

1999 ж. шыға бастады

Тіркелген куәлік № 13395-Ж
Қазақстан Республикасының
мәдениет және ақпарат
министрлігі
Ақпарат және мұрағат комитеті
22.02.2013 ж. берген

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағикызы (бас редактордың
орынбасары)
С.Т. Сейдуманов
А.Қ. Бижанов
Е.У. Байдаров
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шаукенова
М.С.-А. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Ж.С. Сандыбаев
Л.Н. Токтарбекова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сагикызы (зам. главного
редактора)
С.Т. Сейдуманов
А.Х. Бижанов
Е.У. Байдаров
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шаукенова
М.С.-А. Шайкемелев
Ж.С. Сандыбаев
Ш.М. Жандосова
Л.Н. Токтарбекова (отв. секретарь)

Регистрационное свидетельство
№ 13395-Ж выдано Комитетом
информации и архивов
Министерства культуры
и информации Республики
Казахстан 22.02.2013 г.

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (93)·2022

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Зияуддин Сардар (Ұлыбритания)
Фиерман У. (АҚШ)
Аматаякул Супаквади (Таиланд, Италия)
Халилов С. (Әзірбайжан)
Мехди Санаи (Иран)
Зотов А.Ф. (Ресей)
Лекторский В.А. (Ресей)
Тощенко Ж.Т. (Ресей)
Кенан Гюрсой (Түркия)
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)
Бюлент Шенай (Түркия)

*Қазіргі замандағы философия * Философия в современном мире*

Абдуразакова Г., Кусаинов Д., Мусабекова Г. ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ-МӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛІГІ МӘСЕЛЕЛЕРІНІҢ ЗАМАНАУИ ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСІ	3
Молдабек Е., Төребаев О., Сулейменов П. ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ – ОРТАҒАСЫРЛЫҚ АРАБ ТАРИХИ ДЕРЕКТЕРІНДЕ	14
Нұрадин Г., Кульбаева Д., Куандыкова Э. ФИЛОСОФИЯ ПӘНІН ОҚЫТУ ЭКСПОЗИЦИЯСЫ	27
Kaukua J., Syrgakbayeva A., Rushanova N. PROBLEMS OF IGNORANCE IN SPIRITUAL CULTURE AL-FARABI'S PHILOSOPHY	40
Мұханбетқалиев Е., Уралбаева Ш., Рахимжанова С. ЖАҢА ДАНУ ЖАҒДАЙЫНДА ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ ӨЗГЕРУ ДИНАМИКАСЫ	49

*Модернизация үдерісіндегі саясат және қоғам **
Политика и социум в модернизационных процессах

Хамидов А. МОДЕРНИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ КАК ЗАДАЧА И КАК ПРОБЛЕМА	58
Амребаев А., Ешпанова Д. О МАССОВОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ КАЗАХСТАНЦЕВ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕХОДА ОТ ПОСТСОВЕТСКОСТИ К «НОВОМУ КАЗАХСТАНУ»	72
Масабаев К. ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КИТАЯ ОТНОСИТЕЛЬНО «СТРАТЕГИЧЕСКИХ ГРАНИЦ» И «ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА»: ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ РИСКИ ДЛЯ ЦЕНРАЛЬНОЙ АЗИИ	87
Фазылжан Д. COMPARATIVE ANALYSIS OF POLITICAL PARTICIPATION IN THE CONTEXT OF THE SPREAD OF DIGITAL TECHNOLOGIES BASED ON THE STUDY OF THE EXPERIENCE OF THE UK AND KAZAKHSTAN	102
Тургель И., Дигель И., Жанбозова А. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОРРУПЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН	111

*Дінтанулық және исламтанулық зерттеулер **
Религиоведческие и исламоведческие исследования

Косиченко А. МЕТОДОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	120
Шагырбай А., Сарсенгали Б., Мирзаходжаев А. XIX Ғ. СОҢЫ МЕН XX Ғ. БАСЫНДА ҚАЛЫПТАСҚАН ДІНИ АХУАЛ	133
Купешова Г., Купешов К., Самет О. XVII-XIX ҒАСЫРДА РЕСЕЙ ИМПЕРИЯСЫ ТҰСЫНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ХАЛЫҚТАРЫ АРАСЫНДАҒЫ «ИЖТИҒАД ЖӘНЕ ТАҚЛИД» МӘСЕЛЕСІ	147
Захай А., Тышхан К. ДІН МЕН ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ ҰЛТ РУХАНИЯТЫНЫҢ ТІРЕГІ	159
Kaldybay K., Nurmatov Z., Abdrassilov T. AN INVESTIGATIVE RESEARCH INTO THE EMPLOYABILITY OF HIJAB WEARING WOMEN IN KAZAKHSTAN	169
Тасболат А., Қалдыбеков Н., Жүзей М. МҰХАММЕД ИҚБАЛ ЖӘНЕ ИСЛАМДАҒЫ ЭПИСТЕМОЛОГИЯНЫ ҚАЙТА ҚҰРУ	177

*Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар * Юбилеи. Даты. События*

ӘЛЕМДІК ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ДІНДЕР ЛИДЕРЛЕРІНІҢ VII СЪЕЗІ	186
---	-----

ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ-МӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛІГІ МӘСЕЛЕЛЕРІНІҢ ЗАМАНАУИ ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСІ

¹ Г.А. Абдуразакова, ² Д.У. Кусаинов, ³ Г.К. Мусабекова

АҢДАТПА

Мақалада қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігі мәселелері аясында жазылған әлемдегі индексі жоғары журналдар мен басылымдарда соңғы екі жылда жарық көрген мақалаларға ғылыми шолу жүргізілген. Автор осы талаптарға сай келетін негізгі үш мақаланы іріктеп алған.

Мақала жазу барысында қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігін талдау үшін алдымен қазіргі білім беру саласындағы ұлттық бірегейлікті қарастырып алып, кейін кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру мәселесіне ден қойылады. Бұл мәселелер Қазақстандағы ұлттық бірегейлік, азаматтық және ұлт түсініктерін анықтап алуға мүмкіндік береді.

Мақаланың негізгі сұрақтарына жауап ретінде қазіргі әлемдегі жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттестігі қарастырылып, талданады және осыған байланысты қорытынды бөлімде нақты сұрақтарға жауап беріледі. Сонымен қатар, мақала жазу барысында алдағы уақытта қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігін талдау барысында эмпирикалық зерттеулерге баса назар аудару қажетігі анықталды..

Түйін сөздер: мәдениет, мәдени орта, ұлттық сана, ұлттық болмыс, мәдени саясат, қазақ елі, ұлттық бірегейлік, жаһандану үрдісі.

^{1,2} Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

³ М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті, Тараз, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Г.А. Абдуразакова,
gauhar_abdikarimovna@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:

Абдуразакова Г.А.,
Кусаинов Д.У.,
Мусабекова Г.К.
Қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігі мәселелерінің заманауи әдебиеттегі көрінісі // Адам әлемі. – 2022. – №3 (93). – С. 3-13.

Отражение в современной литературе проблем национально-культурной идентичности казахов

Аннотация. В статье проведен литературный обзор статей, опубликованных за последние два года в высоко индексируемых мировых журналах и изданиях, посвященных проблемам национально-культурной идентичности казахов. Автор отобрал и провел обзор трех основных статей, отвечающих этим требованиям.

В ходе статьи для анализа казахской национально-культурной идентичности сначала рассматривается национальная идентичность в современном образовании, а затем ставится вопрос о создании гражданства в Казахстане между советской эпохой и глобализацией. Эти вопросы позволяют выявить понятия национальной идентичности, гражданства и нации в Казахстане.

В ответ на основные вопросы статьи рассматривается и анализируется взаимодействие глобализации и культуры в современном мире и в связи с этим в заключительной части дается ответ на конкретные вопросы. Кроме того, в ходе статьи было установлено, что в дальнейшем при анализе национально-культурной идентичности казахов необходимо уделять особое внимание эмпирическим исследованиям.

Ключевые слова: культура, культурная среда, национальное сознание, национальная идентичность, культурная политика, казахская страна, национальная идентичность, тенденции глобализации.

Reflection of Problems of National and Cultural Identity of Kazakhs in Modern Literature

Abstract. The article provides a literary review of articles published over the past two years in highly indexed world journals and publications devoted to the problems of national and cultural identity of Kazakhs. The author selected and reviewed three main articles that meet these requirements.

To analyze the Kazakh national and cultural identity, the article first examines national identity in modern education, and then raises the question of creating citizenship in Kazakhstan between the Soviet era and globalization. These questions will help to identify the concepts of national identity, citizenship and nation in Kazakhstan.

In response to the main questions of the article, the interaction of globalization and culture in the modern world is considered and analyzed, and in this regard, the final part provides an answer to specific questions. In addition, the article found that in the future, when analyzing the national and cultural identity of Kazakhs, special attention should be paid to empirical research.

Keywords: Culture, Cultural Environment, National Consciousness, National Identity, Cultural Policy, Kazakh Country, Globalization Trends.

Кіріспе

Заманауи зерттеушілердің еңбектеріне үңілетін болсақ, онда қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігі әлемдік деңгейде әлеуметтік антрополог, мәдениеттанушы және тарих бағытындағы ғылым салаларында қызмет етуші ғалымдардың қызығушылығын тудырып отыр. Бұл тұжырымды дәлелдеу мақсатында мақала барысында шетелдік басылымдарда соңғы екі жылда жарық көрген тақырып аясындағы мақалаларға талдау жасауды көздедік.

Мақала барысында «Қазақстанның қазіргі білім беруіндегі ұлттық бірегейлік [National identity in the modern education of Kazakhstan]» атты Венесуэлладағы Сулия Университетінде 2018 жылы жарық көрген К.К. Досанова, Т.М. Кунекова және соавторлардың мақаласын [1], «Global Citizenship Education» журналында жарық көрген «Кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру [The Construction of Citizenship in Kazakhstan Between the Soviet Era and Globalization]» атты А. Сейдикенова, А. Джалиль және А. Бакитовтың мақаласын [3], «Қазіргі әлемдегі жаһандану мен

мәдениеттің өзара әрекеттестігі [The Interaction of Globalization and Culture in the Modern World]» атты Р. Садыкова, М. Мырзабеков, Р. Мырзабекова, А. Молдахметқызының мақаласын [3] назарға ала отырып ғылыми шолу жасалынады.

Қазақтың ұлттық-мәдени бірегейлігі тақырыбын жан-жақты талқылау үшін мақалада алдымен қазіргі білім беру саласындағы ұлттық бірегейлікті қарастырып алып, кейін кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру мәселесі қарастырылады. Бұл мәселелер Қазақстандағы ұлттық бірегейлік тақырыбын аша алады. Соңынан, қазіргі әлемдегі жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттестігі туралы мақаланы мысал ретінде ала отырып, қазіргі кезде мемлекеттердің ұлттық бірегейлікті сақтай отырып дамуға қалай тырысатындығын анықтауға байланысты әдеби шолу жүргізіледі.

Басты сұрақ, жаһандану ұлттық бірегейліктің эрозиясына және мәдениеттердің «трансұлттануына» қауіп төндіре ме? Қазіргі кезде мемлекеттер жаһандануды басқаруға және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып

дамуға қалай тырысады? Мақалада осы сұрақтарды басты назарға ала отырып негізгі тақырып бойынша ғылыми шолу жүргізіледі.

Әдіснама

Бұл мақалада мәдениеттанулық әдіснама қолданылып, әлеуметтік- философиялық, дінтанулық, талдаулар жасалған. Жалпы ғылыми әдіснама болып есептелетін, тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдісі, жүйелілік, тарихи-әдіснамалық қағидалары негізге алынып, ұлттық құндылықтар аясындағы жаһанданудың маңызы мен көріністері айқындалады. Сондай-ақ жаһандану жағдайындағы ұлттық рухани құндылықтардың қалыптасуы мен дамуына, ондағы заңдылықтарды ашып, жалпы және жеке ерекше белгілеріне көңіл бөлінеді. Зерттеудің әдіснамалық негізі ретінде отандық және шетелдік тәжірибе мен әдебиеттерді талдау және синтездеудің, абстракциялаудың, жалпылаудың ғылыми әдістері қолданылады. Сонымен қатар, мақалада кіріспеде көрсетілген шетелдік басылымдарда жарық көрген еңбегерге мәдениеттанулық талдау жасалына отырып, олардың ішкі мазмұндары ашылды.

Әдеби шолуда таңдалып алынған мақалаларға қойылған басты критерийлер тақырып аясындағы әлемдегі индексі жоғары журналдар мен басылымдарда соңғы екі жылда жарық көрген мақалалар болуы. Оның объективтілігін жоғарлату мақсатында тақырыптың өзектілігін ашып көрсете алатын және бірін-бірі толықтыра алатын негізгі үш мақала таңдалып алынды.

Қазақстанның қазіргі білім беруіндегі ұлттық бірегейлік

«Қазақстанның қазіргі білім беруіндегі ұлттық бірегейлік [National

identity in the modern education of Kazakhstan]» атты Венесуэлладағы Сулия Университетінде 2018 жылы жарық көрген К.К. Досанова, Т.М. Кунекова және мақаласында дәстүрлі музыканың ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға әсері мәселесі бойынша отандық және шетелдік тәжірибені талдау және қорыту ұсынылған. Зерттеу музыкатану зерттеу дәстүрінде отандық және шетелдік тәжірибені талдау мен синтездеудің, абстракциялаудың, жалпылаудың ғылыми әдістерін қамтиды [1].

Мақала барысында 1994-2013 жыл аралығында жарық көрген ақпараттар қарастырылады. М. Балтабаев [4], В. Белинский [5], С. Борбасов [6], А. Досанова [7], . Джумакова [8], Э. Эрикссон [9], А. Калло мен Х. Партти [10] сынды авторлардың еңбектерін пайдалана отырып ұлт бірегейлігіне анықтама беріп, мәнін түсіндіре алған.

Қазақстан Республикасында бір аумақта әртүрлі ұлттар мен діндердің адамдары бейбіт қатар өмір сүреді. Авторлардың пайымдауынша бұл жағдай Үкіметтің жүргізіп отырған саясатына, әсіресе білім беру ортасына байланысты [1, 34 б.]

Авторлардың пайымдауынша ғасырлар тоғысындағы жаһандық өзгерістер халықаралық байланыстардың кеңеюімен сипатталады. Мұндай жағдайда ұлттар өзіндік ерекшелігі мен бірегейлігін сақтауға тырысады. Экономикалық және әлеуметтік-мәдени жаһандану қазақстандықтардың өзіндік ерекшелігін сезінуін шиеленістірді. Көптеген этностық қауымдастықтар өздерінің этикалық болмысын айқындап, оларды ұлттық мәдениеттің ерекшелігін сақтап қалған этностық топтар ретінде жандандырып, өздерін этномәдени қоғам ретінде танытты.

Жаһандану жағдайында этномәдени дәстүрлердің этностың өзін-өзі тануы мен әлеуметтік өзін-өзі растауы үшін маңызы зор, оған Қазақстан халқы Ас-

самблеясы ықпал етеді. Бүкіл әлемге танылған бұл бірегей институттың ұлттық саясаты Қазақстанда тұратын этностық топтардың мәдениетін, дәстүрлері мен тілдерін дамытуға ықпал ететін ұлтаралық және дінаралық келісімді нығайтуға бағытталған.

Қазақстан халқы Ассамблеясын құру идеясын Қазақстан Президенті Н. Назарбаев ұсынды. Назарбаев ел Тәуелсіздігінің жылдығына арналған 1992 жылғы І этникалық форумда. 1995 жылғы 1 наурызда Қазақстан Республикасының Президенті Жаңа институт – Қазақстан халқы Ассамблеясын құрды. Бұл институтты құру идеясы қазақстандықтардың басты мұрасы – халықтар достығын сақтау болды. Бүгінде бұл ұйым өзінің 20 жылдығы қарсаңында 400-ден астам ұлттық-мәдени орталықтарды біріктіретін қуатты күш болып табылады. Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаев 2015 жылды Қазақстан халқы Ассамблеясының жылы деп жариялады [1].

«Қазақстанның қазіргі білім беруіндегі ұлттық бірегейлік [National identity in the modern education of Kazakhstan]» атты мақалада ұлттық бірегейлік – бұл ұлттық сәйкестіліктің ең дәстүрлі көріністерін сақтайтын және мәдени стандарттауға қарсы тұратын ядро. Назарбаев 2014 жылғы «Қазақстан жолы – 2050: Ортақ мақсат, ортақ мүдде, ортақ болашақ» атты Жолдауында: «Біз мәдени кодымызды – тілімізді, руханиятымызды, салт-дәстүріміз бен құндылықтарымызды сақтай отырып қана уақыт талабына сай жауап бере алатынымызды ұмытпауымыз керек», – деді [4].

Осы мақалада «Этникалық саясат Қазақстан Республикасының ұлттық бірегейлігін қалыптастыру факторы ретінде» атты Ж. Құлжанованың докторлық диссертациясы, «Қазақстанның этникалық саясаты: жағдайы және болашағы» атты К. Көшербаев [13] мақаласы этикалық

саясат пен ұлттық бірегейлік арасындағы байланысты ашып көрсеткен.

Ұлттық бірегейлік музыкалық өнерде Отан, этнос, отбасы, адамның қадір-қасиеті ұғымдарымен ұсынылған. Осылайша, өнердің осы түрінде көрініс тапқан маңызды ұлттық ұғымдарды зерттеу қазіргі заманғы музыкалық білім беру үшін өте маңызды. Бұл сұрақтар бүгінгі күнге дейін қандай дәстүрлі мәдени элементтердің сақталғанын анықтауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, дәстүрлі музыкалық мәдениеттің құрылымдық элементтерін зерттеу мәдени әмбебапты және оның негізгі тетіктерін жандандыратын схема жасауға әкеледі. Қазіргі заманғы музыкалық білім беру қазақ халқының ұлттық ерекшелігін көрсететін рухани құндылықтарды беруге тиіс.

Ұлттық мүдделер қазақ халықтары мәдениеттерінің алуан түрлілігінде өзіндік ерекшелікті сақтауды талап етеді, бұл ұлттық бірегейлік проблемасын бірінші орынға қояды. Ара-лас ғылымдардың жаңа әдіснамалық тәсілдері мен әдістеріне негізделген ұлттық бірегейлік проблемаларын ауқымды зерттеу қажет [1].

Ұлттық бірегейлікті зерттеу Ресей ғылымында соңғы жылдары ғана өзекті болды. Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін тәуелсіз мемлекеттердің құрылуы ұлттық бірегейліктің жаңа парадигмаларын құрды. Мысалы, ұлттық бірегейлік мәселелері «Әлемдік проблемалар алдындағы философия» тақырыбындағы ХХІ Дүниежүзілік философиялық Конгрестің және «Философия және өркениеттің болашағы» тақырыбындағы IV Ресей философиялық конгресінің іргетасы болды [1].

Жаһандану жағдайындағы ұлттық бірегейлік пен ұлттық өзін-өзі тану мәселелері шетелдік ғалымдардың көпұлтты елдердегі азшылықтарға қысым көрсету мүмкіндігін атап өткен зерттеулерінде қарастырылады. Бұл әлеуметтік дағдарысқа әкелуі мүмкін [11].

Қорыта айтқанда, авторлардың пайым-дауынша [1]: «жаһандану үрдісі мәдениет аралық диалогқа жағдай жасайды, бірақ осы үрдістердің әсерінен ұлттық бірегейлікті жоғалту қаупі бар. Сондықтан мәдени-ұлттық мұраны келесі әдіс – ұлттық музыканы зерттеу арқылы зерттеу қажет. Осы сабақтарда ұлттық сана-сезімді қалыптастырумен қатар, оқушылар өздерінің эстетикалық талғамдары мен музыкалық қалауларын дамытады. Осылайша, қазіргі заманғы музыкалық білім Дәстүрлі музыкалық мәдениетті игеруге және ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға көмектеседі. Ұлттың музыкалық құндылықтарын және оның мәдени қорын игере отырып, басқа этникалық топтарға төзімділікті тәрбиелеу қажет».

Сонымен, бұл мақалада оқу курсының құруда ұлттық бірегейлік проблемасының ерекше өзектілігін ескере отырып, ұлттық сәйкестендіру проблемасын және оның қазіргі музыкалық білім берудегі көріністерін талдауға әрекет жасалғандығы анық.

Кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру

«Global Citizenship Education» журналында жарық көрген «Кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру [The Construction of Citizenship in Kazakhstan Between the Soviet Era and Globalization]» атты А. Сейдикенова, А. Джалиль және А. Бакитовтың мақаласында авторлардың пайымдауынша: «кеңес дәуірінен бастап бүгінгі күнге дейін Қазақстанның азаматтығы туралы түсініктер үздіксіз трансформациядан өтті, атап айтқанда саяси режимдердің ауысуынан, демографиялық құрамдағы өзгерістер мен экономикалық ауытқулардан. Өзінің турбулентті тарихына қарамастан, Қазақстан азаматтыққа және елдің

әртүрлі этникалық топтары арасындағы салыстырмалы бейбіт қатынастарға икемді тәсілді тұжырымдай алды. Бүгінгі тәуелсіз мемлекетте Қазақстан жаһандану жағдайында азаматтық қалыптастырудың бірегей жағдайы бола алады», – дейді [2].

Кеңес дәуіріндегі азаматтық туралы екіұшты түсініктер қарастырылған, олар депортациялармен, эвакуациялармен, ерікті және мәжбүрлі көші-қонмен ғана емес, сонымен бірге Қазақстанды Кеңес Одағының достығын пайдаланатын «уәде етілген жер» ретінде суреттеген риторикамен де ерекшеленді [2].

Авторлар мақалада 1991 жылы ел тәуелсіздік алғаннан кейін азаматтықтың қалыптасуын талдайды. Олар оны кеңестік мұра мен жаңартылған Қазақ ұлттық бірегейлігінің нәзік үйлесімі ретінде сипаттауға тырысады.

Мақаланың негізгі мақсаты, елдің экономикалық жаһандануы мен жаңа көші-қон ағындарынан туындаған өзгерістерге арналады. Сонымен қатар, авторлар Қазақстанның үш тілді саясаты жаһандық азаматтық білім беру (GCE) үшін жаңа перспективалар ашуы мүмкін деп болжайды [2].

Авторлардың пікірінше, қазақтың ұлттық-мәдени ұқсастығының күрделілігін түсіну үшін оның шығу тегін байқау үлкен маңызға ие. Қазақ қоғамының маңызды аспектілерінің бірі оның үш жүзге (аумақтық-тайпалық бөлініс), атап айтқанда Ұлы, Орта және Кіші жүз болып бөлінуі болып табылады. Олардың атаулары айтқанына қарамастан, бұл бөлу әр жүздің көлеміне тікелей байланысты емес. Сонымен қатар, үш жүз түрлі этникалық топтар мен тайпалардан тұрады.

«Кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру [The Construction of Citizenship in Kazakhstan Between the Soviet Era and Globalization]» атты А. Сейдикенова, А. Джалиль және А. Бакитовтың мақаласында талданған

мәліметтерге әдеби шолу жасар болсақ, бұл аумақтық және тайпалық бөліністер XVI ғасырға жатады және Қазақ хандығының мұрасына жатады. Арсланның пайымдауынша (Арслан, 2014), жүздерге, руларға және тайпаларға бөліну бүгінгі күні де қазақ қоғамының маңызды сипаты болып қала береді. Мысалы, қазақтар алғаш рет кездескенде, олар адамның аты-жөнін сұрайды және ол қай елден, яғни рудан екенін сұрайды («Қай елсің?»). Жауап адамның жүзі мен руын көрсетеді. Бұл бірегейлік сезіміне берілетін мән қазақтардың өз шежіресі мен мұрасына деген терең құрметімен байланысты, бұл туралы «Соңғы жеті ұрпақтың ата-бабаларын кім білмейді, сол надан» деген мақал дәлелдейді [2].

Үш жүзге бөліну елдің географиялық аудандарымен және ежелгі көшпелі жолдармен байланысты: Ұлы жүздің аумағы Жетісуда (Оңтүстік-Шығыс Қазақстан) орналасқан; Орта жүздің халықтары дәстүрлі түрде орталық, Солтүстік және Шығыс Қазақстанның аумағын, сондай-ақ Оңтүстік аумақтың шағын бөлігін алып жатыр; Кіші жүзге жататын казактар, Батыс Қазақстанда орналасқан [3].

Тарих бойында қазіргі Қазақстанның аумағын әртүрлі халықтар, соның ішінде татар және моңғол тайпалары кесіп өтіп, көптеген шапқыншылықтарға ұшырады. XIII ғасырда Шыңғысханның әскерлері Орта Азияға басып кірді, ол Алтын Орда деп аталатын Моңғол империясының құрамына кірді. XV ғасырда Алтын Орда құрамына Қазақ хандығы кіретін хандықтарға бөлінді (шамамен қазіргі Қазақстан аумағында орналасқан) [12].

