

ISSN 1563-0307; eISSN 2617-5843

Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия философии, культурологии и политологии

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

JOURNAL

of Philosophy, Culture and Political Science

№3 (65)

Алматы
«Қазақ университеті»
2018



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ, МӘДЕНИЕТТАНУ, САЯСАТТАНУ
СЕРИЯСЫ. №3 (65)



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

Жансүгірова Ж.А., саяси ғ.к. (Қазақстан)

Телефон: +7 701 018 8821

E-mail: Jazira55@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)

Борбасова Қ.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

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

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

Мұсатаев С.Ш., саяси ғ.д., профессор (Қазақстан)

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

Сенгирбай М.Ж., PhD докторы (Қазақстан)

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

Каплан Синтия, профессор, PhD, Калифорния университеті (АҚШ)

Кэтлин Адамс, профессор, PhD, Лойола университеті (АҚШ)

Петрик Джеймс, профессор, PhD, Огайо университеті (АҚШ)

Питер Финке, профессор, PhD, Цюрих университеті (Швейцария)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

Сапарова Д., PhD докторанты (Қазақстан)

Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. Философиялық ой және сұқбат, толеранттылық мәселесі, мәдениетті зерттеу әдіснамалары, саяси құндылық және интеграция мәселелерін қамтиды.



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

Керімқұл Айдана

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Aidana.Kerimkul@kaznu.kz

ИБ № 12334

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 12.2 б.т. Офсетті қағаз.

Сандық басылыс. Тапсырыс № 6706. 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, 2018

1-бөлім
ФИЛОСОФИЯ

Section 1
PHILOSOPHY

Раздел 1
ФИЛОСОФИЯ

Бегалинова К.К.¹, Досмагамбетов Е.²

¹доктор философских наук, профессор, e-mail: kalima910@mail.ru

²докторант, e-mail: abuismail2010@mail.ru

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

**ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ АБАЯ
КАК ЗАВЕТ ПОКОЛЕНИЯМ**

В статье раскрывается духовно-нравственная философия Абая как фундамент, идейно-теоретический источник современной казахстанской культуры. Осуществляется анализ основных положений его учения, вобравших в себя нравственные ценности мировой духовности, прежде всего русской. Показывается, что, помимо русской культуры, на процесс формирования и развития учения Абая оказала культура трёх мировых культур – западной (европейской), восточной (буддизм, ислам) и тюркской (казахской). На основе анализа научно-исследовательской литературы раскрывается категориальный аппарат учения Абая, исходным началом которого выступает природа, в которой растворён Бог (Аллах). Это своеобразный пантеизм. Сущностную основу его составляет понимание человека как микрокосмоса, который выступает целостным, универсальным существом. И эту целостность он приобретает благодаря единству души и тела. Когда это единство разрушается, то наступает конец жизни. Вечным, нетленным в человеке остаётся его душа, дух. Поэтому Абай предъявлял высокие требования к человеку, призывая его быть Человеком (Адам бол). Подробно исследуется духовно-нравственное учение мыслителя, созвучное нашему времени.

Ключевые слова: философия Абая, суфизм, теоретические источники, «Слова назидания», онтология, гносеология, нравственность, «Адам бол», универсализм.

Begalinova K.K.¹, Dosmagambetov E.²

¹Doctor of philosophy, Professor, e-mail: kalima910@mail.ru

²Doctoral student, e-mail: abuismail2010@mail.ru

Al-Farabi Kazakh national University, Kazakhstan, Almaty

Moral philosophy Abaya as a testament to the generations

The article reveals the spiritual and moral philosophy of Abay as the Foundation, ideological and theoretical source of modern Kazakh culture. The analysis of the main provisions of his teaching, which incorporated the moral values of world spirituality, especially Russian, is carried out. It is shown that in addition to Russian culture, the process of formation and development of Abay's teachings was influenced by the culture of three world cultures – Western (European), Eastern (Buddhism, Islam) and Turkic (Kazakh). On the basis of the analysis of the research literature reveals the categorical apparatus of Abay's teachings, the initial beginning of which is the nature in which God is dissolved (Allah). This is a kind of pantheism. The essential basis of it is the understanding of man as a microcosm, which acts as a holistic, universal being. And this integrity he gets through the unity of body and soul. When this unity is destroyed, the end of life comes. Eternal, imperishable in man remains his soul, spirit. Therefore, Abay made high demands on the person, calling him to be a Man (Adam bol). The spiritual and moral teaching of the thinker, consonant with our time, is studied in detail.

Key words: Abay's philosophy, Sufism, theoretical sources, «words of edification», ontology, epistemology, morality, «Adam bol», universalism.

Бегалинова К.К.¹, Досмагамбетов Е.²

¹философия ғылымдарының докторы, профессор, e-mail: kalima910@mail.ru

²докторант, e-mail: abuismail2010@mail.ru

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Ұрпаққа өсиет ретіндегі Абайдың рухани-моральдық философиясы

Мақалада Абайдың рухани және моральдық философиясы қазіргі қазақ мәдениетінің негізі, идеологиялық және теориялық көзі ретінде қарастырылады. Әлем, ең алдымен орыс халқы руханиятының моральдық құндылықтарын өзіне қамтыған оның ілімінің негізгі ережелеріне талдау жүргізіледі. Абайдың ілімдерінің қалыптасуы және дамуына орыс мәдениетінен басқа, үш әлемдік – батыс (еуропалық), шығыс (буддизм, ислам) және түрік (қазақ) мәдениеттері әсер еткені белгілі. Ғылыми-зерттеу әдебиеттерін талдау негізінде Абай ілімінің әуелгі бастамасы Алланың жаратқан табиғат құбылыстарымен байланыстырады. Бұл өзіндік пантеизм. Оның негізінде адам – тұтас, әмбебап жаратылыс болып, микрокосмос ретінде түсініледі. Жан мен дене бір болғанда ол тұтастыққа жетеді. Жан мен дененің бірлігі кеткенде өмір аяқталады. Адамда мәңгі болып жаны, рухы қалады. Сондықтан, Абай «Адам бол» деп үлкен талап қояды. Ойшылдың рухани-моральдық ілімінің заманымызбен үндесуі терең зерттеледі.

Түйін сөздер: Абайдың философиясы, сопылық (суфизм), теориялық дереккөздер, «Қара сөздер», онтология, гносеология, мораль (адамгершілік), универсализм.

Введение

Духовная ситуация современного казахстанского общества усиливает научный поиск, направленный на переосмысление исторического прошлого своего народа и формирование нового взгляда на его культуру. И это понятно. Ведь усиливающиеся процессы глобализации, информатизации, цифровизации общества и углубление рыночных отношений означают общепланетарную интеграцию человечества в единое целое. Единым, взаимосвязанным становятся экономическая, политическая, духовная и иные сферы жизнедеятельности человеческого общества. «С одной стороны, глобализация – это процесс объединения и интеграции человечества... С другой стороны, глобализация – это углубление в беспрецедентных масштабах пропасти между богатым Западным и бедным незападным мирами, увеличение с необычайной быстротой разрыва между развитостью западных стран и отсталостью всех незападных стран, жёсткий диктат Запада над всем остальным миром, унификация национально-культурной самобытности народов планеты, их духовной идентичности, уничтожение национально-суверенной государственности, стандартизация и духовное опустошение личности человека» (Философия образования, 2013:61).

И в этих условиях обращение к истории, к коллективной памяти народа является одним из ответов на вызовы глобализации. История, как говорил К. Ясперс, «непосредственно касается нас... А всё то, что касается нас, тем самым

составляет проблему настоящего для человека» (Ясперс, 1994:38). И таким универсальным, духовным истоком казахской культуры, касающейся современного человека, выступает философия великого Абая. И чем дальше нас отдаляет эпоха Абая, тем острее ощущаем потребность в его учении, осознаем значимость духовно-нравственных исканий великого мыслителя-гуманиста, созвучных нашему времени.

Методология исследования

Методологическую и мировоззренческую основу составляют универсалистский, диалектический, конкретно-исторический, комплексный подходы к рассмотрению духовно-нравственной философии Абая. Одним из основных принципов написания работы является гегелевский принцип единства и совпадения онтологии и гносеологии, предусматривающий рассмотрение гносеологических проблем ученого, исходя из единства с онтологическими. Для раскрытия философского учения Абая были использованы идеи многомерности и многоуровневости человека, мира, принципы историчности и компаративистские методы.

Основная часть

Философское учение Абая представляет собой важный этап в развитии казахской духовности. В нем нашли всестороннее отражение сущностные смысложизненные проблемы, волновавшие казахское общество на рубеже двух

столетий. Яркую характеристику этого времени дает Президент Казахстана Н.А. Назарбаев в одном из своих выступлений: «То была особенно тяжелая пора в истории казахов. Нетрудно представить положения огромных степных просторов, оказавшихся на пути хищных стратегических интересов империи, решившей захватить как можно большую часть земного шара.

Для этого нужно было разрушить исторически сложившуюся национальную систему правления страной. Надо было силком внедрить в степь порядки и форму власти могущественной метрополии. Было спешно и искусно создано несколько карликовых ханств, так как при этом была нарушена этнотерриториальная целостность. Потом раздробили народ и земли ханства по родовым и племенным признакам на волости и аулы. Таким образом, ханства ловко расчленили, словно тушку овцы, лишили какой-либо самостоятельности, поневоле включили в состав крупных губерний, в которых народ мигром превратили как бы в поселенцев. На троны недавних ханов царское правительство посадило волостных правителей из числа «верноподданных казахов». Разорвав все былые традиционные связи, крепившие единство народа, образовали новую, чуждую систему правления по аулам, волостям, уездам. В самых низах, в аулах и волостях отныне верховодила местная знать, «аткаминеры», уездами и областями управляли верные царю военные чиновники. Таким образом, казахи на своей исконной земле очутились в роли бесправного пришельца. Народ лишился не только национального, но и родоплеменного единства, между ними посеяли раздор и смуту» (Назарбаев, 1994:1). Безусловно, эти процессы затронули и духовную сферу, прежде всего сферу религиозных отношений. Справедливо в исторической и философской литературе это время характеризуется как особый переходный период, смутное время, эпоха кризиса. Именно на такое противоречивое кризисное время падает творчество Абая. Общеизвестно, что именно в такие переломные моменты истории обостряется чувство конечности, зыбкости человеческого бытия, на первый план выдвигаются смысло-жизненные проблемы. Об этом аспекте истории отмечают многие исследователи (Великие учёные, 1965).

Как и многие казахские мыслители того времени, Абай с грустью и болью прощался с развитой культурой кочевья, культурой чистой экологии, с номадической системой мировосприятия, в центре которой находились понятия «мир» и «человек», формировавшиеся в тыся-

четней истории казахского народа, философия которого отличалась космоцентризмом, ей были присущи чувственно-предметный, открытый, гуманистический характер. Эти черты и сегодня характеризуют специфику и своеобразие казахской культуры и философии, несмотря на наличие многочисленных элементов новации, продиктованных духовной ситуацией, сложившейся в Казахстане в XX-XXI вв. И в этом плане позитивную роль сыграло этико-философское учение Абая, выступающее безграничным кладезем знаний. Заслуга Абая заключается и в том, что он, подвергая жесткой критике отсталые патриархально-родовые отношения, способствовал переходу казахского народа от кочевого, номадического уклада жизни к оседлому, городскому, содержащему в себе в снятом виде всё лучшее из предшествующего. Это влияние, безусловно, сказалось на изменении мировоззрения, миропонимания, мирочувствования, мироощущения человека номадической эпохи.

Интуиция подсказывала Абаю, что не может казахский народ жить в изоляции, он часть человечества и поэтому должен пойти по пути мировой цивилизации, приобщиться к ней. Мыслитель внёс в степь принцип знания как основу человеческого бытия, связал его с принципом развития: он хотел, чтобы его народ не только избавился от лени, невежества, но и подключился в контекст мировой культуры, овладел безмерными её сокровищами. Возвеличивая разум, он сформулировал новые ценностные ориентации, представленные для казахов новым пониманием смысла и ценности жизни, человеческого счастья. Но главное кредо человека – его гуманность, сострадание, дружба, любовь, выраженные в понятии «Адам бол». Чувство дает возможность отличить добро от зла, руководствоваться добродетельным началом. Из такого соотношения знания, разума и чувств следует вывод о связи знания с чувством, с верой, о целостности человеческой эссенции и экзистенции.

Абай является личностью планетарной, маргинальной. Как пишет Мурат Ауэзов, «Маргинальность относится к числу проблем пограничного бытия культур и включает в себя, как частные случаи, факты творчества на языке другого народа. Особое положение маргинальной личности способствует тому, что она воспринимает культуру, к которой принадлежит этнически, как бы извне, со стороны и потому – крупномасштабно. В случае сознательной ориентации на участие в судьбах этой культуры она обладает ценнейшей предрасположенностью к целостно-

му осмыслению её состояния и перспективы в соотношении с другими культурами. Благодаря этому качеству маргинальные личности не однократно исполняли в истории роль активных деятелей как в развитии одной, отдельно взятой культуры, так и в процессе её взаимосвязей с другими культурами» (Ауэзов, 1997:108). Сказанное применимо и к философии Абая, сохранившей систему ценностей номадической культуры и вобравшей в себя нравственные ценности мировой духовности, прежде всего русской. «Нужно овладеть русским языком, – писал Абай. – У русского народа разум и богатство, развитая наука и высокая культура. Изучение русского языка, учёба в русских школах, овладение русской наукой помогут нам перенять все лучшие качества этого народа... Знать русский язык – значит открыть глаза на мир... Русская наука и культура – ключ к осмыслению мира, и, приобретя его, можно было бы немного облегчить жизнь нашего народа» (Абай, 1992). Можно отметить влияние на его философию трёх мировых культур – западной (европейской и русской), восточной (буддизм, ислам) и тюркской (казахской). Абай и тюрк, и евразиец, и Восток, и Запад, и буддизм, и даосизм, и ислам, и христианство одновременно. Он такой узел, который завязывает воедино, в Единство многое, разное (Альжанова, Бегалинова, 1998:33). На духовное становление Абая большое влияние оказала восточная духовность, основанная на тюркской поэзии. Как справедливо отмечает Дж. Мур, «Именно Восток дал понимание самоценности человека, этико-эстетическое отношение к действительности, придал импульс великой лирике поэта, его философской морали и любви как основе мироздания» (Мур, 1984).

Безусловно, Абай занимает особое место в культурной сокровищнице казахского народа, выступая своеобразным духовным мостом, связующим культуры Востока и Запада, поскольку его Слово «всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше» (М. Бахтин).

Становление личностных качеств Абая происходило в благоприятных условиях. Его настоящее имя – Ибрагим, которое было заменено его матерью на ласкательное – Абай, что в переводе означает «будь осторожным», действуй осмотрительно (Ауэзов, 1980:17). Отец его был ага-султаном Каркаралинского окружного приказа. Султанами, биями были и его дед Оскенбай, прадед Иргизбай и другие родственники. Мать Улжан и бабушка Зере были образованными

людьми, хорошо знавшими фольклор, историю и культуру тюркского народа. Они привили Абаю интерес к духовной культуре народа, к его устному поэтическому творчеству, героическому эпосу. С большим желанием Абай обучается в медресе имама Ахмеда-Ризы в г. Семипалатинске, параллельно посещая русскую школу. К 13 годам пробует свои силы в стихотворчестве, сочиняя первые свои лирические произведения. Но в полной мере с ранних лет проявиться этим и другим дарованиям Абая помешал его отец, который забирает его из города и возвращает в аул с целью привлечения сына к административной деятельности. До 28 лет Абай помогал отцу решать сложные внутриродовые, межплеменные тяжбы, споры, конфликты, происходившие в основном из-за земельного вопроса; проблемы взаимоотношения переселенцев и местного коренного населения; положение беднейших слоев населения и др. Эта работа, кроме разочарований в колониальной политике царизма, горечи и боли за судьбы родного народа, не приносит Абаю никакого удовлетворения, радости. И он постепенно отходит от этих дел, навлекая на себя гнев отца (Очерки, 1956:791).

Безусловно, эти годы бесследно не прошли для Абая. Они способствовали становлению гражданских, патриотических качеств Абая, пробуждению в нем любви к своему народу, чувства сопричастности к его горькой судьбе, что нашло отражение в большинстве его произведений. Абай много занимается самообразованием, часто выезжает в г. Семипалатинск, где посещает библиотеку, общается со своими друзьями – русскими ссыльными Е. Михаэлисом, С. Гроссом, Н. Долгополовым, благодаря которым он глубже познает русскую культуру, литературу. «Отец был лучшим другом великого казахского поэта Абая, – отмечала дочь Е.П. Михаэлиса. – Впоследствии, когда я выросла, отец рассказывал мне об Абае, как о талантливом своем друге» (Хотимская, 1994:114). Его миронастроению, миропониманию была созвучна лирика А.С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Гете, Байрона, басни Крылова, пьесы Фонвизина, любимшиеся произведения которых он переводит на казахский язык. К творчеству этих поэтов он приобщает и своих сыновей, племянника Шакарима. Среди соплеменников ширится слава Абая как акына, поэта, защитника народа, с одной стороны, и зависть, озлобление к нему его недругов, с другой стороны. Это при всем том, что вокруг него собираются талантливая молодежь, поэты, лучшие представители творческой

интеллигенции, которые видят в нем глубокого мыслителя, разностороннего ученого, властителя дум народных. В чем же состоит такая популярность учения Абая как поэта – философа, мыслителя?

Приступая к анализу философского учения Абая, заметим, что до недавнего времени творчество великого мыслителя оценивалось с партикулярных позиций, стремление показать Абая атеистом, непримиримым противником религии, критики обычаев, традиций кочевой культуры своего народа в основном было свойственно научно-исследовательской литературе периода моноидеологии (Бейсембиев, 1956; Тажибаев, 1957). «Одним из очевидных заблуждений в трактовке философии Абая является восприятие его как мыслителя, свободного от религиозности, – пишет М.С. Орынбеков, – что вытекало из классовых установок, избегавших упоминать своеобразные религиозные взгляды Абая» (Орынбеков, 1993:125). Другим немаловажным условием «явного несоответствия в восприятии Абая» служили «неадекватные переводы» произведений мыслителя с казахского на русский языки (Бельгер, 1989:25). Настало время объективного, беспристрастного исследования духовного наследия великого казахского мыслителя и поэта. Как справедливо отмечает Г.Е. Есим, «считаем излишне так же причислять его к стану материалистов и идеалистов, поскольку у него нет чисто философских сочинений. До сегодняшнего дня абаеведы, говоря о мировоззрении поэта, называли его то теистом, то деистом. Ни с первым, ни со вторым утверждениями согласиться мы не можем. Предпочтительнее всего было бы, не подводя взгляды Абая к какой-то определённой системе, проанализировать его творчество. Он не придерживался строго очерченных монистических философских взглядов, мировоззрение его как бы инкрустировано художественными образами» (Есимов, 1989:35).

Учению Абая присущ специфический понятийно-категориальный аппарат, в котором исходным началом, субстанцией выступает Природа, в которой растворён Бог (Аллах). Это своеобразный пантеизм. Сама Природа выступает Вселенной, Космосом, обладающим собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. Итак, в творчестве Абая нашли всестороннее отражение проблемы бытия человека, Бога, мира. Человека Абай понимал как важное звено в цепи мироздания. Человек даёт смысл бытию, природе. Без человека

природа, бытие ничто. Сам человек выступает целостным, универсальным существом. И эту целостность он приобретает благодаря единству души и тела. Когда это единство разрушается, то наступает конец жизни. Но это конец жизни тела человека, являющегося веществом природы. Вечным, нетленным в человеке остаётся его душа, дух. Поэтому Абай предъявлял высокие требования к человеку, призывая его быть Человеком (Адам бол).

Рассматривая проблему человека и Бога, Абай показал себя большим знатоком суфийской теории. Бог (Аллах) понимается им как Творец Вселенной, человека и всего существующего, смысл бытия человека определяется, прежде всего, через любовь к Богу. Кроме одного Аллаха всё меняется, говорит мыслитель. Аллах – символ веры, совершенства, справедливости. Он – милосерден, всемогущ и всеведущ. Вера в Аллаха для людей должна быть превыше всего. Любовь к Богу должна быть деятельной, человек своими замыслами, намерениями, деяниями должен быть похожим на Бога, «достаточно хотя бы подражать ему».

Абай вкладывает в учение об Аллахе три значения: онтологическое, космологическое и гносеологическое. В онтологическом значении Аллах есть Истина, достоверность, реальность. В тридцать восьмом Слове Абай говорит, что природа Аллаха такова, что она не нуждается в описаниях, этого не должен требовать и наш человеческий разум, поскольку «правда в том, что Аллах существует и слова его истинная правда, а правда никогда не может быть ложью». Познать его, говорит Абай, не дано никому. «Даже мудрейшим из мудрых не разобраться в его деяниях, не то, чтобы постичь внутреннюю сущность его природы. Аллах всемогущ, наши возможности ограничены. Измерить конечным бесконечное – невозможно» (Абай, 1992:62-63). В космогоническом значении Аллах является создателем всего сущего – материального мира, человека и его души, мысли и дел и всем этим сущим управляет время. Аллах – Первопричина зарождения мира (природы) и человека, всего Универсума. Природа в философии Абая, являясь одной из исходных субстанций, выступает в качестве Вселенной, Космоса, которая обладает собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. Природа вместе с божественным началом участвует в актах порождения человека, поэтому человеку свойственно природно-надприродное начало. Как видим, это своеобразный пантеизм, изложенный в суфий-

ской системе Ибн-Араби «вахдат аль-вуджуд».

Раскрывая особенности неизменных ликов и благостных имен Аллаха, Абай подчёркивает, что Он наделил человека, правда в зачаточной форме, всеми своими качествами. И человек должен сам, самостоятельно развить их, если хочет стать Личностью. Бог с любовью создал человека, говорит Абай, и человек обязан отвечать взаимностью. Смысл любви к Аллаху мыслитель видит в том, что Он – Создатель и Творец всего сущего. Понятие «Аллах» Абай использует и в гносеологическом значении. Познание Аллаха, говорит мыслитель, возможно только через его посла-пророка. Но Абай не призывает к познанию пророка, ибо всё в мире, кроме Аллаха меняется, меняются и пророки и каждый вносит в слово Аллаха что-то своё. Истинное количество пророков, сошедших на землю, говорит Абай, знает сам Аллах (Есимов, 1989:60). Но наличие пророков не свидетельствует ли о бессилии Аллаха, о противоречиях в его учении, можно ли это считать богоотступничеством, говорит мыслитель. «Если Аллах неизменен, то как же может изменяться его Слово? Есть ли здесь несоответствие? Конечно, есть. Но противоречие заключается в самом изменении, которое и есть противоречие. С одной стороны, это вечное постоянство (Аллах), и с другой – вечно меняющееся бытие (время, занятия, нравы людей). Проблема заключается в том, как должны быть связаны эти две стороны – неизменный Аллах и вечно изменяющееся свой лик бытие» (Абай, 1992:60).

Итак, по учению Абая Аллах един и постоянен. Но Слово Его, в зависимости от происходящих в социуме изменений, может варьироваться, меняться. Поэтому каждый пророк имеет своё учение, свою цель. Но неизменным в их учениях остаётся положение о единственности Аллаха, его неизменности, могуществе, величии, т. е. его атрибутивные свойства и качества. Поэтому путей познания Аллаха, Истины много, но в основе их всех лежит Любовь.

Важное место в «Словах назидания» занимает тридцать восьмое Слово, в котором содержится эссенция суфизма: «Прочтите с вниманием, вникните в суть этих слов и ваши сердца преисполнятся любовью. Любовь человека неотделима от его разума, человечности, знаний» (Абай, 1992:214). Абай раскрывает сущностное положение, что суфизм необходимо исследовать суфийскими методами (Шах, 1994:22). Сущностным шагом в приближении к Истине, в постижении Аллаха является Любовь. И в этом положении Абая чувствуется влияние суфизма. Как спра-

ведливо отмечает Е. Бертельс, суфизм выступал философско-социальным течением, и вполне закономерно, что он выступил средством развития философской лирики (Бертельс, 1965:35). А Абай был непревзойденным лириком, особенно на любовную проблематику. «Только любовь, порождённую ясным пониманием, безмерной верой, чувством благодарности и признательности ко Всевышнему за тех существ, что сотворены им с любовью, сами наделены способностью любить и сострадать, можно назвать любовью ко Всевышнему», – пишет Абай (Абай, 1992:70-71). Любовь к Богу – это есть и Любовь к Истине, которая постигается в просвещении, в знании. «У тебя родилась любовь к науке, и она как всякая любовь ненасытна... Эта любовь, иными словами, – жажда познания – помогает тебе запомнить увиденное и услышанное, – отмечает Абай, – науку надо любить как мать своего сына. Тогда и наука ответит тебе взаимностью, будет доступнее» (Абай, 1992:61). Уважение и слава, богатство сами должны найти человека, говорит мыслитель, только тогда они станут достойными украшениями его. Абай с болью говорит о моральных недостатках людей, о их пороках, особо выделяя невежество, леность, злодеяние. Причину этих пороков мыслитель связывает с «нафс-аммарой», когда душой повелевает зло.

Абая волновала и проблема будущего казахского народа, которую он связывал с судьбой молодёжи, с воспитанием в них чувства ответственности, гражданственности, патриотизма. Но молодёжь его эпохи была далека от гуманистических идеалов добра, справедливости, красоты, истины. Абай осуждает и эпоху, сущностными характеристиками которой являются экономическая раздробленность, резкая поляризация населения на богатых и бедных, межродовая борьба, господство косных патриархально-феодальных отношений, которые разлагающе действуют на общество, в целом, и на отдельную личность. Следует отметить, что Абай во многих своих произведениях, критикуя социально-духовные пороки своего народа, пытается не только понять, когда, как, каким образом он смог приобрести эти недостойные качества, но и как освободиться от них. И в этом проявляется любовь Абая к своему народу. Нравственность или безнравственность человека не зависят от окружающей природы. Они непосредственно связаны с воспитанием. В «Словах назидания» Абай неоднократно подчёркивал, что нравы казахских детей портятся из-за неправильного воспитания их родителями, наставниками, в результате па-

губного влияния невежественных сверстников. Абай в стихах призывает молодёжь к овладению только положительными чертами и качествами, способствующими раскрепощению личности. Противоядие от страданий, зла, пороков человека Абай видит в человеколюбии, желании всеобщего блага, твёрдости духа, справедливости, знаний. Все эти качества можно приобрести, если следовать путём знания, указанным Аллахом. «Не тверди невежественно, что невозможно уподобиться Богу. Действительно, нельзя в точности воспроизвести творения Всевышнего», – утверждает мыслитель. Путём к достижению совершенства является тарикат. Уже в шариаате требуются от человека такие качества, как любовь к Богу, справедливость, доброта. Но такое совершенство мог дать тарикат раннего суфизма, а не трансформированный тарикат XIX в. Подобный тарикат Абай критикует: «Если бы человечество избрало тарикат, путь, указанный святыми, мир пришёл бы в запустение. Кто бы пас скот, кто бы остановил врага, кто бы шил одежду, кто бы сеял хлеб, добывал богатства земных недр» (Абай, 1992). Избравшим такой путь тариката, говорит мыслитель, грозит либо полное их исчезновение, либо они окажутся жертвами кефилов. Если этот путь Аллаха предназначен лишь для избранных, для половины мусульман, то тогда существует ли половинчатая Истина? Абай остро ставит вопрос об истине, различая Истину науки и Истину трансцендентную, божественную. Первая истина, истина науки подобна «капле в океане», она относительна, эта истина от земли. К ней человек идёт через разум. Истоки же чистой Истины, абсолютной, лежат в другом – они во Всевышнем. К этой Истине и обязан стремиться человек. Он должен в этой космической «песчинке – на земле» найти своё место, найти себя и быть сам собой и творить добрые дела. Абай не устает повторять, что путём к нему служит нравственное и духовное совершенствование, в основе которого лежит знание. И это глубоко гуманистическое понимание смысла и назначения человека явилось магистральным направлением всей последующей казахской духовности. Квинтэссенцией подобного понимания стало «Адам бол» («Будь человеком»). Нужно заметить, что всё творчество Абая пронизывает проблема знания, познания. Он говорит, что человеку, этому космическому существу, свойственны три способности познания – Ум, Чувства, Воля. Анализ этих способностей свидетельствует о том, что они есть не только способы познания, но и атрибутивные

свойства человека, присущие ему изначально. В такой трактовке Ума проявляется евразийский характер его философии, это не европейский рационализм, понимающий под умом в основном абстрактное мышление. Здесь, у Абая Уму приписываются черты хладнокровности, ясности и остроты. К чувствам он относит теплоту, радость, гнев, любовь, страсть и др. Характер человека рассматривается в совокупности с волей, умением управлять собой, своими страстями.

Все эти качества находятся в единстве, целостности. Но если между ними наступает разлад, человек должен прислушаться к велению сердца, чувств, за которыми должна оставаться главенствующая роль. Чувства должны вести разум по верному пути и правильно использовать силу воли.

Результаты исследования

В этико-философском учении Абая, в частности, в «Словах назидания» представлено не только понимание Абая ума, чувства и воли, но и актуальный анализ этих качеств, свидетельствующий о практической направленности его миропонимания, о его желании дойти до сердец своих современников. Проанализировав возможности познания человеком Универсума посредством пяти органов чувств, через образность и впечатления, Абай приходит к ёмкой и точной мысли, что мы имеем дело не с системой наших застывших образов, сложившихся от первоначального восприятия, а с непрерывно изменяющейся формой познания мира. Человеческий дух постепенно крепнет этими приобщениями, радостями и переживаниями. «Сила духа на первых порах слаба, она в этот период зависит в основном от объёма и суммы познаний, – пишет Абай. – Человек критического ума, склонный к анализу, умеющий отделять нужное от ненужного, как правило, обладает сильным духом. А тот, кто не размышляет над услышанным и увиденным, не только не приобретает нового, но и теряет старые познания. Дух его слабеет. Человека, понявшего это, думается, уже можно назвать умным» (Абай, 1992:135). Жизнь человеческого ума и духа Абай проследивает в их динамике, размышляет, как сохранить и укрепить их в трудах: «Сила духа на первых порах жизни человека незначительна, и если не развивать своего стремления к познанию, то легко потерять даже то малое, что имеешь. Мастерство Человека, его искусство шлифуются непрерывными занятиями, упражнениями. Бездеятельность приводит

к тому, что постепенно начинают стираться те или иные грани мастерства, а потом перестаёт существовать и само мастерство. Человек может даже и не заметить, что он стал другим. Ведь мастерство или знание не предупреждает, вот, мол, я ухожу... Просто человеку нужно всегда помнить, с каким трудом он рос и познавал мир» (Абай, 1992). Отсюда такой назидательный, в хорошем смысле этого слова, воспитательный тон в оценке человеческих способностей и поступков. Речь идёт о правилах развития памяти, воспитании положительных ощущений, неприимом отношении к порокам, мысли о развитии воображения и мышления, о постоянном стремлении к познанию.

Высшей степенью умственной деятельности в философии Абая выступает сознание, или Разум, с которым он связывает истинное бытие человека. Разум раскрывает сущность земного и внеземного бытия. Он связан с материальной, предметно-практической деятельностью человека, причём человек обязан находиться в постоянной деятельности, бездеятельность, застой для него губительны. Пожалуй, первый среди казахских мыслителей XIX века Абай уделяет особое внимание анализу отдельных чувств – радости, горю, совести, стыду, гневу, рассматривая их в связи, противоречии. Высшими благородными чувствами он считает дружбу и любовь, т.к. они составляют не только содержание жизни, но и связывают человека с земным бытием и миром в целом. Само творчество Абая, поэта и мыслителя включало в себя чувственное, рациональное, иррациональное, мистическое и магическое. Именно это – магия взаимной симпатии и любви – соединяет единичное (человека) и целое (Природа, Космос, Бог), т.к. истинная магия внутренне присуща целому. «Магия Слова, Цвета

и Звуча делает настоящее искусство живым и современным» (Адибаев, 2006:3). Поэзия Абая лишена созерцательности, восточной умиротворенности, она полна жизни, исполнена постоянной тревоги за судьбу народа (Глемисов, 1995:302).

Как справедливо отмечает Г.Е. Есим, «Говорить об Абае, крупнейшей фигуре Ренессанса, можно бесконечно и не надо думать, что можно когда-либо подвести черту, уверив себя в том, что мы до конца познали его. Чем выше будет подниматься уровень народного сознания, тем более будут расширяться наши представления и понятия о нём, у каждого поколения будет свой Абай, своё понимание и осознание его величия. Поэтому, познавая Абая, мы познаём свой народ, постигаем его духовное богатство» (Есимов, 1989:3).

Выводы

Гуманистическая философия Абая является прообразом современного целостного, холистического мировоззрения. Она доказывает, что человек и мир связаны между собой, что эта связь, их единство зиждется на взаимном притяжении, что и Человек и Космос, Мир представляют собой единство духовного и материального, что порождает гуманизм человека, требует благоговейного отношения к Природе по принципу «не навреди». И даже та активность, к которой призывает Абай, у него пронизана духом добра и красоты. Абай – свидетель уходящей культуры кочевья, детского, трепетного взаимоотношения человека и мира. Это сущностное в данной культуре проходит через всё творчество Абая, придавая его философии целостный характер.

Литература

- Абай. (1992) Книга слов, поэмы. – Алма-Ата, с.60.
 Адибаев А. (2006) Абай. Тридцать семь стихотворений. – Алматы: «Дом печати «Эдельвейс», с. 3.
 Альжанова У.К., Бегалинова К.К. (1998) Философия в системе целостного знания. – Семипалатинск, с. 33.
 Ауэзов М.М. (1997) Иппокрена. – Алматы, с. 108.
 Ауэзов М.О. (1980) Неопубликованные материалы по абаеведению. – Алма-Ата, с. 123.
 Бейсембиев К. (1956) Мировоззрение Абая Кунанбаева. – Алма-Ата, с. 59.
 Бельгер Г.К. (1989) Гете и Абай. – Алма-Ата: «Жалын», с. 102.
 Бертельс Е. (1965) Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: ИВЛ, с. 35.
 Великие учёные Средней Азии и Казахстана (VIII–XIX вв.). (1965). – Алма-Ата, с. 225.
 Есимов Г. Е. (1995) Хаким Абай. – Алматы: «Білім», с. 34.
 Мур Дж. (1984) Принципы этики. – М.: Прогресс, 326 с.
 Назарбаев Н.А. (1994) Доклад, посвященный 150-летию юбилею Абая // Газета «Иртыш» за август.
 Орынбеков М.С. (1993) Философия воззрения Абая. – Алматы, 1993, С. 60.

Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. (1956): В 2 т., т. 2. – М.: «Наука», с. 791.

Тажибаев Т.Т. (1957) Философские, психологические и педагогические взгляды Абая Кунанбаева. Алма-Ата, с. 67.

Тлемисов Х. (1995) Песнь Абая. – Алматы: Кайнар, с. 304.

Философия образования. (2013). – Новосибирск, № 3, с. 60-70

Хотимская Л.Е. (1994) Друг Абая. – Е.П. Михаэлис // Слово об Абае. / Сост. С. Корабаев. – Алматы: «Онер», с. 114-116.

Шах И. (1994) Суфизм. – М.: «Ozon.ru», с. 448.

Ясперс К. (1994) Истоки истории и ее цель.// Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., р. 38.

References

Abay. (1992) Kniga slov. poemy. (Book of words, poems) – Alma-Ata. s. 60.

Adibayev A. (2006) Abay. Tritsatsat sem stikhotvoreniy. (Thirty-seven poems)– Almaty: «Dom pečhati «Edelveys». s. 3.

Alzhanova U. K., Begalinova K. K. (1998) Filosofiya v sisteme tselostnogo znaniya. (Philosophy in the system of integral knowledge.) – Semipalatinsk. s. 33.

Auezov M. M. (1997) Ippokrena. – Almaty. s. 108.

Auezov M.O. (1980) Neopublikovannyye materialy po abayevedeniyu. (Unpublished material on Abayev studies)Alma-Ata. s.123.

Beysenbiyev K. (1956) Mirovozzreniye Abaya Kunanbayeva. (World view of Abai Kunanbayev) – Alma-Ata. s.59.

Belger G.K. (1989) Gete i Abay. (Goethe and Abai.)Alma-Ata: «Zhalyn». s. 102.

Bertels E. (1965) Izbrannyye trudy. Sufizm i sufiskaya literatura. (Selected Works. Sufism and Sufi literature)- M.: IVL. s. 35.

Velikiye uchenyye Sredney Azii i Kazakhstana (VIII XIX vv.). (1965) (Great scientists of Central Asia and Kazakhstan (the 8th-19th centuries).)Alma-Ata. s. 225.

Esimov G. E. (1995) Khakim Abay. (Hakim Abay)Almaty: «Bilim». s. 34.

Mur Dzh. (1984) Printsipy etiki. (Ethical principles) M.: Progress. 326 s.

Nazarbayev N. A. (1994) Doklad. posvyashchenny 150-letnemu yubileyu Abaya. (Report on the 150th anniversary of Abay) Gazeta «Irtysh» za avgust.

Orynbekov M. S. (1993) Filosofiya vozzreniya Abaya. (Abay's philosophy) Almaty. 1993. S. 60.

Ocherki po istorii filosofskoy i obshchestvenno-politicheskoy mysli narodov SSSR. (1956). (Essays on the history of philosophical and socio-political thought of the peoples of the USSR. (1956).) V 2 t., t.2. M.: «Nauka». s.791.

Tazhibayev T.T. (1957) Filosofskiye. psikhologicheskiye i pedagogicheskiye vzglyady Abaya Kunanbayeva. (Abay Kunanbayev's philosophical, psychological and pedagogical views.) Alma-Ata. s.67.

Tlemisov Kh. (1995) Pesn Abaya. (The Song Of Abai)– Almaty: Kaynar. s. 304.

Filosofiya obrazovaniya. (philosophy of education)(2013) Novosibirsk. № 3. s.60-70

Khotimskaya L.E. (1994) Drug Abaya. (Abai's Friend)– E.P. Mikhaelis//Slovo ob Abaye./Sost. S. Korabayev. – Almaty: «Oner». s.114-116.

Shakh I. (1994) Sufizm. M.: «Ozon.ru». s.448.

Yaspers K. (1994) Istoki istorii i eye tsel.// Yaspers K. Smysl i naznacheneye istorii. (the Origins of history and its purpose.// Jaspers K. Meaning and purpose of the story) M.. p.38.

Қаратышқанова Қ.Р.¹, Жандарбеков З.З.²

¹философия ғылымдарының докторы, профессор, e-mail: kymbat_karatyshkanova@ayu.edu.kz

²доцент, Ph.D, e-mail: Karashuk@mail.ru

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Қазақстан, Түркістан қ.

**ИМАМ МАТУРИДИ МЕН ҚАЗАҚ ДІНИ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ
КӨЗҚАРАСТАРЫНДАҒЫ ҚҰДАЙҒА СЕНИМ ЖӘНЕ
ОНЫҢ СЕЗІМДІК ТАНЫЛУЫНЫҢ ДӘЛЕЛДЕРІ**

Мақалада ұлы ислам теологы Имам Матуридидің Құдай болмысын нақыл және ақылмен сезіну, сезілетін әлемдегі Құдай болмысы мен бірлігі мәселесі мен қазақ ойшылдарының діни танымымен салыстыра қарау нәтижелері баяндалған. Әлем болмысына қатысты ақиқатқа қол жеткізуде соқыр сенімге емес, білім мен дәлелге сүйену керектігін негіздеп берген ғалым, тұңғыш мұсылман теологы Абу Мансұр ал-Матуриди болғандығы тұжырымдалады. Имам Матуриди әлемнің бір жаратушысы бар екені, әр заттың өзінен тыс бір ықпалдан бар болатыны және барлығының осы деңгейде көрінуге Ұлы Жаратушының жеткізгені «Китаб ат-Таухид» атты еңбегінде жүйелі баяндалған. Имам Матуриди адам сезімінің Алланы таныту жолындағы рөліне мән беріп, оларды нақты мысалдармен дәлелдеуді өзіне мақсат еткені қаралады. Замандас ойшылдардан ерекшелігі Имам Матуриди адам сезімінің Құдайды таныту жолындағы рөліне мән беріп, оларды нақты мысалдармен дәлелдеуді өзіне мақсат етеді. Ал қазақ халқының дәстүрлі діни танымы негізінен иманның сыртқы формасына емес, ішкі рухани қуат пен тазалыққа мән беретіні белгілі. Рухты, рухани болмысты ішкі сезім арқылы болмаса, сыртқы сезім мүшелері арқылы танып білу мүмкін емес. Ұлы теолог Имам Матуриди тұжырымдарының қазақ даласында кеңінен жайылғанына ақын-жыраулардың шығармашылығынан куә боларлық дәлелдер жеткілікті. Жалпы қазақ халқының дәстүрлі діни танымында сезілетін әлемнің, сезімнің ар жағындағы шындықтың қазақ руханиатына ықпалы басым. Сондықтан да қазақ халқының дәстүрлі діни сенім негіздерінде материалдық құндылықтардан гөрі, көзге көрінбейтін, тек сезім арқылы танылатын құндылықтардың рөлі басым екендігі көрінеді. Жалпы, бұл мақалада ғылыми айқындалғандай, Имам Матуриди «сезімдер әлемін» талдай отырып, адамның ішкі рухани болмысына қатысты мәселелерді талдағанын көруімізге болады. Оның осы кітапты жазуының негізгі мақсаты да, Алланың хикметін, Алланың даналығын таныту болғандығы анық. Ол бүкіл әлемнің жаратылуына қатысты мәселелерге, Алланың бірлігін, барлығы мен сипаттарына жан-жақты талдау жасай отырып, Оның хикмет сипатын ашып, дәлелдеді.

Түйін сөздер: Имам Матуриди, сезімдік таным, сезілетін және сезілмейтін әлем, қазақтардың діни танымы, Алланың бірлігі мен болмысы.

Karatyshkanova K.R.¹, Jandarbekov Z.Z.²

¹Doctor of Sc., Professor, e-mail: kymbat_karatyshkanova@ayu.edu.kz

²Ph.D, e-mail: Karashuk@mail.ru

Khoja Ahmet Yassawi Kazakh-Turkish International University,
Kazakhstan, Turkestan,

**Evidence of faith in God and His sensible cognition in the views
of Imam Maturidi and Kazakh religious thinkers**

The article presents the results of a comparative study of the continuity of Imam Maturidi's views on the problem of sensory cognition of the existence of God, the sense of His essence through revelation and reason with religious knowledge of Kazakh thinkers. It is alleged that Imam Maturidi justifies

the evidence of the sensory knowledge of man in the knowledge of God. The first Muslim theological scholar, Abu Mansour al-Maturidi, claims that the truth of the universe must be based on knowledge and evidence, not on blind faith. In his book «Kitab at-Tawhid» the evidence of the Creator's uniqueness is given, and that each thing is dependent on an external factor, and that this is the merit of the Creator. In the path of knowledge of God, Imam Maturidi assigns a huge role to sensory perception and specifically finds concrete evidence for this. Unlike modern thinkers, Imam Maturidi seeks to provide a clear proof of human feelings on the path of knowing God. Traditional religious knowledge of Kazakhs places a special place not on external forms, but on the inner content of faith. Since spiritual being can not be known by external senses. Sufficient evidence that the views of the theologian Imam Maturidi are widespread in the Kazakh steppes, especially in the works of songwriters. The world that is felt in the traditional religious knowledge of the Kazakh people is rooted in Kazakh spirituality. That is why the basis of traditional religious beliefs of the Kazakh people is not dominated by material values, but values that are invisible and knowable only through intuition. In general, the article cites the conclusions of Imam Maturidi in the transmission and analysis of spiritual problems of the inner man. Hence the main purpose of writing his book is to demonstrate the infinite wisdom of God. He reveals and proves the nature of divine wisdom, while doing an analysis of the problems related to the creation of the universe, the uniqueness and attributes of God.

Key words: Imam Maturidi, sensual cognition, cognizable and unknowable being, religious knowledge of Kazakhs, unity and being of God.

Каратышканова К.Р.¹, Жандарбеков З.З.²

¹доктор философских наук, профессор, e-mail: kymbat_karatyshkanova@ayu.edu.kz

²Ph.D, e-mail: Karashuk@mail.ru

Международный казахско-турецкий университет имени Х.А. Ясави,
Казахстан, г. Туркестан

Доказательства веры в Бога и Его чувственной познаваемости во взглядах Имама Матуриди и казахских религиозных мыслителей

В статье изложены результаты сравнительного исследования преемственности взглядов Имама Матуриди о проблеме чувственного познания бытия Бога, ощущения Его сущности посредством откровения и разума с религиозным познанием казахских мыслителей. Утверждается, что Имам Матуриди обосновывает доказательность чувственного познания человека в познании Бога. Первый мусульманский богослов-ученый Абу Мансур аль-Матуриди утверждает, что истина Вселенной должна основываться на знаниях и доказательствах, а не на слепой вере. В его книге «Китаб ат-Таухид» приводятся доказательства единственности Создателя и того, что каждая вещь зависима от внешнего фактора, и что в этом есть заслуга Творца. На пути познания Бога Имам Матуриди отводит огромную роль чувственному восприятию и нацеленно находит конкретные тому доказательства. В отличие от современных мыслителей, Имам Матуриди стремится предоставить четкую доказательность человеческих чувств на пути познания Бога. Традиционное религиозное познание казахов особое место отводит не внешним формам, а внутреннему содержанию веры. Так как духовное бытие невозможно познать внешними органами чувств. Достаточно доказательств того, что воззрения теолога Имама Матуриди широко распространены в казахских степях, особенно в творчествах поэтов-песенников. Мир, который ощущается в традиционных религиозных знаниях казахского народа, коренится в казахской духовности. Вот почему в основах традиционных религиозных убеждений казахского народа преобладают не материальные ценности, а ценности невидимые и познающиеся только посредством интуиции. В целом, в статье приводятся выводы Имама Матуриди в передаче и анализе проблем духовности внутреннего человека. Отсюда и главная цель написания его книги – продемонстрировать бесконечную мудрость Бога. Он раскрывает и доказывает природу божественной мудрости, при этом проводит анализ проблем, касающихся творению Вселенной, единственности и атрибутов Бога.

Ключевые слова: Имам Матуриди, чувственное познание, познаваемое и непознаваемое бытие, религиозное познание казахов, единство и бытие Бога.

Кіріспе

Әлем мен Алланың танылу мүмкіндігі мен Аллаға имманенттілік түсініктерінің қолданылу тақырыбы фәлсафа мен кәламда жиі

қаралғандығы анық. Әлемнің элементтер мен бөлшектерден құралғандығы, осы бөлшектердің жоқтан бар болғандығы не мәңгі екендігіне қатысты альтернативті жорамалдар мен тұжырымдардың бары да анық. Діндегі жараты-

лыс теориясының миф пен негізсіз сенімге құрылғандығын алға тартатындар қазір де аз емес. Әлем болмысына қатысты ақиқатқа қол жеткізуде соқыр сенімге емес, білім мен дәлелге сүйену керектігін негіздеп берген ғалым, тұңғыш мұсылман теологы Абу Мансұр ал-Матуриди болды. Ал-Матуриди әлемнің бір жаратушысы бар екені, әр заттың өзінен тыс бір фактордан бар болғаны және барлығының осы деңгейде көрінуге Ұлы Жаратушының жеткізгенін «Китаб ат-Таухид» атты еңбегінде жүйелі баяндаған. Ал-Матуриди тұжырымдарының қазақ даласында кеңінен жайылғанына ақын-жыраулардың шығармашылығынан куә боларлық дәлелдер жеткілікті.

Әдіснама

Мақаланың әдіснамалық негізін Имам Матуридидің «Китаб ат-Таухид» атты еңбегінің мәтініне герменевтикалық және экзистенцианалдық тұрғыдан талдау құрайды. Себебі, бұл әдістер арқылы мәтінге түсінік беріп, жаратылыс негіздері мен Алланың бірлігі дәлелдерін түсінуге мүмкіндік туады. Сонымен бірге, дін тұрғысынан болмыс мәнін анықтауға және Жаратушының Ұлық құдірет ретінде жаратушылық қызметіне үнілуге болады. Екінші әдіс, компаративистикалық зерттеулер арқылы жаратылыс негіздері мен Алланың бірлігі дәлелдеріне қатысты Имам Матуридидің тұжырымдарының қазақ дін ойшылдарының ой-өрімдерімен салыстыруды жүзеге асырады.

Негізгі бөлім

Сезілетін әлемнің сезілмейтінге дәлел қалыптастыруы

Орта Азияның діни және философиялық кеңістігінде матуридилік мектебінің негізін қалаған Әбу Мансұр әл-Матуриди (Имам Матуриди) өзінің белді көзқарастарын «Китаб ат-Таухид» және «Тауилат ал-Құран» атты танымал еңбектерінде баяндаған. Оның діни қағидалар төңірегіндегі көзқарастары қамтылған «Китаб ат-Таухид» еңбегінде заманында көтерілген, тартыс тудыратын тақырыптарға сонау Әбу Ханифаның дәуірінен бері қалыптасқан ханафиттік дәстүр аясында пікір білдірді. Б.д. Х ғ. талаптарына сәйкес Әбу Ханифа ілімін жан-жақты кеңейткен, оның ілімін ақылшылдыққа негіздеген (Madelung, 2007: 123) Имам Матуриди ханафиттік дәстүрдегі теологиялық мектептің құрушысына айналды.

Исламның діни-философиялық саласына кіретін калам ілімінің өзегінде құдай ұғымы және Оған сенім тұрады. Осыған орай, сенімнің мәні мен мағынасын ұғыну құдайды танытуда маңызды болып саналады. Сенімнің калам іліміндегі аты – иман. Иман сөзі Құранда орын алғанымен, оның толыққанды анықтамасы жасалынбаған (el-Galli, 1976: 423). Осыған орай, ерте кезден-ақ иманға түрліше түсініктемелер жасалып, оның соңы иман мәселесінің ислам теологиясында бір проблема ретінде көтерілуіне түрлі жол ашылды. Ол бағыттар сунниттік мектептер деп есептелгенімен араларында идеялық айырмашылықтар да жоқ емес. Олардың басты себебін мәселелерге түрлі әдістермен, ұстанымдармен қарастыруында жатыр (Yaman, 2010: 177-194). Сонымен қатар, уақыт пен кеңістік факторларының, ұлттық танымдардың ықпалын да жоққа шығара алмаймыз.

Имам Матуриди олардың көзқарастарымен келіспейтіндігін, амалдарды орындаумен иманның артпайтынын, орындамаумен кемімейтіндігін (Ak, 2008: 74) ортаға қойды. Бірақ, Пайғамбар дүниеден озғаннан соң уахи тоқтап, уахидің аяқталуымен сандық жағынан иманның артуы мүмкін емес (en-Nesefi, 2010: 68) делінді. Замандас ойшылдардан ерекшелігі Имам Матуриди адам сезімінің Құдайды таныту жолындағы рөліне мән беріп, оларды нақты мысалдармен дәлелдеуді өзіне мақсат етеді. Ал қазақ халқының дәстүрлі діни танымы негізінен иманның сыртқы формасына емес, ішкі рухани қуат пен тазалыққа мән беретіні белгілі. Ал, рухты, рухани болмысты ішкі сезім арқылы болмаса, сыртқы сезім мүшелері арқылы танып білу мүмкін емес. «Китаб ат-Таухид»та Имам Матуриди бұл туралы ойларын былай береді: «Сезілетін әлемнің сезілмейтін үшін дәлел қалыптастыру тақырыбы жайында түрлі көзқарастар жалғасып келеді. Кейбіреулерге қарағанда, сезілетін әлем өзінің ұқсасы болған сезілмейтін әлемге дәлел бола алады. Себебі ол арғы жағында табылғанға негіз болады, ұсақ бөлшек (фари) негізден бөлек ерекшелікке ие бола алмайды. Бұған қоса, сезімдердің арғы жағын білудің жолы – сезімдер әлемін білуде жатыр. Бір заттың салыстырылуы өзімен ұқсасымен іске асады. Әлемнің мәңгілігін қабылдағандар көзқарастарын осы дәлелге таянып түсіндіреді. Осылай сезілетін әлем өз ұқсасына басшылық етеді. Сезімдердің арғы жағы да өзіне ұқсас бір әлем формасында қалыптасқан. Айрықша сезілетін әлем әр уақыттың белгілі бөлімінде өзіне ұқсас болған бұрынғы бір әлемнің болғандығын көрсетеді.

Осы механизмде бүтін әлемнің мәңгілігінің (азалилігінің) шындығы жатыр. Біреулер былай дейді: Әлемнің жаратылуы үшін қалыптасудың басталуын түсіне білетін әр заман бөлігінен тек бір сипатта болған бұрынғы заман бөлігін түсіне білуге болады. Олай болса, әлем үшін уақыт шегін белгілеу негізінен жаңылыс болады.

Бағзылары сезілетін әлемнің сезімнің арғы жағы үшін өз ұқсасына және де арадағы ерекшелікке дәлел еткенін, тек ерекшелікке дәлелінің өте ашық болғандығын айтады. Өйткені әлемдегі бір затты сезінген адам ол зат жаратылған ба немесе әуелден бар ма? – деген сұрақтарға жауап беріп, бағдарлайды. Бір нәрсенің әуелден барлығы немесе жаратылғандығы өзінің ұқсасы болмауы сияқты ұқсасы да емес. Сөз тақырыбы болған зат жаратушысы жәрдемімен немесе өздігінен пайда болғанына дәлел келтіреді. Бұлардың екеуі де оның затының тысында болған нәрсе еді. Және куәлік етілген зат оны куә еткенге, өзін дүниеге келтіргеннің даналығы немесе (қарсы болған) там терісіне, қалауы немесе табиғаты тақырыбына да басшылық жасайды. Солай бола тұра, мұның барлығы оның куәлік еткен затынан өзге басқа нәрселер болатын. Табиғаттағы бір затты сезінген адамға ол зат өзінің ұқсасының пайда болғандығы жағдайына басшылық ете алмайды. Егер басшылық ете алатын болса, өзін куә еткен әрбір адам, барлық табиғаттың өзінен өзі пайда болғандығын түсінуі керек еді. Алайда бұл мүмкін емес нәрсе. Бұдан мына нәтиже шығады: Табиғаттағы бір заттың куәлік етілуі табиғаттың ар жағында бір ұқсасының барлығын емес, біраз бұрын сөз еткен жағдайлардың бірінің барлығын көрсетеді. Тек сезілген заттың қасиетінің білінуі және бұл қасиеттің сезімнің арғы жағындағы бір болмыстан (жаратылған) да табылғанынан (туралы) хабар берілгені жағдайында мұның сезім әлеміндегінің ұқсасы болғандығы түсініледі. (Тағы да қайталап айтамын) сезілетін әлемдегі бір заттың қасиетінің білінуі сезімнің ар жағындағы ұқсасының барлығын дәлелдемейді. Тек, бұл хабар беру жолымен және бір дене мен отты тану жолы шеңберінде ұқсасының барлығын көрсету мүмкін болады» (Matüridi, 2002:79). Демек, сезім әлемі болмысты тану жолындағы құралдың бірі болғанымен, оны қолдануда осы мәселемен шұғылданушы адамдардың түрлі-түрлі бағыттарға жіктелетінін, кейбіреулері сезім құралы «әлемнің әуел бастан жаратылғанын білдіреді», – деген пікірлерін алға тартады. Бұл мәселенің қате жерлерін түсіндіру қажет. Егер де осы пікір қабылданар болса, онда «табиғат

өздігінен өсіп-өніп жалғасады», – деген түсінікке келген болар еді. Бұл пікірлердің түбегейлі қате екендігін түсіндіру сезімдік әдіс мүмкіндігін көрсетеді. Ол табиғатта көрініп тұрған заттың өзі емес, қасиетін сезіну, тану арқылы сезімнің арғы жағынан өзінің ұқсасының табылуы туралы хабар берілуін, сезім әлемінде мұның ұқсасы болғандығымен түсіндіреді (Matüridi, 2002:79). Одан ары Имам Матуриди сезілетін әлемнің сезілмейтін үшін дәлел қалыптастыру мәселесін де қозғап, бұл мәселені толығымен дәлелдеп шығады. Одан кейін сезілетін әлемнің құрамдас бөліктеріне қатысты мәселелерге тоқталады.

Жалпы қазақ халқының дәстүрлі діни танымында сезілетін әлемнің, сезімнің ар жағындағы шындықтың қазақ руханиатына ықпалы басым. Сондықтан да қазақ халқының дәстүрлі діни сенім негіздерінде материалдық құндылықтардан гөрі, көзге көрінбейтін, тек сезім арқылы танылатын құндылықтардың ролі басым екендігін көреміз. Мысалы, рух-әруаққа қатысты сенімнің берік екенін көруімізге болады. Мысалы, қазақ түсінігінде рух-жан мәңгілік категория. Адам қайтыс болған соң тәннен ажырағанымен ол ары қарай өмір сүруін басқа формада жалғастырады. Мысалы, бұл мәселе Қожа Ахмет Йасауи хикметтерінде жеткілікті дәрежеде айтылады. Ол өз хикметтерінде былай дейді:

Мен «дафтари сәни» сөзін айттым жәдгер,
Әруағымнан медет тілеп, оқындар зинһар.
Дұға қылайын, уәсіл қылсын пәруәрдигер,
Рахман Ием, арыз айтқалы келдім мен де
(Ахмет Иассауи, 2010:25).

Бұл жерде Йасауидің адамның ішкі рухани болмысын ашуда, сезімдер әлемін игеруде Имам Матуридиден тереңдеп кеткенін көруімізге болады. Йасауидің айтып отырған «дафтари сани» сөзі тариқат жолы. Демек, рух пен жан туралы ғылымның алғашқы сатысы осы тариқаттан бастау алады. Қожа Ахмет Йасауидің ғылымды зерттейтін нысанасына қарай екіге бөліп қарастыратынын көреміз. Ол:

Ғылым екі-дүр, тән мен жанға басшы тұрар,
Жан ғылымы күзіретіне жақын тұрар,
Махаббаттың шарабын ішіп тұрар,
Сондай ғалым, ғалым болар достарым-ау.

Тән ғалымы залымдарға ұқсайды екен,
«Бәре әт» аятында солай бұйырған,
Тозақ ішінде тынбай дәйім күйеді екен,
Заһар заһум ішіп дайым, достарым-ау.
(Ахмет Иассауи, 2010:31).

Демек, ғылым екі түрлі: Бірі жан ғылымы; екіншісі тән ғылымы. Осы мәселені арнайы зерттеген ғалым-теолог Досай Кенжетай осы ғылым түрлеріне мынадай анықтама береді: «Бұл жердегі жан ғылымының зерттеу нысанасы – метафизикалық, рухани, мәңгілік ақиқаттар. Ясауи түсінігінде жанға азық ғылым – мағрифат немесе хикмет болып табылады. ... Ясауидің «тәнге азық» дегендегі ілімі – адамның ақылы мен сыртқы сезім мүшелері арқылы қабылданатын теориялық білім. Тән ғылымы физикалық, дүниелік, өткінші құбылыстарды зерттейді» (Кенжетай, (2008:161). Бұл қазақ халқының діни дүниетанымының негізі аса тереңде екендігін, қазіргі күні айтылып жүрген діни таным шеңберіне сыймайтынын көруімізге болады. Себебі, қазақ халқының дәстүрлі діни танымы тек шарифат шеңберінде ғана емес, тариқат шеңберінде, басқаша айтқанда, рух-жан қажеті талаптарына орай қалыптасқандығын көруімізге болады. Осыған байланысты қазақ халқында қаншама қалыптасқан әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер бар. Қазақ халқының діни танымы шарифат шеңберімен шектелген болса, қазіргі күні бізге дейін келіп жеткен әдет-ғұрып, салт-дәстүрлердің көбі қалыптаспаған да, бізге дейін жетпеген де болар еді.

Жалпы, бұл жерде мына мәселені айқындап кеткеніміз дұрыс сияқты. Имам Матуриди «сезімдер әлемін» талдай отырып, адамның ішкі рухани болмысына қатысты мәселелерді талдағанын көруімізге болады. Оның осы кітапты жазуының негізгі мақсаты да, Алланың хикметін, Алланың даналығын таныту болғандығы анық. Ол бүкіл әлемнің жаратылуына қатысты мәселелерге, Алланың бірлігін, барлығы мен сипаттарына жан-жақты талдау жасай отырып, О-ның хикмет сипатын ашып, дәлелдеді. Имам Матуриди сияқты Қожа Ахмет Йасауидің де мақсаты Алланың хикметін таныту болды. Бірақ Йасауиде Алланың хикметін таныту сопылық таным негіздеріне сүйенетінін көреміз. Сопылық дүниетаным туралы ғалым-теолог Д. Кенжетай мынадай тұжырым жасайды: «Сопылық дүниетаным бойынша «хикмет» дегеніміз құдайлық сырлар мен ақиқат туралы таным, болмыстардың жаратылыс мақсатының мәнін ашу, олардың арасындағы байланыстарды танудағы «құдайлық еріктің» сырын ұғу. Яғни хикмет – «ішкі көз» (басират) деп аталатын «сырға қанығу» әдісі арқылы қол жеткізетін сопылық таным» (Кенжетай, (2008:161). Бұл жерде қазақ халқының діни таным негіздерін қалыптастырған екі ұлы тұлғаның ілімдері

арасында сабақтастық пен бәсекелестік қатар өріліп жатқанын көруімізге болады.

Имам Матуриди сезімдер әлемі туралы мәселені талқылау арқылы сезім мүшелері арқылы да Жаратушының бірлігін дәлелдеуге болатындығына куә болдық. Осы мәселені жан-жақты дәлелдеу арқылы ол діннің ішкі рухани қуатын сезіне білу жолдарын көрсетіп берді: «Білім қайнар көздерінің бірі саналған ақыл Матуридиде функционалды ақыл. Соған байланысты, сөз тақырыбы болып отырған бұл ақылдың мәні ақылды қолдану мен оны пайдалану мағынасына келеді. Сол себептен, ол бойынша, ақыл пайдалы мен зиянды бір-бірінен ажыратып көрсете алатын тәсіл. Міне сол себептен, ақыл сыртқы әлемді, оның ерекшеліктері мен даналықтарын ашып көрсетуді қамтамасыз ететін басты білім қайнар көзі» (Demir, Tan, 2017:67). Адам баласының сезім әлемінің қуатын пайдалана отырып, Жаратушысы мен Оның ұлылығын, бар мақлұқаттың жаратылу себептері мен олардың өзара сабақтастығы, ол жүйедегі адам баласының рөлі мен оның рухани әлемін тану жолдарын көрсетіп, Исламның ұлылығын паш етті.

Имам Матуридидің сенім мен білім арақатынасына маңыз беруі мұсылман теологтарының кейбірі имандылықты жүректің білімі (мағрифаты) деп түсінгендігіне байланысты. Дерек-көздерде имандылықты жүректің мағрифаты деген көзқарасты ортаға тастаған Жахм бин Сафуан мен оның жолын қуушылар (Arlan, Bozkurt, 2012: 100) деп баяндалады. Сенім мен амал арақатынасы – исламның алғашқы кезеңінен бері тартыстарға арқау болып келген тақырыптардың бірі. Сенім мен амал арақатынасы мұсылман мен мұсылман бетпе-бет келген шайқастардан (Watt, 1985: 2) соң қаралды. Осы мәселеге өзінше шешім жасағандардың бірі харижилер екендігі даусыз. Харижилер үлкен күнә жасаған, діни амалдарды орындамаған адамды имансыз (Peter, 2007:120) деп бағалады. Харижилерге қайшы көзқарастағы мұржилер мүлдем басқа ұстанымда болды. Мұржилік көзқарас бойынша амалдар сенімге ешбір зардабын тигізбейді, осыған қарағанда үлкен күнә жасаған, діни парыздарды орындамаған адамды сенетіндер қатарына жатқызуға болады. Ал оның осы дүниеде істеген кемістіктері о дүниеде Құдайдың қалауына қалдырылады (Tritton, 1947: 43).

Имам Матуриди сезімдік білімді Жаратушы мен жаратылғандарды таныту жолындағы ролін жан-жақты қарастырып қоймай, бұл мәселедегі қайшылықты пікірлерге де талдау

жасайды. Имам Матуриди дінде ақыл құралын қолдануды жақтайтын Абу Ханифа жолының өкілі болғандықтан, оған ақылдың діндегі орны мен мүмкіндіктерін ашып көрсету қажеттігін айқын сезінді және ол өзінің алдына қойған мақсатын толық атқарып шықты. Мәселен, Құдай болмысын дәлелдеуде Имам Матуриди ақылға негізделген дәйектерді қолданды. Мұны ғалым Р.Ю. Рахматуллин айтып өтеді: «Кейбір құдайлық сипаттарды ақылға салып түсіндіруге түбегейлі қарсы шыққан ашарилерден айырмашылығы матуридиліктер, мәселен, Құдайдың барын ақыл көмегімен дәлелдеуге болатындығын тұжырымдайды. Мұнымен бірге, олар құдайлық әмірлерді (бес уақыт намаз, тағамға қатысты тыйымдар, және т.б.) ақылға салып талқылаудан бас тартады: оларды еш талқыламастан, уахи жолымен алынған қалып деп қабылдау керек» (Рахматуллин, 2016:138-140). Осы орайда Құрама Штаттарда жүргізілген бір зерттеу қызығушылық туындатып отыр. Қазіргі америка қоғамы, басқалары сынды, ислам шарттарын орындау маңыздылығын түсінуге ұмтылуда, мұны жаратылған ақыл иесі ретінде өз рөлін біліп, ұмытпау үшін қажет деп есептейді: «Қазіргі ауыртпалықты әлемде мұсылман емес американдықтар яхуди-христиан дәстүрі аясында ұсынылған Ислам түсінігіне сынмен қарайды. Дәл сол жерде Ислам үйретуші ретінде бейнеленеді. Алғашқы күнә туралы кез келген доктриналарды терістей отырып, Ислам адамдарды күнә арқалаушы емес екендігін түйсінеді, алайда көбіне олар Құдайдың жаратқандары арасында өз орнын ұмыт қалдыруда. Исламда күнделікті бес уақыт ғибадаттың ерекше маңызды болатындығы сондықтан» (Skerry, 2011:61-68). Біз осы сынды мәселелерді талқылауды әлемнің мәңгілігін жақтаушылардың пікірлерін талдаумен, Имам Матурийдің жүйелі жауаптарын түсіндірумен жалғастырсақ деп отырмыз.

Әлемнің мәңгілігін жақтаушылардың көзқарастары

Имам Матуриди бұл тақырыпты былай бастайды: «Қазір әлемнің бар жағдайында оның әуелден бар (қадым) болған деген пікірді қорғайтындардың көзқарастарын талдайық: Бұлай айтқандарға қарағанда, әлемдегі әрбір нәрсе басқа бір нәрседен дүниеге келуде және бұл соңы жоқ, үздіксіз жалғасуда. Бұл жүйеде қандай да бір сыртқы күш көрінбейді. Жарайды, көзқарас иелері болмысқа солай куәлік беруде. Ал, сезілетін әлем сезілмейтін әлемнің дәлелі. Бұл жағдайда сезімдеріміздің ар жағында

қалған (өткен заманға тиесілі) әлемде де осындай жүйенің болуы керек-ті. Егер сезілетін әлем сезілетін әлем жағдайына қарама-қарсы болатыны қабыл етілетін болса, кез келген адамның немесе дененің, ақылы болғанның қайшылығында бола алатыны да қабыл етілуі керек-ті. Олай болса, бұл жағдайда нәрселердің күмәнданған көзқарас пен ақылдағы іске асыру механизмінің сыртына шығу сөз тақырыбы болады. Шындығында бұл да ол нәрсенің жоқтығының дәлелін қалыптастырады. Бір нәрсенің материялық бір нәрседен болуын (және басында Алла тарапынан жаратылу суретімен) дүниеге келгендігін қабыл ету де солай осы сияқты мүмкін емес. Бірінен соң бірі келген уақыт бөліктері де тақырып үшін бір үлгі қалыптастырады. Әлемнің мәңгілігін жақтаушылар уақытқа былай түсініктеме береді: Барлығын қиялмен қалыптастырған ешбір уақыт бөлігі жоқ және ұқсасының да бұрын болғандығын түсіну мүмкін бе? Мәңгілікке дейін. Және әлемнің мәңгілігін жақтаушылар өздері жалғасы болмаған нәрселердің (ұқсастары) жолымен келешекке тура жалғасатынын (мәңгілігін) қабыл етеді» (Matüridi, 2002:80).

Имам Матуриди осылай әлемнің мәңгілігін жақтаушылардың пікірлерін бірінен соң бірін келтіре отырып, олардың қай мәселеде қателескендігіне кезегімен жауап береді. Жоғарыдағы пікірлерге қарағанда, әлемнің мәңгілігін жақтаушылар әлемде бар зат өздігінен көбейіп, осылайша үздіксіз жалғаса береді деген пікірде болғанын көрдік. Алайда, бұл түсініктің сезілетін әлемге қатысты мысалды келтіре отырып, Матурийдің қалай жауап бергеніне куә болдық. Матуриди бұдан басқа да әлемнің мәңгілігін мойындайтын бірнеше топтың көзқарастарын келтіре отырып, оларға былай деп жауап береді: «Әлемнің мәңгілігін жақтаушылардың ілгері көзқарастарының барлығы ақыл таразысына салынбаған және деммен жандандырылмаған нәрселерге қарсы шығу нүктесінде топтасады. Өйткені, әлем осылайша пайда болып, түсіндіріледі. Олардың саналары қарама-қарсы (түсініктің) болатынына мүмкіндік бермейді. Олардың өздерінен сұралу керек: «Деммен жандандырылмаған нәрселердің кері тебілуі сіздердің ақылдарыңызша, ақылға сиятын бір нәрсе ме?» Егер, бірі «иә» десе, шындығын біліп тұрып, кері қайтарғанның жағдайына түсер. Өйткені, біз де, ол да негізінде материалды болған бір нәрсенің өздігінен жандандырылмасы жағдайына қарсы болудың түсініксіздігін қабылдаймыз. Алайда, бұл жерде таласып отырған нәрсе (әлемнің жаратушы-

сы) материалды болмағандығына байланысты терістеу емес. Егер «Жоқ, тек Оны құдіреті және барлығын реттеп тұрған бір Болмыс ретіндегі түсінігіміз қабыл етілмес», десе, былай деп жауап берілер. Басқа заттардан ерекшеленіп тұратын, көрінбейтін сипаты бар бір нәрсенің мәңгілігі немесе ежелден барлығы адам түсінігі тарапынан, қай уақытта (қайсыбір шарттар ішінде) қабыл етілер? Негізінде бұл пікір иесі барлық бұл жағдайларды қабыл етеді. Мұнымен бірлікте өздерінде жандандырылмаған басқа нәрселер бар: мысалы, есту, көру жағдайы, түрлі тағамдардың қуаттар беруі арқасында есту, көру, түсіну қабілеттерімен, қол, аяқ сияқты мүшелерге тиісті қызметтердің пайда болуы. Өздері жандандырылмаған бұл шындықтарды (әлемнің жаратылмағандығын) жақтаушылардың кейбір дәлелдері ілгері жалғасып келе жатса да, жоққа шығарулары мүмкін емес» (Matüridi, 2002:82). Имам Матуридидің бұл пікірі түсінуге ауыр болғанымен шындық екендігін ешкім жоққа шығара алмайды. Имам Матуриди бұл мәселені бұдан ары қарай тереңдетіп, жалпы тірі организмдер өмірін жалғастыру мәселесіне тоқталып, олардың да, сыртқы әсерсіз өздігінен көбеюі мүмкін еместігін алға тартады. Ендігі кезекте осы мәселеге кезек берелік: «Әлемнің жаратылмағандығын қорғайтындарға былай делінер: «Сенің көзқарасыңа қарағанда, бір нәрсенің басқа нәрседен пайда болуы, онда жасырынған бір жағдайда болғаннан кейін, соңында дүниеге келуден басқа мағына жоқ. Бұл мүмкін емес және толығымен адам берер миуасымен бірге ағаш (сияқты) сөз тақырыбы асылда табылсын. Немесе барлық адамдар өздерін пайда қылған жауһарлармен бірлікте атаның сұлыбындағы негізгі ұрықта жасырылатын болсын және сондықтан бір жалғыз нәрседен есептелмейтін дәрежеде жыныстары болатын болсын! Рас, бұл дені сау бір адамда қиялға келмейтін және дұрыс ниетті ақыл ретінде қабылдауға болмайтын жағдайлардың бірі. Бұл шындық, көзқарас иесінің затты заттан пайда болуы туралы тұжырымды жоққа шығарады, өйткені, (материя мен рух) бар ерекшеліктерімен тек өзі ұрықтан пайда болу емес. Әлемнің жаратылмағандығын қорғайтын адамның тамақтарда (қуат халінде) табылуы ілгері жалғаса алмас. Өйткені, бір заман келер және адамның бұдан кейін өсуінің тоқтауы бір деңгейге жетер. Сол кезде тамақтардың барлығы бұрынғыдай немесе көлемін арттырып, өмір сүруіне мүмкіндік береді. Қандай тамақ түрі бар болса және олар жандыны семіртер. Басқа бірі болса, кісінің өмір

бойы оны жегендігін сезбес. Мысалы, осыны істе байқап көрсе, тұт ағашының жапырағын түрлі хайуандарға берсе де, барлығынан жібек құрты беретін жібек шықпайды. Басқа басқа нәрселер шығады. Жемісі де, басқалары да сондай. Бұл да сөз етілген әрекеттердің тағам ықпалымен болмағандығын дәлелдейді. Бұл жерде сол бар. Тамақтар жансыз. Әр нәрсені жақсы білген бір басқарушының басқаруы болмаған жағдайда қызметтің өздігінен шығуы мүмкіндік шеңберіне кірмейді. Әңгіме иесі басқарушы да бұл қызметті хикметтен ұзақ басқасынан қолға түсіре алғаны жоқ. Міне, бұл талдауларымызда ілгері жалғасып келе жатқан ойымыздың түсіндірмесі бар болатын» (Matüridi, 2002:82). Имам Матуридидің бұл жазғандарынан нені аңғаруға болады? Мына әлемнің сырт көзге көріне бермейтін құпиясы, ғұламалар арасында көнеден тартылысып келе жатқан тақырып. Әлемнің жаратылмағандығын қорғайтындардың мына дүниедегі тіршілік атаулының өздігінен көбейіп, жалғасып келе жатқандығы және бұл үдерістің ешқашан үзілместен жалғасатындығы туралы пікірлері діни танымдағы мына әлемнің жаратушы иесі барлығын, бүкіл әлем сол Иенің еркімен жаратылғандығы туралы пікірмен сай келмейді. Осы мәселенің басын ашып, Жаратушының барлығын дәлелдеу мақсатындағы Матуридидің бұл ой-пікірлері мәселені жан-жақты талдап, Жаратушының барлығын, мына әлемнің жаратылғандығы мен оның белгілі бір сыртқы күшке тәуелді екендігін көрсетуге бағытталған. Бұл жерде Имам Матуридидің өз пікірлерін дәлелдеуде ақыл мен сезімдер әлемінің мүмкіндіктерін пайдаланып отырғандығына куәміз. Құдайлық болмыс пен жаратылған болмыс хикметін тануда ақыл мүмкіндіктерін қолданған түркі текті ғалым Имам Матуриди позициясының түркі халықтары арасында кеңінен таралуы тарихи жадының көрінісі деп те бағалауға болады (Насыров, 2017:53-68).

Қазақ халқының діни танымы осы танымнан алшақ еместігін, қазақ халқы да дінді танып, білуде ақыл мен сезімге жүгінетінін Шәкәрім қажының мына өлеңіне сүйене отырып, дәлелдеп бере аламыз:

Тауық неге шақырар сағат сайын?
Дей ме екен уақыт өткенін ұқтырайын.
Кейде зарлы дауыспен ит ұлиды,
Білемісің қылып тұр нені уайым?
Гүлді көрсе, мұңлы әнмен бұлбұл сайрап,
Айтып тұр ма баянсыз өмір жайын!

Таң бозарса, аспанда құйқылжытып,
 Өнді неге салады бозторғайың?
 Ғылымдылар тексеріп көрді ме екен,
 Әлемнің қиын сырлы осындайың?
 Ақылым соның сырын тап деп отыр,
 Десем де ой жетпесті мен қумайын.
 Саламын сасқанымнан ой-жотаға,
 Қыла алмай айуан тілін тіпті пайым.
 Бос сайрап, текке ұлиды дейін десем,
 Ол дәлелсіз екені ойға дайын.
 Әрине, мұнда бір сыр болса керек, –
 Дейім де, шешу таппай алақтайым.
 Өншейін керексізді өлең қылып;
 Дегем жоқ, ермек етіп бос ойнайын.
 Бұл да бір жаратылыстың қиын сыры,
 Деп едім білгендерден сыр сұрайын.»
 Ешкі жауап бермеді бұл сөзіме,
 Өзімнің ой-жотамды енді айтайын:
 Айуанда да ақыл бар, адамдайын,
 Десен ойлап ондайдан сыр табайын.
 Көңіл көзін аштағы, ақылға сал,
 Құр құлақпен тыңдама, қалқатайым.
 Олар деп тұр – ойға алып бір құдайын,
 Зор құдіретін әлемге ұқтырайын
 (Құдайбердіұлы Ш., 2000:234).

