD докторанты, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1 Философия Философия

<i>Абжалов С.У., Мырзабеков М.М.</i> Ясауи іліміндегі таным мәселесі	4
<i>Абдрасилов Т.Қ., Қалдыбай Қ.Қ.</i> Діни философия тарихындағы адам мәселесі	12
<i>Аскар Л.А., Танжаров М.И., Рыскиева А.А.</i> История логики от софистов до Аристотеля	26
<i>Абжалов С.У., Затов Қ.А.</i> Діни тәжірибе: дінтанулық талдау	36
<i>Лифанова Т.Ю., Лифанов С.А.</i> Взаимосвязь телесности и духовности: историко-философский анализ	46
<i>Мырзабеков М.М.</i> Ясауидің сопылық танымындағы пайғамбарлық бейнесі	56
<i>Нурманбетова Д.Н., Нурыева Г.Ж., Азербайев А.Д.</i> Аль-Фараби и мусульманская реформация: традиции и новаторства	64
<i>Нұрматов Ж.Е., Абдрасилов Т.Қ.</i> Имам Матуридидің тәпсір іліміне қосқан үлесі	76
<i>Қаңтарбаева Ж.У., Кунтуова И.М.</i> Адами капитал мемлекеттің басты байлығы	86
<i>Косдаулетова С., Аскар Л.А., Алиев Ш.Ш.</i> Органон Аристотеля – основа становления формальной логики	94
<i>Сүлейменов П.М., Сандықбаева У.Д.</i> Әл-Фараби «Қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздері	104
<i>Танабаева А.С., Аликбаева М.В.</i> The problem of perfection in the space of arab-muslim culture	114
<i>Шохаев Е.К.</i> Ислам дініндегі «Такфир» ұғымының теориялық мәселелері	124

2-бөлім Раздел 2 Мәдениеттану Культурология

<i>Затов Қ.А., Абжалов С.У.</i> Діндегі қасиеттілік ұғымы	134
<i>Абировова Б.И., Балпанов Н., Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г.</i> Суфизм как субкультурный феномен исламского мира	142
<i>Аликбаева М.Б., Танабаева А.С.</i> Араб-мұсылман мәдениетіндегі музыка өнерінің орны	154
<i>Аманкулов Т.О.</i> Алғашқы кеңес өкіметі кезеңіндегі Қазақстандағы ислам діні жағдайы (1920 – 1930)	164
<i>Абдысагин Р.Т.</i> Современная музыка как эхо времени	174
<i>Бейсенов Б., Игисенова А.</i> Азаматтық қоғамдағы діндарлық мәдениеті	180
<i>Борбасова Қ.М., Рысбекова Ш.С., Альджанова Н.К.</i> Христиандықтағы миссионерлік қызмет: тарихы және қазіргі кезең	190

<i>Бияздықова К.Ә.</i> Қазіргі замандағы өркениет пен мәдениеттің қайшылықтары, дәстүр мен жаңашылдық үрдістері.....	202
<i>Gabitov T., Sariyeva A.</i> Comparative review of the kazakh and mongolian historical forms of image of women.....	212
<i>Ермаганбетова Қ.С., Макимбаева Ж.М.</i> Киелі орындар территорияны брендiлеу құралы ретінде	220
<i>Дүйсенбаева А.Қ., Рысбекова Г.Е., Шағырбаев А.Д.</i> Тәкфир жамағатының ерекшеліктері және негізгі ұстанымдары	232
<i>Көмекова М.О., Бияздықова К.Ә.</i> Қазақ би өнерінің мәні мен өсіп өркендеуі.....	240
<i>Құлжанова Ж., Құлжанова Г., Абдильдина Х.</i> Дискурс технического развития кочевых народов.....	250
<i>Нурматов Ж.Е., Қалдыбай Қ.Қ., Бейсенов А.С.</i> Мутазилииттер және олардың құран тәпсіріне қатысты ұстанымдары	262
<i>Жолдубаева А.К., Құлмұжанов Н.Е., Котошева К.К.</i> Сакральность пространства: кочевой опыт.....	272
<i>Рысбекова Ш.С., Борбасова К.М., Рысбекова Г.Е.</i> Религия и самоидентификация личности в Казахстане	280

3-бөлім Раздел 3
Саясаттану Политология

<i>Нуртазина Р.А., Абилдаев А.</i> Энергетическое взаимодействие Казахстана и стран Центральной Азии в новых реалиях.....	292
<i>Рысбекова Ш.С., Музыкаева Е.В.</i> На пути создания коллективной безопасности	300

4-бөлім Раздел 4
Шетел басылымы Зарубежные публикации

<i>Сұңғатұлы К., Мұсатаев С.Ш.</i> Абайдың заңгерлігі мен құқықтық-саяси идеялары	310
--	-----

5-бөлім Раздел 5
Ғылыми өмір Научная жизнь

<i>Қарабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н.</i> К вопросу о социокультурных факторах формирования интеллектуальной нации (аналитический обзор монографии Ж.Ж. Молдабекова «Интеллектуальная нация: стратегический курс и культурно-национальные факторы становления»).....	320
---	-----