Осы кезеңде аймақ «трайбализммен» байланысты ішкі қақтығыстарды бастан өткерді (әртүрлі жүздерге жататын тайпалар арасындағы дау-дамайлар мен ішкі дау-дамайлар), бұл оның дамуына кедергі келтіріп, қорғаныс қабілетін едәуір әлсіретті. Бұл XVIII ғасырда Абылай Хан мемлекетті нығайту, сыртқы жа-

улармен күрес, жерді сақтау және елді дамыту үшін үш жүзді біріктірген кезде өзгерді [13].

Сексенінші жылдардың ортасында Ресей империясы біртіндеп қазақ даласына тарады. 1917 жылғы «Ұлы Октябрь социалистік революциясынан» кейін Кеңестер қазақ қоғамын тереңнен трансформациялаған коммунистік идеологияны күштеп таңды. Бұл кезең көшпелі халықты күштеп қоныстандырумен, жаңа қазақ кеңестік мәдениетін қалыптастырған индустрияландырумен және урбандалумен ерекшеленді [8].

Мақаладағы мәліметтерге сүйене отырып, Ресей режимінде азаматтарды алдымен патша автократиясы, содан кейін теориялық тұрғыдан прогрессивті коммунистік режим басқарды. Ресей және Осман империяларының арасындағы ұзақ бақталастықтың және қазақтардың Түркиямен берік мәдени және тілдік байланыстарының салдарынан Кеңестік Социалистік республика Қазақстанда орыс мәдениетін ассимиляциялау саясатын жүргізгісі келді. Осы себепті олар мыңдаған жылдар бойы Орталық Азия тауларының байтақ даласын басып алған көшпелі қазақ халқының қуғынға ұшырауына, ашаршылығына және мәдени өзіндік ерекшелігінің жоғалуына алып келген «өркениеттік» миссияны қолға алды. Сонымен қатар, көптеген немістер, корейлер, күрдтер мен шешендер Қазақстанға жер аударылды, одан кейін орыстар, украиндар, татарлар және тағы басқалар осы аймаққа қоныстануға шақырылды. Демек, қазақтар өз территориясында азшылықта болды. Қазақстан кеңестік кезеңде славян халқына қатысты, әсіресе байырғы халқы азшылықта болған қалаларда демографиялық кемістік жағдайында болған Орталық Азиядағы жалғыз ел болды [13].

Дегенмен, патша дәуірімен салыстырғанда, коммунистік режим теориялық тұрғыдан Кеңес Одағының құра-

мында қазақ ұлтын тануға бейім болды. Қазақстан халықтар арасындағы достық елі ретінде сипатталды және сонымен бірге бұрын-соңды болмаған экономикалық өрлеуді бастан өткерді. Кеңестік кезеңде зауыттар, қалалар және көптеген инфрақұрылым объектілері салынды, бұл қазақтардың өмір сүру деңгейі мен білім алуының біршама жақсаруына әкелді.

Осы кезеңде Кеңес Одағының әрбір азаматы этникалық немесе ұлттық топқа жататындығы анықталды, ал ол кеңес мемлекетіне жалпы адалдық танытуды талап етті (ұлтшыл деп айыпталған белгілі бір этникалық топқа емес). Осылайша, Қазақстан азаматының кеңестік кезеңде болуы Қос сезімді тудырды; бір жағынан, Ресейдің мәдени үстемдігі қазақ тілін құнсыздандырып, халықты мәдени құқықтарынан айырды; екінші жағынан, Кеңестік жүйе қолдаған халықтар арасындағы достық қазақтарға орыс құндылықтары мен мәдениетін, атап айтқанда тілі мен өмір салтын игеруге мүмкіндік берді. Қазақстан Республикасы Бір кездері оның әлеуметтік-экономикалық бағдарламалары үшін Кеңес өкіметінің витринасы ретінде қызмет еткенімен ерекшеленетіні де шындық. «Қазақстан» термині осы әуел бастан көпұлтты республика тұрғындарының арасында азаматтық мақтаныш сезімін тудыру үшін ресми дискурста пайда болды [15].

Авторлардың пайымдауынша, Қазақстанда «ұлт» және «азаматтық» сияқты терминдерді қолданған кезде абай болу керек екенін атап өткен жөн. Давенель (Давенель, 2013) өзінің «Қазақстандағы мәдени жаңару және Ұлттық әртүрлілік» кітабында атап өткендей: орыс тіліндегі «национальность» термині «ұлт» деген мағынаны білдіреді және ол «азаматтық» ұғымымен байланысты емес. Қазақстаннан тыс жерлерде кеңінен танымал емес «қазақстандық» термині этникалық «ұлтына» қарамастан,

посткеңестік кеңістіктегі Қазақстан Республикасының барлық азаматтарына қатысты (қазақ, татар, украин және т.б.).

Қазіргі әлемдегі жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттестігі

«Қазіргі әлемдегі жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттестігі [The Interaction of Globalization and Culture in the Modern World]» атты Р. Садыкова, М. Мырзабеков, Р. Мырзабекова, А. Молдахметқызының «Procedia - Social and Behavioral Sciences» журналында жарқ көрген мақаласында авторлар жаһандану үрдісін былайша сипаттайды: «бүгінгі таңда жаһандану тұрақты және тіпті қайтымсыз. Жаһандану мәдени модельдердің өзгеруіне де әсер етеді. Сонымен қатар, өнердегі әртүрлі бағыттардың өзара енуі және олардың алмасуы бар. Жаһандану ұлттардың жаһандық жүйеге кіруінің жеделдеуін сипаттайды. Бұл халықтар арасындағы мәдени байланыстардың кеңеюіне және адамдардың көші-қонына ықпал етеді. Бірақ тым қолайсыз жағдай бар. Өкінішке орай, өнердің бір түрін таңдаған олар кейде өз мәдениетін ұмытып кетеді. Жастар енді өз мәдениетіне қызығушылық танытпайды. Сонымен қатар, ел өнерін өзінің ерекше жолымен дамытуға аз көңіл бөлінеді. Өнер сонымен қатар экономикалық нарықтың мүдделеріне қызмет ете бастайды. Осыған байланысты жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттесу процестерін зерттеу маңызды болып табылады» [4].

Мақалада «жаһандану» ұғымы қазіргі ғылымда әлеуметтік процестерді талдаудың ең танымал термині ретінде қарастырылады. Әлеуметтанудағы «жаһандану» термині көптеген оқиғалар мен тенденцияларды білдіреді: әлемдік идеологияның дамуы, әлемдік тәртіпті орнату үшін қарқынды күрес; халықаралық ұйымдардың саны мен ықпалының өсуі, ұлттық мемлекеттердің

егемендігінің әлсіреуі, трансұлттық корпорациялардың пайда болуы мен дамуы, халықаралық сауданың өсуі, қарқынды жаппай көші-қон және көп мәдениетті қауымдастықтардың қалыптасуы, планетарлық бұқаралық ақпарат құралдарының құрылуы және батыс мәдениетінің әлемнің барлық аймақтарына кеңеюі және т. б. болып табылады. Жаһандану үрдістерінің тиісті теорияларын талдау олардың XX ғасырдың басында өзіндік бір синхронды әлеуметтік өзгерістерге айналғанын көрсетеді және бұл трансформация үлкен орын алды, оны әлеуметтік-мәдени жылжу ретінде сипаттауға болады [14].

XX ғасырдың соңғы онжылдығы мен XXI ғасырдың басы халықаралық қатынастарда бүкіл еуропалық және Еуразиялық өңірге әсер еткен ірі Оқиғалармен сипатталады. «Қырғи қабақ соғыстың» аяқталуы, бір полярлы әлемнің пайда болуы, жаһанданудың жаңа әлемдік тәртібі және АҚШ пен басқа батыс елдері үшін стандарттардың дамуы Еуропадағы және жалпы әлемдегі саяси жағдайдың терең өзгеруіне әкелді. Жаһандану интеграциялық оқиға ретінде, әлемдік дамудың негізгі бағыты мен тенденциясы ретінде объективті процесс болып табылады. Бұл жаһандық ақпараттық, қаржылық-экономикалық, сауда-айырбас деңгейіндегі паз, бұл жаһандық экономикалық, саяси және мәдени интеграция мен бірігу процесі. Мұның басты салдары Халықаралық еңбек бөлінісі, капиталдың, адами және өнеркәсіптік ресурстардың халықаралық қозғалысы, заңнаманы, экономикалық және технологиялық процестерді стандарттау, сондай-ақ әртүрлі елдердің мәдениеттерінің жақындасуы мен бірігуі болып табылады. Бұл жүйелі сипатқа ие объективті процесс, яғни қоғам өмірінің барлық аспектілерін қамтиды. Жаһандану нәтижесінде әлем өзара байланысты және оның барлық субъектілеріне тәуелді бола

бастады. Жалпы проблемалық топтар санының өсуі және интеграцияланатын субъектілердің саны мен түрлерінің кеңеюі бар ма?

Авторлар мақалада зерттеудің негізін бірнеше факторлармен анықталады, олардың ішінде, ең алдымен, жаһандану бүгінде әлемдік экономикалық, саяси және мәдени дамудың анықтаушы факторы болып табылады деп сипаттайды. Ол әлемдегі әлеуметтік-экономикалық дамудың маңызды процестерін қамтиды, экономикалық өсу мен модернизацияны жеделдетуге, мәдени алмасуға ықпал етеді. Сонымен бірге жаһандану әлемдік экономикада жаңа қайшылықтар мен проблемалар туғызады. Бүгінде әлемнің барлық елдері белгілі бір дәрежеде жаһанданумен қамтылған. Авторлардың пікірінше «Жаһанданудың әсері» көрініс тапқан қызмет салаларының бірі – мәдениет [4].

Авторлар мақала барысында жаһандану үрдісінің қоғамның барлық саласына тікелей әсер ететіндігін теориялық тұрғыда дәлелдейді. Олар әсіресе мәдениет саласындағы жаһандану үрдісінің ерекшеліктеріне тоқталып, түрлі мәселелердің бар екендігін көрсетеді. Олар осылайша, елеулі проблемаларға қарамастан, жаһандану қазіргі заманғы өнердің дамуына оң серпін берді, жергілікті өнер сахнасының халықаралық контекстке енуіне мүмкіндік берді, қазіргі заманғы өнер саласындағы түрлі бастамаларды қаржыландыруға ықпал етті, сонымен қатар нарықтың дамуына және шығармашылық пен сыни рефлексия саласына жаппай қызығушылық тудырды деп пайымдайды [4].

Авторлардың пікірінше мәдениеттің жаһандануы әртүрлі елдердің мәдени құндылықтарымен алмасуға, дәстүрлердің жақындасуына ықпал етеді. Мәдени жаһандану әлемнің әртүрлі елдері арасындағы іскерлік және тұтынушылық мәдениеттің жақындасуымен және

халықаралық байланыстың өсуімен сипатталады. Бір жағынан, бұл жекелеген ұлттық мәдениеттерді бүкіл әлем бойынша ілгерілетуге алып келеді [4].

Басты айтар ой, ол танымал халықаралық мәдени құбылыстар ұлттық құбылыстарды ығыстыруы немесе оларды халықаралық деңгейге айналдыруы мүмкін. Көбісі мұны ұлттық мәдени құндылықтардың жоғалуы және ұлттық мәдениеттің жандануы үшін күрес деп санайды. Ол сәйкесінше, ұлттық бірегейлікке тікелей әсер етуші элемент бола алады.

Қорытынды

Қорытындылай келе, мақалада «Қазақстанның қазіргі білім беруіндегі ұлттық бірегейлік [National identity in the modern education of Kazakhstan]» атты Венесуэлладағы Сулия Университетінде 2018 жылы жарық көрген К.К. Досанова, Т.М. Кунекова және соавторлардың мақаласын [1], «Global Citizenship Education» журналында жарық көрген «Кеңес дәуірі мен жаһандану арасында Қазақстанда азаматтық құру [The Construction of Citizenship in Kazakhstan Between the Soviet Era and Globalization]» атты А. Сейдикенова, А. Джалиль және А. Бакитовтың мақаласын [2], «Қазіргі әлемдегі жаһандану мен мәдениеттің өзара әрекеттестірі [The Interaction of Globalization and Culture in the Modern World]» атты Р. Садыкова, М. Мырзабеков, Р. Мырзабекова, А. Молдахметқызының мақаласын [3] назарға ала отырып әдеби шолу жасалынды. Әдеби шолудың мақсаты жаһандану ұлттық бірегейліктің эрозиясына және мәдениеттердің «трансұлттануына» қауіп төндіре ме және қазіргі кезде мемлекеттер жаһандануды басқаруға және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып дамуға қалай тырысады деген сұрақтарға жауап табу болған болатын.

Бірінші сұраққа, яғни «жаһандану ұлттық бірегейліктің эрозиясына және

мәдениеттердің «трансұлттануына» қауіп төндіре ме?» сұрағына жауап ретінде мақаладағы талқыланған әдебиеттерді басты назарға ала отырып жаһандану үрдісі жалпылама алғанда ұлттық бірегейліктің эрозиясына және мәдениеттердің «трансұлттануына» қауіп төндіреді, алайда оны дұрыс бағытта реттейтін болса ол қауіптің төмендеуі мүмкін. Мысалы, жаһандану үрдісін мемлекеттік саясаттың элементі ретінде қарастыра отырып, мемлекеттік идеологиямен жақсы әрі сапалы ұштастырған жағдайда бұл қауіптің төмендеуі мүмкін.

Екінші сұрақ, яғни «қазіргі кезде мемлекеттер жаһандануды басқаруға және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып дамуға қалай тырысады?» бұл сұраққа жауапты арнайы эмпирикалық зерттеулер арқылы жазылған мәліметтерді салыстыра отырып жауап іздеу керек екендігіне көз жетті. Мақала барысындағы әдеби шолу теориялық және тарихи мәліметтерге сүйенгендіктен, тек қазіргі кезде мемлекеттер жаһандануды басқаруға және ұлттық бірегейлікті сақтай отырып дамуға тырысуға болатындығын ғана айтуға болады. Ол әрине тек мемлекеттік идеологияны дұрыс анықтап оны насихаттаумен байланысты болуы мүмкін.

Әдебиеттер тізімі:

1. Досанова К.К., Кунекова Т.М., Жумашева Г.К., Досанова А.А. Национальная идентичность в современном образовании Казахстана // Университет Зулии. – 2018. – №85(2) С. 34.
2. Сейдикенова А., Аккари А., Бакитов А. Формирование гражданства в Казахстане между советской эпохой и глобализацией. // Образование в области глобального гражданства. – 2020. – С. 57-69.
3. Садыкова Р., Мырзабеков С.М., Мырзабекова Р., Молдахметқызы А. Взаимодействие глобализации и культуры в современном мире. // Процедура - Социальные и поведенческие науки. – 2014. – С. 8-12.
4. Балтабаев М. Основы музыкально-эстетического воспитания учащейся

молодежи средствами традиционной казахской художественной культуры: Научный доклад диссертации доктора педагогических наук. – Алматы, 1994. – 68 с.

5 Белинский В. Полное собрание сочинений (под редакцией С.А. Венгерова). – Москва, 1977. – 312 с.

6 Барбосов С. Национальные посттоталитарные процессы и национальная политика в Казахстане: Автореферат диссертации доктора политических наук. – Алматы, 1999. – 48 с.

7 Досанова А. Музыкальное образование в Акмолинской области (с конца 19 по первую треть 20 века): Монография. – Астана: Казах, 2013. – 165 с.

8 Джумакова У. Музыкально-историческое образование современного исполнителя традиционной музыки: дисциплинарное и концептуальное совершенствование образовательных программ. // Сборник материалов Международной конференции «Традиционные музыкальные культуры народов Центральной Азии». – Алматы, 2009.

9 Эриксон Э. Идентичность: молодость и кризис; Перевод с английского. – Москва, 1996 – 344 с.

10 Каллио А., Партти Х. Музыкальное образование для нации: преподавание патриотических идей и идеалов в глобальных обществах. // Действие, критика и теория музыкального образования. – 2013. – №3. – С. 5-30.

11 Узакбаева С. Эстетическое воспитание в казахской национальной педагогике: Диссертация на соискание ученой степени доктора педагогических наук. – Алматы, 1993. – 420 с.

12 Жардыхан З. Казахстан и Центральная Азия: региональные перспективы. // Обзор Центральной Азии. – 2002. – №21(2). – С.167-183.

13 Бакитов А., Джуманова Р. Казахско-французский и французско-казахский разговорник. – Саарбрюккен: Европейские Университетские Издания, 2016.

14 Арыстанбекова А. Глобализация. – Алматы: Издательство Даик Пресс, 2007. – 302 с.

15 Кушербаев К. Этническая политика Казахстана: состояние и перспективы. – Алматы: Казахстанский институт развития, 1996. – 227 с.

Transliteration

1 Dossanova K.K., Kunekova T.M., Zhumasheva G.K., Dossanova A.A. Nacional'naja identichnost' v sovremennom obrazovanii Kazahstana [National identity in the modern education of Kazakhstan]. // Universitet Zulii. – 2018. – №85(2). – С. 34. (in Russ)

2 Sejdikenova A., Akkari A., Bakitov A. Formirovanie grazhdanstva v Kazahstane mezhdru sovetsoj jepohoj i globalizaciej [The Construction of Citizenship in Kazakhstan Between the Soviet Era and Globalization]. // Obrazovanie v oblasti global'nogo grazhdanstva. – 2020. – С. 57-69. (in Russ)

3 Sadykova R., Myrzabekov S.M., Myrzabekova R., Moldahmetkyzy A. Vzaimodejstvie globalizacii i kul'tury v sovremennom mire [The Interaction of Globalization and Culture in the Modern World]. // Procedura - Social'nye i povedencheskie nauki. – 2014. – С. 8-12. (in Russ)

4 Baltabaev M. Osnovy muzykal'no-jesteticheskogo vospitanija uchashhejsja molodezhi sredstvami tradicijnoj kazahskoj hudozhestvennoj kul'tury: Nauchnyj doklad dissertacii doktora pedagogicheskix nauk [Basic music-esthetic education of young students by means of traditional Kazakh artistic culture: Scientific Report of Dr. Sc. in Pedagogy dissertation]. – Almaty, 1994. – 68 s. (in Russ)

5 Belinskij V. Polnoe sobranie sochinenij (pod redakciej S.A. Vengerova) [Complete works (edited by S.A. Vengerov)]. – Moskva, 1977. – 312 s. (in Russ)

6 Barboosov S. Nacional'nye posttotalitarnye processy i nacional'naja politika v Kazahstane: Avtoreferat dissertacii doktora politicheskix nauk [National post-totalitarian processes and the national policy in Kazakhstan: Abstract of Dr. Sc. in Political Science]. – Almaty, 1999. – 48 c. (in Russ)

7 Dosanova A. Muzykal'noe obrazovanie v Akmolinskoj oblasti (s konca 19 po pervuju tret' 20 veka): Monografija [Music education in the Akmola Region (from the end of the 19th to the first third of the 20th century): Monograph]. – Astana: Kazah, 2013. 165 c. (in Russ)

8 Dzhumakova U. Muzykal'no-istoricheskoe obrazovanie sovremennogo ispolnitelja tradicijnoj muzyki: disciplinarnoe i konceptual'noe sovershenstvovanie obrazovatel'nyh programm [Music-historical education of a modern performer of traditional

music: disciplinary and conceptual improvement of educational programs]. // Sbornik materialov Mezhdunarodnoj konferencii «Tradicionnye muzykal'nye kul'tury narodov Central'noj Azii». – Almaty, 2009. (in Russ)

9 Erikson Je. Identichnost': molodost' i krizis; Perevod s anglijskogo [Identity: youth and crisis; Translated from English]. Moskva, 1996 – 344 c. (in Russ)

10 Kallio A., Partti H. Muzykal'noe obrazovanie dlja nacii: prepodavanie patrioticheskikh idej i idealov v global'nyh obshhestvakh [Music education for a nation: Teaching patriotic ideas and ideals in global societies]. // Dejstvie, kritika i teorija muzykal'nogo obrazovanija. – 2013. – №3. – S. 5-30. (in Russ)

11 Uzakbaeva S. Jesteticheskoe vospitanie v kazahskoj nacional'noj pedagogike: Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni doktora pedagogicheskikh nauk [Esthetic education in

Kazakh national pedagogy: Dr. Sc. in Pedagogy dissertation]. Almaty, 1993. – 420 c. (in Russ)

12 Zardyhan Z. Kazakhstan i Central'naja Azija: regional'nye perspektivy [Kazakhstan and Central Asia: Regional perspectives]. // Obzor Central'noj Azii. – 2002. – №21(2). – S.167-183. (in Russ)

13 Bakitov A., Dzhumanova R. Kazahsko-francuzskij i francuzsko-kazahskij razgovornik [Guide de conversation kazakh-français et français-kazakh]. – Saarbrücken: Evropejskie Universitetskie Izdaniya, 2016. (in Russ)

14 Arystanbekova A. Globalizacija [Globalization]. – Almaty: Izdatel'stvo Daik Press, 2007, – 302 s. (in Russ)

15 Kuserbaev K. Jetnicheskaja politika Kazahstana: sostojanie i perspektivy [Ethnic policy of Kazakhstan: state and prospects. Kazakhstan Development Institute]. – Almaty: Kazahstanskij institut razvitija, 1996. – 227 c. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

Гаухар Абдикаримовна Абдуразакова PhD докторант, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

Дауренбек Умирбекович Кусаинов Философия ғылымдарының докторы, профессор, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

Гавхар Курманбековна Мусабекова Аға оқытушы, М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті, Тараз, Қазақстан

Гаухар Абдикаримовна Абдуразакова PhD докторант, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан

Дауренбек Умирбекович Кусаинов Доктор философских наук, профессор, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан

Гавхар Курманбековна Мусабекова Старший преподаватель, Таразский региональный университет имени М.Х. Дулати, Тараз, Казахстан

Gaukhar Abdurazakova PhD student, Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan

Daurenbek Kussainov Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan

Gavkhar Mussabekova Senior Lecturer, M.Kh.Dulaty Taraz Regional University, Taraz, Kazakhstan

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ – ОРТАҒАСЫРЛЫҚ АРАБ ТАРИХИ ДЕРЕКТЕРІНДЕ

¹ Е.Б. Молдабек, ² О.Ә. Төребаев, ³ П.М. Сулейменов

АҢДАТПА

Мақаланың негізгі мақсаты – берілген деректерді зерттеп, құнды мәліметтер алу, жинақталған деректер негізінде әл-Фараби шығармаларының хронологиясын қалыптастыру. Жіктеліп келтірілген тарихи деректердің негізінде Әбу Насыр әл-Фарабидің жеке мінез-құлқының адам, тұлға ретінде ғалым болып қалыптасуына қаншалықты әсер еткенін байқаймыз. Күнделікті күйбең тірлік пен дүние-мүлікпен бас тартып бар күш жігерін ғылымға арнауы, оның адамгершілік қасиеттерінің, кішіпейілділігі мен инабаттылығына таңдануға болады. Артына қанша ғылыми мұра қалдырса да қарапайым өмір кешуі соның дәлелі.

Аталмыш мақала көптеген жылдар бойы араб қолжазба деректерімен зерттеу жұмыстарын жүргізген белгілі шығыстанушы ғалым, профессор Ә. Дербісәлі қажының еңбектеріне сүйене отырып жазылды.

Түйін сөздер: Әл-Фараби, дерек, Аристотель, өркениет, Фараб, білім, қолжазба

¹ әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

² Оңтүстік Қазақстан Медицина Академиясы, Шымкент, Қазақстан

³ әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Е.Б. Молдабек,
yesker.moldabek@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Молдабек Е.Б.,
Төребаев О.Ә.,
Сулейменов П.М.
Әбу Насыр әл-Фараби –
ортағасырлық араб тарихи
деректерінде // Адам әлемі.
– 2022. – № 3 (93).
– С. 14-26.

Абу Насыр аль-Фараби в средневековых арабских исторических источниках

Аннотация: Главной целью статьи является изучение приведенных данных и получение ценных сведений, формирование хронологии трудов аль-Фараби на основе собранных данных. Опираясь на исторические данные, мы можем видеть, насколько характер поведение Абу Насра аль-Фараби повлиял на становление ученого как личности. Можно восхищаться его нравственными качествами, скромностью и порядочностью, отдающим всю свою энергию стремлению к знанию, отбрасывая материальное благо. Доказательство тому — простой образ жизни, какое бы научное наследие он не оставил после себя.

Данная статья написана на основе трудов известного ученого-востоковеда, профессора А. Дербисали кажы, который на протяжении многих лет проводил исследование арабских рукописей.

Ключевые слова: Аль-Фараби, источник, Аристотель, цивилизация, Фараб, образование, рукопись.

Abu Nasir Al-Farabi – in Medieval Arabic Historical Sources

Abstract. The main purpose of the article is to study the data provided by them and obtain any valuable information, the formation of a chronology of al-Farabi's works based on the collected data. Based on historical data, we can see how the nature of the behavior of Abu Nasir al-Farabi influenced the formation of a scientist as a person. We can admire his moral qualities, modesty and decency, giving all his energy to the pursuit of knowledge, discarding material wealth. The proof of this is a simple way of life, no matter what scientific legacy he left behind.

This article is based on the works of the famous orientalist, professor A. Derbisali Kazhy, who has been conducting research of Arabic handwritten data for many years.