Имам Матуридидің осылай Алланың бірлігі мен болмысын, оның жаратылмағандығын және ешнәрсеге мұхтаж еместігін дәлелдей отырып, мұсылман қоғамындағы иманның кәміл болуы үшін өзінің бар өмірін арнады. Ол былай дейді: «Біз Қадірлі де Ұлы болған Алланың эзелден болғандығын, оның бар жаратылыс туралы эзелден білгендігін, барлығына күші жеткендігін, барлық жаратылысты жасаған және жомарт болған деп білеміз. Мұның ақылмен дәлелді көрілуі мен табиғатты басқаруының саясында жүзеге асырылған формаларда болғандығын қабыл етеміз. Алла Тағала эзелден солай» (Matüridi, 2002:85). Демек, Алла Тағала бұл әлемде белгісіз ешнәрсе жоқ және болуы да мүмкін емес. Бұл мәселенің де қазақ халқының діни танымында берік орын алғанына дау жоқ. Оған мысал ретінде Абай атамыздың мына өлеңінен үзінділер келтірсек болады:

Алланың сөзі де рас, өзі де рас,
 Рас сөз ешқашан да жалған болмас.
 Көп кітап келді Алладан оның төрті.
 Алланы танытуға сөз айрылмас.

Замана шаруа мінез күнде өзгерді,
 Оларға кез-кезімен нәби келді.
 Қағида, шариғаты өзгерсе де,
 Тағриф Алла еш жерде өзгермеді.
 Күллі мақлұқ өзгерер, Алла өзгермес,

Әһли кітап бұл сөзді бекер демес.
 Адам нәпсі, өзімшіл мінезбенен.
 Бос сөзбенен қастаспай түзу келмес
 (Абай Құнанбаев, 2014:399).

Біз бұл мысалдарды келтіре отырып, қазақ халқының дәстүрлі діни танымының негіздерінің қайда екендігіне, Ислам дінінің негіздерімен қаншалықты байланысы барлығын анықтауды мақсат еткендіктен, Имам Матуриди мен қазақ ойшылдарының пікірлері мен көзқарастарын қатарластыра, салыстыра беруді жөн санадық. Бұл оқырманға қазақ мұсылмандығының негізін адаспай табуына жәрдем береді деген үміттеміз.

Имам Матуриди өз заманындағы барлық діндердегі Жаратушы туралы пікірлермен таныс болғандығын және олардың қай мәселелерде қателескендігіне де талдау жасағандығын көруімізге болады. Олардың қатарына ортағасырларда санавийа деп аталған, дүниенің екі бастаудан, екі тәңірден жаратылғандығын сенім негізі етіп алған ағымдардың көзқарастарына да талдау жасап, олардың көзқарастарындағы қателіктерге талдау жасайды (Matüridi, 2002:85-90).

Аллаға дене (жисм) түсінігінің қолданылуы

Алла Тағала атымен түрлі сипаттардың байланыстырылатыны белгілі және олардың барлығы дерлік Алла Тағаланың белгілі бір сипатын көрсетіп тұрады. Имам Матуриди де бұл мәселені өзінің назарынан тыс қалдырмайды. Алла сипаттарының ішінде ол алдымен «дене» сипатының байланыстыруына қатысты мәселеге талдау жасап, бұл «дене» түсінігінің Алла атымен байланыстырылу себептерін түсіндіреді. Ол былай дейді: «Дене сөзінің қолданылуы екі түрлі. Біріншісі, дененің сезілетін әлемдегі маңызы тақырыбында. Ол бойынша, дене дегеніміз жақтары бар, шектелген немесе үш өлшемді нәрсенің аты. Бұл мағыналарға сай келген «дене» сөзін Аллаға байланысты қолдану мүмкін емес. Өйткені, бұлар жаратылғандықтың көрсеткіштері және соңынан пайда болған құбылыстар (белгілер). Осылай сөз тақырыбы болған ерекшеліктер кейіннен пайда болғандығын білдіретінін, құрамдас бөліктерге айырылу және шекараларға ие болғанның сипатын көрсетеді. Тек мұның алдында ешбір нәрсенің О-ның ұқсасы бола алмайтынын түсіндіріп едік. Ал, «денеге» қатысты мәселелерде болса, Алланы нәрселердің көбіне ұқсату сипаты бар. Аллаға «дене» ретінде қарауға байланысты айтылған мағыналарды ескермесек, бұл жағдайда сөз белгілі деңгейден шығар және бұл мәселені ақыл мен дәлел жолы-

мен түсіну мүмкіндігі жойылады. Негізінде бұл мәселе үшін қажет нәрсе – «дененің» Алланың есімдерінен екендігін білдіретін настардың табылуы еді. Тек О-дан да, сөзден де емес, нас қабыл етуге рұқсат берген бірінен солай бір нақыл келіпті. Бұл жағдайда бұл сөзді Аллаға тиісті деу дұрыс емес. Егер бұл сезімге, нақылға немесе ақылға таянған бір дәлел болмай, жасанды бір тәсілмен дұрыс деп қабыл етілетін болса, Аллаға «адам денесі» немесе «адам» сөздерін де байланыстыру мүмкін болған болар еді. Алайда, бұлардың барлығы наспен қабыл етілмеген болатын және жаратылғандардың аттарын О-ған қосу күн тәртібіне қойылған болар еді. Бұл жаңылыс нәрсе.

«Дене» сөзінің екінші қолданылуы болса, бір нәрсенің барлығын түсіндірместен, басқалай бір білінген мәнінің формасында болады. Бұл жағдайда басқасының да қабылдануы ықтималдығы болмағанда, Аллаға қатысты қолданылуы мүмкін болар еді. «Дененің» сипаттама есім деп қабыл еткен ешбір адам жоқ. Себебі дәлел түсінігі ішіне кіргенде белгі мен сипаттар дене деп аталмайды. Бұл себептен мұндай қолданыс қабылдауға лайықты емес. Аллаға қатысты қолданылған «жасаушы» немесе «ғалым» және осыған ұқсас бір есіммен бізге қатысты қолданар болса, былай делінеді: Мұның екі жауабы бар. Біріншісі мағынасын түсінбесек те, осындай есіммен Алланы атасақ дұрыс болар еді. Өйткені, наста бар, алайда, «дене» туралы нас жоқ. Бұл себептен жағдайлары басқаша қаралады. Екіншісі болса, «жасаушы» және «ғалым» сөздерінің мағыналары сезілетін әлемде білініп, бұнда жаратылғандарға дәлел боларлық тұжырым жоқ. Иә, «жасаушы» мен «ғалым»ның мағыналары ішінде жаратылғанның дәлелі табылмайды, сол себептен Алланың бұлардың әрбірімен сипатталуы мүмкін. Сондықтан, ұқсату, яғни жаратылғандарға ұқсату ойда тұрмаса, бұл сөздерді Аллаға қатысты қарау (нас бойынша) қажет болады.

Аллаға «жасаушы» деп есім берілгендігіне қарағанда, неліктен О-ның дене болғандығына шешім бермедің? – деп айтылса, мәселен, «құдірет иесі» және «ғалым» да сол сияқты, сезілетін әлемде бұлармен аталғанның барлығы дене болады ғой. Бұған мына жауап беріледі: Сезілетін әлемде әлдебіреудің бұлайша аталуының себебі, оның дене болып табылуында емес, өйткені, дене болып та, осы ұғымдармен аталмаған заттар да бар. Бұл себептен, алдағы нәтижеге бару қажет емес. Мынаны еске салайық, Алланың белгілі түсініктермен есімдендірілуінің негізгі

тіректерін ортаға шығарған нақыл мен ақылдың тәсілдері екендігін мұның алдында анықтап көрсеткен болатынбыз. Бұларға қарсылардың пікірлерінің жалғасуына біз балама бола алмаймыз. Егер сондай бір қарсылықтар болатын болса, бір басқасының да «дене, адам» және осыған ұқсас сөздерді қолданып, сынаржақ пікірмен қарсымызға шығуы мүмкін балар еді. Мұнау да бар, сезілетін әлемде «дене» түсінігі белгі, қозғалыс, әрекет және тыныштық сынды элементтерге (жуз, бааз) және бөліктерге айырылу сипаттары жоқ нәрселер үшін қолданылмайды. Демек, «дене» ұзындық және кеңістік сияқты көлем элементтеріне ие болған және айрықша түрлі бөліктерден құралған заттың атауы. Егер Алла туралы О-ның белгілі бөліктерден тұратындығы туралы жорамалдағын болсақ, тіпті және де О-ған байланыстырылатын бөліктер түсінігінің ашықтығы қандайда бір қозғалысқа дәлел бола алмас еді. Егер біздің шешіміміз жаңылыс болса, әуелде өздігінен бар болған нәрсені бір өтпелі нәрсеге теңеп, сөз ету жаңылыс болар (ондай түрлі заттардан құралған нәрсе әуелден және өздігінен пайда болмас). Егер жағдай жорамалданғандай болса, Оған қатысты ұзындық, дене, түр, дәм және ұқсас нәрселердің қолдану мүмкіндік шеңберіне кірер еді, себебі сезілетін әлемдегі құралған заттарда бұлар бар. Біздің бұл айтқандарымыз түрлі элементтерден құралған «құрама» түсінігі мазмұнында болмаса да, тіпті болмауы мүмкін емес деп қаралса да, бұлардың Алланың сипаты болуы мүмкін емес, бұл жағдайда дене түсінігінің жағдайы да осындай» (Matüridi, 2002:90-92). Біз бұл жерде Имам Матуридидің «дене» түсінігі туралы пікірін толығымен беріп отырмыз. Өйткені, бұл мәселе күні бүгін де өзінің өзектілігін жоймай отыр. Алла Тағаланы «пәлен қат аспанда екен, арышта, тақта отырады екен» деген түсінік әлі күнге жалғасып келеді және қаншама адамды иманынан адастыруда. Бұл мәселе қазақтың дәстүрлі діни танымына да қайшы екендігін түсінуіміз керек. Ол үшін мына мысалдарға назар салып көрелік. Абай атамыз өзінің «Лай суға май бітпес қой өткенге» атты өлеңінде мынадай жолдар бар:

Берген бе саған Тәңрім саған өзге туыс?
Қыласың жер-жиһанды бірақ-ақ уыс.
Шарықтап, шартарапқа көңіл сорлы,
Таппаған бір тиянақ неткен қуыс.

Күні-түні ойымда бір-ақ Тәңрі,
Өзіне құмар қылған оның әмрі.

Халиққа махлұқ ақылы жете алмайды,
Оймен білген нәрсенің бәрі дәһрі.

Өзгені ақыл ойға қондырады,
Біле алмай бір Тәңріні болдырады.
Талып, ұйықтап, көзіңді ашысымен,
Талпынып, тағы да ойлап зор қылады.

Көңілге шәк-шүбәлі ой алмаймын,
Сонда да оны ойламай қоя алмаймын.
Ақылдың жетпегені арман емес,
Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын.

Мекен берген, халық қылған ол ләмәкән,
Түп Иесін көксемей болама екен?
Және оған қайтпақсың, оны ойлаймын,
Өзге мақсат ақылға тола ма екен?
(Абай Ибраһим Құнанбайұлы, 2005:160).

Абай атамыздың бұл өлеңі Алла Тағалаға «дене» атауының берілуінің қате екендігін айқын көрсетіп тұр. Бұл өлеңде келтірілген ақынның Жаратушы құдірет туралы ойларымен бірге О-ның мекенсіздігі туралы мәселе қоса айтылып тұр. Демек, Ол уақыттан да, мекеннен де тәуелсіз. Еш нәрсеге мұхтаж емес. Оған ұқсас ешнәрсе жоқ. Ал, бұл Жаратушы туралы қазақ иманының түп қазығы.

Аллаға нәрсе түсінігінің байланыстырылуы

Имам Матуриди «дене» түсінігіне қатысты мәселені толық талдап, бұл түсінікті Алла атымен байланыстыруға болмайтынын көрсеткеннен кейін, «Аллаға нәрсе түсінігінің байланыстырылуы» туралы мәселеге тоқталып, оған да талдау жасап, түсінік береді. Ендігі кезекте сол мәселеге кезек берелік. Имам Матуриди былай дейді:

«Алла туралы «басқа нәрселерге ұқсамайтын нәрсе» деген жағдайымызда «денелерге ұқсамайтын дене» деп неге айтпадыңыз?, – делінсе, мынадай жауап беріледі: «Нәрсе» деуімізді қажет еткен себеп «денеде» табылмағандықтан, бұлай демедік. Алдымыздағы бүлікші бізді Алла туралы, О-ны «дене» деп атауға мәжбүр етуге күш салуды жалғастырып жүрсе, О-ны нәрсе деуімізден бізге кінә арту үшін қолдана алар. Айтылғандай, көпшілік пікірінше, бұлар дене деп атауды қажет етпейтін белгілер мен сипаттар, бұған кедергі жасамақ болғандарды көрдік. Бүлікші, егер «нәрселерге ұқсамаған» сөзімізбен бізді қорқытпақ болса, бірден айарымыз, бұл сөз бір дәлелдің көрінуі емес, негіз болған маңызға (негізге) басшылық етсін. Бұндай бүліктің еш логикалық жөні жоқ. Осындай бір көзқарасты ұсынған адам мына сөзді айтқанға ұқсайды: Егер Алланы «басқа нәрселерге ұқсамайтын нәрсе» десе дұрыс, ал, неліктен «басқа адамдарға

ұқсамайтын адам» болуын дұрыс көрмейсің? Берілегін жауап былайша құрылуы тиіс: Алла «денеге ұқсамаған дене» болса, «дене» емес деп аталсын. Бұл бір бүлікші пікірге қарсы пікірдің берілуі емес, дұшпандық сезімдерімен әрекет етуден тұратын мәселе. Солай бір қарсымызға шығып, «Соны істесеңіз мұны неге істемейсіз? – дейтіндей, біз Тәңрі үшін дәлел ойлап табу қақына ие емеспіз. Есесіне Алла төмен жағдайда қарастырылудан ада. Ол өз кеңістігінде қандай болса, солай сипатталуы керек. Бұған білдірілген қарсы пікір соңғы талдауда қайшылыққа түседі. Өйткені, бүлікші былай дейді: Егер «басқа нәрселерге ұқсамайтын нәрсе» дедіңіз, олай болса неге «денелерге ұқсамаған дене» демедіңіз? Біз «дене» дегенімізде «басқа нәрселерге ұқсамаған нәрсе» тәрізді сөзіміз бұдан кейін «кейбір нәрселерге ұқсамаған нәрсе» формасына айналар. Себебі, дене нәрселердің (көлемді болған және болмаған) екі түрінен бірін қалыптастырар. Бұл түсінік шеңберінде де денелерге ұқсамаған дене» шешімі бұзылады.

Біздің «Басқа нәрселерге ұқсамаған нәрсе» тәрізіндегі сөзіміздің мағынасы нәрселерге тиесілі мәнді (табиғатты) Алладан шығарудан тұрады. Заттардың негізі болса, екі түрлі: Денеден тұратын материя және араздан (белгі) тұратын сипат. Біздің бұл сөзімізбен айтпақ болғанымыз, материаның денелерден (айн) тұратындығы және сипаттардың араздан тұратындығы, ал бұларды құдайлық негізден шығару қажетті жағдайға келер. Айналардың (материя) денелік мәнін алшақтатсақ, осы мағынаға берілген атауды жойған боламыз. Дәл осылайша Аллаға сипат қосып, сипаттан шығарылғанымыз сынды күмәнді алшақтатсақ, ұқсатуды жоя аламыз.

Жалпы Имам Матуридидің бай мұрасын тануымыз қажет. Бұл, әсіресе, дінді түсініп, мұсылмандар арасындағы туындаған мәселелерді оңтайлы шешу үшін керек. «Ол өзінің «нақыл» мен «ақылға» негізделген ілімі мен дәйекті ғылыми тұжырымдары арқылы өз дәуірінде пайда болған көптеген діни мәселелердің оң шешімін таба білді. Нәтижеде, оның ілімі негізінде өз атымен аталатын өзіндік ғылыми-әдістемесі бар сунниттік кәләм/сенім мектебі қалыптасты. Бұл мектеп «ханафиматуриди» деген атпен әу баста Мауараннахр және Хорасаннан бастау алып, кейін Орта Азияның өзге аймақтарына, Ресей, Кавказ, Шығыс Түркістан, Қытай, Түркия, Үдістан, Пәкістан және өзге де мұсылман елдеріне дейін кеңінен тарап, бүгінгі таңда әлем мұсылмандарының тең жа-

рымынан астамын қамтитын үлкен мектепке айналды» (Akimkhanov, Frolov, Adilbaeva, Yerzhan, 2016:165-176). Қазіргі таңда да рухани жаңғыру аясында қазақ ойшылдарының рухани мұрасымен сабақтастықты анықтау үшін Имам Матуридидің ілімін жан-жақты зерттеу қажет деген тұжырымдамыз.

Қорытынды

Жалпы, Имам Матуриди Алланың бірлігі мен барлығына қатысты түйіндеген ой-тұжырымдарын тек нақылға ғана сүйенбей, ақылға да сүйене отырып, Алланың болмысы мен бірлігін тануға қатысты дәлелдерін сан қы-

рынан қарастырған. Имам Матуридидің тұжырымдарының барлығы дерлік қазақ ойшылдарының шығармаларынан көрініс тауып, халық арасына сол шығармалар арқылы таралып отырды. Бұл ойшылдың тұшымды тұжырымдары қазақ халқының діни таным негіздерін қалыптастыруда шешуші роль атқарды десек артық айтқандық болмайды. Бұл қазақ халқының діни танымдық негіздерінің Имам Матуриди ілімінде жатқандығын көрсетеді.

Мақала ҚР БжҒМ тарапынан гранттық қаржыландырылған ғылыми жобаны іске асыру барысында орындалғаны үшін ҚР БжҒМ-ға алғыс айтамыз.

Әдебиеттер

- Абай Құнанбаев. (2014). Өлеңдері. – Анкара. 399 б.
- Абай Ибрахим Құнанбайұлы. (2005). Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы. 160 б.
- Ахмет Иассауи. (2010). Диуани Хикмет. – Түркістан. ХҚТУ, Түркология ҒЗИ. 31 б.
- Akimkhanov A.B., Frolov A.A., Adilbaeva Sh.A., Yerzhan K. (2016). Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian Islamic theologian preoccupied with the question of the relation between the Iman/credo and the action in Islam // European Journal of Science and Theology, December, Vol.12, No. 6, p. 165-176.
- Arlan H., Bozkurt M. (2012). Sistematik Kelam. Malatya. 443 s.
- Ak A. (2008). Buyuk Turk alimi Maturidi ve Maturidilik. – Istanbul. p.125.
- Demir H., Tan M. (2017). Ehl-I Sunnetin Reislerinden Imam-ı Matüridi. – Ankara. AyYayınları, s. 136.
- el-Galli A.M. (1976). The place of reason in the theology of al-Maturidi and al-Ash'ari, Thesis presented to the University of Edinburgh for the Degree of en-Nesefi E. Bahrü'l-Kelam, ter. Biçer R. – İstanbul: Gelenek yayıncılık, 2010. – 150 s.
- Кенжетай Д. (2008). Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс баспасы, 161 б.
- Құдайбердіұлы Ш. (2000). Иманым. – Алматы. Арыс. 320 б.
- Madelung W., (2007). The spread of the first Mürcie and Hanafi in Horasan and Maverannahr – transl. by Kutlu S. – Imam Maturidi and Maturidilik – Ankara.
- Matüridi E.M. (2002). çev. Topaloğlu B. Kitabut-Tevhid Tercümesi. – Ankara, p.532.
- Насыров И.Р. (2017). Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, Выпуск 3., с.53-68.
- Nesefi E. Bahrü'l-Kelam, ter. Biçer R. – İstanbul: Gelenek yayıncılık, 2010. 150 s.
- Рахматуллин Р.Ю. (2016). Калам как рационалистическая философия // Научный альманах, № 4-4 (18). с. 138-140.
- Peter S. Groff (2007). Islamic Philosophy. Edinburgh, p. 237.
- Skerry P. (2011). American Culture and Muslim World // Symposium: The Future of Social Conservatism, Soc.49. p. 61-68.
- Tritton A.S. (1947). Muslim theology. – London, p. 218.
- Watt W.M. (1985). Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh. p.174.
- Yaman H. Small Theological Differences, Profound Philosophical Implications: Notes on Some of the Chief Differences between the Ash'arīs and Mātūrīdīs // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010. – 177-194.

References

- Abai Kunanbaev. (2005). Olenderi [Poems]. Ankara. 399 b.
- Abai Ibrakhim Kunanbaiuly. (2005). Shygarmalarynyn eki tomdyk tolyk zhinagy [Complete collection of two volumes]. Almaty, Zhazushy. 160 b.
- Akhmet Yassau. (2010). Diuani Khikmet [Divani Hikmet]. Turkistan. KhRTU, Turkologiya GZI. 31 b.
- Akimkhanov A.B., Frolov A.A., Adilbaeva Sh.A., Yerzhan K. (2016). Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian Islamic theologian preoccupied with the question of the relation between the Iman/credo and the action in Islam // European Journal of Science and Theology, December, Vol.12, No. 6, p. 165-176.
- Arlan H., Bozkurt M. (2012). Sistematik Kelam [Sistematik theology]. Malatya. 443 s.
- Ak A. (2008). Buyuk Turk alimi Maturidi ve Maturidilik [Great Turkish mastermind Maturidi and Maturidilik]. Istanbul. p.125.

- Demir H., Tan M. (2017). Ehl-i Sunnetin Reislerinden Imam-i Maturidi [Imam-i Maturidi from the Chairman of Ehl-i Sunnet]. Ankara. AyYayinlari, .s. 136.
- el-Galli A.M. (1976). The place of reason in the theology of al-Maturidi and al-Ash'ari, Thesis presented to the University of Edinburgh for the Degree of en-Nesefi E. Bahrü'l-Kelam, ter. Biçer R., – İstanbul: Gelenek yayıncılık, 2010. – 150 s.
- Kenzhetai D. (2008). Kozha Akhmet Yasaui dunietyanymy [The outlook of Hodja Akhmet Yassawi]. Almaty. Arys baspasy, 161 b.
- Kudaiberdyuly Sh. (2000). Imanym [I believe]. Almaty. Arys., 320 b.
- Madelung W., (2007). The spread of the first Mürcie and Hanafi in Horasan and Maverannahr – transl. by Kutlu S. – Imam Maturidi and Maturidilik – Ankara.
- Maturidi E.M. (2002). cev. Topaloglu B. Kitabut-Tevhid Tercumesi [Kitabut-Tawhid Translation]. Ankara, p.532.
- Nasyrov I.R. (2017). Dokazatel'stva sushchestvovaniya Boga v islamskoi teologii (kalam) [Evidence of the existence of God in Islamic theology (kalam)] // Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie, Vypusk 3., s.53-68.
- Rakhmatullin R.Yu. (2016). Kalam kak ratsionalisticheskaya filosofiya [Kalam as a rationalistic philosophy] // Nauchnyi al'manakh, № 4-4 (18). s.138-140.
- Peter S. Groff (2007). Islamic Philosophy. Edinburgh, p. 237.
- Skerry P. (2011). American Culture and Muslim World // Symposium: The Future of Social Conservatism, Soc.49. r.61-68.
- Tritton A.S. (1947). Muslim theology. London, p. 218.
- Watt W.M. (1985). Islamic Philosophy and Theology. Edinburg. p.174.
- Yaman H. Small Theological Differences, Profound Philosophical Implications: Notes on Some of the Chief Differences between the Ash'arīs and Māturīdīs// Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010. – 177-194.

Рамазанова А.Х.¹, Құдайбергенова Н.Ж.², Әбдуали Н.К.³

¹философия ғылымдарының кандидаты, доцент, e-mail: alia.ramazanova@mail.ru

²PhD доктор, аға оқытушы, e-mail: nazgul.zhanysova@gmail.com

³1 курс магистранты

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

ТҰЛҒАНЫҢ ДАМУЫНДАҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК БЕЙІМДЕЛУДІҢ АЛАТЫН ОРНЫ

Мақалада тұлғаның әлеуметтенуі мен дамуы мәселесінің адам өміріндегі алатын орнына талдау жасалды, әртүрлі ғылыми тұжырымдар мен теориялар сараланып, соның негізінде жеке тұлғаның қалыптасуы мен дамуының концептуалдық, әлеуметтік-философиялық мәні айшықталды. Тұлғаның әлеуметтенуі мен дамуының қазіргі теориялық-әдіснамалық ұстындары мен тұжырымдарын бағамдау арқылы оның әлеуметтік, философиялық, рухани-адамгершілік, ділдік қырлары сараланып, қоғамдық гуманитарлық ғылымдар саласының қай-қайсында болсын маңыздылығы жан-жақты айқындалды. Сонымен қатар, тұлға ретінде адамды әлеуметтік тіршілік иесі деп сипаттай отырып, осы ұғымның аясында тұлғаның әлеуметтенулік қасиеттері қарастырылады. Тұлғаның әлеуметтену процесі адамдардың қарым-қатынасқа түсуімен және бірлесіп әрекет етуімен тығыз байланысты. Әлеуметтену және тұлғаның қалыптасу процестері арнайы әлеуметтік институттар шебінде, мысалы, мектепте және түрлі формалды емес бірлестіктерде жүзеге асырылады. Адам әлеуметтену процесінде әлеуметтік нормаларды меңгеріп, әлеуметтік рөлдер, қоғамдық мінез дағдыларын пайдаланудың тәсілдерін үйренеді. Осы тұрғыда тұлғаның әлеуметтенуі мен дамуының маңыздылығын айқындау және зерделеуге автор басымдық береді.

Түйін сөздер: тұлға, әлеуметтік бейімделу, қоғам, мәдениет, өзін-өзі анықтау.

Ramazanova A.Kh.¹, Kudaibergenova N.Zh.², Abduali N.K.³

¹candidate of philosophical Sciences, associate Professor, e-mail: alia.ramazanova@mail.ru

²PhD doctor, senior lecturer, e-mail: nazgul.zhanysova@gmail.com

³master student of 1 course

al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

The role of socialization in personality development

On the basis of the analysis of various scientific concepts and theories the article defines social, philosophical essence and conceptual bases of socialization and development of human personality. The study of modern theoretical and methodological approaches to the phenomenon of socialization and development of the individual allows to show its social, philosophical, spiritual, moral, mental aspects, as well as the importance in all areas of social and humanitarian research. And also, characterizing the personality as a social entity the features of socialization of the personality are considered. In complexity of social life actualizarea problem include human social integrity, social structure of society. The basic concept that describes this kind of inclusion is «socialization», which allows a person to become a member of society. Under socialization refers to the process of entering the individual into society, which creates changes in the social structure of society and in the structure of the individual. Therefore, the role of socialization and human personality development is analyzed.

Key words: personality, socialization, society, culture, self-determination.

Рамазанова А.Х.¹, Құдайбергенова Н.Ж.², Әбдуали Н.К.³

¹кандидат философских наук, доцент, e-mail: alia.ramazanova@mail.ru

²PhD доктор, ст. преподаватель, e-mail: nazgul.zhanysova@gmail.com

³магистрант 1 курса

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

Роль социализации в развитии личности

В статье на основе анализа различных научных концепций и теорий определяется социальная, философская сущность и концептуальные основания социализации и развития личности человека. Изучение современных теоретико-методологических подходов к феномену социализации и развития личности позволяет показать ее социальные, философские, духовно-нравственные, ментальные аспекты, а также важность во всех направлениях социально-гуманитарных исследований. А также, характеризуя личность как общественную сущность, рассматриваются особенности социализации личности. В условиях усложнения социальной жизни актуализируется проблема включения человека в социальную целостность, в социальную структуру общества. Основным понятием, которое описывает такого рода включения, является «социализация», позволяющая человеку стать членом общества. Под социализацией понимается процесс вхождения индивида в социум, что порождает изменения в социальной структуре общества и в структуре личности. Поэтому анализируется роль социализации и развития личности человека.

Ключевые слова: личность, социализация, общество, культура, самоопределение.

Кіріспе

Адам тұлға болып туылмайды, ал қалыпта-сады деген көзқараспен қазіргі ғалымдардың көбісі келісуде. Бірақ тұлғаның дамуы қандай заңдарға бағынатыны жөніндегі көзқарастар сан алуан. XX ғасырдың басына дейін тұлға философиялық және клиникалық тұрғыдан ғана зерттелсе, кейін бұл іске таным процестері мен адамның күйін зерттеумен айналысқан басқа да ғылымдар кірісті. Мәселен, тұлға философиялық тұрғыда адамды «адам» ретінде тануға, яғни оның рухани-адамгершілік, ділдік, мәдени қырларына баса назар аударумен пайымдалады. Психология тұлғаның өзіне тән күш-жігерін, мінез-құлқын, психо-физиология ерекшеліктерін зерттейді. Социологияда тұлға қоғам мүшесі ретінде қарастырылып, оның әлеуметтік қырлары, саналы қоғамдық әрекеті жан-жақты зерттеледі. Қоғамдық-гуманитарлық ғылымдар саласының қай-қайсында болсын адам орталық мәселе болғандықтан олар тұлға ұғымын ортақ қолданып, әрқайсысы әр қырынан зерттеп-таниды және осы ғылым салаларының зерттеу нәтижелерінің өзара ықпалдастығы мен бір-біріне әсері бар. Әр ғылым саласы тұлға сөзіне өзіне тән танымдық-ұғымдық мағына сыйғызады (Түсіндірме сөздік, 2006:10).

Ғылыми әдебиеттердегі тұлға анықтамаларының әрқайсысы тәжірибелік зерттеулермен және теориялық негіздеулермен бекітілген, сондықтан «тұлға» ұғымын қарастырғанда оларды ескеру керек. Адамның әлеуметтік

қасиеттерінің жиынтығы, қоғамның даму жемісі және белсенді қызмет ету мен қарым-қатынас орнату арқылы жеке адамды әлеуметтік қатынастар жүйесіне енгізудің жемісі. Тұлға деп – жиі әлеуметтік даму барысында бойына әлеуметтік және өмір үшін маңызды қасиеттерді жинаған адамды түсіндіреді. Тұлға түсінігі жан-жақты ғылымдармен байланыс тапқан – жеке адамның өзіндік адамгершілік, әлеуметтік, психологиялық қырларын ашып, адамды саналы іс-әрекет иесі және қоғам мүшесі ретінде жан-жақты сипаттайтын ұғым (Божович, 1998:23).

Жеке тұлға және оның әлеуметтік бейімделуінің мәні мен мазмұнын түсінуге байланысты ой-пікірлер тамыры тереңге бойлайды. Тұлғаның маңыздылығы мен әлеуметтенуі жөнінде Э. Роттердамский, Д. Дидро, З. Фрейд, Д. Дьюи, Э. Торндайк, П.П. Блонский, Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн, В.В. Давыдов еңбектерінде қарастырған (Макаренко, 1968:6).

С.Д. Артемов, В.И. Вершинина, И.А. Милованова, В.А. Ядов, Б.Г. Ананьев, А.Н. Леонтьев еңбектерінде тұлға әлеуметтенуі, тұлға дамуының мәселелері контекстінде жалпы теориялық және әдіснамалық тұрғысынан талдаған (Маслоу, 1995: 10).

Тұлғаның әлеуметтенуі құндылық бағдарымен тығыз байланысты. Орыс психологы М.Т. Журавлев әлеуметтену құндылық бағдардың адам өмірінде, қарым-қатынасында, мінез-құлқында қызығушылыққа айналуы деп түсіндіреді. И.С. Конның еңбектерінде тұлға әлеуметтенуі философиялық, жалпы

және әлеуметтік-психологиялық, тарихи-мәдени аспектілері, теориялық мәселелері мен нақты эксперименталды алынған талдаулары көрсетілген. Сонымен қатар У. Джеймс, К. Роджерс, Э. Берн еңбектерінде де өзіндік санаға, тұлға әлеуметтенуіне қатысы бар әр түрлі көзқарастар жеткілікті.

Негізгі бөлім

Жеке адам мен топтың өзара қатынасының жағдайы, жеке адам созылмалы емес ішкі және сыртқы қактығыстарсыз басты әрекетке сәтті қосылуы, негізгі социогенді қажеттіліктерді қанағаттандыруы, оның топ ұсынатын рөлдік күтілімдеріне қарсы шығуы, өзінің ісін көрсету және шығармашылық қабілеттерін еркін көрсету жағдайы – тұлғаның әлеуметтік бейімделуі деп аталады. Тұлғаның әлеуметтік бейімделуі – бұл, тұлғаның толық әлеуметтенудің бір сатысы болып табылады. Л.Д. Столяренко тұлғаның әлеуметтену сатысын қарастырғанда, бірінші сатыны біріншілік әлеуметтену немесе бейімделу сатысы деп қарастырды (Артемьев, Бейсенов, 2002: 15). Осы ұғымның аясында тұлғаның мынадай әлеуметтенулік қасиеттері қарастырылады. Оларды төменгі сызбадан көруге болады.



1-сурет – «Тұлға» ұғымының құрылымы (Б.Г. Ананьев бойынша) (Льонтев, 1975: 23).

Тұлғаның әлеуметтену процесі адамдардың қарым-қатынасқа түсуімен және бірлесіп әрекет етуімен тығыз байланысты. Әлеуметтік

тәжірибені меңгеру субъективті: бірдей әлеуметтік жағдайлар әртүрлі болып қабылдануы мүмкін. Түрлі тұлғалар объективті бірдей жағдайлардан сан алуан әлеуметтік тәжірибе алады, бұл индивидуалдану процесінің негізі.

Әлеуметтену және тұлғаның қалыптасу процесі арнайы әлеуметтік институттар шебінде, мысалы, мектепте, және түрлі формалды емес бірлестіктерде жүзеге асырылады. Тұлға әлеуметтенуінің маңызды институттарының бірі – жанұя. Отбасында, жақын адамдардың арасында адам тұлғасының негіздері қаланады. Адамның тұлға негіздері 3 жасқа дейін қаланады деген түсінікті кездестіруге болады. Бұл жас кезеңінде адамның психикалық процесі ғана дамып қоймай, ол өмірдің соңына дейін бойында сақталатын алғашқы тәжірибе мен өзін-өзі ұстау тәрбиесін алады (Фридман, 1985: 24).

Адам индивид болып туылады, ал индивидті тұлғаға айналдыру процесін әлеуметтендіру деп айтамыз. Тұлғаның қалыптасуы белсенді іс-әрекет, қызмет істеуде және басқа адамдармен қарым-қатынас жасауда іске асады. Тұлға – белгілі тарихи-мәдени ортада өмір сүретін, қалыптасқан әлеуметтік-психологиялық және моральдық (яғни адамгершілік) қасиеттерді бойына сіңірген, шынайы өмірді тануға және өзгертуге бағытталған жасампаз іс-әрекет субъектісі. Басқаша айтқанда, тұлға қоғамның өмір тәжірибесін бойына сіңіріп, жан-жақты жетілген адам.

Тұлғаның қалыптасуы оның белсенді іс-әрекеті мен басқа адамдармен пікір алмасу процесінде өтеді. Әлеуметтендіру индивидке сырттан еріксіз таңылатын нәрсе емес. Керісінше, индивидтің іс-әрекетке белсенді араласуымен, өзінің қимылы мен мінез-құлқын қоғам талабына сай, лайықтап, үнемі дұрыс жолға салып, өзгертіп отыруы арқылы іске асады.

Жеке тұлға белгілерінің пайда болуы мен дамуын талдау үшін жеке тұлғалардың қалыптасу процесіне әсер ететін мынадай факторларды бөліп көрсетеміз: 1) биологиялық тұқымқуалаушылық. 2) Физикалық орта. 3) Мәдениет. 4) Топтық тәжірибе. 5) Индивидуалды тәжірибе (Сухомлинский 1976: 15).

Биологиялық тұқымқуалаушылық белгілері ауаға, суға, ұйқыға, қауіпсіздікке, ауырмауға қажеттілікті қамтитын адамзат тіршілігінің туған қажеттіліктері мен қабілеттерімен толықтырылады. Егер әлеуметтік тәжірибелерде негізінен адам иеленетін жалпы белгілермен түсіндірілетін болса, ал биологиялық тұқымқуалаушылық жеке тұлғаның индиви-

дуалдығын, оның қоғамның басқа мүшелерінің бастапқы айырмашылығын түсіндіреді. Осыған байланысты биологиялық тұқымқуалаушылық толығымен жеке тұлғаны жасай алмайды. Себебі мәдениет те әлеуметтік тәжірибе арқылы беріледі.

Кейбір зерттеушілер физикалық қоршаған ортаға жеке тұлғаның дамуында үлкен роль берді. Атақты социолог П. Сорокин 1928 ж. басылған еңбектерінде Конфуций, Аристотель, Гиппократтан бастап, қазіргі кезеңнің географы Эллиот Хантингтонға дейінгі көптеген ғалымдар теорияларын кеңейтті. Мұнда жеке тұлға тәртібіндегі топтық ерекшеліктер негізінен ауа-райындағы географиялық ерекшеліктермен және табиғи ресурстардағы ерекшеліктермен анықталады. Ғалымдардың бұл тобына философ Г.В. Плеханов пен Л.Н. Гумилевті де жатқызамыз. Бұл зерттеушілер жасаған теориялар ұлттық сананы ақтау үшін негіз болып табылады, бірақ жеке тұлғаның дамуына физикалық факторлардың шешуші әсерін ақтай алмайды, шындығында ұқсас физикалық және географиялық жағдайда жеке тұлғаның әртүрлі типтері қалыптасады және керісінше жеке тұлғаның ұқсас топтық белгілері қоршаған ортаның әртүрлі жағдайларында дамиды. Осыған байланысты физикалық орта әлеуметтік топтың мәдени ерекшеліктеріне әсер ете алады, бірақ тұлғаның жеке қалыптасуына әсері шамалы (Нысанбаев, 2001: 6).

Сонымен қатар тұлғалардың қалыптасу процесін анықтайтын негізгі факторлар топтық тәжірибе және индивидуалды тәжірибе болып табылады. Бұл факторлар жеке тұлғалардың әлеуметтену процесінде толық бейнеленеді.

Адам дүниеге келгенде әлі негізінен биологиялық жан. Нәрестеде әлеуметтік өмір туралы ешқандай түсінік жоқ, онда адам болудың тек мүмкіндіктері ғана бар. Ол мүмкіндіктер басқа адамдармен қарым-қатынас жасап, қоғамдық қатынастар жүйесіне енуі нәтижесінде ғана адамдық қасиеттерге айналады.

Демек, адам адам болып туылмайды, қалыптасады. Адамның адам болып қалыптасуы оның физиологиялық және психикалық дамуына сәйкес табиғи нышандардың негізінде жүзеге асады: мұнда әлеуметтік-экономикалық жағдайлар, мәдени құндылықтарды меңгеру, мектеп пен отбасында тәрбиелеу, замандастарының ықпалы сияқты факторлар шешуші роль атқарады. Адамның бұл қалыптасу процесі социологияда әлеуметтендіру деп аталады (Божович, 1968:8).

Әлеуметтенудің мақсатқа бағытталған сипатымен қоса стихиялық сипаты да бар екендігін

айта кеткен жөн. Әлеуметтенуді бір уақыттағы мақсатқа бағытталған және реттелмейтін процесс ретінде түсіндіру үшін А.А. Реан келесідей мысал келтіреді. Мектепте өтетін сабақ кезінде оқушы сабақтың материалын, әлеуметтік ережелерді меңгеріп қана қоймай, ұстаз үшін «кездейсоқ» болып көрінетін нәрселермен өзінің әлеуметтік тәжірибесін байытады. Бұл тәжірибе позитивті де, негативті де болуы мүмкін (Lindsey, Beach, 2000: 12).

Тәрбие беру барысында ата-ана мен педагогтың өз алдарына қоятын мақсаттары: баланың тәрбиесін қалыптастырып, оны әлеуметтік ортада өмір сүруге даярлау, ол үшін белгілі қадамдар жасау.

Өскелең ұрпақтың әлеуметтену мәселелері алғаш рет субъективтік тұрғыдан біржақты Батыс Европада жарық көрген ғылыми еңбектерде, атап айтқанда, австриялық психолог З. Фрейдтің психикалық анализі мен осы ілімнің негізінде екінші дүниежүзілік соғыстан кейін Батыс Германияда пайда болған антропологиялық мәдениет теориясын дамытушылардың еңбектерінде аталып, жасөспірімдердің психикалық және жыныстық пісіп-жетілуі олардың әлеуметтенуінің қайнар көзі ретінде қарастырылды. Ал необихевиоризм өкілдері «әлеуметтену» ұғымының мазмұнын «әлеуметтік өмірді оқытып-үйрету» мәселелерді құрайды деп есептейді. Символдық интеракционизм мектебінің мүшелері «әлеуметтену» дегеніміз «әлеуметтік қарым-қатынас нәтижесі» деп түсіндіреді. Гуманистік психология ағымының өкілдері «әлеуметтену» терминінің мазмұнын «мен» ұғымының баламасы ретіндегі «пайымдап, дайындалған болашаққа қатысты көзқарастың» өзіндік маңызды мәселелерді құрайды деп біледі (Хрипкова 1998: 18).

Әлеуметтенумен бір уақытта өтетін процесс – инкультурация. Егер әлеуметтену дегеніміз әлеуметтік тәжірибені меңгеру болса, инкультурация дегеніміз индивидтің жалпы адамзаттық мәдениетті, тарихи қалыптасқан әрекеттер жолын игеру процесі. Ол әрекеттерде түрлі даму кезеңдеріндегі адам әрекетінің рухани және материалдық өнімдері жинақталған. Бұл процестер бір-бірінен қалып қоюы мүмкін. Адам мәдениетті табыспен игерсе оның әлеуметтік тәжірибесі жеткілікті деп айту дұрыс емес және керісінше.

Адам әлеуметтену процесінде әлеуметтік нормаларды меңгеріп, әлеуметтік рөлдер, қоғамдық мінез дағдыларын пайдаланудың тәсілдерін үйренеді. Тұлға әлеуметтенуі тұлғаның

әлеуметтік шындықты тануына негізделеді (Аренев, 2001: 12).

Тұлға әлеуметтенуінің көзі болып табылатындар:

1) **сәбилік жастағы тәжірибесі** – психикалық функциялар мен мінездің элементарлық формасының қалыптасуы;

2) **әлеуметтік институттар** – тәрбиелеу, оқыту мен білім беру жүйелері;

3) **қарым-қатынас пен іс-әрекет процесінде адамдардың өзара әсері**.

Әрбір әлеуметтік роль өзі көптеген мінездің мәдени нормалары, ережелері, *стереотиптерін* ендіреді. Өмір сүру барысында әлеуметтік рольдің біреуін ғана емес, бірнешеуін немесе көптеген әлеуметтік рольдерді жастық және қызметтік баспалдаққа байланысты меңгеруге тура келеді (Сабыров, 1987: 13).

Әлеуметтену мазмұнына қарай екі жақты процесс. *Бір жағында* әлеуметтік тарихи тәжірибелер, символдар, құндылықтар, нормалар жатыр. *Екінші жағында* оны индивидтің меңгеру *интериоризациясы* жатыр.

Интериоризация – бұл қоғамдық өмір сыртқы формасындағы процестердің сананың ішкі процесіне ауысуымен: талдап қорыту, вербалдану, ары қарай даму қабілеті.

Болашақ тұлғаның әлеуметтенуі әсіресе интенсивті түрде болашақ және жасөспірімдік кезеңде дамиды. Ал тұлға дамуы жалпы егде жасқа дейін созылады. Қоғам дамуы тұлғаның индивидуалды дамуына жол сілтейді, ал жалпы әлеуметтенуге әр әлеуметтенуші өз үлесін қосады. Тейяр бойынша, адамзаттың болашағының тарихының маңыздылығын қазіргі қоғам дамуына тәуелді болып табылады (Немировский, 2005: 30).

Тұлғаның әлеуметтенуі индивидуалды дәрежеде бірнеше үрдістен тұрады:

1. Адамдардың тұлғалықтары өзара әсерлесу арқылы қалыптасады. Бірақ олардың өзара әсерлесу мінездемесі жас, интеллектуалды дәреже, жыныс тағы сол сияқты факторларға өз әсерін тигізді.

2. Қоршаған ортада баланың тұлға болып дамуына септігін тигізеді.

3. Тұлғалық жеке бас индивидуалды тәжірибе арқылы қалыптасады.

4. Тұлғаның құрылуына әсер ететін аспект болып мәдениет саналады (Қоянбаев, 1998: 10).

Қазіргі қоғамдағы тұлғаның әлеуметтену белгілеріне: әлеуметтік бірдейлік, мақсат, стереотиптер, жалпы әлемдік құндылықтар мазмұнының қалыптасуы, өмір сүру образы, тұлғаның

адаптациялануы, оның нормалы әдеттегі мінездері. **Тұлға әлеуметтенуінің ең негізгі белгілеріне:** тәуелсіздігі, сенімділігі, дербестігі, белсенділігі, жасқаншақ болмауы, азаттық деңгейі жатады. Ал әлеуметтенудің негізгі институттары ретінде: жанұя, мектептік мекемелер, формалды емес ұйымдар, жоғары оқу орындары, еңбек ұжымдары есептелінеді. Тұлғаның әлеуметтену ерекшеліктерінің қалыптасуында әсер ететін қарым-қатынас, таным, еңбек деп қарастырылатындықтан әлеуметтену тұлға дамуының үрдісі ретіндегі үш негізгі аймақтың ортақ мінездемесі болып индивидтің сыртқы ортамен әлеуметтік байланысын кеңейту болып табылады (Хрипова, 1970: 18).

А.Н. Леонтьевтің пайымдауынша, адам әлеуметтенудің бүкіл үрдісінде көптеген іс-әрекет түрлерімен айналысады. Мұнда үш негізгі маңызды үрдіс өтіледі. Біріншіден, бұл әр іс-әрекет түрінде болатын және оның түрлері арасындағы байланыс жүйесінде бағдар болады. Ол әр тұлға үшін маңызды іс-әрекет аспектін анықтауы, игеруі болып табылады. Осындай бағдардың жемісі ретінде іс-әрекетті тұлғалық таңдау деп атауға болады. Оның негізінде екінші үрдіс туындайды, яғни – негізгі таңдалған іс-әрекет төңірегінде орталықтану және басқаларды оған бағынышты ету. Үшіншіден, іс-әрекетті жүзеге асыру барысында тұлға жаңа рольдерді игеріп, олардың мәнділігін игереді (Қоянбаев, 1998:23).

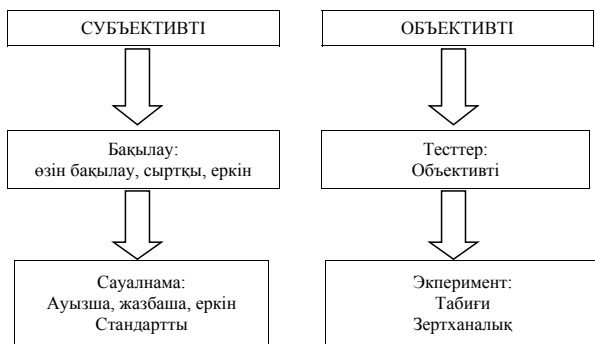
Тұлғаның әлеуметтену принципі қарым-қатынас факторы ретінде сипатталуы қажет: Қарым-қатынас – біріншіден, біріккен іс-әрекетте пайда болатын адамдар арасында байланыс орнату және оны дамыту процесі болса, екіншіден, тұлғалардың бірлескен іс-әрекетте қажеттіліктен пайда болған өзара белгі құралдарымен жүзеге асатын күйі, мінез құлқы. Тұлғаның қалыптасуы мен әлеуметтенуінде негізгі факторлардың бірі – ол қарым-қатынас. Тарихи – қоғамдағы объективті талаптар және қоғамның дамуындағы әлеуметтік заңдылықтар тұлғаның қарым-қатынас процесіндегі рөлін анықтайды. Қарым-қатынас барысында тұлғаның әлеуметтенуінде байқалатын өзіндік ерекшеліктер мәселесіне көңіл бөле отырып, қазіргі кезеңде бұл салада жүйелі зерттеулерді қажет етеді. Бұл салада жоспарланған зерттеулер өзіндік ерекшеліктердің қарым-қатынас процесінің кез келген аспектілеріне ықпалы айқын байқалуда (Жарықбаев 1993: 6).

«Әлеуметтену» ұғымына берілген орыс ғалымдарының анықтамаларында өскелең ұр-

пақты әлеуметтендіру процесінде олардың жеке бастарының қалыптасуына ықпал ететін қоршаған нақты ортасына тән объективті және субъективті факторлар жиынтығы жартылай болса да қамтылған. Жеке тұлға ұғымы адамда оның өмірлік қызметінің әлеуметтік бастауын сипаттауға көмектеседі. Адам әлеуметтік байланыстарда, әлеуметтік институттарда, мәдениетте, яғни қоғамдық өмірде басқа адамдармен қарым-қатынас процесінде жүзеге асырылатын қасиеттерді жасайды. Сондай-ақ кез келген дербес ғылымдар секілді тұлғаны қалыптастыру мен дамыту және тұлға әлеуметтенуін зерттейтін әдістері бар екенін айта кету керек. Бұл әдістер философияда, әлеуметтану және психологияда да қолданылады (Сағындықұлы 1999:20).

Тұлға әлеуметтенуін зерттейтін әдістерді екі негізгі топқа бөліп қарастыруға болады, олар: субъективті және объективті.

Тұлға дамуын зерттейтін негізгі әдістер жүйесі



Бұл әдістерді тұлғаны қалыптастыру мен тұлға дамуы және әлеуметтенуі кезінде қолданамыз. Мәселен, тұлғаны қалыптастыру кезінде индивидтің кезең-кезеңдеріне сай тұлғалық қажеттіліктерін қадағалауға болады. Жоғары жасқа келіп, тұлғалық жетілмеген адамдарды әлеуметтік бақылауға алып, олардың тұлға болып жетілмеуіне қандай факторлар әсерін тигізгендігін жоғарыдағы әдістер арқылы анықтаймыз. Мысалы, мұндай адамдарды бақылауға алып, оларға сауалнама (ауызша, жазбаша, еркін әңгімелесу) әдістерін жүргізу арқылы және бақылаулы эксперимент әдісі арқылы индивидтің проблемасын анықтай аламыз. Сонымен қатар субъективті әдістер арқылы қоғам қатарына еніп, тұлға болып қалыптасуына көмек көрсетеміз (Биекенов, 2007: 13).

Қорытынды

Тұлға әлеуметтенуі жас кезеңдерімен қатар дамып отыратын күрделі әлеуметтік процестердің бірі. Сонымен қатар адам өмірінде де маңызды бір құралы деуге толық негіз бар. Индивидте әлеуметтену процесі жүрмей тұлға болып қалыптаса алмайды. Адам тұлға болып қалыптаспай еш өмірінің мәні жоқ деген сөз. Сондықтан да субъективті органдар туылғаннан бастап адамдардың тұлға болып қалыптасуын, олардың әлеуметтенуі мен тұлғалардың өмірлік дамуы барысында жүйеге бағынатын жұмыстар атқаруда. Жоғарыда аталған әдістер арқылы адамның тұлға болып қалыптасуы мен қоғам өзгерістеріне әлеуметтенуіне жол ашады (Әбдікерова, 2013:12).

Индивид ретінде туылған адам қоғамдық өзара қатынастар мен процестер жүйесіне қосылады, нәтижесінде ерекше әлеуметтік сапаға иеленеді – тұлға болып қалыптасады. Бұлай болу себебі, қоғамдық байланыстар жүйесіне қосылған адам – субъект, іс-әрекет процесінде қалыптасатын және дамитын сананы иеленуші. Сонымен, тұлға әлеуметтенуі – бұл индивидтің әлеуметтік құндылықтар жүйесін иеленуі мен әлеуметтік институттардың мақсатты ықпал ету жағдайында мінездің әлеуметтік адаптациялануы, тұлғаның түрлі өмірлік жағдайларда стихиялы ықпал ету жағдайы (Айтбаева, 2012: 14).

Қазіргі қоғамдағы тұлға әлеуметтенуінің негізгі мақсатына: А. Маулоуша «қажеттілігін өзі жүзеге асыру» қанағаттандыруы мен сол мақсатты дұрыс жүзеге асырудағы қабілеттің дамуы жатады. Олай болмаған жағдайда әлеуметтену процесі гуманистік мәнінен айырылып, психологиялық күштеу инструментіне айналады, мұндай жағдай тұлғаның өсуіне емес, өшуіне алып келеді. Көптеген зерттеушілердің ойынша тұлға дамуының қозғаушы күші – түрлі қажеттіліктердің кешені. Олардың ішіндегі маңызды орын алатыны – өзін-өзі дамыту қажеттілігі. Бірақ ол қол жетпес идеалға ұмтылу деген сөз емес. Тұлға үшін нақты мақсатқа жету немесе белгілі әлеуметтік статус алу маңыздырақ және барлық тұлғада мұндай мақсаттар бірдей емес (Кудрявцева, 1995: 13).

Тұлға әлеуметтенуі қоғамның қажеттіліктеріне сәйкес әртүрлі болып келеді. Тұлғалық қасиеттердің ішіндегі аса маңыздысы оның өмірге өзіндік көзқарасының болуы. Адамның өмірге көзқарасында әлеуметтік жағына көңіл аударсақ, жеке тұлғаның қандай қоғамдық

топтарға, саяси қозғалыстарға қызмет жасайтынын, қандай топтар мен қозғалыстарға қарсы екенін, озық ойлы, не кертартпа екенін аңғаруға болады (massaget.kz)

Қазіргі қоғамда адам тұлғаға айналуында екі үлкен кезеңнен өтеді. Біріншісі – туғаннан ер жеткенге дейін. Екіншісі – ер жеткен, кемеліне келгеннен кейінгі кезең. Бірінші кезеңде жасөспірім бала сыртқы дүние туралы белгілі бір деңгейде білім жиынтығының жүйесін, негізгі бағалы, құнды бағыттар мен нұсқаларды игеріп, меңгереді. Ол адам өмірінде бірнеше әлеуметтік рөлдер атқарады. Екінші кезеңде тұлғаның бүтін, біртұтас көзқарастары, идеологиясы және белсенділігі, өмірлік құбылыстарға байланысты, қазіргі заман талабына, өмірлік қажеттілігіне сәйкес

өмірге деген бағыты қалыптасады. Осы екінші кезеңде тұлға әлеуметтік сипатта болады, оның өмірлік стратегиясы және өзіндік ерекшелігі басым көрінеді.

Индивид тұлғаға айналуының бірінші кезеңі барлық адамдарда бар, бірақ, екінші кезеңнің сипаты барлық адамдарда байқала бермейді. Кейбір адамдар өзінің соңғы күніне дейін өзгермей, қарапайым болып қала береді. Ал, кейбіреулер тіпті жиырма бес жасында тұлғаға айналады. Әрине, бағымызға қарай, мұндайлар қазіргі қоғамда өте сирек кездеседі. Осындай жандарды азайту және емдеу, жеке адамды немесе индивидті тұлғаға айналдыруда әр түрлі оқу орындарының, мемлекет саясатының және де т.б. субъектілердің атқаратын қызметі көп деп білемін.

Әдебиеттер

- Әбдікєрова Г.О., Шынарбекова М.К. Қазіргі тұлғаның әлеуметтену ерекшеліктері. Тұлға // ҚазҰУ хабаршысы. – Алматы, 2013.
- Айтбаева А.Б., Смайлова А. Жастарды ұлтжандылыққа тәрбиелеудің кейбір мәселелері // ҚазҰУ хабаршысы. – Алматы, 2012.
- Арсеньев. А. С. Философские основания понимания личности. – М.: «Академия», 2001.
- Артемов А.И., Бейсенов Б. Тұлға социологиясы. – Алматы, 2002.
- Биекенов К., Садырова М. Әлеуметтанудың түсіндірме сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2007. – 344 б.
- Божович Е.И. Личность и ее формирование в детском возрасте. – М., 1968.
- Божович Л.И. Проблемы формирования личности. – М.: Просвещение, 1998.
- Сухомлинский В.А. Балаға жүрек жылуы. – Алматы, 1976.
- Жантану атауларының түсіндірме сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2006. – 384 б.
- Жарықбаев Б. Психология. – Алматы: Білім, 1993.
- Кудрявцова В.Н., Казимирчук В.П. Современная социология права. – М.: Юрист, 1995. – 300 с.
- Қоянбаев Ж., Қоянбаев Р. Педагогика. – Астана, 1998.
- Қоянбаев Р. Тәрбие теориясы. – Алматы, 1991.
- Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1975.
- Макаренко А.С. Тәрбие туралы лекциялары. – Алматы, 1968.
- Маслоу А. Самоактивизация личности. – М., 1995.
- Немировский В.Г., Невирко Д.Д., Гришев С.В. Социология: классические подходы к анализу социальной реальности. – М., 2005. – 555 с.
- Нысанбаев. А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы, 2001 г.
- Сабыров Т. Балаларға ақыл-ой тәрбиесін берудің кейбір мәселелері. – Алматы, 1987.
- Сағындықұлы Е. Педагогика. – Алматы, 1999.
- Тұлға әлеуметтенуі. [Электрондық ресурс]. <https://massaget.kz/forum/>
- Фридман Е.М. Изучение личности учащегося и ученических коллективов. – М.: Просвещение, 1985.
- Хрипкова А.Г. Биологическое и социальное в развитии, формировании и воспитании человека. Библиотека «Актуальные проблемы педагогики и психологии». – М.: Знание, 1998 г. Вып.2.
- Хрипкова А.Г. Биологическое и социальное в развитии, формировании и воспитании человека. Библиотека «Актуальные проблемы педагогики и психологии». – М.: Знание, 1970. – Вып.2.
- Linda Lindsey, Stephen Beach. Sociology: social life and social issues. Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 07458. – 2000. – 733 p.

References

- Abdikeroва G.O., Shynarbekova M.K. (2013) Kazirgi tulganyn aleumettenu erekshelyktery. Tulga. – KazNU habarshy, – Almaty.
- Arsen'ev A.S. (2001) Filososfskie osnovaniya ponimaniya lichnosti. – М.: «Akademiyа».
- Artem'ev A.I., Bejsenov B. (2002) Tulga sociologiyasy. – Almaty.

- Biekenov K., Sadyrova M. (2007) Aleumettanudıń tıysındırme sızdigi. – Almaty: Sozdik-Slovar'. – 344 bet.
- Bozhovich E.I. (1968) Lichnost' i ee formirovanie v detskom vozraste. – M.
- Bozhovich L.I. (1998) Problemy formirovanij lichnosti. – M.: Prosveshchenie.
- Fridman E.M. (1985) Izuchenie lichnosti uchashchegosya i ucheni-cheskih kollektivov. – M.: Prosveshchenie.
- Hripkova A.G. (1998) Biologicheskoe i social'noe v razvitii, formirovanii i vospitanii cheloveka. Biblioteka «Aktual'nye problemy pedagogiki i psihologii». – M.: Znanie. – Vyp. 2.
- Hripkova A.G. (1970) Biologicheskoe i social'noe v razvitii, formirovanii i vospitanii cheloveka. Biblioteka «Aktual'nye problemy pedagogiki i psihologii». – M.: Znanie. – Vyp.2.
- Koyanbaev R. Tarbie teoriyası. – Almaty, 1991 zh.
- Koyanbaev Zh., Koyanbaev R. (1998) Pedagogika. – Astana.
- Leon't'ev A.N. (1975) Deyatel'nost'. Soznanie. Lichnost'. – M..
- Linda Lindsey, Stephen Beach (2000). Sociology: social life and social issues. Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 07458.– 733 p.
- Makarenko A.S. (1968) Tarbie turaly lekciyalary. – Almaty.
- Maslou A. (1995) Samoaktivizaciya lichnosti. – M.
- Nemirovskij V.G., Nevirko D.D., Grishev S.V. (2005) Sociologiya: klassicheskie podhody k analizu social'noj real'nosti. – M. – 555 s.
- Nysanbaev A.N. (2001) Filosofiya vzaimoponimaniya. – Almaty.
- Sabyrov T. (1987) Balalarga aqyl-oj tarbiesin berudin kejbir maseleleri. – Almaty.
- Sagyndukuly E. (1999) Pedagogika. – Almaty.
- Suhomlinskij V.A. (1976). Balaga zhurek zhyluy. – Almaty.
- Zhantanu ataularynyn tıysındırme sızdigi (2006). – Almaty: «Sızdik-Slovar'». – 384 b.
- ZHarykbaev B. (1993) Psihologiya. – Almaty: «Bilim».
- Ajtbaeva A.B., Smajlova A. (2012) Zhastardy ıltzhandylykka tırbieleudıń kejbir maseleleri. – KazUU Khabarshysy. – Almaty.
- Kudryavcova V.N., Kazimirchuk V.P. (1995) Sovremennaya sociologiya prava. – M.: YUrist. – 300 s.
- Tulga aleumetteny. [Ehlektrondyk resurs]. <https://massaget.kz/forum/>

2-бөлім
МӘДЕНИЕТТАНУ

Section 2
CULTURAL STUDIES

Раздел 2
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Сатыбалдиева А.С.¹, Исахан М.Б.²

¹аға оқытушы, Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті,
Қазақстан, Түркістан қ., e-mail: gulmaral23@mail.ru

²ғылыми қызметкер, Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті,
Әбу Ханифа зерттеу орталығы, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: alash_ordabasy@mail.ru

**ИСЛАМДАҒЫ АҒЫМҒА БӨЛІНУШІЛІК ФАКТОРЛАРЫ МЕН
ОЛАРДЫ ЖІКТЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ ЖӘНЕ
ОНЫҢ ҚАЗАҚСТАН ҚОҒАМЫНА ӘСЕРІ**

Бұл мақалада Қазақстанның тәуелсіздік алғаннан кейінгі дәуіріндегі Ислам діні және оның атын жамылған діни ағымдардың мемлекет пен қоғам үшін қаншалықты маңызға ие болғандығы сөз болады. Жалпы, Ислам дінінің негізгі қайнар-көзі Құран мен сүннетте ағымға бөлінушілік құпталмағанымен, тәжірибеде мәзһабқа бөлінушіліктің орын алғандығы көрсетіледі. Мұсылман ғалымдарының еңбектеріндегі діни ағымдар мәселесі, мәзһабтардың тарих сахнасына шығуы және олардың негізгі ерекшеліктері талқыланады. Ислам тарихындағы әртүрлі діни ағымдардың бой көрсетуіне түрткі болған факторлар анықталып, діни ағымдардың жіктелуі мәселелері сараланады. Мұсылман қауымының жік-жікке бөлінуіне әкеліп соққан билікке қатысты саяси ұстанымдар, құқықтық мектептердің үкім шығарудағы бір-бірінен бөлек әдіснамалары мен тұжырымдары, әртүрлі сенімдік мәселелер, Ислам діні тараған аймақтардағы локальді ерекшеліктер, әртүрлі мәдениеттердің бір-біріне ықпалы, философиялық мектептердің мұсылмандардың дүниетанымына әсер етуі, сыртқы дұшпандардың шабуылы, экономикалық жаңа өмірдің діни ұстанымды өзгертуі, Құран аяттары мен хадистерден бөлек мағыналар шығару, салт-дәстүрге қатысты әртүрлі көзқарастардың болуы және т.б. да факторлардың исламдағы бөлінушілікке қаншалықты әсер еткені талданады. Және Ислам дініндегі тариқаттардың ерекшеліктері мен олардың жіктелуі мәселесіне қатысты ой-пікірлер айтылады. Сонымен қатар, соңғы кезеңдерде Қазақстан аумағында пайда болған исламдық жамағаттар жіктелініп, олардың ортаға шығуына әсер еткен факторлар салыстырылып, діни, саяси, әлеуметтік ерекшеліктері ғылыми тұрғыда сараланады. Қазақстанда белгілі болған исламдық ағымдардың ұстанымдары талқыланып, олар туралы жаңа байламдар жасалынады. Қазақстандағы исламдық ағымдардың қоғамның жік-жікке бөлінуіне әсері ғылыми тұрғыда талдана келіп, олардың мемлекет пен қоғам біртұтастығына кері әсері мен тигізер қаупі аталынып көрсетіледі.

Түйін сөздер: ислам, пайғамбар, үмбет, мәзһаб, тариқат, жамағат, нихла, фирқа, мақалат, аят, хадис.

Satubaldieva A.S.¹, Isahan M.B.²

¹senior lecturer, International Kazakh-Turkish University. K.A. Yassau,
Kazakhstan, Turkestan, e-mail: gulmaral23@mail.ru

²lecturer, Nur-Mubarak Egypt Islamic University of Culture,
Kazakhstan, Almaty, e-mail: gulmaral23@mail.ru

**Factors the division of the flow into Islam and the problem
of its classification and its influence on Kazakhstan society**

This article considers the question of entering the stage of the history of the Islamic community, which is very important in today's society of Kazakhstan. The factors promoting the development of various cultures in Islamic history are determined. Muslims in the position of power, which led to the separation of the political, legal methodology and results of individual schools, the various problems of reliability, the conditions of the geopolitical situation, regional local specifications, different cultures

influence each other, and the philosophical worldview of Muslims in schools, attacks from outside enemies, economic consequences of changing the religious attitudes of the new life, different meanings from verses and hadiths, the existence of different views on traditions, etc. The effect of corridors on the fragment Islam. And the factors that influenced the emergence of Islamic currents that have arisen recently are compared, and their scientific, religious, political and social characteristics are differentiated. The Islamic movements known today in Kazakhstan are classified according to their religious principles, and a new scientific conclusion is made in them. The influence of the Islamic movement in Kazakhstan on the division of society is scientifically analyzed and threatened by the negative impact and threat of unity of the state and society.

Key words: islam, prophet, community, mazhab, orden, jamagat, nihla, firka, makalat, ayat, hadis.

Сатыбалдиева А.С.¹, Исахан М.Б.²

¹старший преподаватель, Международный казахстанско-турецкий университет им. К.А. Яссауи, Казахстан, г. Туркестан, e-mail: gulmaral23@mail.ru

²преподаватель, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Казахстан, г. Алматы, e-mail: gulmaral23@mail.ru

Факторы разделения ислам на течения и проблема его классификация и его влияние на казахстанское общество

В этой статье раскрывается роль исламской религии, а также важности происламских религиозных течений в жизни государства и общества после обретения Казахстаном независимости. Если в целом раскол уммы по течениям в источниках ислама – Коране и Сунне – не позволителен никому, то на практике разделение уже проявилось в появлении и распространении исламских религиозно-правовых школ – мазхабов. В статье рассмотрены труды мусульманских ученых и богословов, писавших об отклонении первых религиозных течений от основной части исламского общества. Здесь затронуты не только вопросы появления исламских мазхабов на исторической арене, но и их основные особенности. Также в статье определены факторы, повлиявшие на развитие различных религиозных течений, и рассмотрены различия между этими течениями. Проанализированы последствия факторов, повлекшие к расколу в мусульманской умме, как, например, появление политических убеждений относительно власти и правления, усиление несходства методик и утверждений для вынесения решений среди правовых школ, различение верующих в вопросах вероубеждения, локальные разнообразия на территориях распространения ислама, взаимодействия различных культур, влияние философских школ на мировоззрение мусульман, нападения внешних врагов, изменение религиозных принципов под влиянием веяний экономических реалий, извлечение новых значений из толкования аятов Корана и хадисов, распространение различных мнений относительно традиций и обычаев и др. Вместе с тем в статье обсуждаются вопросы об особенностях тарикатов и их классификации в исламе. Также классифицированы недавно появившиеся на территории РК исламские жамагаты; осуществлен сравнительный анализ факторов, в следствие чего они появились; рассмотрены с научной стороны религиозные, политические, социальные особенности этих течений. Рассмотрены убеждения популярных в Казахстане исламских течений, и сделаны новые выводы о них. Также в статье проведен научный анализ воздействия этих исламских течений на разжигание розни в казахстанском обществе и обозначены исходящие от них деструктивные влияния и угрозы для единства государства и общества.

Ключевые слова: ислам, пророк, умма, мазхаб, тарикат, джамагат, нихла, фирка, макалат, аят, хадис.

Кіріспе

Қазақстан Республикасы тәуелсіздік алғаннан кейін 1992 жылы 15 қаңтарда ресми түрде діни сенім бостандығын жариялады (ҚР Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заңы. 1992). Осыдан кейін елімізде көптеген діни ағымдар бой көрсете бастады. Олардың ішінде шетелдерден келген исламдық ағымдар да бар болатын (Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ұйымдар. 2010: 188-244). Ислам – Қазақстан

мемлекетінің негізін құраушы қазақ ұлтының тарихи тұрғыдан алғанда негізгі діни сенімі болып табылғандықтан, құқықтық актілерімізде исламның тарихи рөлі мойындалған (ҚР Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы. 2011). Дегенмен, бүгінгі күнге дейін Қазақстан Республикасында заңмен тыйым салынған 22 діни ұйымның 21-і Ислам атын жамылған діни ағымдар болып саналады (Қазақстан Республикасы аумағында тыйым салынған террористік және экстремистік ұйымдар тізімі. 2018).

Сондай-ақ, соңғы жылдары елімізде бірнеше рет Ислам атын жамылған содырлардың теракті жасағандығы көпшіліктің есінде (Марат Шибуттов, Вячеслав Аврамов. 2012: 8). Ал, Атазаңымыз бойынша діни араздық тудырып, мемлекет қауіпсіздігіне нұқсан келтіруге қатаң тыйым салынған (ҚР Конституциясы. 1995).

Жалпы, тарихи негіздерге сүйенсек Қазақ халқының мәдениеті мен дүниетанымында Ислам дінінің орны мен рөлі аса жоғары (Нуртазина. 2015: 56-60). Десе де, бүгінгі таңда әлемдік саясаттағы әртүрлі қитұрқы ойындарда Ислам дінін құрал ретінде пайдалануды көздейтін ұстанымдардың бар екендігін жоққа шығара алмаймыз. Осы себептен де Елбасымыз Нұрсұлтан Назарбаев «Сындарлы он жыл» атты кітабында Ислам дінін қорғап қалу жөнінде: «Исламдық қауіп-қатер деген ұғымды еріннің ұшымен айта салу оп-оңай болғанмен, оның үрейлі қанатының кеңге жайылып бара жатқаны соншалық, енді Ислам тарапынан мифтік қауіп-қатер туралы емес, Исламның өзін нақтылы қорғаудың қажеттілігін сөз ететін кез келді» (Назарбаев. 20013: 75) деген болатын.

Қазіргі таңда Ислам діні әлемге бағзыдан қалыптасқан белгілі бір бағыттардың (мәзһаб) және кейінгі уақытта пайда болған діни ағымдардың насихаттары арқылы таралуда. Исламдық бағыттар мен ағымдардың табиғатын тану үшін олардың пайда болуына әсер еткен факторларды анықтап алу аса маңызды. Діни ағымдардың тарих сахнасына шығуының себептері алғаш рет Имам әл-Әшғари, әл-Кумми, әл-Бағдади, аш-Шахристани және т.б. ғұламалардың еңбектерінде талданды (Сатыбалдиева. 2016: 7-8). Кейін зерттеушілер үшін исламдық ағымдар өз алдына бөлек тақырып болып қалыптасты.

Зерттеу әдістері

Тақырыпты талдау барысында алға қойған басымдыққа ие болу үшін жалпы қисындық әдістер мен танымдық әдістер, мазмұндық талдау, жүйелеу әдісі, сонымен қатар, жалпы ғылыми зерттеу әдістері, оның ішінде дінтанулық, саяси ілім мен құқық тарихын зерттеу әдістері: тарихи әдіс, салыстырмалы әдіс, каузальды талдау әдісі, статистикалық әдіс, ивент талдау әдісі, кросс-мәдени талдау әдісі, диалектикалық-прагматикалық ғылыми ойлау әдістеріне жүгіндік. Әсіресе, бір діни ағымның мүддесін көздемеу басты назарда ұсталды. Объективті шындыққа қол жеткізу, мемлекет

пен қоғам және адам құқықтарының құрметтелуі көзқарастарын негізге алдық.

Негізгі бөлім

Шынтуайтында, Ислам дінінің қайнар-көзде-рінде мұсылмандардың ағымдарға бөлінуіне тыйым салынып, қайта бірлік пен ынтымақ насихатталған. Мысалы, Құран-Кәрімде бөлінбеу турасында: «Түп түгел Алланың жібіне (дініне) жабысыңдар да бөлінбеңдер...» (Әли-ғымран, 3/103). Сондай-ақ, «Күдіксіз діндерінде бөлініп, топтарға айырылғандармен ешбір байланысың жоқ...» (Әнғам, 6/159), «Пұтқа табынушылар секілді, діндерінді бөлек-бөлек етіп, өз пікірін жақсы көрген ағымдардан болмаңыз» (Рұм, 31-32) деп баяндалады (Құран-Кәрім. 2008).

Десек те, Мұхаммед (с.а.у) мына бір хадисінде Ислам дінін ұстанушылардың келешекте түрлі ағымдарға бөлінетіндігін алдын ала ескерткен: «Яһудилер жетпіс бір ағымға бөлінеді. Насранилер жетпіс екі ағымға бөлінеді. Менің үмбетім болса, жетпіс үш ағымға бөлінеді» (Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-Hafâ. 1932: 149-151). Сондай-ақ, Мұхаммед (с.а.у) хадистерінде үмбетінің ағымдарға бөлінбеуін қанша Алладан тілесе де, дұға-тілегінің қабыл болмағандығы туралы мәлімет те айтылады (Мұхаммед бин Жамил Зину. 2006: 10).

Ислам тарихында алғаш пайда болған діни ағымдар «фирқа» (бөлім немесе тарау), «нихла» (ескірмеген жаңа) және «мақала» (белгілі орын) деп аталды. Бірақ, кейін келе діни ағымдарға «мәзһаб» (жол) сөзі көбірек таңыла бастады (Ethem Ruhi Figlali. 2001: 7). Бұдан өзге сопылық ағымдар «тарикат» (Дж.С.Тримингэм. 1989: 17) деп аталады.

Ислам ғұламалары өз еңбектерінде діни ағымдарға бөлінушіліктің көптеген мынадай факторлары бар екенін алға тартады:

Әсіре ұлтшылдық: ұлтшылдық пен нәсілшілдік мұсылмандар арасындағы ағымдарға бөлінушіліктің негізгі себептерінің бірі. Пайғамбар (с.а.у) дәуірінде ұлт пен нәсілге бөлінушілікке жол берілген жоқ. Бұл жағдай халифа Осман кезеңіне дейін жалғасын тапты. Ол өлгеннен кейін мұсылмандар арасында ұлт пен нәсілге бөлінушілік пайда болды. Негізінде оған дейінгі кезеңдегі хашимиттер мен омяттардың өзара бәсекелестігі және харижидтер мен басқа топтар арасындағы ымырасыздық ұлт пен нәсілшілдікке бөлінушілікке елеулі ықпал етті. Сондай-ақ, Ирандағы шииттік ағымдардың пайда болуынан да парсы ұлтшылдығының элементтерін көруге

болады. Халифатқа қарсы бас көтерген Бабек мен Муканна қозғалыстарына ескі зороастризм сенімі мен парсы ұлтшылдығының ықпалы болды.

Халифа таңдауға қатысты бөлінушілік: Мұсылмандардың бірлігіне сына болып қағылған жәйттердің бірі билік үшін бақталас болған әртүрлі саяси топтардың пайда болуы еді. Ислам тарихында алғаш рет саяси билікке деген мұсылмандар арасында пікір қайшылығы Пайғамбарымыз (с.а.у) қайтыс болғаннан кейінгі дәуірлерде халиф кім болады деген мәселеде туындады. Осы мәселенің туындауының нәтижесінде шииттер мен харижит тарих сахнасына шықты. Саяси партиялар деп атауға болатын бұл топтар өздерін өміршең ету үшін Құран мен сүннетті өздеріне тірек және қорғаныш етіп алды. Бұл топтар мұсылман қоғамын өздері ғана жақсы басқаратынын, мемлекетті басқару құқығының тек өздеріне ғана тән деп пайымдады. Шын ислам дінінің өкілі өздері екендігін алға тартты.

Ескі мәдениеттердің әсері: Исламды барша ғаламға насиқаттау саясаты төрт халифа дәуірінде де жалғасын тапты. Ирак, Иран, Сирия, Палестина, Солтүстік Африка, Европа және Азияда фатх жорықтары жүргізілді. Фатх жорықтарының мақсаты ислам дінін барлық адамзатқа жариялау, құлағдар ету, халықтарды исламға шақыру, сүйіспеншілік пен бейбітшілікке жеткізу еді. Осының негізінде ислам діні аз уақыттың ішінде әлемнің үш құрлығына жылдам таралды. Адамдар жаңа дінге топ-тобымен кірді. Бірақ, жаңа дінге кіргенде бұрынғы сенімдерін, әдет-ғұрыптары мен мәдениеттерін толығымен тәрк еткен жоқ. Әртүрлі діндер мен мәдениетті ұстанған адамдар бірге өмір сүрді. Діндер мен мәдениеттер бір-біріне ықпал ете бастады. Әрбір ықпалдасудың нәтижесінде жаңа өзгерістер мен ерекшеліктер пайда болды. Ал, бұндай ықпалдастық бөлінудің және жаңа мәзһабтардың пайда болуына әкеп соқтырды. Жәбири, қадәри, муғтазали, мушабиха, шииттік және сол секілді мәзһабтар осындай ықпалдастықтың нәтижесінде тарих сахнасына шықты.

Философияның әсері: Кейбір теріс мәзһабтардың пайда болуына көне Грек, Үнді, Месопатамия философиясының ықпалы болды. Өйткені, ескі философиялық теориялар исламдық сенімдегі болмыс пен табиғат ұғымымен үйлесе бермейтін. Мұсылман ғалымдарының ішінде ескі философиялық түсініктердің ықпалына ұшырағандар болды. Көне Грек философиясы

мұсылмандарға Әмауилер кезеңінде ықпал етіп, Аббаси дәуірінде шырқау шегіне жетті. Мысалы, Исламдағы муғтазали мәзһабының өкілдері сенімдік мәселелердегі қолданған логикалық әдіс-тәсілдерін Грек философтарынан үйренген еді.