Еске алу – Память

<i>Борецкий О.М.</i> Наш Мыслитель. Агын Хайруллович Касымжанов (1931-2016).....	327
Авторлар туралы мәліметтер	329

CONTENTS

Section 1 Philosophy

<i>Abzhalov S.U., Myrzabekov M.M.</i> The problem of knowledge in the teaching of the Yasawi	4
<i>Abdrassilov T.K., Kaldybay K.K.</i> The problem of man in the history of religious philosophy	12
<i>Askar L.A., Tanzharov M.Y., Ryskieva A.A.</i> History of Logic from Sophists to Aristotle	26
<i>Abzhalov S.U., Zatov K.A.</i> Religious experience: religious analysis	36
<i>Lifanova T.Y., Verevkin A.V.</i> Relationship body and spirit: historical and philosophical analysis	46
<i>Myrzabekov M.M.</i> The image of prophecy in Sufism Yasawi	56
<i>Nurmanbetova J.N., Nurysheva G.Z., Azerbayev A.D.</i> Al-Farabi and Muslim reformation: traditions and innovations	64
<i>Nurmatov Zh., Ye., Abdrassilov T.K.</i> The contribution of Imam Matrudi to the teachings of Tafsir	76
<i>Kantarbaeva Zh.U., Kuntuova I.M.</i> Human capital as the important wealth of a country	86
<i>Kosdauletova S., Askar L.A., Aliyev Sh.Sh.</i> Organon of Aristotle – basis for the formation of formal logic	94
<i>Suleimenov P.M., Sandykbayeva U.D.</i> Political and philosophical bases of the concept of the «virtuous ciyty» al-Farabi	104
<i>Tanabayeva A.S., Alikbayeva M.B.</i> The problem of perfection in the space of arab-muslim culture	114
<i>Shokhaev E.K.</i> Theoretical problems of the concept “Takfir” in islam	124

Section 2 Cultural Studies

<i>Zatov K.A., Abzhalov S.U.</i> Category of the sacred in religion	134
<i>Abirova B.I., Balpanov N., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G.</i> Sufism as a subcultural phenomenon of the Islamic world	142
<i>Alikbayeva M.B., Tanabayeva A.S.</i> The role of music in the Arab-Muslim culture	154
<i>Amankulov T.O.</i> Religion islam in the first years of soviet power in Kazakhstan (1920-1930)	164
<i>Abdyssagin R.T.</i> Contemporary music as an echo of time	174
<i>Beysenov B., Igisenova A.</i> Religious culture in civil society	180
<i>Borbasova K.M., Rysbekova Sh.S., Aldzhanova N.K.</i> The missionary activity of Christianity: history and modernity	190

<i>Biyazydykova K.A.</i> Culture and civilization contradictions, innovation and tradition processes in the present.....	202
<i>Gabitov T., Sariyeva A.</i> Comparative review of the kazakh and mongolian historical forms of image of women.....	212
<i>Yermaganbetova K.S., Makimbayeva Zh.M.</i> Sacral places as instrument of branding of the territory.....	220
<i>Duisenbayeva A.K., Rysbekova G.Y., Shagirbaev A.D.</i> Characteristics and main principles of takfir followers.....	232
<i>Komekova M.O., Biyazydykova K.A.</i> Growth and development of the kazakh national dance culture.....	240
<i>Kul'zhanova Zh., Kul'zhanova G., Abdil'dina H.</i> The discourse of technical development of nomadic peoples.....	250
<i>Nurmatov Zh.Ye., Kaldybay K.K., Beysenov A.S.</i> The perception of the tafseer of Koran from the point of Mutazila.....	262
<i>Joldubaeva A.K., Kulumzhanov N.Ye., Kotozheva K.K.</i> Sacred space: nomadic experience.....	272
<i>Rysbekova Sh.S., Borbasova K.M., Rysbekova G.E.</i> Religion and self-identification of personality in Kazakhstan.....	280

Section 3 Political Science

<i>Nurtazina R.A., Abildayev A</i> Cooperation between Kazakhstan and other Central Asian countries in the energy sector in new realia.....	292
<i>Rysbekova Sh.S., Muzykina Ye.V.</i> Quest for collective security.....	300

Section 4 Foreign publications

<i>Songhati K., Mussataev S.</i> Law-related activities and political and legal ideas of Abay.....	310
---	-----

Section 5 Scientific life

<i>Karabayeva A.G., Ismagambetova Z.N.</i> On the issue of socio-cultural factors of formation of intellectual nation (analytical review of the monograph of Zh.Zh. Moldabekov «Intellectual nation: strategic policy and factors of cultural and national formation»).....	320
--	-----

The memory

<i>Борецкий О.М.</i> Наш Мыслитель. Агын Хайруллович Касымжанов (1931-2016).....	327
Авторлар туралы мәліметтер.....	329