Keywords: Al-Farabi, Source, Aristotle, Civilization, Farab, Education, Manuscript.

Kipicne

Ұлы Түркі дүниесінің қара шаңырағы саналатын қазақ топырағынан мәшһүр дүниеге танымал болған аты аңызға айналған қолбасшылар, билеушілер, батырлар, кемеңгер ойшылдар көптеп шыққан. Олардың біразын білсек, тарих толқыны мен саяси ағыстың салдарынан тасада қалып қойған тұлғалар да жетерлік. Әлем ғалымдары араб оқымыстысы деп келген Әбу Насыр әл-Фараби де тасада қалып қоя жаздаған қазақ топырағының тумасы. Мың жылдан асса да ғылым шыңынан осы уақытқа дейін сәулесін шашып тұрған адамзат тарихындағы шоқтығы биік тұлға. Тек өткен ғасырдың 60-жылдары қазақ зиялы өкілдерінің бастамасымен ұлы ойшылды Отанына қайтарып, оның ілімдерін кеңінен насихаттау қолға алынды. Кеңестік, астыртын орыс шовинизмінің бұғауы қалай болғанда да түркі халықтары, оның ішінде қазақ тарихын қалпына келтіру жұмыстарына кедергі келтіруге тырысып бақты. Мәселен, 1975 жылы А.Х. Қасымжанов пен Б.Г. Гафуровтың «Әл-Фараби мәдениет тарихында» («Аль-Фараби в истории культуры») атты монографиясы шыққан болатын. Сол жылы А. Қасымжанов, М. Әуезов және Б. Тайжановтың авторлығымен шыққан «Возвращение Учителя. О жизни и творчестве аль-Фараби» атты кітап өз оқырманымен қауыша алмады: тираж-

дан шыққан кітаптар алынып, жойылған [1,4 б.].

Әл-Фараби заманының қоғамдық ойын саралай келе, ол – ғылыми және философиялық ойдың айрықша кезеңін құрайтынын байқаймыз. Сол кезеңде қазақ топырағын мекендеген халықтар мен тайпалар: қыпшақтар, үйсіндер, қаңлылар, соғдылар, шігіл, яғмалар өздерінен бұрынғы рухани мәдениет пен мұраның тәжірибелерін байыптап, соның нәтижесінде философиялық ілімнің алғашқы тұжырымдары мен жүйелері, танымның қағидалары мен әдістері пайда болады [2, 4 б.].

Ислам философиясының негізін қалаушы, қазақтың тұңғыш маман философы Әбу Насыр әл-Фарабиден бастау алған, қазақ топырағынан шыққан түркі тілдес исламдық философияның ірі өкілдері Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йассауи, Махмұд Қашқари және тағы басқалары өзінен кейінгі ұрпаққа философиялық мол мұралар қалдырды.

Ал Абай мен Шәкәрім салған жол арқылы әлемдік философия Еуропа мәдениеті нәрінен сусындап, қазақ философиясын өзіндік ұлттық ерекшеліктерімен таза кәсіби философия дәрежесіне көтере білді.

«Шәкірт ғана емес, ұстаздық еткенімізді көрсететін тұсымыз» дегендей, ислам философиясының негізін қалаушы, Еуропалық ренессанстың серпін алуына түрткі болған Әбу Насыр әл-Фарабидің ілімін ұрпақтарының бойына сіңдіре білу, оны насихаттау жұмысы қазіргі қазақ зиялы қауымының борышы деп блемін.

Әл-Фарабидің әлемдік өркениет алдындағы еңбектері орасан зор. Нақты ғылыми мәліметтерге сүйенсек, әл-Фарабидің аудармалары арқылы ғана араб әлемі Ұлы эллиндердің шығармаларын сақтап қалды. Айталық, алғашқы христиандар ежелгі грек мәдениетін құдайсыздар мәдениеті ретінде мойындағысы келмеді. Осыдан келіп, Еуропада біздің дәуірімізге дейінгі бірінші мыңжылдықтың соңында ежелгі гректердің бірде-бір әдебиеті мен ғылыми еңбектері сақталмаған. Сол кезде қанат жайған жаңа діндер өз кезегінде өзге тілдерді үйренуге қарсы болды. Осындай сапырылыс кезінде VII-VIII ғасырларда мұсылмандар да ежелгі парсылардың – авесталық, пехлевилік, соғдылық жазбаларын және де ежелгі түркілердің барлық жазба ескерткіштерін жойып жіберді. Бұл жазба ескерткіштер тек ислам ықпалы жетпеген Монголия және Алтай аймақтарында ғана сақталып қалды. Бірақ ислам әлемі батыс әлемімен салыстырғанда, әлгінде сөз болған сүргіншіліктердің есесіне бұрынғыдан да сапалы, жаңаша сипаттағы әмбебап жаңа мәдени қалып жасап шықты. Міне, осындай серпілістен кейін ғана, христиандар да ояна бастады.

X-XI ғасырларда христиандық фундаментализм Еуропада әлі де өз күшінде болды. Бір қызығы, осыған қарама-қарсы мұсылмандық Шығыста араб-парсы-түркілік қайта өрлеу дәуірі басталды, зайырлы ғылымдар тездеп өмірге ене бастады, көркем шығармашылық биікке көтерілді. Сол уақытта Таяу Шығыста, Иран және Орталық Азияда тілдердің қолдану орындары белгілі болды. «Араб тілі – ғылым үшін, парсы тілі – поэзияға, түрік тілі – әскер үшін» қолданыс тапты. Жалпы ислам мәдениетінің гүлденуі XIII ғасырға дейін жалғасты. Оған дейін ислам мәдениеті Еуропа өркениетінің қарқындап дамуына шешуші ықпалын тигізіп үлгерген еді. Бұл үлес араб цифр-

ларымен, алхимия, алгебрамен шектесіп қалмады. Ең бастысы, мұсылмандық Шығыс адамзатқа эллиндердің ұлы рухани мұраларын кейінгі ұрпаққа жеткізе білді. Платон, Аристотель және басқа да грек ғұламаларының еңбектері Бағдаттағы халифтің кітапханасында ғана сақталып қалған еді. Әл-Фараби бұл кітаптарды аударып, түсініктемелер жазып отырды.

XI ғасырда Кордовада Платон мен Аристотель шығармалары араб тілінен латын тіліне аударылып жасырын түрде Еуропаға тарай бастайды. Осы кітаптардан бастап ортағасырлық Еуропада реннесанс ұғымы дүниеге келді. Бұл латын терминін «өркендеу» деп қабылдадық. Негізінен **Реннесанс – бұл эллинизмнің Еуропада өркендеуі** [2, 4 б.]. Ол, ежелгі Греция мен ислам әлемінде бастау алған генетикалық бай тұқым болды.

Қазіргі таңда еуропалық бұқаралық санада ислам өркениеті Еуропа мәдениетіне қарама-қайшы деген пікірлер белең алып тұр. Бұл орайда ислам әлемінің әл-Фараби сынды ірі тұлғаларының Еуропа ғылымы мен өркениетіне қаншалықты ықпал еткенін, осындай нақты дәлелдермен, қашанда еске салып отырғанымыз маңызды. Мысалы, әл-Ғазали, әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушдтардың ілімін жалғастырушы еуропалық, мұсылман ойшылдарына жақын ойшылдар – Спиноза, Жильсон, маритен, Хартман сияқты философтарды айтудың өзі жеткілікті. Бұлардың барлығы, батыс пен ислам өркениетінің рухани сұхбаттасуының дәлелі.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу мақалада отандық фарабитану ғылымындағы түбегейлі өзгерістер негізге алынып (әл-Фараби мұрасын зерттеп-зерделеудің соны бағыттарын қалыптастыру, ғалым шығармаларының қолжазбаларын анықтау, табылған қолжазбаларды жинау, еңбектерін түп-

нұсқадан тікелей қайта аудару, ғалым тұжырымдарын жаңаша дәйектеу), тарихи-салыстыру, тарихи-типологиялық, герменевтикалық, деректанулық бағыттағы зерттеу әдістері қолданылды.

Әл-Фарабидің өмірбаяны мен оның еңбектерінің зерттелуі

Ғалымның толық өмірбаянын тәптіштеп жазған тарихи дерек жоқ, оның жазған еңбектерінің санын зерттеуші ғалымдар шамамен 113-тен 200 тарта кендігін тізбектеп өткен [3, 5 б.].

Әл-Фарабидің үзінді өмірбаяны мен оның еңбектері жөнінде араб-парсы тілінде жазылған Ан-Надим (995 ж.), әл-Байһақи (1169 ж.), Жамал әд-дин әл-Қифти (1248 ж.), Қажы Халифа (1657 ж.), латын тілінде жазған Венике (1448 ж.), Камерариус (1638 ж.), француз тілінде жазған Козегартен (1844 ж.), неміс тілінде жазған Генрих Зутер (1902 ж.), ағылшын тілінде жазған Георг Сартон (1927 ж.), түрік тілінде жазған А.Сайылы мен Һ.Үлкен (1950 ж.), орыс тілінде жазған С.Н. Григорян (1958 ж.), өзбек тілінде жазған М. Хайруллаев (1963 ж.) және басқа да зерттеушілердің еңбектерін ерекше атап өткен жөн [4, 4 б.]. Ғұламаның еңбектерін қазақ ғылымы мен жұртшылыққа таныстыруда А. Машанов, Ә. Әлімжанов, А. Қасымжанов, А. Көбесов, Д. Кішібеков, М. Бурабаев, Ғ. Құрманғалиева, Ә. Дербісалиев, Ж. Алтаев және басқа да ғалымдардың еңбектері көптеп шығарылды. Сондай-ақ әл-Фараби еңбектерін түпнұсқадан қазақ тіліне аудару жұмысы кеңінен қолға алынды (Ж. Сандыбаев, Ы. Палтөре және басқалары) [5, 5 б.].

Әл-Фарабидің ғылыми өмірбаянына қатысты Мысрда, Сирияда және Иранда жекелеген авторлар жазғанымен, олар орта ғасырлық мұсылман шежірешілерінен аса алмады. Өзбек ғалымы Мұзаффар Хайруллаев (1931-2004 ж.ж.) айтқандай, Фарабидің ғылыми өмірбаянын белгілі бір хронологиялық жүйе келтіру осы уақытқа дейін мүмкін болмай

отыр [6, 97 б.]. Оның себебін араб, парсы және түрік ғалымдары Әбу Насырдың адамдармен көп араласпай, жападан жалғыз аскеттік өмір сүргенімен байланыстырады [7, 41, 42 б.]. Осы себептен ғалым жөнінде азын-аулақ жазып өткен Захир ад-дин Әбу-л Хасан әл-Байһақи, Жамал ад-дин әл-Қифти, Шамс ад-дин Әбу-л Аббас Ахмет ибн Халликан, ибн Әби Усайбиға секілді шежірешілердің жазған деректері таптырмас қазына болып табылады.

Захир ад-дин Әбу-л Хасан әл-Байһақидың (1099-1170 ж.ж.) «Татимай сувану-л хикма» («Даналық сөздерге толықтырма») атты еңбегінің көшірмелері қолжазба күйінде Тегран, Ташкент, Бомбей, Хайдарабад және Лондон кітапханаларында сақталған. Шығарманың кейбір беттері ағылшын тіліне аударылып өткен ғасырдың 60-жылдары Үндістанда жарық көрген. Негізінен әл-Байһақи бұл еңбегінде мұсылмандық шығыс елдерінен шыққан озық ойлы фәлсафашылар, дәрігерлер, астрономдар, математиктердің өмірбаяны мен еңбектері жөнінде баяндап, қызғылықты деректер келтіреді. Бұл кітаптың әл-Фараби жөніндегі тарауында ғалымның өмірінің түрлі кезеңдерін баяндай отырып, оның шығармашылығына тоқтап өткен. Әбу Насырдан екі ғасырдан кейін өмір сүрген әл-Байһақидың шығармалары зерттеушілер үшін құнды жазба деректеріне жатады.

Әл-Фарабидің өміріне байланыстытың деректер келтірген XIII ғасырда өмір сүрген келесі бір араб тарихшысы **Жамал ад-дин әл-Қифти (1172-1248 ж.ж.)** ғалымның еңбектеріне ерекше баға беріп, оның ғылымға қосқан үлесін айқындады. Сондай-ақ әл-Қифти Әбу Насырдың замандастары мен шәкірттері жөнінде бұрын кездеспеген тарихи әңгімелерді жазып өтіп, әл-Фарабидің 72 трактатын атап көрсетеді [8, 277-280 б.].

«Уафайат әл-ағайан уа анба абна аз-заман» («Ұлы адамдардың қазасы

және заманының ұлдары жайлы мағлұматтар») атты кітаптың авторы тарихшы **ибн Халликан** исламға дейін және онан кейін өмір сүрген ақындар, әдебиетшілер, тарихшылар, ғалымдар, халифалар және әкімдердің өмірі жайлы деректерді алға тартады. Мақаламыздың өзегі болып отырған ұлы ойшыл әл-Фараби бабамыздың Фараб (Отырар) шаһарында туылып, тегі түркі екенін айттып, ол жөнінде теңдесіз мағлұматтар береді.

Әбу Насыр әл-Фараби жөнінде араб тарихшыларының ішінен ғалым, белгілі дәрігер **Ибн Әби Усайбиганың** (1203-1270 ж.ж.) «Уйуну -л анба фи-т табақату-л атибба» («Дәрігер топтары жайлы жаңалықтардың қайнар көзі») [9, 117 б.] атты дәрігерлер жайында жазған библиографиялық еңбегі үлкен орын алады. Кезінде бұл тарихи дерек бірнеше мәрте Каирде, Бейрутте жарық көрді (Әбсаттар қажы Дербісәлі ағамыз 1881 жылы Каирде шыққан басылымын пайдаланған). Бұл кітаптың 15-тарауы «Шамнан шыққан мәшһүр дәрігерлер тобы» деп аталып, Әбу Насыр әл-Фарабимен басталған. Кітапта Фарабидің басқа деректерде кездеспеген дәрігерлік іліміне тоқталып, онымен қатар Сайф ад-Дауланың сарайында өткізген өмірін, Мысырға сапары жайлы, грек философиясының ерте кездегі ахуалы жөнінде, әл-Фарабидің Аристотель мен Платонның фәлсафалық ілімдерін қалай меңгергені жөнінде құнды деректер берген.

Жылнамашы-ғалым Усайбиға осы еңбегінде Фарабидің 105 трактатының атын атайды. Қазіргі фарабитанушылар арасында ойшылдың қанша еңбегі болғаны және оның атаулары жөнінде нақты бір шешім болмағандықтан бұл тарихи деректің құндылығы осыдан-ақ байқалып тұр. Бұл еңбектің көшірмесін Әбсаттар қажы Дербісәлі ағамыз 1975-1976 жылдары Марокко араб мемлекетінің астанасы Рабат

шаһарындағы V Мұхаммед атындағы университеттің кітапханасынан көшірмесін алған [7, 54 б.].

ФАРАБТАН ШЫҚҚАН ФӘЛСАФАШЫ Жамал әд-дин әл-Қифти (1172-1248) – араб ғылымының тарихшысы

Мұхаммед бин Тархан Әбу Насыр әл-Фараби – Фараб шаһарынан шыққан фәлсафашы. Бұл қала өзеннің арғы шетінен басталатын түркілер елінде жатыр. Мұсылман жамағатында әл-Фараби көтерілген биікке шыға алған фәлсафашы болған жоқ. Ол әуелі Иракқа келген соң, Бағдатта түпкілікті тұрып қалды. Халифа әл-Мұқтадырдың патшалық құрып тұрған кезінде (908-932), тыныштық қаласында ғұмыр кешкен Йуханна бин Жиладтан фәлсафа ілімінен дәріс алды. Ол (Йуханна) ілімдер жайлы айтқан титтей де болса пайдасы зор мәселелерді санасына тоқи берді. Кейінірек әл-Фараби де ұстазына ұқсап өзінің ойын өте ұқыпты әрі жеңіл түсіндіретін дәрежеге жетті. Әл-Фараби көбіне логикаға түсініктеме жасады, оның құпия, жұртқа беймағлұм жақтарына қатты зер салып, жамағатқа ұғынықты етті. Логиканы көпшілік түсінетіндей етіп түсіндірме жазды.

Әл-Фараби өз ойларын өзгелерге өте қарапайым тілмен жеткізуші еді, тіпті кезінде әл-Кинди аяқтай алмаған мәселелерді де шешті. Ол кезде қазіргідей (XIII ғ.) ғылымды таңдап, жіктеп түсіндіру әдісі жоқ еді, ал әл-Фараби болса мұны бірінші болып жазды. Логикаға түсініктеме жасады. Сондай-ақ бұл әдісті басқа да пәндерге қолдана білді. Ақыры ол өз еңбектерінде ойлаған мақсатына жетті. Ұлағатты ғалым болып, зор қадір-құрметке бөленді.

Арада біраз уақыт өткен соң, ол тағы өзінің «Ихса әл-улум уа-т тағриф би-аградаһа», яғни «Ғылымды жіктеу және мақсатты айқындау» атты белгілі еңбегін жазды. Бұл салада да (ғылымды

жіктеуде) әл-Фараби бірінші еді, өйткені оған дейін ғылымның мұндай саласымен айналысқан ешкім болған жоқ. Сондықтан да ғылым, біліммен әуестенгендер оның кітабын жетекшілік етпей, яки еңбектеріне соқпай өте алмайтын. Кейінірек барлығы да оның (әл-Фарабидің) ізімен кетті.

Әл-Фараби «Платон мен Аристотельдің мақсаты» атты кітабында олардың фәлсафа, құқық пен інжу-ой маржандарын сүзген сөз өнері хақындағы еңбектерінің түпкі ой-мақсатын жіті аңғарды, оларға өз тарапынан зор баға берді. Өз кітаптарында ғылымның белгісіз болып келген пайдасы және олардың арақатынасы жайлы салиқалы ой айтты.

Сонан соң Платонның фәлсафасын зерттей бастады, оның еңбектеріне лайықты атаулар берді. Ол Аристотельдің фәлсафалық еңбегіне алғы сөз жазды. Аристотель фәлсафасын бақайшағына дейін зерттеп, (жұртқа) ұғынықты етті. Сонан кейін барып Аристотельдің логикасы мен жаратылыстану ілімі жайлы кітаптар жазды.

Мен фәлсафаны соншалықты жеріне жеткізе талдап, әркез өте ұғынықты етіп, түсіндірген әл-Фарабидің кітабынан өзге еңбекті білмеймін. Ол сан алуан ғылым жайлы жалпы ойларын айта келе, ғылымның әр түріне жете тоқталады. Әл-Фараби болмаса, Аристотельдің «Категориясының» мән-мағынасын, ойын түсіну қиын болар еді, тек әл-Фараби арқылы ғана Аристотель еңбектерінің мәнін бажайладық. Мұндай жағдай ғылым тарихында болған бірінші құбылыс еді. Кейіннен ол тәңірлік (улум әл-илаһи) пен азаматтық ілім (илм әл-мадани) хақында еңбектер жазды. Екеуі де баға жетпес кітаптар. Біріншісі «Қайырымды азаматтық жайлы» делінсе, ал екіншісі «Қайырымдылықтың белгілі құпиясы» деп аталады. Бұл еңбектерде ол Аристотель іліміндегі «Метафизиканың» аса зор маңызын, сондай-ақ

оның алты рухани принципін сөз етеді, дене материясы, олардың жүйесі жайлы әңгімелейді (Метафизиканың арақатынасын санамен екшелейді). Әл-Фараби ондай кітаптарында адамның (адамдық) қасиетін, мінез-құлқының ерекшеліктерін сипаттайды. Жан мен фәлсафаның арақатынасын ашады. Қайырымды және қайырымсыз қала түрлерін жіктей отырып, осы шаһардың мұқтажы, оның әкімі жайлы әңгімелейді.

Әбу Бишр халифа ар-Ради билік құрған тұста (934-940) Бағдатта қайтыс болды. Әбу Насыр әл-Фараби Халаб қаласының әміршісі Сайф ад-Дауланың сарайында біраз тұрғанымен, кейін одан кетіп қалды да, тікелей сопылық өмір жолына түсті. Сайф ад-Даула оны қатты түсінген. Кейінірек әл-Фараби Шам шаһарына қоныс аударып, (нижраның) 339 жылы сонда кез жұмды [10, 76 б.].

Онан кейін Жамал ад-Дин Қифти әл-Фарабидің 72 еңбегін тізіп өтеді.

ФИЛОСОФ ӘЛ-ФАРАБИ **Ахмет Ибн Халикан (1211-1282)-** **арабтың өмірбаяндық тарихшысы**

Әбу Насыр Мұхаммед бин Тархан Узлағ әл-Фараби – логика, әуезтану және басқа да ғылымдар бойынша көптеген еңбектердің авторы. Ол – аса ірі мұсылман фәлсафашыларының (акбар фаласифа) бірі. Солардың (яғни мұсылман ғалымдарының) ешқайсысы да оның өресіне жеткен жоқ. Әбу Әли ибн Сина шығармаларын жазу үстінде оның еңбектерін пайдаланғанын, сол арқылы мәшһүрлікке қолы жеткенін еске алады. Әл-Фараби түркі еді, өз елінде дүниеге келді, сонда өсті, оның туып өскен шаһары хақында Алла мұрсат берсе, мақала соңында айтамыз. Әл-Фараби өз елінен тысқары шығып, Бағдатқа жеткенше саяхат шегеді. Бұл кезде ол түркі тілін білуші еді, араб тілін кейін үйренді де, осы тілдің нағыз білгірі болды. Бағдатқа келген соң, арада біраз

уақыт өткеннен кейін ол фәлсафамен (әл-улум әл-хикма) шұғылданды.

Әл-Фараби Бағдатқа келген кезде мұнда мәшһүр философ Әбу Бишр Матта бин Йунис тұратын. Ол қарт еді, жамағатқа логикадан дәріс оқитын, өзі осы пән бойынша көптеген еңбектің авторы болатын. Ол Аристотель ілімінің (оны түсіндіру жөнінен), әсіресе логика саласының маманы еді. Күн сайын оның дәрісіне логиканы үйреніп жүрген адамдар жиналатын. Ол Аристотельдің логикасын оқу үстінде шәкірттеріне түсініктеме беріп отыратын. Әбу Бишр Маттаға теңдесер ешкім жоқ еді. Осы ұстаз өз шығармаларында жазу ерекшеліктері және түсіндермесінің ұғынықтылығымен, сондай-ақ күрделі нәрсені қарапайымдатумен атағы шыққан. Сондықтан да бір ғалым маған мынаны айтып еді: «Егер Әбу Насыр Әбу Бишрдан тағылым алмағанда, абстрактілі идеяларды түсіндіруде, ұғуда жеңіл терминдерді қолдана алмас еді. Әбу Насыр оның сабақтарынан әсте қалған емес. Қашанда оның шәкірттерінің арасында жүрді.»

Әл-Фараби Бағдатта көп тұрған жоқ. Арада біраз уақыт өткеннен кейін Харран шаһарына кетті. Ол кезде мұнда христиан дінді, жан-жақты оқымысты, логика маманы Йуханна бин Хайлан тұратын. Әбу Насыр одан логиканы пайдаланудың ерекше тәсілі жайынан тағылым алды. Сөйтті де, қайтадан Бағдатқа оралды. Осында зор құштарлықпен фәлсафаны зерттеді. Аристотельдің барлық еңбегімен танысты. Оның идеяларын тез түсінетін қабілетке жетті. Естуімше, Әбу Насыр әл-Фараби өз қолымен: «Мен бұл кітапты жүз рет оқып шықтым», – деп Аристотельдің «Жан туралы» кітабына жазыпты. Сол сияқты Аристотельдің «Физика» кітабына: «Мен бұл кітапты қырық рет оқып шықтым, сонда да қайта оралуға мәжбүрмін», – деп жазған көрінеді. Бірде қайсыбір зиялы адамдар Әбу Насырдан: «Сіз көп

білесіз бе, жоқ әлде Аристотель көп біле ме?» – деп сұраған. Сонда ол былай деп жауап беріпті: «Егер мен оның заманында өмір сүрген болсам, шүбасыз, ең ұқыпты шәкірттерінің бірі болар едім».

Әбу-л Қасым Сағид бин Ахмет бин Абд ар-Рахман бин Саид әл-Куртуби (андалусиялық араб ғалымы – Ә. Дербісәлі) өзінің : «Ғылымдар топтары (Табақату-л хукама)» атты еңбегінде былай дейді: «Әл-Фараби – нағыз мұсылман фәлсафашысы, ол әмірші әл-Мұқтадыр (908-932) билік еткен дәуірде Бағдатта Йуханна бин Хайланнан (бұл кісі тыныштық шаһарында (Бағдатта) дүниеден қайтты) логиканы үйренді. Ол (әл-Фараби) бұл пән бойынша күллі мұсылман фәлсафашыларын қуып жетті, сөйтіп логиканы кемеліне келтіріп, баршаға түсінікті, ұғынықты етті. Оның жұртқа құпия, беймағлұм жақтарының сырын ашты. Сондықтан да ол әл-Кинди және басқалар шешімін таба алмаған «талдау» (тахлил)мәселесінде аса дарындылығымен көрінді, Өз кітаптарында ол қарапайым терминдерді пайдалана отырып, логиканың бес тәсілін (маууад әл-мантық) түсіндірді. Осы бес тәсілді пайдалана білудің амалдарын айтады.