Тылсымды танып-білудегі талас-тартыстар: Ислам сеніміне дәлел келтіруде «ақылды» қолдану мұсылман ғалымдарын әртүрлі ойларға жетелеп, соның нәтижесінде түрлі ағымдар пайда болды. Алла-Тағаланың сипаттарына дәлел келтіру мен құдіретін танып-білу және басқа да мәселелер жөнінде каламшылар әртүрлі әдіс-тәсілдер қолданды. Бұндай мұсылмандық сенімге қатысты түрлі көзқарастардың болуы мұсылмандардың жіктелуіне әкеп соқтырды.

Құран-Кәрімнің мұташабих аяттарына қатысты туындаған тартыстар: Құран-Кәрімді түсініп, білу мәселесінде де мұсылмандар әрқилы көзқарастарда болды. Құран аяттарының көп бөлігін оңай түсінуге болады, бірақ кейбір аяттар түрлі мағыналар береді. Осыған орай Құран аяттары мұхаммад аяттар (нақты және анық мағыналы) және мұташабих аяттар (мағыналары анық емес және әртүрлі түсінуге болатын аяттар) болып бөлінеді. Мұташабих аяттарды «тәуил» (жорамал) арқылы түсінуге болады. Алланың сипаттарына (қол, бет, ғарыш) байланысты аяттар мен жұмақ, тозақ, мизан, есепке тартылу, махшар туралы аяттар және мухатта (екі үш әріптен тұратын аяттар) әріптерінен тұратын аяттар осы санатқа жатады. Мұжассима, мұшабиха, муаттала, хуруфи секілді діни ағымдар осы мұташабих аяттардан өзгеше мағына шығарудың нәтижесінде пайда болды.

Ескі діни қиссалардың әсері: Ескі діни қиссаларды айту халифа Осман дәуірінде пайда болды. Халифа Али өз дәуірінде ескі діни қисса айтушыларды қысымға алып, оларды мешіттен қуды. Өйткені, қисса айтушылардың кейбіреулері бұзылған ескі діндерден алынған оқиғаларды айту арқылы мұсылмандардың сеніміне селкеу түсіріп, хурафалардың (ойдан шығарылған әдеттер) орын алуына ықпал етті. Ескі діни қиссаларды айтушылардың саны Әмауилер дәуірінде арта түсті. Құран-Кәрім тәпсіріндегі «Исрайлат» (еврей пайғамбарлар туралы аңыздар) пен осы ескі діни қиссалардың кейбірі үндесетін. Ескі діни қиссаларды айтушылар көбіне осы Құран-Кәрімдегі пайғамбарлар өмірін жырлайтын еді. Алайда, ескі діни қиссалардағы сенім мәселелері түгел-дерлік ислам дінімен сабақтаспайтын. Қисса айтушылар белгілі бір мәзһаб өкілі немесе билеушілерге

арқа сүйей отырып, ескі діни қиссаларды айтатын. Осылай бола тұрса да ескі діни қиссалар мұсылмандардың өзара талас-тартысқа түсуіне себеп болды.

Хурафалар (ойдан шығарылған нәрсе) және бидғат (дінге жаңа ережелер) енгізу: Адамзат тарихында тура сенім мен жалған нанымдар қатар өмір сүріп келеді. Шииттердің ішіндегі сабайи ағымы Алиді иллаһ деуге дейін барды. Ниматуллаһшылар Алиді Пайғамбармен (с.а.у) қатар қояды. Кейбір табиғат құбылыстарын, таулар мен төбелерді киелі деп санап, құстардың шырылын, иттердің үргенін, күннің күркіреуін және найзағай жарқылына сиынып, түрлі сенімдер пайда болған. Міне, осындай түсініктер мен сенімдер уақыт өте келе әлеуметтік қолдау тауып, түрлі мәзһабтардың пайда болуына өз әсерін тигізді. Кейбір діни ағымдар өз көсемдерінен махди (ғайыптан келетін имам), масих (Иса пайғамбар), хулул (Құдайлық рухтың денеге енуі немесе қасиетті имамдықтың мұрагерлік жолмен берілуі) және танасух (реинкорнация) элементтерін көруге талпынды.

Құқықтық үкім берудегі өзгешеліктер: Пайғамбар (с.а.у) көз жұмғаннан кейін сахабалар туындаған мәселеге құқықтық үкім беруде екі құқықтық әдісті қалыптастырды. Осы әдістердің негізінде «хадис» және «рай» құқықтық мектебі пайда болды. Кейінгі фикһтық мәзһабтардың пайда болуына осы «хадис» және «рай» құқықтық мектептері ықпал етті. «Хадис» әдісі бойынша туындаған мәселеге құқықтық үкім бергенде негізінен Құран мен сүннетке сүйенді. Ал, «рай» әдісінде Құран мен сүннетке қайшы емес негізде ақылмен шешім шығарды.

Жаңа мәселелер туындаған шақта, фақиһтар міндетті түрде мұсылман құқығының негізгі қайнар-көздерінен дәлел іздейді. Негізгі қайнар-көздерден нақты құқықтық үкім таппаған жағдайда, Құран мен сүннеттің құқықтық өлшемдеріне қайшы келмейтін белгілі тәртіп негізінде фақиһтер өз парасатымен құқықтық фатуа айтады. Яғни, әрбір фақиһ өзінің шығарған шешімінің Құран мен сүннетке қайшы еместігін дәлелдеуге тырысады. Осының нәтижесінде мұсылман жұрағатында түрлі құқықтық бағыттар пайда болды.

Исламға дұшпандық жасаудың әсері: Исламның жан-жақты таралуына қарсы шыққан кейбір топтар дінде болмаған нәрселерді еврей, христиан, зороастаризм және мәжүсилерге қатысты кейбір сенімдерді мұсылман дініне қосып, мұсылмандарды бөлшектеуді көздеді. Өз жерлерінің мұсылмандардың қолына өтуін

қаламайтын осындай топтар мұсылмандардың сенім және ахлақтарын өзгертіп, ішкі қақтығыс пен бүлік шығарып, мұсылман қоғамын жоюды жоспарлады. Олар әр жердегі мұсылмандар арасында осы мақсаттарын жүзеге асырып, түрлі мәзһабтардың пайда болуына ықпалын тигізді. Парсылардың іс-әрекеттері осыған айқын мысал бола алады. Сондай-ақ, соңғы дәуірлерде ислам әлемінде пайда болған кейбір діни ағымдардың пайда болуына Батыс отаршылдарының ықпалы болды.

Әлеуметтік және экономикалық өзгерістің ықпалы: Ислам тарихының алғашқы екі ғасырында мұсылмандар әлемнің үш құрылығына тарап, алып ислам халифатын құрды. Осышама ұлан-ғайыр аймақта ұлты, діні мен мәдениеті әртүрлі қауымдармен қатар өмір сүрген мұсылмандардың әлеуметтік және экономикалық жағдайда өзгеріске ұшырады. Византия мен Сасаниттер өркениетін көргеннен кейін мұсылман жауынгерлерінің дүниеге деген көзқарасы өзгере бастады. Византиялықтар мен парсылар секілді аста-төк ішіп-жеуге, алқызыл әлем-жәлем киінуге ұмтылды. Сәулетті зәулім үйлер салып, тұрмысқа түрлі-түсті маталарды пайдаланды. Араб түбегінде жұпыны, жадағай өмір сүрген бәдәуилер енді мәдениетті өмір сүре бастады. Міне, осы жағдай көптеген мәселелерді тудырды. Мұндай өмір сүруді дұрыс деп санап қолдағандар мен тым ысырапшылдық деп есептеген бір-біріне қарама-қарсы топтар пайда болды. Сахаба Әбу Зар әл-Ғифари жаңа әлеуметтік және экономикалық өмірге қарсы шығып, бұлай өмір сүру исламға сай келмейді деп білді. Сопылық ағымдарды осы әлеуметтік және экономикалық өзгерістерге байланысты пайда болған деген де пікірлер бар.

Еліктеушілік пен әдет-ғұрып факторы: Мәзһабтардың пайда болуында еліктеушілік пен әдет-ғұрыптар маңызды орынға ие. Әсілі мұсылмандардың көп бөлігі еліктеушілерден тұрады. Және олардың өмір сүру түсініктері әдет-ғұрыптың ықпалы арқылы қалыптасты. Осыған байланысты ғұламалар еліктеушілік пен әдет-ғұрып элементтерінің исламға енуіне қарсы тұрды. Әйтсе де, еліктеушілер дінде сай келмейтін көптеген сенімдерді дін деп қабылдады. Жалпы, еліктеушілер мен исламға сай емес әдет-ғұрыпты діни қағидаға айналдырушылар діни білімі саяз адамдар еді. Дүмше түсінік оларды хурафа, ирайлият және бидғаттарды дін деп тануына әкеп соқтырды. Ислам тарихына қарайтын болсақ, алғашқыда діни ағымдар көбіне еліктеуші топтан қолдау тауып, содан барып мәзһаб ретінде

қалыптасты. Еліктеушілер тез алданып, сенеді және лезде айнып, бөлінуге құмбыл тұрады.

Керітартпалық пен асыра сілтеушілік: Ислам діні керітартпалық пен асыра сілтеушілікке қарсы шығып, фанатизм мен нигилизмді (құлықсыздық) қолдамайды. Өйткені, ислам асыра сілтеушілік пен керітартпалыққа қарсы «орта жолды» (дини-уасат) ұстануды үндейді. Ұлы жаратушы Құран-Кәрімде және Пайғамбарымыз (с.а.у) өз сүннетінде асыра сілтеушілік пен керітартпалықты (ғұлат) сынға алды. Алла-Тағала дінде асыра сілтеушілік пен керітартпалыққа ашық тыйым салды. Бұрынғы діндерде асыра сілтеушілер мен керітартпалар болғаны секілді мұсылмандардың ішінде де тоғышар топтар болып отырды. Бұл адамдар фанатизм мен терістеу жолымен мұсылман қоғамына жаңылыс пікірлер таратып, бөлінушілікті тудырды. «Асыра сілтеуші фирқалар» (ғұлат) деп аталған мәзһабтардың негізін қалаушылары мен жақтаушылары осындай көзқарастағы адамдар болып табылады. Ибахи мен осы секілді ағымдардың күнәдан арылуға шамамыз жетпейді деген ұстанымдары керітартпалық болатын.

Надандықтың тигізген әсері: Ислам тарихында саяси және сенімдік мәзһабтардың пайда болуында надандықтың алатын орны ерекше. Білімсіз адамдар өзгелерді айыптап, оларға түрлі атаулар беріп, ал өздері басқалардың тарапынан әсерленіп, олардың қолжаулығына айналып отырды. Дінді бірнеше символдар мен ғибадаттардан тұрады деп санаған діни білімі төмен осындай адамдар жаңылыс пікірлерге көп ұрынды. Осындай надан адамдар арқылы көптеген қате сенімдер мен ғибадаттар дінге кіргізілді. Харижилер мен уахабилердің көпшілігі осындай надан адамдар болып табылады. Сондай-ақ, Құран мен сүннетті жоққа шығарып, ақиқатты философтардың көзқарастары мен ақындардың өлеңдерінен табуға болады дейтін илхами секілді діни ағымдардың шығуына да надандық әсер етті.

Дінді түсіндіру мәселесі: Дін – адамзат баласына мына сынақ әлемде Жаратушысын танып адаспай, тура жолда жүруі үшін түсірілді. Пайғамбарымыз (с.а.у) өз дәуірінде мұсылмандарға дінді ең көркем түрде түсіндіріп, дінді жүзеге асыруда оларға үлгі бола білді. Бірақ, Пайғамбарымыздан (с.а.у) кейінгі дәуірлерде мұсылмандар саяси және сенімдік мәселелерге қатысты әртүрлі ұстанымда болды. Жалпы, адамның табиғаты әртүрлі жаратылған. Бейімделуі, қалаулары, ақылы, ерік-жігері, кабі-

леті әрқилы. Кейбір адамдар өз қабілеттерін жақсы нәрселерге жұмсап, кейбір адамдар қабілетін теріс істерге арнайды. Теріс жолға түскендер тура жолдан адасады немесе дінді шынайы ақыл тұрғысынан емес, дінді дұрыс танымаған дүмшелердің айтуымен қабылдайды. Олар өздері ғана адасып қоймай, өздерінің ұстанған жолын ақиқат деп танып, өзгелердің ұстанған жолын қате деп уағыздап, арандатып бағады. Міне, осындай түсініктер адамдардың дінді әрқалай түсінуіне әкеп соғып, нәтижесінде әртүрлі ағымға бөлінушілік орын алды (Сатыбалдиева, 2016: 13-28).

Мәзһабтану саласының зерттеушілері діни ағымдарды канондық, доктриналық және қоғамды басқаруға қатысты ұстанымдары мен мақсат-мүддесіне қарай төмендегіше жіктейді:

А) саяси мәзһабтар

Ә) сенімдік мәзһабтар

Б) фикһтық мәзһабтар (М. Abu Zahra. 2004: 15-16).

Ислам тарихында саяси сипаттағы діни ағымдар Пайғамбар (с.а.у) қайтыс болғаннан кейін халиф кім болады, Құрайыш тайпасынан шыққан мұсылман ғана халиф бола ала ма, халифтің «аһли-байттан» (пайғамбар с.а.у ұрпағы) болуы шарт па, жоқ әлде кез келген тақуа мұсылман халиф бола ала ма деген саяси мәселелер бойынша ортаға шықты. Осындай саяси мәзһабтардың қатарына шиға мен хауариж және т.б. діни ағымдарды жатқызуға болады (М. Abu Zahra. 2004: 41-96).

Ал, Ислам тарихында Пайғамбардан (с.а.у) кейін мұсылмандар арасында талқыға түскен тағдыр тақырыбы, үлкен күнә жасаушының сипаты, философиялық ойлау (нақыл мен ақылдың тартысы), Құран жаратылған ба, Алланың сипаттары жаратылысқа ұқсай ма деген тәрізді кәламдық мәселелерге байланысты жәбари, қадари, муғтазали, кармати, ибади, муржи секілді мәзһабтар тарих сахнасына шықты (М. Abu Zahra. 2004: 109-164).

Сонымен қатар, Пайғамбар (с.а.у) көз жұмғаннан кейін сахабалар мен табиғиндер қоғамдық қатынас барысында туындаған мәселелерге құқықтық үкім беруде әртүрлі әдіснама қалыптастырды. Осы әдістердің негізінде «хадис» және «рай» құқықтық мектебі пайда болды. «Хадис» әдісі бойынша туындаған мәселеге құқықтық үкім бергенде негізінен Құран мен сүннетке сүйенді. Ал, «рай» әдісінде Құран мен сүннетке қайшы емес негізде ақылмен шешім шығарып отырды. Кейін ханафи, мәлики, шафиғи, ханбали фикһтық мәзһабтардың пай-

да болуына осы «хадис» және «рай» құқықтық мектептері ықпал етті (М. Abu Zahra. 2004: 299-302).

Мұсылман үмбетінің ішінде сопылық жолды ұстанушылар да өздерінің форма тұрғысынан алғанда діни ғұрыптары мен рәсімдеріне байланысты бір-бірінен бөлек «тариқат» деп аталатын түрлі қауымдастықтарды құрды. Тариқаттар белгілі-бір шейхтің діни тәжірибесінің негізінде топтасқан сопылардың бірлестігі еді. Олар да мақсаттары мен ұстанымдарына қарай үшке бөлінеді:

А) Әһли-сунна бағытындағы тариқаттар

Ә) Батыл (адасқан) тариқаттар

Б) Бастапқыда әһли-сунна болып, кейін батыл болған тариқаттар.

Сенімдік ұстындары мен фикһтық ұстанымдары Құран мен сүннетке сәйкес ортадоксальді исламдық негіздерден сусындап, сопылықтанымдары мен тәжірибелері шариғат шеңберіне сай құрылған ордендер – әһли-сунна бағытындағы тариқаттар болып есептеледі. Орта ғасырларда тарих сахнасына шыққан қадари, ясауи, сухраберди, кувраби, руфайи, нахшбанди, шазили, шисти, маулауи, халуати және т.б. сопылық қауымдастықтар кәламдық ұстындары мен діни ғұрыптары шариғат қағидаларына лайықты болғандықтан, олар әһли-сунна бағытындағы тариқаттарға жатқызылған.

Ал, бастау-бұлағы ортадоксальді исламнан нәрленгенімен, кейін келе әртүрлі саяси және әлеуметтік ортаның ықпал етуінің нәтижесінде бастапқы бағытынан айнып, әһли-суннаның шариғат қағидаларына сай емес элементтерді бойына сіңірген сопылық қауымдастықтар өз алдына бөлек санатта қарастырылады. Олардың қатарына бекташи тариқатын, сондай-ақ, кувраби тариқатының шиғалық тармақтарын және т.б. да діни ағымдарды жатқызудың болады (Tarikat. 2014).

Батыл (адасқан) тариқаттардың пайда болуына келер болсақ, Ислам діні таралған кейбір өлкелерде бұрынғы діндер мен мәдениеттер және философиялық мектептердің қоғамдағы ықпалы өте жоғары болып, солардың әсерінен исламды жартылай қабылдаған дүбара діни топтар ортаға шықты. Бұл құбылыс тек сопылықта емес, кәлам мен фикһ саласында да орын алды. Нажмадин Омар ан-Насафидің (1142 ж.ө.) «Китаб фи Мазанибил Мутасауф» атты шығармасында хулули, хали, әулайи, сумраһи, хубби, хури, ибахи, мутакасили, мутажәһили, уакифи, илхами секілді адасқан тариқаттарды тізімдеген. Одан өзге ан-Насафидің шығармасында айтылмаған

нурбахш, каландар, ниматулаһ, хуруфи және т.б. көптеген ақида мен фикһта қате көзқарастары бар адасқан тариқаттар өмір сүргендігі белгілі (Исахан. 2017).

Бүгінгі күні саяси, кәламдық, фикһтық мәзһабтар мен әртүрлі тариқат құндылықтарын бойына сіңірген, заман шарттарына сай өзіндік дінді тарату әдіснамалары бар және әртүрлі әлеуметтік құрылымға ие мұсылман «жамағаттары» ортаға шықты. Олар дінді тарату барысында тек бір мәзһабтың қағидаттарымен шектеліп жатпайды. Жамағаттар жалпы діни қағидаттарды ұстануда әһли-сунна немесе шиға болып ерекшеленуі мүмкін. Бірақ, бір мұсылман жамағат бірнеше әһли-сунна мәзһабтарының қағидаларын өз кеңістіктерінде ұстана отырып, дінді таратудағы өз әдіснамаларымен жұмыс істейді. Жамағаттардың осы әдіснамалық және құрылымдық ерекшеліктері, оларды бір-бірінен ерекшелейтін негізгі факторлар десек болады.

Тәуелсіздік жылдары Қазақстанда діни қызмет етіп жатқан мұсылман жамағаттарын шығу тегіндегі пайда болуына әсер еткен факторлар және мақсаттары мен ұстанымдарына байланысты оларды төмендегіше жіктеуге болады:

А) Діни-саяси ағымдар

Ә) Діни-ұлттық сипаттағы ағымдар

Б) Оккульттік-мистикалық ағымдар

В) Дәстүрлі діни ағымдар

Г) Әлеуметтік-реформаторлық сипаттағы діни ағымдар

Қазақстанда 2005 жылы тыйым салынған діни-саяси ағымдардың бірі – «Мұсылман бауырлар» жамағаты араб елдерінде кең таралған исламдық қозғалыстардың бірі болып табылды. Ұйымның негізін 1928 жылы наурыз айында Египетте Хасан әл-Банна қалаған. Оның мақсаты қоғамды мұсылмандандыру арқылы шариғат принциптерін басшылыққа алатын мемлекет құру еді (Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. 2015: 37). Сондай-ақ, елімізде тыйым салынған діни-саяси ағымдардың бірі «Хизб-ут-Тахрир» партиясы болатын. Бұл партияны Палестинада дүниеге келген Такиу-д-Дин Набхани (1908-1977) құрды. «Хизб-ут-Тахрирдың» негізгі мұраты ислам халифатын құру болып табылды (Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. 2015: 36). Саяси мақсатта құрылған әрі қоғамдағы дәстүрлі құндылықтарды жоққа шығаратын авторитарлық иерархиялық діни ағымдар болғандықтан, аталмыш екі ұйымды да діни-саяси ағымдар қатарына жатқызудың болады.

Қазақстанда тыйым салынған діни-ұлттық ағымдар ретінде «Шығыс Түркістан ислам

партиясын» негізге алсақ болады. Бұл өткен ғасырдың 90-жылдардың басында ҚХР СҰАР-да ұйғырлардың құрған әскери діни-саяси ұйымы. Мақсаты – Шығыс Түркістан тәуелсіз ислам мемлекетін қалыптастыру. Сонымен қатар, елімізде тыйым салынған діни-ұлттық ағымдардың бірі «Шығыс Түркістанды азат ету ұйымы» болып табылады. Ол Түркияда 1996 жылы пайда болды. ҚХР СҰАР және Орталық азиялық мемлекеттердің аумақтарында әскери күрес пен террорлық актілерді жасау арқылы дербес мемлекеттерді қалыптастыруды мақсат етеді (Қазақстан Республикасында тыйым салынған діни ұйымдар тізбесі. 2013).

Қазақстандағы оккульттік-мистикалық ағымдар ретінде «Ата жолы» және «Алла аят» ұйымын атап өтсек болады. «Ата жолы» оккульттік-мистикалық ағымы 1997 жылдан бастап құрылып, Қазақстанда ресми түрде 2001 жылы тіркелді. Ұйымның негізін салушы Қыдырәли Тарибаев өз жақтастарын әруақтарға табынып, әулие аралауға шақырады. «Ата жолы» ұйымының қызметіне 2009 жылы заңмен тыйым салынды (Стасевич. 2009). «Алла аят» ұйымына келер болсақ, Абдуллаев Фархад негізін қалаған оккульттік-мистикалық бұл ағым адамдарды «Фархад ата» мен күн энергиясына табынып, емделуге шақырады (Антисект: профилактика экстремизма. 2011: 44-45). «Алла аят» ұйымына да Қазақстанда 2008 жылы заңмен тыйым салынды (20 вопросов и ответов на актуальные темы в сфере религий. 2014: 46).

Қазақстанда діни қызмет етіп жатқан дәстүрлі діни ағымдар қатарына «Топбашшылар» (Махмуд Азиз Худайи), «Сүлейменшілер», «Махмудшылар» (Исмайыл аға жамағаты), «Ихласшылар», «Мәнзіл», «Құшата сопылары» (Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. 2015: 22-29) секілді жамағаттарды жатқызуға болады. Аталмыш діни ағымдар Ислам дінін культтік, канондық рухани құндылық ретінде насихаттайды. Сенімдік, фикһтық және тасауф мәселелерінде дәстүрлі мазһабтар мен тариқаттардың қағидаларын ұстанады.

Қазақстандағы әлеуметтік-реформаторлық сипаттағы діни ағымдар ретінде «Таблиғи жамағат» пен «Хизмет» (Гүленшілер) қозғалысын негізге алсақ болады. «Таблиғи жамағатты» 1926 жылы Үндістанда туылған Мауләна Мухаммад Илияс әл-Қандаһлауи (1885-1944 жж.) құрды. «Таблиғи жамағат» діни ұйымының негізгі ұстанымы мен мақсаты «барлық адамзатты дінге кіргізу үшін адамдармен жеке-жеке жұмыс істеп, әр адамды түзеп

барып қоғамды өзгерту керек» деген идеяға негізделген болатын (Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. 2015: 34). Сондай-ақ, «Таблиғи жамағат» өкілдері өмір сүру үлгісі ретінде VII ғасырдағы алғашқы ислам қоғамын негізге ала отырып, одан кейінгі жаңалықтарды (бидға) теріске шығарады. Яғни, бұл діни ағым алғашқы ислам дәуірін аңсау арқылы мұсылман қоғамының әлеуметтік тұрғыда өзгеруін көздейді. Діни консерваторлық бұл ағымның қызметіне Қазақстанда 2013 жылы тыйым салынды (Еліміздің аумағында тыйым салынған діни ұйымдар туралы ақпараттар алғым келеді. 2015).

«Хизмет» қозғалысына келер болсақ, бұл діни ағым әлемге кең таралған ірі трансұлттық діни ұйым ретінде танымал. Діни ағымның жетекшісі Мұхаммед Фетхуллах Гүлен 1941 жылы Түркияда дүниеге келген. «Хизмет» қозғалысы модернистік үлгідегі ұйым ретінде әрекет етіп, батыстық жүйедегі зайырлы білім беру мекемелерін – орта және жоғары оқу орындарын ашу, заманауи ақпарат құралдары (газет, радио, телеарналар) арқылы исламды уағыздайды. Сондай-ақ, әлемдегі бейбітшілікті сақтау үшін діни конфессияаралық диалогты дамытуды насихаттайды. Жамағат баспа ісі, дәрісхана, курстар мен мектептер ашу, кәсіпкерлік, қайырымдылық, интеллектуалдық қызметпен айналысады. Зерттеуші Байрам Балчының айтуына қарағанда «Хизмет» қозғалысының өкілдері Қазақстанда ондаған лицейлер мен бір университет және «Заман» газетін ашқан (Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. 2015: 18-22).

Тарихшы А. Избайров өз зерттеулерінде Қазақстан қоғамында соңғы жылдары белең алған дәстүрлі емес діни ағымдардың ұлтқа үлкен қауіп тудырып (Избайров. 2013: 210-230) отырғанын жеткізеді. Дінтанушы М. Исахан Қазақстанда тыйым салынған жоғарыда аталған діни ұйымдарды тізбелей келіп: «Бұл діни ұйымдардан басқа ел аумағында Пәкістан, Қырғызстан, Түркия, Мысыр, Ливан және т.б. мемлекеттерден келіп діни қызмет жасап жатқан жамағаттар бар. Олардың кейбірі діни бірлестік емес, білім беру мекемесі, келесі бірі – қайырымдылық қор, келесісі – коммерциялық ұйым ретінде тіркеліп жұмыс істейді. Тіпті, базбір шетелдік кейбір діни жамағаттардың Қазақстанда ешбір өкілдігі болмағанмен, олардың діни идеологиясын тасымалдаушы жекелеген уағызшылар да баршылық. Бұл діни жамағаттар қазақ қоғамына өз діни идеологиясын сіңіруді көздейді» (Исахан. 2016) деп, мем-

лекет пен қоғам қауіпсіздігі үшін дін мәселесіне немқұрайлы қарамау керектігін алға тартады.

Ғылыми нәтижелер

Қазіргі таңда Қазақстан кеңістігіне қатысы бар немесе бұрын болған исламдық ағымдар «діни-саяси», «діни-ұлттық», «окульттік-мистикалық», «дәстүрлі» және «әлеуметтік-реформаторлық» діни ағымдар етіп жіктегенімізбен, олардан қоғамға келетін қауіп-қатерлер әртүрлі болуы мүмкін. «Діни-саяси» және «діни-ұлттық» ұйымдар мемлекеттік құрылым мен қоғам қауіпсіздігіне зиянын тигізсе, «окульттік-мистикалық» діни ұйымдардың іс-әрекеті көбіне-көп индивидтің психикасы мен денсаулығына кері әсер етіп жатады. Ал «әлеуметтік-реформаторлық» діни ұйымдардың іс-әрекеті түптің түбінде қоғамның табиғи түрде дамуын өзгертуге ұмтылып, нәтижеде мемлекет пен қоғамның ілгерілеуіне тежеу жасауы ықтимал.

Қорытынды

Қоғамның дамуы немесе өзгеріске ұшырауы мұсылмандардың ұстанымына да әсер ететін

факторлардың бірі. Ал ұстанымның өзгеруі исламдағы ағымға бөлінушілік факторларының санын да арттыра түсуі ықтимал. Өйткені, мұсылмандардың қоғамдық құбылыстарды діни тұрғыда бағалауы және соған сәйкес жаңа ұстанымға ие болуы табиғи жайт екені түсінікті. Сонымен бірге, қоғамдық әрбір құбылыстың мән-мазмұнын анықтап, сипаттамасына қарай оны жіктеу де ғылым заңдылығы екендігі белгілі. Яғни, жаңа заман шарттарының негізінде ортаға шыққан исламдық ағымдарды мақсаты мен сипатына қарай жіктеп, қоғамдық қызметін саралап, игі тұстары мен қауіп-қатерін бажайлау аса маңызды саналады. Осы тұрғыдан алғанда, қазіргі таңда Қазақстан кеңістігінде діни қызмет етіп жатқан исламдық ағымдардың ортаға шығуына түрткі болған жайттарды анықтап алуымыз, ерекшеліктерін екішеуіміз, сипаттарына қарай жіктеуіміз, діни қызметтерін саралауымыз, мемлекеттің олармен құқықтық қарым-қатынас шегін белгілеуіне өз септігін тигізетіні анық. Біз осындай зерттеулердің негізінде ғана ел аумағына енген исламдық ағымдарды толықтай танып, қоғамда дін атынан жасалынып жатқан іс-әрекеттерді мейлінше қадағалауға қол жеткізіп, олардан келетін әртүрлі қауіп-қатерлердің алдын ала аламыз.

Әдебиеттер

- Acluni, İsmail b. Muhammed, (1351-2/1932). Keşfü'l-Hafâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut, c. 151.
- Антисект: профилактика экстремизма. (2011) / АНО РПС «Челябинский Предпринимательский Дом». – Челябинск: Издательство Марины Волковой, с. 48.
- Дж.С.Тримингэм. (1989). Суфийские ордены в исламе. – Москва: «Наука», с. 328.
- Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы. Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Заңы. <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>
- Егеменді Қазақстан. Қазақстан Республикасының Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заңы. (1992). 15 қаңтар. № 10.
- Еліміздің аумағында тыйым салынған діни ұйымдар туралы ақпараттар алғым келеді. <http://kazislam.kz/maqalalar/item/3477-elimizdi-auma-ynda-tyjym-salyn-an-dini-jymdar-turaly-akparattar-al-ym-keledi>
- Ethem Ruhi Figlali. (2001). Sagimizda itikadi islam mezhepleri. Sa-to. Istanbul, c. 444.
- Избаиров А.К. (2013). Ислам в Казахстане. – Алматы: «Дәуір», с. 260.
- Исахан М. Адаскан сопылық тарикаттар қайдан пайда болған? <http://kazislam.kz/mukhan-isakhan/item/11428-adaskan-sopylyk-tarikattar-kajdan-pajda-bol-an>
- Исахан М. «Үй ішінен үй тігуді тоқтату қажет». <http://abai.kz/post/44307>
- Қазақстан Республикасы аумағында тыйым салынған террористік және экстремистік ұйымдар тізімі. (2017). Дін істері комитетінің ресми сайты. <https://din.diakom.gov.kz/kk/content/tyuum-salyngan-lankesttik-zhne>
- Қазақстан Республикасында тыйым салынған діни ұйымдар тізбесі. <http://e-history.kz/kz/contents/view/882>
- Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ұйымдар. (2010). Құрастырушы Н.Ж. Бәйтенова, С.У. Абжалов, Б.К. Бейсенов, Қ.М. Борбасова, Қ.А. Затов, А.Д. Құрманалиева, Б.Б. Мейрбаев, Ш.С. Рысбекова. ВТСОМ баспаханасы. Алматы, 320 б.
- Қазіргі Қазақстандағы ислами ағымдардың іс-әрекеті. (2015). Талдамалық зерттеу. Дайындаған: А. Әбдірәсілқызы, М. Исахан, М. Муслимов, Б. Алмурзаева, С. Мадиева, Ж. Теңлібаева, Р. Рашимбаев, Д. Жұманов. Астана, с. 68.
- ҚР Конституциясы. (1995). <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/K950001000>
- www.Kuran.kz
- Мұхаммед бин Жамил Зину. (2006). Пайғамбар қасиеттері. Шапағат-Нұр журналы. Алматы.
- М.Abu Zahra. (2004). Tarihu-l-mazahibil islamiya. Sura. Istanbul, c 680.

- Назарбаев Н. (2003). Сындрлы он жыл. Атамұра. Алматы, б. 240.
- Нуртазина Н. (2015). Особенности регионального ислама в эпоху Казахского ханства // «Мысль: республиканский общественно-политический журнал». № 9 (сентябрь)
- Сатыбалдиева А. (2016). Саяси, кәламдық және фикіттық мәзһабтар тарихы. «Таңбалы» баспасы. Алматы, б. 232.
- Стасевич И. В. (2009). Баксалык и практика традиционного целительства в современном Казахстане // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. – СПб., Вып. 2.
- Шибуттов М, Аврамов В. (2012). Терроризм в Казахстане – 2011-2012 годы (Доклад). – Алматы. с 50.
- Tarikat. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=400096>. 2014
- 20 вопросов и ответов на актуальные темы в сфере религий. (2014) / Агентство Республики Казахстан по делам религий. – Выпуск 1: Государство и религия. – Астана, с. 46.

References

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (1351-2/1932). Keşfü'l-Hafâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut, p. 151.
- Antisekt: profilaktika ekstremizma. (2011). ANO RPS «Shelyabinsky Predprinimatelskiy Dom» Shelyabinsk Izdatelstvo Marini Volkovoy. p. 48.
- Dj.S.Trymingem. (1989). Sufiyskiye ordeni v islame. «Nauka». Moskva. p. 328.
- Dini kizmet cane dini birlestikter turali. Kazakstan Respublikasinin 2011 cilgi 11 kazandagi № 483-IV zani <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>
- Egemendi Kazakstan. Kazakstan Respublikasinin (1992). 15 kantar. № 10
- Elimizdin aymaginda tyim salingan dini yuimdar turali akparattar algim keledi. <http://kazislam.kz/maqalalar/item/3477-elimiz-di-auma-ynda-tyjym-salyn-an-dini-jymdar-turaly-akparattar-al-ym-keledi>
- Ethem Ruhi Figlali. (2001). Cagimizda itikadi islam mezhepleri. Sa-to. Istanbul, p.444.
- Izbayrov A.K.(2013). Islam v Kazakstane. «Daur». Almati, p. 260.
- Isahan M. Adaskan sopilik tarihattar kaydan payda bolgan? <http://kazislam.kz/mukhan-isakhan/item/11428-adaskan-sopylyk-tarikattar-kajdan-pajda-bol-an>
- Isahan M. «Yi isinen yi tigudi toktatu kajet». <http://abai.kz/post/44307>
- Kazakstan Respublikasi aumaginda tiyim salingan terroristic cane ekstremistik yuimdar tizimi. (2017). Din isteri komitetinin resmi sayti. <https://din.diaikom.gov.kz/kk/content/tyyym-salyngan-lankesttik-zhne>
- Kazakstan Respublikasinda tyim salingan dini yuimdar tizbesi. <http://e-history.kz/kz/contents/view/882>
- Kazirgi Kazakstandagi cana dini yuimdar. (2010). Kyrastirusi N.C. Baytenova, S.U. Abcalov, B.K. Beysenov, K.M. Borbasova, K.A. Zatov, A.D. Kurmanaliyeva, B.B. Meyirbayev, S.C. Risbekova. BTCOM baspanasi. Almati, p. 320.
- Kazirgi Kazakstandagi islami agimdardin is-areketteri. (2015). Taldamalik zertteu. Dayindagan: A. Abdrasilkizi, M. Isahan, M. Muslimov, B. Almurzayeva, S. Madiyeva, J. Tenlibayeva, R. Rasimbetov, D. Jumanov. Astana. p. 68.
- KR Konstitusyasi. (1995). <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/K950001000>
- www.Kuran.kz
- Muhammed bin Camil Zinu. (2006). Paygambar kasiyetteri. Sapagat Nur journali. Almati.
- M. Abu Zahra. (2004). Tarihu-l-mazahibil islamiya. Sura. Istanbul, p. 680.
- Nazarbayev N. (2003). Sindarli on cil. -Almaty: Atamura, p. 240.
- Nurtazina N. (2015). Osobennosti regionalnogo islama v epohy Kazakskogo hanstvo. «Misl: respublikanskii obshestvenno-politicheski jurnal». № 9 (sentyavr).
- Satybaldiyeva A. (2016). Sayasi, kalamdik cane fikhtik mazhabtar tarihi. «Tanbali» baspasi. Almaty. p. 232.
- Stasevish I.B. (2009). Baksalik I praktika tradisiyonnogo shelitel-stva v sovremennom Kazakstane // Shentrlnaya Azya. Traditsya v usloviyah peremen. SPb., Bip. 2.
- Sibytov M, Abramov B. (2012). Terrorizm v Kazakstane – 2011-2012 gody (Doklad). Almaty. p. 50.
- Tarikat. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=400096>
- 20 voprosov I otbetov na aktualnye temi v sfere religii. (2014). Agenstvo Respubliki Kazakstan po delam religii. Vipusk 1: Gosudrstvo I religiya. Astana. p. 46.

Turganbayeva Zh.¹, Seytakhmetova N.²

¹Doctor of Philosophical sciences, Professor, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Chief Researcher of the Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Republic of Kazakhstan, Kazakhstan, Almaty, e-mail: natalieseyt@mail.ru

²PhD-student of al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Kazakhstan, Almaty, e-mail: zhanara0890@mail.ru

**ADAB IN THE CONTEXT OF THE SOCIOCULTURAL IDENTITY
OF MODERNITY: THE CONTENT ANALYSIS
OF NAGUIB MAHFOUZ'S «AUTUMN QUAIL» NARRATIVE**

This article is devoted to the study of the socio-cultural orientation of the Egyptian adab in the communicative space of the Islamic world. As an example, the authors consider the work of the most famous adabist of Egypt, laureate of the Nobel Prize in 1988, Naguib Makhfuz's «Autumn Quail». The authors study personal orientation of Adab in its connection with the humanistic orientation of the Qur'an as a source of the tradition of reflecting the formation of a person's moral self-consciousness. The article uses the method of content analysis of the text. The authors believe that socio-political factors have a huge impact on the development of public consciousness, and therefore, on the cultural development of society. This study made it possible to establish that socio-political factors have a huge impact on the development of social thought, and therefore, on the cultural development of society, reflected in this case in one of the products of Adab. This conclusion is brought by the connection between the state of Egyptian cultural and literary thought of the mid-twentieth century, reflected in the considered work, its relationship with the socio-political processes in the country. The remarkable side of the analyzed work is the connection of its plot with the position of the author expressing his personal attitude to everything that is happening.

Key words: Adab, Islam, Islamic world, Koran, cultural and communicative space, content analysis, Naguib Mahfouz.

Тұрғанбаева Ж.¹, Сейтахметова Н.²

¹философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: natalieseyt@mail.ru

²докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: zhanara0890@mail.ru

**Қазіргі кездегі әлеуметтік-мәдени сәйкестік мәнмәтіндегі адаб:
Нагиб Махфуздың «Күзгі бөденелер» нарративінің контент-талдауы**

Осы ғылыми мақала бүгінгі Ислам әлемінің мәдени-коммуникативті кеңістігіндегі мысырлық адабының әлеуметтік-мәдени бағыттанушылығын зерттеуге арналған. Мысал ретінде авторлар Мысырдың ең танымал жазушысы, 1988 жылының Нобель сыйлығының лауреаты Нагиб Махфуздың «Күзгі бөденелер» шығармасын қарастырады. Авторлар жеке адамның моральдық сана-сезімінің қалыптасуын қамтып көрсету дәстүрінің дереккөзі ретіндегі Құранның гуманистік бағыттанушылығына байланысты, жазушының кейіпкерлердің сезімдеріне назарын ашып жатқан адабтың жеке бағыттанушылығын зерттейді. Мақалада көркем туынды мәтінінің контент-талдау әдісі қолданылған. Әлеуметтік-саяси факторлар қоғамдық ойы және қоғамның мәдени дамуына зор әсер етеді. Осы зерттеудің нәтижесінде авторлар келесі қорытынды жасайды: қоғамдық-саяси факторлар қоғамдық ойы мен адаб шығармаларында бейнеленген қоғамның дамуына зор

әсер еткен. Бұл қорытынды қарастырылған шығармада көрсетілген ХХ ғасырдың ортасындағы Мысыр мәдени және әдеби ойдың жағдайы мен оның мемлекеттегі қоғамдық-саяси үдерістерімен байланысына сүйенеді. Талданылған шығарманың ерекшелігі – шығармадағы іс-әрекет желісі мен болып жатқан оқиғаға байланысты автордың жеке көзқарасы.

Түйін сөздер: адаб, ислам, Ислам әлемі, Құран, мәдени-коммуникативті кеңістік, контент-талдау, Нагиб Махфуз.

Турганбаева Ж.¹, Сейтахметова Н.²

¹доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Казахстан, г. Алматы, e-mail: natalieseyt@mail.ru

²докторант. Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы, e-mail: zhanara0890@mail.ru

Адаб в контексте социокультурной идентичности: контент-анализ нарратива Нагиба Махфуза «Осенние перепела»

Настоящая статья посвящена изучению социокультурной направленности египетского адаба в коммуникативном пространстве Исламского мира. В качестве примера авторы рассматривают произведение известнейшего адабиста Египта, лауреата Нобелевской премии 1988 года, Нагиба Махфуза «Осенние перепела». Авторы изучают личностную направленность адаба в ее связи с гуманистической ориентированностью Корана как источника традиции отражения формирования морального самосознания человека. В статье использован метод контент-анализа текста художественного произведения. Авторы считают, что социально-политические факторы оказывают огромное влияние на развитие общественного сознания, а значит, и на культурное развитие общества. Данное исследование позволило установить, что социально-политические факторы имеют огромное влияние на развитие общественной мысли, а значит, и на культурное развитие общества, отраженное в данном случае в одном из произведений адаба. К этому выводу подводит связь состояния египетской культурной и литературной мысли середины ХХ века, отраженная в рассмотренном произведении, во взаимосвязи ее с общественно-политическими процессами в стране. Примечательной стороной проанализированного произведения является связь его сюжета с позицией автора, выражающего свое личностное отношение ко всему происходящему.

Ключевые слова: адаб, ислам, Исламский мир, Коран, культурно-коммуникативное пространство, контент-анализ, Нагиб Махфуз.

Introduction

The modern stage of development of social life in general and its academic sphere in particular, actualizes the problems of cultural identity to humanity. The existence of common language, forms of creativity, history – determines self-identification of individuals as members of one social organism and common historical and cultural space. Axiological guidelines that guide the cultural and national identity have a dense rooting in its self-awareness [Semenenko, 2012: 208].

Intellectual currents in the Islamic world formed under the key influence of Islam. These include Kalam, Philosophy, Adab, Islamic mysticism, Fiqh, etc. The development of science and education was the most important Islamic value proclaimed by the Qur'an, since scientific and creative search facilitated the search for a single meaning, the «tawhidness» of being. The thematic focus of both scientific and creative search did not contradict religion and the universal divine law (Seytakhmetova, 2009: 18-19). Understanding the soul of the people, their

specifics, is based on the study of his life in the historical and cultural context. One of the intellectual currents that connected the cultural traditions of different ethnic groups in the centered around the Islamic ethical component is Adab (Starkey, 2006). The development of Adab in the tradition of Egypt, for example, opens the prospect of its disclosure in the socio-cultural dimension and influence on social forms of consciousness: art, morality, science, etc. Understanding the cultural and communicative background of particular people largely depends on understanding of their mentality, the history of their development reflected in the literature (Allen, 1995). According to the opinion of Egyptian social development analysts in recent Egyptian history – Abd al-Azim Anis and Mahmoud Amin, there is a very close relationship between literature and socio-historical development. Researchers emphasize that literature reflects the main historical trends in the changing role of the individually and socially significant events and moods within society (Amin, Anis, 2009). This allows to identify the role of Egyptian culture figures in the formation of the cultural and

religious identity of the people in the cultural and communicative space of Egypt of that time on the example of adab literature.

The study of the socio-cultural background of Egypt is important for understanding the social development of the country in transitional period. Adabic literature of this period, like other currents of cultural life, captures the historical memory of the Egyptian people, their spirit, mood, spiritual heritage. All the more relevant is the study of the reflection in the literature of significant paradigms for the people that arose and unfolded precisely in the crucial twentieth century, which outlined the ways of the modern development of Egyptian society in the present (Chekalov, Kondratov, 2005: 311-312). Adab in this connection is a product of the cultural development of society, the interrelationship of literature and the social development of society, which has a colossal influence on the identity of man and society. (Connor, 1986: 338).

Materials and Methods of Research.

In the framework of this article we focused on the Naguib Makhfouz's «Autumn quail» novel (1962), which is a vivid example of the Arab-Egyptian Adab of the twentieth century. The work reflects the mood of the masses after the 1952 revolution. The latter, in turn, is one of the difficult for decoration due to a documentary nature, dragging the writer into a dry narrative, eventual canvas. Here we find an attempt at an objective narrative about reality, reflected in the choice of the storyline. It, in particular, tells about the life of one of the members of the bourgeois-nationalist party of Wafd, that was rejected by the 1952 revolution, which gives the author the opportunity to evaluate the events that took place and demonstrate the gradual understanding by the protagonist of the need to accept the new reality put forward by the revolution. The method of research is the content analysis of a work of art, which allows to study in detail the author's main intention in the work. The fact that Adab as a form of modern literature reflects socio-political and cultural trends is clearly evident in the works of the post-colonial Arab writers of Egypt. As a method of research is the content analysis of a work of art, which allows to study in detail the main author's intention in the work.

Results and discussion

It is characteristic for the present stage of development of the philosophical thought of the Mus-

lims of the Near and Middle East to awaken interest to the connection between the past and the present, and to search for signs of continuity that attach importance to the philosophical thought of our time. Literature of the XX century revealed to Egyptian society a living narrative about heroes close to the people, inspired by generations of past Adibs (udaba') and actual for modern time (Beskova, 2014: 175). Each time period, each era reveals the need to find ways, patterns and mechanisms for the transfer of cultural experience, appropriate to the cultural realities of the present. In this regard, for any culture, the development of which has reached a level of self-reflection, the question of the formation of a personality that meets the requirements of a modern era for it is logical (Allen, 1998). In this regard, the countries of the region have actualized the problems of reaching consensus, national and interethnic harmony on the one hand, and identity on the other. It is important in this connection to study the history of the development of the spiritual experience of the previous and present eras, represented in Adab and the way in which Adab reflects cultural identity in its many-faceted manifestations.

The events of the 20th century: the constant world crisis, military conflicts, the widespread national liberation movements that predetermined the image of the modern world, brought to the world the problem of identities. These realities have determined the manifestation of the problem of self-identification, not only at the level of an individual, but also entire nations. The constant state of the nation's search for new images of itself and its future involves attempts to take its place and a suitable position on the world's forefront. Adab, which acts not simply as a «collection» of visibility for the interdisciplinary study of national identity, but as its fixator and the element of discourse that forms it, is important for the study of different types of identity. The category of identity manifested in fiction is a burning issue for understanding the process of literary creativity on a world scale and on the scale of a single work. In the framework of our study, we attempted to analyze the main message of one of the epoch-making Egyptian works of the revolution of 1952 – as a result of which the republican form of government came into the place of monarchy – the question of transforming identity on the example of «Autumn quails» for the authorship of Naguib Mahfouz. Adab in this case is a discourse that forms and is formed by a transformed identity. The ideological richness of the work, the artistic world and its elements – the system of characters, the images of the main characters, the plot, the spatio-temporal orga-

nization contribute to the analysis of the problem of socio-cultural identity.

Identity, according to E. Erickson, is a psychological category associated with conscious (cognitive) and unconscious (affective) phenomena. Definition of an individual's personality through social groups, functions, belonging to a particular idea – is a universal phenomenon in everyone's life. Literary creativity is a wide field for the author to manifest his identity.

Ethnic identity refers to the emotional-cognitive process of determining an individual's own belonging to a particular ethnic group, a positive value attitude to its historical past, national and cultural values, traditions, ideals, feelings and interests, language and folklore, the territory occupied by this ethnos and its statehood.

Cultural identity is understood as a broader set of value orientations (cognitive and affective) of different cultures. Formation of the considered varieties of identity requires awareness of the «alien», «the other» observed in works of literature. The social group has a common territory of residence, cultural traditions, historical memory, self-awareness, a common economic space for economic activities, traditional, time-honored religion and basic, titular language contributes to the formation of national cultural self-identification. The generality of cultural traditions presupposes a commonality of customs, the established literary and spiritual basis of the world outlook, characteristic of a certain human community. The collective historical memory of the people plays a significant role in the consolidation of society. The latter category takes on special importance at the turning points in the history of the people, connected with the tragic events and periods of search for an exit from such crises (Semenenko, 2012: 208).

Writers of Egypt in the early twentieth century were doing just at such a turning point and sought to reflect the national identity. There was an emergence of pan-Islamic ideas at this time.

At the same time, there is an actualization of Adab, its proximity to modern problems (Khalfallah, 1954: 86). According to the researchers, one of the characteristic features of Egyptian literature and culture in general is the thematic focus on the ideas of social equality, the struggle for better conditions for disadvantaged groups of the population, the rights of the working masses (Dolinina, 1994: 129). This orientation of Adab on the universal values correlated with the national liberation moods of secular Egyptian society. The hero of this literature is a person who is hungry for change, evidencing the

appearance of new social relations in Egypt (Zhivi, Yegipet! 1973). It should be noted that the personal orientation of Adab, revealed in the author's close attention to the feelings, experiences and vicissitudes of the fate of the heroes, is due to the humanistic orientation of the Qur'an as a source of the tradition of reflecting the formation of the moral and religious self-awareness of a person. The personal conversion of the Adab written directly to the human thought and feelings of the recipient can be interpreted as a kind of continuation of the Qur'an literary traditions (Seytakhmetova, 2009: 32).

Egypt, considered to be a well-known center of Arab culture, has nurtured many well-known writers: the playwright Taufiq al-Hakim, the writer Ihsan Adb al-Quddus, the novelist Youssef Idris, the writers Kamal al-Gitani, Yousef Sibai, Ala al-Aswani, Muhammad Ala ad-Din, poet-laureate Ahmed Shauki and singer of Nile Hafiz Ibrahim, as well as Abd ar-Rahman Shokry, Ali Mahmud Taha, modern poets who experimented with the form – Salah Abd as-Sabur, Hassan Taleb, writer Sanallah Ibrahim, awarded in 2004 with the Ibn Rushd Prize for the free-thinking, etc. (Фильштинский, 1988: 462-467). Among these great Adab literary figures, Naguib Mahfouz, the winner of the Nobel Prize in Literature of 1988, «who, through works rich in nuance – now clear-sightedly realistic, now evocatively ambiguous – has formed an Arabian narrative art that applies to all mankind», plays a prominent role (Kurs lektsiy po lingvostranovedeniyu, 2010; Allen, 2006).

Thematic diversity of literary creativity of the 20th century focuses on different aspects of identity and reflects the history of social relations and the cultural reality of Egypt. This period of development of adabic thought is also characterized by the search for new forms and the influence of European literature widely translated into Arabic (Hoda, 2012). As an example, such Naguib Mahfouz's novels as «Miramar», «Under the Canopy» can be cited.

Naguib Mahfouz (1911-2006) is a famous Egyptian novelist, playwright, screenwriter, whose works were closely connected with his native city – Cairo of the twentieth century (Mahfouz, 2003: 1-7). A long period of literary creativity was reflected in more than forty books that expressed creative searches of Arab prose writers of the 20th century. At the same time, as the researchers believe, the writer's exceptional creative fervor is due not only to his high efficiency and talent, but is inspired by his belief in the moral, moralizing mission of literature, which makes Mahfouz a bright adabist of his time (Kassab, 2010). The educated writer considered it

his duty to systematically study the best examples of the historical array of world literature, preserving in his works the Arabic narrative tradition of Adab. At the same time, imitation, which is widely used by Arab writers, is unfamiliar to Mahfouz, who brought his creativity to the world as a debt to national culture (Johnson-Davies, 2012).

In the framework of this article, we focused on the novel of Naguib Makhfouz «Autumn quail» (1962), which is a vivid example of the identifying orientation of Adab of the twentieth century. The work reflects the mood of the masses after the 1952 revolution. The latter, in turn, is one of the difficult for decoration due to a documentary nature, dragging the writer into a dry narrative, eventual canvas. Here we find an attempt at an objective narrative about reality, reflected in the choice of the storyline. She, in particular, tells about the life of one of the members of the bourgeois-nationalist party of Wafd that was rejected by the 1952 revolution, which gives the author the opportunity to evaluate the events that occurred and demonstrate the gradual understanding by the protagonist of the need to accept the new reality put forth by the revolution. The processes of national self-identification are closely intertwined in this work with the life of modern society.

For further analysis of the connection between literature and the cultural and communicative space of the Egyptian public, let us turn to a brief exposition of the storyline of the novel by Naguib Mahfouz (Mahfouz, 2012). The years of work in the civil service have affected the literary work of the writer. Familiar with party work from the inside, Mahfouz skillfully describes the events, feelings and orders of an official of his time (Allegretto-Diulio, 2007: 8). First, it is necessary to note the historical component of the novel, which determines its connection with reality and actualizes its significance for the cultural space of Egypt of that time. Thus, the Wafd party, which was considered for many years the leader of the national liberation movement in Egypt, suffered a crisis during the colonial aspirations of European countries. In the minds of the people, it appears as a party whose mission is fulfilled, and which, by virtue of this, must give way to the arena of political actions to the revolutionary forces (Ouyang, 2013). Once on the verge of history, its members are experiencing decadent and emigrant sentiments. One of the members of the party – Isa ad-Dibag, trying to rethink the events that occurred and to determine his place in the new life – is the main character of the story.

Being in the past an active participant in the national liberation struggle within the Wafd Party, Isa

achieves a high position, life seems to be successful for him. However, political changes overthrow him from the heights of power, and he finds a unique way to maintain his high social status in a profitable marriage. These plans failed to come to fruition, as well as his next steps, which proved to be obstacles on his way. The hero personifies himself with the autumn quail, which must escape from hunters, make migrations, obtain food. Autumn travel, which they perform, exhaust, sometimes birds reach their goal with difficulty, they, weakened, can be caught just with hands. The hero of the novel feels abandoned and unhappy (Gordon, 1990). Deeply existential in nature, the novel by Naguib Mahfouz opens a deep understanding of the «neglect» of a small person in the world who needs care and who should take care of the world himself. Like Heidegger's concept of «caring» Mahfouz introduces the discourse of care as an ontologizing principle in the daily life of a person. Egyptian Adab is philosophical in its direction: existentiality is the main plot narrative (O'Neil, 2004: 82). This pushes Isa on the experience of the deepest personal crisis. However, the new meaning of life is when the hero sees the successes of democratic transformations in the country, as well as the ability of the new government to repulse the imperialist aggression of 1956. These events bring Isa back to life, awaken in him the strongest patriotic feelings. The protagonist faces the opportunity to assess life from the outside, to orient himself in new, incomprehensible conditions, to see the meaning of what is happening around and to find a new way of thinking and living (Hawley, 2001: 285). The ending of the novel, describing the meeting of Isa with a young man holding a red rose in his hand, is symbolic. The young person embodies the progressive forces of the country. Naguib Mahfouz brings the reader to the idea that choosing a fearless, confident movement forward through overcoming difficulties is better than «vegetation» in the darkness of past days (Elmarsafy, 2012: 23). The fabric of the narrative includes Naguib Mahfouz's own views on the need for a person who has undergone colossal changes, to find the strength not only to adapt to reality, but to let go of a glorious past and to be a participant in the new reality, to recognize the expediency of changes for the sake of the future (Mondal, 2003: 200).

The problem of the «Other» here is clearly discernible, in the understanding of J.-P. Sartre: the perception of the Other occurs «beyond knowledge, even if the latter is conceived in an obscure and unspoken form of the type of intuition». The other appears here as a subject and acts as an important part

of «My» being, as part of the future image of me. The presence of another in an irreversible future is of a dual nature. On the one hand, it is the pole of alienating my possibilities; on the other hand, it is another world, which is the same at the same time. The Other is the meaning and direction of the processes taking place in my world. The view of the world through the eyes of the Other, as Sartre notes, is originally the destruction of all objectivity, understandable to «Me». This destruction changes «Me» and the world. Such a transformation concerns the space of «My» being, it destroys my vision of the world «I» know and opens new perspectives for its perception. (Ethno-psychological Dictionary).

Conditionally, the work «Autumn quail» can be divided into three most important semantic nodes: a description of the state of the hero and his closest associates before the revolution, a description of the state of mind and life of the latter after the revolution, as well as the context in which the author's attitude to the power is read. Naguib Mahfouz pays great attention to the reflection of the emotional and social state of the entire diversity of the population of pre-revolutionary Egypt, laconically describing it through the fate of one person – the «old», royal Egyptian, who, without expecting changes in his clear life, can not recover for a long time, experiencing conflicting feelings for the revolution and for the country as a whole.

In the initial sentences of the work we clearly see the author's depression in the deplorable state of his native country, which is expressed by such words as «collapse», «oppression», «ruin», «fire», «conflagration», «doubts», «darkness», «trouble», «tragedy», «anxiety», etc.

The second part of the work is related to the description of the hero's feelings after the revolution, hopes and aspirations about the future of his country, the search for his place within the new regime and the definition of his position regarding revolutionary events. This theme found expression in such characteristic semantic units as «hope», «future», «glorious history», «struggle», «new», «satisfaction», «humility», «happiness», «peace», «enthusiasm», etc. However, the author's attitude toward the revolution is very restrained, since the expressions glorifying the revolution are half as large as the density of the exposition.

We can learn about the negative views of the writer on the bureaucratic system from the works of critics and literary analysts (Moosa, 1994). In turn, analyzing the work «Autumn Quail», we can say that Mahfouz is very skeptical about the bureaucratic state apparatus. This is expressed in the rather

rare mention of representatives of the authorities and almost complete denial interest and any role of the last in the fate of the people. The power is represented by the units: «minister», «senate», «government», «official», «party», «politics», and constitutes an independent thematic unit.

The plot of the work, however, in addition to the three main semantic parts, includes the theme of the personal life of the hero. We can say that three beloved of the hero – Isa, appearing in different periods of the formation of his biography, symbolize his attitude to the new regime. The first bride – Salva – the young daughter of a rich and respected family associates with the hero's former life when he held managerial positions, quickly ascended the career ladder, when the future promised him only security and serenity. The second love affair of the hero – Riri – an occasional acquaintance, a meeting with which took place during the wanderings after the revolution, and promised the hero only a problem. And the third, the legal wife – Cadria – is an old, sick, but wise woman who met on the way of the hero during his humility with the new regime. However, this woman who met the hero during his sufferings and persecution, during his helplessness, will give hope for a bright future, will show why he should live. The image of the child in the work is a symbol of the beginning of the new life of the country, that valuable, worth fighting for, the symbol of happiness and pure faith in the bright future of post-revolutionary Egypt (Kehinde, 2003).

Conclusion

A deep understanding of the modern Islamic world with its diverse set of problems of identity and its prospects requires an examination of key philosophical problems, the search for solutions which began in the rich creative researches in the field of philosophy and Adab of Middle Ages (Newton, 1997). Focusing on the problem of the person, personality, with a diverse set of experiences, the adabists of the modern stage, which to a certain extent were faithful to the traditions that originated in the bosom of Islamic culture, in their works depicted in Islamic philosophy, which changed its shades during the change of epochs, bring to the fore the humanistic personality beginnings [Seytakhmetova, 2009: 9].

Identity in a changing world becomes the main discourse of everyday life. The problem of identity involves defining one's own place in a new social and political space, rethinking cultural identity, transforming a personal identity to overcome anxiety

and fears. According to the analysis undertaken in this study, the adab of the mid-twentieth century plays an important role in shaping the socio-cultural identity, expressing the personified feelings and thoughts of the era in the author's face, leaving the reader with room for reflection.

This study made it possible to recognize that socio-political and cultural factors have a huge impact on the development of social thought, and therefore, on the cultural development of society and

its identification (Haim, 1986), reflected in this case in one of the Adab's works. This conclusion brings us the connection between the state of Egyptian cultural and literary thought of the mid-twentieth century, reflected in the considered work, in its relationship with the socio-political processes in the country. The remarkable side of the analyzed work is the connection of its plot with the position of the author expressing his personal attitude to everything that is happening.

References

- Allegretto-Diuiulo P. (2007) *Naguib Mahfouz: a western and eastern cage of female entrapment*. Youngstone, New York. Cambria Press. 242 p.
- Allen, R. (1995) *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Syracuse. New York. Syracuse University Press. 336 p.
- Allen, R. (2006) *Naguib Mahfouz: The central figure*. Al-Ahram Weekly on-line, no 810. <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/810/sc11.htm>
- Amin, M., Anis A. (2009) *Yegipetskaya kultura*. Tsentr Sotsialisticheskikh issledovaniy [Egyptian culture. Center for Socialist Studies].
- مركز الدراسات الاشتراكية: الناشر 2009 أوراق اشتراكية: الإصدار. لمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس "في الثقافة المصرية". <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=164543> (access date 07.02.2018)
- Beskova, T. (2014) *Traces of the Thousand and One Nights in Tawfiq al-Hakim Works*. Asian and African Studies, vol. 23, no 1, pp. 173-191
- Chekalov D., Kondratov V. (2005) *Istoriya mirovoy kulturey*. Konspekt lektsiy [History of world culture. Lecture notes]. Rostov n/D. Feniks. 352 p.
- Connor, W. (1986) *The New Classical Humanities and the Old*. CJ, vol. 81, pp. 337-347
- Dolinina, A. (1994) *Yegipetskaya literatura na rubezhe XX i XXI vekov* [Egyptian literature at the turn of the XIX and XX centuries]. *Istoriya vseмирnoy literatury v 9 tomakh*. AN SSSR. In-t mirovoy lit. im. A.M. Gorkogo. Moskva. Nauka. Vol. 8. pp. 673-677
- El-Enany, R. (2003) *Naguib Mahfouz: The Pursuit of Meaning*. London. Routledge. 288 p.
- Elmarsafy, Z. (2012) *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*. Edinburgh. Edinburgh University Press. 273 p.
- Etnopsikhologicheskii Slovar [http://ethnopsychology.academic.ru/393/ethnic_identity_ (ethnicity) date of access June 2018.)
- Filshinskiy, I. (1988) *Literatura Yegita, Sirii i Iraka*: [Arabskaya literatura: Istoriya vseмирnoy literatury, vol. 5, razdel shestoy, glava vtoraya] [Literature of Egypt, Syria and Iraq: [Arabic Literature: History of World Literature. T. 5. Section Six. Chapter Two]]. *Istoriya vseмирnoy literatury*, vol. 5. AN SSSR. In-t mirovoy lit. im. A.M. Gorkogo. Moskva. Nauka. S. 462-467. <http://feb-web.ru/feb/ivl/v15/v15-4622.htm>
- Gordon, H. (2004) *Naguib Mahfouz's Egypt: Existential Themes in His Writings*. New York. Greenwood Press. 164 p.
- Gordon H. (1986) *Dance, Dialogue, and Despair: Existentialist Philosophy and Education for Peace in Israel*. Tuscaloosa, AL. University of Alabama. 276 p.
- Hawley, J. (2001) *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport. Greenwood Press. 522 p.
- Hoda, E. (2012) *Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt, 1892-2008*. Syracuse. Syracuse University Press. 261 p.
- Johnson-Davies, D. (2012) *Home coming: sixty years of Egyptian short stories*. Cairo; New York. American University in Cairo Press. 359 p.
- Kassab, E. (2010) *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York. Columbia University Press. 512 p.
- Kehinde, A. (2003) *The Contemporary Arabic Novel as Social History: Urban Decadence, Politics and Women in Naguib Mahfouz's Fiction*. *Studies in the Humanities*, vol. 30, no. 1-2 <https://www.questia.com/article/1G1-117325789/the-contemporary-arabic-novel-as-social-history-urban>
- Khalfallah, M. (1954) *Literary life in modern Egypt in its relation to the contemporary world*. *The Muslim World*, vol. 44, no 2, pp. 85-100.
- Kurs lektsiy po lingvostranovedeniyu (arabskiye strany) (2010) [The course of lectures on linguistic-regional studies (Arab countries)]. Moskva. Izd-vo RUDN. 293 s.
- Makhfuz, N. (2012) *Ossenniye peregela* [Autumn quail]. SPb. Axioma. 110 s.
- Mondal, A. (2003) *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*. New York: Routledge Curzon. 303 p.

- Moosa, M. (1994) *The early novels of Naguib Mahfouz: images of Modern Egypt*. Gainesville, FL. University Press of Florida. 336 p.
- Newton, K. (1997) *Twentieth Century Literary Theory. A Reader*. Palgrave, 328 p.
- O'Neil, P. (2004) *Great World Writers: Twentieth Century*. New York, Marshall Cavendish. 144 p.
- Ouyang, W.-C. (2013) *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh University Press. 245 p.
- Roger, A. (1998) *The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism*. Cambridge. Cambridge University Press. 437 p.
- Semenenko, Identichnost kak kategoriya politicheskoy nauki, ROSSPEN, Moskva, 2012.
- Seytakhmetova, N. (2009). *Mussulmanskaya srednevekovaya filosofiya / N.L. Seytakhmetova*. – Almaty, 2009. – 233 s.
- Starkey, P. (2006) *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. – 233 p.
- Zhivi, Yegipet! (1973) *Perevod: Kirpichenko V., Sukhin T., Gorodnikova T., Martirossova N.* Moskva: Khudozhestvennaya literature. 138 s.

Литература

- Allegretto-Diulio P. (2007) *Naguib Mahfouz: a western and eastern cage of female entrapment*. Youngstone, New York. Cambria Press. 242 p.
- Allen, R. (1995) *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Syracuse. New York. Syracuse University Press. 336 p.
- Allen, R. (2006) *Naguib Mahfouz: The central figure*. Al-Ahram Weekly on-line, no 810. <http://weekly.ahram.org/Archive/2006/810/sc11.htm>
- Beskova, T. (2014) *Traces of the Thousand and One Nights in Tawfiq al-Hakim Works*. Asian and African Studies, vol. 23, no 1, pp. 173-191
- Connor, W. (1986) *The New Classical Humanities and the Old*. CJ, vol. 81, pp. 337-347
- El-Enany, R. (2003) *Naguib Mahfouz: The Pursuit of Meaning*. London. Routledge. 288 p.
- Elmarsafy, Z. (2012) *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*. Edinburgh. Edinburgh University Press. 273 p.
- Gordon, H. (2004) *Naguib Mahfouz's Egypt: Existential Themes in His Writings*. New York. Greenwood Press. 164 p.
- Gordon H. (1986) *Dance, Dialogue, and Despair: Existentialist Philosophy and Education for Peace in Israel*. Tuscaloosa, AL. University of Alabama. 276 p.
- Hawley, J. (2001) *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport. Greenwood Press. 522 p.
- Hoda, E. (2012) *Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt, 1892-2008*. Syracuse. Syracuse University Press. 261 p.
- Johnson-Davies, D. (2012) *Home coming: sixty years of Egyptian short stories*. Cairo; New York. American University in Cairo Press. 359 p.
- Kassab, E. (2010) *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York. Columbia University Press. 512 p.
- Kehinde, A. (2003) *The Contemporary Arabic Novel as Social History: Urban Decadence, Politics and Women in Naguib Mahfouz's Fiction*. Studies in the Humanities, vol. 30, no. 1-2 <https://www.questia.com/article/1G1-117325789/the-contemporary-arabic-novel-as-social-history-urban>
- Khalfallah, M. (1954) *Literary life in modern Egypt in its relation to the contemporary world*. The Muslim World, vol. 44, no 2, pp. 85-100.
- Mondal, A. (2003) *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*. New York: Routledge Curzon. 303 p.
- Moosa, M. (1994) *The early novels of Naguib Mahfouz: images of Modern Egypt*. Gainesville, FL. University Press of Florida. 336 p.
- Newton, K. (1997) *Twentieth Century Literary Theory. A Reader*. Palgrave, 328 p.
- O'Neil, P. (2004) *Great World Writers: Twentieth Century*. New York, Marshall Cavendish. 144 p.
- Ouyang, W.-C. (2013) *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh University Press. 245 p.
- Roger, A. (1998) *The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism*. Cambridge. Cambridge University Press. 437 p.
- Starkey, P. (2006) *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. – 233 p.
- مركز الدراسات الاشتراكية: الناشر 2009 أوراق اشتراكية: الاصدار. لمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس "في الثقافة المصرية"
- Амин, М., Анис А. (2009) «Египетская культура» / Центр Социалистических Исследований. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=164543> (дата обращения 07.02.2018)
- Долинина, А. (1994) *Египетская литература на рубеже XIX и XX веков. История всемирной литературы в 9 томах / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького*. – Москва: Наука. – Т. 8. – С. 673-677.

- Живи, Египет! (1973) Пер. Кирпиченко, В., Сухина, Т., Городникова, Т., Мартиросова, Н. Москва. Художественная литература. 138 с.
- Курс лекций по лингвострановедению (арабские страны) (2010). – Москва: Изд-во РУДН. – 293 с.
- Махфуз, Н. (2012) Осенние перепела. – СПб.: Аxioma. – 110 с.
- Сейтахметова, Н. (2009) Мусульманская средневековая философия. – Алматы.– 233 с.
- Семенов И. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий. – М.: РОССПЭН, 2012.
- Фильштинский, И. (1988) Литература Египта, Сирии и Ирака: [Арабская литература: История всемирной литературы. Т. 5. Раздел шестой. Глава вторая]. История всемирной литературы: в 9 т. Т. 5. АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – Москва: Наука. – С. 462-467. <http://feb-web.ru/feb/ivl/v15/v15-4622.htm>
- Чекалов, Д., Кондратов, В. (2005) История мировой культуры. Конспект лекций. – Ростов н/Д: Феникс. – 352 с.
- Этнопсихологический словарь [[http://ethnopsychology.academic.ru/393/этническая_идентичность_\(этничность\)](http://ethnopsychology.academic.ru/393/этническая_идентичность_(этничность))], дата обращения июнь 2018].

Шамахай С.¹, Есім Ғ.²

¹PhD докторанты, e-mail: sh.saira@mail.ru

²философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі, e-mail: garifollaesim@mail.ru
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Астана қ.

ШЫҢҒЫСХАН: ТӘҢІРЛІК СЕНІМ МЕН ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ

Мақалада көшпенділердің сонау шумерлер заманынан бері сабақтасып келе жатқан мыңдаған жылдар тарихы бар Тәңірлік дінінің XIII ғасырдағы ахуалы мен Шыңғысхан ықпалымен Мәңгі Аспан (Тәңірі) ретінде даму ерекшелігі, оның жасаған діни-философиялық тұжырымы, дінге деген толерантты қатынасы жайлы талданады.

Шыңғыс хан заманында моңғолдардың тәңірлік нанымна өзгерістер енгізілді. Мәселен, тәңірлік дінінде жұмақ пен тозақ ұғымдары болмады. Алайда олардың сауап жинауға талпынысы тек Шыңғыс ханның арнайы шақыртуымен келген Әулие Чан Чунның үгіттеуімен құдайлық іліммен байланысты туындады. Бұл кезеңде моңғолдардың діни көзқарасы өзінің биік шыңына жетіп, мәңгі аспанның монотеистік сенімін құрды. Шыңғыс хан тәңірлікті негізге ала отырып, Мәңгі Аспан (Тәңір) идеясын теория дәрежесінде қорытып, қолдана білді. Ол Көкте – Мәңгі Аспан (Тәңірі), Жерде – Қаған қағидасын қалыптастырды. Қағида бойынша Аспан (Тәңір) әлемдегі шексіз ерік, биліктің жалғыз Құдайы. Ол өзінің шапағатымен Қағанды қолдайды. Қаған тәңір атынан билік етіп, аспан жарлығын жер бетіне жүзеге асыруға міндетті. Қаған өз парасатының, харизмасының көмегімен аспан қалауына, шапағатына бөлене алады. Жоғарыда бір аспан тәңірі болса, жерде бір ғана қаған болуға тиіс. Яғни, моңғол ханы «Күн шығыстан күн батысқа дейінгі аспан астындағы барша елді басқаруға тиіс» – еді.

Сонымен қатар, Шыңғысхан діни толеранттылықты ұстанды. Ол либералды заң нормаларын қалыптастырды. «Барлық діндер бірдей құрметке лайық, бірақ олардың бірде-бірі үстемдік ете алмайды» деген талап болды. Бұл талап Шыңғыс хан дүниеден өткен соң да, ұрпақтан-ұрпаққа сабақтасып, жалғасын тапты. Шыңғыс ханның кіші ұлы Толуидың жұбайы ақын, мемлекеттің ірі саясаткері Сорқактани бегім, Мөңке хан бұл ережені өз өмірінің қағидасы етеді.

Мақалада Шыңғыс ханның тұжырымдары мен қағидаларын дәлелдеу үшін дереккөздер ретінде «Моңғолдың құпия шежіресі» атты тарихи шығармасы, Рашид ад диннің «Жамиғат ат тауарихы», Әбілғазы ханның «Түрік шежіресі», Шығыс және Батыс елдерінен Шыңғыс ханның арнайы шақыртуымен келген, оның көзі тірісінде кездесіп, жүздескен және кейінгі тақ мұрагерлерімен тікелей қарым-қатынаста болған әулие, ойшыл, қайраткер, саяхатшылардың (даостық монах Чан Чун, Елуй Чуцай, Пэн Дай мен Сюй Тин, монах Джовани дель Плано Карпини, елші Гильом де Рубрук, венециялық көпес Марко Поло) жол жазбалары алынды. Мақаланың мақсаты тәңірлік діннің Шыңғыс хан заманындағы дамуы мен өзгерісі, Шыңғыс ханның діни ұстанымы, сабақтастығы туралы деректер бойынша компаративистикалық, мәдени-философиялық талдау жасау. Талдау барысында Мәңгі Аспан (Тәңір) сеніміне қатысты тың ойлар мен пікірлер ұсынылды.

Тақырыпты талдау барысында гуманитарлық және философиялық білімдерде кеңінен қолданылатын, тарихилық пен логикалықтың өзара байланысы, тарихи-компаративистикалық, абстрактылықтан нақтылыққа өту, жалпыдан жекеге өту, герменевтика іспетті тәсілдердің бірлігі қамтылады.

Түйін сөздер: Шыңғысхан, тәңірлік, шаманизм, «Мәңгі Аспан», дін, толеранттылық.

Shamakhay S.¹, Yessim G.²

¹Doctoral student specialty, e-mail: sh.saira@mail.ru

²Doctor of Philosophy, professor, academician NAS RK, e-mail: garifollaesim@mail.ru
L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan, Astana

Genghis khan: Tengrist belief and tolerance

In article is considered features Tengrist religion in the XIII century which is transformed from time Sumer and features development as the Eternal Sky on influence Genghis khan, his religious and philosophical conclusions, and is also shown the tolerant attitude to religious beliefs.

During Genghis khan's era were made changes to Tengrist beliefs of Mongols. For example, in Tengrist there were no ideas of paradise and hell. However, in connection with the excited actions, Sacred Chan Chun in whom was invited by Genghis khan appears concepts about aspiration to the benefit.

During this period religious beliefs of Mongols reach top, and is created. monotheist belief of the Eternal Sky. Genghis, the khan, taking Tengriism in the basis, proves the idea of the Eternal Sky and uses it: in the sky – Eternal Tengri, and on the earth – Kagan (Khan).

According to this principle, Sky (Tengri) carrier of world boundless will, only source of the divine power. It supports by the clemency Kagan. Kagan governs on behalf of Tengri and carries out heavenly will on the earth.

Kagan on the basis of the mind and charisma personifies heavenly grace. Both in the sky there is uniform Tengri, and on the earth there has to be one Kagan. Therefore, the Mongolian khan rules over all countries of the world «from rising to a sunset».

Besides, Chinghiz khan adhered to the principle of religious tolerance. He created the liberal precepts of law. It had a requirement: «All religions deserve respect, but any of them should not dominate». This requirement was observed also by Chingiz khan's descendants after his death. The younger son Genghis khan's Toluy and his spouse, poetess and the statesman Sorkaktani begy, Monke khan were guided by this rule as vital credo.

As the proof of the conclusions and the principles Genghis khan is brought in article monuments to writing as «The Secret History of the Mongols», Rashid-ad-Din's «Zhamigat at tauarikh», Abulgazy khan's «Shezhire Türk» and also traveling notes, historical works of art and compositions of various travelers, dervishes, wise men of the West and East invited in due time to the yard by Genghis Khan, meeting both with great Kagan and with his successors (the Taoist monk Chan Chun, Eluy Chutsay, Peng Dai and Xu Ting, the monk Giovanni del Plano Carpini, the ambassador Guillaume de Roubrouc, the Venetian merchant Marco Polo).

The purpose of article is comparative, cultural – philosophical analysis of development and change of Tengrist during the era of Genghis khan, initial display of a research of its religious orientations. During the analysis were offered new ideas concerning belief in the Eternal Sky (Tengri).

During the research of a problem are applied, such methods of the philosophical and cultural analysis as unity historical and logical, a comparative, ascension from abstract to concrete, hermeneutics and the content analysis. The semiotics analysis of essence and nature of symbolical manifestations of inner world of the Turkic peoples and Mongols inherent in that era is carried out, they are studied on the basis of the signs characteristic of nomadic outlook

Key words: Genghis khan, Tengrist, «Eternal Sky», religion, tolerance.

Шамахай С.¹, Есим Г.²

¹PhD докторант, e-mail: sh.saira@mail.ru

²доктор философских наук, профессор, академик НАН РК, e-mail: garifollaesim@mail.ru
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан, г. Астана

Чингиз хан: тенгрианская вера и толерантность

В статье рассматриваются особенности эволюции тенгрианства в XIII веке, т.е. религиозного мировоззрения, имеющего тысячелетнюю историю и восходящего к эпохе шумер, которое под влиянием Чингиз хана трансформировалось в культ Вечного Неба (Тенгри). В работе также поднимаются вопросы толерантного отношения правителя к религиозным направлениям.

В эпоху Чингиз хана были внесены изменения в тенгрианские верования монголов. Например, в тенгрианстве не были представления о рае и аде. Однако, в связи с проповедническими действиями приглашенного Чингиз ханом Святого Чан Чуна появляются понятия о божественном промысле и о стремлении к благу. В этот период религиозные верования монголов достигают своей вершины и формируется монотеистическая вера Вечного Неба. Чингиз хан, беря в основу тенгрианство, обосновывает идею Вечного Неба и использует ее так: на небе – Вечный Тенгри, а на земле – Каган. Согласно этому принципу, Небо (Тенгри – носитель мировой безграничной воли, единственный источник божественной власти. Он своей благодатью поддерживает кагана.

Каган правит от имени Тенгри и проводит небесную волю на земле. Каган на основе своего разума и харизмы воплощает в себе небесную благодать. Как на небе есть единый Тенгри, так и на земле должен быть один каган. Следовательно, монгольский хан правит над всеми «странами Поднебесной от восхода до заката солнца».

Кроме того, Чингиз хан придерживался принципа религиозной толерантности. Он сформировал либеральные правовые нормы. У него было требование: «Все религии заслуживают уважения, но ни одна из них не должна господствовать». Это требование соблюдали и потомки Чингиз хана после его смерти. Младший сын Чингиз хана Толуй, его супруга, поэтесса и государственный деятель Соркактали бегим, хан Монке руководствовались этим правилом в качестве жизненного кредо.

В статье в качестве доказательства заключений и принципов приводятся оригинальные памятники письменности: «Сокровенное сказание монголов», «Жамигат ат тауарих» Рашид ад дина, «Шежире Тюрк» Абулгазы хана, а также путевые заметки, исторические художественные произведения и сочинения различных путешественников, дервишей, мудрецов Запада и Востока, приглашенных в свое время ко двору самим Чингиз ханом, встречавшихся как с самим великим каганом, так и с его наследниками (даоский монах Чан Чун, Елуй Чуцай, Пэн Дай и Сюй Тин, монах Джовани дель Плано Карпини, посол Гильом де Рубрук, венецианский купец Марко Поло).

Целью статьи является компаративистский, культур-философский анализ развития и изменения тенгрианства в эпоху Чингиз хана, источниковедческий показ его религиозных ориентаций. В процессе анализа предложены ряд новых идей относительно веры в Вечное Небо (Тенгри).

В ходе исследования проблемы применены такие методы философского и культурологического анализа, как единство исторического и логического, компаративистика, восхождение от абстрактного к конкретному, герменевтика и контент-анализ. Проведен семиотический анализ сущности и характера символических проявлений духовного мира тюрков и монголов, присущих той эпохе, они изучены на основе признаков, характерных для номадического мировоззрения

Ключевые слова: Чингиз хан, тенгрианство, шаманизм, «Вечное Небо», религия, толерантность.

Кіріспе

«XIII-XIX ғасыр аралығында Шыңғыс ханның өмірбаяны мен билігі туралы көне көптеген шежірелер жазылды. Көне моңғол тілінде жазылғандарын атап айтсақ, «Моңғолдың құпия шежіресі», Алтан товч» (Лувсанданзан, 2015), «Алтын дәптер» (Рашид ад-Дин, 1952) «Көк дәптер», «Шар туджи», «Хадын Үндэсний хураангуй Алтан товч» («Хандардың қысқаша алтын шежіресі»), «Арван Буянт номын Цагаан түүх» (Ақ сөйлеген тарих), «Чингис эзний Алтан ургийн түүх Гангийн урсгал» («Өмір Шыңғыстың алтын ұрпағының тарихы «Құрыш ағысы»), «Дай Юан улсын Болор эрх» (Ұлы Юань мемлекетінің маржандары), «Алтан эрх» (Алтын сүзу), «Болор толь» («Жарқын жазу»), «Боржығын тайпасының тарихы» т.б. болып табылады (Қинаятұлы, 2008).

Орта Азия мемлекеттерінің тарихы туралы жазылған әлемге әйгілі құнды еңбектерге Рашид ад диннің «Жамигат ат тауарихы» (Рашид ад дин, 1952), Өтеміс-қажының «Шыңғыснамесі» (Өтеміс-қажы, 2006), Бабырдың «Бабырнамесы» (Бабыр, 2006.), Құрбанғали Халидтің «Тауарих хамсасы» (Құрбанғали Халид, 2006), Әбілғазы ханның «Түрік шежіресі» (Әбілғазы, 2006), т.б. жатады.

Әбілғазы Бахадүр осы «Түрік шежіресін» жазуды бастаған шақта, Шыңғысхан туралы «Жамигат ат тауарихтан» басқа он жеті шығарманың болғанын айтады. (30 бет). Бұл ескертпеден сол кездің өзінде Шыңғыс хан туралы біршама еңбектер жазылғанын байқауымызға болады. Оған қоса, қазақстандық тарихшы В.П. Юдин Өтеміс қажының «Шыңғыснамесін» атауға болады (Юдин 1992:15). Ал әдеби сала бойынша да Шыңғыс хан бейнесін әр қырынан сомдаған көптеген романдар мен повестер, поэмалар, трилогиялар жазылған.

Ал Шыңғыс ханның көзі тірісінде кездесіп, жүздескен және ол туралы естеліктер жазып қалдырған саяхатшылар, елшілердің еңбектері бір төбе деуге болады. Мысалы, 1219 жылы Қытай билігінің Сун империясынан жіберілген елші Мэн Хунның «Моңғол-татарлар туралы жазбасы», Шыңғыс ханның шақыртуымен Оңтүстік 1220-1224 жылдар аралығында Бейжиннен жеткен даостық монах Чан Чунның «Батыс әлеміне саяхат жазбасы», 1218 жылы Шыңғыс ханның кеңесшісі болған Елуй Чуцай мырзаның «Батысқа саяхат туралы жазба» атты шығармасы, 1233 және 1235-1236 жылдары екі мәрте Қытайдың Оңтүстік Сун сарайынан дипломатиялық қатынас үшін жіберілген Пэн Дай мен Сюй Тин қызметкерлерінің «Қара та-

тарлар туралы қысқаша мәлімет» атты жазбасын атауға болады (Оловинцов, 2013).

Ал 1246-1247 жылдары Батыс елінен моңғол ханына алғаш болып келген монах Джовани дель Пано Карпинидің «Біз татар деп атаған моңғолдар тарихы» жазбасы, 1253-1255 жылдар аралығында патша IX Людовиктің жіберген елшісі Гильом де Рубруктың «Шығыс елдеріне саяхат» жазбасы, 1271-1295 жылдар аралығында венециялық көпес Марко Полоның «Әлем ғажайыптары кітабы» деген шығармасы бар.

XIII ғасырда жазылған шығыстық және батыстық жазбаларының қай қайсында да моңғолдардың негізгі сенімі Мәңгі Аспан (Тәңірі) болғаны дәлелденеді.

Моңғолдар ежелден «Тәңірдің қаһарына ұшырау», «жын-перінің зияны тию», «жаман ырым» деген сөздерді жамандық, кесапаттан қорыққандықтан айтқан. Алайда, моңғолдардың жамандық жасамай, сауап жинауға талпынысы тек құдайлық іліммен байланысты туындаған екен. Шыңғыс ханның шақыртуымен келген Әулие Чан Чун моңғолдарға тек «жақсы іс жасап, сауап жинауды» тапсырған. (Ганбаатар, 2010).

«Әулие Чан Чун бомбының «Батыс әлеміне саяхаты туралы жазбасы» деген шығармасы XIII ғасыр Моңғол тарихына қатысты құнды деректердің ірі қайнар көзі болып табылады. Моңғолдар ежелден Бомбы салты, ережесі деп атап келген даосизм көсемі Әулие Чан Чун (бомбы) Шыңғыс ханның арнайы шақыртуымен 1220-1223 жылдар аралығында қазіргі Қытайдың Шаньдун ауданынан Моңғолия, Қазақстан, Қырғызстан мекендерін басып өтіп, Ауғанстан жері Гиндугуш алқабына дейін мыңдаған шақырым жол жүріп, Ұлы Қағанға жолыққан тарихи оқиға осыдан сегіз жүздей жыл бұрын болған екен.

Шыңғысханның жарлық, ниет, тілегімен орын алған бұл оқиға тек ғана бұл екі адамның жеке мәселесі емес еді, сол кездегі дүниежүзі тарихына белгілі дәрежеде ықпалын тигізген еді. Бұл кездесуден Шыңғыс хан Әулие Чанчунь бомбыдан ұлы империяны басқару ілімі, тәртібі туралы тыңдап, сонымен қатар денені сауықтыру мәдениеті, емдеу жайлы шығыс іліміне қаныққан екен.

Бұл шығарма моңғол жерінде болған атақты саяхатшылар Марко Поло, Пано Карпини, Вильгельм Рубруктардың жол жазбаларына тең келерлік тарихи құнды еңбек. Бұл еңбекті қытай тілінен моңғол ғалымдары Я. Ганбаатар, Ц. Ганбаатар аударып, көпшілікке ұсынған (Ганба-

атар, 2010). Сонымен қатар, олар бұл кітапқа Шыңғыс ханның тоғыз уәзірінің бірі Жүршіттің Чу Мергені аталған Елуй Чуцайдың жол жазбасын да қоса енгізген екен.

Атақты саяхатшы Марко Поло: «Шыңғыс ханның кезінде моңғолдар «Адам бұл өмірде сауапты іс жасап, өзгелер үшін шынайы ниетпен өмір сүрген болса, өлген соң оның жаны нұрланып, құдайдың шапағатына бөленеді, ал егер, өмірде жамандық көп жасаса, онда жаны нашарлай түседі де, ақыры жын-періге айналады» деген құдайдың өсиеті бойынша өмір сүреді» – деп (Бүрэнжаргал, 2012) жазған. Жоғарыда аталған тарихи жазбалардан Шыңғыс ханның діні туралы сан түрлі мәліметтерді кездестіруге болады.

Осыған дейін Шыңғыс ханның өмірі, билігі туралы тарих, тіл, әдебиеттану, әскери істер, этнография тұрғысынан зерттеулер жасалса да, әсіресе, отандық ғалымдар арасында Шыңғысханның діні мен оның діни толеранттылығы туралы іргелі зерттеулер жоқтың қасы болып отыр. Сондықтан да осы мәселені мәдени-философиялық тұрғыдан зерттеудің маңызы зор.

«Құпия шежіре» мәтініндегі тәңірлік. («Мәңгі Аспан»). Тәңірлік дін сонау шумерлер заманынан келіп, ғұндар кезінде мемлекеттік дін, идеологияның міндетін атқарып, одан кейін Көк Түрік кезінде «Көк Тәңірі» діні ретінде сабақтасқан көшпенділердің мыңдаған жылдар тарихы бар ерекше дін.

Моңғол ұлт, тайпаларының бірігіп қаһарлы мемлекет құрып, дүниежүзін шарлай соғыспен бағындырған тарихи оқиғаларға байланысты Монғолдардың діни көзқарасы да өзінің биік шыңына жетіп, мәңгі аспанның монотеистік сенімін құрды. Шыңғыс хан шаманизмді негізге ала отырып, Мәңгі Аспан (Тәңір) идеясын теория дәрежесінде қорытып, қолдана білді. Бір сөзбен айтсақ, Ұлы Моңғол мемлекеті кезінде тәңірлікке «мәңгі» сөзі қосылып дами түсті.

Сөзіміз дәлелді де, дәйекті болу үшін біз тарихи құжат ретінде, әсіресе 1240 жылы моңғолдың хан ордасында жазылып біткен шежіредегі мәліметтерді қарастыратын болсақ, әлемге «Моңғолдың құпия шежіресі» деген атпен әйгілі болған бұл мұрада Мәңгі Аспан (Тәңірі) сөзі жиі қайталанатын.

«Құпия шежіреде» Шыңғыс хан: «Мәңгі Аспан білсін!», «Бадай, Күшілік екеуі менің құтқарып көмектескендіктен, Мәңгі Аспан ризалығына бөленіп, жеңіп, биік дәрежеге жеттім, мен»; Шыңғыс хан: «Шабуылдан соң

кімнің жеңерін Мәңгі Аспан (Тәңір) біледі» ...» (Дамдинсүрэн, 1990а:153) – деген сөздерінен Тәңірдің құдіретін сезініп, оған табынған бірден бір адам Шыңғыс хан болғандығы байқалады.

«Құпия шежіренің» Шыңғыс ханның ата-баба тегі туралы баптарында Шыңғыс ханның арғы атасы «көктен бұйырған несібемен туғаны» айтылады. Яғни, моңғол аңыздарына сай, Шыңғысхан әулетінің Тәңірмен байланысы бар екені айқын болады. Шежіренің 21-бабында Шыңғыстың арғы аналарының бірі Алан-Гоа өзінің үш балаға жүкті болғанын түсіндіргенде: «Түн сайын бір ақсары адам үйдің шаңырағын жап-жарық қып кіріп келіп, менің құрсағымды сипағанда, оның нұры жатырыма сіңіп кететін. Ол адам шығар күн мен батар айдың арасында сары итше бұлғаңдап шығып кететін» (Дамдинсүрэн, 1990ә:28) – дейді. Мұнда жалпы фольклорда кездесетін ғажайып туу мотиві бар екендігін ескерсек, мифтің шығу төркіні ғұн дәуірімен сабақтас екені белгілі. Тотемдік ұғымдарды кие тұту түркі қағанаты құрылғанға дейін кең қанат жайса, кейінгі дәуірде ірі қағанаттың орнауына байланысты бұрынғы мифтік ұғымдар өзгеріске ұшырап, аңыздық прозаның басқа жанрларының тууына мүмкіндік жасады. «Шежіре» осы тараптан келгенде аңыздық прозаның әртүрлі жанрынан мағлұмат беріп ғана қоймай, жанрдың даму заңдылығын, өзгеріске түсу мүмкіндігін де танытады. Жалпы дүниежүзі тарихында атақты адамдар мен құдайлардың дүниеге келуі жайлы мифтердің көбінде күн нұрынан туу мотивін кездестіруге болады (Шекен, 2013).

Ал Тәңірдің қолдауы деген идея шежіренің өн бойында үнемі байқалады. Әсіресе, Шыңғысханның басына түскен қиыншылықтардан, дұшпандарынан құтылуы, сан мәрте жауларын жеңуі тек Тәңірдің қолдауымен жүзеге асып жатқандығы айтылып отырады. Ал, Шыңғысханның кейінгі избасарларының жарлықтарында да «Мәңгі Аспанның (Тәңірдің) қамқорлығымен» деген сөз міндетті түрде кездеседі.

Шыңғысхан «Мәңгі Аспанға» (Тәңірге) табынып, шаманизмді ұстанған. Академик Ш. Бира жазғандай, «Тәңірге табынуды Шыңғысхан моңғол тайпаларын біріктіріп, империя құру саясатының маңызды ұстанымы ретінде шебер қолдана білді. Ал шаманизмді Моңғол елінің мемлекеттік дәрежедегі дәстүрлі діни ғұрпы етті. Шыңғысхан Нирун моңғолдарының ішіндегі ең тұңғышы болып есептелетін Барын тайпасының Үсен ақсақалына ақ шапан кигізіп, ақ атқа мінгізіп, бек атағын береді. (Бира, 2006.)

Бұдан Шыңғысханның киіз туырлықты қалың халықтың көңілін тауып, бір ортаға жинауға ежелгі нанымды пайдаланудың аса қажеттілігін ескергендігі байқалады.

Тәңірлік наным алғаш рет Қытай Қорғанының солтүстігіндегі Ішкі Азия даласының ежелгі көшпенділері арасына тарап, кейін олардың санасын жаулап, таңқаларлық ұзақ уақыт бойы ұрпақтан-ұрпаққа сабақтаса келіп, моңғолдардың ұлы дәуірлеу шағында жоғарғы шегіне жетті. «Мәңгі Тәңір құдіретімен, хан даналығының шапағатымен» деген сөз тіркесімен басталатын қызметтік хаттар Азия, Еуропа халықтарына жолданып жататын еді (Чоймаа, 2015). Мысалы, 1845 жылы Днепр өзенінің маңынан «Monh tengriin huchin dur, Haganii suu zaliin iveel dur...» – Сөзбе-сөз аудармасы: «Мәңгі Аспан (The Eternal Sky) құдіреті астында, Қаған (Khan) даналығының шапағатымен» жазуы бар елшілердің мойынға тағатын күміс тұмары табылған еді. (Хуяг, 2014). Қазір бұл тұмар Санкт-Петербург қаласының І Петр патшасы музейінде сақталуда. Бұдан «Көкте – Тәңірі, Жерде – Қаған» концепциясын байқауға болады. Тәңір (Heaven) және Қаған (Khan) деген қос наным айқындалып тұр, ал олар дүниедегі жоғарғы ерік, құқықтың екі негізгі бөлігін құрайды.

«Құпия шежіреде» Аспан мен Жер туралы: «Аспан мен Жер келісіп, Темүжінді хан етті», «Аспан мен Жердің тағдыр мезгілі», «Ата-ана мен Жер-Ананың аялы алақаны» (Дамдинсүрэн, 1990б:73) – т.б. сөздерінен аспанды әке ретінде, жерді ана ретінде ұғынуынан діни танымның дамып белгілі бір дәрежеге жеткенін көрсетеді. Кейде моңғолдар «Табиғатты Құдай ретінде, Құдайды табиғат ретінде түсініп» пантеистік көзқарас танытады.

Шыңғыс хан және алтын тұқымдастар, ел басқарушылар, Шыңғыс әскерлері, бәрі де Тәңірге бағынып, шаманизм шарттарын орындап, сеніп келгендіктен XIII-XVI ғасырлар аралығында ешқандай өзге дінге еріп, сіңіп кетпеді. Шамандық оларды ержүрек, шыншыл, әділ, ақкөңіл етіп тәрбиелей алды. Шаманизм кәдімгі қарапайым өмірден өз ішінен туындағандықтан, оларға етене жақын болды. Оның құрған Моңғол мемлекетінің саяси ұстанымы шаманизмдік табынуға емес, шаманизмнің идеясына бағытталған.

«Шаман» атауының шығу төркініне көз жүгіртсек: өте ертеде жапондар көне будда ілімінің монахтарын «шоман» деп атаған. Екінші, нұсқа – Қиыр Шығыста өмір сүрген эвенкі және тұңғыс халықтарының тіліндегі «Са-

ман» (saman) атауынан «шаман» сөзі шыққан делініп жүр. Осындағы «Саман» сөзі «білу», «түйсіну» деген ұғымды білдіреді екен. Шамандар аспан тәңірі мен рухтың жердегі қолдаушы адамдары есебінде саналды. Шаман сиқырлық қасиеттермен қоса білікті, талантты, басқалардан мәртебесі жоғары: ол акын да, күйші де, сәуегей және әнші, сегіз қырлы, бір сырлы адам болған. Қазақтар шаманды бақсы дейді, ол сөз монғолша оқытушы, ұйғырлар *бахшы* десе, түркімендер осы атаумен өздерінің ақындарын атайды. Командар шаманды кам деген, сібір татарлары да дәл солай атайды.

Жалпы шаманизмді әлемдік дәрежеде ғылыми айналымға енгізген адам монғол-бурят тұқымынан шыққан этнограф-ғалым Доржи Банзаров (1822-1855). Бұл кісі Шығыс-Сібір генерал-губернаторы Н.Н. Муравьевтің тапсырмасымен арнайы зерттеулер жүргізген. Банзаровқа дейін «шаман-шаманизм» жайында ешқандай ғылыми ұғым-түсінік болмаған. Д. Банзаровтың шаманизмді зерттеп, жазған еңбегі 1846 жылы «Черная вера или шаманства у монголов» деген атпен жарық көрген. Еңбек шамандық жайлы жазылған алғашқы туындылардың бірі болып саналды. Осыдан кейін «шаман» жеке зерттеу объектісіне айналды. Сондай-ақ, «Тюркский шаманизм» (В.Н. Потапов), «Алтайский шаманизм» (А. Алексеев) т.б. еңбектер жарық көрді. Кеңес кезінде арнайы қаржы қарастырылып, ғалымдар тобы жұмыс істеді.

Банзаров өз еңбегінде қазіргі монғолдар буддизмнің элементтері мен шаманизмнің қалдықтары қосылған «қойыртпақ» дін ұстанып жүргенін айтса, қазақ ғалымы Шоқан Уәлиханов: «Қазақтарда шамандық салт-сана мұсылмандық наныммен мидай араласып, ортақ – мұсылман атты дін құрайды... Осы екі діннің, қазақ нанымына мидай араласуына ертеден келе жатқан шамандық негіз болды демекпіз» дейді (Уәлиханов, 1985). Сонымен қатар, Ш. Уәлиханов «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты очеркінде шамандықтың әлемдік дүниені сүю, табиғатқа деген шексіз махаббат және өлгендердің рухын кастерлеу, аруағын ардақтау екендігін айтқан.

Шаманизм дін емес. Шаманның іс-әрекеті көбіне жын шақыру, жындармен байланыс арқылы жүзеге асады. Әрі тау-тас, тал-терек, жан-жануар т.б. табынады. Онда күнә дейтін ұғым жоқ.

Орыс ғалымы И.С. Вдовин шаманизм эволюциясындағы үш кезеңді атап көрсетеді. Алғашқы шамандар тек науқасты емдеумен,

көріпкелдікпен, болашақты болжаумен, табиғат күштерін тыныштандырумен айналысады. Келесі кезеңде шамандар кейбір қауымдық діни әдет-ғұрыптарды орындауды узурпациялайды. Соңғы кезеңде барлық қауымдық және отбасылық әдет-ғұрыптар шамандардың жетекшілігімен өтеді (Вдовин 1965:265).

Е.В. Ревуненкованың пікірінше, шаманизм дін емес, сондықтан кез келген діни жүйемен оңай сіңісіп кетеді. Автордың анықтауынша шаманизм – айырықша дүниетаным жүйесі, онда ерекше рәсім, айрықша адамдар тобы арқылы ғарыштың үш деңгейінде қарым-қатынас жасау мүмкіндігі туралы көзқарас көрініс тапқан, онда дүниетанымның рационалды, иррационалды көркем образды элементтері тоғысады (Ревуненкова 1980:243).

«Құпия шежіреде» Шыңғыс хан заманының тәңірлікке табынғандығы туралы және шамандықтың салттарын ұстанғандығын дәлелдейтін мәліметтер көптеп кездеседі. Кейбір мысалдарына тоқталар болсақ, «Құпия шежіренің» 80-бабында: «Темүжін (Шыңғыс) орман ішіне үш түнеген соң, қайтпақ болып, атын жетелеп келе жатқанда, ері сыпырылып түседі. Қайырылып қараса, ерінің айылы да, өмілдірігі де ағытылмаған екен. «Айылым сыпырылуы мүмкін, бірақ өмілдірік қалайша сыпырылды? Тәңірім бір нәрсе сездіріп тұрған болар» деп, қайтадан орнына барып, тағы да үш түнейді. Енді орманнан шығайын деп келе жатса, шығар жолда үйдей ақ тас кептеліп қалыпты. «Тәңірім тағы да бір нәрсе сездіріп тұрған болар» деп қайтадан орнына барып тағы да үш күн түнейді. Сөйтіп аштан-аш тоғыз күн өткен соң, «Бұлай атақ-абыройсыз өлгенше, шығайын» деп, манағы ақ отаудай үлкен тасты айналып, оқшы пышағымен жолдағы ағаштарды қырқып отырып, атын жетектеп шыға келгенде, аңдып тұрған тайшуыттар ұстап алады» – (Дамдинсүрэн, 1990в:48) делінген.

«Құпия шежіренің» 103-бабында: «Темүжін Бұрқан тауына түсіп, бас киімін алып, белбеуін мойнына салып күн тұсқа қарай Бұрқан Халдун тауына 9 рет тәу етіп, тағзым жасап, шашу шашады» – (Дамдинсүрэн, 1990г:58) делінген. Ал, шежіренің 244, 245, 246-баптарында Шыңғыс ханның сеніміне әбден кірген бақсы, көріпкел Теп-Теңгірдің сәуегейлігі және оның ақыры тым астамшылдық жасап, Шыңғысхан әулетінің ағайындар арасына от салуынан хан тарапынан қаза табуы туралы айтылады. Бұдан Шыңғыс ханның шамандық сәуегейлікке аса әуес болмағандығын байқауға болады.

Жоғарыда келтірілген мысалдардағы Тәңірге табыну, белбеуді мойынға салу, тауға тәу ету, шашу шашу, құрбандық бақсыға сену т.б. әрекет, салттар сонау көне үйсін, ғұн, түркі заманынан осы кезге дейін Орта Азия халықтарында сақталып келеді. Тарихта тура осындай мойынға белбеу тағу салты оның кейінгі ұрпақтарында кездеседі. Немересі Акбар қатты ауырып өлім аузында жатқан кезде Ұлы Моғал әміршісі Бабыр шах тәңірге тәу етіп бас киімін шешіп, белбеуін мойнына салып Акбарды үш рет айналып шығып Алладан немересінің орнына өзін алуды сұрайды. Үш күннен соң Акбар жазылып, Бабыр 53 жасында дүниеден өтеді. Бұл жерде белбеуді мойынға салумен қатар, айналу салтын көруге болады. Бұл «айналу» салты қазақтарда ауызекі сөзде символдық түрде сақталған. Мысалы, жақсы көрген баласын «айналайын» дейді. Шын мәнінде «айналу» сөзінің жауапкершілігі үлкен болса керек. «Баламның бойында ауру-сырқау, бәле-қаласы болса, айналу арқылы өзіме алайын» деген мағынада айтылған екен.

Немістің атакты ғалымы Г. Дөрфер байырғы түріктердің наным, дін дәрежесіне көтерілгенін баса айта отырып, бұл дін монотеизмге (бір құдайлыққа) жақын деген тұжырым жасаған. Ол байырғы түріктердің дінін «тәңірлік» (тенгризм) деп атай отырып: «... бұл дін даму тарихында үш кезеңді басынан өткізген болуы әбден мүмкін. Олар: тотемдік, шамандық және *sit venia verbo* тәңіршілдік», – деген қорытындыға келген (Doerfer, 1965).

XIII ғасыр басында моңғолдарда дуалистік көзқарас басым болды. Аспанды да, жерді де алғашқы бастама ретінде мойындады. Олар жан, рухтың барына сенгенін олардың ауызекі сөзінде «жаным шығардай қорықтым» деп айтуы жанды денеден бөлек қарастырғанын білдіреді. «Құпия шежіреде» моңғолдар Шыңғысханды қайтыс болғанда «аспанға қайтты» дейді. Бұл моңғолдардың адамгершілік, сана, жан, рухтың бәрі аспаннан келіп, аспанға қайтады деген көзқарастарының дәлелі. Ал адамның денесі жерден жаралып, қайта жерге сінеді. Сондықтан да, жерді «өлгенде жатар жерім» дейді.

Шыңғысхан «Мәңгі Аспанды» Жаратушы ретінде мойындады. Оның саяси философиясының тамыры мәңгі аспанның монотеистік ұстанымы болып табылады. Бір сөзбен айтсақ, моңғолдар Шыңғысхан заманынан бастап монотеистік бағытты дамыта бастады. «Мәңгі Аспан» (Тәңір) – материя мен рух деп бөлінбеген біртұтас бастама еді.

Егер Мәңгі Аспанды Шыңғыс ханмен байланыстырсақ, ол тайпалық сенім болып табылады. Бұл сенім бірте-бірте Моңғол ұлысының мемлекеттік дін міндетін атқарып, сондай-ақ, күллі моңғол ұлттарының діні ретінде қалыптасуы мүмкін. Тарихта осындай тайпа көсемдерінің сенімі жалпы ауыл, аймақ, ұлт, мемлекеттің діні ретінде қалыптасып кететін мысалдар көптеп кезігеді. Ұлт, мемлекеттің басшылары жаңа дін қалыптастырып, ескі дінге жаңашылдық енгізуде көп міндеттер атқарып келген. Мәселен, Иудаизмдегі Ехова болса Абрахам, Исаак, Иаков, Мосе сынды тайпалардың табынатын сенімі ретінде пайда болып, кейіннен күллі Израиль ұлтының иудаим діні ретінде қалыптасты (Гэрэлбаатар, 2014). Олай болса, «Мәңгі Аспан» да Шыңғыс ханның ұлыс, тайпалық сенімі ретінде қалыптасып, кейіннен ұлттық дәрежеге дейін жеткен болуы мүмкін.

«Көкте – Аспан (Тәңір), Жерде – Қаған» («Мөнх тэнгэрийн хүчин-дор, хаганы суу залийн ивээл дур...») тұжырымдамасындағы Тәңір (Аспан) және Қаған деген қос ұғым «Аспан – Әке, Жер – Ана» деген шаманизмнің қос үлгісінен туындаған болуы мүмкін болғанымен шын мәнінде мемлекеттің саяси тұжырымының мағынасын береді. Аспан (Тәңір) әлемдегі шексіз ерік, биліктің жалғыз Құдайы. Ол өзінің шапағатымен Қағанды қолдайды. Қаған тәңір атынан билік етіп, аспан жарлығын жер бетіне жүзеге асыруға міндетті. Қаған өз парасатының, харизмасының көмегімен аспан қалауына, шапағатына бөлене алады. Жоғарыда бір аспан тәңірі болса, жерде бір ғана қаған болуға тиіс.

Шыңғысхан ұстанған діни толеранттылық. Толеранттылық – бұл жергілікті халықтың басқа ұлт өкілдеріне және басқа діндегі адамдарға түсіністікпен қарап, оларды қудаламауының белгісі. Жалпы толеранттылық қандай да бір өркениетті қоғамға тән құбылыс.

Шыңғыс хан өз заманындағы дүние жүзі елдерінің хан, басшылары сияқты бір діннің ғана, яғни, өздерінің қабылдаған дінін қорғап, оны өзге жұртқа насихаттау сияқты діни фанатизмге ұрынған жоқ. Ол өзінің зайырлы және салауатты дүниетанымының арқасында өз ұстанған дінін өзге дінге айырбастамады, ал өзге дінді сыртқа теуіп, олардың наным-сеніміне тиым салмады. Керісінше, қай діннің болсын шіркеу, мешіт, монастырларын, діни ұйымдарын мемлекеттік салықтан босатты. Барлық діндерге тең қарау саясатын Шыңғыс ханның мұрагерлері де ұстанды. Түрлі діни наным-сенімге, нәсілдік ерекшелікке, мәдениет, салт-дәстүрге деген құрмет көрсету,

толеранттық таныту, еркіндік беру ұлы империя үшін ең маңызды мәселе екенін түсінгендіктен болуы мүмкін.

Парсы тарихшысы әрі мемлекет қайраткері Ата – Мәлік Жувейни өз еңбегінде: «Моңғол елі әу бастан түрлі діни мәселелерге жиі тіреліп отырғандықтан оларға толерантты қатынасу саясатын ұстануға тура келді. Шыңғыс хан ешқандай діннің фанаты болмағандықтан, қандай да діннің өкілі болмағандықтан діни фанатизмді, бір діннен екіншісін артық көруден аулақ болды. Бірақ ол әрбір діннің көсемдерін қатты сыйлады және бұл саясатын жұмаққа барар бірден-бір жол деп есептеді. Ал оның балалары, ұрпақтарына келсек, олардың біршамасы өз қалаулары бойынша түрлі діндерді қабылдады. Ал кейбіреулері өз ата-бабасы ұстанған дін қағидаларын ұстанды. Дегенмен олар да діни фанатизмнен аулақ болды. Шыңғыс ханның «Жаса» заңында діннің барлық салаларын тең көру міндеттелген» (Джувейни, 2004) – деп жазған. Ата – Мәлік Жувейни XIII ғасырда Қарақорымға келіп сол заман оқиғаларын көзбен көріп, бастан өткерумен қатар, Моңғол хандарының қасында уәзірлік қызмет атқарғандықтан, оның еңбегінің құндылығын айтпасақ та, түсінікті болар.

Ал, бұл Жувейнидің жазғандарын илхан Аргунның 1290 жылы Католик дінінің папасы IV Николайға жолдаған хаттардың мағынасы дәлелдейді. IV Николай 1288, 1289 жылдары Аргунға жолдаған өз хаттарында оны христиан дінін қабылдауға үгіттеген еді. (Чоймаа, 1991).

Жалпы XIII ғасырда көшпенділер арасында діни түйткілді мәселелер туындап отырған. Мәселен, 1204 жылы Шыңғыс ханнан жеңіліп қашқан Таян ханның ұлы Күшілік хан өзіне ілескен елмен туысқан қарақытай билігіндегі өлкеге өтеді. Мұнда ол қошаметпен қабыл алынып, қартамыс гүрхан Жылыгудің қызына үйленіп, кейін осы мүмкіндікті пайдаланып, ел билігін тартып алды. Қарақытай (қарақидан) тағына отырады. Хорезм, Самарканд, Осман елдері сол кезде Жылыгуге бағынатын еді. Күшілік хан таққа отырғаннан кейін ислам дінділермен қатал әрі жауыз қатынаса бастады. Ол кезде найман тайпасының көбісі христиан дінінің несториан бағытын қабылдаған еді. Күшілік те несториан болды. Ал Жылыгудың қызы будда дінін қабылдағандықтан Күшілік те несториандық сенімін тастап, будда дінін қабылдай бастайды. Күшілік өз қол астындағы халқын ислам дінін тастап, христиан немесе будда дінін қабылдауды бұйырып, күш қолданады. Бір күні Күшілік хан елді қаланың орталық алаңына жинап: «Егер

христиан және будда дінінің ұстанымы жайлы дауласатын адам болса ортаға шықсын» – деп бұйырады. Сонда ислам діншілдерінің бас имамы Мұхаммед алға шығып, бұл бұйрыққа қарсы екендігін айтып дауласады. Сонда Күшілік хан ашуланып, оны небір сөзбен қарғап-сілейді. Ал Мұхаммед болса: «Жаратушының жауы, кәпірдің тілі құмға көмілсін» деп айқайлайды. Ал ашуға булыққан Күшілік Мұхаммедке: «дініңді өзгерт» деген бұйрығына қасарысқаны үшін, оны мешіттің кіреберісіне денесін керіп, шегелеп, қинап өлтіреді. Бұдан кейін, көп уақыт өтпей, Жебе басқарған Шыңғыс хан әскерлері Қарақытайды басып алады да, Шыңғысханның елдегі дін еркіндігін сақтайтындығы туралы бұйрығын жария етеді. Бұл бұйрықты естіген Қарақытайлықтар Шыңғыс ханға өз еркімен өтіп, Күшілік хан әскерінің көзін жояды (Нарангэрэл, 2014). Осылайша, Күшілік хан өзінің дінге деген қатынасы үшін біржола жеңіліс тапқан.

Шыңғыс хан өз күшін нығайтып, билігін кеңіткен соң ешқандай да дінге басымдылық беріп, артық құқық бермеді (Сайшаал, 2015). Шыңғыс хан: «Төрт Жоғарғы Тәңірді (Будда, Моисе, Иса, Мұхаммед) сыйлап, қасиет тұтсын» деген екен. Бұл тәртіпті ол арнайы «Жаса» заңы аясында бекітті. Сондықтан да, Шыңғыс хан айналасында барлық дін өкілдері тату болды.

«Шыңғыс ханның Жасасы» деген атпен белгілі заңдар жинағы оны хан көтерген 1206 жылы жария етіліп, 1218 және 1224 жылдары қайта қаралып, біржола бекітілді деген болжам бар. Зерттеушілердің айтуынша «Шыңғыс ханның Жасасы» «Жаса» және «Білік өсиеті» сияқты екі бөлімнен тұрады.

Рашид ад-Диннің «Жылнамалар жинағында» айтылғандай, Шыңғыс хан дәуірінен бастап, ұлы қағанның айтқан сөздерін күнбе-күн жазып алу дәстүрі қалыптасқан. Осыған орай, хан бұл мақсат үшін, көбінесе, ұйқасты, тұспалды, жатық әрі мәнді сөздер айтатын болған. Бұндай терең мағыналы сөздерін жазып алу үшін әрбір атақты Шыңғыс хан ұрпағының қасында өзінің білімді бітікшісі, ерекше жазғышы, хатшысы болған.

«Жаса» Шыңғыс хан империясының әскери-құқықтық заңдарының жинағы деп ресми құжаттарда танылады. Өз заманында ата заңдай болған бұл екі құжаттың алғашқысында, яғни «Жасада» әртүрлі іс-әрекеттердің, әскер құру тәртібінің, ел билеу жүйесі мен қылмыстардың тізбесі берілген және кінәлі адамдар тартатын жазалардың түрлері көрсетілген, ал «Білік» соттағы тергеу ісі мен сот жүргізу тәртібін

белгілейтін Шыңғысханның өсиетнамаларынан тұратын мұрасы деп қарауымыз керек. Басқаша айтқанда, Шыңғысханның «Жасасы» оның ұрпағы мен қол астындағы халықтың орындауға тиісті заңдастырылған жарлығы болса, «Білік» «Жасаны» бұзушыларды соттайтын іс жүргізу кодексі деп қаралғаны жөн. Бертін келе, түркі-моңғол тайпалары осы «Жаса» заң ережелерін дәстүрлі құқық нормалары есебінде қолданып, басқа заңнамалық құжаттарды қажет еткен жоқ (Құнтөлеуұлы, 2006).

Шыңғыс хан қалыптастырған либералды заң нормаларына сай қойылған «Барлық діндер бірдей құрметке лайық, бірақ олардың бірдебірі үстемдік ете алмайды» деген талабынан ханның барлық діндерге (ислам, христиан, будда) толеранттылық танытып, сыйластықпен қарағанын байқауға болады.

Бұл талап Шыңғыс хан дүниеден өткен соң да, ұрпақтан-ұрпаққа сабақтасып, жалғасын тапты. Бірнеше мысалдар келтірер болсақ, әсіресе, Шыңғыс ханның кіші ұлы Толуидың жұбайы Сорқактани бегім Шыңғыс хан ережелерін өз өмірінің қағидасы етеді. Сорқактани жастайынан кітапқа құмар, шешен тілді ақын болумен қатар, мемлекеттің ірі саясаткері болды. Ол барлық діндердің басын біріктіре білді. Барлық дін өкілдеріне аса құрметпен қарады.

Сорқактани бегім туралы моңғол, қытай, парсы тілінде тарихи деректер көп. Плато Карпини, Рашид ад-дин, А. Жувеини өз еңбектерінде Сорқактани бегім туралы жоғары баға берген. Сорқактани бегім Бұқар қаласына 1000 бала сиятын мектеп ашып оқытады. Сорқактанидың құрметіне ол күні бүгінге дейін «Ханым мектебі» аталатын көрінеді. XIII ғасыр парсы тарихшысы Әл-Жувеини «Тарих-и жаһангушай» («Genghis Khan the history of the world conqueror») атты моңғолдар тарихына арналған үш томдық еңбегінде былай деп жазады: «Two edifices of lofty porch and firm foundation that were built in this place at this period ere the Madrasa-yi-Khani built by Sorqotani», «...мұсылман елдерінің ешбір қаласы Бұқарға тең келмейді, Бұл күнде Сорқактани салдырған еңсесі биік, іргесі берік, сәулеті асқан екі ғимарат бар. Бірі, Хан медресесі (Madrasa-yi-Khani), енді бірі Мәсіғұт медресесі (Madrasa-yi-Mas'udya). Бұл ғимараттарда күн сайын мыңдаған шәкірт қайырлы зерттеулермен шұғылданады. Олардың ұстаздары бүгінгі күннің ғұламалары, заманымыздың даналары», – (Juvaini, 1997) деп жазылған.

Сорқактани бегім өзінен туған төрт ұлын Шыңғыс ханның өсиетімен, қатал талаппен,

ақылымен тәрбиелеген себепті, балалары Мөңке, Құбылай, Арықбұқа, Құлағу есімдері елге жайылып, олардың үрім-бұтағы 400 жыл ел билеген Алтын тұқым хандары болды.

Тағы да бір мысал, Мөңке ханның барлық дінге бірдей қатынас жасайтындығы туралы француз елінен елшілікпен Қарақорымға келген Рубрук бір күні ханның барлық дін өкілдерін жинап, өзара қасиетті кітап ілімін, үгіт-насихатын таластырғандығы туралы қызықты мәліметті жазып қалдырған (Рубрук, 2000).

Рубрук былай деп жазады: «Мөңке хан біз Тәңірдің құдіретімен барлығымыз туып, өлеміз. Біз Тәңірге шынайы адал жүрекпен, ниетпен қараймыз» – деді. Ал менің айтқаным: «Бұл жүрек, көңілді Құдай сізге береді, Құдайдың шапағатынсыз бұл өздігімен болатын нәрсе емес» дедім. Ол тілмаштан не деп айтқанымды сұрады, содан соң тілмаш аударып жеткізді. Хан жалғастырып: «Құдай адамның қолына көптеген саусақтар жаратқандығы тәрізді түрлі жолдар да берген екен. Құдай сендерге қасиетті кітап бұйырған екен. Бірақ сендер оны шынайы ұстанбайтын сияқтысыңдар. Сіздің діндегі ілім бойынша өзгелерді терістеуге болмайды делінген деп айтыпсыз. Бұл рас па?» – дегеніне: «Жоқ, тура солай жазылмаса да, сізге әу баста айтып едім, мен ешкіммен пікір таластырмаймын деп» дедім. Сонда хан: «Бұнымен сізді айтпап едім» деді де: «Ақша, байлыққа бола адам шынайы жолдан таймайды деп жазылғаны рас па?» дегенде мен: «Жоқ, аса мәртебелім, мен бұл жаққа пайда көздеп, ақша табуға келген жоқпын, сондықтан да өзгелердің ұсынған ақшасынан бас тарттым» дегенімде, өзге бір уәзір менің сөзімді растап, бірде жібек, матадан бас тартқанымды екенсіздер. Ал Құдай бізге бақсы, балгерлерді бұйырған екен. Біз солардың айтқаны бойынша жүреміз, сонымен де аман-есен өніп өсудеміз» деді. Мөңке ханның ордасында барлық дін өкілдері араның балына үймелеген шыбындай құжынап жиналған сәтте хан барлығына ас беріп, күтетін еді. Бұл жағдай өзінің ғана дінін мойындайтын Рубрукқа жағымсыз көрінетін еді. (Рубрук, 2000).

Мөңке ханның Рубрук арқылы Француз ханы Людовикке жолдаған хатында: «Мына дүние жүзін, барлық дін қызметкерлерін аман-есен, өзара тату-тәтті етіп, олардың барлығына Тәңір жарлығын естірту үшін біз

сол дін қызметкерлерімен бірге Моалдардың (Рубруктың моңғолдарды атауы) елшілерін сізге жібердік» (Рубрук, 2000) – делінген.

Буддизм философиясы адамның күнә жасаудан алшақ болуын, жақсы істер жасауды, сауап жинауды, тірі жанды өлтірмеуді, өзгені бермегенін алмау, жаман сөзден аулақ болу, өтірік айтпау, ағзаны улайтын заттан аулақ жүру, өзгені жарымен байланыспау т.б. адамгершілік қағидаларын үйретеді.

Христиан діні әке-шешені сыйлауды, адам өлтірмеу, өтірік айтпау, ұрламау, жалған куәгер болмауды, өзгені қызғанбауды үйретеді. Ал ислам діні болса барлық адам Алланың алдында тең екендігін, Аллаға құлшылық етуді, әйел адамның еркек адамды бақытты қылу үшін жаралғандықтан еріне бағынуды, әділ, адал болуды, кедейлерге көмектесу т.б. үйретеді (Есім, 2001).

Ал осы діндердің өсиет-насихаттарына ортақ нәрсе адамдарды адамгершілікке шақыру, олардың қарым-қатынастарын жақсылыққа, игілікке бағыттағандықтан Шыңғысхан да қайбір дінге де аса құрметпен қарады. Бұл әсіресе, Шыңғысхан заманындағы мешіт, шіркеу, храмдардың мемлекеттік салықтан босатып отырғандығынан байқалады.

Шыңғысханның ұстанған діни толеранттылықтың негізінде түрлі дінді халықтарды, түрлі мәдениетті ұлттарды жинап, Мәңгі Аспан астына бір ғана Қағанның қоластына бағындыру үшін жасалған бірлікке шақыру идеясы жатса керек. Өйткені, бірлік идеясы Шыңғысханның арғы аналарынан берілген өсиет еді. Бірліктің қадір-қасиеті туралы таным Алун әжей өсиетінен бастау алады. «Құпия шежіре» мәтініне сүйенсек, мысалы, 19-бапта өзінен туған бес ұлының берекесі кеткенін байқаған Алун әжей оларды көктемнің бір күні қойдың сүрі етіне тойдырып алып, тізілтіп жүресінен отырғызып қойып, қолдарына бір-бір талдан шыбық ұстатып, «сындыр» дейді. Олар бір демде шыбықты опырып тастайды. Сонан соң, тағы да бес шыбық алып біріктіріп буады да, «ал енді сындырындар» дейді. Бірақ, оны ұлдарының қай-қайсысының да сындыруға әлі жетпейді. Сонда анасы: «Егер, сендер жеке-жеке кетсеңдер, мына жалғыз шыбық сияқты бөгде біреулер тез сындырады. Егер, бірлік-ынтымақта болсаңдар, мына бұған шыбық сияқты берік боласыңдар. Сендерге ешкімнің әлі жетпейді» – (Дамдинсүрэн, 1990д:28) дейді. Яғни бұл жерде Алун әжей бірлік ұғымын бір отбасыдан шыққан туысқан аралық ынтымақтан бастап отыр.

Алун ананың айтқан бірлік туралы сөзі шығарманың онан кейінгі 23-37-баптарында бөлінгенді бөрі жеп, бірліктің түбі тірлік екені тіпті нақтылана түседі. Бірлігің болса, бүтін елге билік жүргізесің деген сана 39-бапта Алун ананың бес ұлы бірігіп ұранқайдың бір ауылын бағындыруы арқылы беріледі. Алун ананың осы өсиеті атадан балаға ұласып, жалғасын тауып отырды.

Шежіренің 76-бабында, яғни, арада талай заман өткеннен кейін, Шыңғысханның анасы Өэлүн: «Алун әжейдің бес ұлы сияқты» (Дамдинсүрэн, 1990е:46) – деп жоғарыдағы оқиғаны тәмсіл қып, дауласқан балаларын бірлікке шақырады. Өэлүн Есүхейдің тарап кеткен ұлыстарының басын біріктіру мен басқару міндеті Темүжінге тиесілі екендігін оған ұғындырып, санасына құйып өсірді. Сонымен қатар, осы мақсатқа жету үшін дос-жаранның, көптің күшіне сүйенуді, ол үшін бірліктің қажет екендігін өсиет етті.

Қазақта «бірлік түбі – тірлік», «ырыс алды – ынтымақ», «төртеу түгел болса төбедегі келеді, алтау ала болса ауыздағы кетеді» деген атам заманнан қалған аталы сөз бар. Демек, бірліктің қадір-қасиетін санасына тоқып өскен Шыңғысхан өміріндегі әйгілі жетістіктерінің негізінде осы бір дүниетанымдық ұстаным жатыр.

Адам болмысының мәнді категориясы ретіндегі толеранттылық әділеттілік ұғымымен тығыз байланысты. Әділеттілік болмаған жерде толеранттылық та орнамайды.

Шежіренің 79-87, 90-93, 205, 206, 211, 214 баптарында Шыңғысхан әрбір нөкер, уәзірлеріне қызмет тағайындап, марапаттау кезінде міндетті түрде оның жасаған жақсылықтарын тілге тиек етіп, тізіп жариялайды. Сондықтан да, Шыңғысхан заманында парақорлықпен әділсіз жолмен қызметке тағайындалып, сый-сияпат көру деген ұғым болмады. Тіпті әділдік танытқан жау тұтқынға да рақымшылық танытып, өзіне жақын тартты. Ал шыбын жаны үшін өз басшысын немесе ел-жұртын сатып, жағымпазданып алдына келген жауын кешірмеді.

Шыңғысханның әділеттілігі туралы бірер мысал келтірсек, шежіренің 147-бабында: «соғыста Шыңғысханның аққұла атының мойын тұсына оқ тиіп жараланып қалады, кейін өзіне оқ атқан кім екенін сұраған кезде Тайшылардан бөлініп келіп қосылған Зұрғадай: «мен едім сізді атқан» деп шынын айтып таң қалдырады. «Жау адамы жауластығы үшін жасырып қалуға тиіс еді. Бұндай әділ адаммен дос болу керек» – деп, атын Жебе атап, өзіне қосып ала-

ды. Кейін Жебе оның ең мықты уәзірі болып, көптеген жетістіктерге жеткізеді (Дамдинсүрэн, 1990ж:94)

Алтын мемлекетімен (Қытай) шайқас кезінде жау қолбасшысы Ван Цзи Моңғол әскеріне қарсы үш күн бойы жалғыз өзі берілместен, қаймықпастан шайқасады. Шыңғыс хан оны тірідей ұстап алдына әкелуге әмір етеді. Алдына келген соң қолбасшыдан неліктен осынша өлімнен қорықпай берілмегенін сұрайды. Сонда Ван Цзи айтады: «Жастайымнан кедей болдым. Содан Алтын елінің мәртебесіне бөленіп қолбасшы болдым. Сондықтан да соғыс алаңында жау қолынан ерлікпен өлсем жақсы атағыма лайық болар едім» – дейді. Сонда Шыңғыс хан: «Мен Алтын еліне келгелі үш жыл бойы сен сияқты адал соғысқан ешкімді көрмедім. Әділетсіздік белең алған, жолын қате тапқан Алтын елінің басшылары, әкесі мен ұлы, ағайындылар, уәзірлер, малай кедейлер бәрі өзара қырқысып жатқанда олардың алдынан өлсең қандай жақсы атақ қалуы мүмкін, не абырой табасың. Жақсы ер тек дұрыс жолмен жүріп, әділдікті паш етіп, болашағы бар елге қызмет жасап, өз халқына қызмет жасай алса ғана оны жақсы ер деп атауға болады. Алтын елінің атақты қолбасшысының қолынан қаза тапқан әскерлерімнің саны шексіз. Жақсы ер болса да, теріс жолмен жүргенің жараспайды» – деп оны босатып, әділдігі үшін марапаттап, барыс алтын мөрі мен екі түмен әскер беріп Шаньсу ауданын басқарып үлкен жетістікке жетуін тілеп тапсырады. Ал Ван Цзи батыр да ханның сенімін ақтап шығады [Injannashi, 2016].

Құпия шежіренің 185-бабында айтылғандай, Керей ұлысын басып алар соғыста Керейдің Қадақ батыры Шыңғыс ханға: «Хан иемді қорғау үшін үш күн соғыстым, хан иемді елден жасырын қашырып жіберген соң сіздерге беріліп тұрмын. Шыбын жаным өз қолыңызда» – дейді. Сонда Шыңғыс хан: «Өз хан иесіне адалдығы үшін бұл азаматпен дос болуға жарайды» – (Дамдинсүрэн, 1990ж:143) деп жазаға тартпайды.

Шыңғыс хан сән-салтанатқа қызықпайтын қарапайым көшпенді болатын. Ол қатігездіктің үлгісі бола отырып, өзінің үзеңгілестеріне жомарттық жасай алатын. Бұл «Құпия шежіреде» «ұлағатты тәртіп» деп айтылады: төмендегілерден бағыныштылық пен адалдық, ал жоғарыдан қорғаныс пен марапат. Шыңғыс ханға бағынбау сатқындық деп бағаланды [Джон Мэн, 2010].

Әділдікті киіз үйдің шаңырағына ұқсатуға болады. Шаңырақсыз үй болмайтыны сияқты

әрбір адам қанша талантты өнерлі болса да, әділ, адал болмайынша адамдық қасиетінен айырылады. Әділдік жоғалса ел, мемлекет те көркейіп, дами алмайды. Шыңғыс хан әділ басқару жүйесін қалыптастырды. Бұл туралы Марко Поло: «Шыңғыс ханның мемлекеттік басқару жасағында әділдік үстемдік құрып, ел-жұрты әділдік шапағаты мен мейірімге бөленіп жатқанын көріп, естіген өзге мемлекеттердің халқы өздері барып қосылып жатты» – [Narangerel, 2014] деген екен.

Жоғарыда айтылған бірлік идеясы мен әділеттілік қағидасын Шыңғыс хан өз өмірінде, ел саясатында негізгі құндылық ретінде ұстанғандықтан діни толеранттықты қалыптастыру есігі өздігінен ашылғандай.

Академик Ш. Бира: «Шыңғыс хан әлемді өз күшімен соңына ертіп, ұлы империя құрып, түрлі мемлекеттерді бір билік астына біріктіре алды. Атты бекет арқылы халықтар арасында түрлі көзқарас, білім, хабар, сауда еркін алмасты. Тарихи тұрғыдан алсақ, Моңғол тәңіршілдігін қазіргі біздің жаһандану көзқарасымен салыстыра қарауға болады» [Bira, 2004] – деп айтқандай, Шыңғысхан хан қазіргі жаһанданудың және діни зайырлы саясаттың негізін қалады деп айтуға негіз бар.

Қорытынды

Жоғарыда айтылғандарды ескере келе, тәңірлік көшпенді тайпалардың ата-бабаларынан жалғасып келе жатқан сенімі болса, Шыңғыс хан оған «Мәңгі» сөзін қосып, терең философиялық, діни мағына енгізді және бұл ұғымды толық теория тұғырына жеткізе алды. Ол өзінің «Көкте – Тәңірі, Жерде – Қаған» деген тұжырымдамасын идеологиялық тұрғыда күллі әлемге жариялай бастады. Бұл саяси басқару әдісін ешқандай дінді, наным-сенімді аяқ асты етпестен үйлесімдікте орната білді. Мәселен, Тәңірге табынса да, шаманизм және өзге наным-сенім, діндерге сыйластықпен қарады. Ол өзінің құрған империясында діни зайырлылық пен діндерге деген толеранттық қатынасты қалыптастыра алды. Толеранттылық дегеніміз ең бірінші жеке тұлғаның ішкі рухани күйі деп қарастыратын болсақ, Шыңғыс ханның жүргізген саясатынан аса жоғары кемелдікті байқауға болады. Өйткені, толеранттылық өмірлік тәжірибе мен әлеуметтік қарым-қатынастың, үздіксіз рухани ізденістің жемісі. Бұл ретте Шыңғыс ханның діни толеранттылығының негізінде бірлік

идеясы мен әділеттілікті ең жоғарғы құндылық ретінде бағалауы жатыр.

Сонымен қатар Шыңғысхан діни толерантты қатынастың маңыздылығын өзінің «Жаса» заңында бекітіп, кейінгі ұрпаққа заңды түрде сақтайтын дәстүрге айналдырды. Бұл заңның қандай деңгейде жалғасын тауып, орындалғанын ханның кенже ұлы Толуйдың жары, атақты қоғам қайраткері Сорқактани бегімнің мұсылмандарға арнап діни медресе ашып беруінен және Саяхаткер Рубрук естелігіндегі дерек бойынша ханның немересі Мөңке ханның үнемі барша дін өкілдерін өз ордасына жинап, тұрақты әңгімедүкен құрып, ас беріп сыйлайтын әдетінен көруге болады.

Шыңғыс хан тұжырымдамасы бойынша моңғол ханы «Күн шығыстан күн батысқа дейінгі аспан астындағы барша елді басқаруға тиіс». Иә, Шыңғыс хан өзінің Аспан (Тәңір) көзқарасын қалыптастырып, нәтижесін көре алды. Ол «Күн шыққан тұстан күн батқан» тұсқа дейінгі

Мәңгі Аспан астындағы барша халықты ашша алақанына, жұмса жұдырығына ұстай алды.

1995 жылы ЮНЕСКО тарапынан 16 қараша Халықаралық толеранттылық күні деп жарияланды. Ал 1996 жылы БҰҰ Бас ассамблеясы БҰҰ-ға мүше елдерге әр жыл сайын 16 қарашаны Халықаралық толеранттылық күні ретінде атап өтуді ұсынды. Сөйтіп халықаралық қауымдастық толеранттылықты қазіргі заманғы адамзат болмысының іргелі тұғырнамасы ретінде мойындады. Шыңғыс заманында маңызды болған толеранттылық пен діни зайырлылықтың қазіргі жаһандану заманындағы маңызы одан сайын арта түсті. Өйткені түрлі мәдениеттер мен діни конфессиялар өкілдерінің қалыпты өмір сүруі мен қауіпсіздігін қамтамасыз ету, өркениетті даму – мемлекеттің негізгі міндеті болып табылады. Осы тұрғыдан алып қарасақ, Шыңғысханды адамзат тарихындағы діни толеранттылық пен зайырлылықты парасатты жолмен ұстана білген алғашқы көшбасшы деп бағалауға болады.

Әдебиеттер

- Ата Мелик Джувейни. (2004) Чингисхан. История Завоевателя Мира / Перевод с персидского. Е. Харитоновна. – М. «Магистр-Пресс». с. 76.
- Әбілғазы Б. (2006) Түрік шежіресі. – Қазақтың тарих философиясы. Қазақ халқының философиялық мұрасы. – 6-т. – Астана: «Аударма». бб. 372-399.
- Әбілғазы Б. (2007) Түркі шежіресі. – Алматы: «Ана тілі» б.34.
- Bira S. (2004) 'Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation'. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002. By Sh. Bira On the Occasion of His Receiving the Denis Sinor Medal. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 14(1), doi:10.1017/S1356186304003530. pp.3-12.
- Бабыр. (2006) Бабырнама. – Қазақтың тарих философиясы. Қазақ халқының философиялық мұрасы. – 6-т. – Астана: Аударма, бб. 77-105.
- Бира Ш. (2006) «Их Монгол улсын түүх, үзэл суртлын зарим онцлог асуудлууд» («Монголын тэнгэрийн үзэл ба тэнгэрчлэл»). Улаанбаатар, т. 61.
- Бүрэнжаргал О. (2012) Марко Поло. Аялал. ХГ «Болор судлал». – Улаанбаатар. т. 225.
- Вдовин И.С. (1965) Заключение. Проблемы аборигенов Сибири. – Л.: Наука. б. 267 – 277.
- Ганбаатар Я. (2010) Чанчунь бомбын өрнө этгээдэд зорчсон тэмдэглэл. Улаанбаатар хот. т. 100.
- Гэрэлбаатар Г. (2012) Чингис хааны шашны өөрчлөлт шинэчлэлт. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=333860650055401&id=154307918010676 2012/12/12.
- Дамдинсүрэн Ц. (1990) Монголын нууц товчоо. УХГ. Улаанбаатар. т. 28.
- Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente in Neupersisch Bd. I-III. Wiesbaden. 1965.
- Juvaini A. (1997) 'Genghis Khan the history of the world conqueror'. (translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J.A.Boyle with a new introduction and bibliography by David O.Morgan) by MANCHESTER UNIVERSITY PRESS UNECKO PUBLISHING UK. p.108.
- Есім Ғ. (2001) Сана болмысы Т. 6. – Алматы: «Ғылым», 2001. – б. 241.
- Қинаятұлы З. (2008) «Шыңғыс хан. – Алматы: «Арда». – б. 17.
- Құнтөлеуұлы А. 2006. 'Шыңғыс хан'. – Алматы: «Дәуір». – бб. 375-377
- Құрбанғали Х. (2006) Тауарих хамса. Қазақтың тарих философиясы. Қазақ халқының философиялық мұрасы. 6-т. – Астана: Аударма. – бб. 415-443.
- Нарангэрэл С. (2014) Чингис хааны ёс суртахуун – эрхзүйн шастир. – Улаанбаатар. – т. 226.
- Нарангэрэл С. (2014) Чингис хааны шастир. – Улаанбаатар. – т. 31.
- Оловинцов А.Г. (2013) Тюрки или монголы? – 3-е изд. дополненное и исправленное. – Алматы. – С. 25.
- Өтеміс-қажы. (2006) Шыңғыснаме. – Қазақтың тарих философиясы. Қазақ халқының философиялық мұрасы. – 6-т. – Астана: Аударма. – бб. 30-64.
- Пүрэвдорж Д. (2015) Лувсанданзан Алтан товч. – Улаанбаатар, 2015. – б.564

- Рашид ад-Дин. (1952) Сборник летописей / Пер. с перс. Л. А. Хетагурова, редакция и примечания проф. А.А. Семенова. – М., Л.: Издательство Академии Наук СССР, Т. 1, кн. 1. с. 180
- Ревуненкова Е.В. (1980) Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). – М.: Наука. – с. 243.
- Рубрук Г. (2000) Монголын эзэнт гүрэнд зорчсон нь: 1253-1255. Улаанбаатар. тт. 114-119.
- Сайшаал Б. (2015) Чингис хааны товчоон. Дээд дэвтэр. ХГ «Соёмбо» Улаанбаатар. т.405.
- Уэлиханов Ш. (1985) Тандамалы шығармалар жинағы. – Алматы: «Жазушы». – б.170.
- Хуяг О. (2014) Монгол бичгээр олдсон цорын ганц гэрээг ГХЯ-нд залжээ. http://gereg.mn/news/94/2014-05-20_11:23.
- Чоймаа Ш. (1991) «Ил хаадын бичгүүд» өгүүлэл. «Ил товчоо», 8-1-10 №18 (20) т. 6.
- Чоймаа Ш. (2015) Тэмүүжин хөвгүүнээс тэнгэрлэг эзэнд. Улаанбаатар, ХГ «Соёмбо пресс» т. 146.
- Шекен Ж. (2013) «Моңғолдың күпия шежіресі» фольклорлық әдеби негіздері. Монография. – Қарағанды: «Болашақ – Баспа». – б. 53.
- Юдин В.П. (1992) Переход власти к племенным биям и неизвестной династии тукатимуридов в казахских степях в XIV в. (к проблеме восточных письменных источников, степной устной историографии и предыстории Казахского ханства) / Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата. – б. 15.

References

- Abilgazy B. (2006) Turki shejiressy. – Kazaktun tarih philosophiasu. Khazakh halkunun philosophiylyk murasu. [History of the Turks. Philosophy of history of the Kazakh. Philosophical heritage of the Kazakh people] vol. 6, Astana, Audarma, pp. 372-399.
- Abilgazy B. (2007) ‘Turki shejiressy’ [Turkic genealogy]. Almaty, «Ana tili» p.34.
- Ata Melik Juveini. (2004) Chingishan. Istoriya Zavoevatelja Mira. Perevod s persidskogo. E.Haritonova. [Genghis Khan. History of the Conqueror of the World. Translation from Persian. E. Kharitonova] M.: Magistr-Press. p.76.
- Babur. (2006). Baburnama. – Kazaktun tarih philosophiasu. Khazakh halkunun philosophiylyk murasu. [Babur-name. Philosophy of history of the Kazakh. Philosophical heritage of the Kazakh people]- vol. 6, Astana, Audarma, pp. 77-105.
- Bira S. (2004) ‘Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation’. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002. By Sh. Bira On the Occasion of His Receiving the Denis Sinor Medal. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 14(1), doi:10.1017/S1356186304003530. pp.3-12.
- Bira Sh. (2006) «Ил Монгол улсын түүх, узел суртлун зарим онтолог асуудлууд» («Mongolun tengeriin uzel ba tengerchlel»). [«Some of the major issues of Mongolian history and ideology» («The viewpoint of heaven and of Mongolia)] Ulan-Bator. p.61.
- Burenjargal O. (2012) Marko Polo. Ayalal. [Marko Polo. Travel.] HG «Bolor sudlal», Ulan-Bator. p.225.
- Choimaa Sh. (1991) «Ил хаадун бичгууд огуулел. [El King’s notes story] «Ил тјvchoo», 8-1-10 №18 (20) p.6.
- Choimaa Sh. (2015) Temujin hovguunees tengerleg ezend. [From Temujin boy to heavenly owner] HG «Soyombo press». Ulan-Bator. p.146.
- Damdinsuren Ts. (1990) Mongoliin nuuts товчоо. [The Secret History of the Mongols] UHG. Ulan-Bator. p.28
- Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente in Neupersisch Bd. I-III. Wiesbaden. 1965.
- Esim G. (2001) Sana bolmusy. [Consciousness’s being] vol. 6, Almaty, Gulum. p. 241.
- Ganbaatar Ya. (2010) Chanchun bombyn orno etgeedeed zorchson temdeglel. [Svety Chanchun’s notes on the way to West] Ulan-Bator. p.100.
- Gerelbaatar G. (2012) Chingis haani shashnii oorchlolt, shinechlelt. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=333860650055401&id=154307918010676 2012/12/12.
- Huiag. O. (2014) Mohgol bichgeer oldson tsorun gants geregeg GHYA-nd zaljee. [The Mongolian proof which are written by the Mongolian letters was sent to the Ministry of Foreign Affairs] http://gereg.mn/news/94/2014-05-20_11:23.
- Juvaini, A. (1997) ‘Genghis Khan the history of the world conqueror’. (translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J.A.Boyle with a new introduction and bibliography by David O.Morgan) by MANCHESTER UNIVERSITY PRESS UNECKO PUBLISHING UK. p.108.
- Khinayatuly Z. (2008) «Shyngys han. [Genghis khan] Almaty: «Arda». p. 17.
- Khurbangali H. (2006) Tauarih hamsa. – Kazaktun tarih philosophiasu. Khazakh halkunun philosophiylyk murasu. [Tauarih hamsa. Philosophy of history of the Kazakh. Philosophical heritage of the Kazakh people] vol. 6, Astana, Audarma, pp. 415-443.
- Kuntoleyuly, A. (2006). Shungus han. [Genghis Khan]. Almaty, – «Dauri» pp.375-377.
- Narangerel S. (2014) Chingis haanu yos surtahuun-erhzuin shastir. [Ethics of Chinggis Khan – legal account] Ulan-Bator. p.226.
- Narangerel, S. 2014. ‘Chingis haanii shastir’. [History of Chinggis Khan] Ulan-Bator. p.31.
- Olovintsov A. G. (2013) Turki ili mongoli? [Turkic peoples or Mongols?] [3rd edition. Added and corrected] 3-e izd. Dopolnennoe I ispravlennoe. Almaty, p. 25.
- Otemis-kaju. (2006) Shungusname. – Kazaktun tarih philosophiasu. Khazakh halkunun philosophiylyk murasu. [Genghis-name. Philosophy of history of the Kazakh. Philosophical heritage of the Kazakh people]- vol. 6, Astana, Audarma, pp. 30-64.
- Purevdorj D. (2015) Luvsandanjan. Altan товч. [Luvsandanjan. Golden History] Ulan-Bator. 564 p.
- Rashid ad-din. (1952) Sbornik letopisei / Per. s pers. L.A. Hetaгурова, redaktisia I primechania prof. A.A. Semenova. [Compendium of Chronicles / Translation from Persian. L.A. Khetagurova, edition and notes of the prof. A.A. Semyonov. – М., Л.: Publishing house of Academy of Sciences of the USSR, vol. 1, book 1, p. 180.
- Revunenkov E.V. (1980) Narodi Malaizii i Zapadnoi Indonezii (Nekotorie aspekti duhovnoi kulturi) [People of Malaysia and the Western Indonesia (Some aspects of spiritual culture)] Nauka. pp. 243.

Rubruk G. (2000) Mongolun ezent gurend zorchson n: 1253-1255. Travels to the Mongol Empire: 1253-1255. Ulan-Bator. pp. 114-119.

Sayshaal B. (2015) Chingis haanii tovchoon. Deed devter. [Brief History of Chinggis Khan. High notes] HG «Soyombo» Ulan-Bator. p.405.

Sheken Zh. (2013) «Mongoldun kupiya shejiresi»: folklorluk adebi negizderi Monografia. [The Secret History of the Mongols: literary folklore bases]. Karagandy»Bolashak – Baspa». p. 53.

Ualihanov Sh. (1985). Tandamaly shugarmalar zhinagy, Almaty, «Zhazushy». p.170.

Vdovin I.S. (1965) Zakliychenie. Problemy aboriginov Sibiri. [Conclusion. Problems of natives of Siberia] L.:Nauka. pp. 267 – 277.

Yudin V. P. (1992) Perekhod vlasti k plemennum biyam I neizvestnoi dinastii yukatimuridov v kazakhskih stepyah v XIY v. (k problem vostochnih pismennih istochnikov, stepnoy ustnoy istoriografii I predistorii Kazakhskogo hanstva) / Ytemish-hadji. Chingiz-name. Alma-Ata, p.15.

3-бөлім
САЯСАТТАНУ

Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3
POLITICAL SCIENCE

Aljanova N.K.¹, Myong Soon-ok², Chun Byong-soon³

¹Doctor PhD, Deputy Associated Professor, e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com

²Doctor PhD, Deputy Associated Professor, e-mail: okmyong@gmail.com

³Doctor PhD, Deputy Associated Professor, e-mail: benqsun.chan@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

REGIONALISM IN THE POST SOVIET SPACE

The development of regionalism processes is the most important characteristic of the modern world economy. The processes of international economic integration significantly intensified in the second half of the twentieth century in various regions of the globe, in particular in the post-Soviet space. The sharp increase in inter-firm and inter-state competition, new spheres of competition and tougher competition in traditional markets necessitates cooperation of both financial and production efforts of geographically connected countries, allows strengthening its positions in the globalizing economy. Over the past 25 years, regionalization in the post-Soviet space has ensured the unity of goals and means governing the progressive development of the CIS (Commonwealth of Independent States) countries based on trade and production ties and proves the need for further development of the process at a high pace.

Key words: regionalism, integration, globalization, Commonwealth of Independent States (CIS), Eurasian Economic Union (EAEU), Eurasian Customs Union (EACU).

Альджанова Н.К.¹, Чан Бенг Сун², Мионг Сун Ок³

¹Ph.D доктор, доцент м.а., e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com

²Ph.D доктор, доцент м.а., e-mail: okmyong@gmail.com

³Ph.D доктор, доцент м.а., e-mail: benqsun.chan@kaznu.kz
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Посткеңестік кеңістіктегі аймақтану

Регионализм үдерістерінің дамуы заманауи әлемдік экономиканың маңызды сипаттамасы болып табылады. Халықаралық экономикалық интеграция үдерістері ХХ ғасырдың екінші жартысында, жер шарының әр бөлігінде, жекелеп айтқанда посткеңестік алаңда едәуір белсендірілді. Мемлекет аралық және мекемеаралық бәсекелестіктің күрт өсуі, сонымен қатар дәстүрлі нарықтағы бәсекелестіктің жаңа салалары географиялық байланысқан мемлекеттердің қаржылық және өндірістік күштерінің ынтымақтастығын шарттап, ғаламдық экономикада өз тұғырларын бекітуге әрекет етеді. Соңғы 25 жыл ішінде посткеңестік алаңдағы регионализация үдерісі ТМД (Тәуелсіз мемлекеттер достастығы) елдерінің сауда-өндірістік байланыстары негізінде даму мақсаттарының ортақтығын қамтамасыз ете отырып, үдерістің болашақтағы даму қажеттілігін анықтайды.

Түйін сөздер: регионализм, интеграция, ғаламдану, Тәуелсіз мемлекеттер достастығы (ТМД), Евразиялық экономикалық одақ (ЕЭО), Кедендік одақ (КО).

Альджанова Н.К.¹, Чан Бенг Сун², Мионг Сун Ок³

¹Ph.D доктор, и.о. доцента, e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com

²Ph.D доктор, и.о. доцента, e-mail: okmyong@gmail.com

³Ph.D доктор, и.о. доцента, e-mail: benqsun.chan@kaznu.kz
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

Регионализм на постсоветском пространстве

Развитие процессов регионализма является важнейшей характеристикой современной мировой экономики. Процессы международной экономической интеграции заметно активизировались во второй половине ХХ века в различных регионах земного шара, в частности на

постсоветском пространстве. Резкий рост межфирменной и межгосударственной конкуренции, новые сферы конкуренции и ужесточение конкуренции на традиционных рынках обуславливают необходимость сотрудничества как финансовых, так и производственных усилий географически связанных стран. Данный процесс позволяет укрепить свои позиции в глобализирующейся экономике. За последние 25 лет регионализация на постсоветском пространстве обеспечила единство целей и средств поступательного развития стран СНГ (Содружества Независимых государств) на основе торгово-производственных связей и доказывает необходимость дальнейшего развития процесса высокими темпами.

Ключевые слова: регионализм, интеграция, глобализация, Содружество Независимых государств (СНГ), Евразийский экономический союз (ЕАЭС), Таможенный союз (ТС).

Introduction

One of the peculiarities of the world development after the collapse of the bipolar system of international relations is the intensification of the international regional integration processes. The objective basis of regional integration is the historical geographical and social community. Within the framework of this community, the interaction of countries and peoples is developing, technological and economic specialization and cooperation is being formed, national, subregional and regional markets are being formed. At the same time, the objective nature of the community does not preclude the absence of various kinds of contradictions, conflicts and centrifugal tendencies that change the configuration of the region. Some contradictions and centrifugal tendencies are the result of the movement of the regional community as a system, others arise due to the discrepancy of groups of interests of economic and political elites and their actions, as well as the influence of external forces.

In the course of historical development, numerous ways and forms of cooperation of States as agreements, unions and associations of different countries were developed and tested within the framework of various regions, but they were, as a rule, political and military-political according to their nature and objectives.

The most important feature of our time is the growing interdependence of different economies, the development of regional and transregional integration at the macro and micro levels, and the intensive transition from closed national economies to open economies facing the outside world. All this is due to the laws of development of the world economy. But despite the importance and objectivity of economic processes, political cooperation remains the central and most important point of international cooperation. The solution of problems of interaction in economy and other spheres largely depends on its efficiency. The experience of Europe

is particularly illustrative in this regard, where economic cooperation is closely intertwined with political cooperation.

Methodology

The methodological basis of the dissertation research was made by general scientific (analysis and synthesis, description and explanation, dialectical approach) and political science (system, structural-functional and comparative analysis, forecasting) methods.

One of the leading methods of research is the system approach, which allows considering integration processes as an open dynamic system in the aggregate of its most important internal and external relationships, which makes it possible to find ways to optimize this system.

Historical and comparative analysis makes it possible to clarify the nature of the influence of political, economic and social factors on the evolution of the main integration paradigms, especially during the transformation of social systems.

The institutional approach combined with the structural and functional approach made it possible to clarify the role of the main structures and mechanisms in the process of integration transformation.

The method of comparative analysis is used to identify common and special in the process of creating regional integration associations. The forecasting method was adopted in the preparation of proposals to justify the priorities and prospects of Eurasian integration at the present stage.

Research Objectives

The purpose of this research is to give a reasoned assessment of the prospects of Eurasian integration in the post-Soviet space in the context of modern globalization processes. To achieve this goal, it is necessary to solve the following objectives:

- Substantiate the theoretical and methodological basis for the study of the phenomenon of regional integration;
- Identify the factors that ensure the balance of national and supranational interests in the process of integration of States;
- To determine the ratio of general and special in the modern integration associations of the world;
- Assess the nature and direction of the development of the Commonwealth of Independent States;
- Substantiate the legitimacy of the Eurasian economic community's choice as a «solid core» of post-Soviet integration;
- Assess the prospects of the Eurasian Union idea.

Significance of the Study

The relevance of the research is because the collapse of the Soviet Union has radically changed the lives of peoples in the vast geopolitical space of Eurasia. The creation of the Commonwealth of Independent States (CIS) has softened, but failed to eliminate, the negative consequences of the «civilized divorce» of the Soviet republics. Moreover, in recent years, the activities of the CIS have increasingly focused on discussion and exchange of views, rather than on practical issues to improve the quality of life and security of the peoples living in the participating countries. As a result, the organization loses support for both political and economic elites and ordinary citizens. This, however, applies to the CIS, and not to the idea of integration in the post-Soviet space as a whole.

The need to intensify integration processes in this region, on the one hand, is determined by a common history, which included not only socio-political and cultural-linguistic unity, but also the presence of a single economic complex, the rupture of inside ties, which led to an economic crisis in all, without exception, the former Soviet republics. On the other hand, an integral characteristic of the current stage of globalization is the creation and strengthening of regional integration associations, which are becoming increasingly active actors in the global political and economic processes.

Under these conditions, the intensification of efforts to give a new impetus to integration in Eurasia seems quite natural. Thus, an objective analysis of the current stage of Eurasian integration, the processes taking place in and around the CIS, a comparison of the positions of the leading actors of the integration process, an assessment of its prospects, based on

the domestic political situation in the participating countries and the overall geopolitical situation in the world, as well as changes in the balance of power in the region and world are relevant (Libman 2007, Baimukhamedova 2017, Dobrota 2017, Molchanov 2005).

Conceptual Framework

On the threshold of the XXI century there so-called «new regionalism» has appeared. The sharp increase in inter-firm and inter-state competition, new spheres of competition and tougher competition in traditional markets necessitates cooperation of both financial and production efforts of geographically connected countries, allows strengthening its positions in the globalizing economy. As a result, there is not just a certain correlation of national and state interests, but their elevation to the level of regional interests. Thus, the processes of globalization in the world economy are accompanied by regionalization, that is economic convergence of countries on a regional basis, taking the form of economic integration.