Сондықтан да оның еңбектері осы пән бойынша аса қанағаттанарлық, оның бойында ерекше қасиеттер бар. Кейінерек ол әрбір пәнді көрсете отырып, ғылымды жіктейтін туындысын жазып бітірді. Бұрын дәл осылай етіп ешкім еш нәрсе жаза алмаған еді, сол себепті де оның бұл шығармасы – ғылыммен әуестенгендер үшін таптырмас құрал». Осымен Ибн Саид айтқандарын тамамдайды. Ол жоғарыда жазғандарынан бөлек Әбу Насырдың кейбір еңбектерінің атын атай отырып, тақырыбын да айқындаған. Бағдатта Әбу Насыр ғылымның осы саласын толығымен игеріп, жоғары мәртебеге ие болғанша айналыса берген. Көптеген кітап жазған. Кейін Шамға барғанымен,

онда да көп аялдамастан Мысырға тартқан. Ол өзінің «Ас-Сийаса әл-маданийа» («Азаматтық саясат») деген кітабын Бағдатта бастаған, Мысырда аяқтаған. Кейінірек Шамға қайта оралып, сонда тұрып қалған....

Шамға келген соң, ол бау ішіндегі бұлақ басында күн кешіп, шығармаларын жаза берген. Ол дәптереге өте аз жазып, өз ойларын көбінесе жеке парақтарға түсіретін болған. Оның көптеген шығармасының жоғалып кеткені осы бір жайтпен байланысты. Оның өз үйі болмаған, ол ешқашан да өз қамын ойламаған өте қарапайым жан еді. Сайф ад-Даула оған қазынадан күн сайын 4 дирхем беріп тұруды бұйырған, өйткені әл-Фараби осы мөлшерді қанағат еткен. Өле-өлгенше осылай күн кешкен ол хижраның 339 жылының раджаб айында Шамда дүниеден қайтқан. Оған Алла тағаланың рахымы түссін. Сайф ад-Даула серіктерімен бірге оны жерлеуге келген. Осы кезде әл-Фараби 80 жаста еді. Оны Шам шаһарының сыртындағы «Баб ас-сағирде» («Кіші қақпада») жерлеген. Алла тағалам оған иман байлығын берсін».

Әл-Фараби өзінің қолжазбасында «Турхан» деген сөздің «Тархан» деп оқылатындығын айтады. Бұл – түркі есімдері. Ал әл-Фараби ныспысы Фараб шаһарына байланысты алынған, қазір Атрар деп аталады. Бұл қала Шаш шаһарының арғы жағында, Баласағұнға таяу жерде. Тұрғындарының барлығы имам аш-Шафиғи мәзһабын ұстанады. Алла тағала оған риза болсын. Бұл өзі түркілердің астана қалаларының бірі. Парсы жерінің шекарасына таяу жатқан тағы бір сыртқы Фараб қаласынан айыру үшін бұл шаһарды олар (түркілер) «ішкі Фараб» деп атаған. Сейхун (Сырдария) өзенінің арғы жағында Қашғар қаласына жақын, яғни түркілердің шекарасына тақау Баласағұн шаһары бар. Ал Қашғар – Син (Қытай) елімен шекаралық аралықта жатқан үлкен қалалардың

бірі, әрине, құдіретті Алла тағалам мұны бізден артық білсе керек.

ШАМНАН ШЫҚҚАН ДӘРІГЕР Ибн Әбу Усайбиға (1203-1270)

Ортағасырлық араб дәрігері және дәрігерлердің өмірбаяндық сөздігінің авторы

Әбу Насыр Мұхаммед бин Мұхаммед бин Узлағ бин Тархан Фараб (Отырар) шаһарынан шыққан. Бұл қала Хорасан жерінде, түркілер елінде. Оның әкесі түркі текті әскер қолбасшысы болатын. Әбу Насыр біраз уақыт Бағдатта тұрғанымен, кейінірек Шамға (Сирияға) қоныс аударды, сонда ғұмыр кешіп, кейін сол жерде шаһид болды. Ал Алла тағаланың рақымы түскір кемеліне келген фәлсафашы (*файласуфан камилан*), мейірімді имам (*имаман фадилян*), мұсылмам құқығының нағыз білгірі ретінде танылды. Математика саласында (*әл-улум ар-риадиа*) да білгір ретінде көрінді. Өзі ақкөңіл, салиқалы, ойлы, жер үстінің уақ-түйек күйбеңін күйттемейтін, азға қанағат, барға тәуба қылған данатын. Ол медицина (*синағату-т тыбб*) саласында, әсіресе, бүйрек ауруының нағыз білгірі еді... Сайф ад-дин Әбу-л Хасан Әли бин Әбу Әли әл-Амади бірде маған: «Әл-Фараби бірінші рет Димашық (Дамаск) бағының күзетшісі болған. Ол сонда отырып фәлсафамен айналысты. Таңертеңнен кешке дейін соған қарап шұқшиып отыратын. Осы пән мағынасының түсінуге қиын жерлерін ашты. Тіпті ол науқастанып жатып та, түн кездері болса да кітап оқиты, көңіл күйін кітап оқумен аулаушы еді. Ал киндил (шам) таңға дейін жанып, оған түнгі сақшыдай қызмет ететін. Осылай күндер өте берді. Күндердің күнінде ол ұлы ғалым болды. Тамаша шығармаларымен жұрт назарын өзіне аударды. Оның жанында жүретін көптеген шәкірті болды», – деп еді. Шынында да, ол өз дәуірін жеке жарып шыққан адамды. Мұның өзі оның

дәуірі үшін таңғажайып ғаламат жайт еді. Аса қатты қадірлегендіктен, әмір Сайф ад-Даула оны қастерлеп, сарайынан орын беріп, өзіне жақын тартты. Әбу Насыр оның сарайындағылардың ішіндегі ұлылардың ұлысы еді. Әмір Сайф ад-Даула (сондықтан да) Әбу Насырдың ықпалында болды. Кейбір шайхылар: «Әбу Насыр 338/949 жылы Мысырға сапар шегіп, соңыра Димашыққа оралды да, 339/950 жылдың раджаб айында Сайф ад-Даула Әли бин Хамданның қолында қайтыс болды», – дейді.

Сайф ад-Даула өзіне жақын, арнайы он бес нөкерімен оның жаназасына келді. Әл-Фараби Сайф ад-Дауланың сарайын талақ етіп кетіп қалғанда, әмірші оны «қажетіне жаратсын деп қазынадан бөлген 4 күміс дирһемнен тұратын садақаны алмап еді» деп еске алушы еді. Оның үйі де, мекен-жайына түсіп тұрған кірісі де жоқ-тын. (Сондықтан да) ол ештемені күйттемейтін, райхан йісі бар шарап ішіп, қозының жүрегін қорек ететін. (Кейбіреулер) «Әбу Насыр алғаш қади (қазы) болып еді, оның билігінің әділдігі сонша – кесіміне мойынсұнбайтын кісі болған емес. Ол нені айтса да анық, дәл білетін қырынан көрінеді» деуші еді. Сондай-ақ (халық) «ол әр кеш сайын жатағынан шығып, баққа күзетші ретінде барып, сонау таңға дейін кітап оқумен шұғылданатын» дейтін-ді. Ол әуезтануды жақсы білетін. Оның (музыка жайлы) еңбегінің тиянақты, тыңғылықты жазылғандығы сондай, – оған қосып-алар ештеме жоқты. Ол керемет әуездік аспап жасап шығарды. Соның иінді жерінен шығатын әуенді тыңдағанда немесе өзі сол аспапта ойнағанда керемет тебіренуші еді.

Оның фәлсафаны оқуына мына бір жағдай себеп болды деседі. Бір кісі Аристотель еңбектерінің ішінен бірнеше кітапты сақтай тұруды өтініп әл-Фарабиге қалдырып кетеді. Ол алып қалады да, әуелі бірсыпыра қарап шыққан соң, кейін құнығып оқи бастайды. Содан ол

кітаптардың мағынасын түгел түсініп (кейінірекке дейін), нағыз фәлсафашы болғанша оқи берген көрінеді. Әл-Фарабидің «Фәлсафа» деген сөздің мағынасы қандай?» деген сауалға берген жауабын келтірейік. Ол былай деген: «Философия – грек сөзі, арабтар оны өзге тілден (грек тілінен) қабыл алған, бұл сөз арабтарда (әуелі) «файласуфан» деп аталып кетті. Осы сөздің «даналықты сүйемін» деген мағынасы бар. Бұл грек тілінде «фил» және «суф» деген екі сөзден тұрады. Фил-сүю (махаббат), суфиан – даналық. Ал «файласуф» деген сөздің өзі (жоғарыда айтқанымыздай) «фәлсафа» деген сөзден шыққан. Аталған сөз грек тілінде «файласуфус» болып айтылады. Бұл сөздің этимологиялық жағынан алғанда мағынасы көп, «әсер еткіш» деген мағынасы осы фәлсафаға жақын жатыр...»

Әбу Насыр әл-Фараби өзінің «Фәлсафаның пайда болуы» деген еңбегінде «былай депті дегенсөздер бар» дейді (жұрт). Біз осы еңбектің біраз жерінен (үзінді) келтіре кетуді жөн көрдік. Ол былай деген: «Фәлсафашылардың фәлсафашысы (Аристотель) грек патшалары (мулук әл-йунанин) тұсында мәшһүр болып еді. Аристотель қайтыс болғанымен, әл-Искандария (Александрия) қаласында оның даңқы жайыла берді. Оның ілімі өз қалпынан өзгермей, он үшінші падишаның билік құрып тұрған кезіне дейін жетті. Сол дәуірде 12 дана бар еді. Соның бірі атақты Бандриникус атты кемеңгер болатын. Патша тағына әйел келіп отырған тұста, ол әйелді римдік Агустус жеңіп, мерт етті де, Астахуз әмірші болды. Ол таққа отырып жарлығын жүргізе бастаған соң, кітап қоймаларына да назар аудара бастаған. Кітап шығару ісіне қызығып жүріп Аристотель кітаптарының бір нұсқасын тауып алған. Бұл табылған кітап (Аристотельдің) көзі тірі кезіндегі нұсқасы еді. (Астхауз) Аристотель жазбаларының түсініксіз жерінің сыры

мен қырын ашып отырған оқытушылар және фалсафашылармен де ұшырасады. Аристотельдің өзі мен шәкірттерінің көзі тірісінде жарық көрген (яғни өзі тауып алған) кітаптың көшірмесін түсіруді бұйырады. Міне, осылай (Аристотельдің) ілімі оның табылған осы кітабынан басталады. Ал өзге көптеген кітабын ол жоқ қылуға бұйырады. Аристотельдің табылған кітабын Андриникус тәртіпке келтірген соң, римдіктердің патшасы осы нұсқаны өзімен бірге Римге алып кетіп, көшірмесін әл-Искандарияда қалдыруға бұйырады. Сондай-ақ ол Андриникуске «өз орнына басқа бір оқымыстыны қалдыр да, менімен бірге Римге жүресің» деп әмір етеді. Аристотель ілімі мұнда (әл-Искандария) ұзақ уақыт христиандар келгенше өзгермей қала берді. Христиандар римдіктердің ілімін әл-Искандариядан аластады. Христиандардың патшасы (сол кездегі) ғұламаларды жинаған соң, Аристотель ілімін бұрынғы күйінен өзгертпей, бағзы қалпында сақтауға, яғни жалғастыра беруге әмір етті. Себебі христиандар Аристотельдің логикалық және басқа да «болмыстың түрлерінен» (ал-ашкал ал-уджудуийа) (тұратын) еңбектерімен таныса келе, олардың ешкімге келтіретін зияны жоқ екенін түсінді. Аристотель ілімі, міне, осылай байырғы күйінше өзгермей Ислам (дәуірі) келгенше күн кешіп жатты. (Исламнан соң) Аристотель ілімі әл-Искандария шаһарынан Антакия (Сирия) қаласына көшірілді де, бұрынғысынша өмір сүре берді. Сол кезде онда үлкен бір ғұлама бар еді. Одан тағлым алғандардың ішінде Харраннан, Марыдан шыққандар да бар еді. Олар Харраннан Исраил әл-Асқари мен Қауири, Марыдан Ибраһим әл-Марузи мен Йуханна бин Хилан еді. Ибраһим дін оқуымен айналысты да, Қауири өзгелерге тағылым берді. Ал Йуханна бин Хайлан да дін мәселесімен айналысты. Ибраһим әл-Марузи Бағдатқа көшіп келіп, сонда тұрып қалды. Әл-Марузиден

сол уақытта болмысы үйреніп жүрген Матта бин Йунис дәріс алды».

Әбу Насыр әл-Фараби өзі жайлы айта келе, Аристотельдің «Дәлел жайлы кітабын» («*Китаб ал-бурхан*») Йуханна бин Хайланнан және басқалардан оқығанын айтады. Бұрын білмей және араб тілін оқымай тұрып-ақ ол «болмыстың» кейбір түрлерін көрегендікпен ашқан. Кейін мұсылман мұғаліммен (оқымыстысымен) ақылдаса отырып, «болмыстың» кейбір түрлері жайлы оқып беруді сұраған еді. Солай бола тұрса да, бірте-бірте оның өзі де «болмыстың кейбір түрлері» туралы жаза бастаған. Әбу Насыр сондай-ақ өзге «Дәлел жайлы кітапты» да оқығандығын айтқан.

Алла тағаланың рақымы түскір Амми Рашид ад-дин Әбу-л Хасан Әли бин Халифа маған былай деп еді: «Әл-Фараби 339 жылы раджаб айында Сайф ад-Даула бин Хамданның қолында қайтыс болды. Ілім-білімді халифа әл-Мұқтадырдың билік құрып тұрған тұсында күн кешкен Йуханна бин Хайланнан Бағдатта үйренген...» Сол кездегі ғұламалардың бірі – Әбу-л Мубашир Матта бин Ибраһим әл-Марузиден оқыған да, халифа ар-Радидің тұсында 323/934, яки 329/940 жылдары көз жұмған...

Әбу Насырды мәшһүр еткен алғашқы еңбектерінің бірі – «Ихса ал-улум уа-т тағриф биаградаһа» («Ғылымды жіктеу және мақсатты айқындау») деген туындысы. Өйткені оған дейін осындай тақырыпта кітап жазған ешкім болмаған. Ғылыммен әуестенгендер осы кітапты басшылыққа алмай, бұл кітапқа соқпай кете алмаушы еді. Олардың ой-өрісін дамытуда аталған еңбектің рөлі ұланғайыр. Оның (Әбу Насырдың) зерттеу объектісі болған (тағы бір) «Платон мен Аристотель сынды фалсафашылардың мақсаты жайлы» атты кітабы бар. Бұл еңбегімен ол өзінің фалсафа ілімін қаншалықты жетік меңгергендігін дәлелдеп берді. Осылай ол ғылым

құпияларын аша берді, ғылымның (адамға) пайдасын түсіндірді. Әл-Фараби әуелі Платонның фәлсафасын зерттеді, мақсатын айқындады. Сонан соң бірте-бірте Аристотельдің фәлсафасын игере бастады, оған таңғаларлық алғы сөз жазды. Сол арқылы өзі де бірте-бірте (Аристотельдің және оның фәлсафасын біле бастады), фәлсафаны бақайшағына дейін талдап, жіктеді. Аристотельдің мақсатын айқындай отырып, оның физикалық, логикалық еңбектері хақында түсіндірмесі бар бірнеше кітап жазды. Аристотельдің бізге бірінші рет жеткен «ал-илму-л лаһи» (Метафизика) деп аталатын кітабының түсініксіз жерлерін ашты. Өзінің осындай түсіндірмелерден тұратын кітаптарының жалғасын (Аристотельдің) «әл-илм ат-табиғи» («Жаратылыс тану ғылымы») атты еңбегіне түсіндірме жазумен аяқтады. Мен фәлсафадан дәріс алуда осыдан артық пайда келтірген өзге дүниені білмеймін, себебі тек әл-Фараби ғана бүкіл ғылымның мағынасын, ерекшелігін жақсы білгендіктен, осындай туындыларды қалдырды.

Аристотельдің «Категориясын» түсіндірудің бұрын тәсілі жоқ еді, ал әл-Фараби болса бұған да түсініктеме жасай отырып, ғылымды қалай зерттеу (үйрену) керек екендігін түсіндіріп, өзгелерге өнеге болды. Сондай-ақ Әбу Насырдың «Метафизикасынан» басқа «Азаматтық ғылым» атты кітабы да бар. Бұлармен теңдесер өзге ештеңе жоқ. Алғашқысы («Метафизика») қайырымдылықты сөз етсе, екіншісі азаматтық саясатты әңгімелейді. Бірінші кітабында ол Аристотельдің «Метафизикасының» бетін ашты. Аристотельдің моральдық алты принципке құрылған теориясын, сондай-ақ дене материясының құрылысын, оның дәрігерлікпен арақатынасын айқындайды. Ол Аристотель еңбектері арқылы адам категорияларын танып білді, адамның психологиялық күші және «сендіру» мен фәлсафаның арақатынасын ашты. Қадірлі

және қадірсіз шаһарларды суреттеді, сол қалалардың күнделікті қажетінен бастап, патшалардың тарихы мен пайғамбардың қағидаларына дейін баяндады.

Автор Ибн Әби Усайбиға өз жазбасын әл-Фарабидің 112 шығармасының атауларын тізбектеп өтеді.

Әбсаттар қажы Дербісәлі араб әдебиетінің классигі ақын әл-Мұтаннабиге ерекше тоқталып өтеді. Ол жөнінде көрнекті араб әдебиетшісі, профессор Абд әл-Уаһһаб Аззам: «Ахмед әл-Мұтанабби ұрыс тақырыбындағы қасидаларымен өзге ақындар немесе қара сөз зергерлері шыға алмаған шыңға көтерілді. Бұл араб ақыны өлеңдерінің қуаттылығы сонша – оған теңдесетіндер жоқ. Тіпті «Иллиада», «Шаһнаме», римнің «Энейдасы» немесе үндінің «Махатбхаратасы» мен «Рамаядасы» әл-Мұтанаббимен үзеңгі қағыстыра алмайды» дейді [11, 110 б.].

Арабтың ақиық ақыны мен әл-Фарабидің бір сарайда өмір сүріп, екеуінің де өлімінің ұқсастығын саластыра келіп, мұның Сайф ад-Даула сарайындағы күндестерінен болуы мүмкін деген жорамалды профессор Әбсаттар қажы Дербісәлі ағамыз айтады [7, 15 б.].

Қорытынды

Қазір әл-Фараби жөніндегі тарихи дерек жөнінде қалам тартатын зерттеуші ғаламдардың барлығы осы жоғарыда көрсетілген тарихи деректерді айналып өте алмайды. Қазіргі кезде тіл мамандары мен тарихшылар әлемнің қай кітапханасы болмасын қазақ тарихына, оның ішінде әл-Фарабиге қатысты деректерді іздестіру үстінде. Белгілі болғандай, ғалымның еңбектері Тегеран, Исфаһан, Бағдат, Бейрут, Хайдарабад, Каир, Стамбул, Берлин, Лейден, Лондон, Мадрид, Ташкент және әлемнің басқа да қалаларында сақтаулы. Ұлы ғалымның 1150 жылдық мерейтойына орай көптеген еңбектері қазақ тіліне

аударылды. Дегенмен де ойшылдың «шығармаларын іздестіріп, жарыққа шығару, оны халық игілігіне айналдыру – болашақтың зор міндеттерінің бірі» – дейді ғалым Ә. Дербісәлі [12, 38 б.].

Техас технологиялық университетінің философия бөлімінің басшысы профессор Марк Вебб әл-Фараби жөнінде: «Әл-Фараби Еуропа үшін классикалық философияның сақтаушысы ретінде де маңызға ие. Рим империясы Еуропа герман тайпаларының шабуылына ұшыраған уақытта, Аристотельдің көптеген жұмыстары жойылып кетті. Әл-Фараби, басқа замандастары секілді Аристотельдің мәтіндерін араб тіліне аударып, кең көлемді түсініктемелер жазды. Өз уақыты туғанда антикалық эллиндік ұлы даналық Фарабимен басқа ортағасыр ислам ойшылдарының арқасында Еуропаға қайта оралды. Нәтижесінде ортағасырлық христиан философтары, қасиетті Фома Аквинатты қоса алғанда, христиандық философияның дамуына көмегін тигізген Аристотельдің мәтіндеріне қол жеткізді. Олай болса, әл-Фарабиді ортағасырлық христиан және ислам философиясының әкесі деп айта аламыз» деп ойшылдың еңбегіне өз бағасын берді [13, 12 б.]. «Ұлық болсаң, кішік бол» дегендей, ғалымның ғылым саласына сіңірген еңбегіне қарамай өзін өте қарапайым сезініп, осы дүниенің қызығы мен байлығынан бойын аулақ ұстауы қазіргі нағыз ғылым жолына түскен ізденушілерге де үлкен бір тәрбиенің үлгісі болып тұр.

Әдебиеттер тізімі:

1 Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций: взгляды на жизнь и философское наследие. – Алматы: Қазақ ун-ті, 2020. – 365 б.

2 Ж. Алтаев, Ж. Әмірқұлова. Әл-Фараби және ислам философиясы. – Алматы: Қазақ уни-ті, 2012. – 161 б.

3 А. Хаван, А. Мустафаева. Әбу Насыр әл-Фарабидің «Рисала фи-с сиаса» трактатының зерттелуі. Әл-Фараби әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы. – Алматы: №1(77) 2022 ж. – 206 б.

4 А. Көбесов. Әл-Фараби. – Алматы: Қазақстан, 1971. – 171 б.

5 П. Сулейменов. Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы. – Алматы: Қазақ уни-ті, 2016. – 195 б.

6 Дербісәлі Ә. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. Тарихи-филологиялық зерттеулер. – Алматы: Жазушы, 2008. – 488 б.

7 Дербісәлі Ә. Әбу Насыр әл-Фараби – Ұлы даланың дара тұлғасы: жинақ. – Алматы: Қазақ уни-ті, 2020. – 418 б.

8 Джамал ад-дин әл-Қифти. Ахбару-л улама би-ахбару-л хукама. – Каир, 1908. – 280 б.

9 Ahmet Ozel. Hanefi fikih ilimleri. – Ankara. 2006. – 784 б.

10 Абу-л-Баракат ан-Насафи. Канз ад-дақа иқ. Карачи. 2004. – 638 б.

11 Ханна әл-Фахури. История арабской литературы. – М., 1961. – 368 б.

12 Дербісәлі Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Тарихи-филологиялық зерттеулер. – Алматы: Рауан, 1995. – 200 б.

13 Алтаев Жақыпбек. Әл-Фараби өркеніеттер сұхбатында [Мәтін]: көптомдық шығармалар жинағы / Ж. Алтаев; Әл-Фараби атын. ҚазҰУ. – Алматы, 2017. 7-т. – 12 б.

Transliteration

1 Epoha al-Farabi I dialog sivilizatsii: vzglyad na zgizn i filosofskie naslediye. – Алматы: Qazaq uni-ti, 2020. – 365 b.

2 J. Altaev, J. Amirqulova. Al-Farabi jane islam filosofiyasi. – Almaty: Qazaq uni-ti, 2012. – 161 b.

3 A. Havan, A. Mustafaeva. Abu Nasir al-Farabidin «Risalafi-ssiasa» traktatinin zerttelui. Al-Farabialeumettik-gumanitarliq zertteuler jurnali. – Almaty: №1(77) 2022 j. – 206 b.

4 A. Kobesov. Al-Farabi. – Almaty: Qazaqstan, 1971. – 171 b.

5 P.M. Suleymenov. Al-Farabi jane qazaq halqinin ruhani murasi. Almaty: Qazaq uni-ti, 2016. – 195 b.

6 Derbisali Absattar. Islamnin jauharlari men jadigerlikleri. [Masterpieces and Relics of islam]. – Almaty: Jazushi, 2008. – 488 b.

7 Derbisali Absattar. Abu Nasir al-Farabi – Ulidalanindaratulgasi: жинақ -Almaty:

Qazaquni-ti, 2020. – 418 b.

8 Jamal ad-din al-Qifti. Ahbaru-l ulama bi-ahbaru-l hukama.Kair,1908.-280 b.

9 Ahmet Ozel. Hanefi fikih alimleri. – Ankara. 2006. – 784 b.

10 Abu-l-Barakat an-Nasafi. Kanz ad-daqaik. – Karachi, 2004. – 638 b.

11 Hanna al-Fahuri. Istorya arabskoy literaturi. – M., 1961. – 368 b.

12 Derbisali Absattar.Qazaq dalasinin juldizdari. [Stars of the qazaq steppe] Historical and philological research. – Almaty: Rauan, 1995. – 200 b.