The founders of economic science (A. Smith 1776, D. Ricardo 1817, K. Marx 1867) and their followers (modern scientists-economists) derived international trade, world economic relations, international economic relations, and at the same time international economic integration from the division of labor in society between countries and peoples. The concentration of labour and other resources in the manufacture of certain products for sale in the foreign market and the importation of necessary goods presuppose a demand-driven specialization of production in the international market. This means combining efforts to meet the needs of individual countries, creating conditions for increasing the number and range of goods and services through their imports, deepening the international division of labour, and the quantitative and qualitative development of global economic relations, which are ensured by the economic interests of their participants.

In the process of regionalization, new flows of goods are created between the member countries of the integration group, which eliminate the production of more expensive similar goods within the country, and then the goods manufactured in the integrating countries gradually replace the imports of the relevant goods from third countries. Thus, the «net result» of new commodity flows within the framework of integration is the growth of production and, consequently, welfare in the

member countries, the level of international specialization increases. All this contributes to the efficiency of production in general and in each country. The creation of an integration system allows the participants to set a common goal and jointly achieve it (growth of production and employment, social stability, etc.). In this case, a clear emphasis is placed on increasing the importance of the state in solving the problems of economic integration, when it creates a common market, optimal measures are taken to ensure the production of goods and services.

The integration process usually begins with liberalization of mutual trade, removal of restrictions in the movement of goods, services, capital and gradually, under appropriate conditions and the interest of partner countries, leads to a common economic, legal, information space within the region. A new quality of international economic relations is being formed. The relevance of the theoretical understanding of the world experience of economic integration is due to the fact that many developing countries have not found the optimal way of development.

CIS is a geopolitical reality that plays an important role in ensuring stability and security in the Eurasian space. By effectively combining efforts and competitive advantages, as well as developing the world experience of integration, the countries of the region are able to achieve the desired results (Fedorov 2015). The most important result of the cooperation of the CIS countries in the field of economic integration is the formation of the Eurasian economic community (EAEC). This is the most successful and really working integration Association in the post-Soviet space: in October 2000 in Astana, the presidents of Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Russia and Tajikistan signed an Agreement on the establishment of the Eurasian economic community (Eurasian Union is strategy of the future).

During the 14 years, the EAEC implemented a number of economic policies to unify the community. The Customs Union of Belarus, Kazakhstan, and Russia was formed on the 1 January 2010, and later renamed the Eurasian Customs Union. The four freedoms (goods, capital, services, and people) were fully implemented by 25 January 2012, with the formation of the Eurasian Economic Space.

On 10 October 2014, an agreement on the termination of the Eurasian Economic Community was signed in Minsk after a session of the Interstate Council of the EAEC. The Eurasian Economic Community was terminated from 1 January 2015 in

connection with the launch of the Eurasian Economic Union 2015). While the Eurasian Economic Union effectively replaces the community, membership negotiations with Tajikistan are still ongoing. All other EAEC members have joined the new union.

The Eurasian Economic Union (EEU), created in 2015 by Russia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Belarus and Armenia, claims to be the first successful post-Soviet initiative to overcome trade barriers and promote integration in a fragmented, underdeveloped region. Supporters argue that it could be a mechanism for dialogue with the European Union (EU) and other international partners (Moscow/Astana/Bishkek/Dushanbe/Brussels, 2016).

The formation of a Common economic space is an objectively determined process, and the achieved level of social and economic development of each country allows to approach the creation of this Association in terms of equal development of the new economic system.

The Eurasian economic Union is an international organization of regional economic integration with international legal personality and established by the Treaty on the Eurasian economic Union.

The EAEU ensures freedom of movement of goods, services, capital and labor, as well as carrying out a coordinated, coordinated or unified policy in the sectors of the economy.

The member States of the Eurasian economic Union are the Republic of Armenia, the Republic of Belarus, the Republic of Kazakhstan, the Kyrgyz Republic and the Russian Federation.

The EAEU was created in order to comprehensively modernize, cooperate and improve the competitiveness of national economies and create conditions for stable development in order to improve the living standards of the population of the member states (Baidurin 2015).

During his first official visit to Russia, March 29, 1994, at Moscow state University. President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev for the first time came up with the idea of the formation of the Eurasian Union of States (Baizakova, K.I. & Kemelbayev 2015).

In June 1994, a detailed integration project was sent to the heads of state and then published in the press. For the first time in an official document the new integration Association was called Eurasian Union.

To date, EurAsEC, within the framework of which more than a hundred agreements have been signed, is the most effective interstate entity in the CIS, as can be evidenced by the existence of a free trade zone (more than 80% of foreign trade

operations within the CIS), a minimum number of anti-dumping procedures.

To date, the Eurasian idea of the President of Kazakhstan N. Nazarbayev embodied in three dimensions of integration at the regional level—primarily the economic dimension, then the military-political and humanitarian. It is possible to say with courage that no leader of any state in the world shows such insistence in the development of the idea of integration, and Eurasian integration in particular and features. Consistent development of the Republic's foreign policy and consideration of the challenges facing the country were reflected in the new document «Foreign Policy Concept for 2014-2020 Republic of Kazakhstan» (2014). First of all, it is necessary to name the further aspiration of Kazakhstan to the development of integration processes. Eurasian integration for us is one of the important parts of the overall integration of Kazakhstan into the world economy and global economic relations.

«Considering the Eurasian economic integration as one of the most effective ways of promoting the country in a stable position in the system of world economic relations, Kazakhstan will strengthen the Customs Union and the common economic space...», noted in this concept (Foreign Policy Concept for 2014 – 2020 Republic of Kazakhstan, 2014)

In this process, according to the Concept of Kazakhstan's foreign policy «will be adhered to such basic principles as inviolability of political sovereignty, economic feasibility of decisions, phasing, pragmatism and mutual benefit, equal representation of parties in all integration organs and consensus at all levels of integration interaction» (Foreign Policy Concept for 2014 – 2020 Republic of Kazakhstan).

The First President of RK N. Nazarbayev noted that «Kazakhstan is a unique state in Asia, infused with European and Asian roots. Representatives of different peoples make up a unity in diversity. The combination of different cultures and traditions allows us to absorb the best achievements of European and Asian cultures» (Baizakova & Kemelbayev 2015)

The experience gained by the leading European countries in establishing the European integration system will be very useful in practical application in the future to our region.

Integration is a difficult way to reconcile national ambitions, genuine problems of co-development of economies of different levels, structures, rapprochement of social, legal, etc. historical spaces, requiring high supranational wisdom, understanding that the new stage of world development is based on regionalization.

The European Union is based on the equality of the States parties that have United in it and is a Union of States of a special kind. In its activities, it shall be guided by the principle of observance of certain specific powers conferred upon it by States parties.

In the theory of development, the process of integration is accompanied by a partial transfer of the share of sovereignty to supranational bodies. The rejection of this principle makes integration almost impossible. In the process of establishing the European Union, it was given specific powers by its members.

The basic provisions of the Union are of practical importance for the development of the CIS. The practice of building the European Union has shown those opportunities that can be used in contentious situations. So if national law comes into conflict with EU law, i.e. Treaty of Alliance, the first has no effect. It does not, however, become null and void, nor does it constitute a valid principle according to which the right of the community Annuls national law. Rather, it is the advantage of application: where EU law is contrary in content, national law cannot be applied.

The creation of the European Union, as we see it now, took more than 60 years, so for the Eurasian Union takes time.

It is impossible to omit the fact that the period of the last century is in many ways different from the present time, therefore, we can assume that Eurasian integration will be accelerated than European. But here is a slightly different picture of the region. There are various disagreements between the States of the former Soviet Union, the problem of water resources, energy, the factor of the leaders of the countries and much more. And in this case the Eurasian integration in the form of the Eurasian Union on a voluntary and equal basis will exclude any conflicts and disagreements (Eurasian Union is strategy of the future, 2014).

The solution of common problems in the region depends on the interaction of politicians and their policies: either neighbors will establish relations of cooperation and mutual understanding, or they will face a state of confrontation in the face of increasing pressure from the outside. In this sense, the idea of the Eurasian Union is objectively justified, theoretically possible and in terms of mutual understanding and manifestation of political will is implemented in practice.

The development of integration processes will be facilitated by a coordinated investment policy. It is necessary to create financial and industrial

groups, which can include enterprises and banks of all Central Asian countries.

It is difficult to create a common economic space without a qualitative system of collective security. Cooperation in the field of the economy cannot fully develop without the normal maintenance of military-political security. Consequently, ensuring the security of the state is the main priority for Kazakhstan and other countries in the region.

There are such regional associations in the field of security as the CSTO (Collective Security Treaty Organization), SCO (Shanghai Cooperation Organisation), but it is still very early to talk about the military and political component of the Eurasian Union. Kazakhstan in the near future can play the role of a buffer and shield to curb negative political trends, as well as claim the role of economic integration center, because of its favorable geopolitical location, ambition and initiative in the field of economy.

Kazakhstan in the center of Eurasia is one of the so-called landlocked countries (closed countries). Access to global markets for both exports and imports is critical to us. We must understand that if we do not have the CES (Common economic space), then there will be problems both in the implementation and in the transit of our goods. At the end of the 1990s, the quota for oil exports through the Russian pipeline system was 3.5 million tons, today we export more than 70 million tons (<http://www.evrazes.com/en/about/>).

The advantages and benefits of Kazakhstan as a part of the EAEU (Eurasian Economic Union) is obvious:

- more simplified option of transit and sale of our main goods (oil, raw materials, grain, etc.) to the main consumers-EU – European Union), Russia, Eastern countries;

- under the terms of creating and doing business, Kazakhstan is more attractive for foreign and Union investors. A number of Russian and Belarusian companies have opened their branches in Kazakhstan. Russian businessmen are interested in Kazakhstan as a consumer of industrial goods (machinery, equipment) and as a major supplier of raw materials.

In macroeconomic terms, the UES benefits large industrial enterprises in the oil and gas, mining, metallurgy, chemical and other strategic sectors of the country, forming the basis of our budget well-being. Russian business needs us as consumers of industrial goods. This is evident from the structure of our trade. Almost 40 percent of Russia's total

machine-building exports (2015) go to Kazakhstan (<http://www.evrazes.com/en/about/>). In the context of increasing competition in the world market, objective mutual integration should be strengthened, especially when the press of economic sanctions by the US and the West presses on the Russian economy.

As world practice shows, even a self-sufficient economy of the US and the EU need to be mutually supporting and expanding their markets. These countries are actively discussing the establishment of a free trade zone in the framework of regular meetings G-20, G-7, as well as closer cooperation at the level of international integration associations NAFTA, MERCOSUR, ASEAN and others. The EU (European Union), despite half a century of operational experience, is still looking for the best solutions and improvements to existing standards, especially in the area of improving the Maastricht agreements (1992) and the creation of a single financial centre (pool) to regulate the economies of EU member States, especially in the context of the global crisis.

Admittedly, the EEU countries separately and together at the technological level and the efficiency of the economy is still not competitive. The purpose of the establishment of the EEU was originally regarding the protection of domestic markets from external competition. The Eurasian integration therefore covers only the issues of economic cooperation between the States. This is an essential principle of integration. In the framework of economic integration do not address the situation beyond these issues, including security, defense, a common Parliament, passport and visa regime and social policy. This is the position of Kazakhstan, which has been repeatedly clearly expressed by the presidents of Kazakhstan at the meetings of the Supreme Council of the EAEU (Eurasian economic Union).

Realizing the benefits of the single market in the common customs territory in the framework of the EAEU cannot happen successfully if not to analyze maturing today, some difficult issues and to seek solutions. It is important how clearly the political dividends of such an Association or the benefits of transportation (transit) of important resources outside and inside the EAEU are combined with the interests of the comprehensive development of the economy of the Republic, the construction of vertically integrated holdings with the receipt of the final product as the basic areas of the national economic system.

Result and Discussion

Thus, the ideas of Eurasianism of the President of the Republic of Kazakhstan N. Nazarbayev and their development in modern history are progressive and dynamic. Further prospects for the implementation of this initiative are large-scale and represent one of the priorities of the country's development, moreover, a large part is already embodied in reality. Eurasian integration clearly demonstrates that the formation of similar national models does not abolish the political independence of the States of the region. At the same time, numerous prerequisites are created for the modernized type of their relations, which are based on trust, partnership and the application of the same principles and criteria to both economic and political interaction.

Conclusion/Implication

Regional integration is becoming one of the main trends in the development of the modern world. At the same time, regional forms of unification of countries can be sustainable if they are based both on

the laws of economic and social development of the XXI century and on powerful civilizational factors. For post-Soviet countries, which are Eurasian in their history, this factor is belonging to the Eurasian civilization and the Eurasian space. And it not only unites cultural and historical traditions of the Eurasian countries and peoples, not only means common geographical space, but also determines the possibility of forming a new influential geopolitical center of the modern world of the XXI century. The Eurasian Union from the very beginning of its activity does not create obstacles for a multi-vector, multipolar foreign policy, the entry and inclusion of Kazakhstan in other regional associations corresponding to the priorities and objectives of the state policy of our Republic. The idea of Eurasianism is not identified with any one country, it is aimed at such unity and integrity, which would not suppress and assimilate the uniqueness of the peoples, but, on the contrary, fed on their diversity. After all, the fundamental feature of modern Eurasia is the ethno-cultural wealth and the connection of elements of Turkic, Islamic, Slavic and Western European civilizations in one model.

References

- About EurasEC. Retrived from <http://www.evrases.com/en/about/>.
- Baidurin, M. (2015). 'SNG v global'noi ekonomike: strategiya razvitiya [CIS in global economics: strategy of development]'. Maslikhat i akimat. – Vol. 2. 49-57 pp.
- Baimukhamedova G.S. (2017). 'Integratsiya stran SNG: evolutsia i problemy [Integration of CIS countries: evolution and problems]' Problemi prava i ekonomiki. – Vol. 1. Issue 9. – 6-10 pp.
- Baizakova, K.I. & Kemebayev, A. (2015). The role of Kazakhstan in the Eurasian integration. Retrived from <https://articlekz.com/article/16683>.
- Dobrota, L. (2017). 'SNG: kurs na integratsiu [CIS: integration course]'. Kazakhstanskaya pravda. – Vol. 68. 2 p.
- Eurasian Economic Community Leaders Sign Group Abolition Agreement. (2015). Retrived from <https://sputniknews.com/politics/20141010193931058-Eurasian-Economic-Community-Leaders-Sign-Group-Abolition/>.
- Eurasian Union is strategy of the future. (2014). Eurasian idea of the President N. Nazarbayev and its development. – Almaty. P. 83.
- Fedorov K. (2015). ' Strany SNG: osnovnye makroeknomicheskie pokazateli i prognozy [CIS countries: key macroeconomic indicators and forecasts]. Evraziiskaya ekonocheskaya integratsiya. Vol. 4. 121-128 pp.
- Foreign Policy Concept for 2014 – 2020 Republic of Kazakhstan (2014). Retrived from <http://mfa.gov.kz/en/erevan/content-view/koncepcia-vnesnej-politiki-rk-na-2014-2020-gg>.
- Hollander, S. (2008). The Economics of Karl Marx: Analysis and Application (Historical Perspectives on Modern Economics) (1st ed.). Cambridge University Press.
- Kuryatov, V. (2016). 'SNG: adaptatsiya k sovremennym realiyam [CIS: adaptation to new realities]. Kazakhstanskaya Pravda. – 17 September. 1-2 pp.
- Lebedev, S. (2009). 'SNG – territoriya real'nogo sotrudnichestva [CIS: territory of real cooperation]. Mezhdunarodnaya zhizn'. – Vol. 2/3. – 13-19 pp.
- Lecture of N. Nazarbayev at Lomonosov Moscow State University // http://yeurasia.org/nazarbaev_msu_1994/ 04.2015.
- Libman, A. (2007). 'Regionalisation and Regionalism in the Post-Soviet Space: Current Status and Implications for Institutional Development. ' Europe-Asia Studies. Vol. 59, No. 3. pp. 401-430.
- Marx, K. Capital: (1967). A Critique of Political Economy vol. 2: The Process of Circulation of Capital. Intl Pub.

Masatova, B. (2011). 'SNG: 20 let sotrudnichestva i perspektivy evraziistva [CIS: 20 years of cooperation and perspectives of eurasianism]'. *Strana i mir*. – Vol. 49/50. 14 p.

Molchanov, M. (2005). *Regionalism and globalization in Post-Soviet space*. Centre for Post-Communist Studies, St. Xavier University.

Moscow/Astana/Bishkek/Dushanbe/Brussels. (2016). Retrived from <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/central-asia/eurasian-economic-union-power-politics-and-trade>.

Ricardo, D. (1817). *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Piero Sraffa (Ed.) *Works and Correspondence of David Ricardo*. Vol. I. Cambridge University Press, 1951, p. 135.

Smith, A. (1976). *The Wealth of Nations* edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner. The Glasgow edition of the *Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 2a, p. 456.

Бағашаров Қ.¹, Шалабаева Қ.²

¹философия докторы (PhD), e-mail: Kudaiberdi1981@gmail.com

²PhD докторанты, e-mail: rauana_karim@mail.ru

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

ДІН МЕН ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ – ДІНИ БІРТҰТАСТЫҚТЫ САҚТАУДЫҢ НЕГІЗІ

Зерттеу тақырыбы қазақ халқына тән ислам діні мен ұлттық дәстүрдің сабақтастығына арналып отыр. Мақсат – қазақ халқының дәстүріндегі ислам дініне тән элементтерді ашып көрсету. Ғылыми зерттеудің түпкі идеясы: тәуелсіздіктен кейінгі жылдары өз бетінше шетелге шығып, түрлі білім ошақтарынан діни білім алып қайтқан жастардың дінді дәстүрге қарсы қоюына тосқауыл болу. Мақалада ғасырлар бойы қалыптасқан әдет-ғұрып, салт-дәстүрді дін арқылы жоққа шығармау керектігіне баса назар аударылады. Діндегі бидғат, ширк ұғымдарына түсінік беріледі. Және тек діни ерекшелікті ғана мойындап, ұлттық ерекшелікті кейінге ысыру, келіннің сәлем салуы, беташар, бата беруі секілді дәстүрлерді орындаудан түбегейлі бас тарту фактілерінің орынсыз екендігі, төл мәдениетті жатсынбау талданады. Қазақ халқының ұлттық дүниетанымының қалыптасуына ислам діні зор әсер еткен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрмен де біте қайнасып кеткен деген тұжырым жасалады. Мақаланың практикалық мәні ретінде жастарға ислам дінінің жергілікті халықтың дәстүріне деген көзқарасын айқындап, қазақ халқының дәстүрі ислам дінімен терең сабақтасатынын ашып көрсетуді атауға болады. Қазіргі қазақ қоғамы үшін өзекті болып отырған дін мен дәстүр сабақтастығын мысалдармен түсіндіруді мақаланың құндылығына жатқызуға болады.

Түйін сөздер: ұлт, дәстүр, әдет, ғұрып, сабақтастық, ислам, дін, қазақ.

Shalabaev K.², Bagasharov K.¹

¹Doctor of Philosophy (PhD), e-mail: Kudaiberdi1981@gmail.com

²Candidate of PhD, e-mail: rauana_karim@mail.ru

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

The continuity of religion and tradition is the basis for preserving religious unity

The research topic is devoted to Islam inherent in the Kazakh people and its relationship with traditions. The goal is to identify the elements of Islam characteristic of the traditions of the Kazakh people. The main idea of scientific research is to discourage some people who, after independence, on their own initiative, receive religious education abroad and express opinions against customs and traditions. The article focuses on the fact that there is no need to nullify the foundations of national identification that have evolved over the centuries. The concepts of innovation (bid'a) and polytheism (shirk) in religion are explained. It is also said about the groundlessness of accepting purely religious peculiarities and the rejection of such traditions as: a beta ball, a greeting for a daughter-in-law, a blessing, and one cannot alienate one's own culture. In conclusion: Islam strongly influenced the worldview and was able to merge with the customs and traditions of the Kazakh people. The practical purpose of this article is to show the role of Islam and the influence on traditions for young people and the local population in general. The explanation of the topic of the connection of religion and traditions relevant for today's Kazakh society with the help of illustrative examples can be called the value of the article.

Key words: nationality, tradition, custom, interrelation, Islam, religion, Kazakh.

Бағашаров Қ.¹, Шалабаева Қ.²

¹Доктор философии (PhD), e-mail: Kudaiberdi1981@gmail.com

²PhD докторант, e-mail: rauana_karim@mail.ru

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

Преемственность религии и традиции – основа сохранения религиозного единства

Тема исследования посвящена исламу, присущему казахскому народу, и его взаимосвязи с традициями. Цель статьи – выявить элементы ислама, характерные традициям казахского народа. Основная идея научного исследования: препятствовать некоторым людям, которые после получения независимости по своей инициативе получают религиозное образование за границей и высказывают мнения против обычаев и традиций. В статье заостряется внимание на том, что нет необходимости сводить на нет основы национальной идентификации, которые формировались веками. Объясняются понятия нововведения (бид'а) и многобожия (ширк) в религии. Также говорится о беспочвенности принятия сугубо религиозных особенностей и отказ от таких традиций, как: беташар, приветствие невестки, благословение, и нельзя отчуждаться собственной культуры. В заключение: ислам сильно повлиял на мировоззрение и сумел слиться с обычаями и традициями казахского народа. Практическая цель данной статьи – показать роль ислама и влияние его на традиции для молодежи и местного населения в целом. Объяснение актуальной для сегодняшнего казахского общества темы связи религии и традиций с помощью наглядных примеров.

Ключевые слова: национальность, традиция, обычай, взаимосвязь, ислам, религия, казах.

Кіріспе

Дін – адамзат қоғамындағы орны ешқандай алмастыруға келмейтін ерекше құбылыс (Әбуов 2010: 53). Діннің негізгі мәні діннің құдірет күшінен туындайды, олар: құдай, абсолюттілік, әлемдік рух, абсолюттік идея, трансценденттік делінді (Аханов 1993: 7-8). Қоғамда діни сана үнемі болып келді. Дін мен қоғам бір-бірінен ажырамайтын феномендер (Муханбетқалиев 2016: 5). Қазақтың бітім-болмысын және рухани жан дүниесін айшықтайтын ислам құндылықтары мен мәдениетін жан-жақты зерттеу, қазақ қоғамындағы діни төзімділік пен діни келісім мұраты жолына қызмет етпек (Бейсенов 2015: 3-4). Дін дегеніміз, тұлғалық және жамағаттық жақтары бар, ой және тәжірибе тұрғысынан жүйелендірілген, иман келтіргендерге өмір сүру тәсілін ұсынатын, оларды белгілі бір дүниетаным төңірегіне жұмылдыратын құрылым (Қаратышқанова 2010: 8). Дегенмен ғалымдар арасында «әдет» терминінің шығуы туралы біртекті пікірлер жоқ. А. Смағұлованың айтуынша, «әдет» – «әдет-ғұрып» деген араб сөзінен шыққан, мағынасы дағды-әдет. Әрине, қандай бір іс болмасын, әуелі дағдыға, әдетке айналып, кейін бара-бара көпшілік қолданатын заңға айналып, оны бұзу ерсі қылық, қылмыс саналған. Әр халықтың өзіне жарасатын әдет-ғұрып, салт-санасы мен дәстүрлері бар. Ол өздеріне қымбат. Осы зиялы адамзаттың бір бұтағы түрлі қауымының да өткен өмірі сан алуан, талай за-

мананы алып жатыр. Соған орай өздеріне тән әдет-ғұрып, салт-сана, қағида-ережелері де баршылық. Мұның бәрін болса да ислам жоқ етіп, тамырына балта шаппаған. Қайта олардың прогрессивті жақтарын өз ішіне қамтып, әдемілеп, қиюластырған. Соның нәтижесінде ислам заң нормалары сомданып, айшықтана түсіп, кез келген формацияға кереғар болмай, қабыса алады. Ол әдеби шығармаларда дәстүрлі құқықтық нормалар жиынтығын білдіру үшін қолданылады. Үлкен Советтік энциклопедияда: «Әдет – ислам діні тараған елдер арасындағы халықтық дәстүрлі құқық» делінген (Смағұлова 2004: 4). Н. Сәрсенбаев «Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары жөнінде» атты зерттеу еңбегінде дәстүр деген түсінікті екі мағынада пайдаланатынына тоқталған. Біріншіден, дәстүр деп халыққа кең тарап, терең сіңген әдет-ғұрыптарды және басқа тұрмыстағы тұрақты тәртіп түрлерін айтады; екіншіден, дәстүр деп ғылымдағы, саясаттағы, әдебиет пен өнердегі аса көрнекті қайраткерлердің атымен байланысты, халыққа көп тараған бағытты айтады (мысалы, Абай дәстүрлері т.б.) (Абуова 2017: 129). Дәстүр – кең ауқымдағы философиялық эстетикалық категория (Көркемдік 2010: 6).

Зерттеу жұмысының әдістемесі

Мақалада дін мен дәстүр сабақтастығы жайлы негізінен отандық, шығыстық зерттеушілер тұжырымдамалары бағамдалды. Ислам дінінің

қазақтың ұлттық дәстүрі мен әдет-ғұрпына енген үлгілері талданды. Тарихи анализ, компаративистикалық, жүйелі талдау әдістері қолданылды.

Нәтижелері және талқылау

Д. Айдаров «Дәуір және дәстүр» деген еңбегінде мынандай пайым білдіреді: әдет-ғұрып, салт-дәстүр қоғамдық дамудың барысында пайда болады. Сөйтіп, ол ұрпақтан ұрпаққа тарап, мәңгі бақи өмір сүреді. Әдет-ғұрып тұрмыстық қарым-қатынасқа байланысты қалыптасады. Мысалы, тілек білдіру, жас сәбидің дүниеге келу құрметіне шілдеhana өткізу, бесік той, қонақ күту, наурыз тойы т.б. түрлі жоралғылар, салтанатты өтетініне тоқталған. Дәстүрдің аса әсерлі күшін көрсететін белгілердің ішінде ерекше ретінде оның бұқаралығын, көпшілікке ортақтығын айтамыз. Ұлттық салт пен дәстүрдің тууы ұлттың өзінің қалыптасуына байланысты. Әрине, әр халықтың өзіне тән дәстүрі, әдет ғұрпы болады. Олар сол халықтың басқа халықтан ерекше белгісі болып санала береді. Қазіргі ғылыми дәлелдеулер қазақ ұлтының қалыптасуын IV-V ғасырдан басталады деп көрсетеді. Олай болса, сол дәуірден бері қарай қазақтың көптеген әдет-ғұрып, салт-дәстүрі дамыды, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып бізге жетті (Абуова 2017: 129). Дәстүр (традиция «передача»), берілу немесе «қалдыру», «мұра» деген ұғымды білдіреді. Осы берілудің қасиеттері мен сипаттары күрделі қоғамдық құбылысты, «дәстүр» деген ұғымды туғызады. Осыған байланысты сөздіктен дәстүр ұрпақтан ұрпаққа ауысып отыратын «әдет-ғұрып», ұлт бойында қалыптасып, сіңіп кеткен «салт-сана, дағдылар», «салт-сана ол қоғамдық ойдың, дәстүрдің жиынтығы» деп түсіндіріледі (Өзірбекова 2009: 67). Қазақстан мұсылмандары ислам тағылымындағы Әбу Ханифа мәзһабын ұстанушылар, басқаша айтқанда, ханафилік бағытта. Ал, бұл бағыт суннизмдегі басқа мәзһабтарға қарағанда неғұрлым толерантты, қанағатшыл, жергілікті әдет-ғұрып, салт-сана заңдарымен, дәстүрлі нормаларымен санасатын ағым (Абжалов 2008: 3). Шарифат бойынша жергілікті қолданыстағы дәстүр дінге қайшы болмаса, ондай дәстүрді жалғастыруға, ұстануға рұқсат етеді. Жоғарыда аталған жас ерекшеліктеріне байланысты қолданылған атаулар діни сенім мен қағидаларға қайшы болмағандықтан, бабаларымыз өз тұрмыс-тіршіліктерінде дәстүр ретінде тастамады (Дін

мен дәстүр 2017: 131). Ержан қажы Малғажыұлы бас мүфти болған уақытта «Дін мен дәстүр» тақырыбының өзектілігі артып, «Дін мен дәстүр» атты екі томдық еңбек жарық көрді. Екінші томда «Балалық шақ» деп аталған бірінші тарауда: азан шақырып ат қою, ат қою мәдениеті: мұсылманша есімдер мен тыйымдар, ақиқа, қалжа, тахник жасау және баланың аузына түкіру, қырқынан шығару (баланың шашын алу), емізу мәселесі, шілдеhana, бесік той, тұсаукесер; «Бала тәрбиесі» деп аталған екінші тарауда: жас ерекшелігі, сүндет той, бәсіре, бата сұрау, ұлттық ойындар, имандылық тәрбие, медресе, әліпті таяқ деп білу, құран үйрену, сауат ашу, шежіре тарқату, жеті ата, қазақ жүздері мен рулары, түрік шежіресі, еңбекке баулу; «Жігіттік шақ» деп аталған үшінші тарау: жігіттік шақ, сегіз қырлылықтың бірі діни білім, жігіт сыны, нәпсіге ие болу; «Отбасы салттары» деп аталған төртінші тарауда: айттыру, сырға салу (хитба), құдалық, той, қалыңмал, мәһір мен қалыңмалдың айырмашылығы, жеті ата сақтау дәстүрі, қыз жасауы, беташар, уақыт пен денсаулық қадірі, талақ, әмеңгерлік; «Дінге қатысты салттар» атты бесінші тарауда: намаз, ораза, зекет, қажылық; «Адамның дүниеден өтуіне қатысты салттар» деп аталған алтыншы тарауда: жыртыс, құранды хатым ету, қабір зияраты, өліге құрмет, ас, садақа беру жоралғылары талданған. Е. Малғажыұлы қазақ халқына тән дін мен дәстүр туралы былай дейді: «Иә, біздің салт-дәстүріміз тәрбие мен тағылымға, ізгілік пен адамгершілік құндылықтарға тұнып тұр. Халқымыздың күнделікті тұрмысында әдетке айналып кеткен әдет-ғұрыптардың астарына үңілсек, шарифаттың бір талабы тұрғанын байқаймыз. Сәби дүние есігін ашқанда, құлағына азан шақырып ат қою, ақиқа құрбандығын шалып, келінге қалжа жегізу, баланы қырқынан шығару, шілдеhana бесік той жасау, тұсау кесу, сүндет той, атқа мінгізу, тоқымқағар, тілашар т.б. жоралғылар исламда бар рәсімдер немесе асыл дініміз құптаған игі амалдар» (Дін мен дәстүр 2017: 3). Мұсылмандар қауымы сәлем бергенде «Ассалаумағалайкум» десе, оған «Уағалайкум ассалам» деп жауап береді. «Үлкеннің сөзін бөлме, алдын кесіп өтпе» деп жасынан құлағына құя береді. Міне, сол ескертулер бойға сіңіп, әдетке айналады (Шахманов 2014: 136). Дәстүрлі қазақ қоғамында ақсақалдарды сыйлаудың үш түрлі әлеуметтік мәні болған: Біріншіден, ақсақал – асқан ақыл иесі, екіншіден, ақсақал – қазақ дәстүрі мен салтын сақтаушы және оның орындалуын қадағалап реттеуші, үшіншіден, ақсақал – рухтар мен ата-

бабалар әлеміне жақындай түскен адам, сондықтан ол ерекше құрметке ие (Исенов 2012: 1). Қазақ тіліндегі оң және теріс бата үлгілерін зерттеген Ф.Р. Ахметжанова қазақ ескілігіне қатысты мағлұматтардың негізгі көзі академик М. Әуезов еңбектерінде сақталғандығын айтады. Жазушы М. Әуезов «ескіліктер» жөнінде мынандай деректер келтіреді: «Қазақтың ежелгі ескілігі бұл уақытта ешкімнің де есінде жоқ. Сол себепті алысқа ұзап кеткен заман туралы, қай тарихшы сөйлесе де нобаймен, долбар сөзбен айтады. Дәл мағлұматтың болмайтын себебі: қазақ ескілігінің жазу күйінде сақталып қалған белгісі жоқ. Қазақ елінің ішкі өмірі екі үлкен дәуірге бөлінеді. Бұның біреуі Ислам діні келген соңғы мезгіл. Екіншісі содан арғы ескі дәуір. Бұл дәуірдің біздің заманымызға жеткен белгілері болса, елдің кейбір әдет-салтында, өлең, жырында, ескілікті ұғымында қалған белгілер болады». М. Әуезов бұл жерде «ішкі өмір» деп рухани өмірді, ал «ескі дін» деп қазақ тұрмысында ислам дініне дейін болған шамандықтың жайын айтқан болса керек. Демек, тілімізден көрініс тауып, ұлттық сипатқа ие болып келе жатқан қазақтың ежелгі салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының алуан үлгілері «ескіліктер» терминін иеленетіндігін түсінеміз (Ахметжанова 2005: 15). Ал қазақ ескіліктерінің салт жолымен, ғұрып жолымен, тұрмыс қалпында болатын істер сарынымен айтылатын сөздеріне А. Байтұрсынұлы сипаттама береді. Бұл аталғандарды сарындама саласына қатысты деп олардың әрқайсысына жеке түсінік беріп өткен. Мәселен, ғалым салт сөздеріне: қазақтың ділмар сөздерін, мақал-мәтелдерді, мысалдарды, ғұрыпқа: той бастар, жар-жар, беташар, жоқтау, бата сынды өлең-жыр үлгілерін жатқызса, қалып деп: жын шақыру, тісті емдегенде құрт шақыру, бесікке бөлеу т.б. атайды (Ахметжанова 2005: 21). Зерттеуші Ф.Р. Ахметжанованың анықтауынша, бата сөздердің жиналып жариялануы 19 ғасырдың екінші жартысында ғана қолға алынды. Бұл ретте алғашқы аталатын еңбек түркі тектес халықтардың ауыз әдебиеті үлгілерін қамқорлықпен жинап, жариялаған орыс академигі В.В. Радловтың «Түркі халықтарының халық әдебиеті үлгілері» деген он томдық еңбегі. Оның 1870 жылы жарық көрген үшінші томында қазақ ауыз әдебиетінің басқа түрлерімен қоса бата сөздер де қамтылған. Бұл еңбектің «Бата сөз» тарауында 76 жолдан тұратын көне үлгідегі 5 бата сөз берілген. Бата сөз үлгілері шығыстанушы ғалымдар Г.Н. Потанин, Н. Пантусов шығармаларында да кездеседі. Бата сөздер

енгізілген тағы бір еңбек қазақ ауыз әдебиеті үлгілерін жинап, бастырушы Ә. Диваевтың еңбектері жарияланған «Қазақ халық творчествосы» (1989). Мұнда 59 жолдан тұратын бата үлгісі берілген. С. Сейфуллин қазақ ауыз әдебиетін сан ғасырдың жемісі деп қарап, бірнеше дәуірге бөліп, саралайды. Соның ішінде «арғы, ескіліктегі жабай рушылдық дәуірден бізге жеткен және билер дәуірін бастан кешіріп бізге жеткен ел әдебиетін» екіге бөліп, бірінші бөлімнің 6 топшілік түрі қатарында аталатын салт өлеңдеріне жарапазанды да көрсетеді де, оның батасы деп 78 жолдан тұратын дәстүрлі бата сөздің екі нұсқасын береді. Осы кезге дейінгі жарияланған бата сөздер мен ел аузында, сондай-ақ түрлі мұрағаттарда қолжазба күйінде сақталған бата сөздерді тұңғыш топтастырған үлкен еңбек ғалым С. Негимовтың «Ақ бата» жинағы. Бұл еңбек 1992 жылы жарық көрді. 1998 жылы М. Есламжанұлының «Баталар» жинағы жарыққа шықты. Сонымен бірге, З.Б. Үмбеталина, Б.Р. Оспанова, Д. Мамырбаевалардың осы бағыттағы зерттеулері батаның әдеби тұрғыдан қарастырылуына арналса, Ж. Нұрсұлтанқызы, Г. Абдвахитовалар бата сөздердің түрлеріне, ұлттық мәдени ерекшеліктеріне көңіл бөледі. «Адам бойына жабысқан әр түрлі ауру-сырқауды сиқырлы сөзбен қуып, аластауға болады деп сенген халық бір замандарда бақ пен дәулетті де, бас амандығы мен байлықты да ақ тілеу алғыс айтып, бата беру арқылы дарытуға болады деп түсінген. Тегінде бата беріп, ақ тілеу айтып, алғыс білдіру ежелгі ата-бабалар дәуірінен келе жатқан түркі халықтарының ескілікті дәстүрі екені ақиқат. Бұл мазмұны мен мақсаты жағынан да көшпелі түркі тайпаларының ортақ тірлігінен туған» (Уахатов 1983: 79). Зерттеушілер Ж.Қ. Ғафурова мен Ф.Р. Ахметжанова А. Байтұрсынұвтың батаны ғұрып сөзіне жатқызғанын, оған мынандай түсіндірме бергенін алға тартады: «Бата – біреуге алғыс бергенде айтылатын сөз. Батаны ақсақал адамдар айтады. Батағөй шалдар басы бар табақты тартуға алып келгенде, асты жеп болғанда да бата қылады. Көбінесе бата тамақ жеп болған соң істеледі. Мысалы:

1) Құдай онда!

Оңға баста!

Абырой бер!

Аман сақта!

2) Құдайым жарылғасын, бай қылсын,

Төрт түлігін сай қылсын!

Кетпес дәулет берсін,

Құдайым ондасын,

Ондағанның белгісі
Мың саулығың қоздасын! –

деп 1926 жылы жарық көрген «Әдебиет танытқыш» атты ғылыми еңбегінде жазады. Осы ретте «бата беру» рәсімі туралы академик М. Әуезовтің мына пікірін келтірейік: «Мұсылманшылық дінімен байланысы бар өлең сөздің тағы бір түрі бата беру өлеңдері. Бірақ бұл өлеңдердің туысын ғана мұсылманшылық негізінен шықты деу керек. Дін салтындағы тілек, дұға сияқты сөздерге ұқсады. Арабша айтатын дұғалардың орнына елдің өзі шығарған тақпақтаған өлең, жыр болады. Дін сөздері мен негізін ұқсастыратын осы жері. Осыдан басқа өлең қылған сөздері мен мағына жағынан білдіретін тілектерін алсақ, оның барлығы да қазақтың өз заңына үйлесіп, өз тіршілігінің қалпынан шығады. Бата берген өлең, тақпақта батагөй қария не адамшылық, не болмаса абұйыр, атақты тілейді. Кейде байлықты, бас амандықты тілейді. Егер бір сапарға аттанушыға берілетін бата болса, жол оңғарылып, олжалы қайтуын тілейді. Мысалы:

...Атың атың, ату бол,
Ағайынмен тату бол.
Жаз кигенің құлпы бол,
Қыс кигенің түлкі бол.
Бағаналы таудай бол,
Шағалалы көлдей бол.
...Тәңірі берген несібең,
Тепкілесек кетпесін.
...Сенен байлық өтпесін...

Бұған қарағанда батаның түрі ғана діннен алынған, бірақ мағынасы мен мақсаты, барлық сөздері мен ел әдебиеті мен ел тіршілігінің өз туындысы болады (Ахметжанова 2005: 29-30).

Бисмиллаһирахманирахим!
Уа, жаратқан ием, күдірет,
Тілегімізді қабыл ет,
Иманымызды кәміл ет!
Достың көңілін аша гөр!
Дұшпанның көңілін баса гөр!
Әділдікті бұрғаннан сақта,
Қайырымсыз туғаннан сақта,
Өтпес пышақ, шабан атыңнан сақта!
Көкдауыл, шайпау қатыннан сақта!
Кеудесін керген келіннен сақта!
Мезгілсіз келген өлімнен сақта!
Уа, құдайым!

Ұл берсең, білікті қып бер!
Қыз берсең, көрікті қып бер!
Келін берсең, келісті қып бер!
Мінер ат берсең, желісті қып бер!
Е, құдайым, ондасын!
Қызыр келіп қолдасын.
Бас аман, мал түгел боп,
Береке бірлік орнасын!
Дастарқаның бай болсын,
Пейілің соған сай болсын!
(Ахметжанова 2005: 678).

Ақ бата берумен қатар қазақ халқында қарғыс айту түрлері де кең тараған. Қарғыс әдетте нақақтан күйгенде т.б. ауыр жағдайларда ашынғаннан айтылған. Ол адамға да, малға да, дүние-мүлікке де айтыла береді. «Жер жастанғыр», «Өлім келгір», «Қарасан келгір», «Өртенгір» деген сияқты қарғыс түрлері көп. Қарғыс ашу, ыза, кек үстінде айтылады. Қазақтың әдет-ғұрыптарына терең мән беріп қарастырып жүрген ғалым Н. Өсерұлының көзқарасынша: «Қарғану деген де бар. Қарғану уәде беру мен ант ішуге ұқсас. Ешкім бет алды қарғана бермеген. Қарғану қазақ тайпаларында ежелден-ақ болып, тәңірі, аруақ атынан, ал ислам енген соң құран ұстап, Алла атынан айтатын болған. Жалғызымның қызығын көрмей кетейін! Құран ұстайын! Нан ұрсын! Керегенің көгін жейін! Дастарқан үстінде отырмын! Кепиет атсын! Құран ұрсын! Құдай куә! Жаным шықсын! Оллаһи! Билләһи! Бейуақытта айтайын! Құдайға аян! Баламның етін жейін! т.с.с. Мұндайда адал адамдар айта алатындығына күмән жоқ (Ахметжанова 2005: 35). Кегі кеткен не өш ала алмай жүрген адамы, дұшпаны бақытсыздыққа ұшырағанда адамдар оны табалаған. Қазақтың осындай табалау сөздерінде де «Құдай тапқан екен!» деген секілді діни мазмұндағы сөздер кездеседі. Жалпы алғанда алғыс пен қарғыс сөздерінің көбі діни мазмұнға негізделген: Құдай басқа бермесін! Құдайдан қайтсын. Алла разы болсын. Алла жазанды берсін т.б.

Қазақта ұл баланы сүндетке отырғызу үлкен мәнге ие. Хадисте «Бес нәрсе фитрадан (әуелгі жаратылыстағы әдеттерден). Олар: баланы сүндетке отырғызу, шаштың түгін қыру, мұртты басу, тырнақты алу, қолтықтың түгін кетіру» (Хасан 2003: 146). Қазақта әдетте ұл бала 5-6 жасқа келгенде сүндетке отырғызылады. Кей өңірлерде баланың сүндетке отыруын «мұсылман болумен» қатыстырады. Ондайда үлкен кісілер былай деп бата береді:

Мұсылман болдың, қарағым,
 Кәне, бері қарағын.
 Шырағын жағар ұлысын
 Ата менен ананың.
 Мұратыңа жете бер,
 Күннен күнге өсе бер.
 Өміріңнің түйінін,
 Өз қолыңмен шеше бер! Әумин!
 (Ахметжанова 2005: 58).

Қазақ дәстүрін зерттеуші Х. Арынбаев та бұл дәстүрдің ислам дінімен байланысты туғанын мойындайды: «Қазақ халқы ислам дініне сенетіндіктен, мұсылмандық парыз ретінде ер балаларын міндетті түрде 5-6 жасқа толысымен сүндетке отырғызады. Баланы сүндетке отырғызу төңкеріске дейін негізінен қожалардың кәсібі болатын. Әркім өз еліне қарай баласының сүндет тойын ұйымдастыратын. Байлар болса рулы елді шақырып, ат, құнан шаптырып, балуан күрестіріп, мергендер өнерін сынастырып, оларға айтарлықтай бәйге тігіп үлкен той жасаса, кедейлер шағын ғана қонақ шақырып, құрмалдық берумен шектелетін. Бала пішуші қожаларға да әркім әліне қарай: біреуі ат, біреуі қой сияқты ақтық беретін» (Арғынбаев 2005: 62-63). Хадисте айтылғандай, сүндетке отыру – адамзат жаратылысымен астасып жатқан сипаттардың бірі. Бұл дәстүр Ибраһим пайғамбардан (ғ.с.) бері келе жатқан ханафи дінінің рәмізі. Деректерде басқа да пайғамбарлар сүндетке отырып, дәстүрге айналдырған. Мысалы, өздерін Мұса пайғамбардың үмбеті санайтын иудей дінін ұстанушыларда да сүндеттеу дәстүрі бар. Тазалық әдеттерін сақтауды Ибраһим (ғ.с.) пайғамбарға Алла тағала бұйырған. Мұхаммед (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) пайғамбарымыздың хадистерінде Ибраһим (ғ.с.) пайғамбардың Алланың әмірімен сүндетке отырғаны айтылады. Төрт мәзһаб бойынша сүндетке отырудың үкімі түрлі көзқараста. Яғни төрт мәзһаб имамдарының үшеуі: имам Мәлік, имам Шафиғи және имам Ахметтің пәтуалары бойынша сүндетке отыру – әрбір ер мұсылманға уәжіп, міндетті іс деп есептейді. Тіпті имам Мәлік сүндетке отырғызылмаған адамның имамдыққа шығуына болмайды, әрі ондай адамның куәгерлігі де қабыл алынбайды деген қатал тұжырым жасаған. Ал, имам Ағзам Әбу Ханифа сүндетке отыру – Пайғамбарымыздың (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) сүннеті, діннің рәмізі деген үкімге тоқталған (Дін мен дәстүр 2017: 57). Бірақ сүндетке отырғызу жасына байланысты нақты көзқарас білдірмеген.

Қазақ дәстүрінің бірі – көңіл айту. Қарға тамырлы қазақ халқында әдетте бір кісі қайтыс болғанда, туыстары жақын-жамағайыны сол шаңыраққа барып артта қалғандарына жұбату сөздерімен көңіл айтады. Көңіл айту сөздері көбіне былай болып келеді: Арты қайырлы болсын! Жатқан жері жәннатта болсын! Топырағы торқа болсын! Пейіште нұры шалқысын! Иманды болсын! Иманы жолдас болсын! Ал жас бала қайтыс болса, «шапағатты болсын» делінеді. Мәселен, балиғатқа толмаған жас бала өлгенде, оның әке-шешесіне, ата-әжесіне: «Балаларың шапағатшы болсын, екі алыс аман болып, Құдай бергенінен жазбасын» дейді. «Өйткені халық сенімі бойынша балиғатқа толмаған күнәсіз сәби ана дүниеде тек жұмақтан орын алады да, әке, шеше, ата, әжелеріне де қол ұшын беріп, күнәсін жеңілдетуге себін тигізеді деген ұғымды білдіреді» (Арғынбаев 2005: 74). Қазақта мал бауыздағанда да «адал бауыздауға» көңіл бөлінеді. Өздігінен өлген мал «арам өлген» деп есептеліп, оның еті желінбеген. Мал бауыздағанда да «Бисмилла» (Алланың атымен) деп айту бұлжымас қағидаға айналған. Бұл Құрандағы «Әнғам» сүресінің 145 аятымен сәйкес келетін шындық. Аятта «Өлексе, сұйық қан, доңыз және Алладан басқаның атымен сойылған жануарларды жеу харам болады» делінген. Қазақтың отбасылық дәстүрлерін зерттеген Х. Арғынбаевтың түсіндіруінше, қазақ дәстүрінде үлкеннің атын атамай, оған арнайы ат қойып, оны өле өлгенше есінде сақтауды үлкен әдептілік, көргенділік деп есептейтін де, ондай адамдарға барша жұртшылық дән ризалықпен қарайтын. Өйткені кіші үлкенді сыйласа, үлкен өз тарапынан кішінің кішілігін сыйлауы халқымыздың қанына сіңісті болған абзал әдет (Арғынбаев 2005: 31). Оңтүстік Қазақстан аймағында ислам дінінің күштірек белең алуына байланысты, діни адамдарға бір жағдаймен тәуелді болғандар нәзір (тарту) деп қыздарын қалыңсыз берген. Мұндай жағдай нәзір берушінің ишанға ісі түскенде немесе оның қыз әкесіне көрсеткен ерекше қызметі үшін берілетін тарту болуы керек. Бұл өте сирек кездеседі (Арғынбаев 2005: 38). Х. Арғынбаев неке, талақ мәселесінде дәстүр мен дін ұштасатын мына мәселеге де назар аудартады: Әйел тарапынан күйеуінен айырылысу үшін қойылатын талаптардың міндетті түрде орындалатын түрі де болатын. Біріншіден, жас әйелдің күйеуі өзінің күйеулік міндетін орындауға дәрменсіз, кемқуат болған жағдайда, күйеудің мұндай дәрменсіздігі куәлар алдында сарапқа

салынып дәлелденген жағдайда, билер алдында әйелдің талабы орындалады. Екіншіден, күйеуі 10-12 жасар бала болып, әйелі (әмеңгерлік әдетпен қосқан жесір жеңгесі) 25-30, тіпті 40 жаста болса, немесе баласы тым жас бай адамдар кедейдің бойжеткен қызын қолқанат ету үшін қалыңын беріп, «қол бала» етіп кіргізіп алған жағдайда (әйелдер жас баланың ер жетуін күтсе, әбден қартайып, өмірден еш қызық көрмей өту қаупінен сескенуден) билер кеңесі мұндай әйел талабын қолдайтын. Үшіншіден, күйеуі әйелін жазықсыз жәбірлеп, ұрып-соға берсе, әйел, ең алдымен ата-енесіне айтады. Бұл нәтиже бермесе, беделді туыскандарына шағым береді. Одан да нәтиже шықпаса, төркініне хабарлап, олар өз тарапынан құдасының алдынан өтеді. Содыр күйеу бұған да құлақ аспай, жазықсыз әйелін жәбірлеуді үдете түскен жағдайда әйел төркіні билер алдында жүгінісіп, теңдік алуға мүмкіндігі болады. Егер күйеуінің қатал жаза қолдануы әйелінің аздап болса да кінәсіне байланысты болса, онда тіпті әйел басқа біреуге қашып кеткен күннің өзінде, билер үкімі бойынша, әйелді күйеуіне қайтарып, оны азғырып, айнытушы айып төлейтін. Күйеуі аз ғана мал-мүлкіне қарамай, оны орынсыз шашып рәсуасын шығарса, әйелдің де жағдайына қарамаса немесе кедейліктің салдарынан әйелін асырауға шамасы келмесе, күйеу туыстарын неше дүркін ескерткенмен еш нәтиже болмаса, әйел билер алдына барып, күйеуінен ажырасуға ерікті болған. Әйелдің бұл айтылған себептерден басқа да, яғни шарифат жолымен де некелескен күйеуінен ажырасуына мүмкіндік болатын. Бұлар негізінен күйеудің әйелге күнкөріс қалдырмай кетіп қалуына байланысты. Еш күнкөріссіз 6 ай 10 күн хабарсыз қалдырса немесе 7 жыл бойы із-түзсіз жоғалып кетсе, күн көріс болған күннің өзінде екі кісі куәмен қазылар алдында жоғарыдағы айтылған шарттардың шындығы туралы ант берсе болды, әйел күйеуінен ажырасуға рұқсат алады. Ал енді еркектер тарапынан әйелін тастау әлдеқайда оңай болатын. Әйел тастау қазақ арасында көп болмағанмен, кездесіп тұратын. Оның де бірнеше себептері болатын. Біріншіден, әйел жеңілдікке салынып, күйеуінің көзіне шөп салса, ол жағдай бұлтартпастай дәлелденген күнде айрылысудан басқа ештеңе қалмайтын. Ертеректе басқа біреумен көңілдестік үшін әйел де, оның көңілдесі де өлім жазасына бұйырылатын болса, XIX ғасырда мұндай жаза қолданылмайтын. Көңілдестік үшін айырылысқан әйелге мал мүліктен ештеңе берілмей, қара сиырға теріс мінгізіп, бетіне күйе жағып, мойнына құрым киіз

іліп, ауыл алдында масқаралап, төркініне апарып тастайтын. Екіншіден, әйелі үй шаруашылығын басқара алмайтын топас немесе ешкімді де сыйлай білмейтін көргенсіз болса, ауқатты күйеу мұндай әйелден құтылуды дұрыс деп табатын да, үйінен әкелген жасауын түгел беріп, төркініне апарып салатын. Әйелімен шын мәнісінде айырылысқысы келген еркек алақанымен тас уыстап, екі қолын төбесіне қойып, куәлар алдында «талақ еттім» деп үш рет қайталаса болды, олардың арасындағы некелестік қатынас дереу үзілу керек те, ажырасу актысы аяқталған болып саналады. «Талақ еттім» деу ислам дініне байланысты қалыптасса, төбесіне тас уыстаған екі қолын қою «тәңір алдында шын пейіліммен сенен безетінімді айтып отырмын» деген пиғылын білдіру ишараты, яғни тәңір алдында әйелін тастайтындығына берген анты сияқты (Арғынбаев 2005: 42). Қазақ тіл-көз тимесін деп молдаға дұға жаздырып, балаға бойтұмар жасап береді. Оны былғарыға тігіп, бау тағып, мойнына салдырады. Немесе ылғи үстінде жүретін киімінің омырауының астыңғы жағынан қадап қояды. Жетісу төңірегінде жеті ұсақ тасты тұмарша етіп шүберекке тігіп, шолақ жең камзолының желкесіне астыңғы жағынан көзге түспестей етіп жапсыра тігіп қояды. Бұл да тіл көзден сақтау шарасы. «Тіл-көзін тасқа» деген қарғыс осыған байланысты (Арғынбаев 2005: 48-49). Хадисте «Көз тию шындық» делінген. Рамазан айында қазақта «Жарапазан» айтылатын болған. Ол дәстүр әлі де бар. Б. Сапаралы, Ж. Дәуренбеков құрастырған кітапта жарапазанға қатысты ұлт зиялыларының төмендегідей пікірлері берілген: «Бұл жыр отыз күн оразада айтылады. Оразада бұл тәрізді жыр айту салты барлық мұсылман елдерінің бәрінде де бар. Жарапазан өлеңдері, бата жырлар біртүрлі қалыптанған, көбінесе жаттама болады. Өйткенмен де кейбір жыршылар жарапазанды өзі де шығарып айтады» деп жазады Сәкен Сейфуллин. «Оразаны мадақтайтын арабша «иә, шаһри рамазан», қазақша «жарапазан» айтылатын жыр бар. Оны ел ақтап айтатындарды қазақ «жарапазаншы» дейді» деп жазады Сәбит Мұқанов. «Поэзияның қазақтың таза халықтық әдебиетінен келесі бөлімге рухани діни әдебиетке ауысатын ерекше бір түрі жарапазан деп аталады. Жарапазанды ел кезіп жүретін адамдар әдетте ораза кезінде айтады. Бұл жырлар жартылай діни сипатты: жарапазаншылар өз өлеңдерінде шарифатқа иек арта отырып, қайыр садақа, сый сұрайды» деп жазады Халел Досмұхамедов. «Парсы елінде «шаһарзабан»

шаһар кезуші», тапқыр, күлдіргі ақын деген ұғымды білдіреді. Бізде ол үй арасын кезіп жүріп өлең айтушы болмақ. «Тұсыңа келіп тұрмыз ақтап қана, айтамыз жарапазан мақтап қана» деген жолдарға қарағанда, оны кейде ел жұптасып та айтатын болған» деп жазады ғалым Әуелбек Қоңыратбаев. Жарапазанды балалар да айта береді. Қай кезде айтам десе, жарапазаншының өз еркінде. Бірақ көбіне, ораза ұстаушылар күн батқан соң ифтарлық жасап, яғни ауызды ашқан соң тамактанып, әлденіп, елдің көңіл қошы көтеріліп, дастарқан басында жадырай бастаған кезде жарапазаншылар да үйді-үйді аралауға шығады. Олар үй сыртында тұрып та, есік аузына келіп те айта береді. Жарапазан өлеңінің мазмұны әртүрлі болып келеді. Онда хикаялау да, мақтау да, әзілдеу де, алғыс та, бата да, шымшылау да бар (Құтты болсын 1993: 542). Ұлттық салт-дәстүрлер – тұрмыстық норма, әлеуметтік, мәдени тұрақтылық болып табылады. Ұлттық сезім – халықтың қажеттілігіне құбылыстар мен заттардың қарым-қатынасының үйлесушілігі, үйлеспеушілігі, ана тіліне сүйіспеншілік, адамгершілік, эстетикалық, интеллектуалды сезімдердің қосындысынан тұрады (Азамат 2008: 10).

Қорытынды

Елдің тарихын, өткендегі өмірін, істеген кәсібін, дәстүрлі өнерін, тұрмыс салтын білмей тұрып, қазіргінің ұшығына жету мүмкін емес (Жәнібеков 2007: 6). Қазақ халқы үшін дін мен дәстүр бір-бірінен ажырағысыз қалыпта. Қараханидтер кезінде мемлекеттік дін болған ислам кейінгі ғасырларда қазақ халқының әдет-ғұрып салт-санасына берік бекіген. Ислам діні, әсіресе Ханафи мәзһабы жергілікті ғұрыпты да өз кезегінде жарамсыз етпей, тұщымды дәлелге санаған. Ұлттың ұлылығын сақтау үшін дәстүрдің озық үлгілерін тұрақтандырып, ол үшін күресу қажет (Қуандық 2001: 101) Дін – қасиетті ұғымдармен қамтылған құбылыстарды таратуға арналған әлеуметтік институт болып табылады (Шайхиев 2011: 42). Баба дәстүр бастауларына оралып отыру – ұлттық даралық кепілі (Затов 2005: 38). Сондықтан қоғам тұрақтылығын сақтаудың бірден бір негізі өскелең ұрпаққа дін мен дәстүрдің сабақтастығын тиісінше түсіндіріп, дәріптей білуде екенін нық айта аламыз.

Әдебиеттер

- Абжалов С.У. (2008). Ханафи мәзһабының діни-философиялық негіздері: философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертациясы (09.00.13.). / Ғылыми жетекші Н.Ж. Байтенова; әл-Фараби ат. ҚазҰУ. – Алматы.
- Абуова А.С., Ерболатова А.М. (2017). Қазақ халқының салт дәстүрлерінің тәрбиелік мәні // Педагогика ғылымдарының докторы, профессор, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері Махамбет Ержанұлы Ержановтың 70 жылдық мерейтойына арналған «Заманауи Қазақстан мәдениетінің ұлттық құндылықтарын сақтау және дамыту» тақырыбындағы Республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Орал.
- Аргынбаев Х. (2005). Қазақтың отбасылық дәстүрлері. – Алматы: Қайнар.
- Ахметжанова Ф.Р. (2005). Қазақ тіліндегі оң және теріс бата: ғылыми басылым / Ф.Р. Ахметжанова, Ж.К. Ғафурова.– Өскемен: С. Аманжолов атындағы ШҚМУ баспасы.
- Аханов Б. (1993). Дін және еркін ойшылдық: көмекші оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті.
- Азамат Т. (2008). Сал серілік дәстүр арқылы этномәдени тәрбие беру. – Павлодар.
- Әбуов Ә.Е. (2010). Жахандану: дін және ұлттық мәдениет // Қорқыт ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университетінің хабаршысы. – Қызылорда: Қорқыт ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті. №2.
- Әзірбекова А.Ж. (2009) Қазақ халқының салт дәстүр мәдениеті // Еуразия тарихы мен мәдениетіндегі Арал Сырдария өңірінің орны: Халықаралық ғылыми конференция материалдары.– Алматы: Арна.
- Бейсенов Б. (2015). Қазақ ойшылдары дін туралы. – Алматы: Көкжиек.
- Дін мен дәстүр. (2017). II кітап (тал бесіктен жер бесікке дейін). – Астана.
- Жәнібеков Ө. (2007). Дәстүр және уақыт. 2-бас. Толық. – Астана: Алтын кітап.
- Затов Қ.А. (2005). Баба дәстүр бастаулары // Саясат. №9.
- Исенов Ө. (2012). Қазіргі қазақ қоғамындағы ақсақалдар институты // М. Өтемісов атындағы Батыс Қазақстан мемлекеттік университетінің хабаршысы.
- Смағұлова А. (2004). Қазақтың әдет-ғұрып заңдары: оқу құралы. – Ақтөбе: Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінің редакциялық баспа бөлімі.
- Шайхиев Т.Т. (2011). Діни төзімділік мемлекет тұрақтылығының негізі. М. Өтемісов атындағы БҚМУ Хабаршы. №3 (43).
- Шахманов Б.С. (2014). Жақсы сөз, ұлттық дәстүр жан азығы. – Астана.
- Қаратышқанова Қ.Р. (2010). Дін философиясы: оқу құралы. – Түркістан: Тұран.

- Құтты болсын тойларың: той кітабы (1993) / Құраст. Б. Сапаралы, Ж. Дәуренбеков. Толықт., 2 бас. – Алматы: Өнер.
- Қуандық Е. (2001). Кеңестік идеология және қазақ интеллигенциясы // Қазақстан жоғары мектебі. №4-5.
- Көркемдік дамудағы дәстүр жалғастығы (2010). – Қарағанды: ҚарМУ.
- Муханбеткалиев Е.Е. (2016). Дін философиясы: философия мамандығының магистранттарына арналған дәрістер жинағы. – Ақтөбе: С. Бәйбішев ат. Ақтөбе университеті.
- Хасан Аббас Қутуб. (2003). Сахих Муслим юишархи ән Науауи. Дәр аламу әл кутуб. – Ар Рияд.
- Уахатов Б. (1983). Қазақтың тұрмыс салт-жырларының типологиясы. – Алматы: Ғылым.

References

- Abjalov S.U. (2008). Hanafi mazhabynyn dini-filosofialyq negizderi [Religiously philosophical foundations of the Hanafi madhhab]: filosofia gylymdarynyn kandidaty gylymi darejesin alu ushin дайналған dissertasiyasy (09.00.13.). / Gylymi jetekshi N.J. Baitenova; al-Farabi at. QazUU. – Almaty.
- Abuova A.S., Erbolatova A.M. (2017). Qazaq halqynyn salt dasturlerinin tarbielik mani [Educational meaning of the tradition of the Kazakh nation] // Pedagogika gylymdarynyn doktory, professor. Qazaqstannyn enbek sinirgen qairatkeri Mahambet Erjanuly Erjanovtyн 70 jyldyq merei toiyна арналған «Zamanauі Qazaqstan madenietinin ulttyq qundylyqtaryн saqtau jane damytu» тақырыбындағы Respublikalyq gylymi tajiribelik konferensia materialdary. – Oral.
- Argynbaev H. (2005). Qazaqtyn otbasylyq dasturleri [Kazakh family traditions].: Qainar, – Almaty.
- Ahmetjanova F.R. (2005). Qazaq tilindegi on jane teris bata [Blessing and curse in the Kazakh language]: gylymi basylым / F.R. Ahmetjanova, J. Q. Gafurova. S. Amanjолоv atyndagy SHQMU baspasy, – Oskemen.
- Ahanov B. (1993). Din jane erkin oishyldyq [Religion and freethinking]: komekshi oqu quraly. Qazaq universiteti: – Almaty.
- Azamat T. (2008). Sal serilik dastur arqyly etnomadeni tarbie beru [Ethnocultural education through poetic traditions]. Pavlodar.
- Abuov A.E. (2010). Jahandanu: din jane ulttyq madeniet [Globalization: religion and national culture] // Qorqyt ata atyndygy Qyzylorda memlekettik universitetinin habarshysy. Qorqyt ata atyndagy Qyzylorda memlekettik universiteti. №2.
- Azirebekova A.J. (2009) Qazaq halqynyn salt dastur madenietі [Culture of traditions of the Kazakh people] // Eurazia tarihy men madenietindegi Aral Syrdaria onirinin орны: Halyqаралыq gylymi konferensia materialdary. Arna, – Almaty.
- Beisenov B. (2015). Qazaq oishyldary din turaly [Kazakh thinkers about religion]. Kokjiek: – Almaty.
- Din men dastur [Religion and tradition]. (2017). II kitap (tal besikten jer besikke deiin). – Astana.
- Janibekov O. (2007). Dastur jane uaqyt [Culture and time]. 2-bas. Tolyq. Altyn kitap: – Astana.
- Zatov Q.A. (2005). Baba dastur bastaulary [The origins of the traditions of ancestors] // Saiasat. №9.
- Isenov O. (2012). Qazirgi qazaq qogamyndagy aqsaqaldar instituty [Institute of Elders of the traditional Kazakh society] // M. Otemisov atyndagy Batys Qazaqstan memlekettik universitetinin habarshysy.
- Smagulova A. (2004). Qazaqtyn adet-guryp zandary [Kazakh customs]. Oqu quraly. Q. Jubanov atyndagy Aqtobe memlekettik universitetinin redaksialyq baspa bolimi, – Aqtobe.
- Qutty bolsyn toilaryn: toi kitaby [Happy holiday] (1993). Qurast. B. Saparaly, J. Daurenbekov. Tolyqtyrylyp 2 bas. Oner, – Almaty.
- Quandyq E. (2001). Kenestik ideologia jane qazaq intelligensiasy [Soviet ideology and Kazakh intelligentsia] // Qazaqstan jogary mektebi. №4-5.
- Korkemdik damudagy dastur jalgastygy (2010) [The sequence of traditions in artistic development]. QarMU: Qaragandy.
- Muhanbetkaliev E.E. (2016). Din filosofiasy [Philosophy of religion]: Filosofia mamandygynyn magistrantтарына арналған darister jinagy. S. Baibishev at. Aqtobe universiteti. – Aqtobe.
- Hasan Abbas Qutub. (2003). Sahih Muslim iuisharhi an Nauauі [Nawawi's explanation of Sahih Muslim] Dar alamu al kutub, – Ar Riad.
- Uahatov B. (1983). Qazaqtyn turmys salt-jyrlarynyn tipologiasy [Typology of Kazakh household traditions]. Gylym, – Almaty.

Зайниева Л.Ю.¹, Абдрасилова К.Е.²

¹доктор политических наук, профессор, e-mail: zainieval@mail.ru

²студентка 3 курса факультета истории, археологии и этнологии, e-mail: akamilya98@gmail.com

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ПОЛИТОЛОГИИ

В развитии молодого поколения возрастает роль высшего образования, его гуманитаризации, особенно в связи с проведением в стране модернизации общественного сознания. Среди общественных дисциплин велико значение политологии для подготовки высококвалифицированных специалистов и ответственных граждан. В мировом сообществе наблюдаются явления, свидетельствующие об активизации учебно-исследовательской работы в области политической науки. Однако имеются и малоизученные аспекты. Целесообразно обозначить такие вопросы, как выделение политологии из сферы других наук, начало и место ее преподавания как учебной дисциплины. Авторами статьи проведен компаративистский анализ выявленных немногочисленных источников на русском и английском языках казахстанских, российских, других зарубежных исследователей с акцентом на учебную литературу. В них преобладают сведения о первенстве Америки в возникновении и развитии политологии. Мало информации о роли в становлении политологии Московского государственного университета и его основателя М.В. Ломоносова, других российских ученых. Данная статья в определенной мере восполнит этот пробел в базе публикаций.

Ключевые слова: политология, образование, воспитание, ЮНЕСКО, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Zainieva L. Yu.¹, Abdrasilova K. E.²

¹Doctor of Political Sciences, Professor, e-mail: zainieval@mail.ru

²3-year student, Department of History, Archeology and Ethnology, e-mail: akamilya98@gmail.com

al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

On Certain Aspects of Establishment of Political Science

The role of higher education in general and humanitarianization of its content in particular has been increasingly important for younger generations especially given that the nation is undergoing a comprehensive modernization of public conscience. Political science plays a special role for training highly qualified professionals and for bringing younger generations as responsible citizens. Although the research thereon has been increasingly vigorous within international academia, a number of aspects have remained overlooked. In this context, it would be sensible to actualize the distinction of political science among the others and its stance and place as a thought discipline. The article covers the outcomes of the comparative analysis carried out by the authors of those few Kazakh, Russian, and foreign sources in Russian and English languages that are relevant to the subject matter with the emphasis being made on the course books and study materials. The analysis reveals the prevalence of the USA in terms of establishment and development of political science, while there have been little written on the evolution of political science within Moscow State University and on the role of its founder M.V. Lomonosov as well as the other Russian academics. The article is, therefore, to make good such a literature deficit.

Key words: political science, education, UNESCO, Lomonosov Moscow State University.

Зайниева Л.Ю.¹, Абдрасилова К.Е.²

¹саяси ғылымдар докторы, профессор, e-mail: zainieval@mail.ru

²тарих, археология және этнология факультетінің 3 курс студенті, e-mail: akamilya98@gmail.com
ал-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Саясаттанудың қалыптасуындағы кейбір аспектілер

Жас ұрпақтардың дамуында жоғары білімнің, оның гуманитаризациясының, әсіресе елдегі қоғамдық сананың модернизациялануын өткізуіне орай рөлі артуда. Қоғамдық ғылымдар арасында жоғары кәсіби мамандар мен жауапты азаматтарды даярлаудағы саясаттанудың мәні жоғары. Әлем қауымдастығында саяси ғылымдар саласындағы оқу-зерттеу жұмысының белсендірілгенін куәландыратын құбылыстар байқалады. Дегенмен аз зерттелген аспектілер де бар. Саясаттанудың басқа ғылымдар арасынан бөлінуін, оқу пәні ретінде оқытудың басталуы мен орны сияқты мәселелерді белгілеу орынды. Мақала авторлары тарапынан саны аз анықталған орыс және ағылшын тілінде қазақстандық, ресей және басқа шетел ғалымдарына назар қойылып дереккөздерге компаративистік анализ жасалынған. Онда саясаттанудың қалыптасуы мен дамуындағы Американың біріншілік мәліметтері басым. Саясаттанудың қалыптасуында М.В. Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің рөлі, оның негізін қалаушы М.В. Ломоносов және басқа да ресей зерттеушілері туралы мәліметтер аз. Бұл мақала белгілі дәрежеде жарияланымдар базасындағы бос орынды толтырады.

Түйін сөздер: саясаттану, білім, тәрбие, ЮНЕСКО, М.В. Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университеті.

Введение

По мере усложнения развития общества, расширения участия граждан в его делах возрастают требования к уровню понимания и осознания политики, влияющему на качество принимаемых политических решений и осуществление соответствующих действий. Эта способность не приходит стихийно, а формируется в ходе систематического приобретения знаний и получения профессии. Овладение основами политологии – важнейшее условие успеха политических реформ, ибо любые социальные перемены начинаются, прежде всего, с сознания людей. В соответствии с программной статьей Президента «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» осуществление Третьей модернизации в Казахстане сливается в один поток с модернизацией общественного сознания. В числе наук, по которым необходимо создать условия для полноценного образования студентов, указана политология (Назарбаев, 2017).

О значимости общественных наук, в том числе политологии, свидетельствует международная конференция, посвященная вопросам глобальной гражданственности, которая прошла в мае 2018 года в штаб-квартире ООН. Инициатором ее в рамках программы «Рухани жаңғыру» выступил КазНУ им. аль-Фараби. Большой интерес у участников конференции вызвал доклад ректора КазНУ академика Г. Мутанова, который представил новую модель развития вуза «Университет 4.0», основанную на идеях великого

философа Востока аль-Фараби о добродетельном городе. Согласно обозначенной модели миссия университета направлена на формирование молодых людей как добродетельных граждан мира с высокими духовно-нравственными качествами и активной гражданской позицией (Шулембаева, 2018).

Поэтому необходимо качественное совершенствование самой политической науки, учитывая ее молодость и сложность: развитие теории, пополнение эмпирической базы, исследование малоизученных или спорных вопросов. Актуальным направлением усиления прикладной роли политологии представляется подготовка добротных учебников с использованием всех достижений исследовательской мысли. Это положение не ново, но на практике оно не всегда реализуется в должной мере. Даже в таком, казалось бы, очевидном вопросе, где и когда началось преподавание политологии, каков вклад различных стран и крупнейших университетов мира, ученых и политиков в ее становление. Пример тому – далеко недостаточное освещение роли Московского государственного университета и его основателя М.В. Ломоносова, в целом российских ученых в становлении политологии, причем даже в рамках самой России.

Методы исследования

Основным методом написания статьи послужил сравнительно-исторический подход. В его контексте рассмотрены некоторые аспек-

ты становления политологии, ее преподавания в различных странах, прежде всего, в России, Казахстане, США. Использовались также методы статистического, ретроспективного анализа, контент-анализа документов, проблемно-хронологический метод. Анализировались источники на русском и английском языках, изданные в основном в России, Казахстане, США, других странах. Причем специфика темы обусловила обращение в большой степени к учебникам и учебным пособиям. Был проведен целенаправленный поиск источников в библиотеках г. Алматы. К сожалению, по данной проблематике литературы недостаточно, особенно последних лет издания. Немного полезных источников найдено на английском языке. В этом плане более богатым собранием публикаций отличается библиотека университета КИМЭП. Привлечены также источники на электронных носителях. Поэтому обобщения и выводы осуществлены на основе анализа доступных для нашего поиска материалов с перспективой дальнейшего исследования избранной проблемы.

Результаты и обсуждения

Прямая поддержка идеи развития и популяризации политической науки наблюдается со стороны ЮНЕСКО. Еще в 1948 году эта организация рекомендовала ее преподавание, а с 1949 года при ЮНЕСКО функционирует Международная ассоциация политической науки (МАПН), которая объединяет национальные ассоциации политологов.

Повысилось внимание к политологии в России. Создана Российская ассоциация политической науки (РАПН). МГУ им. М.В.Ломоносова и Санкт-Петербургский государственный университет пополнились специальными факультетами. В Обращении к коллективу академик В.А.Садовничий отметил, что появление нового факультета «в известном смысле это воссоздание, восстановление традиции преподавания политических наук в Московском университете. Достаточно вспомнить о том, что уже в проекте организации нашего университета, который М.В. Ломоносов передал И.И. Шувалову для утверждения императрицей Елизаветой Петровной, значилась – среди первых десяти кафедр – кафедра политики. А с 1804 года по 1835 год в Московском университете работал факультет нравственных и политических наук...». Данное Обращение опубликовано в изданной в 2009 году книге «Очерки истории политической на-

уки в Московском университете (1755-1835)». Ее авторы справедливо отмечают, что мало кто знает, что политика как предмет изучения общественных дисциплин начала преподаваться в старейшем вузе России, Московском университете, еще в XVIII веке.

Не случайно это произошло по инициативе М.В.Ломоносова. В России того времени наука отличалась сильной персонифицированностью и была во многом представлена человеком-«энциклопедией» – М.В. Ломоносовым. (Блинов, 2009: 5, 27, 28). Известно, что систематическое и разностороннее образование М.В. Ломоносов получил в Германии, особенно в Марбургском университете. В этом университете он учился под руководством одного из крупнейших европейских ученых XVIII века Х. Вольфа. Именно этому человеку Россия обязана тем, что молодой М. Ломоносов при помощи своего наставника не только жадно вбирал знания по самому широкому кругу научных дисциплин, но и вступил «на верный путь науки». Х. Вольф сразу приметил Ломоносова и стал уделять ему больше внимания, нежели другим русским ученикам. Он называл в своих отчетах в Петербургскую Академию наук Ломоносова «самой светлой головой». Он прививал Ломоносову научное мышление: учил его ясно и логично думать, правильно и точно выражать свои мысли. В выпускной характеристике М.В. Ломоносова Х.Вольф, в частности, писал: «Молодой человек с прекрасными способностями. Михаил Ломоносов со времени своего прибытия в Марбург прилежно посещал мои лекции математики и философии, а преимущественно физики и с особенностью старался приобретать основательные познания. Нисколько не сомневаюсь, что если он с таким же прилежанием будет продолжать свои занятия, то он со временем, по возвращению в отечество, может принести пользу государству, чего от души и желаю». И позднее Х. Вольф внимательно следил за успехами своего ученика. М.В. Ломоносов также относился к своему учителю с нескрываемым уважением и искренней любовью. Так, в 1741-1743 годах он отмечал, что многим обязан Х.Вольфу, а уже на закате дней, в 1764 году, вспоминая о годах, проведенных в Германии, называл Вольфа «своим благодетелем и учителем» (Перевезенцев: 2014:1).

Именно Х. Вольф читал в Марбургском университете курс политики. Вполне вероятно, что как прилежный ученик М.В. Ломоносов бывал на лекциях данного ученого. Для деятельности М.В. Ломоносова в России важное значение

имела поддержка выдающегося представителя просвещенной части российского общества И.И. Шувалова. По мнению академика В.А. Садовниченко, научная мощь первого и просветительские взгляды и устремления второго стали залогом успеха их совместного проекта – создания Московского университета (Садовничий, 2005:9). Отмечая энциклопедические знания М.В. Ломоносова, его современники и ученые более поздних времен редко выделяют заслуги в области политологии. Однако достаточно его усилий по организации кафедры политики с самого начала функционирования Московского университета, чтобы помнить и учитывать знаковую роль этого человека в развитии политологии. В данном случае, безусловно, сказались предвидение ученого, его выдающиеся способности как организатора науки.

Отметим то небольшое, что известно. Представляет интерес, как понимал М.В. Ломоносов политику в качестве учебной университетской дисциплины. Ответ на этот вопрос кроется в упоминавшемся выше письме И.И. Шувалову о проекте создания Московского университета, написанном летом 1754 года. В частности, в нем М.В. Ломоносов указывает, что для полноценной работы юридического факультета необходим «... профессор политики, который должен показывать взаимные поведения, союзы и поступки государств и государей между собою, как были в прошедшие веки и как состоят в нынешнее время». В данном случае можно заключить, что М.В. Ломоносов понимал политическую науку как науку о государстве (и о взаимодействии государств) в широком смысле. Политическим темам уделялось особое место и в его лирике. Хвалебные оды ученого были посвящены таким российским государям, как Елизавета Петровна, Екатерина Великая, Петр Великий. Анализ свидетельствует, что М.В. Ломоносов формирует идеал монарха в лице Петра I в наидание современным правителям. Если на Западе «идеальный государь» – это по преимуществу «философ на троне», то в России сама жизнь Петра I и масштабы его дел исподволь приводили к мысли, что идеальный государь – это «работник на троне» (Блинов, 2009: 28, 29).

С момента появления нравственно-политического отделения начала складываться традиция преподавания дисциплин о политике в Московском университете. Восстановление этой традиции в МГУ и создание такого факультета в Санкт-Петербургском университете способствуют дальнейшему развитию политологии. В

этих целях в мае 2010 года подписан Договор о стратегическом партнерстве между факультетами МГУ и Санкт-Петербургского государственного университета. В августе 2009 года состоялось аналогичное соглашение между двумя университетами. В ноябре 2013 года в рамках форума «Политология-XXI век» в МГУ прошел учредительный съезд Российского общества политологов (РОП). Новая организация призвана обеспечить эффективное взаимодействие специалистов в области политики профессионального и академического сообществ, способствовать интеграции региональных отделений. Создано Молодежное отделение РОП. Важно, что МГУ заботится о рождении интереса к политологии со стороны одаренной молодежи, причем связывая это непосредственно с именем М.В. Ломоносова. В МГУ проводятся Универсиады «Ломоносов» по политологии в целях повышения уровня подготовки в этой области студентов российских вузов, выявления талантливых их представителей, обладающих не только глубокими теоретическими знаниями, но и умеющих применять эти знания на практике, а также для расширения межрегиональных контактов студенчества. Действуют Школы юного политолога и юного конфликтолога.

Вопрос о развитии политологии в МГУ непосредственно связан с возникновением политологии в России, в мировом сообществе в целом. Часто это связывают с принятием Государственным комитетом по науке и технике СССР 4 ноября 1988 года Постановления «О номенклатуре специальностей научных работников», которым впервые утверждалась номенклатура специальностей научных работников по политологии.

Проведенный поиск позволил выявить и другие суждения. Приведем некоторые из них. В статье исследователя Д.М. Воробьева, например, опубликованной в 2004 году, отмечено, что становление российского политологического сообщества началось задолго до 1989 года. Вопреки распространенной точке зрения о том, будто в СССР политическая наука отсутствовала, в советские годы в стране велась продуктивная работа по политологической тематике, складывалась научная инфраструктура. Вместе с тем не вызывает сомнения, что официальное признание политологии как особой научной дисциплины ознаменовало собой начало качественно нового этапа в развитии профессиональной корпорации отечественных политологов (Воробьев, 2004: 151). Доктор исторических наук, профессор А.А. Галкин в интервью, данном в июле 2000

года, отметил, что современная политология России родилась в конце второй половины XIX века. Тогда она развивалась по двум направлениям: одно как политическая публицистика, другое как академическая политическая наука (Галкин, 2000:1).

В декабре 2005 года состоялся научный семинар, посвященный современным проблемам и перспективам развития российской политологии. В выступлении В.В. Смирнова, тогдашнего вице-президента МАПН, отмечалось, что в 1955 году официальная делегация советских политологов приняла участие в конгрессе ассоциации. МАПН не без основания считает, что именно с этого момента можно вести речь о рождении сообщества политологов России. Профессор Ф.М. Бурлацкий остановился на глубоких различиях между современной политологией и политической наукой в момент ее зарождения в 1960-е годы. Доктор юридических наук В.А. Туманов подчеркнул большую роль в развитии науки организационного фактора. В частности, он отметил Московский конгресс 1979 года МАПН, без которого в России еще долго не было бы политической науки как самостоятельной отрасли знания (Смирнов, 2006: 141, 143, 145).

В 2008 году увидела свет книга «Политическая наука в России: проблемы, направления, школы (1990-2007)» (Малинова, 2008:7). В первой части книги рассматривается опыт формирования разных исследовательских направлений, во второй – осмысливается история становления политологии в отдельных российских регионах. В ряде статей идет продолжение ранее начатого анализа, а в части материалов – первые попытки описания регионального опыта.

В фарватере исследуемой проблемы целесообразно обратиться к двум публикациям доктора философских наук, профессора Ю.В. Ирхина, появившимся в 2008 и 2011 годах. Они схожи по названию и содержанию. Но более интересной представляется вторая статья «Российская политология: четверть века или 255 лет?». В ней говорится, что процесс становления политологии в России занял несколько продолжительных этапов и происходил в разных формах. Ценность сравнительно-исторического (многоэтапного) подхода к развитию отечественной политологии состоит в том, что он делает акцент на национальных достижениях и основах российской политологии, объективно рассматривает ее проблемы, противоречия и достижения в связи с мировым опытом. Такой подход позволяет успешно противостоять крайностям в развитии

российской политологии, заключающимся либо в переоценке западной политологической традиции и мысли, а также их некритическом восприятии, либо в игнорировании международного политологического опыта, либо в недооценке «отечественных корней» политологии.

Сравнительно-исторический подход помогает избавиться и от расхожего штампа о том, что российской политологии всего четверть века. И здесь дело не только в том, что раз наука «молодая», то пусть и развивается в качестве экспериментальной в узком круге специалистов. Ю.В. Ирхин приводит в статье слова из выступления на Втором российском конгрессе политологов первого Президента РАПН Г.Х. Шахназарова. Он отметил, что попытки «свести» российскую политологию к современному, постсоветскому этапу ее развития «по существу вычеркивают, предают забвению творческую работу нескольких поколений наших ученых, писавших вполне добротные политологические труды, даже если при этом они имели дипломы историков и экономистов, философов и юристов... Если политической науке России мало лет, значит, следует исключить из числа ее создателей блистательный ряд политических мыслителей, которыми она вправе гордиться... Короче, наша наука обречена оставаться безликой, вторичной, подражательной и питаться теоретическими объедками с американского пиршественного стола, если не вспомнит о своей славной предыстории... Мы можем внести свой достойный вклад в глобальный политологический поиск». Приводит Ю.В. Ирхин и слова заведующего кафедрой факультета политологии СПбГУ профессора Л.В. Сморгунова, обратившего внимание на то, что при рассмотрении истории политической науки и политической философии в России надо учитывать, что это не только 90-е годы их институционализации в XX веке, а, по меньшей мере, надо начинать с XVII века, если не раньше.

Ю.В. Ирхин в статье в качестве важного события отмечает создание МГУ, а также образование кафедры политики. Привлекает внимание оригинальное формулирование и характеристика Ю.В. Ирхиным стадий генезиса политической науки в России. Первый период квалифицируется как истоки (временные рамки – IX – середина XVIII века), второй период именуется структурным и относится к 1755-30-м годам XIX века. Это создание в России кафедры политики в МГУ и факультетов нравственно-политических наук в четырех российских университетах. Далее пере-

числяются социальный, советский и современный периоды развития политологии в России (Ирхин, 2011:34-36).

Однако глубокого исследования вклада российской политологии, включая деятельность МГУ, в общеполитологический процесс, отражения новых фактов в учебной литературе, практически не выявлено. В работах исследователей дальнего зарубежья изучение и преподавание политологии в основном ассоциируется с Америкой. Так, в коллективной книге «Политическая наука: новые направления» под редакцией Р. Гудина и Х.-Д. Клингеманна говорится, что факультеты политической науки, государственного управления и политики впервые возникли в конце XIX века на основе сотрудничества и благодаря совместным усилиям историков, правоведов и философов. В первые десятилетия XX века во многих американских университетах отдельные факультеты политологии уже существовали (Гудин, 1999:90).

В книге «Введение в политическую науку» отмечается, что современная дисциплина «политология» используется для преподавания и исследований в университетах менее века. Первая кафедра Истории и Политологии была открыта в Колумбийском университете в 1857 году. Первыми учреждениями и департаментами, в названиях которых употреблялось слово «политология», были «Свободная школа политических наук» в Париже в 1857 году, Школа политической науки в Колумбийском университете в 1880 году и Лондонская школа экономики и политической науки в 1895 году (Нix, 2012: 13).

В некоторых публикациях политологию называют англо-американским изобретением, но все-таки более подверженным американскому влиянию. Например, авторы Джонсон и Невил пишут, что политическая наука – чаще всего известная как политика или управление – на современном этапе признана самостоятельной и независимой дисциплиной в большинстве британских университетов, политехнических университетах и в других высших учебных заведениях. Данная дисциплина также появляется в школьных программах под названиями «Политика», а иногда и как «Британская конституция». Как предмет, изучаемый в университетах, политология в своем современном понимании является главным образом англо-американским изобретением. И в своем современном виде она, действительно, может быть больше подвержена американскому влиянию, нежели английскому (Johnson, 1989:14).

В «Международной энциклопедии политической науки» приводится похожая оценка. В ней отмечается, что мысль о том, что политика – это субъект науки, стара как сам Аристотель, однако, как подчеркнул Бернард Крик, политология как отдельная академическая дисциплина и ветвь социологической науки явилась уникальным изобретением Америки. Несмотря на то, что имелись и похожие исследования в политологии и в других государствах, однако история политической науки с середины XIX века до середины XX века была, прежде всего, связана с историей американской политической науки (Berg-Schlosser, 2011:1087).

Еще два зарубежных автора Роберт Джексон и Дорин Джексон также указывают на первенство США. Они пишут о том, что политическая наука не являлась отдельной дисциплиной до конца XVIII-XIX веков, когда в университетах были созданы факультеты. Первый факультет политологии был создан в Соединенных Штатах в Колумбийском университете в 1880 году. Однако, даже после того, как политология была официально признана отдельной областью наук, она все же продолжала преподаваться в течение многих лет на факультетах истории и экономики как «политическая экономика». Таким образом, политология развивалась как междисциплинарная наука (Jackson, 1997:21).

Интересная трактовка американского первенства в рамках страны дана Джоном Кингом Гэмбелом в контексте формулирования этапов развития политической науки в США. Он считает, что развитие политической науки в Америке для удобства можно разделить на несколько периодов, первый из которых начинается с основания Гарвардского университета в 1636 году и заканчивается завершением Гражданской войны в 1865 году. С самого начала существования колониальной Америки элементы политической науки преподавались не как отдельный курс, а как часть других предметов, этики, истории или международного права. В некотором роде важной вехой в развитии политологии стало создание в 1789 году в Гарвардском университете профессорской кафедры «естественной религии, моральной философии и гражданского общества». Политическая наука не была первостепенной, но, по крайней мере, ее существование было признано. С 1825 года началось преподавание в области права и политической экономии. Это помогло заложить основу для будущего преподавания в области политологии. Следующий период – с конца Гражданской войны в 1865

году до 1900 года – стал первым этапом, положившим начало современной форме политической науки. 1880-е годы были временем весьма быстрого развития политической науки. В течение этого десятилетия в Колумбийском колледже была создана Школа политических наук. Гарвардский университет предложил свой первый общий курс по управлению (по формам правления). В Колумбии началась издательская работа в области политологии, затем последовавшая в Университете Джона Хопкинса, Мичиганском и Пенсильванском университетах (Gamble, 1992:9). Таким образом, Джон Кинг Гэмбел сделал акцент на деятельности Гарвардского университета в области развития политологии.

В зарубежных трудах даются причины возникновения политологии как насущная потребность общества. Ник Дорзвейлер происхождение политологии как дисциплины относит ко второй половине XIX века, указывая на многочисленность причин именно в этот период американской истории. Главными из них были «существенные социальные изменения, ставшие результатом индустриализации и ростом городов», включая «упадок религиозной власти», «распад протестантской деревни», «рост разнородного города», «рост городских проблем» и «длительной депрессии и трудового конфликта 1870-х».

Для многих политологов тогда первоначальной целью было обеспечить «исследование социальных проблем для реформ». Во многих работах отобразилось очевидное чувство беспокойства относительно существовавшей организации и управления в американском обществе. Ник Дорзвейлер приводит слова Ф. Либера, который говорил, что для обеспечения американской свободы молодежь нации должна быть направлена на «путь политической правды и справедливости, необходимость которых растет по мере размышлений о том, что в нынешнее время больших городов человек, впервые в истории, должен решить проблему обеспечения высокого уровня всеобщей и личной свободы, которая совместима с многонаселенными городами» (Dorzweiler, 2017:141).

В «Международной энциклопедии политической науки» происхождение политологии связывают с концепцией государства. В ней говорится, что слово «государство», помимо связи с американским государством, к началу XIX века в языке американской политологии не обладало широким использованием. Создание концепции государства происходило во многом благодаря

работе Ф. Либера, начиная с того момента, когда его знакомый Алекс де Токвиль посетил Америку. Токвиль отметил, что новый мир американской демократии требует «новой науки о политике», и Ф. Либера можно обоснованно назвать основателем американской политической науки (Berg-Schlosser, 2011:1088).

Исследует причины более успешного развития политологии в США и Эрки Берндсон. В ее работе отмечено, что в Центральной и Восточной Европе политология является постсоциалистической дисциплиной, начавшей развиваться лишь в 1990-х гг. с установлением новых демократических режимов, а все национальные политические ассоциации в Европе были учреждены после войны (за исключением Финской ассоциации политологов, которая датируется 1935 годом). Автор приводит слова Квинси Райта, первого президента МАПН, который в 1949 году писал: «Одна из трудностей состоит в том, что социальная наука – это недавнее новообразование, и немногие люди верят в ее возможности. На недавней встрече по учреждению Международной Ассоциации Политической Науки в Париже я был поражен нехваткой ассоциаций политологии во всем мире и отсутствием у большинства людей веры в возможности политологии. Действительно, как и другие дисциплины, которые стремятся по возможности использовать методы, разработанные в естественных науках, социальная наука близка к тому, чтобы ее считали американским явлением последних пятидесяти лет. На социальные науки в США было потрачено гораздо больше, чем в других странах. Таким образом, одной из задач для международных ассоциаций в области социальных наук является попытка поделиться тем, что знаем о социальной науке в США, с остальным миром». В связи с тем, что политология как академическая дисциплина развивалась в США, иногда утверждают, что она является, безусловно, американской наукой. Такое представление было усилено после Второй мировой войны, так как США участвовали в политических и экономических делах Европы, то было неудивительно, что влияние усилилось и в культурной жизни. Американская политология была частью этого влияния (Berndtson, 2009:1-2).

В публикациях показывается позитивная роль преподавателей в развитии политологии. Вот как описываются, например, условия, способствовавшие развитию политологии в колледже Индианы, будущем университете Индианы. В конце 1829 года в колледж Индианы пришел

Эндрю Уайл, причем в качестве не только президента, но и профессора Моральной и Ментальной Философии, Политической Экономии и Изящной Литературы. В семинарии, которая до 1824 года предшествовала колледжу, программа обучения была в основном классической. Попечительский совет способствовал расширению академических курсов путем включения некоторых работ в Моральную и Ментальную Философию. Но профессора разработали методику научного уклонения от административного надзора в области преподавания. Поэтому до прихода Э. Уайла не преподавались никакие другие произведения, кроме классических. В качестве профессора Э. Уайл читал лекции в старших классах по различным предметам, в том числе по Политической Экономии и Конституционному Праву. К 1838 году он добавил Мораль и Международное Право. Ввиду этого работа в области политологии началась в Индиане гораздо раньше, чем она начала преподаваться в других среднезападных университетах, за исключением Майами (Field, 1952:3).

Когда же речь идет о развитии политологии в Колумбийском колледже, то непременно подчеркивается роль Фрэнсиса Либера. Дэвид Ричи называет его первым американцем в качестве профессора политической науки, точно отразившим в своих учениях состояние политических исследований, когда они начали выходить из области нравственной философии и формировать сущность новой дисциплины. С 1857 по 1865 год Ф. Либер служил в Колумбийском университете профессором истории и политических наук. Это свидетельствует о том, что политическая наука сначала считалась неотделимой от других наук, в данном случае – от истории (Ricci, 1984:58).

Накладывали отпечаток на развитие политологии спорные отношения между сотрудниками образовательных учреждений, которые переходили порой в борьбу между специальностями и науками. В качестве иллюстрации обратимся снова к Колумбийскому университету и колледжу Южной Каролины (основан в 1805 году) в контексте работы Эрки Берндсон. В колледже право и политическая экономика начали развиваться в рамках моральной философии и получили признание академических дисциплин. В обеих дисциплинах политика была важной частью учебной программы (государственная деятельность, общественное благосостояние). Позитивное влияние на дальнейшее развитие

политологии оказало принятие на работу в колледж Южной Каролины профессором химии в 1819 году Томаса Купера (английского политического радикала периода Французской революции). В 1821 году он стал Президентом колледжа. Т. Куперу удалось превратить политическую экономику в независимо преподаваемую дисциплину. Несмотря на то, что Купер был вынужден в 1834 году уйти в отставку из-за политических споров, политическая экономика все же продолжала преподаваться. В 1835 году Ф. Либер был избран профессором Истории и Политической Экономии.

Многие историки-интеллектуалы рассматривают Ф. Либера как первого американского политолога, так как в 1857 году он был приглашен профессором в Колумбийский университет на ту же должность, что и в Южной Каролине. Он выразил просьбу переименовать кафедру в кафедру Истории и Политологии. Ф. Либеру было поручено преподавать современную историю, политологию, естественное и международное право, гражданское и общественное право. Относился он к кафедре юриспруденции, по линии которой преподавались право, политическая экономика и современная история. Из-за университетской политики Ф. Либер был близок к увольнению в 1865 году, но некоторые друзья смогли его спасти. Однако должность Ф. Либера была изменена на профессора Конституционной Истории и Общественного Права с переводом его в Школу права.

Пример Ф.Либера типичен для американской политологии середины XIX века. Старые дисциплины, защищая свои религиозные и политические интересы, боролись друг с другом, что приводило к постоянной внутренней борьбе в колледжах (Berndtson, 2009:3). Заметим, что такие события были характерны и для других стран, даже в более позднее время.

Анализ целого ряда учебников и учебных пособий, изданных в РФ, показывает, что их авторы в основном следуют сведениям зарубежных публикаций. Приведем некоторые примеры. Так, в учебнике В.П. Пугачева и А.И. Соловьева «Введение в политологию», выдержавшем четыре издания, зафиксирована такая информация. Некоторые ученые считают формальным началом политологии как самостоятельной науки образование в первой половине XIX века правовой школы в Германии, другие же – преимущественно американские авторы – датируют ее возникновение второй половиной

XIX века и связывают, прежде всего, с именем Ф. Лейбера, который в 1857 году начал читать в Колумбийском университете курс лекций по политической теории (Пугачев, 2002:26]. С Колумбийским колледжем связана информация о становлении политологии в качестве самостоятельной учебной дисциплины в учебниках «Политология» Г.И. Козырева, под редакцией А.С. Тургаева и А.Е. Хренова, под редакцией В.А. Ачкасова и В.А. Гуторова, в коллективном учебнике при участии В.И. Буренко и др. (Козырев, 2010:40-41; Волков, 2005:14; Ачкасов, 2012: 26; Буренко, 2012:9).

Такого же рода информацию в кратком виде приводят авторы казахстанских учебников. Так, в учебнике Е.М. Смагулова «Основы политологии» говорится, что политику как особую сферу жизни общества анализируют со времен античности, но как самостоятельная наука политология оформилась только в XIX веке (Смагулов, 2001:10). В учебном пособии Л.С. Ахметовой, В.К. Григорьева и А.Ш. Мусырмана «Политология» отмечается, что как академическая дисциплина политическая наука впервые обособилась в США на рубеже XIX-XX веков, а после Второй мировой войны утвердилась в Европе (Ахметова, 2006:11). В учебнике С. Раздыкова и А. Суеновой «Основы политологии» указывается, что в конце XIX века во многих странах возникли специальные институты политобразования. В 1857 году в Колумбийском колледже США была создана кафедра истории и политической науки (Раздыков, 2017: 41).

Выводы

Таким образом, роль политологии в модернизации общественного сознания, несомненно, велика. Важно, что ее преподавание рекомендовано ЮНЕСКО, что усиливается внимание к этой науке в России. Появились новые публикации. Продолжается ее институционализация с привлечением ведущих российских вузов. Анализ показывает, что Россия имеет давние традиции преподавания политологии, прежде всего, в ведущем вузе страны – Московском университете им. М.В. Ломоносова. Необходимо пропагандировать собственный опыт, активнее вливаться в мировой поток становления политологии, доводить этот опыт до научного сообщества, особенно молодежи. Думается, что такие вопросы не должны быть вне внимания казахстанских политологов, учитывая, что в республике довольно широко используется российская научно-учебная литература. Выполнение указания Президента РК Н.А. Назарбаева о переводе на государственный язык 100 зарубежных учебников в контексте реализации программы «Рухани жаңғыру» дает реальную возможность получить лучшие образцы современных учебников. Работа эта начата. К сожалению, среди переведенных книг пока нет учебников по политологии. Создание хорошей источниковой базы вместе с подготовкой кадров профессиональных политологов, укреплением связей с зарубежными коллегами позволит поднять уровень исследовательской работы в области политологии и обеспечить создание учебников нового поколения.

Литература

- Ахметова Л.С., Григорьев В.К., Мусырман А.Ш. (2006). Политология: Учебное пособие для вузов и колледжей. – Петропавловск, с.11.
- Ачкасов В.А., Ачкасова В.А., Гуторов В.А., Ланцов С.А., Полякова Н.В. (2012). Политология: Учебник для бакалавров / под редакцией В.А. Ачкасова, В.А. Гуторова. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, с.26.
- Блинов В.В., Ваганов И.Е., Кирсанова Е.Г. и др. (2009). Очерки истории политической науки в Московском университете (1755-1835) / под ред. А.Ю. Шутова. – М.: Аспект Пресс, с.5, 27, 28, 29.
- Буренко В.И., Ледаев В.Г., Меркулов В.В., Пеньковский Д.Д., Сквоиков А.К., Шабров О.Ф. (2012). Политология: Учебник. – М.: Кнорус, с.9.
- Волков В.А., Зверинцев А.Б., Ивашковская Т.В. и др. (2005). Политология: Учебное пособие / под ред. А.С. Тургаева, А.Е. Хренова. 2 СПб.: Питер, с.14.
- Воробьев Д.М. (2004). Развитие политологического сообщества в постсоветской России // Полис. Политические исследования, № 6, с.151.
- Галкин А. (2000). Политическая наука стала у нас расти на выжженном пространстве // <https://rapn.ru/in.php?part=7&gr=1655&d=5005>, с.1.
- Ирхин Ю.В. (2011). Российская политология: четверть века или 255 лет? // Социально-гуманитарные знания, № 2, с. 34-36.
- Козырев Г.И. (2010). Политология: Учебное пособие. – М.: ИД «ФОРУМ»: ИНФРА-М, с. 40-41.

- Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова. 1755-2005 (2005) / Главный редактор В.А.Садовничий. – М., 2005, с. 9.
- Назарбаев Н.А. (2017) Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // Казахстанская правда, 13 апреля.
- Перевезенцев С.В. (2014) Философские и социально-политические воззрения Христиана Вольфа // <https://www.portal-slovo.ru/history/47604.php>), с. 1.
- Политическая наука в России: проблемы, направления, школы (1990-2007)» / редкол.: О.Ю. Малинова (отв. ред.), С.В. Патрушев, Я.А. Пляйс, В.В. Смирнов) (2008). – М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН); Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), с. 7.
- Политическая наука: новые направления / под редакцией Р. Гудина и Х.-Д. Клингеманна. (1999). Перевод с англ. М.М. Гурвица, А.Л. Демчука, Т.В. Якушевой. Научный редактор русского издания проф. Е.Б. Шестопал. – М.: Вече, с. 90.
- Пугачев В.П., Соловьев А.И. (2002). Введение в политологию: Учебник для студентов вузов. – 4-е изд, перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, с. 26.
- Раздыков С., Суенова А. (2017). Основы политологии: Учебник. – 3-е изд., доп. и перераб. – Астана: Фолиант, с. 41.
- Смагулов Е.М. (2001). Основы политологии: Учебник. – Астана: Фолиант, с. 10.
- Смирнов В.В., Ильин М.В., Воробьев Д.М., Бурлацкий Ф.М., Туманов В.А., Галкин А.А., Холодковский К.Г., Егоров В.К., Перегудов С.П., Никитин А.И., Алексеева Т.А., Левин И.Б. (2006). Политическая наука в России: вчера, сегодня, завтра (Материалы научного семинара) // Полис. Политические исследования, № 1, с. 141, 143, 145.
- Шулембаева Р. (2018). Модель добродетельного общества // Казахстанская правда, 11 мая.
- Berg-Schlosser, Dirk Badie, Bertrand (2011). International Encyclopedia of Political Science. Thousand Oaks, Calif : SAGE Publications, Inc, p.1087-1088.
- Berndtson Erkki (2009). ‘Schools of Political Science’ and the Formation of a Discipline. University of Helsinki, Finland. Prepared for presentation at the XXIst World Congress of the International Political Science Association, July 12-16, 2009, Santiago de Chile. http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_3767.pdf&ved=2ahUKEwiNjZ_M57_cAhWiO5oKHVN-CjwQFjAAegQIBhAB&u sg=AOvVaw30NpQiQdFMQxFYWEL0H7p3, p. 1-3.
- Dozweiler Nick (2017). Popular culture in (and out of) American political science: A concise critical history. 1858–1950. History of the Human Sciences. Vol. 30(1) // sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/0952695116684314 journals.sagepub.com/home/hhs, p. 141.
- Field P. Oliver (1952). Political science in Indiana University. 1829-1951. Indiana University, Bloomington, Indiana, p. 3.
- Gamble John King (1952). Introduction to political science – Englewood Cliffs, N.J.: Prntice-all, p.9.
- Hix S. and Whiting M. (2012). Introduction to political science.London. University of London International Programmes Publications Office, p. 13.
- Jackson Robert J., Jackson Doreen (1997). A comparative introduction to political science. Prentice-Hall Inc. A Pearson Education Company, p. 21.
- Johnson, Nevil (1989). The limits of political science. Great Britain Clarendon press, Oxford, p. 14.
- Ricci David M. (1984). The tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy. Yale University Press, p. 58.

References

- Akhmetova L.S., V.K. Grigoriev, A.Sh. Musyrman Politologiya. Uchebnoe posobie dlya vuzov i kolledzhey. Petropavlovsk, s.11.
- Achkasov V.A., Achkasova V.A., Gutorov V.A., Lantsov S.A., Polyakova N.V. (2012). Politologiya. Uchebnik dlya bakalavrov / pod redaktsiyey V.A.Achkasova, V.A.Gutorova. 2-e izd., pererab. i dop. M.: Izdatelstvo Yurayt, s.26.
- Blinov V.V., Vaganov I.E., Kirsanova E.G. i dr. (2009). Ocherki istorii politicheskoy nauki v Moskovskom universitete (1755-1835) / pod red. A.Yu.Shutova. M.: Aspekt Press, s.5, 27, 28, 29.
- Burenko V.I., Ledyayev V.G., Merkulov V.V., Penkovskiy D.D., Skovikov A.K., Shabrov O.F. (2012). Politologiya. Uchebnik. M.: Knorus, s.9.
- Volkov V.A., Zverintsev A.B., Ivashkovskaya T.V. i dr. (2005). Politologiya. Uchebnoe posobie / pod red. A.S.Turgaeva, A.E.Hrenova. SPb.: Piter, s.14.
- Vorobev D.M. (2004). Razvitie politologicheskogo soobshchestva v postsovetsoy Rossii. Polis. Politicheskie issledovaniya, # 6, s.151.
- Galkin A. (2000). Politicheskaya nauka stala u nas rasti na vyizhzhennom prostranstve /<https://rapn.ru/in.php?part=7&gr=1655&d=5005>, s.1.
- Irhin Yu.V. (2011). Rossiyskaya politologiya: chetvert veka ili 255 let? // Sotsialno-gumanitarnyye znaniya, # 2, s.34-36.
- Kozyrev G.I. (2010). Politologiya. Uchebnoe posobie. M.: ID «FORUM»: INFRA-M, s.40-41.
- Moskovskiy gosudarstvennyiy universitet im. M.V.Lomonosova. 1755-2005 (2005). Glavnyiy redaktor V.A.Sadovnichiy. M., 2005, s.9.
- Nazarbaev N.A. (2017). Vzglyad v budushee: modernizatsiya obschestvennogo soznaniya // Kazahstanskaya pravda, 13 aprelya.
- Perevezentsev S.V. Filsofskie i sotsialno-politicheskie vozzreniya Hristiana Volfa // <https://www.portal-slovo.ru/history/47604.php>), s.1.
- Politicheskaya nauka v Rossii: problemy, napravleniya, shkoly (1990-2007)» (rekol.: O.Yu.Malinova (otv. red.), S.V.Patrushev, Ya.A.Plyays, V.V.Smirnov) (2008). M.: Rossiyskaya assotsiatsiya politicheskoy nauki (RAPN); Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), s.7.

- Politicheskaya nauka: novyye napravleniya / pod redaktsiyey R.Gudina i H.-D.Klingemanna. (1999). Perevod s angl. M.M.Gurvitsa, A.L.Demchuka, T.V.Yakushevoy. Nauchnyiy redaktor russkogo izdaniya prof. E.B.Shestopal. M.: Veche, s.90.
- Pugachev V.P., Solovov A.I. (2002). Vvedenie v politologiyu. Uchebnik dlya studentov vuzov. 4-e izd, pererab. i dop. M.: Aspekt Press, s.26.
- Razdyikov S., Suenova A. (2017). Osnovyi politologii. Uchebnik. 3-e izd., dop. i pererab. Astana: Foliant, s.41.
- Smagulov E.M. (2001). Osnovyi politologii. Uchebnik. Astana: Foliant, s.10.
- Smirnov V.V., Ilin M.V., Vorobev D.M., Burlatskiy F.M., Tumanov V.A., Galkin A.A., Holodkovskiy K.G., Egorov V.K., Peregudov S.P., Nikitin A.I., Alekseeva T.A., Levin I.B. (2006). Politicheskaya nauka v Rossii: vchera, segodnya, zavtra (Materialyi nauchnogo seminar). – Polis. Politicheskie issledovaniya, # 1, s.141, 143, 145.
- Shulembaeva R. (2018). Model dobrodetelnogo obschestva // Kazahstanskaya pravda, 11 maya.
- Berg-Schlosser, Dirk Badie, Bertrand (2011). International Encyclopedia of Political Science. Thousand Oaks, Calif : SAGE Publications, Inc, p.1087-1088.
- Berndtson Erkki (2009). ‘Schools of Political Science’ and the Formation of a Discipline. University of Helsinki, Finland. Prepared for presentation at the XX1st World Congress of the International Political Science Association, July 12-16, 2009, Santiago de Chile. http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_3767.pdf&ved=2ahUKEwiNjZ_M57_cAhWiO5oKHAVN-CjwQFjAAegQIBhAB&usg=AOvVaw30NpQiQdFMQxqFYWEL0H7p3, p.1-3.
- Dorzweiler Nick (2017). Popular culture in (and out of) American political science: A concise critical history. 1858–1950. History of the Human Sciences. Vol. 30(1) // sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/0952695116684314 journals.sagepub.com/home/hhs, p.141.
- Field P. Oliver (1952). Political science in Indiana University. 1829-1951. Indiana University, Bloomington, Indiana, p.3.
- Gamble John King (1952). Introduction to political science – Englewood Cliffs, N.J.: Prntice-all, p.9.
- Hix S. and Whiting M. (2012). Introduction to political science.London. University of London International Programmes Publications Office, p. 13.
- Jackson J. Robert, Doreen Jackson (1997). A comparative introduction to political science. Prentice-Hall Inc. A Pearson Education Company, p.21.
- Johnson, Nevil (1989). The limits of political science. Great Britain Clarendon press, Oxford, p. 14.
- Ricci M. David (1984). The tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy. Yale University Press, p.58.

Мовкебаева Г.А.¹, Ондаш А.О.², Бимагамбетова Ж.Т.³, Сайлыбаев А.М.⁴

¹д.и.н., профессор, директор Центра евразийских исследований, e-mail: gmovkebayeva@gmail.com

²доктор PhD, и.о. доцента, e-mail: ainurondash@gmail.com

³кандидат филологических наук, доцент, e-mail: bimzhibek@gmail.com

⁴докторант PhD, e-mail: almas.economics@gmail.com

кафедра международных отношений и мировой экономики,
Казахский национальный университет аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩЕГО ЭНЕРГЕТИЧЕСКОГО РЫНКА ЕАЭС КАК ФАКТОР ОБЕСПЕЧЕНИЯ ЭНЕРГЕТИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ЕВРАЗИЙСКОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО СОЮЗА

В данной статье рассматривается проблематика становления системы энергетической безопасности Евразийского экономического союза на современном этапе развития данной организации в контексте формирования энергетических политик и энергетических стратегий стран ЕАЭС. Акцент исследования сделан на вопросе создания единого энергетического рынка как ключевого фактора преодоления внутрисударственных и межгосударственных противоречий в области структуры и резервов энергетических систем стран-участниц Союза. Указанная проблематика анализируется в контексте интересов как национальных государств, так и общих целей организации. Отмечено, что на данном этапе развития ЕАЭС единый энергетический рынок, который многие профильные эксперты часто называют единой электроэнергетической системой Союза, имеет скорее декларативный характер, нежели практический. При этом, безусловные экономические и прочие выгоды от его создания и дальнейшего функционирования на евразийском пространстве отмечают практически все специалисты в этой сфере.

Ключевые слова: Евразийский экономический союз, энергетическая безопасность, интеграция, единый энергетический рынок.

Movkebayeva G.A.¹, Ongdash A.O.², Bimagambetova Zh.³, Sailybayev A.M.⁴

¹Professor, Doctor of Historical Sciences Director of the Center for Eurasian Studies,
e-mail: gmovkebaewa@mail.ru

²Dr (PhD), associate professor, e-mail: ainurondash@gmail.com

³associate professor, Candidate of Philology, e-mail: bimzhibek@gmail.com

⁴PhD student, e-mail: almas.economics@gmail.com

Department of International Relations, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

Formation of common energy market of the EEU as factor of ensuring energy security of the eurasian economic union

This article considers the problems of the formation of the energy security system of the Eurasian Economic Union at the present stage of development of this organization in the context of formation power the politician and energy strategies of countries of the EEU. The focus of the research is on the issue of creating a single energy market as a key factor in overcoming interstate and interstate contradictions in the structure and reserves of the energy systems of the member countries of the Union. The specified problems are analyzed in the context of the interests of both national states and the general goals of the organization. It is noted that at this stage of the development of the Unified Energy System, a single energy market, which many profile experts often call the Union's unified power system, is more of a declarative nature than a practical one. At the same time, almost all specialists in this field note the unconditional economic and other benefits from its creation and further functioning in the Eurasian space.

Key words: Eurasian Economic Union, energy security, integration, single energy market.

Мовкебаева Г.А.¹, Оңдаш А.О.², Бимагамбетова Ж.Т.³, Сайлыбаев А.М.⁴

¹тарих ғылымдарының докторы, профессор, Еуразия зерттеулер орталығының директоры,
e-mail: gmovkebaewa@mail.ru

²PhD докторы, доцент м.а., e-mail: ainurondash@gmail.com

³филология ғылымдарының кандидаты, доцент, e-mail: bimzhibek@gmail.com

⁴PhD докторанты, e-mail: almas.economics@gmail.com

Халықаралық қатынастар және әлемдік экономика кафедрасы,
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Еуразиялық экономикалық одағының энергетикалық қауіпсіздігін қамтамасыз ету факторы ретінде жалпы энергетикалық нарығын қалыптастыру

Бұл мақалада Еуразиялық экономикалық одақтың энергетикалық қауіпсіздік жүйесінің құрылуының ЕАЭО елдерінің энергетикалық стратегиялары мен энергетикалық саясаттарын қалыптастыру контекстінде осы ұйымды дамытудың қазіргі кезеңіндегі проблемалары қарастырылады. Зерттеудің негізгі бағыты одаққа мүше елдердің энергетикалық жүйелерінің құрылымы мен резервтеріндегі мемлекетішілік және мемлекетаралық қайшылықтарды еңсерудің негізгі факторы ретінде бірыңғай энергетикалық нарық құру мәселесі болып табылады. Көрсетілген проблемалар ұлттық мемлекеттердің мүдделері мен ұйымның жалпы мақсаттары тұрғысынан талданады. ЕАЭО дамытудың осы кезеңінде көп профильді сарапшылар Одақтың бірыңғай энергетикалық жүйесін жиі атайтын бірыңғай энергетикалық нарық, практикалық қарағанда декларативті сипатта болады. Сонымен қатар, осы саладағы барлық мамандар Еуразиялық кеңістікте әрі қарай жұмыс істеу және оның одан әрі жұмыс істеуі үшін сөзсіз экономикалық және басқа да артықшылықтарды атап өтеді.

Түйін сөздер: Еуразиялық экономикалық одақ, энергетикалық қауіпсіздік, интеграция, бірыңғай энергетикалық нарық.

Введение

В условиях глобализации вопросы, связанные с энергетической безопасностью и политической государств и региональных интеграционных объединений, являются не просто актуальными, они становятся важным фактором создания обновленной геополитической и геоэкономической архитектоники мира.

Странам ЕАЭС следует искать оптимальные пути для сопряжения различных геоэкономических проектов на евразийском пространстве в сфере обеспечения энергетической безопасности.

Целью энергетической политики государств стран ЕАЭС является эффективное использование природных энергетических ресурсов и потенциала энергетического сектора в целях устойчивого роста экономики, улучшения качества жизни населения страны и укрепления ее внешнеэкономических позиций. Документы об энергетической политике и стратегии, принятые в ряде государств ЕАЭС, определяют долгосрочные цели и задачи энергетического развития стран, приоритеты, механизмы и инструменты государственной энергетической политики.

В условиях частого колебания цен на энергоносители и сырья к ним, ожидания нового экономического кризиса, о близости которого все

чаще говорят специалисты разных стран, актуальной проблемы мирового терроризма особой остроты и значимости приобретают вопросы энергетической безопасности, причем как в общемировом масштабе, так и на локальных уровнях – региональном и национальном.

В полной мере это относится и созданному в 2015 г. Евразийскому экономическому союзу (ЕАЭС), который на сегодняшний день включает пять государств-партнеров постсоветского пространства – Казахстан, Россию, Беларусь (страны-основатели ЕАЭС, подписавшие 29.05.2014 г. Договор о его создании), Армению и Кыргызстан (присоединились к Союзу позднее). Геополитические цели, преследуемые ЕАЭС, включают также и создание единого энергетического рынка, формирование которого означает качественно новый уровень интеграции производственно-технических, технологических, ресурсных и интеллектуальных потенциалов стран-участниц Союза.

Дискуссия

Проблема энергетической безопасности в последние десятилетия вообще актуализировалась и стала объектом пристального внимания политиков, экономистов и специалистов других областей самого высокого уровня. Так, два

года подряд, в 2016, 2017 гг., проводится масштабнейший по представительству Международный форум по энергетической безопасности будущего (**Energy Security for the Future**), собирающий ведущих мировых лидеров (политиков, ученых, бизнесменов), которые предоставляют инновационные технологии и трансформируют энергетический сектор во всем мире. Серьезное внимание данной проблеме было уделено и на XI Астанинском экономическом форуме Global Challenges Summit 2018. Активизировал в последнее время свою деятельность в области энергетической безопасности и аккредитованный ООН Мировой Энергетический Совет (МИРЭС), выступающий в поддержку рациональных поставок и использования энергии во благо всего человечества.

В свете поднятой темы важно отметить также и новую тенденцию изменения собственно понятия «энергетическая безопасность», которое рассматривается все чаще в более широком контексте. Некоторые специалисты в данной сфере предлагают рассматривать понятие «энергетическая безопасность» в современных реалиях как комплекс политической, экологической, инфраструктурной безопасности, признавая ее общественным благом (Мастепанов, 2017: 20).

Весьма точно и емко охарактеризовали эту проблему видные европейские политики: председатель Европейской комиссии Жозе-Мануэль Баррозу: «Энергетическая безопасность – это всемирная проблема, которая требует глобального решения» и специалист в области энергетики Даниел Ергин: «Реальная энергетическая безопасность требует отказаться от несбыточной мечты об энергетической независимости и примириться с взаимозависимостью» (Что реально означает «энергетическая безопасность», 2017).

В данном контексте формирование единого энергетического рынка в рамках ЕАЭС, на наш взгляд, – один из возможных ответов на современные вызовы в сфере энергобезопасности.

Общие и отдельные вопросы энергетической безопасности ЕАЭС рассматривались в работах Лихачева В.Л., Мастепанова А.С., Новак А., Денчева К. и других.

Результаты

Согласно официальным данным, приведенным на веб-сайте Евразийского экономического союза (портал ЕАЭС), государства-партнеры по Союзу обладают колоссальными энергоресурсами: около 1/5 мировых запасов и добычи

природного газа и более 1/4 его экспорта, более 1/5 запасов угля и 6% его добычи, 7% мировых запасов нефти и 15% ее добычи и экспорта, 5% производства электроэнергии; доля топливно-энергетического комплекса составляет 1/6 ВВП и более 1/3 промышленного производства (сайт Евразийской экономической комиссии, 2018).

Выше упомянутый Договор 2014 г. (ст. 81) предусматривает стратегические интеграционные направления в сфере энергетики: развитие долгосрочного взаимовыгодного сотрудничества; координация энергетической политики в интересах Союза; поэтапное формирование общих рынков энергетических ресурсов с учетом обеспечения энергетической безопасности.

Последний пункт имеет особое значение и важность. Возросшее энергопотребление в мире в целом и в странах-участницах ЕАЭС в частности, высокая динамика истощения природных запасов в последнее столетие, рост политического градуса вокруг этих проблем особо остро поставили на национальные «повестки дня» вопросы энергетической безопасности: технологическая и техническая модернизация добычи энергосырья и ее экологичность, надежность и бесперебойность транспортировки энергоресурсов, обеспечение энергетической независимости.

На сегодняшний день в рамках ЕАЭС не сформировано скоординированной энергетической политики. Однако важно отметить, что на уровне учредительного договора от 29.05.2014 г. проект предусматривает поэтапное формирование единого (общего) электроэнергетического рынка (ОЭР ЕАЭС), реализация которого идет уже сегодня (Договор от 29.05.2014 «Об учреждении Евразийского экономического союза», 2014).

Если в общем рассмотреть ситуацию в области энергетики в Беларуси, Казахстане и России, то здесь ситуация безусловно стабильней. Казахстан и Россия, обладая значительными запасами природных энергоносителей, в целом покрывают свои нужды по выработке энергии. В свою очередь у Казахстана имеется стратегически важный экспортный ресурс – уран, для выработки атомной энергии (в первую очередь экспорт в Россию). Специфика белорусской энергетики – значительная зависимость от закупки энергоносителей. Значительную их часть, прежде всего нефть и газ, она импортирует из РФ. При этом, Беларусь обеспечивает их стратегический трафик в Европу (Hard Truths, 2014: 8).

Как видим, в указанных странах четко просматриваются взаимозависимые интересы в

энергетической сфере, что объективно диктует необходимость объединения усилий по их отстаиванию и развитию.

Актуальным сегодня для всех стран-участников ЕАЭС, помимо решения вполне конкретных задач стабильного энергоснабжения и оптимизации конечной цены для потребителя, должна стать необходимость модернизации своих энергосистем. Не секрет, что топливно-энергетические комплексы (ТЭК) государств, входящих в состав Союза, технологически восходят своими корнями к единому ТЭК СССР и отчасти морально устарели. Конкурентоспособность на региональных и мировом рынках настойчиво требует серьезного инновационного обновления этой отрасли.

Эффект от создания общего электроэнергетического рынка ЕАЭС, который находится на начальной стадии формирования, очевиден: оптимизация мощностей и линий передач, снижение себестоимости производства электроэнергии, удешевление тарифов для потребителей, рост объемов взаимной и внешней торговли электроэнергией. Процесс формирования единого рынка усилит процессы евразийской интеграции и в перспективе выведет государства ЕАЭС на качественно новый уровень экономического сотрудничества (Лихачев, 2017: 47).

В ст. 81 Договора о Евразийском экономическом союзе государства-члены взяли на себя обязательства по осуществлению поэтапного формирования общего электроэнергетического рынка Союза на основе параллельно работающих электроэнергетических систем (Договор от 29.05.2014 «Об учреждении Евразийского экономического союза», 2014).

В Договоре о Евразийском экономическом союзе государства-члены также предусмотрели разработку концепции и программы формирования общего электроэнергетического рынка Союза, утверждаемые Высшим Евразийским экономическим советом. В ст. 104 Договора определяются следующие сроки поэтапного формирования общего электроэнергетического рынка:

– утверждение Высшим советом концепции формирования общего электроэнергетического рынка Союза – до 1 июля 2015 года (указанная концепция утверждена 8 мая 2015 г.) (Решение Высшего Евразийского экономического совета № 12 от 8 мая 2015 г. «О Концепции формирования общего электроэнергетического рынка ЕАЭС», 2015));

– утверждение Высшим советом программы формирования общего электроэнергетического рынка Союза – до 1 июля 2016 года;

– выполнение мероприятий, связанных с предыдущими пунктами – до 1 июля 2018 года;

– по завершении выполнения мероприятий программы – заключение международного договора в рамках ЕАЭС о формировании общего электроэнергетического рынка Союза и обеспечение вступления его в силу (не позднее 1 июля 2019 года).

В утверждённой 8 мая 2015 года Концепции даётся определение общего электроэнергетического рынка Союза: «Система отношений между субъектами внутренних оптовых электроэнергетических рынков государств-членов Союза на основе параллельно работающих электроэнергетических систем, связанная с куплей-продажей электроэнергии (мощности) и действующая на основании актов, регулирующих общий электроэнергетический рынок ЕАЭС, и соответствующих договоров между субъектами этого рынка» (Решение Высшего Евразийского экономического совета № 12 от 8 мая 2015 г. «О Концепции формирования общего электроэнергетического рынка ЕАЭС», 2015)). Концепция направлена на формирование единого рынка с учётом существующих взаимоотношений стран-участниц на основе действующих международных соглашений, приоритета обеспечения электроэнергией внутреннего потребителя государств-членов, их взаимодействия в рамках параллельной работы электроэнергосистем, а также мирового опыта создания таких рынков.

Среди целей формирования общего энергетического рынка ЕАЭС указывается обеспечение энергобезопасности государств-участников Союза, формирование единого экономического пространства в сфере электроэнергетики, а также удовлетворение спроса потребителей электроэнергии на всей территории Евразийского экономического союза (Новак, 2015).

На государства, входящие в ЕАЭС, в Концепции планируется возложить обязанности по обеспечению развития инфраструктуры общего рынка электроэнергетики Союза, а также содействию по привлечению инвестиций в сферу электроэнергетики в целях формирования и развития общего рынка в данной отрасли. В приложении 21 к Договору о ЕАЭС содержатся также понятия «замещение электрической энергии (мощности)» и «межгосударственная передача электрической энергии (мощности)», призван-

ные уточнить и детализировать организационно-техническую составляющую соглашения (Marie-Claire Aoun, 2015: 11).

По мнению специалистов, к 2020 г. прогнозируемая потребность в электроэнергии населения государств-участников Союза составит 1477,5 млрд. кВт/ч, что на 12,7% больше зафиксированного в 2015 г. (Агеева, 2017: 224).

Естественно предположить, что в связи с ожидаемым увеличением потребления электроэнергии, ОЭР ЕАЭС позволит аккумулировать национальные энергоресурсы и оптимизировать национальные энергосистемы. Это позволит решить, по крайней мере, как видится в перспективе, не только проблему удовлетворения все возрастающего спроса на электроэнергию, но и вопросы рационального использования электросистем и снижения цен на потребляемую электроэнергию, прежде всего, для рядовых потребителей (Прогноз развития энергетики мира и России до 2040 года, 2016: 7-8).

Поступательное создание ОЭР ЕАЭС и плавная интеграция в него национальных электросистем преследуют также еще одну весомую цель – минимизацию неоднородности запасов, добычи и распределения ресурсов в условиях растущих потребностей и объемов энергорынка. В первую очередь, это касается электроэнергии.

Следующим шагом к ОЭР должен стать общий рынок нефти и нефтепродуктов и общий рынок газа, который планируется создать к 2025 г.

По мнению А. Жунусова, члена Коллегии (министра) по энергетике и инфраструктуре Евразийской экономической комиссии: «Позитивный эффект от запуска общего рынка газа ЕАЭС может состоять в увеличении числа участников рынка, а также в снижении оптовых цен на газ для разных категорий потребителей. В нефтяной сфере в случае успешной реализации проекта будут обеспечены свободные поставки нефти и нефтепродуктов, увеличится прозрачность ценообразования, вырастет эффективность использования инвестиционного потенциала за счет консолидации финансовых ресурсов и расширения возможностей международной кооперации при экспорте в третьи страны» (Жунусов, 2018).

К 2025 году на территории стран-участниц Евразийского экономического союза должен быть создан общий рынок нефти и нефтепродуктов и общий рынок газа. Эти рынки придут на смену двусторонним соглашениям между правительствами стран, по которым сегодня

происходят поставки энергоресурсов (Прогноз развития энергетики мира и России до 2040 года, 2016: 5).

По мнению А. Жунусова, члена Коллегии (министра) по энергетике и инфраструктуре Евразийской экономической комиссии: «Позитивный эффект от запуска общего рынка газа ЕАЭС может состоять в увеличении числа участников рынка, а также в снижении оптовых цен на газ для разных категорий потребителей. В нефтяной сфере в случае успешной реализации проекта будут обеспечены свободные поставки нефти и нефтепродуктов, увеличится прозрачность ценообразования, вырастет эффективность использования инвестиционного потенциала за счет консолидации финансовых ресурсов и расширения возможностей международной кооперации при экспорте в третьи страны» (Жунусов, 2018).

Цены на нефть в последние десятилетия всегда была предметом чистой манипуляции, утверждает эксперт Даниэль Йергин, вице-президент аналитической компании IHS и автор книги «Цена. В поисках нефти, денег, власти». По его словам, 60% от цены на нефть – чистая спекуляция. Обстоятельства, что нефть «привязана» к доллару США и определяется под диктовку биржей в Нью-Йорке, являются болью в глазах Москвы за последние десятилетия. Сегодня цены на «черное золото» и непосредственно связанная с ней стоимость газа определяются из лидирующих геополитического конкурента России – США. Все это, однако, может измениться после 2025 года. По словам доцента кафедры экономики минеральных ресурсов Российского государственного университета Владимира Абрамова, начало энергетической интеграции в Евразии позволит Москве вмешиваться эффективно в процесс ценообразования. «При наличии более конкурентного рынка нефти производители будут в большей степени способны диктовать цены на рынке более объективно, исходя из своих производственных расходов», прогнозирует Абрамов. По наиболее грубым расчетам, с запуском единого рынка электроэнергии к 2019 году валовой внутренний продукт ЕИАС увеличится до 7,2 млрд. долл. долларов.

Выход энергии будет увеличен примерно на 13 млрд долл. киловатт, а нагрузка на трансграничных ЛЭП возрастет в пять раз, до 95% от общего объема. Экспорт тока будет повышаться до исторических рекордов. Президент России Владимир Путин прокомментировал эффект от внедрения и другие два компонента энергетиче-

ского союза – единый рынок нефти и природного газа. По его мнению, с момента ее запуска в 2025 году Россия выиграет 1 млрд. долл. США в газовой и 8 млрд. долл. США в космической отрасли.

Прямые экономические выгоды, однако, – лишь капля в море. Ход Владимира Путина и российских стратегов даст мощный толчок на пути к выходу в экономическое пространство в Евразии. «Система на рынке нефти и нефтепродуктов в ЕАИС является не только механизмом для управления товарооборотом, но и в то же время является инструментом для поддержания курса национальной валюты, объема золотовалютных резервов и для реализации социальных программ», – говорится в докладе экспертов Института экономических стратегий Российской академии наук. По данным российских ученых, формирование общего энергетического рынка послужит фундаментом для построения своеобразного острова энергетической стабильности в мировом океане спекуляций. Выводы ученых соответствуют оценке ряда деятелей евразийской интеграции, в соответствии с которой введение единой евразийской валюты будет вполне возможно в 2025 году. Это означает, что в Кремле смотрят на энергию не только как на основу экономики, но и как на основу для финансовой интеграции. Единый рынок углеводородов в ЕАИС позволит повысить эффективность процесса монетизации и, следовательно, будет иметь большое влияние на рост благосостояния, по мнению ученых из РАН. Как говорится в техническом докладе, с созданием общего энергетического рынка Москвы и ее союзников будут строиться комплексные энергетические обмены и, следовательно, это будет влиять на цены энергоносителей во всем мире. Это означает, что цены на газ и нефть все меньше и меньше будут определяться на бирже в Нью-Йорке. Для этого необходимо, чтобы евразийский энергетический рынок был полностью либерализован, а 20% энергетических ресурсов продавались на новых евразийских биржах. Энергетики – это своеобразный столп евразийской интеграции, который даст возможность Москве и странам бывшего СССР сформировать полноценные валютные, экономические и политические зоны. В ближайшие годы в этой области вы можете общаться со своими партнерами с позиции энергетической сверхдержавы с населением около 200 млн. человек.

Перед российской и казахстанской дипломатией среди основ евразийской интеграции,

однако, стоят серьезные проблемы, которые препятствуют движению. Интересы пяти стран Евразийского экономического союза – России, Казахстана, Беларуси, Кыргызстана и Армении – являются противоречивыми. Так, например, Россия и Казахстан продают нефть, а Беларусь – покупает. Каждая из сторон получит от введения единого энергетического рынка как преимущества, так и убытки. И в то время как противоречия в сфере электроэнергетики между странами-участницами ЕАИС являются незначительными, то конфликты в торговле нефтью и газом являются серьезными. «Единый рынок углеводородов является одновременно выгодным и невыгодным для всех», – утверждает Наталья Милчакова, заместитель директора Аналитического центра «Алпари».

По данным экспертов, каждое государство должно пожертвовать свои краткосрочные интересы за счет среднесрочных преимуществ. Беларусь, например, находится в серьезном конфликте с Россией по поводу цены на российский газ, которая, по мнению Минска, должна быть такой, как цена на газ в Российской Федерации. По мнению Москвы, Беларусь должна платить больше из-за транспортировки. Если сегодня будет введен единый рынок нефти и газа, это будет означать снижение цен для Белоруссии, Армении и Кыргызстана, и серьезные потери для российской и казахстанской промышленности. Изменения будут задевать серьезные геэкономические интересы государств-членов. При введении общего рынка Москва автоматически получит доступ к трубопроводу Казахстан – Китай, а страны президента Теракта будут иметь возможность продавать газ европейским потребителям. Это означает, что перед интеграционным проектом встает огромный с 400 тысячами сотрудников и 30 млрд. долларов доходов от экспорта «Газпром». Мегакорпорация не будет легко расставаться с монополией на экспорт российского газа, а намерения направлены именно на это. В ближайшие годы, конечно, еще только предстоит найти ответ на этот сложный вопрос.

Все эти неудачи, по мнению скептиков, есть доказательство того, что единый энергетический рынок будет оставаться «бумажным тигром». В настоящее время, однако, российская сторона добивается замечательных результатов, которые заставляют аналитиков предположить, что стартовый общий рынок превратится в реальный геополитический инструмент. Россия просто не в состоянии модернизировать электроэнергетические мощности, но начала усиленно продавать

высокотехнологичное оборудование. Российская мегакорпорация «Росатом» смогла стать одним из крупнейших игроков на мировом рынке атомной энергии. Заказы к компании растут как снежный ком, и сегодня она имеет 34 энергоблока в 12 странах по всему миру. Среди новых партнеров россиян такие страны, как Вьетнам, Индонезия, Турция и Египет. «Росатом» обеспечивает 36% мирового рынка услуг, связанных с обогащенным ураном, и 17% рынка ядерного топлива. Атомная машина Кремля дошла даже до Вашингтона. В сделке о приобретении американской компании Uranium One, в которую было вовлечено имя кандидата в президенты Хиллари Клинтон, участвовала «Роснефть» – мировой лидер по запасам урана. После завершения сделки российская корпорация распространила свою деятельность в Центральной Азии и на Американском Западе, а ее босс Сергей Кириленко воскликнул перед Владимиром Путиным: «Мало кто в прошлом мог вообразить, что вы будете приобретать 20% от американских запасов.»

Электроэнергетический вектор в российской стратегии является особенно активным на Кавказе и в Южной Азии. Не только в странах Евразийского экономического союза, но и в большинстве стран Центральной Азии и Кавказском регионе уже интегрированы системы электроснабжения. В прошлом году Москва подписала важные соглашения с Азербайджаном и Ираном. Электрические сети в Баку уже функционируют в рабочем режиме с единой русской энергосистемой а по словам президента Азербайджана Ильхама Алиева, в настоящее время общими усилиями нужно создать надежный энергетический коридор для передачи тока в Иран. Москва помогла Тегерану в строительстве атомной электростанции вблизи города Бушер, и есть планы построить еще восемь реакторов на иранской территории. Кроме того, Россия намерена выделить шиитской стране 2,5 миллиарда долларов для финансирования энергетических проектов, одним из которых является строительство ТЭЦ на краю города Бендер-Аббас.

Несмотря на победы в электроэнергетической области, наиболее серьезных успехов в Москве заслуживает большой нефтяной и газовый бизнес. Российские энергетические корпорации сумели применить уникальные модели входа в глобализованный энергетический рынок. «Газпром» строит беспрецедентные отношения с ведущими европейскими энергетическими корпорациями, как англо-голландская «Шелл», немецкая «БАСФ», австрийская «ОМВ», француз-

ская «Енджи» и итальянская «Ануа». Российская компания не только стала лидером в реализации совместных проектов, но даже сумела связать интересы европейских компаний со своей бизнес-стратегией. Так, например, исторический обмен активами между «Газпромом» и «БАСФ» привел к тому, что немецкая сторона стала акционером в добыче российского природного газа, а россияне стали одними из владельцев сети газопровода в Германии. Такая сделка вот-вот состоится и с «АБУ», а строительство «Северного потока-2» является неизбежным результатом партнерства между россиянами и европейцами.

Мировая энергетическая карта меняется на наших глазах. С созданием единого энергетического рынка Москва станет больше, чем «бензиновая колонка», как любил шутить неоконсерватор сенатор Джон Маккейн. Россия и ее ЕИАС зарекомендовали себя как глобальная энергетическая сила – своеобразная энергетическая сверхдержава нового типа, которая будет в состоянии разработать геополитическую силу, превышающую самые смелые мечты страны картеля ОПЕК. Мощные позиции на всех фронтах и энергетики – в частности, в нефтяной, газовой и атомной энергетике – служат центром притяжения для многих стран – от ближайших соседей в Европе, до развивающихся стран Юго-Восточной Азии. Большая евразийская интеграция от Лиссабона до Владивостока возникла на горизонте.

Эксперты в рассматриваемой области по состоянию на начало 2018 г. называют ряд обязательных условий для создания и полномасштабного функционирования общего энергетического рынка ЕАЭС:

– создание общего рынка газа как необходимый шаг для преодоления рисков искажения отношений внутри ОЭР ЕАЭС (имеется ввиду, прежде всего, ситуация в Белоруссии с дорогим природным газом, который не конкурирует с российским и казахстанским);

– правовая конвергенция нормативной базы ЕАЭС в сфере энергетики – это необходимость приведения национальных профильных законодательств стран-участниц Союза к единому гармонизированному уровню;

– выработка единой политики по снижению энергоемкости и повышению энергоэффективности, которая включала бы: создание наднационального органа по вопросам ОЭР ЕАЭС (по аналогии с Агентством по кооперации энергетических регуляторов (ACER) в Европейском Союзе);

– введение общей для всех участников ЕАЭС маркировки продукции по уровню (классам) энергоэффективности, а также другие мероприятия (Точки роста ЕАЭС: экономика, безопасность, общество, 2018).

Заключение

Энергетический потенциал стран-участниц Евразийского экономического союза значителен даже по мировым меркам – около 7% мировых запасов нефти и 20% мировых запасов природного газа. При этом, львиная доля их находится в РК и РФ. Общее наследие советского ТЭК обусловило наличие серьезных соприкасающихся факторов: взаимосвязанные объекты электроэнергетической инфраструктуры, единая школа подготовки квалифицированных кадров отрасли, существенная доля в ВВП и других (Хапилин, 2015: 25).

Одним из важных направлений государственной энергетической политики стран ЕАЭС является формирование общих рынков энергоносителей Евразийского экономического пространства (сырой нефти, нефтепродуктов, природного газа, угля и электроэнергии) с общими принципами регулирования, обеспечивающими свободное движение энергоносителей, энергетических услуг и технологий, а также инвестиций в энергетический сектор.

Создание ОЭР ЕАЭС, по нашему мнению, вполне отвечает запросам энергетической безопасности государств Союза, поскольку позволит решить наиболее острые и симптоматичные проблемы сегодняшнего и завтрашнего дня: полноценное обеспечение потребителей относительно недорогой электроэнергией, оптимизация функционирования национальных ТЭК, стабильные экономический рост и товарозамещение.

Литература

- Агеева В.О. (2017) Проблемы и возможности формирования единого рынка энергоресурсов в рамках Евразийского экономического союза // Молодой ученый. № 13 (147). С. 224-226.
- Договор от 29.05.2014 «Об учреждении Евразийского экономического союза» – Астана, 29.05.2014 г. (в ред. Договора от 10.10.2014, Протокола от 08.05.2015) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.alta.ru/tamdoc/14bn0044/> (дата обращения: 01.06.2018).
- Евстафьев Д. Г., Кусаинов А. М., Масаулов С. И. и др. (2018) Точки роста ЕАЭС: экономика, безопасность, общество // Российско-белорусский экспертный клуб, Центр изучения перспектив интеграции. – Москва, 48 с.
- Жунусов А. Что даст странам ЕАЭС общий рынок нефти и нефтепродуктов [Электронный ресурс]. URL: <https://kapital.kz/expert/57394/chto-dast-stranam-eaes-obcsnij-rynok-nefti-i-nefteproduktov.html> (Дата Обращения: 05.06.2018).
- Лихачев В.Л. (2017) Энергетическая безопасность и направления ее обеспечения в ЕАЭС // Энергетическая политика. № 1. С. 47-55.
- Макаров А. А., Митрова Т. А., Григорьев Л. М. (2016) Прогноз развития энергетики мира и России до 2040 года. – М: ИНЭИ РАН-АЦ, 196 с.
- Мастепанов А.М. (2017) Проблемы обеспечения энергетической безопасности в новых геополитических условиях // Энергетическая политика. № 1. С. 20- 37.
- Новак А. Энергетика Евразии: путь в будущее (тезисы выступления – Берлин, 13 апреля 2015 г.) – URL:<http://www.minenergo.gov.ru/press/doklady/2216.html> (дата обращения: 02.06.2018).
- Официальный сайт Евразийского экономического союза [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eaunion.org/#info> (дата обращения: 05.06.2018).
- Решение Высшего Евразийского экономического совета № 12 от 8 мая 2015 г. «О Концепции формирования общего электроэнергетического рынка ЕАЭС» [Электронный ресурс]. URL: www.eurasiancommission.org/ru/act/energetikaiinfr/energ/Documents/Концепция%20ОЭР%20Союза.pdf (дата обращения: 02.06.2018).
- Что реально означает «энергетическая безопасность» («The Washington Post», США, 2017) // inoСМИ.Ru. URL: http://arn-nn.ru/context_s/16437.html
- Хапилин С.А. (2015) Обеспечение экономической безопасности государств Евразийского экономического союза в условиях конкуренции моделей интеграции. Национальные интересы: приоритеты и безопасность. 33. С.22-30.
- Hard Truths (MAY 2014) Difficult Choices. Recommendations to the G-7 on bolstering Energy Security. Institute for the Analysis of Global Security,
- Marie-Claire Aoun. (03 – January 2015) European Energy Security Challenges and Global Energy Trends: Old Wine in New Bottles? IAI Working Papers 15. [Electronic resource]. URL: <http://www.iai.it/sites/default/files/iaiw1503.pdf> (дата обращения: 03.06.2018).

References

Ageeva V.O. (2017) Problems and opportunities for the formation of a single energy market within the framework of the Eurasian Economic Union. *Young Scientist*. No. 13 (147). P. 224-226.

Agreement of 29.05.2014 «On the Establishment of the Eurasian Economic Union» – Astana, May 29, 2014 (as amended by the Agreement of 10.10.2014, Minutes of 08.05.2015) [Electronic resource]. URL: <https://www.alt.ru/tamdoc/14bn0044/> (date of circulation: 01/06/2018).

Decision of the Higher Eurasian Economic Council No. 12 of May 8, 2015 «On the Concept of the formation of the common electric power market of the EAES» [Electronic resource]. URL: ww.eurasiancommission.org/en/act/energetikaiinfr/energ/Documents/Concept%20EER%20Union.pdf (reference date: 02.06.2018).

Evstafiev DG, Kusainov AM, Masaulov SI, et al. (2018) The growth points of the EAPS: economy, security, society. Russian-Belarusian Expert Club, Center for Prospects for Integration. Moscow, 48 p.

Hard Truths (MAY 2014) Difficult Choices. Recommendations to the G-7 on bolstering Energy Security. Institute for the Analysis of Global Security,

Khapilin S.A. (2015). Ensuring the economic security of the states of the Eurasian Economic Union in the conditions of competition of integration models // *National interests: priorities and security*. 33. P.22-30.

Likhachev V.L. (2017) Energy security and directions of its provision in the EAE. *Energetic policy*. No. 1. P. 47-55.

Makarov A.A., Mitrovoy T.A., Grigoriev L.M. (2016) Forecast of the development of energy in the world and Russia until 2040. M: INEI RAS-AC, 196 p.

Marie-Claire Aoun. (03 – January 2015) European Energy Security Challenges and Global Energy Trends: Old Wine in New Bottles? IAI Working Papers 15. URL: <http://www.iai.it/sites/default/files/iaiw1503.pdf> (date of circulation: 03.06.2018).

Mastepanov A.M. (2017) Problems of ensuring energy security in the new geopolitical conditions. *Energy Policy*. No. 1. P. 20-37.

Novak A. Energy of Eurasia: the way to the future (theses of the speech – Berlin, April 13, 2015) – URL: <http://www.minenergo.gov.ru/press/doklady/2216.html> (reference date: 02.06.2018).

Official site of the Eurasian Economic Union [Electronic resource]. URL: <http://www.eaeunion.org/#info> (date of circulation: 05/06/2018).

What does «energy security» really mean (The Washington Post, USA, 2017) // inoSMI.Ru – URL: http://apn-nn.ru/context_s/16437.html

Zhunosov A. What will give the countries of the EEA a common market of oil and oil products [Electronic resource]. URL: <https://kapital.kz/expert/57394/cto-dast-stranam-eaes-obcshij-rynok-nefti-i-nefteproduktov.html> (date of circulation: 05.06.2018).

4-бөлім
ШЕТЕЛДІК БАСЫЛЫМДАР

Section 4
FOREIGN PUBLICATIONS

Раздел 4
ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Добридень О.В.

доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук,
Государственное учреждение «Днепропетровская медицинская академия
Министерства здравоохранения Украины»,
Украина, г. Днепр, e-mail: o.v.dobryj@gmail.com

**ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛИЧНОГО И СОЦИАЛЬНОГО
В ЗДОРОВЬЕСБЕРЕЖЕНИИ
В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

Статья посвящена социально-философскому исследованию здоровьесберегательного поведения человека в условиях современного общества потребления. Выяснено, что понятие «здоровьесбережение» в условиях общества потребления приобретает новое содержание и новые формы проявления.

Рассматривается взаимосвязь личного и социального в здоровьесберегающем поведении личности, которая демонстрируется через моду на потребление оздоровительных услуг, тотальную медикализацию общества, коммерциализацию и брендирование медицины, демонстративное потребление услуг современной wellness-индустрии.

В статье акцентируется внимание на том, что адаптация к факторам риска в обществе потребления, то есть степень сопротивляемости социально обусловленным угрозам, непосредственно определяется готовностью или безразличием индивида к самоуправлению собственными когнитивными, мотивационными, эмоционально-волевыми и физическими параметрами.

Автор приходит к выводу, что демонстрация социального статуса или попытка повысить социальный статус в глазах общества через причастность к потреблению оздоровительных услуг способствует формированию новой модели современного здоровьесберегающего поведения.

Статья является попыткой автора осмыслить здоровье и здоровьесбережение как коммуникативные практики, которые трансформировались в специфическую культуру поведения личности.

Ключевые слова: общество потребления, здоровьесбережение, социальные маркеры здоровья, личные маркеры здоровья, здоровьесберегающее поведение, культура, духовность.

Dobryden O.V.

Assoc. Prof., the chair of the department of human studies,
State establishment «Dnipropetrovsk medical academy of health ministry of Ukraine»,
Ukraine, Dnipro, e-mail: o.v.dobryj@gmail.com

**The interrelationship between personal and social in health preservation under
the conditions of a modern consumer society: socio-philosophical analysis**

The article is devoted to the socio-philosophical study of a person's health-preserving behavior in the conditions of a modern consumer society. It is clarified that the concept of «health preservation» in the conditions of the consumption society acquires a new content and new forms of manifestation.

This paper deals with the interrelationship between personal and social in the health-preserving behavior of a person which is demonstrated through the fashion for the consumption of healthcare services, the complete medicalization of society, the commercialization and branding of medicine, the demonstrative consumption of the services of modern wellness industry.

The article focuses on the fact that adaptation to risk factors in a consumer society, that is, the degree of resistance to socially conditioned threats to health, is directly determined by the readiness or indif-

ference of a person to self-management by the parameters such as cognitive, motivational, emotional-volitional and physical.

The author comes to the conclusion that the demonstration of social status or attempt to improve social status in the eyes of society through involvement in the consumption of healthcare services, facilitate the formation of a new model of modern healthy behavior.

The article is an attempt of the author to comprehend health and health preservation as communicative practices that have been transformed into a specific culture of personal behavior.

Key words: consumer society, health preservation, social health markers, personal health markers, health-preserving behavior, culture, spirituality

Добридень О.В.

Украинаның Днепрпетровск медициналық академиясының
гуманитарлық ғылымдар кафедрасының меңгерушісі, доцент,
Украина, Днепр қ., e-mail: o.v.dobryj@gmail.com

Қазіргі тұтынушы қоғамдағы денсаулықты сақтаудағы тұлға мен әлеуметтің өзара қатынасы: әлеуметтік-философиялық талдау

Мақала қазіргі тұтынушы қоғамдағы адамның денсаулықты сақтаушы әрекетін әлеуметтік-философиялық тұрғыдан зерттеуге арналған. «Денсаулықты сақтау» ұғымының тұтынушы қоғам жағдайында жаңа мазмұн иеленетіні және жаңа формада көрінетіні анықталды.

Жеке тұлға мен қоғамның өзара байланысындағы сауықтандыру қызметін қолдану модасын жарнамалау, қоғамды жаппай емдеу, денсаулық сақтауды коммерциялау және брендтеу, wellness-индустрия қызметін тұтыну сияқты денсаулықты сақтаушы әрекеті қарастырылады.

Мақалада қоғамның қауіпті факторларға бейімделуі, яғни әлеуметтік жағдаймен болатын қауіптерге қарсы тұру деңгейі индивидтің өзінің когнитивті, мотивациялық, эмоциональды-жігерлік және физикалық көрсеткіштерімен анықталады.

Автор адамдар сауықтыру қызметтерін өздерінің әлеуметтік статусын көрсету үшін немесе қоғам алдындағы өзінің беделін көтеру үшін қолданып, қазіргі кездегі денсаулықты сақтаушы әрекеттің жаңа моделін қалыптастыруға мүмкіндік туғызады деген қорытындыға келеді.

Мақала денсаулық пен денсаулықты сақтау коммуникативті практика ретінде тұлғаның ерекше мінез-құлық мәдениетіне айналады деген автордың ойын тұжырымдау талпынысы болып табылады.

Түйін сөздер: тұтынушы қоғам, денсаулықты сақтау, денсаулықтың әлеуметтік маркерлері, денсаулықты сақтаушы әрекет, мәдениет, руханилық.

Введение

Одним из насущных вопросов современности является решение проблем, связанных со здоровьесбережением и безопасностью человека. Попытки человека быть здоровым и острая необходимость в постоянной разработке и обновлении всех процессов и механизмов здоровьесбережения на национальных и межгосударственных уровнях, на фоне постоянных трансформаций и кризисных явлений в современном обществе риска, требуют поиска новых подходов к осмыслению проблемы и актуализируют не только медико-биологическую, но также и философскую рефлексию относительно места и роли здоровьесбережения в современном обществе потребления.

В последнее время проблема здоровья в целом занимает важное место в системе философского знания. В современной философии существуют различные подходы к пониманию здоровья и здоровьесбережения. В многочис-

ленных научных исследованиях отражены социально-экономические, духовные, культурные, политические, демографические и многие другие аспекты здоровьесбережения и безопасной жизнедеятельности.

Философы и социологи неоднократно обращались к проблемам здоровьесбережения, среди самых популярных сегодня можно назвать следующие: культура телесности и здоровья, эстетизация здоровья в рекламной коммуникации, здоровьесбережение в свете медиализации культуры, онтологические аспекты здоровья и болезни, гендерная идентичность в контексте «заботы о себе», биоэтические принципы в медицинских исследованиях, влияние информационных технологий на здоровьесберегающее поведение, манипуляции личности и современные оздоровительные практики, образовательные здоровьесберегающие стратегии и т.д.

Если мы поставим вопрос, что объединяет вышеперечисленную проблематику кроме, собственно, понятия «здоровья», то ответ появится

в результате несложных логических умозаключений. Объединяющим элементом, который можно уловить в каждой исследовательской теме, является общество массового потребления, а точнее неотъемлемые его атрибуты: коммерциализация ценностей, науки, культуры, образования; фетишизация тела; мода на демонстративный здоровый образ жизни; широкое использование рекламы как двигателя массовой культуры и регулятора здоровьесберегающего поведения личности.

К большому сожалению, научные выводы, к которым приходят в медико-биологических и социально-гуманитарных областях, недостаточно хорошо интегрированы друг с другом. Вследствие невзаимодействующего знания мы воочию можем наблюдать традиционные методы лечения человека, которые в большинстве случаев закрыты для вмешательства знания немедицинского. Для медицины всегда приоритетными будут анатомо-морфологические особенности нормы и патологии человеческого организма. Влияние же мировоззренческих установок личности на здоровье учитывается лишь фрагментарно. В случае необходимости оказания срочной медицинской помощи вести речь о важности социально-гуманитарного знания было бы неуместным. Это несомненно. Но в случае профилактических действий со стороны учреждений здравоохранения и просветительского информирования со стороны СМИ такое невзаимодействие является не просто информационным пробелом, а грандиозной проблемой для успешных мероприятий по превентивному сохранению здоровья. Тем не менее, немаловажным и позитивным для приумножения знаний о здоровье является тот факт, что в результате столь разностороннего рассмотрения проблемы в философской и социологической литературе расширяется исследовательское поле не только в контексте анализа и системного видения реальности, но и в контексте поиска продуктивных стратегий в противостоянии рискам, которые возникают в результате социально обусловленных причин.

Разумеется, человек сталкивается с рисками для своего физического и духовного здоровья не впервые. Однако, от начала человеческого потребления в глубине веков нас отделяет не только время, но также качество и количество потребляемого. Сложно не согласиться с американским исследователем Т. Тейлором, когда он говорит, что «удовольствие и желание являются частью эволюционного на-

следия, которое позволяет нам процветать, поскольку они идентифицируют вещи, полезные для нашего выживания» (Taylor, 2015: 12). Но все-таки напрашивается оговорка: так было ранее, на заре развития человеческой цивилизации, имеется в виду полезность удовлетворения желаний для выживания и социального прогресса. Сегодня же, когда в подавляющем большинстве случаев функционирования потребительских механизмов речь идет о искусственно создаваемых желаниях и потребностях, которые, в случае неудовлетворения, способны привести человека к деструктивным состояниям, находим своевременным говорить о вызовах, брошенных обществом потребления здоровью человека.

Обозначенная проблема определила цель данной статьи: проанализировать стержневые характеристики во взаимосвязи личного и социального в здоровьесбережении человека в условиях современного общества потребления.

Методы исследования

Здоровье является сложным и многогранным феноменом, изучение которого требует комплексной методологии, которая интегрирует в себе приемы классической и неклассической философии. Методологической основой данной статьи является компаративный подход, который позволил сопоставить отдельные явления в здоровьесбережении в современном обществе потребления. В статье предпринимается попытка провести социально-философский анализ ключевых символов современного общества потребления и их влияния на личные и социальные маркеры здоровьесбережения.

Основная часть

Современное общество находится на том этапе своего развития, когда постоянно возникает необходимость в эффективном реагировании на бесчисленные вызовы во многих отраслях жизнедеятельности человека. Здоровье человека – не исключение. Современные философы справедливо подмечают, что «на фоне роста материально и социально обустроенных людей мы отмечаем падение здоровья населения, чуть ли не в обратной пропорции с ростом его благосостояния. Растущее «социальное здоровье» приводит к разрушению здоровья природного, которым было богато человечество в доиндустриальную эпоху» (Демиденко, 2001: 187).

Роль потребления как системы материально-информационной коммуникации в жизни общества двойственна. Появляющиеся в материально-практической деятельности общества конструктивные и деструктивные проявления потребления можно представить в виде ряда противоречий. С одной стороны, социальные стандарты общества потребления сформировались в условиях экономического роста и стремительного разрастания массового производства на фоне научно-технического прогресса, что обусловило увеличение количества рабочих мест и производительности труда, подъем показателей уровня жизни и продолжительности жизни человека. С другой стороны, повышение покупательской способности обуславливает рост предприятий и излишнее производство товаров, для нужд которых производится избыточная добыча невозполнимых природных запасов. Следствием коммерческой деятельности в современных условиях, как правило, становится загрязнение природных ресурсов. С сожалением приходится констатировать, что загрязненная окружающая среда и ее ежедневное антропогенное разрушительное воздействие на здоровье человека сегодня воспринимается обывателями как норма.