13 Altayev Zh. Al-Farabi orkeniyetter suhbattastiginda [Al-Farabi in the dialogue of civilizations] – Almaty: Qazaq Universiteti, 2017. – 322 b.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

Ескер Бегалыұлы Молдабек

Докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Омарқұл Әкімбайұлы Төребаев

философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Оңтүстік Қазақстан Медицина Академиясы, Шымкент, Қазақстан

Пірімбек Мұхамбетұлы Сулейменов

саяси ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Ескер Бегалыұлы Молдабек

Докторант, Казахский Национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Омаркул Акимбайұлы Төребаев

доцент, кандидат философских наук, Южно-казахстанский Медицинская академия, Шымкент, Казахстан

Пиримбек Мұхамбетович Сулейменов

доцент, кандидат политических наук, Казахский Национальный университет им.аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Yesker Moldabek

PhD Student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Omarkul Torebaev

Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences, South Kazakhstan Medical Academy, Shymkent, Kazakhstan

Pirimbek Suleimenov

Associate Professor, Candidate of Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

ФИЛОСОФИЯ ПӘНІН ОҚЫТУ ЭКСПОЗИЦИЯСЫ

¹ Г.Б. Нұрадин, ² Д.Д. Кульбаева, ³ Э.Д. Куандыкова

АНДАТПА

«Философия» – ЖОО-дағы міндетті пәндер қатарында. Кез-келген білім беру бағдарламасы бойынша білім алып жатқан студент 5 кредиттен тұратын философия пәнін игереді. Философия барлық студенттер үшін түсінікті әрі тартымды деп айту қиын, алайда пәнді оқыту экспозициясын, яғни түсіндіру, сипаттау, анықтау немесе хабарлау мақсатын түрлендіру мен жаңашаландыру арқылы белгілі бір нәтижелерге қол жеткізу мүмкіндігі бар. Білім философиясының экспозициясы немесе оқыту философиясының экспозициясы «философия» пәні оқытушысының оқыту мен оқу процесін игерудегі сенімділігі мен аудиторияны өзіне баурап алу әрекетімен тікелей байланысты. Мақалада «философия» пәні бойынша философиялық емес және қоғамдық-гуманитарлық бағыттағы білім беру бағдарламаларының оқытушылары мен студенттеріне бағытталған логикалық-танымдық ойындар арқылы студенттерді «философия» пәнін игеруге тартуды басты мақсат тұтатын бірнеше нұсқалар беріледі. Нұсқаларды пайдалану «практикалық философия» ретінде пәнді тартымды етудің қызықты әрі танымды жолы ретінде ұсынылады және тәжірибеленеді. «Практикалық философия» студенттің іс-әрекетіне қатысты кең ойлау және ойлану мүмкіндігі, сондықтан ол ізгілікке негізделген ұзақ мерзімді мақсат пен нәтижені көздейді. Мақалада «философия» пәнін оқыту экспозициясы «философия» пәнін оқыту философиясымен шендестіре тарқатылады.

Түйін сөздер: философия пәні, оқу мен оқыту, оқыту философиясы, экспозиция, практикалық философия, алғашқы сабақ эффектісі, «саз балшық» тренингі, сөйлейтін үнсіздік, үнсіздік үні.

^{1,2,3} М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті, Тараз, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Г.Б. Нұрадин
gnuradin@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Нұрадин Г.Б.,
Кульбаева Д.Д.,
Куандыкова Э.Д.
Философия пәнін оқыту
экспозициясы // Адам әлемі.
– 2022. – № 3 (93). – С. 27-39.

Экспозиция обучения предмета философия

Аннотация. «Философия» является одной из обязательных дисциплин в вузе. Студент, обучающийся по любой образовательной программе, осваивает предмет философии, состоящий из 5 кредитов. Трудно сказать, что философия понятна и привлекательна для всех студентов, однако существует возможность достижения определенных результатов путем преобразования и обновления экспозиции преподавания предмета, т. е. цели объяснения, описания, определения или сообщения. Экспозиция философии образования или экспозиция философии обучения напрямую связана с попыткой преподавателя предмета «философия» завоевать доверие и аудиторию в овладении процессом учения и обучения. В статье представлено несколько вариантов, которые способствуют достижению главной цели - вовлечение студентов в освоение предмета «философия» посредством логико-познавательных игр, ориентированных на преподавателей и студентов образовательных программ нефило-

софского и общественно-гуманитарного направлений. Применение вариантов представляется и практикуется как интересный и познавательный способ, обеспечивающий повышение привлекательности предмета «практическая философия». «Практическая философия» - это способность к широкому мышлению и размышлению относительно деятельности студента, поэтому она преследует долгосрочную цель и результат, основанные на добродетели. В статье изложена экспозиция обучения дисциплины «философия» в сочетании с философией преподавания дисциплины «философия».

Ключевые слова: предмет философии, учение и обучение, философия обучения, экспозиция, практическая философия, эффект первого занятия, тренинг «пластилин», говорящая тишина, звук тишины.

The Exposition of Teaching the Subject Philosophy

Abstract. «Philosophy» is one of the compulsory disciplines at the university. A student studying in any educational program masters the subject of philosophy, consisting of 5 credits. It is difficult to say that philosophy is understandable and attractive to all students, but it is possible to achieve certain results by transforming and updating the exposition of teaching the subject, i.e. the purpose of explanation, description, definition or message. The exposition of the philosophy of education or the exposition of the philosophy of learning is directly related to the attempt of the teacher of the subject «philosophy» to gain the trust and audience in mastering the process of teaching and learning. The article presents several options that contribute to achieving the main goal - involving students in the development of the subject «philosophy» through logical and cognitive games aimed at teachers and students of educational programs of non-philosophical and socio-humanitarian directions. The use of variants is presented and practiced as an interesting and informative way to increase the attractiveness of the subject «practical philosophy». «Practical philosophy» is the ability to think broadly and reflect on the student's activities, so it pursues a long-term goal and result based on virtue. The article presents the exposition of teaching the discipline «philosophy» in combination with the philosophy of teaching the discipline «philosophy».

Key words: Subject of Philosophy, Teaching and Learning, Learning Philosophy, Exposition, Practical Philosophy, the Effect of the First Lesson, Training «Plasticine», Talking Silence, the Sound of Silence.

Кіріспе

Адамзат басынан өткерген тарихи дәуірлерге көз жүгіртсек, барлық кезеңдерде ересектер өзінен кішілерге үнемі ақыл айтып, оларды өмірге дайындауды, бір істерді өзі сынды қайталап жасауды үйретуді өзіне міндет етіп алған. Осы міндет оқыту процесінде де маңызды рөлге ие, онда тек ересектердің кішілерді үйретуі қасаң қағида емес, яғни адамның жас мөлшері еш рөл ойнамайды. Оқыту процесінде үйренушіден үйретуші өзінің білімімен, білігімен, тәжірибесімен т.б. статустарымен басым болуы тиіс. Ғасырды ғасыр жалғастырған сайын қоғам да, оның басты субъектісі адам да өзгеріске ұшырап, оқыту процесі күрделеніп келеді,

сәйкесінше, жұмыс түрлері, жұмысты орындау үшін қолданылатын қажетті дағдылар мен құралдар да өзгерді. Оқыту немесе үйрену процесі адамның жас кезінде тез әрі өнімді жүзеге асады, адамдар есейген сайын олардың біржақты ұстанымы, дүниеге көзқарасы қалыптасып қалады, оны өзгерту мүмкін, бірақ қиын. Ересектер тек өзі үйренгісі келгенде ғана үйренеді, яғни оның ішкі талап-тілегі немесе орын алған қажеттілік қана оқуға немесе үйренуге итермелейді. Әрбір ересек адамның өзіндік кәсіби немесе өмірлік тәжірибесі бар. Сондықтан да ұсынылған идеялар мен әдістер оның көзқарастарына, өмірлік тәжірибесіне қайшы келсе, онда ол оны күмәнмен қабылдайды немесе мүлдем қабылдамайды. Себебі

ересектер үйретуші немесе оқытушы тарапынан берілетін не берілуі мүмкін сын-ескертпеге өте сезімтал, сондықтан олардың әрекеттерін бағаламау керек, бірақ талдау қажет. Ал, жастарды оқуға немесе үйренуге тартудың бірден бір маңызды жолы – қызықтыру.

Мичиган университетінің ғалымы Д.А. Слейттің пікірінше, жұмыстың күрделілігі, көлемі және мазмұнындағы түрлі өзгерістерді басқару үшін «кәсіптік оқыту» дамыды [1]. Адамдар артефактілерді жасаған кезде, басқаларға осы артефактілерді қалай қолдануға болатындығын үйрету қажет болды. Тапсырманы орындау үшін құралды қолдануға үйрету оқытудың алғашқы мақсаттарының бірі болды. «Адам құралдарды, қару-жарақты, киімді, баспана мен тілді ойлап тапқан кезде, оқу қажеттілігі өркениет шеруінің маңызды құрамдас бөлігі болды» [2, 1-3 р.]. Артефактілер күрделене түскен сайын тиімді және ықпалды болу үшін оқытудың әртүрлі тәсілдері жасалды. «Оқыту практикасы уақыт қажеттіліктеріне сәйкес келетін және жалпы қабылданған білім беру парадигмаларына айналған» [3, 26 р.].

Слейт жоғарыда көзқарастары берілген екі ғалымның екі уақыттағы пікірлерін салыстыра қарастырды. Атап айтсақ, 1976 жылы С. Стейнмец Нью-Йоркта, ал Д. Бретхауэр араға 16 жыл салып 1992 жылы Вашингтонда артефакт, яғни адам шығармашылығының кез келген туындысы күрделенген сайын оны үйрету де қиындай түседі, сондықтан да оқытудың әдіс-тәсілдерін күшейту керек деген ой айналасында пікірлерін білдірген. Бұл пікірлер бүгінгі күнгі оқу мен оқыту процесінің басты мәселелерін қозғап тұр. Оқыту немесе үйретуді қалай сапалы әрі аз уақыт ішінде жүзеге асыруға болады деген мәселені қарастыру барысында білім беру нарығы «тренингті» алға тартты. Тренинг - бүгінде коммуникациялық

процесс ретінде оқытудың кез келген саласында алға шығып тұрған оқыту немесе үйрету формаларының бірі. Қазақстанда алғашқы болып тренингті ұтымды пайдаланылған психология, бизнес салалары болды, онлайн форматына көшуге байланысты тренингтер вебинарға ауысты.

Отандық ғалымдар пікірінше қазіргі кезеңде «тренинг» термині әр түрлі теориялық қағидаларға негізделген кең мағынада қолданылады. Тренинг терминінің нақты, біртекті ғылыми анықтамасы жоқ. Тренингтер төмендегідей бағыттарда қарастырылады:

- өзін-өзі реттеу дағыларын дамытуға бағытталған тренингтер;
- оқыту тренингі
- өзін тану тренингі;
- әлеуметтік психологиялық тренингтер және т.б. [4, 68 б.].

Оқыту білім беруден өзгеше. Тренинг оқушыға машинаны басқару немесе көйлек жасау сияқты белгілі бір тапсырманы қалай орындау керектігін үйретеді. Білім дегеніміз – қоғамның тарихы немесе математика сияқты жалпы білімді оқыту. Қоғам дамыған сайын адамдар өз бетінше немесе бейресми түрде басқалардан үйренуге қарағанда көбірек білім жинақтады. Бір сәтте жастарды осы қоғамда жұмыс істеуге көмектесу үшін олардың қоғамы туралы жинақталған білімге ресми түрде үйрету қажет болды [1]. Білімді ресми түрде үйрететін – балабақша, мектеп, колледждер мен университеттер, бірақ алынған білімді орынды, әрі ұтымды пайдаланып қана қоймай, оны келесі адамға бере алу, өзіңнен өткізу бүгінгі білім беру жүйесінің маңызына айналып отыр. Демек, XX ғасыр адамы «ақпаратты адам», яғни көп мәліметті, көп білім жинаған адам болса, XXI ғасыр адамы «тренцендентті адам», яғни алғанын өзінде тұйықтамай қоғамға, келесі адамға бере алатын, жеткізе алатын адам деп тұжырымдауға болады.

Әдіснамасы

«Экспозиция» термині музей ісінде, өнертану мен саудада, журналистика мен баспа қызметінде, музыка мен әдебиет саласында, тіпті бірнеше жаратылыстану бағытындағы ғылымдарда әртүрлі кәсіби мағыналарды қолданылады. Терминнің философияны оқыту мақсатында қолданылуының өзі жаңаша әдіснама.

Мақалада «Алғашқы сабақ эффектісі», «Саз балшық» тренингі және «Сөйлейтін үнсіздік немесе үнсіздік үні» сынды бірнеше «практикалық философия» бағытындағы сабақ нұсқалары берілген. «Практикалық» сөзінің танымал нұсқасы өзекті мәселелерді шешу қажеттілігімен байланысты, алайда философиялық тұрғыдан оны сөзбе-сөз түсінуге болмайды. Практикалық философия білімнің басқа салаларында жасалған қолданбалы талдауды алмастырмайды. Практикалық философия – дәл осы заманның диагностикалық құралы, өзін-өзі тану және өзін-өзі анықтау ресурстарын толықтырушы.

Негізгі бөлім

Әрбір адам үшін алғаш рет мектепке баруы, алғашқы ұстазы, алғашқы студент атануы, алғашқы махаббаты, алғашқы таныстығы, алғашқы кездесуі сынды мезеттері есте қалатын мәңгілік сәттер болып табылады. Әлемдік ақпараттарға назар аударсақ, адамның адамға қалдыратын алғашқы әсері соңғы 25 жыл ішінде жеткілікті түрде анықталуда [5]. Адамның келесі адамды алғаш рет көруі, сәйкесінше алғашқы эффект әсерінен іс-әрекет, мінез-құлық, түр-әлпеттің өзгеруі сынды процестер тұтастай қабылдау эволюциясын құрайды. Алайда бұл турасында зерттеулер шектеулі. Бұл талдау бірінші көрген адам арқылы талқыланады және бірінші адамның қабылдауын түсіндіру үшін қолданылатын психологиялық меха-

низмдер егжей-тегжейлі сипатталады. Сондай-ақ, бірінші адамның әсерінің мінез-құлық салдарын болашақ зерттеу үшін әдіснамалық ойлар ұсынылады. Дэвисон 1983 жылы ЭГО екі негізгі компоненттен тұрады: перцептивті компонент және мінез-құлық компоненті деп бөліп, біріншісінің медиа мазмұны басқаларға қарағанда өзіне қаншалықты әсер етуі мүмкін екендігі туралы қабылдау үшін олқылықтарына назар аударса, екіншісі осы қабылдау олқылықтарынан туындауы мүмкін өмірлік салдарға назар аударады [6] деген қызықты тұжырымдама жасаған. Психологияда адам туралы алғашқы әсерді қалыптастырудың үш факторы бар: артықшылық факторы, тартымдылық факторы, қарым-қатынас факторы [7] деп айтылған.

Адамдар көп жағдайда затты алғашқы өлшемімен салыстыра бағалайды. Оны шынжыр немесе зәкір эффектсі деп атайды. 1975 жылы зерттеушілер тәжірибе жүргізген: студенттерге лагерьде жетісіне екі сағаттан екі жыл бойы тәрбиеші ретінде өз еріктерімен қызмет етуге ұсыныс тастаған. Барлығы бас тартыпты. Одан соң зерттеушілер сол студенттерге лагерьге екі сағатқа бір-ақ рет барып өз еріктерімен қызмет етуге ұсыныс тастайды. Студенттердің 50%-ы келісім береді. Зерттеушілер осы тәжірибені басқа студенттер тобына өткізеді. Ол кезде екі жылға деген бірінші ұсынысты айтпайды. Ол жағдайда тек студенттердің 17%-ы ғана келісім береді. Көріп отырғандарыңыздай, екі жыл мерзімінде деген ұзақ уақытты айтпағандықтан, студенттердің азғантайы ғана келісті [8].

Жоғарыда айтылған ой-пікірлерді негізге ала отырып, алғашқы сабақтың эффектсі өтуі оқытушыға оның дайындығы мен өз пәніне деген сүйіспеншілік деңгейінің көрінісіне тікелей қатысты. Өзіңді, пәнді, пәннің жүргізілу саясаты мен оқытушы ретіндегі өзіңіздің қоятын талаптарыңыз нақты, түсінікті

болғаны абзал. Түсіндіру барысындағы оқытушының дауыс динамикасы, жестикуляциясы, визуалды эффектісі, эстетикалық түр сипаты барлығы маңызды. Алғашқы сабақты жалпы тренингпен бастауға болады.

Тренинг шартты түрде «саз балшық» атауына ие, себебі, саз балшықты қайта илеу арқылы түрлі формалар жасай беруге болады, демек бұл тренингті де әртүрлі жағдаяттарға пайдалану мүмкіндігі бар. Мысалы, өзіндегі немесе өзгедегі ұнамайтын әрекеттер, өткен немесе қазіргі таңда өтіп жатқан пәндер, достарыңның ішіндегі ең жақынын анықтау, туған күнге шақырылатын қонақтар тізімін жасау т.б. сынды таңдауды қажет ететін ситуацияларда тренингті түрлі вариацияларда ұтымды пайдалануға болады. Уақыт көлемінде студенттердің санына, мамандығына қарай не кемітіп, не өсіріп реттеп отыруға да болады. Таңдау әрдайым қиын, дұрыс таңдау жасау – одан да қиын. Студент осы тренинг арқылы өзіне не қажет екендігін анықтай алады. Студенттер философия пәнімен әлі жіті таныс емес, бірақ оқытушы таныстыруының нәтижесінде пәннің жалпы бағытын түсініп отыр, сондықтан оларға төмендегідей бірнеше вариациядағы тапсырма беріледі.

Тапсырманың бірінші вариациясы бойынша студенттер «философия» пәнінің не оқытатынын өздері болжамдауға бағытталған. Оқытушы тарапынан студенттерге «философия пәні бойынша алдағы уақытта қандай проблемаларды қарастырамыз деп ойлайсыздар?» деген сауал қойылады. Студенттер берілген 3 минут ішінде 10 болжамды проблеманы бір-екі сөзбен тізбектеулері қажет. Оқытушы таймер қойып, берілген уақыт біткен соң, кімде неше проблема анықталғанын біледі. Студент көп болса 3-4 студенттен сұраса да жеткілікті. Берілген уақыт аралығында жазылған проблемаларды талқылау қажет, егер проблемалар тізімі 10-ға

жетпеген болса, онда аздап көмек беріп бірнеше проблемаларды қостыруға болады. Сосын тағы да 2 минут уақыт беріп, сол тізбектің ішінен маңыздылығы аз деп есептелетін 3 проблеманы сызу қажеттілігі орын алады. Егер студент 7 немесе 8 проблеманы көрсеткен болса, онда 2-ін сызуға болады. Ары қарай 3-5 минут сызылмай қалған пробелмаларды шолу мен олардың маңыздылығын талқылауға кетеді. Талқылау аяқталған соң тізбектен тағы да 4 проблеманы сызу қажеттілігі туралы тапсырма беріледі. Тапсырма орындалған соң тізбектің ең соңында қалған, яғни студент үшін аса маңызды деп есептелінген проблемалар талданып, студенттер нұсқалары салыстырылып, сәйкестендіріліп, ортақ проблемалардың өзектілігі талқыланады. Студенттер силлабустағы оқытылуы тиіс тақырыптар мен ондағы көтерілетін мәселелерді алдан-ала болжау және талқылау арқылы пәннің мазмұнына үңіледі.

Тапсырманың екінші вариациясы бойынша студенттерге 1-2 минутта өз бойындағы 10 жақсы қасиетті тізіп жазу тапсырмасы беріледі. Одан кейін 30 секунд ішінде оның өзін сол қасиетке толықтай жатқыза алмайтын бесеуін сызып тастау, қалған бес қасиетті оқып бір зерделеп алып, оның ішінен және төртеуін сызу қажеттілігі туындайды. Соңында жалғыз қалған жақсы қасиетті бірнеше студенттен сұрап, оның растығын анықтауға болады. Қасиеттерді сызу санын студенттердің аздығы немесе көптігіне байланысты құбылта беру мүмкіндігі бар. Алғашқыда үшеуін, сосын тағы үшеуін, сосын тағы үшеуін сызғызып, біреуін қалдырсаңыз да болады. Бұл тренингті өзінің жанында жүрген адамдардың ішінен ең жақынын таңдауға, жалпы таңдауға қатысты нәрселерді анықтауға байланысты түрлі етіп қолдануға болады, яғни саз балшық секілді әр түрлі, әр текті ситуацияларға байланысты құбылтуға еш кедергі жоқ.

Әдетте жекелеген адамдар өзінің ішкі ойларын халық арқылы білдіргенді дұрыс деп есептейді. Жалпы адамдар көбіне өзінің ішкі жеке ойын өзге атынан немесе көпшілік атынан айтқанды жөн көреді. Себебі өзіне нақты жауапкершілікті, сөздің жүгін арқалағысы келмейді. Бұл тренингті де көп студенттермен өткізген тиімді және оны әртүрлі тақырыптар арқылы ашуға болады. Басты қағида – тақырып қоғамға, яғни барлығына қатысты және ортақ проблема болуы тиіс. Тағы бір ескеретін жайт, сұрақты оларға қоймас бұрын студенттерді қыздырып, олардың ішкі түрткісін ояту қажет. Мысалыға, қазақ осы қандай, мен қазақпын дегенде қандай қасиетті бірінші орынға қоясыз, қазақтың алға жылжуына, озық, алдыңғы қатарлы ел болуына не кедергі деп ойлайсыздар деген сияқты сұрақтар қойып оларды бір проблемаға жинақтап алуға болады. Со-сын оларға «Бүгінгі қазақтың болмысы қандай?» деген сауал қойып, олардың «Бүгінгі қазақ - ...!» яғни, тек бір ғана жауап нұсқасы айтуы сұралады. Ойлануға уақыт берудің қажеттілігі жоқ. Ішкі түйсік іркілісін еркіндікке қойып, олардың бір ауыз жауаптарын әрқайсысынан сұрап шығу қажет. Әдетте, студенттер бүгінгі қазақ жасампаз, жалтақ, білімді, жақсылыққа ұмтылушы, сенімсіз, сауатсыз, дамушы, қорқақ деген сияқты позитивті және негативті тұжырымдарын айтады. Аудиториядағы барлық студент қамтылып болған соң, ең бірінші бастаған студенттен бастап жаңағы бір ауыз тұжырым сөзін қайталауын, бірақ «бүгінгі қазақ» деген сөздің орнына «Мен» деген сөзді айту ұсынылады. Сонда өзінен-өзі «Мен жасампазбын», ... жалтақпын, білімдімін, жақсылыққа ұмтылушымын, сенімсізбін, сауатсызбын, дамушымын, қорқақпын» деген қағидалар шығады. Кейбір студенттер «мен қорқақпын!», «мен жалтақпын!», «мен сенімсізбін!», «мен сауатсызбын!» деген сөздерді айтқысы келмейді, бас

тартуы, кейде «Мен ондай емеспін!» деген жауап айтылуы да бек мүмкін. Барлық студент тапсырма талабын орындап болған соң, оқытушы өз бетінше философиялық-психологиялық талдама жасауы тиіс. Айтылған тұжырымдар мен оның шынайылығының аралығы талданады. Мысалы, «Мен сенімсізбін!» сөзіне талдама жасалық. Аталмыш сөз бір қарағанда теріс ой туғызуы мүмкін, бірақ сенімсіздік көп адамда болуы мүмкін, кейде дер кезінде сенімділік көрсете алмайтын жағдайлар да орын алады, сол себептен өзімізге тиесілі дүниелерден айрылып қаламыз, опық жейміз. Қазақ елі жетпіс жыл бойы бодандықта болды, бүгінгі күннің жастары тәуелсіз елде туылғанымен олардың отбасындағы, мектептегі тәрбие мен білім беріп жатқан тұлғалардың барлығы дерлік сол бодандықтың дәмін татқан, басқа идеологиямен тәрбиеленген азаматтар болып табылады. Сондықтан да тарих тезіне көнген ата-аналар, ұстаздар, жалпы ересектер арқылы қоғамдық тәрбиемен келген сенімсіздік, жалтақтық, қорқақтық сынды теріс мінездер генетикалық-психологиялық, меметикалық тұрғыда әрқайсымыздың бойымызда бар болуы мүмкін.

«Мен сауатсызбын!» бұл сөзден де аса арланудың қажеті жоқ. Сауатсыздық жүргізіп оқу, қатесіз жазумен ғана анықталмайды. Мысалы, заң тұрғысындағы азаматтардың сауатсыздығы, «әрбіріміз қаншалықты Ата заңды қолға алып өз құқығымызды қарадық не болмаса оқушыдан студент статусына көшкен соң, «студент жарғысы», «студенттің ар-намыс кодексі» сынды құжаттармен таныстық» деп сұрақтар қойып олардың өз жауаптары арқылы өз сөздерін дәлелдеуіне алып келу мүмкіндігі бар. Әдетте, көпшілік қолданыстағы тұрмыстық сөздердің нақтылығына аса мән бермейді. «Анау-мынау», «бір нәрсе», «бірдеңке», «елдер айтты», «жұрт айтты», «біз қазақ

жуаспыз ғой», «неғылсай» деген секілді жалпы атауларға, жалпылама сөздерге көп жүгінеміз.

Осы тұста 1974 жылы маусым айында еуропалық зерттеуші Элизабет Ноэль-Нойман неміс тілінде «Die Spirale des Schweigens eine Theorie der Öffentlichen Meinung» [9], қазақшалағанда шамамен «Тыныштық спиралы: қоғамдық пікір теориясы» деп аталатын мақала жазып, «тыныштық спиралы» деген терминді ғылыми айналымға енгізді. Элизабет Германиядағы сауалнама саласының негізін қалаушы зерттеуші ретінде аса танымал. Ол терминді көпшілік назарына ұсынғанмен, оған нақты анықтама бермеген, бірақ Ноэль-Нойман бұл теорияны нацистік Германияның тәжірибесіне сүйене отырып ойлап тапты деп айтуға толық негіз бар деген болжамдар қалыптасқан. Терминнің сипаты бойынша бір пікірдегі адамдардың аз болуы немесе жеке адамның тыныштықты қалауы, айтылған сөздің салдарларынан сескенуі болуы мүмкін, сондықтан да олар өз ішкі көзқарастарын ашық білдіруден қорқады. Мұндай жағдай көпшілік күшін көбейтеді, демек көпшіліктің пікірі, яғни бұқаралық пікір шындыққа жақын. Қазақтың мақалымен қайырсақ «жел болмаса, шөптің басы қимылдамайды», яғни көптеген адамдар бір ақпаратты айтып жүрсе, оның шындыққа қатысты болуы әбден мүмкін. Мұндай тренингтер студенттерді индуктивті және дедуктивті, яғни жалпыдан жекеге және жекеден жалпыға өту арқылы тұжырым өзгерісін байқай алу және тығылып жатқан ішкі түйсігімен бет-бет кездесу жағдаяттарын орнатады.

Келесі сабақ нұсқасы «Сөйлейтін үнсіздік немесе үнсіздік үні» деген атауға ие. «Үн» деген сөзді өз алдына бір философиялық феномен немесе қазақ философиясының бітімдік бір ұғымы ретінде қарастырсақ, оның көкжиегі кеңейіп, тынысы тереңдей бастайды. «Үн» - ол дауыс та, дыбыс та емес,

үннің алдыңғы екеуінен де шоқтығы биік. Үнсіздік жай ғана тыныштық емес, оның деңгейі тыныштықтан әлдеқайда жоғары. Үнсіздік күн менен түн сияқты кейде пайдалы, кейде зиянды. Үн шығару, қажет кезде үндемеу-ынжықтықтың белгісі, шындық шырылдап жатқанда үндемеу өтірікшіге болысу. Ой тереңіне сұңғи отырып үндемеу – даналық белгісі болса, қол байланған, тіл күрмелген сәтте үндемеу, бейпаут әңгімеге ілеспей үнсіз қалу салықалылық белгісі.

Сонда дауыстан үнді, тыныштықтан үнсіздікті қалай ажыратуға болады? Адамды ең биік жаратылыс етіп тұрған маңызды факторлардың бірі – «тіл» болса, онда адам неге үндемеу керек? Әлде, үнсіздік сөйлей ме? Адам адам үшін адамнан жаралған болса, онда ол неге өзге адам дауысын қаламай үнсіздікті, тыныштықты қалайды? Адам қай кезде үндемеу керек? Тыныштықты қайдан іздеуге, қалай табуға болады? ... Сұрақтар легі таусылмақ емес, сондықтан да болар үнсіздік философиядан бөлек, филологтарға да, психологтарға да, өнер адамдарына да қызықты тақырыптардың бірі. Сөз құдіретін түсінген, өлең жырларымен гүл дестелеген ақын-жазушыларымызға тоқталсақ.

Қазақтың нар ақыны Мұқағали Мақатаевтың «Үнсіздік» өлеңі:

Бәрі де үнсіз. Үнсіз аспан, Үнсіз жер,
Үнсіз орман, Үнсіз таулар, Үнсіз көл.

Мен де үнсізбін, Дәрменім жоқ күрсінер.

Үнсіз кеуде... Үнсіз жүрек дүрсілдер.

Бәрі де үнсіз... Бәрінде бір сұрақ бар.

Үнсіз ауыл. Үнсіз жанып тұр оттар.

Үнсіз зират ұйықтап үнсіз қыратта,

Үнсіз ағып бара жатыр бұлақтар...

Мәселе соның бәрі бірдей құлаққа ұрған танадай тылсым тыныштықтың құшағына енген иә енбегенінде емес, сан мәрте қайталау арқылы ақын аңғарған үнсіздікке сізді де сезіксіз сендіретінінде. Тұнған тыныштық пен сол бір белгісіз

де бейжай тірлікке сіздің де барша болмысыңызды беймарал ендіретінінде [10, 283 б.].

Дәл осындай «Үнсіздік» атауымен Мұхтар Шахановтың да өлеңі бар. Онда ол ақты қара деп айта алмай досын ақтауға дәлелі болмағандықтан үнсіз қалғанын, вокзалдағы билетін жоғалтып пұшайман күйде тұрған әжейге өз қалтасында көк тиын болмағандықтан жомарттық таныта алмаған ситуацияда тілді тістей үнсіз болғанын айтып, сол сәтін «набыт» деп сипаттайды. Сол ақпан айының тымырсық сәтіндей болып, өзін қор санауға мәжбүрлеген үнсіздікті Мұхтар Шаханов «мейірімсіз» деп айдар тағады.

Табиғаттың тымырсық ақпанындай,
Ақпанындай, жылдардың қақпанындай,
Мені осынау мейірімсіз үнсіздіктің
Азабынан әрдайым сақта, құдай! [11, 85 б.].

Көптеген ақындар мен прозашылар өз шығармаларын үнсіздікке арнады: Ф. Тютчев, О. Мандельштам, И. Анненский, К. Балмонт, З. Гиппиус, С. Городецкий, И. Северянин, М. Цветаева, Б. Ахмадулина, И. Бродский және т.б. сонымен қатар, ақындар алғашқылардың бір болып үнсіздік құпиясын ашуға тырысты [12, 105 с.].

Тіл тек заттарға арналған белгілерді таңдауға қызмет етпейді. «Ол сөйлеуді немесе сөйлетуді таңдаудан басталмайды, айтудан басталады. Үнсіздік пен белгі арасындағы таңдау белгі мен белгі арасындағы таңдаудан бұрын болған. Үнсіздік – бұл сөздің қажетті негізі. Жануарлар дауыстарынан адам дауысының айырмашылығы «оның сөйлеуі» болмауы мүмкін» [13, 28-29].

Әл-фараби атындағы ҚазҰУ-дің «Тұран-Иран» ғылыми-зерттеу орталығының директоры, филология ғылымдарының докторы, профессор Ислам Жеменейдің 1988 жылы Тәжікстанда түсірілген сценарист, әрі режиссер Мүһсен Мәхмәлбафтың «Үнсіздік» [14]

атты фильмі туралы айтады. Киноның бас кейіпкері есту қабілеті өте жоғары, дыбыстарға аса сезімтал, бірақ зағип «Хуршид» есімді бала. Ғалым Ислам Жеменейдің пайымдауынша, фильм бір қарағанда тәжік жұртының тауқыметті өмірінің көрінісі іспеттес, ал екінші қыры, авторлық фильмнің философиялық көзқарасына келіп тіреледі [14]. Хуршид ұстаханадағы қазанның жансыз дүмпуіне түркімен халқының дәстүрлі сазын және оған табиғаттың жанды үнін үйлестіріп атақты Моцарттың симфониясына жалғайды. Ислам Жеменей фильмдегі үйлесімді әуеннің пайда болуының үш факторын атайды:

Біріншіден, тәжіктердің дәстүрлі қол өнері мыстан қазан жасаушылардың дыбысы;

Екіншіден, түрікмендердің дутар сазының әуені;

Үшіншіден, Моцарттың симфониясының әуеніне ұласуы әлем жұртшылығын жоқшылықтан құтқара алатын әлем өнерінің үндескендігі байлықтың сара жолын аша алады деген ойға жетелейді. Киноның тағы бір ойы Хуршид соқыр кейіпкер ретінде дүниенің ластығын көрмеген соң тыңдау арқылы табиғат пен өнер арасындағы үндестікті іздейді [14]. Өнер терең, әрі ауқымы мол. Өнерді тек өнер адамдары ғана сынай алады. Егер кез келген өнер адамының өнерін халық түсініп, жылы қабылдаса, онда ол сол өнер туындысын жоғары деп санауға болады. Өнерді тек өнер адамдары түсінеді деген ой қате болуы мүмкін.

Адам жанының ізденісіне үңілген психологтар үнсіздікті екі жақты бағалайды. Үндемеу мидың тынығуына, сәйкесінше терең ойлануға, шындыққа жақындауға көмектеседі, алайда үндемей қалу арқылы адам өзінің белгілі бір шешімге деген қарсылығын білдіреді. Бірақ конфликтті жағдай орын алғанда одан үндемей құтылу мүмкін емес. Үнсіздік арқылы жанжалдан аулақ болу – бұл

басқа адаммен қарым-қатынаста шиеленісті тудыратын үнсіздік. Үнсіздік – кейде өліммен тең, өйткені біреуі үнсіздікпен жабылған кезде, екіншісі психологиялық азап пен тозаққа түседі, өйткені оны бұл үнсіздік артында қандай қауіп төнетінін білмейді [15].

Үнсіздік мәселесін философия саласында философиялық антропология зерттейді және ол адам мінез-құлқы мен жүріс-тұрысының негізгі формасы ретінде түсіндіріледі. Адам жанды табиғаттағы еркін сөйлей алатын жалғыз тіршілік иесі, алайда ол үнсіздіктің де алғашқысы. Әуелгі тыныштықсыз адамның сөйлеуі мүмкін емес [13, 32 с.]. Демек, бастапқы мүлгіген тыныштықты бұзған – «үн». Үнсіздік астарында адамның мойындағысы келмейтін өзіндік ішкі шындығы, жалаңаш жан дүниесі бар. Үн адамның ішкі дауысы болса, үнсіздік оның ішкі көңіл күйі.

Белгілі ағылшын жазушысы, новеллист, философ, литератор, «Ғажайып жаңа әлем туралы» атты әйгілі антиутопиялық романның авторы, сонымен қатар көптеген романдар, философиялық трактаттар, әңгімелер, өлеңдер мен сыни эсселер жазған Олдос Хаксли өз заманының көрнекті зиялыларының бірі ретінде кеңінен танылды. Ол әр жылдары жеті рет әдебиет саласындағы Нобель сыйлығына ұсынылды. Оның «Мәңгілік философия» атты шығармасы барлық әлемдік діндердің рухани мұрасын зерттеудің тамаша үлгісі болды. Бұл кітап канондық мәтіндерге, философиялық ой мен әлемдік әдебиеттің шедеврлеріне негізделген. Олдос Хаксли эзотерикалық білімге арналған «Мәңгілік философия» кітабында үнсіздіктің үш категориясын атайды:

- «ауыздың үнсіздігі» – бос әңгімелерден аулақ болу оңай емес;
- «ақылдың үнсіздігі» – есте сақтау мен қиялдың толқуын жеңу әлдеқайда қиын;
- «ерік-жігердің үнсіздігі» – ерік-жігердің құмарлығы мен жиіркенішті дауысын жеңу де қиын [16, 53 р.].

XX ғасырдың орта шеніндегі дүлдүлдердің ішіндегі бірегейі «Оба», «Құздан құлау», «Бейтаныс» сынды танымал романдар мен «Сизиф туралы аңыз» және «Калигула», «Абсурд театры» сынды бірнеше театрлық қойылымдар жазып 1957 жылы әдебиет саласындағы Нобель сыйлығына ие болған француз жазушысы, эссеист, драматург, Кэтрин мен Жан есімді егіздердің әкесі, бар жоғы 46 жасында жол апатынан қайтыс болған Альбер Камюдің машина ішінде өзімен бірге 144 беттік қолжазба болған екен. Ол Альбердің Алжирдегі отарлық саясаттың куәсі болған балалық шағына негізделген эпикалық автобиографиялық романның бірінші бөлімі. Жазушы осы жұмысым ең жақсы жұмыс болады деп божамдаған көрінеді. Араға біраз уақыт салып 1995 жылы Камюдің қызы Кэтрин «Алғашқы адам» деген атпен қолжазбаны өңдеп қайта шығарған [17]. Күнде естіп, күнде көріп жүрген тым қарабайыр ситуациялардан ерекше философиялық мән тауып алып оны керемет суреттейтін, ар-ожданның биігін көрсете алған Альбер Камюдің «Үнсіздік» әңгімесінен үзінді:

«Мен Сіздің маған ренжулі екеніңізді көріп тұрмын, ашығын айтсам, бұл маған ауыр. Мен тек мынаны қосқым келеді: мен бүгін істей алмағанымды, мүмкін жағдай жақсарған кезде істей аламын. Егер шамам келсе, мен Сіздің өтінішіңізді күтпестен-ақ орындар едім» [18, 447 с.].

Үнсіздік – бұл адамдар ымыраластығының белгісі емес. Бұл өз бетінше бір қарым-қатынастың түрі, ақпаратты вербалды емес жолмен беру. Неғайбыл сәтте үнсіздік сөзге қарағанда әлдеқайда өтімді. Олар өздерінің үнсіздіктерімен болған жағдайға наразылықтарын көрсетті [19, 23 с.]. Осылайша, үнсіздік экзистенциалды теориялық модельді білдіреді, яғни вербалды емес қарым-қатынас моделі [19, 24 с.].

«Үнсіздік» не деген жұмбақ, қырлары көп, құпиясы мол парадокс ұғым. Халық

тәжірибесіне сүйеніп «үндемегеннен үйдей бәле шығады» деген мақалға иланып үнсіздікті қолдамау қажет деген ойға келгенде «үндемеген үйдей бәледен құтылады» деген қарама-қайшы екінші мақал орын алады. Оған қоса, әдеби мәтіндерде «екі ғашық бірін-бірі үнсіз ұғынысты» деп келеді. Халық аузында ұлт ұстазы Абайдай ұлды тәрбиелеген адуыны қатты Құнанбай дауға қатысты шешім айтар алдында бір-екі күн ләм-мим деп үн қатпайды екен. Неге олай етесіз деп сұрағандарға «айтар шешім сөзіме дәм келтірем» деп жауап беретін көрінеді.

Сонымен үнсіздік татулық белгісі ме, келісім ишарасы ма, ашу туғызатын әрекет пе, ынжықтықтың сипаты ма, ақылды шақырудың тәсілі ме? Осы парадоксты мәселелер туралы ойланып өз ой биігін көтеру мақсатында студенттерге төмендегідей бірнеше тапсырма беруге болады.

Тапсырма 1.: қазақтың халық ауыз әдебиетінің кез келген түрінен (мақал-мәтел, нақыл сөз, хисса, дастан, жыр, т.б.) үнсіздік немесе аз сөйлеу туралы 5-тен кем емес мысал келтіріңіз және оны өз түсінігіңізбен, тұрмыстық мысалдармен бекітіңіз.

Тапсырма 2.: философ әрі музыкант Мирио Косоттинидің «Үнсіздікпен ойнау. Үнсіздік философиясына кіріспе» атты кітабындағы ұсынылатын ойына негізделеді. Төменде берілген үнсіздік түрлеріне аргумент келтіріңіз:

- Қорқыныш туғызатын үнсіздік;
- Әлемде жасырынған үнсіздік;
- Адам денесінде жасырылған үнсіздік;
- Таусылмаса екен дейтін ұзақ үнсіздік;
- Жан қалайтын үнсіздік;
- Тыңдауға болатын үнсіздік.

Өз тарапыңыздан басқа да үнсіздік түрлерін қосуға болады.

Тапсырма 3.: Мүһсен Мәхмәлбафтың «Үнсіздік» фильмін көріңіз және одан алған әсеріңізді 100 сөзден кем емес эссе етіп рәсімдеңіз. Фильмді топ

болып көріп, кино аяқталған сәттегі эмоцияны пайдаланып сол жерде талқылау өз тиімділігін көрсетеді.

Тапсырма 4.: жоғарыда келтірілген Олдос Хакслидің үш үнсіздігіне өз басыңыздан өткен ситуациялардан мысал келтіріңіз.

Тапсырма 5.: Топтағы барлық студенттер бір уақытта көздерін жұмып 5 минуттай аудиториядағы үнге құлақ түру керек. Кім не естіді? Көзді аша сала алдын-ала дайындап қойған ақ параққа 6-шы минуттан бастап 10-шы минутқа дейін әркім өз естіген үнін немесе дыбысын жазуы тиіс. Келесі 10 минут талқылау. Барлық студент естіген және жазған танымал дыбыстар, бір немесе екі студент жазған сирек дыбыстарды ерекшелеп, оларды талдау қажеттілігі орын алады. Бұл жаттығу арқылы «философия» пәнін игеріп жатқан студенттердің сезімдері жаңаша жұмыс істейді, демек ми қуаттанады. Тапсырмаларды ыждаһатпен орындаған студент өз өміріне жақсы тағылым ала алады, өмірде кез келген ситуацияда орын алуы мүмкін үнсіздікті бағамдай алады. Өзі де үнсіздікті орынды пайдалану арқылы кейбір мәселелерді оңтайлы шешу мүмкіндігіне ие болады. Ойды бір нәрсеге шоғырландыруға дағдылану арқылы студенттер өз сезімталдықтарын арттыра алуы мүмкін.

Қорытынды

Оқыту – бұл пайдалы, қызықты және үнемі өзгеріп отыратын әрекет, алайда оның нәтижесі бірден кейде тіпті мүлдем көрінбейді. Оқытушылық – ол ұлық қызмет емес, демек, оқыту процесіндегі оқытушы доминанттылық статусынан гөрі, бағдарлаушы немесе нұсқаушы, шабыттандырушы әрі белсендендіруші болғаны дұрыс. Оқыту – тоқтаусыз, үздіксіз процесс, сондықтанда оқытушы үнемі жігерлі, әрі позитивті бола алмайды, бірақ оның студенттердің қызығу-

шылықтарын, қабілеттерін және алдыңғы білімдерін тиімді диагностикалау жауапкершілігі міндет қатарынан түспейді. Оқытушы бір уақытта әр студентке ойлануға және өсуге мүмкіндік беретін оқу тәжірибесін үнемі жоспарлап отыруы керек. Адаптивті жоспар құру және оны жүзеге асыру жұмыстарын ұйымдастыру сынды күрделі әрі қиын жұмысқа назар аударуға «пәнді оқыту философиясы» немесе «пәнді оқыту экспозициясы» нақты көмектесе алады. Бұл маңызды тұжырым жылдаған аудиториялық тәжірибе көрінісі.

«Философия» пәнінің оқытушысы студенттердің өзара қарым-қатынасы мен олардың оқуға деген ынтасы мен ықпалын жақсы түсінуі керек. Ол студенттердің жоғары нәтижелерге қол жеткізгенін қаласа онда оларды сұрыптаудан және бір-біріне бәсекелес етуден аулақ болады. «Философия» пәнін оқыту экспозициясының басты көрсеткіші – практикалық философия, сондықтан да оқытудың көп бөлігі әлеуметтік өзара әрекеттесу арқылы жүреді. Студенттердің оқу уақытының басым көпшілігі бір-бірімен нәтижелі және бірлесіп жұмыс істейтін етіп құрастырылады.

Философияны ғылыми тұрғыдан түсіну өте қиын, сондықтан да студенттердің семинарлары мен өзіндік жұмыстары ерекше әрі еркін форматта болуы қажет. Қиын теориялар, қисынды заңдылықтар, мыңдаған терминдер, көптеген тұлғалардың сан жетпес шығармаларымен студенттердің пәнге деген қызығушылығын арттыру - өз бетінше ойлап, белгілі бір өмірлік мәселелерге философиялық тұрғыдан қарауға үйрету мүмкін емес. Практикалық философия тек философия пәнінен ғана емес, қоғамдық-гуманитарлық бағыттағы барлық пәндерді игеруші студенттерді өз бетімен білім алуға, өмір бойы жаңашылдыққа ұмтылып, білім алуды өмірлік ұстаным етуге, талмай ақпараттар іздеуге, оны ақыл сүзгісінен өткізуге, өзіндік ой тұжырымдауға

жетелейді. Олай болса, философия пәнін оқыту экспозициясы студенттерді сыни ойлау әдістері арқылы олардың оқып, естігендерінің бәрін талдауға, қолдануға, жалпылауға және бағалауға бағытталады. Бұдан «философия» пәнін оқыту философиясы туындайды.

«Философия» пәнін оқыту философиясы – оқу арқылы дұрыс ойлануға, ізгі ойдың тууына ынталы болуға көмектесу. Туған ойды бекіту үшін оған жақсы сұрақтар қоюды тиімді пайдалану стратегиясы мен тактикасын игеру. Әр қойылған сұраққа жауап іздеуге және оны табуға болады, алайда сұрақты іздеу қиындық туындатады. Қарапайым логикаға сүйенсек, орынды, дұрыс сұраққа тұщымды жауап табуға болады. Сұрақ ой-түрткі, ой-қамшы қызметін де атқара алады.

Оқыту философиясы оқу бағдарламасынан алынған курс тақырыптары, тапсырмалары, бағалар мен стратегияларды қамти отырып, сараптамалық білімнің спектрін көрсетеді және мақсат, әдістер мен тәсілдерді көрсетеді. Оқу жоспарлары, тапсырмалар, емтихандар, бағалар және студенттердің бағаланған жұмыстары сияқты қосымша құжаттар қосымша ақпарат бере алады. Бірақ «Философия» пәнін оқыту философиясы биікке, адамзаттық миссияға жетелей алады.

Әдебиеттер тізімі:

1 Deborah Alpert Sleight. A Developmental History of Training in the United States and Europe. 1993. Michigan State University sleightd@msu.edu December.

2 Steinmetz, C.S. (1976). The history of training. In (R. L. Craig, Ed.) Training and Development Handbook: A Guide to Human Resource Development, 2nd Ed. Sponsored by the American Society for Training and Development. New York: McGraw-Hill.

3 Brethower, D. & Smalley, K. (1992). An instructional paradigm for training in the 21st century. Performance and Instruction, May/June 1992, 26-31. Washington, D.C.: National Society for Performance and Instruction.

4 Картбаева Ж.Ж., Оразова Ж.О. Тренинг-коммуникациялық үдеріс ретінде // Materials of the XI International scientific and practical conference, «Science without borders», - 2015. Volume 16. Psychology and sociology. Sheffield. Science and education LTD - 80 с.тр.

5 Guy Golan. The First-Person Effect and Its Behavioral Consequences: A New Trend in the Twenty-Five Year History of Third-Person Effect Research. Texas Christian University. October 2008. DOI: 10.1080/15205430802368621

6 Davison, W.P. (1983). The third-person effect in communication. Public opinion quarterly. 47 (1), 1-15.

7 Чернышова Л.И. Три фактора формирования первого впечатления. <http://www.elitarium.ru/> Қаралған күні 4.01.2021

8 Жапатов А. Шешім қабылдауға әсер ететін психологиялық эффектілер. 20 қазан 2015. <https://massaget.kz/blogs/15754> Қаралған күні 21.11.2020.

9 Elisabeth Noelle-Neumann. The Spiral of Silence A Theory of Public Opinion. First published: June 1974. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00367.x>

10 Әлімқұлов Қ. Мәңгілік мұра: зерттеулер. – Алматы: «Хантәңірі», 2015. – 352 бет.

11 Шаханов М. Ғашықтық ғаламаты. Өлеңдер, балладалар, поэмалар. Алматы: Өнер, 2012. – 474 б.

12 Маслова В.А. Философия и поэтика молчания сквозь призму русской поэзии XX века. Информационный вестник Форума русистов Украины. – Симферополь, 2005. Выпуск 9. – С. 104-112.

13 Бибихин В.В. Язык философии. 3-е изд. Серия «Слово о существе». – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.

14 Жеменей И. Үнсіздік. Abai.kz ақпараттық порталы. 17.11.2020. <https://abai.kz/post/12413917>. Қаралған күні 20.11.2020

15 Избегание конфликта молчанием <https://tomalogy.com/> Қаралған күні 19.11.2020.

16 Хаксли О. Вечная философия. – Москва, 1997. – 480 с.

17 Albert Camus French author. Last Updated: 7.01.2021. <https://www.britannica.com/> Қаралған күні 15.01.2021

18 Камю А. Молчание. Избранное: Повести; Роман; Рассказы и очерки. -Мн.: Нар. асвета, 1989. - 496 с.

19 Петросян М.М. Проблемы коммуникации в рассказе Альбера Камю «Молчание». Филологические науки в России и за рубежом: материалы II междунар. науч. конф. г. Санкт-Петербург, ноябрь 2013 г. – 23-24 с.

Transliteration

1 Deborah Alpert Sleight. A Developmental History of Training in the United States and Europe. 1993. Michigan State University sleightd@msu.edu December.

2 Steinmetz, C. S. (1976). The history of training. In (R. L. Craig, Ed.) Training and Development Handbook: A Guide to Human Resource Development, 2nd Ed. Sponsored by the American Society for Training and Development. New York: McGraw-Hill.