С одной стороны, постоянное интенсивное приумножение объемов информации в современном обществе является определяющим импульсом для обильного новаторства в сфере компьютерных технологий и информационно-телекоммуникационных систем, которые, в свою очередь, значительно облегчают не только повседневную бытовую и профессиональную жизнь человека, но и проведение разноплановых научных исследований, а также благодаря которым возрастают возможности диагностики и эффективного лечения заболеваний. С другой стороны, информатизация общества и информационная насыщенность приводят к виртуализации жизни со свойственным этому процессу упрощением значимости происходящих событий, которые можно совершить и здесь же изменить одним нажатием мыши, как в компьютерной игре. Иллюстрацией тому может послужить реклама медицинских препаратов и биологически активных добавок в социальных сетях, в телевизионных СМИ и т.д. После покупки препарата, без рекомендации врача и поставленного им диагноза, потребитель может и не дожидаться лечебного эффекта. Следующий шаг совершается по аналогии с компьютерной игрой – возврат на предыдущую позицию и покупка другого медицинского средства по сове-

там рекламодателей. Но не в какой рекламе не сообщается о возможном побочном воздействии на организм в случае несовместимости препаратов или их непереносимости конкретным потребителем. Преобладание в современном информационном пространстве некомпетентных сведений о здоровьесбережении, достоверность которых находится под большим вопросом, также способствует тому, что не имеющий навыков и знаний в вопросах здоровьесбережения человек поддается манипулятивным уловкам со стороны фармацевтических корпораций и wellness-индустрии.

С одной стороны, на фоне динамичного взаимодействия и интеграции этнических культур происходит расширение смысловых полей культуры, появляются новые виды искусства и спорта. Более того, в условиях глобализации и нового информационного пространства наблюдается простота доступа к достоинствам других культур посредством интернета, фото- и видеофайлов, что не требует дорогостоящих туристических турне. Таким образом, упрощается процесс обмена культурными традициями, что делает доступным знакомство с культурой здоровья и оздоровительными практиками из обычаев других народов. С другой стороны, происходит беспрецедентная подмена фундаментального назначения культуры, имеется в виду просвещения с его традиционными целями и ценностями. На смену приходит массовая культура с присущей ей ориентацией не на смысл, а прежде всего на удовольствие. Традиционно ключевая функция массовой культуры сводится к ретрансляции символов – модных в данное время и в данном месте товаров и услуг, владение и причастность к которым определяет имидж и социальный статус человека. Создание и разветвление массовой культуры на сегодняшний день является прибыльным во всех пониманиях коммерческим проектом, который давно уже трансформировался в специфическую сферу экономики. Одна из главных задач массовой культуры – привить потребителю желания и потребности, удовлетворение которых принесет прибыль производителям. Действия человека под влиянием массовой культуры порой нелогичны и угрожают здоровью, но сила желания иметь и быть причастным умноженные на безграмотность в конкретном случае приводят к непредсказуемым последствиям для здоровья. К примеру, стремление женщин быть такими же восхитительными, как их ровесницы с обложки гламурных журналов приводит их к массовым манипуляциям со своим лицом при

помощи различных инъекционных технологий, что безмерно изумляет, если учитывать участвовавшие сообщения мировых СМИ о фальсификациях препаратов с гиалуроновой кислотой и ботулотоксином.

Эту цепочку можно наполнять звеньями довольно долго, поскольку протяженность ее определяется многогранностью потребления в жизни человека.

Бесспорно, способность человека определить необходимость потребления, а также качество и количество потребления всех разновидностей культуры, информации, пищи, медицинских препаратов и услуг, товаров и сервисов ежедневной необходимости является залогом здорового и гармоничного бытия. С тем лишь условием, что определение меры и необходимости будет происходить не на интуитивном уровне, а на основании рационального обоснования и знаний.

В данной статье автор в своих размышлениях исходит из того, что здоровье человека по своей сути не имманентно, а находится под постоянным влиянием социальных обстоятельств, которые определяют его стержневые характеристики. При этом необходимо учитывать, что здоровьесбережение является не просто самой важной поведенческой практикой человека, а первоочередной и решающей для его существования.

Своего рода демонстратором процесса взаимодействия личных и социальных маркеров здоровьесбережения является здоровьесберегательное поведение человека. В ранее опубликованных работах автор статьи пришла к выводу, что «здоровьесберегательное поведение – это система целенаправленных действий личности, в основе которых находятся фундаментальные витальные потребности в сохранении здоровья и увеличении продолжительности жизни» (Добриден, 2017: 106). Необходимо также учитывать, что составляющими здоровьесберегательного поведения являются: отношение к собственному здоровью, соблюдение ежедневного распорядка активности и отдыха, режим здорового питания, медико-профилактическая и спортивно-оздоровительная активность, соблюдение эмоционального баланса в общении. Таким образом, составляющие здоровьесберегательного поведения представляют собой когнитивные, мотивационные, волевые, эмоциональные и физические маркеры здоровья человека. И именно эти личные маркеры отдельно взятой личности выступают объектом для атаки со стороны СМИ и других агентов влияния общества потре-

бления. То, каким образом социальный субъект будет реагировать на подобные атаки, определяет множество обстоятельств, но именно мощностные и качества реагирования на эти обстоятельства будут определять содержание социального маркера здоровья в случае каждого конкретного человека.

В качестве маркеров социального здоровья личности белорусская исследовательница А. Павлова предлагает рассматривать «адаптированность к социальной среде, социальную активность, креативные компоненты личности в решении социальных проблем, готовность к саморазвитию и самореализации личности в нестабильном социуме» (Павлова, 2015: 462). Автор статьи в целом разделяет такое видение, но понимание социальных маркеров здоровьесбережения с точки зрения причастности человека как потребителя к обществу потребления и массовой культуре в современных условиях требует, все же, нетривиального подхода, поскольку в данном случае будет наблюдаться ряд характерных особенностей. В этой связи немаловажно отчетливо представлять, что, собственно, имеется в виду, когда мы говорим о факторах риска для здоровья, возникающих в контексте актуальных шаблонов современного общества потребления. Поскольку упомянутые факторы риска обусловлены социальной средой, то осмысление их сущности приведет к выявлению социальных маркеров здоровьесбережения в обществе потребления.

Чтобы разобраться с факторами риска, обратимся к событийным и дискурсивным контекстам проблемы. В 2005 году на базе Всемирной организации здравоохранения была создана Комиссия по социальным детерминантам здоровья для оказания поддержки странам в области здравоохранения в деятельности, направленной на устранение социальных факторов, лежащих в основе плохого состояния здоровья. По результатам проведенного исследования в 2008 году был представлен итоговый отчет, в котором рефреном звучала фраза: «Комиссия считает оказание медицинской помощи общим благом, а не предметом экономической конъюнктуры» (Commission on Social Determinants of Health final report, 2008: 8). К сожалению, рассчитывать на то, что рекомендации комиссии ВОЗ преобразуются в действительность широкомасштабно во всех странах мира на государственном уровне, сегодня, спустя 10 лет после проведенного изучения проблемы и представленных рекомендаций, представляется весьма сомнитель-

ным. Объективно невозможно отмежеваться от маркетинговых манипуляций и экономической конъюнктуры в обществе потребления. Поскольку в современных условиях здоровье также приобретает форму товара (пусть все и понимают, что здоровье нельзя приобрести за деньги), то социальному субъекту по всем правилам общества потребления будет навязываться желание восстановить свои биологические ресурсы, а следующим шагом станет приобретение лечебных и профилактических медицинских препаратов и услуг.

Большой спрос на медикаменты влечет за собой сопутствующие риски, а именно – фальсификацию фармацевтических средств, о чем в своих информационных бюллетенях постоянно информирует ВОЗ. Кроме того, правильно отмечает современный немецкий философ Д. Ланцерат: «Вера большинства людей в медико-техническое могущество может в конечном итоге привести к полной медиализации жизненного пространства. Это приведет к тому, что в отношении социальных проблем будут приниматься решения с медицинской подоплекой» (Lanzerath, 2006: 46). Хочется продолжить цитату: решения будут приниматься с медицинской подоплекой и на коммерческих началах. Таким образом, фактор риска №1: коммерциализация медицинских исследований и медицины.

Генеральный директор ВОЗ в 2008 году Маргарет Чен в пресс-релизе по случаю презентации итогового отчета Комиссии по социальным детерминантам здоровья безапелляционно констатировала: «Социальные условия, в которых люди рождаются, живут и работают, являются единственным важнейшим детерминантом хорошего здоровья или плохого здоровья, долгой и продуктивной жизни или короткой и несчастной... Здравоохранение является важным фактором здоровья. Образ жизни – важной детерминантой здоровья... Социальная депривация в здравоохранении – это не приговор. Это маркер нарушения политики» (Chan, 2008). Как бы странно это не звучало, но мы, живущие в условиях общества потребления со всеми его достоинствами и рисками, находимся в неизмеримо более благоприятных обстоятельствах в сравнении с теми, кто вынужден ежедневно бороться за физическое выживание в условиях нехватки воды и отсутствия продовольствия. Гуманитарная катастрофа в странах восточной Африки свидетельствует о том, что объективно само выживание как биологического вида не всегда зависит от человека, его желания работать и быть

образованным. Необходимо добавить, что и в экономически развитых странах мира существует категория граждан, которые в виду различных обстоятельств оказались за чертой бедности и не в состоянии самостоятельно без поддержки социальных служб добыть пищу или средства на ее приобретение. Речь идет о лицах без определенного места жительства, эмигрантах с Ближнего Востока и т.д. Для них вопрос о здоровьесбережении также не является насущным. Безусловно, М. Хубер с утверждением, что «здоровье – это способность адаптироваться и самоуправляться» (Huber, 2011: 237) предполагает только тех социальных субъектов, которые являются полноценными участниками процесса социализации. В таком контексте не вызывает возражений и замечание исследовательницы из Норвегии Б. Брингедал: «Призыв к индивидуальной ответственности за здоровье является спорным, поскольку не учитывает социально-экономическое неравенство» (Bringedal, 2013). Но в случае с типичными представителями современного общества потребления умение самоорганизовываться в процессах здоровьесбережения видится нам в высшей степени необходимым. Итак, фактор риска №2 можно обозначить следующим образом: социально-экономическая нестабильность в отдельных странах, которые не обеспечивают достойный образ жизни своим гражданам в целом или отдельным социально незащищенным группам населения, что не позволяет вести им здоровый образ жизни.

Ошеломляющее увеличение количества и способов передачи информации чревато тем, что все сложнее выбрать наиболее важные для конкретного человека информационные эпизоды. Однако, как правильно отмечает И. Йоханссон, «чтобы предотвратить, вылечить, облегчить, утешить и избежать причинения вреда, нам необходимы знания» (Johansson, 2008: 347). С другой стороны, автор не разделяет мнение тех исследователей, которые, изучая риски в обществе потребления, приходят к выводу, что «риски, связанные с незнанием свойств товара – достаточно редкие риски» (Хорошкевич, 2013: 326). Наши наблюдения и проведенные в студенческой среде анкетирования свидетельствуют об обратном. Мы твердо убеждены, что в случае со здоровьесбережением речь должна идти не просто о информации, а о знаниях, которые адекватно отражают истинное положение вещей. Социальный субъект, склонный к анализу и сохранению здоровья, непременно приложит максимум усилий, чтобы овладеть знаниями о

потребляемом продукте, вещи или услуге. Благо, что сегодня, при желании, можно воспользоваться интернетом или дополнительной литературой и найти альтернативное знание, которое поспособствует принятию оптимального решения. Мыслящий субъект не станет покупать своей семье молоко, срок хранения которого вызывает негодование. Не станет приобретать своим детям йогурт, на этикетке которого с трудом вмещается перечень стабилизаторов, эмульгаторов и других Е-добавок. Не станет, опустив руки, наблюдать за своим ребенком, дни напролет сидящим за компьютером со смартфоном в руках, и по утверждению которого «так все делают». Мыслящий субъект найдет подход к ребенку и заменит гаджеты прогулкой, походом на интересные выставки, спортом. Мыслящий субъект всегда попытается найти пусть и более сложный, но не столь пагубно влияющий на здоровье путь потребления необходимого и желаемого. Но мыслящий и вникающий в детали субъект не совсем выгоден с точки зрения экономической рентабельности для современных производителей. Поэтому знания о пользе, весьма спорной, потребляемых товаров и услуг располагаются всегда на поверхности, а в получение знаний о рисках тех же товаров и услуг необходимо вложить время и терпение для сопоставительного анализа.

По сути, современный человек обречен жить в перенасыщенном информационном пространстве. Неспособность отсеивать ненужную фейковую информацию в условиях масштабных рекламных кампаний сегодня приводит к еще одной, на первый взгляд, не очень проблемной тенденции: непомерной эстетизации тела. «В нашей теперешней жизни значение визуальной коммуникации порождается не просто постоянным созерцанием телевизора или компьютера, а тем, что все тело человека участвует в визуальной коммуникации через экран и в самой жизни. Наше тело стало более демонстрируемым. Следовательно, более значимым для других и для нас самих» (Чеснов, 2007: 30). Чтобы понять рентабельность эстетизации тела, необходимо постоянно учитывать фундаментальную для функционирования общества потребления взаимосвязь: производство – товар – реклама – продажа – прибыль – смена моды – производство. А тело – это не душа, не духовные ценности, это к ним не прикоснешься и так сразу не осмыслишь. Тело – это формат общества потребления. Тело как материальный формат можно переодеть по моде, омолодить, подвергнуть оздоровительным

процедурам, даже если в этом нет необходимости. Что же плохого в том, чтобы иметь ухоженное тело, может последовать резонный вопрос? Ничего плохого до определенного момента, когда чрезмерность, свойственная обществу потребления, спроецированная на эстетизацию тела приведет к вытеснению традиционных духовных ориентиров, оставив лишь навязываемые приоритеты выгоды и удовольствия. Из вышесказанного следует фактор риска № 3: информационная перенасыщенность, которая влечет за собой сложности с идентификацией подлинного знания о здоровьесберегающем потенциале товаров и услуг.

Факторы риска в отношении здоровья человека всегда социально и культурно обусловлены, даже если речь пойдет о взаимосвязи показателей загрязненности водоемов, воздуха, почв и здоровья, то все равно за этим стоит человек и его деятельность. В случае же с культурой связь со здоровьесбережением очевидна и подтверждением тому многочисленные исследования в этом направлении. Так, к примеру, американские исследователи М. Кройтер и С. Макклор полагают, что «культурные характеристики любой группы могут прямо или косвенно определять приоритеты, решения, поведение в действиях, связанных со здоровьесбережением, а также определять отношение к программам санитарного просвещения и здравоохранения» (Kreuter, 2004: 440). В свою очередь бразильский исследователь Хуан Карлос Фернандес в своей научной работе «Культурные детерминанты здоровья» акцентирует внимание на том, что «этнические и культурные факторы напрямую связаны с возникновением различий в отношении к здоровью» (Fernandez, 2014: 167). Но не будем забывать, что в обществе потребления все так или иначе связано с доходами социального субъекта, которые впоследствии превращаются в прибыль для производителей товаров и услуг. Именно доходы в большинстве случаев определяют и уровень получаемого образования. При этом, усвоение учебного материала ребенком, начиная со школьной скамьи, зависит не только от генетических особенностей, но и от качества питания, жилищных условий и даже эмоциональной атмосферы, которые во многом определяются финансовыми ресурсами семьи. Поскольку образование выступает в качестве средства передачи культурных традиций, сферой постижения научных знаний, механизмом личностного роста, становится ясна вся его значительность и незаменимость в вопросах здоровьесбережения.

Можно быть носителем культуры и представлять собою «живую историю» и при этом быть далеким от простейших правил здоровьесбережения. В связи с этим припоминается недоумение коллеги по работе, которая, вернувшись из одной ближневосточной страны, рассказывала о несвойственном для нас кулинарном решении: по утрам на дорожках для пешеходов и оградительных цепях вокруг близлежащих от ее гостиницы памятников раскладывался для подсыхания местный тонкий хлеб, напоминающий лаваш. Никаких мыслей о санитарно-гигиенических нормах у владельцев пекарни и их покупателей не возникало, но до обеда хлеб полностью продавался. Что это? Отсутствие даже примитивных представлений о гигиене? Возможно, но скорее речь идет о культурном артефакте, ведь их предки поступали так на протяжении веков. Но только образование с его причастностью к современному научному знанию является условием успешного здоровьесбережения.

Только образованность человека позволит дополнить имеющееся знание альтернативными суждениями о здоровьесбережении. В этой связи представляются интересными рассуждения исследователя из Швеции О. Сигурдзон, которая пришла к интересным выводам о реабилитационном воздействии музыки: «...необходимо учитывать все тонкости культуры и здоровья, поэтому правильнее будет тщательно избегать сознательного или бессознательного распространения нормативных убеждений о влиянии конкретного стиля музыки или другого вида искусства на здоровье...Поскольку Моцарт и Металлика могут как снижать стресс, так и наоборот, что во многом определяется нашей личной музыкальной биографией» (Sigurdson, 2015: 26). Такое разрешение вопросов улучшения здоровья без медикаментозного вмешательства, в качестве вспомогательной технологии – это высший пилотаж, который под силу только при условии владения разнообразными научными знаниями. Тем не менее, важно учитывать, что получение профилактического и реабилитационного эффекта при лечении культурными средствами, назовем их так, возможно лишь в тех случаях, когда искусство в целом небезразлично пациенту, то есть он приближен к культурным ценностям.

Показательным является также пример нестандартной профилактики возрастных заболеваний путем улучшения эмоционального состояния, активной социализации граждан пожилого возраста, которые стали слушателями Университета золотого возраста в рамках социальной

программы Государственного учреждения «Днепропетровская медицинская академия МОЗ Украины». На занятиях в течение 2 лет (столько длится обучение для каждого набора) слушатели не только пополняют свои знания о здоровьесбережении из лекций известных практикующих профессоров, тем самым сохраняя когнитивную функцию, но также самореализуются в общении с единомышленниками, что очень важно в преклонном возрасте – не чувствовать себя одиноким.

К сожалению для тех, кто по причине незнания не может осознать самоочевидную ценность здоровья и остается равнодушным к здоровьесбережению, следует признать, что в сложившихся условиях современной социоприродной обстановки встретить абсолютно здоровых людей почти невозможно. Кроме того, социальные субъекты с отсутствующим стремлением к просвещению обречены стать легкой добычей для манипуляционных схем со стороны поставщиков медико-фармацевтических товаров и услуг.

Дополнительным стимулом к избавлению от равнодушия к собственному здоровью должен стать тот немаловажный факт, что сегодня работодатель не заинтересован в сотрудниках с плохим состоянием здоровья, пусть и с отличным образованием. Таковы законы современного рынка труда. А если нет способствующей самовыражению или, по крайней мере, приносящей доход работы, социальный субъект, сравнивая себя с другими субъектами (как и происходит всегда в обществе потребления), начинает оценивать себя как неудачника с вероятным последующим проявлением депрессивного синдрома и ухудшением психоэмоционального состояния. Диалектическая взаимосвязь единства и взаимообусловленности физико-биологического, психоэмоционального и социального проявления личности приводит к тому, что малейшее нарушение хотя бы в одной из сфер влечет за собой неперенные изменения в другой. Фактор риска № 4: низкий уровень культуры и образованности, влекущие за собой равнодушие по отношению к собственному здоровью или безграмотные действия в вопросах здоровьесбережения.

Легкость, с которой осуществляются манипуляции потребительским поведением, является логичным следствием всех вышеназванных факторов риска. Но степень воздействия манипуляций на человека столь возросла, что требует их рассмотрения как отдельного фактора влияния. Известный украинский ученый И.Д. Бех, акцентируя внимание на том, что манипуляционные

практики – это извечная борьба в человеке добра и зла, отмечает: «Не всем субъектам, взаимодействующим с личностью, свойственны искренность, честность, доброжелательность, уважение и забота о другом. Именно они часто создают ситуации духовной опасности. К таким относится искушение, которое негативно действует на личность. Искушение – это организованное воздействие на человека, которое в силу своей внешней выразительности, апелляции к образу «Я» или обещание весомых благ глубоко эмоционально захватывает его. Искушение, как правило, достаточно не осмысливается, оно апеллирует к эгоистическим потребностям. Ситуации искушения разворачиваются на основе механизма манипуляции человека человеком и несовместимы с общепринятыми нравственными нормами» (Бех, 2018: 5).

Представления о близкой взаимосвязи массовой культуры и манипуляции поведением потребителя далеко не новы. Автору статьи особенно обоснованными видятся взгляды исследователей, которые в основе манипуляций находят подмену смыслов в традиционных понятиях. П.Д. Тищенко в этом плане признает, что «в классическую эпоху человек осознавал себя в качестве мастера, творца, автора произведения, субъекта познания, изобретателя. В современном массовом сознании свобода человека как его наиболее аутентичное выражение себя выступает как выбор из того, что представлено в наличии и отдано так или иначе ему в распоряжение. Неважно, выбирается вещь (человек) в своей желанной плоти или знак. Не творчество нового, а выбор становится знаком свободы. Собственно говоря, само творчество интерпретируется как выбор» (Тищенко, 2016: 16). Каким же образом понимает простой обыватель свободу? Вне всякого сомнения, свобода, в первую очередь, это возможность делать самостоятельный выбор. Массовая культура во всем ее разнообразии не позволяет заметить подмену смысла свободы настоящей от смоделированного ощущения свободы. Выбирать из большого количества предложений еще не означает делать выбор самостоятельно. Но внутренняя природа свободы выбора в обществе потребления всегда символична, а процесс формирования ее направленности (а для общества потребления помощь в выборе является нормой) едва ли удастся вне содействия вспомогательных импульсов. Осуществить управляемость выбором можно успешнее в случае подготовленности почвы, то есть подготовлен-

ности информационного поля в вопросах здоровьесбережения.

Важнейшим способом, стимулирующим возникновение желания сделать выбор и, тем самым, инициирующим человека предпринять действия в вопросах подлинного или демонстративного здоровьесбережения, являются маркетинговые коммуникации, в частности реклама во всех ее медийных и немедийных разновидностях. Именно реклама ориентирует на модные тенденции и сообщает, когда необходимо сделать новый выбор. Почему же свобода выбора в обществе потребления символична? Потому что выбор велик, но в конечном итоге выбирается то, что престижнее. Матрицей социального разделения становятся престижность потребляемых товаров и услуг. Желание жить благополучнее и успешнее неотделимо от человека во все времена. В этой связи всегда актуальными будут наблюдения С.В. Калабековой: «Возможности показного потребления приводят к гедонистическим ощущениям обладания, что формирует у индивида чувство моральнопсихологического наслаждения, которое несравнимо ни с чем: растет значимость индивида в собственных глазах, происходит внутренняя переоценка самого себя как человека исключительных способностей и дарований, которому подвластно все, в том числе и наслаждения, которых могут быть лишены многие другие» (Калабекова, 2016: 14).

При помощи абстрагирования, визуализации и детализации внимание потребителя сосредотачивается на тех сторонах потребляемого товара или услуги, которые привлекательны с точки зрения необходимости, простоты использования, безопасности, доступности и обязательно с элементом престижности. К примеру, в светских хрониках и интернет-изданиях за 2015 год сообщалось, что голливудская знаменитость Ким Кардашьян приобрела лицензионные права на производство органического ботокса – биотулина, который за короткий период стал невероятно популярным среди тех, кто выбрал или, правильнее сказать, тех, кого подвели к правильному выбору – сохранению здоровья и молодости кожи. Проект «Гель биотулин» с рекламным слоганом «Красота без инъекций» по всем правилам успешной рекламной кампании был представлен во всем мире неизвестными моделями с прекрасными физическими данными. В данном случае детализация заключалась в конкретизировании того факта, что каждая женщина может стать красавицей при использовании препарата. При этом производители абстрагировались от

необходимости вести здоровый образ жизни, чтобы в результате получить здоровую кожу лица и продлить молодость. Абстрагировались от того, что в случае наличия вредных привычек препарат даст лишь недолгий косметический эффект и не может быть и речи о здоровой коже. В соответствии с рекламой препарата выходит совсем необязательной слаженная работа организма в целом. Затрачены детали в связи с необходимостью регулярного применения препарата, а отсюда, следовательно, не акцентируется внимание на зависимости от него. С точки зрения визуализации проект также оказался очень успешным. От неизвестной модели на обложке и к известнейшим поклонницам биотулина, в качестве которых представлены Кейт Миддлтон, Карла Бруни-Саркози и Мишель Обама, привносящие с собой эффект надежности и причастности к высшему обществу. Прекрасная параллель: от простой женщины к мировым знаменитостям. Кто же из женщин откажется пользоваться той же оздоровительной косметикой, которой отдают предпочтение первые леди сильнейших держав мира?

Следовательно, именно осмысленность выбора требуется от каждого потребителя для самостоятельного конструирования здоровьесберегающего поведения. Здесь хотелось бы отметить важность места проживания потребителей, поскольку «современный мир – это топос города, ведь основная часть населения Земли стремится жить в городах, следствием чего становится возникновение так называемого «стресса города» (Зінченко, 2018: 144). Под стрессом города среди прочего необходимо понимать повышенный уровень манипуляционных практик, поскольку потребление сосредоточено в городах, где выше покупательская способность потребителей и количественно больше представлен средний класс, но это тема для более детального анализа. Фактор риска № 5: манипулирование потребительским поведением в сфере здоровьесбережения.

Таким образом, к числу наиболее ощутимых факторов риска для здоровья человека в обществе потребления следует отнести: коммерциализацию медицинских исследований и медицины; социально-экономическую нестабильность в отдельных странах, которые не обеспечивают достойный образ жизни своим гражданам в целом или отдельным социально незащищенным группам населения, что не позволяет вести им здоровый образ жизни; информационную перенасыщенность, которая влечет за собой сложности с идентификацией подлинного знания о

здоровьесберегающем потенциале товаров и услуг; низкий уровень культуры и образованности, влекущие за собой равнодушие по отношению к собственному здоровью или безграмотные действия в вопросах здоровьесбережения; манипулирование потребительским поведением в сфере здоровьесбережения.

Попытаемся сформулировать основные социальные маркеры здоровьесбережения, исходя из необходимости противостоять вышеперечисленным факторам риска:

- первоначальное признание / непризнание возможности искажения традиционно позитивного образа медицины в условиях расширения стандартов общества потребления (коммерциализация сферы медико-профилактических услуг) на основании сопоставления личного и постороннего опыта из чувственного и рационального осмысления действительности, что определяет уровень ответственности в отношении к собственному здоровью;

- наличие \ отсутствие активности в саморазвитии и повышении уровня образованности и культуры;

- способность \ неспособность ориентироваться в медийных и немедийных информационных потоках и отделять подлинное знание о здоровьесберегающем потенциале товаров и услуг от фэйковой информации, что определяет качество питания, медико-профилактической и спортивно-оздоровительной активности;

- способность \ неспособность к самоконтролю и самоограничению в удовлетворении желаний, что определяет регулярность в соблюдении ежедневного распорядка активности и отдыха, а также режима здорового питания;

- психоэмоциональная и интеллектуальная готовность \ неготовность к воздействию манипуляционных практик, что определяет уровень противостояния и адаптированности в мифологизированном обществе потребления.

Специфика дефиниции социальных маркеров заключается в том, что мощностные демонстрации во внешней среде, то есть, по сути, степень сопротивляемости социально обусловленным воздействиям, обусловлена готовностью или безразличием индивида к самоуправлению собственными когнитивными, мотивационными, эмоционально-волевыми и физическими параметрами. «Врач, исходя из возможностей организма больного, может подсказать ему – какие для последнего допустимы физические нагрузки, как целесообразно изменить диету, какой образ жизни предпочтительно вести. Но медик не

в состоянии сам изменить образ жизни пациента так, как он мог изменить и нормализовать до определенных пределов нарушения в организме. Основной действующей фигурой в реабилитационном процессе становится пациент, так как именно от его готовности изменить образ жизни, воли и целеустремленности, от умения эффективно сотрудничать с медицинскими работниками зависит, в конечном результате, успех врачевания» (Тищенко, 2007: 131).

Научные результаты

Научные результаты представленной статьи заключаются в систематизации социально-философской парадигмы осмысления здоровьесбережения в предметном поле общества потребления. Статья является попыткой автора осмыслить здоровье и здоровьесбережение как коммуникативные практики, которые трансфор-

мировались в специфическую культуру поведения личности.

Заключение

Массовое производство вещей, информации, услуг, к которым необходимо привлечь и продать как товар потребителю и которые обеспечивают жизнеспособность рыночной экономики, наполняет процессы здоровьесбережения множеством деструктивных симптомов и опасных последствий. Товаризация здоровья приводит к навязыванию потребителю интересов рыночных структур через средства массовой информации, тем самым превращая достижения современной науки в орудие своего господства. Тем важнее для сохранения здоровья становится роль личных установок, самоконтроль, самоограничение и понимание цельности и взаимообусловленности событий, происходящих в жизни каждого из нас.

Литература

- Бех І.Д. (2018) Небезпеки душевно-духовного здоров'я особистості // Матеріали другого міжнародного симпозиуму «Освіта і здоров'я підростаючого покоління» – Київ: Алатон. – С. 5-6.
- Демиденко Э.С. (2001) Философское осмысление здоровья человека в техногенном мире // Философия здоровья. – М.: ИФ РАН. – С. 175- 195.
- Добридень О.В. (2017) До питання про роль стереотипів споживання у формуванні здоров'язбережувальної поведінки особистості // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – №3 (143). – С. 104-109
- Зінченко Н.О. (2018) Здоров'я як онтологічна цінність у контексті глобальних проблем сучасності // Педагогіка здоров'я: збірник наукових праць VIII Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Харків: ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. – С. 142-145.
- Калабекова С. В. (2016) Гедонистические установки общества потребления // Известия Северо-Кавказской государственной гуманитарно-технологической академии. – Черкесск: СКГГА. – № 1. – С. 10-17
- Павлова А. Т. (2015) Маркеры социального здоровья личности // Материалы Международной научно-практической конференции «Социальная защита и здоровье личности в контексте реализации прав человека: наука, образование, практика». – Минск: БГУ. – С. 457-462.
- Тищенко П.Д. (2007) Биоэтика, биополитика и идентичность (анализ современных медицинских структур «заботы о себе»). – Этика науки. – М.: ИФ РАН. – С. 117-142.
- Тищенко П.Д. (2016) Биотехнологический конструктивизм как гуманистический проект в эпоху консьюмеризма // Философские проблемы биологии и медицины: Материалы 10-й научно-практической конференции. – Саратов: СГТУ. – С. 16-18.
- Хорошкевич Н. Г. (2013) Риски индивида в «обществе потребления» // XIX Уральские социологические чтения: региональные особенности разработки и реализации социальной политики: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, Екатеринбург. – Екатеринбург: издательство Уральского университета. – С. 324-326.
- Чеснов Я.В. (2007) Телесность человека: философско-антропологическое понимание. – М.: ИФ РАН. – 213 с.
- Bringedal Berit (2013) Commercialism, Holism, and Individual Responsibility. – International Journal of Health Policy and Management // <http://legeforenigen.no/PageFiles/147219/Bringedal%20B%20-Commercialism%20-%20Holism%20and%20Individual%20Responsibility-2013.pdf>
- Chan Margaret (2008) Statement to the press: Launch of the final report of the Commission on Social Determinants of Health // <http://www.who.int/dg/speeches/2008/20080828/en/>
- Commission on Social Determinants of Health final report (2008) Closing the gap in a generation. Health equity through action on the social determinants of health – Geneva, Switzerland: World Health Organization, Commission on Social Determinants of Health. – 246 p.
- Fernandez Juan Carlos Aneiros (2014) Cultural determinants of health: an approach to promoting equity. – Journal «Saude e Sociedade». – São Paulo, Brasil. – Vol. 23 (№ 1). – p. 167-179.
- Huber Machteld (2011) Health: How should we define it? – British Medical Journal. – Vol. 343. – p. 235-237.

- Johansson Ingvar, Lynoe Niels (2008) *Medicine and Philosophy: A Twenty-First Century Introduction*. – Heusenstamm: Ontos Verlag. – 475 p.
- Kreuter Matthew W., McClure Stephanie M. (2004) *The Role of Culture in Health Communication*. – Annual Review of Public Health: Pennsylvania State University. – Vol. 25. – p. 439-455.
- Lanzerath Dirk (2006) *Krankheit und Gesundheit. Eine philosophische Annäherung an zwei Grundkategorien menschlichen Daseins*. – Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. – Bd. 47. – p. 19-49.
- Sigurdson Ola (2015) *Culture and Health: A Wider Horizon* – Centre for Culture and Health. University of Gothenburg. – 206 p.
- Taylor Timothy Edwin (2015) *Towards Consensus on Well-Being*. – Well-Being in Contemporary Society. – Springer International Publishing: Happiness Studies Book Series. – p. 1-16.

References

- Bekh I.D. (2018) *Nebezpeky dushevno-dukhovnoho zdorovya osobystosti* [The dangers of mental and spiritual health of a person] – Kyiv. – pp. 5-6.
- Demidenko E.S. (2001) *Filosofskoye osmysleniye zdorovya cheloveka v tekhnogenom mire* [A philosophical thinking on human health in the technogenic world] – Moscow. – pp. 175-195.
- Dobryden O.V. (2017) *Do pytannya pro rol' stereotypiv spozhyvannya u formuvanni zdorovyazberezhuvanoi povedinky osobystosti* [To the question about the role of consumption-stereotypes in the forming of the health-saving individual behavior] – Dnipro. – №3 (143). – pp.104-109
- Zinchenko N.O. (2018) *Zdorovya yak ontolohichna tsinnist u konteksti hlobalnykh problem suchasnosti* [Health as ontological value in the context of global problems of our time] – Kharkiv. – pp. 142 - 145.
- Pavlova A. T. (2015) *Markery sotsialnogo zdorovya lichnosti* [Markers of social health of personality] - Minsk: BGU. - pp. 457-462
- Kalabekova S. V. (2016) *Gedonisticheskiye ustanovki obshchestva potrebleniya*. – Izvestiya Severo-Kavkazskoy gosudarstvennoy gumanitarno-tekhnologicheskoy akademii [The hedonistic attitudes of a consumer society] – Cherkessk: SKGGTA. – № 1. – pp. 10-17
- Tishchenko P.D. (2007) *Bioetika, biopolitika i identichnost (analiz sovremennykh meditsinskikh struktur «zaboty o sebe»)* [Bioethics, biopolitics and identity (an analysis of the current medical «self-care» structures)] – Moscow. – pp. 117 - 142.
- Tishchenko P.D. (2016) *Biotekhnologicheskij konstruktivizm kak gumanisticheskij proyekt v epokhu konsyumerizma* [Biotechnological constructivism as a humanistic project in the era of consumerism] – Saratov. – pp. 16 - 18.
- Khoroshkevich N. G. (2013) *Riski individa v «obshchestve potrebleniya»* [The risks of the individual in the consumer society] – XIX Uralskiye sotsiologicheskkiye chteniya: regionalnyye osobennosti razrabotki i realizatsii sotsialnoy politiki: sbornik materialov Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Yekaterinburg. – Yekaterinburg: izdatelstvo Uralskogo universiteta. – p. 324-326.
- Chesnov Y.V. (2007) *Telesnost cheloveka: filosofsko-antropologicheskoye ponimaniye* [Human corporeality: a philosophical and anthropological understanding] – Moscow. – 213 p.
- Bringedal Berit (2013) *Commercialism, Holism, and Individual Responsibility*. – International Journal of Health Policy and Management // <http://legeföreningen.no/PageFiles/147219/Bringedal%20B%20-Commercialism%20-%20Holism%20and%20Individual%20Responsibility-2013.pdf>
- Chan Margaret (2008) *Statement to the press: Launch of the final report of the Commission on Social Determinants of Health* // <http://www.who.int/dg/speeches/2008/20080828/en/>
- Commission on Social Determinants of Health final report (2008) *Closing the gap in a generation. Health equity through action on the social determinants of health* – Geneva, Switzerland: World Health Organization, Commission on Social Determinants of Health. – 246 p.
- Fernandez Juan Carlos Aneiros (2014) *Cultural determinants of health: an approach to promoting equity*. – Journal «Saude e Sociedade». – São Paulo, Brasil. – Vol. 23 (№ 1). – p. 167-179.
- Huber Machteld (2011) *Health: How should we define it?* – British Medical Journal. – Vol. 343. – p. 235-237.
- Johansson Ingvar, Lynoe Niels (2008) *Medicine and Philosophy: A Twenty-First Century Introduction*. – Heusenstamm: Ontos Verlag. – 475 p.
- Kreuter Matthew W., McClure Stephanie M. (2004) *The Role of Culture in Health Communication*. – Annual Review of Public Health: Pennsylvania State University. – Vol. 25. – p. 439-455.
- Lanzerath Dirk (2006) *Krankhajt und gesudhajt. Ajne filosofische anneerung an zwei grundkategorien menshlichen dasajns* [Illness and health. A philosophical approach to two basic categories of human existence] – Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. – Bd. 47. – p. 19-49.
- Sigurdson Ola (2015) *Culture and Health: A Wider Horizon* – Centre for Culture and Health. University of Gothenburg. – 206 p.
- Taylor Timothy Edwin (2015) *Towards Consensus on Well-Being*. – Well-Being in Contemporary Society. – Springer International Publishing: Happiness Studies Book Series. – p. 1-16.

Abdikhakim Burkhanadin

Doctoral student of Uludag University, Turkey, Bursa city,
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

**THE BATTLE OF ATLAH AND ITS IMPORTANCE
IN THE HISTORY OF MIDDLE SIRDARYA BASIN**

In this article, will be discussed the historical battle that took place in 751 July in Atlah near the current city of Taraz and its consequences for the future of the Middle Sirdarian basin. In this war for the first time Turks and Arabs have fought shoulder to shoulder and won the war against Chinese. The results of the war have not only left a mark on the region but also on a worldwide scale. Because with the knowledge of Chinese paper makers taken captive after this war, Muslims were able to open the first paper mills in Samarkand. Another thing worth noting is that after a several centuries production of paper has passed to Europe through Andalusia. So the war of Atlah can be called important in terms of the cultural history of the world. The issue is as important as the current Kazakh nation, and as for all Turkish-born peoples. Because this single war decided their future. Most historians have touched details of this war briefly, however, the general course of the war and its consequences have been untouched. In this article, the author will elaborate on the subject using classical Arabic and other valuable sources on this field. It will also deal with the political incidents and relations between the Abbasid caliphs and the Turkish slaves that took place in the region in the following years from the war.

Key words: Atlah, muslims, Sirdarya, Abbasids, war, Turks, Arabs, slave, culture, Chinese, Karluks, chaliph.

Абдилхаким Бурханадин

Улыдағ университетінің докторанты, Түркия, Бурса қ.,
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

**Атлах шайқасы және оның Сырдарияның
орта ағысы аймағына маңызы**

Бұл мақалада 751 жылдың шілде айында қазіргі Тараз қаласына жақын жердегі Атлах елді-мекенінде орын алған шайқас қарастырылады. Тарихта «Атлах Соғысы» деген атпен қалған шайқастың Сырдарияның орта ағысында орналасқан аймаққа тигізген саяси әсері зор. Бұл соғыста алғаш рет түркілер мен арабтар иық-иыққа ортақ дұшпандары қытайларға қарсы соғысып, үлкен жеңіске жетті. Осының арқасында екі ұлттың арасындағы саяси және мәдени интеграция күшейе түсті. «Атлах» – әлемдік мәдениет тарихы жағынан да аса маңызға ие. Себебі осы шайқаста қолға түскен Қытайдың қағаз ұсталары мұсылмандар үшін таптырмас олжа болды. Ұсталардың білімі мен нұсқаулары арқасында мұсылмандар алғаш рет Самарқанд қаласында қағаз фабрикасын құра білді. Тағы бір тілге тиек етілетін жәйт, аталмыш қағаз жасау өнері бірнеше ғасырдан кейін Андалусиядан (қазіргі Испания) мұсылмандар арқылы Еуропа елдеріне өтті. Жалпы айтқанда Атлах соғысы қазіргі қазақ халқы һәм бүкіл түркі қауымдары үшін маңызды бір оқиға болып саналады. Өйткені бұл шайқаста олардың болашағы шешілген болатын. Дегенмен қазіргі таңдағы көптеген тарихшылардың бұл маңызды шайқас жайында сөз қозғап жүргеніне қарамастан, оқиғаның жалпы детальдары мен оның әкелген нәтижелері тиісті деңгейде қарастырылмай отыр деуге болады. Бұл мақалада автор классикалық араб дереккөздері мен осы саладағы өзге де салмақты еңбектерді пайдалана отырып, оқиғаны бастан-аяқ тереңірек зерделейді. Сондай-ақ аталмыш оқиғаның әкелген нәтижелеріне, одан кейін жолы ашылған Аббасилер мен түркілер арасында құл саудасы тілге тиек етіледі.

Түйін сөздер: Атлах, мұсылмандар, Сырдария, Аббасилер, соғыс, түркілер, арабтар, құл, мәдениет, қытайлықтар, қарлұқтар, халифа.

Абдилхаки́м Бурхана́дин

Докторант, Университет Уьйдаг, Турция, г. Бурса,
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

Атлахская битва и ее влияние на среднее течение Сырдарьинского округа

В этой статье обсуждается историческая битва Атлах и ее значение в истории среднего течения Сырдарьи, которая произошла в 751 году недалеко от сегодняшнего Тараза. В этой войне впервые турки и арабы сражались плечом к плечу и выиграли войну против китайцев. Результаты войны не только оставили свой след в регионе, но и во всем мире. Во время войны китайские мастера бумажного ремесла были взяты в плен, с помощью их знаний мусульмане смогли открыть первые бумажные фабрики в Самарканде. Также стоит отметить, что спустя несколько столетий производство бумаги перешло в Европу через Андалусию (Нынешняя Испания). Поэтому войну в Атлахе можно назвать важной и с точки зрения культурной истории мира. Этот вопрос так же очень важен, как для нынешней культуры казахской нации, и для всех тюркоязычных народов. Потому что эта война в дальнейшем решила их будущее. Большинство историков косвенно затронули детали этой войны, однако ее общий ход и последствия остались нетронутыми. В этой статье автор использует классический арабский и многие другие источники. В нем также будут рассмотрены политические инциденты и отношения между халифами Аббасидов и турецкими рабами, которые происходили в регионе в последующие годы после войны.

Ключевые слова: Атлах, мусульмане, Сырдарья, Аббасиды, война, турки, арабы, рабы, культура, китайцы, карлуки, халифы.

Introduction

The word “Middle Sirdarya basin” is not a term given to a geographical region but is a name given by us to describe the southern part of present Kazakhstan. As the name indicates, the region is located in the middle of the Sirdarya River, which spans 2,800 kilometers and starts from the present Kyrgyzstan territory than crosses to Uzbekistan after that flows into Aral Lake in Kazakhstan. The border of the region includes Signak city in the west, Taraz along Jetisu in the east, Moyunkum desert in the north and Shash in the south. The major cities of the region in XII-XIII. centuries were: Isficab, Usbanikent, Taraz, Shash, Signak, Shaugar, Sauran, Kulan, Navaket, Farab, Otrar. Since 1000 BC people have started to settle in the middle Sirdarya basin. The first known residents are the Saks. Middle Sirdarya basin which located at the center of Silk Road has been the region where various nations have tried to dominate throughout history due to its geographical position. In the middle of the IV. BC Century the Middle Sirdarya basin was partially invaded by Alexander the Great. The region was sometimes governed by indigenous dynasties and sometimes lived under the influence of the Persian Empire. In VI. AD when Kokturks had risen to power they took a control on the region in a short time. In time, with the weakening of the Turkish Khaganate, the Chinese began to penetrate the region and faced with Muslim Arabs.

The battle of Atlah

The resources related to the Atlah war, which constitute the turning point of history in the Middle Sirdarya basin, are divided into Arabic and Chinese. Ibn Tayfur (819-893), who gave information about the incident for the first time. But he just reported Abu Muslim's, who was a commander of Abbasids in Khurasan, sending Ziyad b. Salih to war with Chinese. Muqaddisi and Ibn Al-Athir give brief information without entering the details of the war (Yazıcı, 2002: 37). Interestingly, there is no single word in the works of Tabari and Yakubi, the classical Islamic historians, about Atlah or the Talas war. Perhaps because of Arab historians were busy recording political events that had arisen due to the dynastic change in the Islamic State, they could not find time to pay attention to what was happening on the other side of the state (Barthold, 1990: 212). Chinese sources have provided more detailed information. In general, Arab and Chinese sources provide the same information and do not contradict each other.

The Abbasids faced a Chinese danger in western Turkestan when they passed to the caliphate. As a matter of fact, western Turkestan has become a battlefield between Turks and Chinese for centuries. Although the effects of the Chinese were felt in this region from time to time, states like Kokturk and Turkesh that were established in Western Turkistan, prevented the Chinese from taking full control of

the territory (Yıldız, 1976: 32). However, after the assassination of Su-lu by his own man Kursul in 738, the struggle for domination in the region between the Black Turks and the Yellow Turks began. These Turkish tribes, which have been worn out from these inner conflicts, have not been able to prevent the Karluks from migrating to Turkestan from the Altai and Tarbagatay mountains since 746 years. Now the political void was formed in Western Turkistan (Zhandarbek, 2002: 91).

During this period, China was ruled by the powerful emperor Hiuan-tsang (713-755) belonging to the Tang dynasty (618-906) (Yazıcı, 2002: 36). In 748, the Chinese went west to capture Kucha and eastern Turkestan (Turan, 1978: 215). After that, the Toharistan's king asked a help from China against a few small rulers who organized the raids on him in Gilgit and Chitral valleys in Pamir. Kao Sien-tche¹, the governor of China's Kucha, who was sent by the Tang emperor to overthrow these small rulers, successfully fulfilled his task (Gibb, 1930: 80). It is noted in Chinese sources, that Kao Sien-tche, who shows himself as a deft commander in military expeditions to Tibetans in Pamir against Tibetan troops, orders to start movements in the north as a next stage. As a matter of fact, in 748, Kao captured Tokmak city. The uprisings of the locals against the invaders were severely suppressed, and as a punishment the city burned down (Hodjaev, 2015: 20).

For the Tang Empire whom the all the achievements above weren't seen enough, needed an official excuse to spread westward to the Middle Sirdaria basin, where the void of authority had occurred. Then, in 750 Kao Sien-tche sent king of Shash Bagatur Tudun despite his apologies, to China and was executed there (Roux, 1999: 190-191), on the pretext that he did not fulfill his duty to protect the border (Barthold, 1990: 211). The murder of king of Tashkent Bagatur tudun and the mischief made by Kao Sien-tche to Shash's inhabitants, had resulted that son of murdered king, asked for help the neighboring Turks tribes, especially Karluks (Yazıcı, 2002: 36). Even though Turks felt the Chinese danger and wanted to fight alongside Shashids against Tan's army, they were aware that they would not be able to defeat the China's crowded army alone. Therefore, Turks tried to convince Abbasids' Khurasan governor,

¹ Kao Sien-tche was an experienced commander who could see far away. As the general governor of Kucha, he was considered the sole master of the western region of China. See Roux, 1999: 190.

Abu Muslim, to walk Kucha, Karashar, Hotan and Kashgar together under his command (Yıldız, 1976: 36). According to Ibn al-Athir, the reason of Chinese walking on the Middle Sirdarian basin was that İhshid of Fargana requested for a help against Shash kingdom the Tang Empire (İbn al-Athir, 1965: 449).

This narration needs to be taken into account. Because Fargana was the first town who asked for assistance from Tang Emperor in 712, than Fargana's İhshid escaped to Kucha upon conquest by Kutayba and accepted the dominance of China. Moreover, Fargana in Turkestan and Turks in Buhara asked China for help many times against the Arabs during the first half of the VIII. century. But the Chinese who were carrying out careful politics have not acted immediately. It can be argued that there is another factor in the background of the Chinese walk on Tashkent. At that time Shash was ruled by Kokturk princes. So, although Shash did not have a strong army or political authority, it had the potential to unite the Turks against the Chinese because of the presence of members of Kokturk Khaganate family. It is likely that the Chinese started campaign on Tashkent in order to overcome this danger (Yıldız, 1976: 33-35).

In 751, the Abbasids' Khurasan governor Abu Muslim on the request of the son of the deceased Shash's king, he sent troops to the west under Ziyad b. Salih command (İbn al-Athir, 1965: 449). But let us also assume that the Abbasids were not put on such a dangerous battle only for the sake of the son of the dead ruler. Realistically, the Islamic State wanted to secure the western borders, and Muslims just couldn't stay as a viewer while China was spreading its domination in the Middle Sirdarya Basin and Western Turkistan.

In Chinese and Arabian sources, almost the same information is recorded about the general trend of the war and only different information is given in terms of the number of killed and captives. Chinese sources, on the contrary, consider Arabs as invaders, while the Arabs show Chinese as initiators of the conflict. According to Chinese sources, when murdered king's son succeeded to take support of Arabs against China, Kao Sien-tche marched to the west with 30,000 soldiers gathered from China and vassal countries, and after traveling 700 li (406 km.) he reached Taraz and faced the Arabs there (Hodjaev, 2015: 21).

The historian Muqaddisi, who gives information about the war, allows us to look at it from a different perspective. According to him, Abu Muslim, commissioned Ziyad b. Salih to be in conquest at Transoxania. When Ziyad soldier arrived at Atlah

near Taraz, the Chinese moved from the west with 100,000 soldiers. On this, Said b. Humeyd – Abbasids' governor in Taraz- has been involved in defense affairs by arbitrating the city. Abu Muslim, who heard the incident, immediately collected auxiliary forces from Transoxania and sent them to Said (Muqaddisi, 75). If the narrative of Muqaddisi is taken into account, it turns out that Ziyad's role in the war is secondary and that the actual battle has also been won by Said. More importantly, in the work of Muqaddisi, the Arabs as the result of military movements emerged around Talas, provoking China into conflict.

In July of 751 (133 Hijri Zilhijja) two armies met at the place called Atlah in Talas Valley. At the end of the five-day collision, the Chinese lost the war with a huge defeat. In the wake of the war, Chinese side left 50,000 people killed and 20,000 captured (İbn al-Athir, 1965: 449). Muqaddisi records that 45,000 Tang warrior were killed and 25,000 were captured (Muqaddisi, 75). Barthold believes that it is impossible to kill 50,000 people based on the narration of Chinese sources that Kao Sien-tche's soldiers were composed of 30,000 people (Barthold, 1990: 212).

Chinese sources and orientalists – presumably based on those sources- claim that Karluks were on the Chinese front before the war and then moved to the side of the Arabs, when the war started, thus keeping the Chinese in the midst of the two fires and losing the war (Hodjaev, 2015: 21). Other historians argue that the Karluks were among the Shashids at the outset, even more that they were from the beginning among those who provoked Abu Muslim to war (Yıldız, 1976: 36). According to Barthold Shashids had strong friendship with Karluks, who have been living around the Issyk Lake, and that Tashkent has called them to help after the incident of the king's execution (Barthold, 1990: 211). Since there is no clear information about the incident, it is difficult to define which view is more accurate. Karluks, who were living in Western Turkistan, could not stay outside the political movements in the vicinity. I think that Karluks really wanted to stay together with their Turk brothers in the Middle Sirdarya basin, but they did not dare to oppose powerful Tang Empire. So at the beginning, they indicated to the Chinese that they will be joining war in their front. But when the Arabs reached the region and the war started, they quickly passed on to the side of the Muslims using this opportunity.

It can be argued that Chinese lost the war of such strategic significance due to effect of the instability situation in China. Because before the war started,

the conditions seemed favorable to the Chinese, but in reality this was not the case. The Tai-speaking kingdoms of the Nan-Chao dynasty in Yunnan, south-west of China, established a strong state in 738. This kingdom wanted to prevent the Sechuan Chinese from infiltrating Tonkin. The Chinese who intended to expand to the south gave a loss of 60,000 in the battle against Nan-Chao two months before the Talas War, while trying to open the way forcibly. In other words, in 50's of VIII. century the Tang dynasty had to carry out war on two fronts (Roux, 1999: 192).

After this great defeat, the Chinese abandoned their thousand-year ideas about Central Asia. As a result of this war, the question of which of the Chinese and Islamic cults in general would dominate in Central Sirdarya Basin and Transoxania was concluded in favor of Muslims. After defeat, the Chinese supported the rulers who opposed the dominance of the Arabs elsewhere, but they did not dare to engage in open warfare with Muslims. As a matter of fact, in 752, the Urushana ruler requested a help from China against the Arab, but received a rejection (Barthold, 1990: 212).

This historic war has produced some results in the region and around the world. We can list them as follows:

1. The influence of the Turkish element, which had been shaken before the war, has been established. Especially Karluks, who played an ultimate role in winning the war, had the opportunity to establish a state in Western Turkistan after Kokturk and Turkeshs. It is also necessary to say that the Karluks carried out a planned policy before and after the conflict. In this regard, they established an independent state in 766 (Yıldız, 1976: 516).

2. After the fall of the Sassanid Empire, the relations between Arabs and Turks, which had been faced afterwards, continued in an almost futuristic struggle. Therefore, the religion of Islam has not been very popular among the Turks (Yıldız, 1976: 37). But in this war, the two nations have fought shoulder-to-shoulder against their common enemies, that fact brought the Turks and the Arabs closer together (Karapinar, 352). Thanks to this, the Islamization process within the Turks has accelerated especially through the developing trade routes. As a positive result of the Turks accepting İslam, the Turks entered into the military and administrative service of the Abbasids, and from the beginning of the IX. century they have begun to occupy the upper echelons of the Islamic State.

3. The Talas war is also important in terms of world cultural history. During this war China's paper

makers were captured by Muslims. Afterwards, for the first time the paper mill was opened in Sermerkant, with the knowledge of these Chinese craftsmen. Arabs used parchments for writing made from papyrus and animal skin in the Middle East and Egypt. After the event, paper production began to spread throughout the whole Islamic world. Paper production began in Baghdad during the period of Harun al-Rashid in 177-178 Hijra (A.D. 794-795). This was followed by the manufacturing establishments in Egypt, Damascus, Tiberus, Hama, Tripoli and Yemen. From the beginning of the IX. century, paper production was now being made in all Islamic countries, from Spain to India. Later, through Spain, the paper was exported to European countries. European countries, however, only around XIII. century started to produce own papers (Yıldız, 1976: 38).

The development of paper production in the Islamic world has an indirect effect on the rise of science and culture during the Abbasids. In other words, the invention of cheap paper has contributed to the transfer of the books easily. Thanks to the development of the paper, a new type of craftsmanship named "Warraqin" has emerged, which cheaply copied books. Afterwards there even was founded market special for Warraqins (Yazıcı, 2002: 39).

Situation after the Atlah battle

The Sino-Islamic relationship has returned to normal after a while. When Lu-Shan, the commander of China's northern province, rebelled in 756, emperor Su-Tsung (756-762) sought help from Arabs and Uighurs. Islamic State then sent an auxiliary force to China around 4,000 or 10,000, and after the rebellion was suppressed with the help of Abbasi troops, Muslim warriors were allowed to remain in Chinese territory (Yazıcı, 2002: 39). Furthermore, diplomatic relations between China and the Middle Sirdery basin region were not interrupted in the years after 751, and subsequent years, Shash, Khorezm, Fargana, Buhara and Samarkand continued to send ambassadors to China. However, the delegation sent by son of the deceased ruler of Shash to China in 762, was the last. Probably the preeminence of the Tang Empire has fallen in the eyes of the Shashids who have implicitly accepted the political authorities of the Chinese region by sending envoys to China 22 times. Now, the dominance of Muslims in the Middle Sirdarya basin was valid (Hodjaev, 2015: 22).

In this period there was no other state that rose to the level of "Khaganate" except Uighur in the

east and Hazars in the West (Turan, 1978: 217). Moreover, with the complete destruction of the Turkish Khaganate in 766, two states emerged on the stage of history north of Transoxania. These are the Oguz State which emerged in the lower basin and Suyab-based Karluk state which located between Jetisu and Sirdarya (Barthold, 1990: 217). Muslims have defended the border towns of Isficab and Shash in the Middle Sirdery basin, in order to be protected from the attacks of these two nomad states (İbn Hawkal, 1939: 507).

In the second half of the VIII. century, revolts erupted against the Abbasid government from time to time in Khurasan and Transoxania (Roux, 1999: 193). One of the greatest of these is the "White Clothes" (Arabic: Al-Mubayyaza, Persian: Sapid-Jomegan), which broke out in Khurasan after Abu Muslim was executed by Caliph Mansur in 137 H. (755 AD) (Tabari, 489-495). At the same time, these initiatives have gained a religious aspect inspired by ancient Iranian religions. Moreover, the Hurrejmies and the Batinies, which will be released later, also inspired by that movement. It is also true that the supporters of Abu Muslim did not revolt only for the purpose of revenge. This movement can also be perceived as a kind of stance and rebellion of Persians against Arab domination (Shakir, 1995: 132). Abu Dawud, who succeeded governorship from Abu Muslim in Khurasan, was assassinated by rebels in 139 H. (757 AD) (Barthold, 1990: 215). But leaders like Sunbad and Ustassiz who initiated a revolt on behalf of Abu Muslim's revenge, was suppressed on the efforts of the caliphate in H. 152 (770) (Apak, 2007: 77-79). However, the movement of the White Clothes continued to live hidden among the public for a longer time (Zhandarbek, 2002: 119).

The second largest rebellion that emerged in Transoxania in the second half of the VIII. century was a one which led by Hashim b. Hakim. This person claimed to his supporters that deity first encompassed Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muhammad than Abu Muslim, and now it transferred to him.

Being well aware the mysterious Iranian culture up to a certain point, he created a true theology of light in the Zoroastrian tradition, and said that God sometimes appeared to the prophets as well as to Abu Muslim and now he appeared to him. Hashim, always covered his face with a green veil claiming that people could not tolerate light spreading from his face. Hence, he had the nickname "al-Muqanna" (Veiled). At this time, the Turks were also helping the riots in Transoxania (Turan, 1978: 216). But there was no strong resistance as before in period of

Umayyads. As a matter of fact, al-Muqanna rebellion also supported by the people of Samarkand, Bukhara, Tashkent, Khorezm and Huttal, and local Turkish rulers. The rebellion of al-Muqanna was suppressed only in 780-783 by the governor Musayyab b. Zuheyir. With these last defeat, the great rebellions initiated by the "Abu Muslim's friends" have come to an end (Roux, 1999: 193-194).

In 806-810 Nasr bin Sayyar's grandson Rafi b. Leys's rebellion erupted ((İbn al-Athir, 1965: 195). Rafi's rebellion was supported also by with the inhabitants of Farghana, Hojend, Urushana, Saganian, Bukhara, Khorezm and Huttel. But he finally gave up his rebellion because his allies had abandoned him, and was pardoned by the Caliph Ma'mun afterwards (Barthold, 1990: 216-217).

After assuming the throne, the Abbasid caliph Mahdi (754-785) gave order to the local rulers of Turkestan, Samarkand's Tarhan, Tashkent's Tudun, Urushana's Afshin, Farghana's ruler, as well as to Oghuzs and Karluks in Talas Valley and even to the Uyghur khans to sent presents to him as a symbol of obedience. Except the states which were far from the Islamic state borders the other rulers of region including Shash, Farghana, Sogd have agreed to fulfill his wish (Turan, 1978: 216). Thus, the countries in the Central Sirdarya basin have officially accepted the political authorities of the Abbasids in the region. However, there was a semi-vassal relationship rather than a direct commitment to the center. Apart from the Talas War and the subsequent rebellions, there is no direct relationship between the Abbasids and the countries of the Central Sirdarya basin, and no political relations. Only at the beginning of IX the century, it was seen that the Islamic army organized a series of expeditions to the Central Sirdaryan basin.

In terms of military service, the caliphs of Abbasid showed a more passive policy than their predecessors. However, the Abbasids sent troops under command of Fadl b. Sahl in 812 against Karluks who actively supported all the uprisings against the Arabs in the Middle Sirdarya basin.

As a result of this expedition Fadl advanced to Otrar, and neutralized the commander of the border fortress of Karluks and captured sons of their leader (Baypakov, 1986: 40). The ruler itself had fled to Kimeks territory (Daribay, 2011: 30). But unfortunately no information was reported on how many soldiers participated by the Muslims in this expedition, and details of the war.

In Ibn al-Athir's book noted that the Muslims organized an expedition to the city of Kulan in 810 and as a result the Sufi Shaiq b. İbrahim Balhi was

massacred. In addition, after passing of Ma'mun caliphate office, Otrar did not want to pay the wages that was paying to Baghdad. But caliph did not act strictly. Upon the advice of his wazir (deputy) Fadl, he pardoned the city's annual tribute (Barthold, 1990: 218).

The major consequences of Atlah war: Splash of slave trade and rise of Karluks

The Iranians, who played an important role in the rise of the Abbasids, have begun to take up high positions in Baghdad palace and influencing the caliphs. Naturally the caliphs sought to change this situation, therefore searched for the ethnic elements that would constitute a balance with the Iranians, as a result the Turks came to the scene. It is the caliph Mansur (95-158 H/ 714-775 AD) who started to use the Turks for the first time (Karapinar, 352). In Baghdad, where he plotted the plan himself, he built separate quarters for Khurasan-based troops. Ibn Hawkal (d. 988) explains that the Abbasid caliphs chose the Turks as a troop, because they were more courageous and warlike nation than other peoples (İbn Hawkal, 1939: 468). After Mansur, the activity of the Turks in the Islamic army continued to strengthen, and even in the period of Harun Ar-Rashid (169-193 H. /786-809 AD), the majority of the palace guards were Turks. In time, the Turks, who occupied the key authorities in the army, gained a absolute influence on palace, overthrowing caliphs and appointing new ones to their place (Hasan, 1965: 7-8).

During the period of Caliph Mamun (197-217 H/813-833 AD), the number of Turks in Baghdad increased even more (Doğuştan Günümüze Kadar Büyük İslam Tarihi, 1992: 348). Because Mamun owed İranians who helped him to win the war for throne with his brother Amin. So he was obliged to give İranians high positions in the state level. But later on, Mamun started worrying about the increasing influence of the Persian elements in the state, so in order to provide a balance against them, he began to take obedient Turks for military service. His brother Mu'tasim helped bring paid soldiers from the Turkish lands. In this regard, the number of Turkish troops in Baghdad increased to 18.000 in a short time (Yazıcı, 2002: 45).

In the time of Mutasim, Turks became the strongest ethnic element together with Arabs in Baghdad (Apak, 2007: 215). The caliph has assigned them to important tasks in the state and has separated them from the provinces. In this period, the number of Turks in Baghdad reached 50.000 (Hasan, 1965:

193). Masudi (d. 956) also records that Mu'tasim liked to take troops of Turkish origin and that he brought many Turks from Fargana in the Sirdarya basin. Even when they began to multiply in Baghdad and annoy the indigenous people, the caliph had to build the city of Samarra in four farsahs (1 farsah is nearly 5.5 km.) from the capital (Masudi, 1965: 53).

In these period, the slave trade developed and the slave markets were formed almost in all big cities. For example, in Basra "Suqu-n Nahhasin", Suku-r Raqiq in Samarra, and "Shariu Dari-r Raqiq" in Baghdad were famous slave markets (Yazici, 2002: 43).

In Islamic sources names such as "Atrak", "Mawla", "Gilmanu-l Atrak" or "Mamluk" were used for the Turks who were brought from Transoxania and Middle Sirdarya basin to those markets. The Turk slaves brought to the caliphate court were sometimes bought, sometimes sent by the states instead of tribute. As noted some historians called them as "Atrak" (Turks) or "Gilman" (Boys), relying on this it does not seem right to assert that they came as servants, not as slaves. However, claiming that they were initially brought as slaves, and then, by virtue of their ability, rose to paid soldiers or commanders level is acceptable.

Nevertheless, the practice of bringing Turk soldiers from Central Asia has been halted since the second half of the IX. century in the period of caliph Mutawakkil (847-861). Thus, the number of Turkish soldiers decreased due to deaths in wars and during suppressing rebellions, and no additions were provided. Caliph Mu'tamid Alallah (870-892) was also concerned about the over-empowerment of the Turks in the state, so he transferred the capital from Samarra to Baghdad once again to weaken the influence of Turks in palace (Apak, 2007: 325).

After the Battle of Atlah neither Arabs or the Chinese dominated in the Middle Sirdarya basin. Even though the local dynasties seemed to accept the authority of the Abbasid caliphate, -the victor of war- in the region, the Islamic State could not actually dominate the area. In fact, after the collapse of Turkish State, the Oghuzs and Karluks -Turk origin tribes- took the political dominance.

Giving information about this period, the geographers record that the Oghuzs lived from Khorezm until Isfijab, and from Isficab to Farghana inhabited by Karluks (İbn Hawkal, 1939: 467). So in this period, Middle Sirdarya basin was under control of two Turkish tribes, Oghuzs in south-east, Karluks in north-west side.

The first information about the Karluks is found in Chinese sources and in the documents that they

were recorded as Ka-lo-Uk in 413. But as a tribe Karluks emerged at the end of VI. century. During this period, Karluks lived under "Three Karluks" name in the west side of Altay mountains in Zaisan, in the middle of Alakol and Uruntu lakes, as well as on the banks of the Black İrtish river and in Tarbagatay mountains (Sizdikov, 2015: 31). Medieval geographers like Isthahri (d.957) and Abu Zayd Balhi (850-934) records that Karluks, Tokuzoghuzs, Kyrgyzs, Oghuzs and Kimeks were the Turkish origin tribes and they understood each other's languages. Chinese sources say that the culture and languages of the Karluks are similar to those of other Turkish tribes in Western Turkestan (Amanjolov, 2005: 175).

Muslim geographers named them as "Halluh" or "Harluh", Soghdians "Grr-Wgt", Mongols as "Har-Lu-Ut". Karluks were largest tribe of Turks. Politically, they were first subjected to the Kokturk Khaganate, than sometimes accepted the dominance of the West or East Khaganate, it depended which one had more power (Kazakhstan Tarihi, 1996: 306).

From the middle of VII. century it is seen that the Karluks began to actively participate in political events in Western Turkistan (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 112). Despite the recognition of East Turkish Khaganate domination, which founded in 682, Karluks did not present themselves as obedient subjects. This nomadic nation, which embraces the spirit of freedom of the broad plateaus, only in the first quarter of VIII. century rose up against the center three times. Their movements were suppressed without difficulty by the Turkish State, which was strong at that time (Kazakhstan Tarihi, 1996: 306).

Karluk's struggle for the independence gave result in the middle of the VIII. century, when the situation in the region has changed. In 742, Karluks in alliance with Uyghurs and Basmils rebelled against East Turkish Khaganate and succeeded to win over Kutlug and his supporters. It is noted that China has supported these three tribes uprising by sending a union (Sizdikov, 2015: 90). Basmil, Uyghur and Karluks who played the crucial role on the collapse Khaganate had a right to fill the political gap left by after it (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 111). However in 744 Karluks and Uyghurs formed a alliance against their former ally Basmils and destroyed them. Among these political events that occurred one after the other most of political profits received Uyghurs and they were able to establish the Uyghur Khaganate in the same year. Therefore, the tribal leader of the Uyghurs who succeeded in

this struggle took the title of “Kaghan” and the ruler of Karluks was named “Jabgu of Right (west) side” (Kazakhstan Tarihi, 1996: 306). Nevertheless, the Karluks, which played an important role in falling of the East Turkish State, probably felt that they had been thrown into the background, and they did not want to be content with the “Ruler of Right side” title. As a matter of fact, in order to obtain more shares from the Khaganate heritage, Karluks have taken a side together with Tokuz-Tatars against Uyghurs. But China’s threat to the region in the 750s and then the Atlah War have resulted that the opponents froze their domestic problems for a while (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 113).

After the stormy period settled in the region, the struggle between the former opponents started again. Karluks, who made many alliance this time, marched against the Uyghurs with Enisey Kyrgyzs, Basmlis and the remaining East Turk Khaganate tribes. But after two years of violent war, that took place at the center of the Uyghurs territory, the Uyghurs succeeded in repelling the scattered allied forces (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 114). After that, the Karluks put all their power into hold in Jetisu, Jungarya and Tarim basin. However, they were defeated here in 756 once again and had to leave the Jungarya to the Uyghurs. In the end, Karluks abandoned the idea of being a candidate for the lands of the former East Turk Khaganate and directed towards the west. It can be argued that these steps of the Karluks, which cut hope from the heritage in the East, have at least the idea of dominating the heritage of the Turkish State (Minorsky, 2008: 286).

While Karluks were moving westward, they saw little resistance by the small Turkish dynasties and Uyghurs’ vassals. But the greatest rivals of the Karluks in the Jetisu were Oghuzs. However, there is little information about the wars between Oghuz and Karluks. After losing the fight against the Karluks in the second half of the VIII. century, Oghuzs went to the lower basin of Sirderya and got their new home. They set Yenikent which located on the coast of Sirdarya as the capital city. However, in order to show that they had a right on the tribes of Western Turkestan, the ruler of Oghuzs had also used title of “Jabgu” (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 115).

Thus, the arrival of Karluk and Oghuzs to the middle basin of Sirderya occurred in the second half of the VIII. century (Sizdikov, 2015: 118). In the sources of middle ages, it is noted that the nomadic Turks lived between the cities of Farab, Sutkend, Shash and Taraz, and their lifestyles resembled the bedouins (İdrisi, 2002: 517-518).

The Karluk State was formally established after

the Karluks had won all their opponents in Western Turkistan and finally conquered the cities of Suyab and Taraz in 766 (Amanjolov, 2005: 178).

In 766-775, Karluks continued their progress towards the west, capturing the Kashgardarya and they dominated Farghana at the last quarter of the VIII. century.

Then the Karluks started fighting again with their former enemy, the Uyghurs. To this end, they formed an alliance with the Tibetans and supported the uprisings that broke out in the Uyghur lands from time to time. Although, Karluks received some gains against the Uyghurs, at the end of VIII. century they began to lose the struggle.

In fact, Uyghurs, who broke the power of the Karluks in 803, reached the Middle Sirdarya basin through Farghana. This was the last success of the Uyghurs to the west (Klyashtorni, Sultanov, 2004: 116).

Despite the fact that Karluks lost the wars in the early IX. centuries, the Karluk State was generally stable and economically prosperous. Because under the dominance of the Karluks, there were rich cities of Jetisu and Sirdarya basin, which provided material prosperity. Moreover, the control of the route of the Silk Road from Taraz to Issyk Lake by Karluks provided them economic gain (Sizdikov, 2015: 111).

Some narrations show that Karluk Jabgu had a visit to Baghdad in 778-779 upon the efforts of the caliph Mahdi and accepted Islam (Kitapçı, 2004: 258). But this report must be viewed with suspicion. Because Karluks actively supported the uprisings against the Muslims in the Central Sirdarya basin and north Transoxania. As a result of that Abbasid caliph Ma’mun (813-833), sent military expedition under command of the his close man Fazl b. Sahl to Otrar basin between 812-817. During this time, the border commander of the Karluks was slaughtered, Jabgu’s family was captured by Muslims, and Jabgu himself had to flee to the territory of Kimek. İdrisi also noted that the increasing of Muslims among the Turks made nervous their non-muslim brothers (probably Karluks) who were not in favor of Islam (İdrisi, 2002: 518). Barthold acknowledges that Karluks went through cultural influence of Muslims more than any other Turkish tribes, however, he is skeptical of the report about the acceptance of Islam by Karluks’ Jabgu. Moreover, Karluks was always at war with the Samanids, the representative of the Islamic State in Transoxania, on the Isfjab and Farghana lines (Sizdikov, 2015: 126). All this shows that Karluks have not adopted Islam at least in the first half of the IX. century.

Uighur Khaganate with whom Karluks had fought almost for a century, were destroyed by the rebellious commanders of Enisey Kyrgyzs in 840. Upon this, the upper authority between the Turks and the presidency passed to the Karluks and Karluks' Jabgu Bilge Kul Kadir Khan, who came from the Kokturk family of Ashina, declared himself as a "Legal sovereign of Steppes" and took "Kara Khan" title (Kafesoğlu, 1977: 128).

The fact that the family of Karluk rulers belonged to the Ashina dynasty, who ruled former Turkish State, made it easier for them to take over this authority. Because the idea of central authority or in other words a single Khaganate, which had been standing for the last 300 years, had disappeared. Now, in the eyes of the Turkish tribes, whoever has a well-established dynasty or family, it gained a legality to rule. As a matter of fact, the rulers of Karluk left the title of "Jabgu" and started to use the title of "Khagan" (Klyashtorni-Sultanov, 2004: 117).

In the Hudud Alem, it is also noted that the word "Jabgu" is the former title of Karluk rulers. However, it is not correct to argue that the Karluks have actual influence over all the Turkish tribes. Probably the "Khagan" title of Karluk rulers was just symbolic. As a matter of fact, big tribes such as Chighil, Tuhsi and Yagma, which were dominated by the Karluks, lived a semi-independent life from the central authority and therefore the tribal leaders tried to strengthen their authorities. This issue reveals the weakness of the central government's authority in the Karluk State. In fact, the State of the Karluks was not a country which ruled by a single tribe. In opposite Karluk State was a confederation governed by number of big tribes including Chigills, Halajs, Azkishs, Tuhsies, and Barshans, just like former Ghun and Kokturk confederations. Moreover, the Soghd in Jetisu, which assimilated with Turks, also have been involved in this confederation (Akishev-Baypakov, 1996: 310).

Unfortunately, after Karluks managed to establish dominance in Central Asia, information on what was happened in the domestic and foreign policy of the state was not sufficiently recorded. The fact that the Karluks were the closest to the Islamic lands made to them to adopt Islam earlier than other Turkish tribes. As a result of this, Bilge Kul Kadir Khan, who was a member of the Karluk Jabgu family, laid the foundation of the first Turkish Islamic State in 940 (Amanjolov, 2005: 180).

During the brightest times, Karluks' territory included the Central Sirdaryan basin in the west, Farghana and Kashgar in the South, Jetisu in the

East, and the Balkash Lake in the North. It is noted in Hudud al-Alam that Karluks are bounded by Tokuzoghuzs to the east, Yaghmas to the South. Their frontier in the east started from Sirdarya and reached Chu Valley in the West, even name of "Karluk Gate" was given to this region (Minorsky, 2008: 289). Medieval travellers report that from Farghana, crossing Karluks' territory until country of Tokuzoghuzs took 30 and half days (Şeşen, 2001: 164). Qudama indicates that there is a 40-day distance from Barshan to Tokuzoghuz city, and the Kimek place is 80 days north of Taraz and these roads are mostly deserted (Qudama, 1981: 195). It is understood from the information provided by Qudama that he meant the deserts of Betpak Dala and Moyunkum that begin from the northern direction of Taraz (Sizdikov, 2015: 127).

Conclusion

In summary, we have seen how important the Atlah war was, which took place in 751, in terms of political future of the Middle Sirdarya basin and entire Turkestan as well. In VIII. centuries reaching the zenith of power, the Tang Empire tended to spread its political dominion far beyond the official borders of the its country. Chinese rulers who followed this foreign policy, have succeeded at a certain level. As we seen in the period before the war, the Tang Empire treated city-states, which located in the Middle Sirdarya region like vassals, and spread the its political influence. However, the fact that the Shash's king was killed by the Chinese with a false pretext, was the last drop of that fulfilled Turkish patience. After all, as we have seen, the Arabs and Turks who were fighting for a half century, successfully pushed the Chinese back from the Middle Sirdarian basin by establishing a strong military ally against their common enemies. Thus, after the war the political ambitions of China regarding Turkestan have fallen into water. As a result of the war, the Turkish-Arab relationship has turned from hostility into friendly relation.

The Turks have begun to take a more warm look at Islam and adopt this religion. As a result of the withdrawal of the Chinese, Oguz and Karluk Turkish tribes, which have been living in Jetisu and Middle Sirdarya basin for centuries, have succeeded in establishing a state for themselves. If the Turk-Muslim ally couldn't have won this war, that two nations wouldn't be able to establish a state. The another result of this event was that, after the war commercial relations between Turkestan and Baghdad developed. As we have seen, the caliphs

who witnessed warlike character of Turk nation, have begun to receive soldiers from them regularly. Thus, in time Turks' political impact rose to such an extent in Bağdad that they started influencing

chaliphs itself. In other words, this war has been a turning point that changed the general course of Turkish and Kazakh history. So importance of this war must never be underestimated.