3 Brethower, D. & Smalley, K. (1992). An instructional paradigm for training in the 21st century. Performance and Instruction, May/June 1992, 26-31. Washington, D.C.: National Society for Performance and Instruction.

4 Kartbaeva J.J., Orazova J.O. Trenin - kommunikatsiyaq úderis retinde [training as a communication process] / Materials of the XI International scientific and practical conference, «Science without borders», - 2015. Volume 16. Psychology and sociology. Sheffield. Science and education LTD - 80 s.

5 Guy Golan. The First-Person Effect and Its Behavioral Consequences: A New Trend in the Twenty-Five Year History of Third-Person Effect Research. Texas Christian University. October 2008. DOI: 10.1080/15205430802368621

6 Davison, W.P. (1983). The third-person effect in communication. Public opinion quarterly. 47 (1), 1-15.

7 Chernyshova L.I. Tri faktora formirovaniya pervogo vpechatleniya [Three factors in the formation of the first impression.] <http://www.elitarium.ru/> Қаралған күні 4.01.2021

8 Japatova A. Sheshim qabyldaýǵa áser etetin psihologialyq effektiler [Psychological effects that influence decision-making.] 20.10.2015. <https://massaget.kz/blogs/15754> Қаралған күні 21.11.2020.

9 Elisabeth Noelle-Neumann. The Spiral of Silence A Theory of Public Opinion. First published: June 1974. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00367.x>

10 Álimqulov Q. Máńgilik mura: zertteýler [Eternal Heritage: Research]. – Алматы: «Хантәңірі», 2015. – 352 б.

11 Shahanov M. Gashyqtyq ǵalamaty [The universe of love]. Óleńder, balladalar, poemalar. -Almaty: Óner, 2012. – 474 б.

12 Maslova V.A. Filosofiya i poetika molchaniya skvoz' prizmu russkoj poezii XX veka [Philosophy and poetics of silence through the prism of Russian poetry of the twentieth century]. Informacionnyj vestnik Foruma rusistov Ukrainy. - Simferopol', 2005. Vypusk 9. Maslova V.A. Filosofiya i poetika molchaniya skvoz'

prizmu russkoj poezii HKH veka. Informacionnyj vestnik Foruma rusistov Ukrainy. Simferopol', 2005. Vypusk 9.C. 104-112.

13 Bibihin V.V. YAzyk filosofii [The language of philosophy]. 3-e izd. Seriya «Slovo o sushchem». – SPb.: Nauka, 2007. – 389 c.

14 Jemenei I. Unsizdik [Silence]. Abai.kz aqparattyq portaly. 17.11.2020. <https://abai.kz/post/12413917>. Қаралған күн 20.11.2020

15 Izbeganie konflikta molchaniem [Avoiding conflict by silence]. <https://tomalogy.com/> Қаралған күні 19.11.2020.

16 Haksli O. Vechnaya filosofiya [Eternal philosophy]. – Moskva, 1997. – 480 c.

17 Albert Camus French author. Last Updated: 7.01.2021. <https://www.britannica.com/> Қаралған күн 15.01.2021

18 Kamyu A. Molchanie. Izbrannoe: Povesti; Roman; Rasskazy i ocherki [Silence. Favorites: Novellas; Novel; Short stories and essays]. – Mn.: Nar. asveta, 1989. – 496 c.

19 Petrosyan M.M. Problemy kommunikacii v rasskaze Al'bera Kamyu «Molchanie» [Communication problems in Albert Camus' short story «Silence»]. Filologicheskie nauki v Rossii i za rubezhom: materialy Ilmezhdunar. nauch. konf. – Sankt-Peterburg, noyabr' 2013 g. – 23-24 c.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

Гулхан Болатқызы Нұрадин

философия ғылымдарының кандидаты, доцент (қауымдастырылған профессор), М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университетінің, «философия және саясаттану» кафедрасының доценті, Тараз, Қазақстан, gnuradin@mail.ru (ORCID-0000-0003-4067-9831)

Дина Дюсебаевна Кульбаева

философия ғылымдарының кандидаты, М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университетінің, «философия және саясаттану» кафедрасының доценті, әрі меңгерушісі, Тараз, Қазақстан, kulbaeva68@bk.ru

Эльмира Джамбыловна Куандыкова

аға оқытушы, М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университетінің, «философия және саясаттану» кафедрасының аға оқытушысы, Тараз, Қазақстан, e-kuandykova@mail.ru

Гулхан Болатқызы Нұрадин

кандидат философских наук, доцент (ассоциированный профессор) кафедры философии и политологии Таразского регионального университета имени М.Х. Дулати, Тараз, Казахстан, gnuradin@mail.ru (ORCID-0000-0003-4067-9831)

Дина Дюсебаевна Кульбаева

кандидат философских наук, доцент и заведующая кафедрой философии и политологии Таразского регионального университета имени М.Х. Дулати, Тараз, Казахстан, kulbaeva68@bk.ru

Эльмира Джамбыловна Куандыкова

старший преподаватель кафедры философии и политологии Таразского регионального университета имени М.Х. Дулати, Тараз, Казахстан, e-kuandykova@mail.ru

Gulkhan Nuradin

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, M.H. Dulati Taraz Regional University, Taraz, Kazakhstan, gnuradin@mail.ru (ORCID-0000-0003-4067-9831)

Dina Duisebaevna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, M.H. Dulati Taraz Regional University, Taraz, Kazakhstan, kulbaeva68@bk.ru

Elmira Djambulovna

Senior Lecturer, M.H. Dulati Taraz Regional University, Taraz, Kazakhstan, e-kuandykova@mail.ru

PROBLEMS OF IGNORANCE IN SPIRITUAL CULTURE AL-FARABI'S PHILOSOPHY

¹ Kaukua Jari, ² A. Syrgakbayeva, ³ N. Rushanova

ABSTRACT

This article provides a brief overview of al-Farabi's contribution to science. Abu Nasr al-Farabi was the greatest philosopher and scientist of his time. Initially, he completed his studies in Farabi and Bukhara, later he went to Baghdad, where he studied and worked for a long time. During this time, al-Farabi mastered several languages as well as various branches of knowledge and technology.

The article identifies specific problems of ignorance in the ethical philosophy of al-Farabi, founder of the actual political, ethical philosophy, especially Farabi synthesis of ancient and Muslim tradition, reveals the place of the Platonic political concepts in his system shows the influence of Farabi's ideas on the further development of ethical thought in Islam. In addition, the article clearly indicates the thoughts, treatises, where al-Farabi implacably and harshly criticized ignorant, weak and lazy managers, unworthy to lead even small communities. The scientist in his works gives the characteristic features of such a "ruler".

Key words: Contribution to Science, Various Branches, Scientific Treatises, Significant Works, the Existence of a Vacuum.

¹ University of Jyväskylä, (Jyväskylä, Finland)

^{2,3} Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

Corresponding Author:
A. Syrgakbayeva

Reference to this article:
Kaukua Jari,
Syrgakbayeva A.,
Rushanova N.
Problems of Ignorance in
Spiritual Culture al-Farabi's
Philosophy // Adam alemi. –
2022.
– №3 (93). – P. 40-48.

Әл-Фарабидің рухани мәдениет философиясындағы надандық мәселелері

Аңдатпа. Бұл мақалада Әл-Фарабидің ғылымға қосқан үлесіне қысқаша шолу жасалады. Әбу Насыр Әл-Фараби өз заманының ұлы философы және ғалымы болған. Бастапқыда ол Фараби мен Бұхарадағы оқуын бітіріп, кейін Бағдадқа барып, онда ұзақ уақыт оқып, жұмыс істеді. Осы уақыт ішінде Әл-Фараби бірнеше тілді, сондай-ақ білім мен технологияның түрлі салаларын меңгерді.

Мақалада этикалық философияның негізін қалаушы әл-Фарабидің этикалық философиясындағы надандықтың нақты проблемалары, әсіресе Ежелгі және мұсылман дәстүрінің Фарабидік синтезі, платондық саяси тұжырымдамалар жүйесіндегі орны ашылады. Сондай-ақ, Фараби идеяларының Ислам әлеміндегі этикалық ойдың одан әрі дамуына әсері көрсетілген.

Сонымен қатар, мақалада әл-Фарабидің тіпті кішігірім қауымдастықтарды басқаруға лайықсыз, әлсіз және жалқау басқарушыларды қатаң сынға алған ойлары мен трактаттары нақты көрсетілген.

Ғалым өз еңбектерінде осындай "билеуші" ұғымына тән белгілерге сипаттама береді.

Түйін сөздер: ғылымға, әртүрлі салаларға, ғылыми трактаттарға, маңызды жұмыстарға қосқан үлесі, вакуумның болуы.

Духовная культура аль-Фараби проблемы невежества в философии

Аннотация. В этой статье дается краткий обзор вклада аль-Фараби в науку. Абу Наср аль-Фараби был величайшим философом и ученым своего времени. Первоначально он закончил учебу в Фараби и Бухаре, позже отправился в Багдад, где долгое время учился и работал. За это время аль-Фараби овладел несколькими языками, а также различными отраслями знаний и технологий.

В статье выявляются специфические проблемы невежества в этической философии аль-Фараби, основателя актуальной политической, этической философии, особенно синтеза Фараби древней и мусульманской традиции, раскрывается место платоновских политических концепций в его системе, показано влияние идей Фараби на дальнейшее развитие этической мысли в мире. Ислам.

Кроме того, в статье четко указаны мысли, трактаты, где аль-Фараби непримиримо и жестко критиковал невежественных, слабых и ленивых управленцев, недостойных руководить даже небольшими сообществами.

Ученый в своих работах дает характерные черты такого "правителя".

Ключевые слова: вклад в науку, различные отрасли, научные трактаты, значимые работы, существование вакуума.

Introduction

The main ideological idea of Abu-Nasr Muhammad ibn-Muhammad ibn Tarkhan ibn-Uzlag al-Farabi at-Turki is that people, according to world laws, should maintain peace among themselves. Only then can they achieve true happiness, that is, live in harmony with themselves, with people and with the world, can they achieve kindness, beauty and truth.

Human happiness, which synthesizes goodness, beauty and truth, thus becomes an absolute value on the scale of the universe. Any absolute value is the ideal, the point to which any person should strive and strives. Abu-Nasr explains in detail why different peoples have different understandings of happiness. The reasons, from his point of view, are the same, which explain the existence of different peoples of different religions. It is surprising that al-Farabi does not give any preference to Islam in his understanding of happiness. From this we can conclude that in the philosophy of Abu-Nasr al-Farabi, there is an implicit position that human happiness is higher than religious dogmas and commandments.

Above, we have repeatedly encountered such a position, when philosophical

truths are higher than religious ones. More precisely, not so. Al-Farabi at-Turki's idea is somewhat different, although very similar. The truth is one. And only philosophy can know it in its full, precise, and perfect form.

Religion, on the other hand, uses its figurative and symbolic means to bring these truths to unenlightened people, simplifying their presentation for clarity, and rejecting and retreating from conceptual forms for accessibility. If there is a mistake in understanding happiness, then it is not philosophy or religion that is to blame, but specific circumstances, where there may be both subjective and objective reasons and conditions. To achieve true happiness, it is necessary to know what true happiness is [5].

According to Abu-Nasr al-Farabi at-Turki, philosophy, penetrating in its knowledge to the foundations of the universe, reveals the laws and principles of existence, the knowledge of which gives a person the meaning of true happiness. Philosophy and literature (the poetry of Saadi, Khayyam and other poets of this era) is focused on understanding this very question – what is the meaning and purpose of human life. That is why we see the philosophy of poetry and the poetry of the philosophy of Arabic-speaking think-

ers and poets, which has been admired for centuries.

Al-Farabi's thoughts on the unselfishness of the path to happiness are interesting. If a person refuses or refrains from evil actions in the hope of obtaining greater benefits (abstinence in a short earthly life in order to obtain eternal pleasure in Paradise), then, according to Abu-Nasr, this is not the true path to happiness. This is either trade, or hypocrisy – in any case, not a true desire to achieve true happiness. Happiness is not a reward for something, for some feelings, thoughts, words or deeds. True virtue has a cause and all the conditions that determine it in itself. It can not be traded for a reward in the afterlife, the other world. Such a virtue is not a virtue, but rather a vice. The reward for virtue is virtue itself, which does not require external additional "pushes".

The motivation of virtue is absolutely independent and self-sufficient. Virtue is the result of the life of a virtuous person who follows justice in his feelings, thoughts, words, and deeds, without claiming any additional reward for his virtue other than virtue. Al-Farabi said "you must be satisfied that you are virtuous, as". If this does not bring you happiness, then you only consider yourself virtuous without being so; your virtue is only external, ostentatious, calculating, hypocritical, etc.

Happiness is when evil, ugliness, lies are repugnant to a person, as if by "nature". Happiness cannot come to a person who even puts faith in the line of the pursuit of material "profit" in eternal life. Virtue is self-sufficient and self-valuable for achieving happiness. To be virtuous is happiness. If such a variant of happiness is realized, then a person is not afraid of death, because true virtue in this life is the guarantor of true happiness, i.e., both earthly (finite) and otherworldly (eternal).

In the face of death (on earth), a virtuous person does not lose his dignity, does not fall into fear and confusion, does not

cling to it by any means. A happy person leaves the earthly life without suffering, despair and fear. The absence of fear of death does not mean the desire to bring it closer. A happy person has already achieved happiness in his virtuous life, so it is logically meaningless for him to rush to the eternal world, where eternal happiness awaits him. Logically, the al-Farabi system, in our opinion, seems to be perfect... Except for one thing: the original-virtue is self-sufficient. This is a hypothesis, and an axiomatic one at that. Virtue, in our opinion, is not a priori, as al-Farabi admits. That is, it is not just inherent in a person. This is first. Secondly, the mere accumulation of knowledge, as the entire history of mankind before and after Farabi has shown, can not achieve virtue either for an individual, or for society, or for humanity. Virtue must be motivated from within a person, but determined by external conditions: whether by God, nature, society, local cultural environment, family, or anything else.

Al-Farabi is not an atomist, in this sense, not a supporter of the philosophy of Epicurus. But there are echoes of epicureanism in the idea that when a happy person dies, it is not him who should be mourned, for just as he was happy in the finite world, so he will be happy in the eternal world; but his fellow citizens, who without him have reduced the chances of achieving virtue, should be mourned [1].

The philosophy of Abu-Nasr Muhammad ibn-Muhammad ibn Tarkhan ibn-Uzlag al-Farabi at-Turki is systematic and well thought out logically in terms of composition. The doctrine of virtue (ethics) is logically interwoven with the doctrine of virtuous and ignorant cities. Remembering the characteristics of the ignorant (necessity, exchange, baseness, ambition, power, collectivity) cities, we can tell which of their inhabitants and why death may be terrible: for their understanding of happiness was wrong. When they die, they lose wealth, power, fame, and other illusory symbols of

happiness, in their understanding. All this is perishable, mortal, transitory. In the face of death, the inhabitants of ignorant cities understand the illusory nature of their aspirations in life. Al-Farabi might have recalled the parable of Alexander the Great, who ordered that when he lay on his deathbed, a coin should be placed in his open palms so that everyone could see that even he, the great king, could take nothing with him to the afterlife. The same is said of Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Uslag al-Farabi al-Turki. However, in our opinion, this position can be understood and interpreted differently. There is only this life, and to be happy in this, earthly, finite life, is the highest meaning and the highest goal of being and knowing a person. Abu-Nasr says that vicious people repent before they die, but this is also a lie, hypocrisy, hypocrisy, caused by the fear of missing out on otherworldly happiness [2].

Methodology

Al-Farabi connects moral problems not only with the social aspects of human existence, but also with the problems of psychology: virtue is associated with freedom, with will, with freedom of choice. Freedom of choice is connected with the will, with the fact that "a person gives preference to what is possible to choose"

1. The ethical aspects of virtue are connected, as we have seen above, with politics, which is most clearly seen in the description of virtuous and ignorant cities. Everything in al-Farabi is systematic and interrelated: ontology, epistemology, metaphysics, cosmology, ethics, sociology, religion, psychology, and all other problems. Philosophy, as we have already said, plays a major role in the achievement of human happiness. "As we achieve happiness only when we have lovely and beautiful is innate in us only through the art of philosophy, then it must be that it is due to the philosophy we achieve happiness".

2. The pursuit of philosophy requires, as we have already said, a virtuous soul, without which it is impossible to attain true knowledge. The dialectic of al-Farabi's thinking, if you do not delve into the details, may seem like a simplified circular scheme. A virtuous soul, which is self-sufficient, is needed for the study of philosophy, which gives true knowledge about the universe, about nature, about society, about man, about his body and about his soul. But on the other hand, it is true knowledge that makes a person's soul virtuous. At least, without true knowledge, it is impossible to achieve true virtue. And philosophical training begins with the art of logic. "Since the goods with which man is endowed are some more specific, and others less so, moreover, the most specific of the goods for man is the human mind, for man became man through reason, and since the good that this art applies is the human mind, then this art applies those goods that are most specific to man".

3. In order to break the circle of "virtue-knowledge-virtue and knowledge-virtue-knowledge", al-Farabi distinguishes two types of virtue: reasonable (wisdom, sharpness of mind, quickness of mind) and dianoetic (justice, generosity, courage, moderation). Remember that the virtues of Abu-Nasr are a priori, i.e. innate. Nature gives a person a certain predisposition, but this side of life can not be attributed to moral moments. Natural predisposition can only be considered as makings. "Measure in everything" – this truth al-Farabi learned from ancient philosophy and conducts everywhere. Natural inclinations, for example, can also not be taken to the extreme, claiming that someone is completely predisposed to virtue, and someone else is completely predisposed to vices. He writes: "A man cannot be endowed from the very beginning by nature with virtue or vice, any more than he can be a born weaver or scribe".

4. From birth, a person has only a predisposition to morality. This predisposition

must be developed into the habit of performing moral actions. Again, we see the relationship of many aspects of human existence and thinking. Here "virtuous soul", "good will", "accidental and necessary", "free choice", "wisdom", "habit", "ruler", "inhabitants", etc. – all this leads to the fact that during the life of a person a "beautiful disposition" is developed. According to him: "Politicians make the citizens of the cities good by teaching them to do good", that is, by teaching them to do good. They develop the habit of doing good deeds in people.

5. Islam as a religion most clearly demonstrates this in the detail of a number of actions, ranging from simple hygienic to the highest religious (for example, the regulation of the time of prayers). A good temper, generated by habits, in the philosophical sense, is the observance of measure in everything: feelings, thoughts, words and deeds. The most vivid example of the active use of dialectical concepts as a method of not only cognition, but also being is the example of how al-Farabi suggests to train oneself to moral actions. The method is simple: you need to force yourself to do the opposite of what you want. Then, from the unity of opposites, we get the "average", which is the measure.

Al-Farabi connects any theoretical ideas with practice. That Abu-Nasr's ideas are more complex than just the unity of opposites is evident from his arguments about the relationship between science, philosophy and beauty. If the actions of man are great, it is closer to philosophy, even if you don't know the science, not to read a book than one that has read a lot of books, but not using them in practice. Virtuous actions have an advantage over the theoretical knowledge that is needed, but they must be supplemented by actions. All this is written in the system of the universe, at the base, at the beginning of which is Allah. The middle of the universe is the hierarchy of being, consisting of those spheres

that we have considered above. In the same aeon there is a person who is able to know it and act in it. At the opposite end from the beginning of the universe is the possibility of achieving true happiness. To be perfectly honest, it turns out that the world created by Allah depersonalizes him. And at the end of this chain remains the pure world of the earthly life of man. The belief in the human mind, the belief that a person can comprehend any depth of the wisdom of Allah, the belief that everything known is possible and should be applied in practice, reveals a high degree of humanism of the teachings of al-Farabi.

It can be said that in the virtuous city, al-Farabi portrayed his ideals, the ideals of his life, to some extent himself. He wanted harmony in himself and in the society in which he lives, as well as in every person. This harmony should be expressed in the fact that people should strive to maintain peace among themselves. People are not blind tools of God, but beings who are able to comprehend the truth of things and act according to the dictates of their bright mind.

6. A person must know the essence of things in order to have the power to create the world around him at his own discretion. Here is what Abu-Nasr writes: "A person must have a perfect understanding of the essence of things, and, moreover, he must be restrained and steadfast in the process of mastering [the sciences], must by nature love truth and its champions, justice and its adherents, not show selfishness in his desires, not be greedy in food, drink, naturally despise the passions, dirhams, dinars and all the like. He must take pride in what is reproved by men, be well-bred, easily submit to good and justice, and with difficulty succumb to evil and injustice, and possess great prudence".

7. The peace that people should maintain among themselves is not only the absence of war. We now understand that we are talking about the harmony of the

universe. People should keep the Peace... [3, 4, 9].

The Ruler is an Ignoramus

Abu Nasr was unapologetic and harshly critical of ignorant, weak, and lazy managers who were unworthy to lead even small communities. The scientist in his works gives the characteristic features of such a "ruler". This lack of wisdom that lead to all sorts of excesses in eating, drinking and debauchery, and attempt to stay in power, "he will by all means strive to perpetuate themselves and their child to keep a memory and to leave the power to the child or his family".

Like Plato, al-Farabi divides the types of political structure into five categories, of which the perfect city (corresponding to Plato's "aristocracy") is the best form of government, and the rest are imperfect types, which Plato himself characterizes as "degenerate", including timocracy, oligarchy, democracy and tyranny. Al-Farabi constructs a somewhat different four-part classification of "imperfect" communities.

Unlike Plato, he shows more interest in the opposite (*mudadda*), non-virtuous grads, devoting them to a detailed description of the last eight chapters of his treatise.

Al-Farabi divides the imperfect types of communities into the ignorant (*jahiliyya*),

1. the impious (*fasika*),
2. the changed one (*mubadilya*) and
3. stray (*dalla*) grady.

The number of individuals committed hail opposed to the so-called "weeds" (*nawabi*) among its inhabitants and "the savages".

The worst of these four communities is the ignorant city, whose people have never known true happiness, and even if they were given it, they would reject it. They worship imaginary values, which, from the point of view of al-Farabi, include such as health, wealth, pleasure, self-will and hon-

or, and they rely on the opposite as misfortune.

In turn, the philosopher divides the ignorant city into six varieties:

1. necessary (*al-madina ad-daruriyya*),
2. money changer (*al-madinah al-baddalah*),
3. lowland (*madinah al-hissa wa-s-sukut*),
4. ambitious (*madinat al-karama*),
5. power-hungry (*madinat al-tagallub*) and collective (*al-madina al-jama'iyya*),
6. free (*madinat al-ahrar/al-hurriyya*) [5,6].

People of the necessary city, which in Plato is not clearly qualified and does not have a name, do not strive for intellectual perfection, but are limited only to the things necessary for bodily existence – food, drink, clothing, housing, coitus, helping each other to achieve this in various ways, including agriculture, cattle breeding, hunting, robbery, arts and crafts.

The next trait of an unfit manager is indifference to the development of education and science in the country. The following lists the ignorant ruler's predilection for honours for uncharacteristic virtues and, as a result, the desire for violence and coercion. The unfit ruler has no concept of justice and truth, he multiplies evil, self-serving laws are passed under him, the desire for wealth is exalted: "They strive to be the richest among the inhabitants of the city in order to earn honors".

Abu Nasr himself attached great importance to education and argued that the future of a country where science does not develop is uncertain. Al-Farabi's philosophical reflections are of universal importance, and they are also important for Kazakhstan.

Unprecedented steps are being taken to improve the social well-being of scientists. "About the soul" – a hundred times [8, 10].

Many of al-Farabi's statements about science have become catch phrases. Here

is an example from history, when a certain ruler named Sayf al-Dawl invited". Abu Nasr to the palace and asked: "Teacher, what is the future of our state? The scientist instantly retorted: "If you want to know the future, then show me your youth". Many people know this expression, but they do not remember that it belongs to al-Farabi for many years.

The great mentor thus pointed out the importance of the education of the younger generation: "To ensure balance, each state should rely on two wings: one – health (medicine), the second – education. If medicine heals the body, then education is spiritual food".

Moreover, spiritual food, that is, education, according to al-Farabi and other thinkers of the East, should begin with 7-8 years. And here a reasonable question arises: how justified is today's education of children from the age of 6? Are we not thus robbing them of their childhood? By the way, in Soviet schools, education from the age of 7 was introduced precisely on the recommendation of al-Farabi.

When teaching, he considered it necessary to use persuasion, and he himself urged his students to repeat the exercises, for example, in calligraphy: "As a result of long diligent exercises in writing, a person becomes perfect in this art, and the longer he does it, the stronger and more perfect he becomes". In this regard, the famous German scientist Hegel pointed out that al-Farabi himself read Aristotle's "Physics" 40 times, "Rhetoric" – 200 times, "On the Soul" – 100 times. That is, he not only recommended repeating the exercises, but also showed an example. [10]

Abu Nasr demonstrated by his own example what ethical qualities a mentor should possess: "The norm of a teacher's behavior is that he should not show either excessive severity or excessive indulgence, since severity turns the student against the mentor, and indulgence leads to disrespect for his person, neglect of his teach-

ing and his science". "At the same time, al-Farabi made demands on the student: "On his part, diligence and perseverance are required, which are like water, drop by drop, breaking through a stone".