Preferences

- Amanjolov K. R. (2005) *Turku Halklarının Tarihi* [History of turkish nations]. Almatı, Bilim, v. 1, pp. 175-180.
- Apak Adem. (2007) *Anahatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul, Ensar Neşriyat, v. 4, pp. 77-215.
- Barthold Vassilii Viladimiroviç. (1990) *Moğol İstilasına kadar Türkistan* (tr: Hakkı Dursun Yıldız). Ankara, pp. 211-218.
- Darıbay Muratbek. (2011) *Otrar bölgesi ve İslam Tarihindeki önemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya, p. 30.
- Baypakov Karl. (1986) *Srednevekovaya Gorodskaya Kultura Yuzhnoha Kazahstana i Semirechiya* [Medieval urban culture of south Kazakhstan and Semirechiya]. Alma-Ata, p. 40.
- Doğuştan Günümüze kadar Büyük İslam Tarihi. (1992) Red: Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul, Çağ Yayınları, v. 2, p. 348.
- Gibb H. A. R. (1930) *Orta Asya'da Arap Fütuhati* (tr: M. Hakkı). İstanbul, Evkaf Matbaası, p. 80
- Hasan İbrahim Hasan. (1965) *Tarih'u-l İslam as-Siyasi ua'ad-Dini ua'as-Sakafi ua'al-Ijtima'i*, Cairo, v. 3, pp.7-193.
- Hodjaev A. (2015) *Svedeniya kitayiskih istochnikov o gosudarstve Chach, problemi drevnei i srednevekovoy istori Chacha* [Informations of Chinese sources on history of Chach (Tashkent) state and issues of ancient and medieval history of Chach]. Issue 3, pp. 20-22.
- İbn al-Athir Abu'l-Hasan Ali b. Abu'l-Karam Muhammed. (1965) *Al-Kâmil fi't-Târih*. Beirut, v. 3-5, p. 449.
- İbn Hawkal Abu'l-Kasim An-Nasibi. (1939) *Kitabu Surati'l-Arz*. Leiden, pp. 468-507.
- İdrisi Abu Abdullah Muhammad b. Muhammad b. Abdullah . (2002) *Nuzhatu-l Mushtak fi İhtiraki-l Afak*. Cairo, v. I, pp. 517-518.
- İstahri Abu Eshak İbrahim b. Muhammad. (1967) *Mesaliku el-Memalik*. Leiden, p. 9.
- Kafesoğlu İbrahim. (1977) *Türk Milli Kültürü*. Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, pp. 126-128
- Karapınar Mahmut. *Abbasiler Dönemi Türklerin Siyasi Faaliyetleri*, *Türkler*, v. 4, p. 352.
- Kazakhstan Tarihi. Kone zamannan bugunge dein* [History of Kazakhstan. From ancient times to our days]. (1996) (Ed: A. K. Akishev, K. V. Baypakov, O. İ. İsmagulov, B. E. Komekov). Almatı, v. I, pp. 306-310.
- Kitapçı Zekeriya. (204) *İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları*. Konya, Yedi Kubbe Yayınları, p. 258.
- Klyashornii S. G. Sultanov T. İ. (2004) *Gosudarstva i narodi Evraziiskih stepei* [States and nations of Eurasian steppes]. Sankt-Petersburg, pp. 111-117.
- Masudi Abu'l-Hasan Ali b. Huseyn b. Ali Mas'udi. (1965) *Muruju'z-Zahab ua Ma'adini'l-Jauhar*. Cairo, v. 4, p. 53
- Muqaddisi Shamseddin Abû Abdullah Muhammed. *Kitabu'l-Bad' ua't-Tarih*, v. 2, p. 75.
- Minorsky V. (2008) *Hududu-l Alam Mina-l Mashrik İla-l Maghrib*. (Tr: Abdullah Duman/Murat Çağrı) İstanbul, pp. 286-289.
- Qudama İbn Cafer. (1981) *Haraj wa Sanatu-l Kitaba*. Bagdat, p. 195.
- Roux Jean-Paul. (1999) *Orta Asya Tarih ve Uygarlık* (tr: Lale Arslan). İstanbul, pp. 190-193.
- Shakir Mahmud . (1995) *Hizmet Adem'den Bugüne İslam Tarihi*. İstanbul, Kahraman Yayınları, v. 4, p. 132.
- Sizdikov S. M. (2015) *Karluk-Karahana Memleketi* [Karluk-Karahana state]. Almatı, pp. 31-127.
- Şeşen Ramazan. (2001) *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara, TTKB, p. 164.
- Tabari Muhammed b. Carir. *Tarihu'r-Rusul ua'l-Muluk* (thk. Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrâhim). v. 7, Cairo, pp. 489-495.
- Turan Osman. (1978) *Türk Cihan Mefkûresi tarihi*. İstanbul, Nakışlar Yayınevi, vol. 2, pp. 215-217.
- Yazıcı Nesimi. (2002) *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, pp. 36-45.
- Yıldız Hakkı. (1976) *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası. pp. 32-37.
- Zhandarbek Zikriya. (2002) *Nasab-nama nuskaaları jane turki tarihi* [Versions of Nasab-nama and history of Turks]. Almatı, pp. 91-119.

Әдебиеттер

- Аманжолов К. (2005) *Түркі халықтарының тарихы*. Алматы, бб. 175-180.
- Байпаков К. М. (1986) *Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья*. Алма-Ата, с. 40.
- Жандарбек Зікірія. (2002) *Насаб-нама нұсқалары және түркі тарихы*. Алматы, бб. 91-119.
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. (2004) *Государство и народы Евразийских степей*. Санкт-Петербург, сс. 111-117.
- Қазақстан Тарихы. Көне заманнан бүгінге дейін. (1996) Ред: К. А. Ақышев, К. В. Байпаков, О. И. Исмағұлов, Б.Е. Көмеков. Алматы, том 1, бб. 306-310
- Сыздықов С. М. (2015) *Қарлұқ-Қарахан Мемлекеті*. Алматы, бб. 31-127.
- Ходжаев А. (2015) *Сведения китайских источников о государстве Чач (Ташкент), Проблемы древней и средневековой истории Чача*, Выпуск 3, бб. 20-22.
- Apak Adem. (2007) *Anahatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul, Ensar Neşriyat, v. 4, pp. 77-215.
- Barthold Vassilii Viladimiroviç. (1990) *Moğol İstilasına kadar Türkistan* (tr: Hakkı Dursun Yıldız). Ankara, pp. 211-217.
- Doğuştan Günümüze kadar Büyük İslam Tarihi. (1992) Red: Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul, Çağ Yayınları, v. 2, p. 348.

- Hasan İbrahim Hasan. (1965) Tarih'u-l İslam as-Siyasi ua'ad-Dini ua'as-Sakafi ua'al-İjtimaii, Cairo, v. 3, pp. 7-193.
- H. A. R. Gibb. (1930) Orta Asya'da Arap Fütuhâtı (tr: M. Hakkı). İstanbul, Evkaf Matbaası, p. 80.
- İbn al-Athir Abu'l-Hasan Ali b. Abu'l-Karam Muhammed. (1965) Al-Kamil fi't-Tarih. Beirut, v. 3-5, p. 449.
- İbn Hawkal Abu'l-Kasim An-Nasibi. (1939) Kitabu Surati'l-Arz. Leiden, pp. 468-507.
- Karapınar Mahmut. Abbasiler Dönemi Türklerin Siyasi Faaliyetleri, Türkler, v. 4, p. 352.
- Masudi Abu'l-Hasan Ali b. Huseyn b. Ali. (1965) Muruju'z-Zahab ua Ma'adini'l-Jauhar. Cairo, v. 4, p. 53
- Muqaddisi Shamseddin Abû Abdullah Muhammed. Kitabu'l-Bad' ua't-Tarih, v. 2, p. 75.
- Roux Jean-Paul. (1999) Orta Asya Tarih ve Uygarlık (tr: Lale Arslan). İstanbul, pp. 190-193.
- Shakir Mahmud . (1995) Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi. İstanbul, Kahraman Yayınları, v. 4, p. 132.
- Tabari Muhammed b. Carir. Tarihu'r-Rusul ua'l-Muluk (thk. Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrâhim). v. 7, Cairo, pp. 489-495.
- Turan Osman. (1978) Türk Cihan Mefkûresi tarihi. İstanbul, Nakışlar Yayınevi, vol. 2, pp. 215-217.
- Yazıcı Nesimi. (2002) İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, pp. 36-45.
- Yıldız Hakkı. (1976) İslamiyet ve Türkler. İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası. pp. 32-37.

Fr. Anthony Bature

Ph.D, Department of Philosophy and Religious Studies, Federal University,
Wukari, Taraba State, Nigeria, e-mail Address: abature23@gmail.com

**THE ANALYSIS OF POSSIBLE WAYS OF THE DESTRUCTION
OF BOKO HARAM RADICAL ISLAMIST ACTIVITIES
ON FAMILIES IN NORTH-EASTERN NIGERIA**

The vicious cycle of Boko Haram attacks in Nigeria since 2009 tend to have created worst ever security situation since independence in 1960. This paper examined psychological effects of Boko Haram activities on families in the North Eastern Nigeria. It argued that the devastating impacts of Boko Haram activities on families in the North East will likely inculcate revulsion among the people and religious organizations. The paper observed that the disillusionment arising from such distaste perhaps will sustain a long period of insecurity even if Boko Haram is defeated in the nearest future. It observed that in spite of efforts made so far by government agencies, government needs to redouble her efforts to reduce hardship arising from the present insecurity in the North East as a measure to tackle psychological impacts of insecurity. The study adopted qualitative descriptive analytical methods and relied on the social bond theory as its theoretical compass. It recommended among others a paradigm shift from the hitherto government poor approaches to solving problems of national importance to a more responsive strategy, sufficient enough to counter or rather address the security crisis in the North Eastern Nigeria.

Key words: Psychological attacks, Boko Haram, devastating impacts, islam, paradigm shift, responsive strategy.

Фр. Энтони Батур

Ph.D, Федералдық Университетінің философия және
діни зерттеу департаменті, Нигерия, штат Тараба, Вакари қ.,
e-mail: Address: abature23@gmail.com

**«Боко Харам» радикалды исламдық топтың
Нигерияның солтүстік-шығысында орналасқан халқына
психологиялық шабуылын жоюдың ықтимал жолдарын талдау**

Нигериядағы «Боко Харам» радикалды исламдық топтың 2009 жылдан бастап жасаған лаңкестік іс-әрекеттері елдің қауіпсіздік саласына үлкен нұқсан келтірді. Бұл ел тәуелсіздік алған 1960 жылдан бергі кезеңде орын алған үлкен қауіп-қатер болатын. Бұл мақалада елдің Шығыс бөлігінің солтүстігіне қарай орналасқан тұрғындарына «Боко Хараммен» көрсетілген психологиялық қысымдылықтың әсерлерін зерттеуге талпыныс жасалды. Автор осы экстремистік ұйымның ықпалының талқандаушы сипаты қоғамда діни бірлестіктерге деген жиіркену сезімін тудырғанын баса айтады. Зерттеуде «Боко Харам» жақын арада жеңіліс тапса да, көрсеткен қысымына деген ашу-ыза одан әрі арта түсіп, ұзақ уақытқа созылады деген болжам жасалады. Автор сонымен қатар, мемлекеттік қызметтердің салған барлық күш-жігерінің әрекеттеріне қарамастан, қоғамда жоғары тұрақсыздықты тудырып тұрған психологиялық шабуылдарға қарсы әсерін екі есеге арттыру қажет деп қорытынды жасайды. Негізінде, бұл мақалада әлеуметтік байланыстар теориясы шеңберінде сапалы талдау әдістерді қолданады. Автор сондай-ақ, ұлттық мәселелерін шеше алатын «кедей» мемлекеттен Нигерияның солтүстік-шығысындағы қауіпсіздік дағдарысына бақылауды орната алатын, аса жауапты және қайырымды әлеуметтік-экономикалық саясаты бар мемлекетке ауыстыру парадигмасын ұсынады.

Түйін сөздер: психологиялық шабуыл, бұзушы ықпал, парадигма өзгерісі, жауапкершілік бағыты.

Фр. Энтони Батур

Ph.D, департамент философских и религиозных исследований Федеральный Университет,
Нигерия, штат Тараба, г. Вакари, e-mail: Address: abature23@gmail.com

**Анализ возможных путей устранения психологических атак
радикально-исламистской группировки «Боко Харам»
на население северо-востока Нигерии**

Порочный круговорот террористических действий радикально-исламистской группировки «Боко Харам» в Нигерии, начавшийся в 2009 г., создал наихудшую ситуацию в области безопасности за весь период обретения страной независимости в 1960 г. В этой статье делается попытка изучения психологических эффектов давления «Боко Харам» на семьи, населяющие северный Восток страны. Автор утверждает, что разрушительный характер влияния данной экстремистской организации прививает обществу отвращение к религиозным объединениям. В исследовании предполагается, что разочарованность от подобного долгоиграющего давления будет возрастать еще больше, даже если «Боко Харам» будет побеждена в скором будущем. Автор также приходит к выводу, что, несмотря на все усилия, предпринимаемые государственными службами, необходимо удвоить их эффект в противовес психологическим атакам, вызывающим высокую нестабильность в обществе. Как основополагающие, в статье применяются качественные аналитические методы в рамках теории социальных связей. Также автор предлагает осуществить сдвиг парадигмы с «бедного» государства, решающего националистические проблемы, до государства с более ответственной и отзывчивой социально-экономической политикой, которое может установить контроль над кризисом безопасности на северо-востоке Нигерии.

Ключевые слова: психологические атаки, Боко Харам, разрушительное влияние, ислам, сдвиг парадигмы, ответственная стратегия.

Humanity is historically replete with incidences of violent conflicts. Nigerian state since independence in 1960 has gyrated in uncertainty and confusion following persistent crisis of different dimensions and magnitude. Thus, over three decades since the Maitatsine uprising in the 1980s, Nigeria is again confronted with the challenge of taming the tide of Boko Haram violence in the Northern Nigeria. The outbreak of the Boko Haram uprising with increasing violent confrontations since 2009 obviously marked another phase in the incorrigible pattern that violent uprisings, riots and disturbances have become in Nigeria. Boko Haram uprising tends to have multiplied the burden of prevailing insecurity in the face of Nigeria's search for democratization and development.

Essentially, since the return to democratic governance, conflict situations seem to have remained a permanent feature in many states in Nigeria. However, the Northern Nigeria appears to have witnessed high number of devastating conflicts. Prominent among these crises include the recurrent Jos crises of 2001, 2002, 2004 and 2008 (Akaeze, 2009: 5-6). The Jukun/Tiv crisis of 2001, the Wukari crisis of 2013/2014 (Nwanegbo, 2014: 8-14; Nnorom, Odigbo, 2015: 18-24). Also, the Boko Haram kamikaze attacks and the growing shocking attacks of the Fulani herdsmen in various parts of the North have deteriorated the security condition in the North and Nigeria in general.

More specifically, in States like Jos, Benue, Nasarawa, Bauchi, Adamawa, Kaduna, Taraba e.t.c manifest ethno-religious and communal conflicts have engendered poor socio-economic relations. The emergence of Boko Haram insurgence does not only increase insecurity, it has led to wanton destruction of lives and property and threatened the very foundation of Nigeria's cooperate existence. For instance, Danjibo explained that at the beginning of Boko Haram crisis, more than 500 members of the sect were killed by government security forces in Borno. He further stated that in Bauchi state, 41 persons including a soldier and a police officer lost their lives while in Yobe state 43 persons lost their lives with greater casualty on the sect and by the time the violence was contained, between 1,000 and 1, 400 people have lost their lives with inestimable damages to properties (Danjibo, 2010). Thus, between 2011 and 2014 the menace of Boko Haram has increased from a brush fire to an all-consuming conflagration. The bombing of the Police Headquarters Abuja, the attack on the United Nations secretariat Abuja, the abduction of over two and fifty Chibok secondary school girls, the present escalating incidences of suicide bombings are indications that Nigeria seems to be close to a near security collapsed society. As can be seen, the evolving operational strategies of the Boko Haram such as suicide bombing means that concerted effort are needed in combating the trend. This will include government

institutions, commitment of the security forces, the civil society and individuals.

Interestingly, while the government has battled over the years to nib the problems in bud, it appears that achieving durable peace in the North remains a herculean task. It is against this background that this paper seeks to examine the psychological challenges posed by Boko Haram in light of the present onslaught. More specifically, the paper looks at the extent Boko Haram activities have affected family relations and lives in the Northern Nigeria.

Theoretical Explication

The study adopts the social bond theory in the analysis of psychological effects of Boko Haram activities to families in the North Eastern Nigeria. Our choice of the theory is predicated on the fact that the theory demonstrates the underlining dynamics of social relations and the extent lack or weak social connections can undermine peace in a society. The theory was originally developed by Travis Hirschi. According to Hirschi «we are moral beings to the extent we are social beings» (Hirschi, 1969). This tries to establish the link between our state of being and the society we inhabit. Shoemaker argued that the social bond theory is basically «refers to the connection between the individual and society» (Gardner, Shoemaker, 1989: 481-SIX). The theory has received considerable empirical support, and its explanatory value is typically described as good or moderate.

The theory explained that deviant behaviour occurs when the social bond appeared to be weak or lacking. In this perspective and with regards to the prevailing security condition in the North Eastern Nigeria, it may be stated that the emergence and subsequent upsurge of terrorist activities of Boko Haram is inextricably tied to the fact that Nigerian society is challenged with inadequate, poor and weak social bond. As a result, many families tend to have failed to provide the necessary guide for the children. Secondly and perhaps more importantly is the debilitating impacts of poor leadership in Nigeria over several decades of her independence. In fact, Nigerian government has existed on its own, differently from the people with both oblivious of need for symbiotic state-institutional and state-people relationship.

Hirschi outlined and explained the four elements of the social bond, which according to him are: attachment, commitment, involvement, and belief. Generally, these elements stimulate individual's engagement or disengagement in

deviant behaviour. Again, Hirschi further posited that *attachment* involves the degree to which the individual has affectional or emotional ties to these people, identifies with them, and cares about their expectations (Hirschi, Op.cit.). Evidently, this could be seen as the bonding or strong ties that exist among family members. Indeed, it explained social bond theory, as a condition in which individuals with strong attachments are less likely to engage in deviant behaviour and vice versa. Secondly, the element of *commitment* essentially looks at the totality of effort devoted for conventional and positively needed activities. It is measured by the aggregate investment of energy, resources and time in conventional activities such as sports, farm work and even education. According to Akers these investments represent stakes in conformity (Akers, 1997).

More succinctly, social bond theorists posited that individuals with strong commitments will not want to jeopardize them by engaging in deviant behaviour. Among families in North East, this commitment will be in terms of quality jobs and ability to meet basic needs of daily living such as food, shelter, education etc. These are obviously lacking or in short supply hence many in camps are dependent on agencies and individuals for food and shelter.

Thirdly, *involvement* is concerned with the amount of time a person, persons, group or individuals spend engaging in conventional activities, such as doing office work, community services, administration or participating in clubs or recreational activities. The last component of the social bond theory is the *belief*. This is the acceptance of a conventional value system. Social bond theory maintained that any weakening of these conventional beliefs increases the likelihood that an individual will engage in violent confrontations and deviant behavior (Shoemaker, 1996).

Following from the above, it is pertinent to note that the challenge in the North East appears enormous. With many families already dislocated, peace perforated and the horror witness on daily bases by the young and old may likely sustained long acrimonious relations among people especially those that have lost their loved ones.

Beyond this, children born in this challenging period may not understand the importance of peace. Secondly, children conceived violently (maybe through rape) in the quest by the terrorists and miscreants to satiate their sexual desires may typically represent the gene that produces them. In such condition, peace may continue to elude

families, the region and in general the Nigerian state that is in dire need for peace.

Catalogues of boko haram attacks since 2009

Boko Haram insurgency in the Northern part of Nigeria since July 2009 typified yet another phase in the ever recurring pattern of violent situations in Nigeria. Prior to Boko Haram terrorist acts, violent confrontations, riots and disturbances of several dimensions have become rampant in the North and Nigeria in general. Following the diverse nature of Nigerian society, especially the challenges of religion, ethnicity, the colonial legacy of divide and rule, poor governance and the entrenched prebendalism, patrimonial politics that accentuated during the prolonged military rule, the present situation may not have been unanticipated.

Thus, since 2009 the Boko Haram has evolved from a mere religious fundamentalist group to an insurgent gang and indeed a global terrorist network. It (Boko Haram) has linked its activities with other international terrorist group. Recently, Boko Haram pledged allegiance with Islamic State of Iraq and Syria (ISIS). Undoubtedly, these links and connections perhaps have contributed to the sustenance of Boko

Haram and their cronies especially, in their recent attack in paris – France. In Nigeria for instance, the initial attacks on government institutions tend to have reduced, but attacks on public places such as market, church, schools and motor parks have remained on the increase.

School participation remains a challenge across Nigeria and obstacles are particularly severe in northern states. In addition to issues of school access, family and school resources, and attitudes towards education, school attendance in northern Nigeria is impeded by the increasingly brazen extremism of Boko Haram an Islamist militant group, and it’s targeting of girls’ education. The group opposes the Western – style education associated with formal schools in Nigeria and seeks to relegate women exclusively to the household. As a result, risks associated with school-going are compounded for girls and young women in a context where female education attainment is persistently low. Indeed, in many northern states more than 50% of young women ages 15 – 24 have no experience with formal education (EPDC extraction of MICS 2011). Also, alarming is the increasing incidence of suicide bombings. In all, Nigerians and indeed Nigeria appeared devastated.

Table 1 – Boko Haram Attacks in Nigeria between 2009 and 2014

Year	Date & Month	Nature of Attack	Location	Number of people killed	Number of People Injured	Number of People Displaced & Property Destroyed
2004						
2009	26 th July	5 days up-rising	Dutsen-Tanshi Maiduguri	41		Over 30 people
	27 th July	Armed attack	Potiskum DV HQ, Yobe	4		
	29 th July	Armed attack	Potiskum/Damaturu, Yobe	33		Over 160 people
	29 th July	All night armed battle	Railway terminus Maiduguri , Yobe	40		Over 250 people
2010	January	Gun runner battle	Jos	326	183	Over 120 people
	March	Midnight armed attack	Dogo Nahawa, Zot & Ratsat Jos	300	129	Over 90 people
	7 th Sept	Jailbreak	Attack on Prisons in Bauch	5		Freeing 721 Innmates
	6 th Oct.	Assassination	Awana Ngala in Maiduguri	3		
	9 th Oct.	Assassination	Maiduguri	3		
	11 th Oct.	Bombing/ Gun attack	Maiduguri Police Station		3	

	24 th Dec.	Bombing/Armed attack	Jos metropolis	80	23	Over 230 people
	28 th Dec.	Assassination	Senior police officer & two others	3		
	28 th Dec.	Bombing/Armed attack	Christmas eve bombing in Maiduguri	38	87	Over 120 people
	31 st Dec.	Armed Attack	Abuja Market blast killing many people	168	210	Over 250 people
	23 rd Jan.	Assination/killin gs	Boko Haram Murders Deeper Life Pastor & others	4	45	Over 60 people
	29 th Jan.	Assasination/killi ngs	Boko Haram kills ANPP Guber Candidate & other	7	34	
	31 st Jan.	Bombing/Gun attack	Boko Haram & Military in fight to finish in Borno			Over 250 people
	17 th Febr.	Bombing/Gun attack	Boko Haram/Military Bloody clash in Borno	2	23	30 people & 25 houses raised
	12 th Mar.	Assasination/killi ngs	Boko Haram Assassinated Muslem Cleric	5	12	
	27 th Mar.	Assasination/killi ngs	Boko Haram kills ANPP Stalwart & other	2		
	5 th April	Assasination/killi ngs	Boko Haram free for all rampage	2	7	Over 110 people
	22 nd April	Jailbreak	Boko Haram frees prisoners in Yola			14 prisoners freed
	26 th April	Bombing/Gun attack	Bombing/Blast	3	14	Over 150 people
	29 th May	Bombing/Gun attack	Boko Haram Bombed Northern Nigeria			
2011	31 st May	Bombing/Gun Attack	Bomb explosion & killings	1	23	
	3 rd June	Bombing/Gun Attack	Bokites Attacked Catholic & Epidemiological center			
	8 th June	Bombing/Gun Attack	Boko Haram Attacked Catholic church in Maiduguri	10	68	23 people & 3 buildings raised
	17 th Jun.	Bombing/Explois ion	Boko Haram Hit Police HQR in Abuja	2	20	38 cars & 140 others damaged
	21 st Jun.	Bombing/Explois ion	Blast/Explosion in Borno	4		
	26 th June	Bombing/Explois ion	Bombing attack on bear garden in maiduguri	25	12	
	27 th Jun.	Bombing/Explois ion	Blast/Explosion and Gun attacks in Borno	30	66	75 people & several Houses raised
	28 th Jun.	Bombing/Explois ion	Boko Haram Bombed Custom House	3	9	Several cars and 3 buildings raised
	7 th July	Bombing/Explois ion	Boko Haram Bomed JTF Patrol Van	3	3	1 car destroyed
	10 th July	Bombing/Explois ion	Bombing at the All Christian Fellowship Church in Suleja			

	11 th July	Armed Attack Alert	The University of Maiduguri temporarily closed down			Over 400 people flees Maiduguri
	12 th July	Armed Attack/Killing	Muslim Cleric Liman Bana shot dead by Boko Haram	1	11	
	24 th July	Bombing/Explosion	Explosion Rocks Sheu of Borno's Palace			4 buildings affected
	3 rd August	Bombing/Explosion	Explosion & Blast rocks Borno Soldier			
	5 th August	Bombing/Explosion	Explosion & Blast rocks Borno	2	2	43
	12 th Aug.	Bombing/Explosion	Car Bomb hits Nigeria UN in Abuja			
	15 th Oct.	Bombing & Explosion	Explosion rocks Shinkafi general Onoja's home			3 building damaged
	17 th Oct.	Bombing & Explosion	Gombe Mobile Barracks Blast	4	11	2 buildings affected
	24 th Oct.	Assasination/killings	Boko Haram Gun attack on journalist	1		
	4 th Nov.	Armed Attacks/Killing	Boko Haram attacks Damaturu	63	108	Over 100 people
	11 th Nov.	Assasination/killings	Armed Attack on Police & FRSC stations Borno	2	7	2 cars damaged
	28 th Nov.	Assasination/killings	Armed attacks on churches in Yobe	4		8 churches burnt down
	8 th Dec.	Bombing & Explosion	Explosion rocks Kaduna	7		Several houses & shops raised
	12 th Dec.	Bombing & Explosion	Explosion at football viewing center in Borna	3	14	
	13 th Dec.	Assasination/killings	Armed attacks in Borno	3		
	19 th Dec.	Armed /Gun Attacks	Army & Boko Haram clash in Kano	8		
	20 th Dec.	Bombing & Explosion	Explosion rock Kaduna		3	
	23 rd Dec.	Bomb Blast/Explosion	Multiple explosions & Gun shots in Yobe	5		
	25 th Dec.	Bomb Blast/Explosion	Boko Haram hits Church during Christmas Prayers	65	46	
		Bombing & Explosion	Mandala Church Christmas explosion, Niger State	35	65	4 buildings & 6 cars damaged
	26 th Dec.	Assasination /Killings	Boko Haram Gun attacks SSS office in Yobe	3	5	3 cars raised
		Bombing & Explosion	Boko Haram attacks on Churches in Adamawa			4 churches & 5 building raised
		Bombing & Explosion	Boko Haram Bombers invade church in Jos	3	12	2 building damaged
2012	5 th Jan.	Armed Attacks	Boko Haram Gunmen attacks in Jigawa Police St	1		Over 600 Christians displaced
	7 th Jan.	Mass Murder	Boko Haram attacks Christian communities in Gombe	28	46	113 people displaced
	9 th Jan.	Armed Attacks/Killing	Boko Haram Killings & Assasination in Yobe	6		
	11 th Jan.	Armed Attacks/Killing	Boko Haram Kills Police in Yobe	5		
	17 th Jan.	Armed Attacks/Killing	Boko Haram Kills Police in Gombe	5		
	20 th Jan.	Bombing & Explosion	Boko Haram attacks Kano by blast and explosions	14	42	
	21 st Jan.	Bombing & Explosion	Bomb explosion rocks Kano	6	20	
	23 rd Jan.	Bombing & Explosion	Bomb explosion in Bauch Church	11	22	4 cars damaged
	31 st Jan.	Armed Attacks	Gun attacks at Police station in Yobe	2		
3 rd Febr.	Armed Attacks	Boko Haram Kills many in Maiduguri	6	11		

8 th Febr.	Bombing &Exploision	Boko Haram suicide bombers storm Kaduna Barracks		23	
16 th Febr.	Jailbreak in Prisons	Boko Haram & jailbreak in central Nigeria	1		119 prisoners freed
20 th Febr.	Bombing &Exploision	Exploision rocks Suleja church		13	
21 st Febr.	Gun Fight	Boko Haram Gun fight in Yobe	30	17	5 vehicles damaged
27 th Febr.	Bombing &Exploision	Suicide bombers attacks Jang's Church			
8 th Mar.	Gun Fight	Boko haram fighters opens fire at a checkpoint in Kano			
8 th Mar.	Abduction/Kidne rpping	Boko Haram Killed abducted Brish Engineers	2		
12 th Mar.	Armed Attacks	Book Haram Kills scores in Jos Church raid	18		
14 th Mar.	Armed Attacks	Boko haram fighters opens fire at a checkpoint in Kano			
17 th Mar.	Armed Attacks	Gun attacks in Sounthern Kaduna	10	5	3 buildings & 2 cars raised
21 st Mar.	Armed attacks	Boko Haram fighters attacks police Staff College in Jos	2		
9 th April	Exploisions	Easter day bombibg in Kaduna	40	65	13 vehicles, & 6 buildinds
27 th April	Bombing &Exploision	Boko Haram bombers attacked Media Houses in Abuja			
30 th April	Armed Attacks	BUK attacked by Boko Haram fighters	15	43	9 vehicles damaged
3 rd June	Armed Attacks/Killing	Book Haram killed Church-goers in Bauchi	15	35	
11 th Jun.	Armed Attacks	Suicide Attacks on Churches in Biu Jos & Borno	12	65	Over 120 people displaced
17 th Jun.	Mass Murder	Book Haram kills many in a suicide attaks in Jos	130		Over 300 people
18 th June.	Mass Murder	Suicide attacks on Churches in Kaduna and Zaria	40	110	Over 90 people displaced
8 th July	Armed Attacks	Bokites Gunmen suicide attacks in Barakin-Ladi	34	55	Over 60 people displced
26 th July	Armed Attacks	Boko Haram attacked Gum Arabic Factory in Bayan	5	12	
7 th Aug.	Armed Attacks	Gunmen Murders several in Okene, Kogi	25	34	Over 40 people displaced
8 th Aug.	Armed Attacks	Boko Haram fighters killed Soldiers in Bauch	3	6	
18 th Sept.	Mass Murder	Book Haram Murder entire family member in North	4		
24 th Sept.	Suicide Attacks	Suicide bombers attacked Bauch church	3		
3 rd Oct.	Midnight Suicide Attacks	Book Haram attack Mubi town killing scores	46	150	Over 350 people
29 th Oct.	Suicide Attacks	Suicide bomber hit Church during Holy Communion			
27 th Nov.	Armed Attacks	Gunmen attacked Abuja Police Detention Facility	40	39	Stampeed

2013	20 th Febr.	Abduction/Kidnaping	Boko Haram abducted seven French Tourist in Cameroon			
	25 th Febr.	Armed Attacks	Gunmen Killed several in Kaduna	11	9	Raised shops and buildings
	26 th Febr.	Abduction/Kidnaping	Boko Haram releases video of kidnapped French family			
	4 th Mar.	Suicide Attacks	Boko Haram attacked Military base	20		5 building raised
	13 th Mar.	Suicide Attacks	Boko Haram fighters stormed Kano School	13	55	
	19 th Mar.	Bombing &Exploision	Bomb blast and exploision at Motor Part in Kano	30	65	Not less than 50
	12 th April	Terror Attacks	Boko Haram & JTF clash in Kano	9	12	
	24 th April	Mass Murder	Massacre at Baga Borno state	105	210	Over 150 people lost their homes
	26 th April	Terror Attacks	Boko Haram terror attack in Yobe	25	38	Over 90 people
	8 th May	Jailbreak	Boko Haram Attacked Army barrack in Bama, Yobe	55	45	Over 105 iimates freed
	14 th May	Abduction/Kidnaping	Boko Haram abducts women & children	55	67	Over 65 people
	14 th May	Abduction/Kidnaping	Boko Haram abducts women & children	55	67	Over 65 people
	20 th May	Terror Attacks	Mass/exodus of men & women to Niger from Borno			Over 2,000 flee Borno to Niger
	6 th July	Armed Attack	Boko Haram attack school in Yobe killed many students	42	55	
	19 th sept.	Terror Attacks	Boko Haram attack in Borno State	142		
	29 th Sept	Armed Attack	Boko Haram attack College of Agric. in Gujba Kkilled many	40		
2014	14 th Jan.	Bombing/Exploision	Boko Haram Bombed Maiduguri, Borno killed many	31	50	
	16 th febr.	Mass Murder	Izghe massacre by Boko Haram terrorists	105		
	24 th Febr.	Mass Murder	Mass murder of College student in Yobe	43		
	27 th Febr	Armed Attack	Boko Haram raid village in Borno	74	54	Over 200 displaced, 34 buildings raised
	2 th Mar	Bombing/Exploision	Boko haram bomb Maiduguri, raid village	300	250	Over 350 displaced, 45 buildinds raised

Source: Adopted from Akinfala, Akinbode and Kemmer.¹⁰

The totality of these attacks coupled with the increasing violence since the 2014 tend to have triggered massive displacement especially in the North Eastern part of Nigeria. Interestingly, many communities and public places in the North East have been designated by government for IDPs camps while others were created by the people in response to the exigencies of their situation. For instance, the total number of internally displaced persons identified in Adamawa, Bauchi, Borno, Gombe,

Taraba and Yobe as of February 2015 is 1,188,018 IDPs with 149,357 households (Displacement Tracking Matrix, Report II, 2015). In this, the three most affected states by Boko Haram activities have the highest number of IDPs. For instance, Borno state has 672,714 IDPs which is the highest number among the three most affected states, followed by Adamawa who has 220,159 IDPs and Yobe with a total of 135,810 IDPs. Below is the total number of IDPs in the North East as of February 2015.

Table 2 – Total IDPs Population by Current Location (State)

Current Location	IDP Individuals	IDP Households	Average HHs size
ADAMAWA	220,159	25,807	8.5
BAUCHI	60,555	9,881	6.1
BORNO	672,714	76,842	8.8
GOMBE	24,655	3,335	7.4
TARABA	74,125	11,599	6.4
YOBE	135,810	21,893	6.2
Grand Total	1,188,018	149,357	8.0

Source: Displacement Tracking Matrix, Report II¹¹

It is important to note that in Nigeria, incidences of unaccounted victims in disaster times sometimes surpass the official figures. In this condition, many may have been abandoned uncounted. There is also possibility of unknown existing camps or those neglected because of politics, religious affiliations or the remoteness of these camps. For instance, at the height of violence in 2014 following federal government declaration of state of emergency and

subsequent deployment of troops to most affected areas, only ten camps were identified in state like Adamawa in four local governments in the state. Thus, by 2014, Girei, Yola North, Yola South and Fufore local government areas accommodated eighteen thousand two hundred and fifty eight (18, 258) individuals comprising two thousand six hundred and fifty households. These numbers are stated below as follows:

Table 3 – Names of Camps Location and Number of People in Adamawa State in 2014

SSID	Name of Camp Location	LGA	Ward	Households	Individuals
AD_S001	NYSC Damare Camp	Girei	Damare	450	4953
AD_S007	Lamido Lawal Pri School	Girei	Girei 1	229	1,626
AD_S008	St Theresas Cathedral	Yola North	Lugere	864	3,675
AD_S002	Deeper Life Camp Ground	Yola South	Namtari	80	428
AD_S003	Malkohi Camp	Yola South	Namtari	127	577
AD_S004	Malkohi Village	Yola South	Namtari	120	602
AD_S009	Runde Killa	Yola South	Namtari	21	165
AD_S010	Kawawan Wapa	Yola South	Namtari	246	2,808
AD_S006	Daware Village	Fufore	Pariya	186	438
AD_S005	Eyn Church Vinikilang	Girei	Vinikilang	327	2,986
Total assessed in 10 Camps in Adamawa State				2,650	18,258

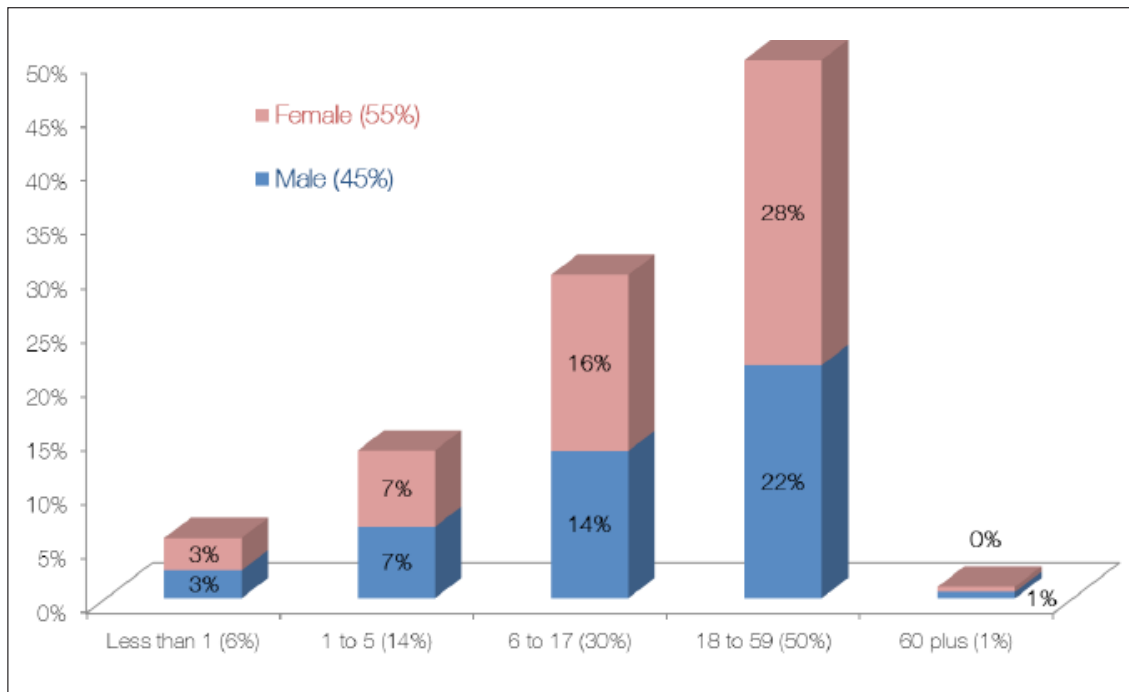
Source: Displacement Tracking Matrix, Report II¹²

Unfortunately, children and women are more vulnerable as they constitute greater number of the victims. According to the displacement tracking matrix report II (2015) the survey show that 53% of the IDP population are female and 47 % are male while Children of less than 18 years constitutes 56% of the IDP population and more than half of them

are 5 years old or younger (Displacement Tracking Matrix Report. 11 Op.cit.). Implicitly, many children especially those within the age range of one to five have seen no moderate or responsible homes than camps. Most of these children do not have access to education. The crisis has also contributed to high level of children malnutrition since the

parents depend mainly on food provided by either government agencies such National Emergency Management Agency (NEMA) or other spirited

individuals. The table below shows percentages of demographic profile of the IDPs population in the North-Eastern states between male and female.



Source: Displacement Tracking Matrix, Report II (2015:4)

Figure 1 – IDP Population by major age group and sex breakdown

Evidently, the above trend poses a serious challenge to the survival of any nation. It threatens the numerical strength of a Nigeria, reduces socio-economic activities in the North East. Most of the states in the North East are agrarian societies that supply food to other parts of the country. Persistent violence and insecurity is likely to create food scarcity and Nigeria over the last few years tends to have shown poor capacity to curtail the increasing number of Boko Haram’s attacks on defenseless people.

Boko Haram activities and families in the north-east nigeria

The activities of the Boko Haram sect has risen to an unbearable level and has brought about undesirable psychological effects on the families especially on women and children in the North Eastern Nigeria. The abduction of 276 school girls from Chibok secondary school was the height of Boko haram senseless activities of abduction. The

abduction attracted global condemnation. Yet, it appears that since then the rise in gender and sexual based violence in the North East has been on the increase due to the increased activities of Boko Haram.

Consequent upon this crisis is the ‘imprisonment’ of many families in camps. Arguably, camps appear to temporarily guarantee safety and offer access to limited food provided by concerned groups, yet that may not underestimate the fact that «gender and sexual based violence is believed to be a widespread phenomenon among female internally displaced persons(IDP’s) both at various camps and in host communities» (Internal Displacement Monitoring Centre, 2014). In this regard, the challenge of protecting the girl child, mother and generally the young seems enormous. Thus, several other families who are not privilege to access camps have been maimed, dispersed and dislocated from their relations. Ross explains that there are many children who have lost contact with their parents, as well as mothers and fathers who have no idea

what has happened to their sons and daughters among more than 4,500 displaced people in the North Eastern Nigeria (Ross, 2015). This situation has compelled some to inhabit on top of mountains and some have crossed over into neighboring countries of Cameroon and Chad thereby making communication and reconnection with their families almost very difficult if not totally impossible.

Understandably, the tendency of the present situation conditioning and shaping the character of the youths towards resorting to violent may spear doom for the future generation. For instance, in one of the videos released by Boko Haram in 2014, it showed a man who was buried up to his neck and was seemingly stoned to death for adultery. Many children were among the large crowd watching. The act implicitly may not convey a Jihadist message to the young who witnessed the cruelty; it rather convinced them that such cruelty can be justified.

Beyond the fact that these crimes are committed publicly, Boko Haram seems not to have respect for innocent children. Presently, a lot of children are suffering and many more are being killed or abducted. Indeed, it appears that the air of panic and even helplessness has continued to mount across most parts of North Eastern Nigeria, in tandem with the escalating violence. Unfortunately, women and girls tend to experience the most traumatic and unbearable adversities due to their vulnerability in times of crisis especially when they lose their husbands, guardians or children who are mostly bread winners of the family.

Conclusion

From the analysis, we have explained that the history of Nigeria since independence and more specifically since her return to democratic governance is replete with myriad of violence of different sort. Obviously, the consequence is instability and increasing insecurity. With the emergence of Boko Haram and its terrorist attacks since 2009 over seventeen thousand (17000) Nigeria were murdered. Nigeria and more specifically the North Eastern Nigeria has become a hotbed of terrorism. The paper noted that Boko Haram kamikaze attacks on defenseless Nigerians have perforated the peace and have negatively impacted on the psyche of the people. It has dislocated many families, compelled people to become refugees in their land and in all, resulted to the death of thousands of Nigerians in a seemingly cruel condition. Following from this, the paper appreciated government efforts in tackling insecurity. However, it suggested the need for government to evolve more realistic and practical measures to ensure that insecurity is urgently addressed. We advocated for more responsive efforts to render assistance to the victims and the internally displaced persons. This will also help to compliment the efforts of NEMA and in general help to reduce the hardship the victims experience on daily bases. With many families presently scattered, government needs to engage a special program that will help to address the psychological impacts on families and strive to provide basic needs in the face of the continues Boko Haram onslaught.

References

- Akaeze A. (2009) From Maitatsine to Boko Haram. Newswatch, October, online: <http://www.newswatchngr.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1459&Itemid=26> (28/2/2010).
- Akers R. (1997), *Criminological theories: Introduction and evaluation*. 2nd ed. Los Angeles: Rojtbury.
- Akinfala F, Akinbodeand G. Kemmer I.(2014), 'Boko Haram and Terrorism in Northern Nigeria: A Psychological Analysis.(14) (7) *British Journal of Arts and Social Sciences*, p.128-131.
- Danjibo N. (2010), *Islamic Fundamentalism and Sectarian Violence: The "Maitatsine" and Boko Haram Crises in Northern Nigeria*. (Ibadan: University of Ibadan Press and Peace and Conflict Studies Programme, Institute of African Studies.
- Hirschi T. (1969), *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California Press.
- Gardner L., Shoemaker D. (1989) 'Social bonding and delinquency: A comparative Analysis', (30) *Sociological Quarterly*, 481-SIX.
- Displacement Tracking Matrix Report. Displacement Highlights.(2015) <http://nigeria.iom.int/dtm>. accessed 11/11/2015. 3
- Displacement Tracking Matrix Report. 11 The IDPs Situation in North Eastern Nigeria. <http://nigeria.iom.int/dtm>. (2014). accessed 11/11/2015. 6
- Displacement Tracking Matrix Report. 11 Op.cit.

Internal Displacement Monitoring Centre. No End to Internal Displacement in North East Nigeria. http://www.reliefweb.int/library/documents/2014/UNHCR_NEN16jun.pdf , accessed 28 /6/ 2014.(2014)

Nnorom K., Odigbo J., (2015), Identity Crisis and the Challenge of Peace-Building in Wukari Nigeria. (4)(1) Academic Journal of Interdisciplinary Studies, p. 18-24.

Nwanegbo J., Odigbo J. and Ngara C. (2014), 'Citizenship, Indigeneship and Settlership Crisis in Nigeria: Understanding the Dynamics of Wukari Crisis', Journal Research in Peace, Gender and Development. (1, 4), p. 8-14;

Shoemaker D. (1996) Theories of Delinquency: An Examination of Explanations of Delinquent Behavior. 3rd ed. New York: Oxford University Press. EPDC extraction of MICS 2011.

Omipidan, (2009), Why North is on Fire, Sunday Sun, August, p. 5-6.

Ross. W. Boko Haram Insurgency Tearing Nigerian Families Apart. BBC News. <http://www.bbc.com/news/world-africa-29477760> (2014), (accessed 6/11/2015).

Olatunji Felix O.¹, Udefi Cornelius A.²

¹Doctor Ph.D, Department of General Studies (Philosophy Unit),
Ladoke Akintola University of Technology, Nigeria, Ogbomosho,
e-mail Addresses: felixolatumji28@gmail.com

²Doctor Ph.D, Department of Philosophy, University of Ibadan,
Nigeria, Ibadan, e-mail Address: amy4ibe@yahoo.com

**DEVELOPMENT AND THE CHALLENGE
OF DEPENDENCY THEORY IN AFRICA:
A PROPOSAL FOR CULTURAL HUMANISM**

The discourse on development is a fundamental issue as it affects everything that man does. It could be seen as a form of social change in which new ideas are introduced into a social system to produce higher and better living standards. In other words, it could be interpreted as man's capacity to expand his own form of consciousness, awareness and power over himself and the society; that is, the optimum realisation of the well-being of individuals and the common good. It is the power of a people to solve their own problems with their own wisdom, experiences and resources.

Dependency theory emerged as a result of the modernist theory's limitation, which has a Marxian orientation. The major stand of the school is that development and under-development have dialectical relationship, that is, one leads to the other through the process of exploitations. The main factors responsible for development on one side and under-development on the other include the following: the pre-colonial trade, slavery, colonialism and neo-colonialism among others. These forces are characteristics of imperialism, which is a significant feature of capitalist expansion. The intent of this paper is to argue that there is always a cultural context to development, outside which a development change may not be appreciated. This paper, therefore, will submit that development would be meaningful when peoples' choices, values and ideals are enlarged enough for them to acquire knowledge, have access to resources necessary for standard decent life and their active participation in community life.

Key words: Dependency theory, development, Africa, values, Humanism

Олтанжу Феликс О.¹, Удефи, Корнелиус А.²

¹Ph.D докторы, Ладок Акинтола Технологиялық Университетінің
қоғамдық ғылымдар департаменті (Философиялық бөлім),
Нигерия, Огбомоша қ., e-mail Addresses: felixolatumji28@gmail.com

²Ph.D докторы, Ибадан Университетінің философия департаменті,
Нигерия, Ибадан қ., e-mail Address: amy4ibe@yahoo.com

**Африканың тәуелділігі теориясының дамуы мен проблемалары туралы
мәселе жөнінде: мәдени гуманизмге арналған ұсыныстар**

Даму мәселелерін талқылау – бұл іргелі мәселе, өйткені ол адам өмірінің барлық салаларына әсер етеді. Бұл қоғамның қозғалысы мен өзгерісінің формасы және бұл жаңа идеялардың көмегі арқылы қоғамның өмір сүруінің жоғары стандарттарына жетелейді. Басқаша бұл факті адамның өз сана-сезімін кеңейте білу қабілеттілігі, өз-өзін және қоғамды танып-білуі мен билеп-төстей алуы, жалпыға ортақ игілік үшін көзі ашық индивидтің дамуы деп түсіндіруге болады. Бұл адамдардың өз мәселелерін өздерінің қадір-қасиеті, тәжірибесі мен ресурстары арқылы шешу еріктілігі.

Тәуелділік теориясы маркстік бағытындағы модернистік шектеу теориясы нәтижесінде пайда болды. Бұл бағыттың негізгі осі даму мен дамымаудың қатынасының диалектикалық негізі болып табылады, мұнда құлдықтың үрдісі арқылы біреулер екіншілерін басқарады. Африкадағы

даму және дамымау үрдісі көптеген факторларға байланысты: отаршылдыққа дейінгі сауда, құлдық, отаршылық, неоотаршылық. Бұл – империализм мен капиталистік отарлаудың салдары. Бұл мақаланың мақсаты мен міндеті – дамудың әртүрлі салаларында мәдениет аспектісінің бар екенін және кейбір елдерде дамудың элементінің құпталмай тежелетінін көрсету болып табылады. Мақала авторлары егер адамның таңдауы, құндылықтары мен мұраттары дамудың жоғары деңгейіне сәйкес келіп, қоғамның барлық әлеуметтік топтарына таралып және жеткілікті деңгейде көрініс тапқан болса, онда даму жетістіктерінің одан да маңыздырақ болуы мүмкін деп санайды.

Түйін сөздер: Тәуелділік теориясы, сана, Африка, даму, гуманизм.

Олтанжу Феликс О.¹, Корнелиус А.²

¹Ph.D, доктор, Департамент общественных наук (Философский отдел),
Технологический университет Ладок Акинтола,

Нигерия, г. Огбомоша, e-mail Addresses: felixolatunji28@gmail.com

²Ph.D, Департамент философии, Университет Ибадан,
Нигерия, г. Ибадан, amu4ibe@yahoo.com

К вопросу о развитии и проблематике теории зависимости Африки: предложения по культурному гуманизму

Обсуждение по вопросам развития – это фундаментальный вопрос, так как он влияет на все аспекты жизни человека. Это форма движения и изменения социума, которая с помощью новых идей заставляет общество обращаться к более высоким стандартам жизни. По-другому данный факт можно интерпретировать как возможность человека расширить горизонты своего сознания, осознания и властвования над самим собой и обществом, оптимизацию путей реализации здорового индивидуума на общее благо. Это воля людей решать свои проблемы с чувством достоинства, опыта и ресурсов.

Теория зависимости возникла как результат модернистской теории ограничения, которая имеет марксистскую направленность. Главная ось данного направления состоит в том, что развитие и недоразвитие имеет диалектическую основу отношений, где один управляет другим через процесс порабощения. Развитие и недоразвитие в Африке зависит от многих факторов: доколониальная торговля, рабство, колониализм, неоколониализм. Это последствия империализма и капиталистической экспансии. Цель и задачи этой статьи в том, чтобы показать, что всегда существует культурный аспект в вопросе развития, в рамках которого элемент развития не приветствуется, а тормозится в некоторых странах. Авторы статьи доказывают, что развитие могло бы быть более значительным, если возможности выбора, ценностей, идеалов людей были бы раскрыты до достаточно высокого уровня развития, соответствующего лучшим стандартам жизни, и распространялись бы на все слои общества.

Ключевые слова: Теория зависимости, Африка, ценности, развитие, гуманизм.

The discourse of development is a fundamental one as it affects everything that man does. It could be seen as a form of social change in which new ideas are introduced into a social system to produce higher and better living standards. In other words, it could be interpreted as man's capacity to expand his own form of consciousness, awareness and power over himself and the society; that is, the optimal realisation of the well-being of individuals and the common good. It is the power of a people to solve their own problems with their own wisdom, experiences and resources. It must, in every aspect of life, affect individuals and institutions of the society, which is dependent upon the outcomes of man's efforts. All societies of the world have experienced and are still experiencing one aspect of development or the other. But areas and levels of such development vary from one society to another.

Development is a process that is full of value judgement. This indicates the fact that it is multi-dimensional (social, economic, technological, cultural and moral) in nature. And since development is a multi-dimensional concept and process, there is the need to state its objectives as follow: to raise the availability and widen the distribution of life-sustaining goods to all members of the society; to raise the level of living, which includes the provision of more jobs, good education, attending to cultural and human values, other aspects of human endeavours that enhance material well-being and also greater individual and societal self-esteem; and to expand the ranges of economic and social choices to individuals and societies by freeing them from servitude and dependency not only in relation to other people and societies but also to the forces of ignorance and human history. Hence, this paper shall examine the impact

of dependency theory on the quest for the attainment of authentic development in Africa. This will be carried out by ascertaining that cultural knowledge is a *sine qua non* in the attainment of sustainable development in Africa outside the economic parlance. This means that it is imperative that cultural understanding is integral to enhancing strategies for the over-all analysis of development to the realities of societies, quality of life and well-being of peoples in Africa.

Dependency Theory in the Light of Development

Dependency theorists provide an alternative explanation of the development process by directly challenging the sacred tenets of modernisation theory. Their basic argument is that the development of the Global North is predicated on the active under-development of the Global South. Rather than see the newly-created independent nation-states as similar entities at different stages of development as suggested by modernisation theorists, dependency theorists argued that poor and wealthy countries are parts of the same global capitalist system, a system in which the relationship between the «centre» and «peripheral» countries was historical, hierarchical, and enduring. Whereas modernisation theorists maintained that the North would guide the development of Global South through aid, investment, and example, dependency theorists argued that the actions of and ties to the North actually hindered the emergence from poverty of the South. Thus, in contrast to a fundamental assumption of modernisation theory, that is, the causes of underdevelopment were internal to the societies of the global South – dependency theory stresses the external causes of the South's lack of development. From this perspective, attributing the South's underdevelopment to lingering traditionalism rather than the advance of global capitalism is viewed as a historical and political mistake.

Dependency theory emerged as a result of limitation of the modernism theory, and it has a Marxian orientation. The major stand of this school is that development and under-development have dialectical relationship, that is, one leads to the other through the process of exploitations. And that development and under-development are two sides of a coin, which could be explained through material history of the two kinds of the societies – the colonialists and the colonised. The main factors responsible for development on the one hand and under-development on the other, include

the following: the pre-colonial trade, slavery, colonialism and neo-colonialism. These forces are characteristics of imperialism, which is a significant feature of Western Europe and North American capitalist expansion. This clearly shows the fact that as long as the same unequal relationships between the developed and under-developed worlds remain; under-development and dependency will also continue to be a problem. Martin Ajei exemplifies that a number of interrelated factors accounts for the subordination of Third World economies. First, free trade with the developed world was unfair for the developing world because these worlds were unequal trading partners. The terms of trade between centres and peripheries have perpetually moved in favour of the center as the real prices of the goods for which peripheral countries have a comparative advantage (primary products) progressively depreciate relative to the price of manufactured goods. Secondly, the capacity of the center to import from any number of locations within the global periphery pitted peripheral countries against each other and drove prices further down. Also, the major global sources of finance were controlled and regulated by Western capitalist countries. Such unfair conditions of trade were unlikely to result in development for peripheral countries (Ajei, 2007: 39-40).

In such discourse, he itemises the essence of dependency theory into three fundamental factors that affect the notion and praxis of how the world economy should move and how it marked the polarisation of the world into two unequal halves. To him, the broad sweep of dependency theory analysis can be reduced to three key ideas. The first is the claim that the relationship amongst countries of the world is better conceived in terms of core/centers and peripheries. It, therefore, stresses the historical experience of countries in conceptualising and analysing development. The second key idea is the encouragement of the Third World to focus on import substitution. The third is that, they prescribe an active role to governments in the planning and activation of their economies (Ajei, 2007: 40).

Harriet Friedmann and Jack Wayne bring out the essential characteristics of this theory by saying that the value of the dependency approach, then, lies in its recognition that development and under-development have taken place in the context of the growth of capitalism as a world system. The approach usefully analyses relationships between nations and sees both development and under-development as historically observable consequences of those relationships, and it attempts to be holistic in perspective. The particular success of the approach

lies in its view of under-development as a product of the domination of one national economy by another. A primary mechanism in all cases of under-development ... has been the emergence of a dominant social class within the dependent under-developing nation, which participates in the exploitation of the nation but is itself dependent on the metropolis or centre (Friedmann, Wayne, 1977: 401).

Ajei buttresses the above opinion in the sense that he propounds two assumptions about dependency theory, which are based on economy and down-playing national cohesions and variations as he avers from his propositions (Ajei, 2007: 2-43). The second strand in dependency theory is its economism. As stated above, dependency is analyzed mostly as an economic condition which arises from the flow of economic surplus from the Third World to western capitalist countries. This economic outlook derives from Marx's contention that the economic structure is the basic structure of a society by which all other structures (the super structure) are sustained. For this theory, therefore, all other dimensions of dependency, such as political, social and cultural dependency, are contingent upon economic dependency. The taking of such a position weakens the theory in as much as it erodes the merit of providing a historical account of the origins of under-development (Ajei, 2007: 43).

Dependency theory contends that liberal economic theory ignores the particular problems faced by poor economies. Their core principles directly challenge those of liberal economists who conceive of the international trading system as capable of benefitting all through free trade and specialisation. In contrast, dependency analysts argue that free trade is in the interests of businesses in the industrial world and that they use their size and wealth to keep primary commodity prices low by playing suppliers in various countries against each other. They assume that the structural inequalities between the Global North and the Global South worlds result from conscious policies followed by the already developed societies. Free market advocates advise developing economies to open their local markets and allow foreign investment as well as imports of manufactured goods. They also encourage the production of cash crops in which developing countries have a comparative advantage. Dependency theorists counter that such prescriptions will only increase dependency by perpetuating the unequal relationship with the industrialised world, which uses the developing world as a source of raw materials and cheap labour. It is on the basis

of this that Smith (Tony Smith, 1979: 249) avers that the Third World countries cannot do with their dependence because their form of incorporation into the international system has tended to inhibit their industrialisation, relegating their economies to the less dynamic form of growth associated with agriculture or the extractive industries.

The need to bring out the negative aspects of dependency theory arises. In a globalised world, all countries – either those of the Global North or those of the Global South – are inter-connected. While some are winners of global trade, others are losers. This is as a result of the industrialised and wealthy countries becoming wealthier by exploiting the poorest ones through unfair economic paradigms. The world is divided into two unequal parts: the core and the periphery and they serve different functions in the world economy as the industrialised countries belong to the core while the less-developed ones belong to the periphery (Ajei, 2007: 43-44). At this, he is against the dependency theory that:

Dependency theory also commits the fallacy of composition by equating economic development with development. This is partly because it deems import substitution industrialization as a key pathway to development. Secondly, its core/periphery dichotomy serves merely to analyze the structure of economic relationships between the developed and the Third Worlds. This economic orientation is in consonance with its Marxist underpinnings, since a central claim of Marx's materialist conception of history is that the laws of history are economic in nature (Ajei, 2007: 44).

While resources flow into the core for industrial production, high-value consumer goods flow into the periphery, which makes the core wealthier and creates imbalances in the world economy: one rich and developed, the other poor and less-developed. And because of this, trade barriers increase the cost of living for citizens of the less-developed societies. It should be noted also that the core contains less people while the periphery contains more people, and therefore, making it more difficult to develop as it is purely uni-directionality. To him,

Another feature of the theory exposed to criticism is its uni-directionality. This is also inspired by Marx, who employed evolutionary theory in describing social change. According to Marx, societies move through four distinct phases: the Asiatic, ancient, feudal, and bourgeois phases; and that transition to a subsequent phase is inevitable when the conditions for it are fulfilled. The Eurocentrism of Dependency theory is easily gathered from Marx's description of the phases of social change. The most advanced

phases corresponded to European experiences, and Africa was outside of the historical processes of change (Ajei, 2007: 44).

Core states in Europe and North America are the main beneficiaries of the world economic system at the expense of countries on the periphery. And the main reason Njoku writes that, «the problem with the dependency theory is that it concentrated with fighting the traitor from without (the First World capitalists in the Third World) and forgot the traitor from within (the local elites or oligarchy) (Njoku, 2004: 35). Under-development is understood as a product of imperialism fostered by industrialisation as core societies search for new markets and raw materials. This encapsulates the fact that societies of Africa particularly will continue to be seen as appendages and attached to the aprons of the few industrialised societies as societies of the Global South are not considered as part of such historical social change of which Hegel proposes.

Humanism as Practical Realisation of Authentic Development in Africa

The understanding of humanism here means a form of national culture that examines trustworthiness in all spheres against the culture of corruption and other social vices holding sway in the continent of Africa, which are affecting the quest for authentic and enduring development. Tedros Kiros opines that, «At present Africa is characterised by the conspicuous presence of poverty, hunger, senseless wars, and incompetent and alienated elites. These characteristics are partly the legacies of slavery, colonialism, and neocolonialism, and partly attributable to the African conception of the self and the external nature» (Kiros, 1992: 137). It should be looked into (that is the crisis of Africa) from the problem of the culture of corruption that is widely gaining ‘acceptance’ from all fronts. It is because of this culture of corruption that there is the need for the new culture of rational morality, which will take care of all with the sole aim of building together for the benefits of all. This is to say that culture counts in the over-all quest for the development of any human society as Samuel Huntington argues in his analysis of development strategies between South Korea and Ghana. He writes that, «Undoubtedly, many factors played a role, but it seemed to me that culture had to be a large part of the explanation. South Koreans valued thrift, investment, hard work, education, organisation, and discipline. Ghanaians had different values. In short, cultures count» (Huntington, 2000).

Corruption and its off-springs have created great gaps among the peoples of Africa thereby affecting their contribution to the building of a virile society because of social inequities. Thus, Ehusani clearly puts across that:

What is wrong today is not only the manifestation of gross social inequities, but the fact that dubious values now form the predominant aspiration of people in the society... A person’s character no longer means much to many in our society. It is not who you are, but what you have that matters these days. And it does not seem to matter how you acquired what you have. There are people in society whose wealth is acquired by brazen robbery. There are others that are known drug barons. Some are known to have become rich by sycophancy and political prostitution. Yet they are left to enjoy their loot. So wealth, and the power it brings have become the object of public adulation (Ehusani, 1996: 12-13).

What we propose here is a kind of morality that will alleviate the many sufferings of Africans from the ‘disease’ of corruption, which is eating deep into the veins and bone-marrow of Africans especially the elite. Here, the appeal to moral renewal in our cultural humanistic platform will compel people to choose a better option that everyone would be able to go, with logical necessity in which positive realities will be acquired.

For development to take place in any society, the recourse to people’s initiatives, which will have greater and positive impacts on corruption is a must because without the interests of the populace, any idea about development is in vain and that is why Toba-Nah Tipoteh writes that:

The fundamental mistake in efforts directed at finding the way forward is to conduct a search outside of the concrete actions being taken by the African people to improve their living conditions. Development has to do with the people. Therefore, it is not possible to construct a realistic approach to development outside the context of people’s initiatives... The crux of the people’s initiatives is that they continue to struggle to adjust the social structure, thus power relations, in their interest. Growth with development can only take place if this struggle of the African people were to become successful (Tipoteh, 199: 148).

In reference to the above, the importance of the decisions of the people is of utmost importance for development to take place in societies of Africa. This, in essence, will lead to investing in people that will result in a free and open society where people can pursue their hopes and dreams. It is in

such a society where the interests of people are put into practice that we can say there is good and just governance. Investing in people should not only be in theory but it ought to be felt by individuals in the society. The society of men consists and comprises of both the poor and ignorant in the rural sections and the sophisticated upper classes in the urban areas.

This approach to development is a recognition not only of the moral values, integrity and dignity that each human being has, but that it will be based on the utmost need to address the basic human needs for sustenance of life as man is both ends and means of development. In discussing this moral renewal and reconstruction towards the attainment of development in Africa, Kwame Nkrumah critically examines the basis of consciencism as the trigger by which Africa could assess and achieve authentic development in which he devotes much analysis to the issue of standard of morality, which should be based on informed reason. He lends his voice to the ideology as that which morality is built upon for the survival of the society that, «Just as a morality guides and seeks to connect the actions of millions of persons, so an ideology aims at uniting the actions of millions towards specific and definite goals, notwithstanding that an ideology can be largely implicit. . . An ideology, even when it is revolutionary, does not merely express the wish that a present social order should be abolished» (Nkrumah, 1970: 58-59). In this understanding, there is the utmost need in the society for a kind of morality that will be acceptable by the people of such community for the standard running of the community, which could either be written and/or oral for the use of the community. Here, he unequivocally looks at morality as «a network of principles and rules for the guidance and appraisal of conduct. And upon these rules and principles we constantly fall back. . . We share within the same society a body of moral principles and rules garnered from our own experience and that of our forbears» (Nkrumah, 1970: 58).

Using renewed morality as the tool for social control shows the significance that it is for total emancipation and humanisation in the society. He articulates this opinion in a clearer manner that:

The ideology of a society is total. It embraces the whole life of a people, and manifests itself in their class – structure, history, literature, art, religion. It also requires a philosophical statement. If an ideology is integrative in intent,... then, its instruments can also be seen as instruments of social control. It is even possible to look upon ‘coercion’ as a

fundamental idea in society. This way of looking at society readily gives rise to the idea of a social contract (Nkrumah, 1970: 59-60).

And for this ideology to be seen as the engine room and guide to societal continual development in all aspects as the centre of discourse in Africa is founded and established on and in man; hence, looking at the activities of man from their social structure, that is, from communalism, as the essence of man is seen in his integrity and humanness. By this standard of viewing man in the discourse of survival towards development, he avers:

The traditional face of Africa includes an attitude towards man which can only be described, in its social manifestation, as being socialist. This arises from the fact that man is regarded in Africa as primarily a spiritual being, a being endowed originally with a certain inward dignity, integrity and value... This idea of the original value of man imposes duties of a socialist kind upon us. Herein lies the theoretical basis of African communalism. This theoretical basis expressed itself on the social level in terms of institutions such as the clan, underlining the initial equality of all and the responsibility of many for one (Nkrumah, 1970: 68-69).

This is to say that the original position of man in African cultural milieu is erected on the foundation of communalism where one exists for others and others exist for one in a society that caters for the interests of all as it caters for the interest of the individuals.

This form of morality, which will negate the ‘culture and disease’ of corruption is seen from the understanding of egalitarian society, which is built upon Nkrumah’s philosophical consciencism as he calls his theory. His theory is a form of philosophical knowledge that looks for the rejuvenation of African people in their cultural environment as development should and ought to be construed. As he says:

Our philosophy must find its weapon in the environment and living conditions of the African people. It is from those conditions that the intellectual content of our philosophy must be created. The emancipation of the African continent is the emancipation of man. This requires two aims: first, the restitution of the egalitarianism of human society, and second, the logistic mobilisation of all our resources towards the attainment of that restitution (Nkrumah, 1970: 78).

In his egalitarian discourse, man ought to be treated as subject of development and not as object alone, that is, man is seen as end-product of all aspects of such humanisation and not alone as means to the end. This means that the search for a better

approach/model to development should move from a predominantly economic, scientific/technological and physical understanding that the Enlightenment project stands for, where men regard themselves as only people dominated by the hegemonic idea that economic worth and scientific worth are the primary and ultimate worth of development, towards a more humane concern, which recognises man as its principal subject and supreme objective. This is because exploitations in all forms negate the basis of egalitarianism. Hence, his theory of consciencism towards development is that:

Exploitation and class-subjection are alike contrary to consciencism. By reason of its egalitarian tenet, philosophical consciencism seeks to promote individual development, but in such a way that the conditions for the development of all become the conditions for the development of each; that is, in such a way that the individual development does not introduce such diversities as to destroy the egalitarian basis. The social-political practice also seeks to co-ordinate social forces in such a way as to mobilise them logistically for the maximum development of society along true egalitarian lines. For this, planned development is essential (Nkumrah, 1970: 98).

The above summarises his intention towards the development of African continent, which hitherto would have definite and significant effects on other societies of the Global South. This ideology of morality as based on egalitarianism will be plausible and possible if and only if there is the liquidation and extermination of colonialism and neo-colonialism in all their ramifications. This also entails Western models of development from the modernist to dependency theory and finally to the neo-liberal theory of development of which the Bretton Woods institutions stand for. And in order to achieve this goal, sound education is a necessity in the attainment of authentic development in African continent. Here, Kiros argues that:

African educators are advised to reeducate themselves in order to educate the African generation of students to be responsible citizens for whom thinking or philosophising under the guidance of self-generated principles would become the norm. . . thinking through self-generated moral principles will develop individuals in Africa capable of looking at themselves as moral/rational beings who have the capacity for and to inhabit the horizons of others (Kiros, 1992: 158).

This view stipulates that for the survival and authentic development of Africa and Africans, good and sound education is a necessity towards all

round development for all the citizenry. It is when there is sound and good education that there could be self-reliance in Africa as Nyerere clamours for in his *Education for Self-Reliance* (Nyerere, 1968: 267-290), that is, a form of education that will be African in nature and content. It is when there is sound education, which facilitates the interests of people that its products will be able to foster goals and objectives of working for the common good of the society in which they live.

It is a truism that any society without sound and well-rounded education can never develop in the real sense of the word because without quality education to the citizenry, development will have no meaning in such society. Education is shown to be a process of renewal of the meanings of experiences through a process of transmission partly incidental to the ordinary companionship or intercourse of adults and youths; partly deliberately instituted to effect social continuity. This process is seen to involve control and growth of both the immature individual and the group in which (s)he lives. It is a truism that a good society will provide the child with good education; conversely, a bad society will provide the child with bad education. What is important is that we must set down a good pattern of life for the young to follow. Rousseau would say that you must be a man before you try to train another man, you yourself must set the pattern he will copy.

Conclusion

Cultural humanism, as argued for in this chapter as against dependency theory of development, is concerned with the study of value systems and structural functionings of a people, of which the classifications considered, are significant. In this manner, it is looked at as a method as well as a programme of human beings and thought-system designed for the upliftment of people's living conditions. This is premised on laying emphasis considering what happens to people socially and psychologically in the cause of societal activities. In its problem-solving process, cultural knowledge helps society to develop skills in order to assess the relative importance of problems facing them and to select appropriate actions open to them in combating their problems without necessarily looking outside for solutions. By this understanding, cultural humanism as examined guides the process of development for particular and objective set, which further lays emphasis on the achievement of some definite ends and the procedures as set and organised by the people. Hence, it becomes the

means of educating the community in the process of development.

This submission that cultural humanism is the hallmark of authentic development does not in any way negate the aspirations that borrowing good ideas, ideals and values from other cultural background outside Africa is totally wrong-headed. In other words, we laid claim to the fact that foreign knowledge should not be super-imposed on the cultural realities of the community but on the contrary creates multiplying effects, which will engender authentic development. This is by all standards the significance of one's culture to the quest for an enduring development that, «Man comes to a true and full humanity only through culture, that is, through the cultivation of the goods and values of nature. Wherever human life is involved, therefore, nature and culture are quite intimately connected one with the other» (Second Vatican Council, Nso. 53). Hence, borrowing from other cultures to make one's intent on enduring development a reality is a necessity as there are other values from other

parlances that would be of utmost significance to the survival of one's society essentially as it affects Africa. There is the utmost need to bring African cultural heritage to development discourse. This urges us not to hesitate to recognise the positive contributions of other cultures that can aid the achievement of our goals and the fulfillment of our aspirations in contemporary times. In the words of Olusegun Oladipo, «the need to borrow from other cultures does not imply that one culture is superior to another since no culture is sufficient unto itself» (Oladipo 1998: 84). In all these, therefore, all must exercise strength to develop their level of cultural knowledge as embedded in belief systems; it is in itself a source of development. As the Westesrners are concerned, they put their cultural understanding in their struggles for development. So also, in Africa, for our level of development to be meaningful and authentic; we need to develop important realities and ideals in our culture, which will be able to suit our own level of developmental aspirations and interests.

References

- Ajei, M. (2007), *Africa's Development: The Imperatives of Indigenous Knowledge and Values* (an unpublished Ph.D thesis submitted to the Department of Philosophy, University of South Africa), pp. 39 – 78.
- Ehusani, G. (1996), *A Prophetic Church*. Ede: Provincial Pastoral Institute Publications, Nigeria.
- Friedmann, H. & Wayne, J. (1977), "Dependency Theory: A Critique" in *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, Autum, Vol. 2, No. 4, pp. 399-416
- Huntington, S. (2000), "Foreword: Cultures Count" in Harrison, Lawrence and Huntington, Samuel (eds) *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, pp. xiii-xxvi.
- Kiros, T. (1992), *Moral Philosophy and Development: The Human Condition in Africa*. Athens: Ohio University Centre for International Studies Monographs in International Studies, Africa Series No. 61
- Njoku, F. (2004), *Development and African Philosophy: A Theoretical Reconstruction of African Socio-Political Economy*. New York, Lincoln, Shanghai: iUniverse, Inc.
- Nkrumah, K. (1970), *Consciencism: Philosophy and Ideology for DeColonisation*. New York and London: Monthly Review Press.
- Nyerere, J. (1968), "Education for Self-Reliance" in *Uhuru Na Ujamaa: Freedom and Socialism – A Selection from Writings and Speeches 1965 – 1967*. London: Oxford University Press, pp. 267-290
- Oladipo O. (1998), *The Idea of African Philosophy - A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy*. Ibadan: Hope Publications, Nigeria.
- Second Vatican Council, *Gaudium et Spes – Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*.
- Smith, T. (1979), "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory" in *World Politics*, January, Vol. 31, No. 2, pp. 247-288.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1 Философия Философия

<i>Бегалинова К.К., Досмагамбетов Е.</i> Духовно-нравственная философия Абая как завет поколениям.....	4
<i>Қаратышқанова Қ.Р., Жандарбеков З.З.</i> Имам Матуриди мен қазақ діни ойшылдарының көзқарастарындағы құдайға сенім және оның сезімдік танылуының дәлелдері.....	13
<i>Рамазанова А.Х., Құдайбергенова Н.Ж., Әбдуали Н.К.</i> Тұлғаның дамуындағы әлеуметтік бейімделудің алатын орны.....	25

2-бөлім Раздел 2 Мәдениеттану Культурология

<i>Сатыбалдиева А.С., Исахан М.Б.</i> Исламдағы ағымға бөлінушілік факторлары мен оларды жіктеу мәселелері және оның қазақстан қоғамына әсері.....	34
<i>urganbayeva Zh., Seytakhmetova N.</i> Adab in the context of the sociocultural identity of modernity: the content analysis of Naguib Mahfouz's «Autumn quail» narrative.....	44
<i>Шамахай С., Есім Ф.</i> Шыңғысхан: тәңірлік сенім мен толеранттылық.....	53

3-бөлім Раздел 3 Саясаттану Политология

<i>Aljanova N.K., Myong Soon-ok, Chun Byong-soon</i> Regionalism in the post soviet space.....	68
<i>Бағашаров Қ., Шалабаева Қ.</i> Дін мен дәстүр сабақтастығы – діни біртұтастықты сақтаудың негізі.....	76
<i>Зайниева Л.Ю., Абдрасилова К.Е.</i> Некоторые аспекты становления политологии.....	85
<i>Мовкебаева Г.А., Оңдаш А.О., Бимагамбетова Ж.Т., Сайлыбаев А.М.</i> Формирование общего энергетического рынка ЕАЭС как фактор обеспечения энергетической безопасности Евразийского экономического союза.....	96

4-бөлім Раздел 4 Шетелдік Зарубежные басылымдар публикации

<i>Добриденъ О.В.</i> Взаимосвязь личного и социального в здоровьесбережении в условиях современного общества потребления: социально-философский анализ.....	106
<i>Burkhanadin Abdilkhakim</i> The battle of atlah and its importance in the history of middle Sirdarya basin.....	118
<i>Fr. Anthony Bature</i> The Analysis of possible ways of the destruction of Boko Haram radical islamist activities on families in north-eastern Nigeria.....	129
<i>Olatunji Felix O., Udefi Cornelius A.</i> Development and the Challenge of Dependency Theory in Africa: A Proposal for Cultural Humanism.....	141

CONTENTS

Section 1 Philosophy

<i>Begalinova K.K., Dosmagambetov E.</i> Moral philosophy Abaya as a testament to the generations.....	4
<i>Karatyshkanova K.R., Jandarbekov Z.Z.</i> Evidence of faith in God and His sensible cognition in the views of Imam Maturidi and Kazakh religious thinkers.....	13
<i>Ramazanova A.Kh., Kudaibergenova N.Zh., Abduali N.K.</i> The role of socialization in personality development.....	25

Section 2 Cultural Studies

<i>Satubaldieva A.S., Isahan M.B.</i> Factors the division of the flow into Islam and the problem of its classification and its influence on Kazakhstan society	34
<i>Turganbayeva Zh., Seytakhmetova N.</i> Adab in the context of the sociocultural identity of modernity: the content analysis of Naguib Mahfouz's «Autumn quail» narrative	44
<i>Shamakhay S., Yessim G.</i> Genghis khan: Tengrist belief and tolerance.....	54

Section 3 Political Science

<i>Aljanova N.K., Myong Soon-ok, Chun Byong-soon</i> Regionalism in the post soviet space	68
<i>Shalabaev K., Bagasharov K.</i> The continuity of religion and tradition is the basis for preserving religious unity.....	76
<i>Zainieva L.Yu., Abdrasilova K.E.</i> On Certain Aspects of Establishment of Political Science	85
<i>Movkebayeva G.A., Ongdash A.O., Bimagambetova Zh., Sailybayev A.M.</i> Formation of common energy market of the EEU as factor of ensuring energy security of the Eurasian economic union.....	96

Section 4 Foreign publikations

<i>Dobryden O.V.</i> The interrelationship between personal and social in health preservation under the conditions of a modern consumer society: socio-philosophical analysis.....	106
<i>Burkhanadin Abdilkhakim</i> The battle of atlah and its importance in the history of middle Sirdarya basin	118
<i>Fr. Anthony Bature</i> The Analysis of possible ways of the destruction of Boko Haram radical islamist activities on families in north-eastern Nigeria.....	129
<i>Olatunji Felix O., Udefi Cornelius A.</i> Development and the Challenge of Dependency Theory in Africa: A Proposal for Cultural Humanism	141