Kazakhstan follows the recommendations of a great teacher and thinker in its educational policy. In this regard, the adoption of the Law "On the Status of a Teacher" was timely, thanks to which the teacher became more protected in social and legal terms. The document provides for mechanisms that reduce the weekly workload of teachers, as well as the paper routine and all kinds of reports. There were bans to attract teachers to social and political events that were not typical of their profession. [7]

Conclusion

In conclusion, I would like to propose a number of measures to perpetuate the name of al-Farabi. First of all, this is the development of a textbook "The Great Thinker al-Farabi" for schools and colleges, written in an accessible and understandable language. I also propose to introduce a separate paragraph for studying the works of al-Farabi in school textbooks on the "History of Kazakhstan" for the 11th grade. There is a need to restore the university discipline "History of Kazakhstan" (from ancient times to the present day), in which to start studying the life and work of al-Farabi, because in the discipline "Modern History of Kazakhstan" there is no information about this outstanding person, as there are no materials on the history of the Golden Horde, Abay. Given that every year the number of students from other countries, including our fellow countrymen from the 5 million Diaspora and irredenta, increases in our universities, the urgency of this problem increases. The only condition is that the new materials must not repeat the school course.

We should also consider the possibility of creating an institute of farabiology with branches in the regions of the country. It should be reminded about the founder of this scientific direction: we did not fully comprehend the scientific contribution of Academician Akzhan Mashani, who, despite the directives without a pronounced national identity, dared to return the name of Abu Nasr al-Farabi from oblivion and present it as the greatest national pride of Kazakhstan. In this regard, we recall the words of Abu Nasr himself that every citizen is responsible for the fate of the country: "Just as a father is responsible for the actions of his children, so every nation is responsible to its own history".

We, scientists, have an honorable duty to study and cherish for future generations all that was created by the genius of al-Farabi.

References

1 Galston M. Politics and excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton, 1990; Crone P. God's Rule – Government and Islam: Six centuries of Medieval Islamic Political Thought. Princeton, 2005; Black D. Al-Farabi // History of Islamic Philosophy / S.H.Nasr, O.Leaman. L., 1996, P. 178-197.

2 Wain A. A Critical Study of Mabadi' Ara' Ahl Madinat al-Fadilah: The Role of Islam in the philosophy of Abu Nasr al-Farabi // Journal of Islamic Philosophy. 2011. 7.

3 Al-Pharaoh. Aphorists of a hospitalized figure // Al-Farabi. Socio-ethical tracts / per. Arab. Alma-Ota, 1973. Al-Pharaoh. Civil police // mayor. Al-Pharaoh. Ah happy fairy tale / summer.

4 Al-Pharaoh. Word about the classification of sciences // Al-Farabi. Philosophical treatises. Alma-Ota, 1972.

5 Ibn-Baja. The initiative of the head of the city is supported. M. Slava. Beirut, 1991. C. 42.

6 Efremova N. C. Basic concepts: philosophical and relingovoe contradictorno N.-razvitie // Faith and meaning in the context of culinary dialogue. Comparative Philosophy. Moscow, 2008.

7 Ibrahim TK., Efremova N. C. Muslim philosophy. Falsafa. Anthology. Kazan, 2009. According to Daniel, the "Perfect City" of al-Farabi is read, as well as the "Healing" of Ibn Sina.

8 Studies on Arab-Muslim cultivation and philosophy. A. SSagadeeva, M., 2009, p. 251.

9 Ibn Tufeil. The face of Haya, the son of Yakzan / Per., intro. st. Kho com. A. SSagadeeva. M., 1988.

10 Platon. Old age // Plato. Aquarius. OEM. In 4 t. T. 3. M., 1994. Sagadeev.C Ibn-Razvitie. M., 1973.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Jari Pekka Kaukua

Doctor of philosophy, Chief Academic Researcher Academy of Finland / University of Jyväskylä

Akmaral Syrgakbayeva

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, (Almaty, Kazakhstan), ORCID ID: 0000-0001-8075-1418 email: syrgakbaeva@mail.ru

Nelya Rushanova

PhD candidate in the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)
ORCID ID: 0000-0002-6757-1671
email: nelia_82@mail.ru

Яри Пекка Каукуа

Философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, Ювяскюля университеті, Ювяскюля, Финляндия

Ақмарал Сәлімжанқызы Сырғақбаева

философия ғылымдарының докторы, Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының профессоры, (Алматы, Қазақстан)
ORCID ID: 0000-0001-8075-1418
email: syrgakbaeva@mail.ru

Неля Берікқызы Рушанова

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының 3 курс докторанты, (Алматы, Қазақстан)
ORCID ID: 0000-0002-6757-1671
email: nelia_82@mail.ru

Яри Пекка Каукуа

Доктор философии, главный академический научный сотрудник, Университет Ювяскюля, Ювяскюля, Финляндия

Акмарал Салимжановна Сыргакбаева

доктор философских наук, профессор кафедры философии Казахского национального университета имени Аль-Фараби, (Алматы, Казахстан)
ORCID ID: 0000-0001-8075-1418
email: syrgakbaeva@mail.ru

Неля Бериковна Рушанова

докторант кафедры философии Казахского национального университета имени Аль-Фараби, (Алматы, Казахстан), ORCID ID: 0000-0002-6757-1671
email: nelia_82@mail.ru

ЖАҢАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДА ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ ӨЗГЕРУ ДИНАМИКАСЫ

¹ Е.Е. Мұханбетқалиев, ² Ш.Қ. Уралбаева, ³ С.К. Рахимжанова

АНДАТПА

Бұл мақалада жаһандану дәуіріндегі адамзат қоғамындағы күрделі өзгерістерге философиялық талдау жасалынған. Бүгінгі таңда ұлттық болмысы толық, интеллектуалды ұрпақ қалыптастыру адамзатқа ортақ түйінді мәселе. Мақалада, бүгінгі ұрпақ болмысындағы кезектегі кейбір рухани адасушылықтың, жатсынудың себебі мен салдары саралана отырып, ұрпақ өзінің ұлттық келбетін басқа мәдениетке еліктеуден іздемей, ұлтына тән, өткен бабалар өмірінен сабақ ала білуі қажет екендігі талданады. Қазіргі жаһандану кезеңінде ұрпақ өз өмірлерінде ерте заманнан келе жатқан, ұлт дамуының діңгегіне айналған ұлттық құндылықтарға берік болған жағдайда ғана, әлемдік деңгейдегі бәсекелестікке төтеп бере алатындығы хақ екендігі зерттелген.

Түйін сөздер: Дәстүр, дін, мәдениет, тіл, құндылық, жаһандану, сабақтастық, құндылық, уақыт.

¹ Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, Ақтөбе, Қазақстан

² Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан

³ Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Ш.Қ. Уралбаева
til.bilim@bk.ru

Мақаланың сілтемесі:
Е.Е. Мұханбетқалиев,
Ш.Қ. Уралбаева,
С.К. Рахимжанова.
Жаһандану дағдайында
ұлттық құндылықтардың
өзгеру динамикасы // Адам
әлемі. – 2022. – No. 3 (93). –
Б. 49-57.

Динамика смены национальных ценностей в условиях глобализации

Аннотация. В данной статье рассматривается философский анализ сложных изменений человеческого общества в эпоху глобализации. Сегодня формирование полноценного, интеллигентного поколения национального самосознания является ключевым вопросом для всего человечества. В статье анализируются причины и последствия некоторых нынешних духовных заблуждений в жизни современного поколения, а также анализируется необходимость для поколения учиться на примерах жизни своих предков, а не подражать другим культурам. В нынешнюю эпоху глобализации было изучено, что верно то, что следующее поколение сможет противостоять глобальной конкуренции только в том случае, если они будут придерживаться древних национальных ценностей, которые стали основой развития нации.

Ключевые слова: Традиция, религия, культура, язык, ценности, глобализация, преемственность, ценности, время.

Dynamics of Change of National Values in the Context of Globalization

Abstract. This article provides a philosophical analysis of the complex changes in human society in the era of globalization. Today, the formation of a full-fledged, intelligent generation of national identity is a key issue for all mankind. The article analyzes the causes and consequences of some of the current spiritual delusions in the life of today's generation, and analyzes the need for the generation to learn from the life of their ancestors, not to imitate other cultures. In the current era of globalization, it has been studied that it is true that the next generation will be able to withstand global competition only if they adhere to the ancient national values that have become the backbone of the nation's development.

Keywords: Tradition, Religion, Culture, Language, Values, Globalization, Continuity, Time.

Kіpіcne

Қазір біздің қоғамымыз жаһандану дәуірінде өте күрделі өзгерістерді бастан өткізуде. Жаһандану – адамзатпен бірге келе жатқан үрдіс. Жаһандану қоғамының бір ерекшелігі, барлық елдердің өмір салты, мәдениеті, ақпарат құралдарының ортақ бола бастауы. Өзекті болып тұрған ғаламдану құбылысын біржақты талдау мүмкін емес.

Осы тұста үлкен мәселе туындайды, ол жаһандану процесінің ұлттық құндылықтарға әсері барма, өзгермелі заманда біз елдігімізді, мәдениетімізді, тілімізді, ұлттық бірегейлігімізді қалай сақтау қажет деген сұрақтар, бүгінгі таңда барлық адамзатты ойландырмағы анық. Француз философы Жак Деррида: «Жаһандану бүгінгі әлемнің қайтаруға келмейтін заңды процесс» – деген ойының маңызы бар. Сондықтан да оны, асқан байыптылықпен терең зерделей отырып, оңды және теріс қырларын ашып алған жөн. Оңды жағы, жаһандану – әлем халықтарының мәдениетін, экономикасын, саяси және ақпараттық жүйелерін барынша жақындата, кіріктіре түсетін қасиеті бар құбылыстар қатарына жатады. Сөйтіп, жаһандану елімізге жер бетіндегі интеграциялық үрдістердің нәтижелерін, әлемдік дамудың игіліктерін алып келсе, ал екінші жағынан, ол ұлттық ерекшеліктерді, ұлттық мәдениетті барынша бедерсіздендіруге

итермелейді және саяси, әлеуметтік тәуелсіздіктің қағидаттарына барынша немқұрайдылықпен қарайды. Кейбір әлсіздеу мәдениет пен өркениеттерді жұтып қоюға дайын тұратын қасиетімен, этностық келбетімізді жойып жіберуге бейімдігімен қауіпті» [1, 9-4-16 бб.]. Жаһандану біздің қоғамымыз үшін қажет, бірақ ұлтты ұлт етіп отырған құндылықтарды жаһандық өзгерістердің жұтып алуына жол бермеу қажет.

Бүгінгі таңда кез келген ұлт, ұлттың қамалы болып тұрған құндылықтарды сақтап қалуы тиіс. Өз ұлтының құндылығына селқостық танытқан, бағалы құндылықтарын бойына сіңірмеген, дәстүрін сараптап, мәдениетін жетілдіріп отырмаған елдің болашағы бұлыңғыр. Мақалада қазақ мемлекеті Мәңгілік Елге айналудың алғашқы қадамы ұлттық құндылықтарды бағалап, оны ұрпақ өмірімен сабақтастыра білу екендігі қарастырылады.

Әдіснама

Мақаланың зерттеу әдіснамалық негізі ретінде антропологиялық, теориялық, герменевтикалық зерттеу әдістері қолданылады. Зерттеу барысында сипаттау, баяндау, бақылау, жіктеу, салыстыру, индукция, дедукция әдістері қолданылды. Ұлттық қарым-қатынас мәселесіне талдау жасалынып, сыни ойлау әдістері де жүзеге асады. Зерт-

теу жұмысында философиялық зерттеу әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізіле отырып, сонымен қатар, құрылымдық талдау, салыстырмалы мәтіндік талдау, жүйелеу әдістері қолданылды.

Негізгі бөлім

Қазіргі әлемдегі әртүрлі идеологиялардың теке-тіресуінде ұлттық идеяны өрістетіп оны негізге ала отырып құндылықтық дүниетанымдық бағдарлар арқылы ғана ұлттық болмысымызды сақтай аламыз.

Қазіргі уақытта дүние жүзінде аса күрделі процестер іске асуда. Соның бірі жаһандану (глобализация, ғаламдастыру) процесі – бұл әлеуметтік, рухани, саяси экономикалық процесті білдіретін термин. Жаһандану, ғаламдану, әлемдік ауқымдану, глобализация (ағылш. Global-әлемдік, дүние-жүзілік) – жаңа, жалпы әлемдік саяси, экономикалық, мәдени және ақпараттық тұтастық құрылуының үрдісі [2, 720 б.].

Жаһандану біздің қоғамымыз үшін қажет, бірақ қазіргі қоғамда ұрпақ санасында көрініс беретін қорқынышты, құбыжық құбылыстардың орын алуымен күресе білуіміз шарт. Бүгінгі таңда ұрпаққа әлемдік деңгейде білім мен тәрбие беру, оның рухани байлығы мен мәдениеттілігін жетілдіру, кәсіби білімімен біліктілігін арттыру қазіргі қоғамның басты міндеті. Жаңашылдық ұғымына келетін болсақ, адамдар өміріндегі ойлау жүйесінің немесе дүниені қабылдаудың жаңа түрін шығару және қалыптастыру процесін айтамыз. Бұл көбіне ғылымда «инновация» терминімен байланысты. «Инновация» – латын сөзінен шыққан, ол «жаңару», «жақсару» немесе «өзгеру» деген мағынаны білдіреді. «Innovatio» – «өзгеріс бағытында» деген мағынада айтылған сөз [3, 247]. Инновациялық ойлау, демек, жаңаша ойлаудың бағытын

білдіретін ұғым. Оның үш өлшемі бар: жаңа ой, жаңа іс, харекет және жаңа нәтиже. Жаңалықты тану, сөйтіп оны білім, ғылым, ең бастысы технологияға айналдыру [4, 4-8 бб.]. Инновациялық ойлау – санамыз бен ойымыздың ісімізден озып жүруін және жаңғыруын қажет етеді. «Инновация» терминін жаңа экономикалық категория ретінде XX ғасырдың бірінші онжылдығында ғылымға енгізген австриялық ғалым Йозефер Алоиз Шумпетер болатын. Инновация ұғымы тек экономика саласында ғана емес, сонымен қатар қоғамның барлық салаларында өзекті орын алды. Жаңашылдық ол жаңалық енгізу, жаңарту, жаңғыру, құндылықтарды қабылдау және оларды өзгертудің жаңа жолдарын іздеу болып табылмақ. Бірақ, бұл өзгертулерге адамның білімі, шығармашылығы, қабілеті өз ықпалын тигізбек. Алайда, осындай инновациялық өзгерістердегі (өткен шақ, «классика»), қазіргі (осы шақ, «модерн») және жаңа (болашақ, «футур») арасындағы тепе-теңдікті қалыптастыра отырып сақтау қажет [5, 636].

Ұлттық дүниетанымымызды қайта жүйелеу де күн тәртібінде тұрған өзекті мәселе. Ұлттық дүниетаным дегеніміз жай ұғымдар мен түсініктердің жиынтығы емес, ғасырлар бойы атадан балаға көшіп ана сүтімен әрқайсысымыздың қанымызға сіңген дүниені қабылдау ерекшелігіміз, ойлау машығымыз, бағалау өлшеміміз. Кез келген жаңа ілім-білімді, өз дүниетанымымыз елегінен өткізе отырып қабылдасақ ғана құнарлы топыраққа түскен әлгі ілім мен жаңалықтың жемісі баянды болмақ. Қазіргі таңдағы жастардың санасында туындайтын жаңа идеялар, ұлттық құндылықтарға көптеген өзгерістер туғызуда. Ұлттық құндылық ол – біздің дәстүріміз, ол – біздің тіліміз, ол – біздің тарихымыз, ол – біздің дініміз. Бұл құндылықтар ұлтты ұлт етіп отырған ұлттың діңгегі. Ал діңгегімізді сынды-

рып, болашаққа жол тартамыз десек, онда біздің қателескеніміз. Ұлттық құндылықтар ұлттың дүниежүзілік өркеніеттер арасындағы өзіндік ерекшелігін, шынайы болмысын, келбетін көрсетеді. Ата-бабадан қалған құндылықтар ұмыт болып, маңызын жоғалтса, келер ұрпақтың толыққанды тұлға болып қалыптасуы мүмкін емес.

Қазақ болу бүгінгі заманның басты мәселесі. Дәстүрлі қазақтың жері, діні, тілі және мемлекеті бар. Тарих қай заманда болмасын тәрбиені және білімді қажет етеді. Тарихи онтология әмбебап ұғым, ол халықтың әдет дәстүрінде, ділінде, дінінде, тілінде тұрмыс тіршілігінде табиғи жүріп жатқан құбылыстар. Міне осы тарихи онтологияға саясат үнемі көлденең келіп түзетулер әрекеттерін жасап отырады.

Өткен өмірімізге зер салсақ большевик ғалымдардың саяси ойрандары да қауіпті әрі залалды болды. Ол кезде қазақ ұлты бір идеологияға, бір мәдениетке, бір тілге (орыс тілі) негізделген. Сол заманның қаратаяқтары күні бүгінге дейін сақталып келе жатқаны да шындық.

Тарихи тәрбиенің, тарихи білімнің қажеттілігі де ауадай. Бұл қазақ болу заманы. Жаңашылдыққа ұмтылуда ұлттық құндылықтарды қабылдаудың қаншалықты қиын екенін көріп жүрміз, бұл қауіпті үрдіс. Сірә оның жауабы намыста болса керек. Ұлттық құндылықтармен ұрпақ өміріндегі сабақтастықты үзбеуіміз қажет. Сабақтастық үзілген жағдайда ұлт өміріндегі маңызды құндылықтар адамзат өміріндегі өз қызметін тоқтатады. Сабақтастық арқылы ұлттың өмір сүру формасы, мінез-құлқы, дүниеге қатынасы, мәдениеті, бабалар өмірінің тәжірибесі ұрпақтан-ұрпаққа көшіп отырады.

Қазақстан Мәңгілік Ел болу үшін ұлттық құндылықтар мен ұрпақтар арасындағы ажырамас сабақтастықты сақтауға тиіспіз.

Қазақ халқы өзгермелі, әрқилы замандарды бастан кешірді. Қазақ елі қандай заманды өз басынан өткізсе де, бабаларымыздың салып кеткен жолын, бүгінгіге және болашаққа қызмет ететін өмір тәжірбиесі деп қарай білген. Осы жалғастықтың өн бойында өз құндылықтарымыздың жібi үзілмегені дұрыс. Біздің мәдениетіміз бен салт-дәстүріміз өте бай, дүниежүзінің ешбір ұлтында кездеспейтін небір інжу маржандар бар. Міне осының бәрін қазіргі заман талабына сай жаңғыртып, құндылықтарымызды көрсетсек, сол біздің өркендегеніміз.

Қазақ өз кеңістігін «Ұлы дала», «кең дала» – деп атайды. Демек бұл сабақтастық өз өміршеңдігін тоқтатпау қажет! Ол үшін қазақы болмысымыздың тетігі қазақ тілімізді дәріптеуден жалықпауымыз керек. Сол үшін, қазақ тілінің мәртебесін көтеру басты назарда болса. Тіл ұлт болып қалудың соңғы қамалы екені баршаға аян. Ғ.Мүсірепов: «Өз тілін, әдебиетін, қадірлемеген адам толық мәнді интеллигент емес. Себебі, ол қандайлық мамандық білімі болса да, рухани ой тәрбиесінде сыңаржақ азамат болады» [6,508б.] – деген ойының маңызы бар.

Адамның азамат болып қалыптасуы – отбасыдан, балабақшадан, мектептен басталады ғой. «Ұяда не көрсе, ұшқанда соны іледі» деп тегін айтылмаған. Жастардың жоғары оқу орнын бітіріп, қызмет еткенде тіл мәселесі алдынан шығады. Мемлекеттік тіл мен мемлекеттік құндылықтарды игермеуі өздеріне сор болып жабысады. Білімді, саналы өз елінің өткені мен болашағын анық білетін жастар ғана осы маңызды істі жүзеге асыра алады. Өз елінің тарихын мәдениетін, тілін жақсы білетін адамның еңсесі қашан да биік тұрады.

Тілге қатысты ғалымдардың ұстанып жүрген көзқарастарында немістің ойшылы М. Хайдеггердің тіл туралы ілімі мүлде бөлек. Хайдеггер тілді

лингвистикалық немесе тарихи құрылым деп ұғынбайды, оның ойынша тіл онтологиялық статусқа ие, өйткені тіл болмыспен тығыз байланыста, сөз о бастан болмысқа тән нәрсе. Болмыс тек тілдің ғана тұзағына түседі, ол тек тіл арқылы ғана көрініс береді. Сондықтан Хайдеггердің «Тіл болмыстың үйі» - деген ойының маңызы бар [7, 177 б.]. Хайдеггер біз тілге мұқтажбыз деп ой қорытады. Яғни сіздің менталитетіңіз, көзқарасыңыз, дүниені қабылдауыңыз, адамдық қарым-қатынасыңыз, адам мен құдайдың арасындағы қарым қатынас, баланың арасындағы қарым-қатынас, қоғамдағы адамдардың арасындағы қарым-қатынас тілдің ішінде тұр.

Қазір ғылым жаһанданып жатыр. Көптілділік мәселесі – Қазақстан үшін ғана емес, бүкіл әлемнің алдында тұрған көкейтесті мәселенің бірі. Себебі жаһандану заманы бірнеше тілді білуді талап етіп отыр. Қазіргі кезде кез-келген ғалым өзін танытқысы келсе бүкіл еңбегін ағылшынша жазу керек деген қағидаларды кездестіреміз. Егер бір тілді артық білсеңіз, сіз сол тілдің мәдениетін білесіз деген сөз. Ол өте керемет нәрсе. Бірақ біз бір нәрсені ұмытпауымыз керекпіз. Ахмет Байтұрсынұлы ұстазымыз «Тілі жоғалған ұлттың өзі де жоғалады»- деген ойының маңызы бар. Егер біз өз ұлтымызды жақсы көрсек, мен қазақтың ғалымымын десек, онда бірінші кезекте өз дүниелерімізді алдымен ана тілінде жариялауымыз керек. Егер олай жасамасақ ертең ұрпақтың алдында жауап береміз.

Өткен Бағзы заманда елінің болашағы үшін қатты алаңдайтын бір патша елінің данагөй қартынан «Елімнің болашағын болжап берші», деп өтінген екен. Сонда қарт: Сен маған алдымен, еліңнің жастарын көрсет, содан соң жауап берем» [8,126 б.] деген екен. Осы қазыналы қариямыздың сөзін бойтұмар етсек: «Еліміздің ертеңі бүгінгі жас ұрпақтың қолында» екендігін атап көрсетеді.

Ұрпағымызды әлемдік деңгейде білім мен тәрбие беру, оның рухани байлығы мен мәдениеттілігін жетілдіру, кәсіби білімімен біліктілігін арттыру бүгінгі қоғамның басты міндеті.

Ұлттық құндылықтық мәнін бағалап, тану үшін адамға үлкен ақыл қажет. Ақылсыз кез келген нәрсенің мәнін ашу қиынға соқпақ. Мұның дәлелі ретінде Шәкәрім тағылымына сүйенейік, ол: «Адам ақиқатты бас көзімен емес, ақыл көзімен көреді» [9, 640 б.] – дейді. Ақыл көзі әр нәрсенің ішкі мәнін, ақиқатын анықтайды. Сондықтан, кез келген нәрсені саралағанда, ақылдың таразысына салғанымыз абзал. Кез келген ұлт өзінің дербестігін өзге әлемге қара күшпен, құрғақ айқаймен емес, өзіндік мәдениетімен ғана мойындата алады. Ендеше біз өзіміздің дәстүрлі мәдениетіміздің құрамдас бөліктерін, даму тарихын, айтулы ескерткіштерін, тағы басқа құндылықтарын алдымен өзіміз танып, жас ұрпағымызға өнеге етіп, содан соң өзге әлемге мойындатуды басты парызымыз деп ұқсақ. Бұл орайда қазақ халқы мемлекетінің ерлік дәстүрлері тұтастай, сабақтаса дамыған үрдіс қалпында көрсетілгенін қалар едік.

Ұлттың болу, болмауы осы дәстүрге, рухани құндылықтарымызға байланысты. Дәстүр деген сөздің өзі латын түбінен шыққан. Ол – беру дегенді білдіреді. Яғни белгілі бір білімді жинап келесі ұрпаққа беру. Әдебиет те, өнер де тек қана тіл арқылы жақсарады.

Мәселен, қоғамдық сана – ол тұтас дүние емес, оның өз элементтері бар. Қоғамдық сана – тарихи санадан, эстетикалық санадан, саяси санадан, экономикалық санадан тұрады. Осылардың барлығы жиналып келіп қоғамдық сананы құрайды. Осы сананың элементтері бәрі бірдей даму керек. Ал енді ғылыми сананы ана тілінде дамытпасаңыз, ертең қазақтың баласы: «Менің ана тілім күрделі білімді

айтуға қауқары жетпейтін тіл» – екен деп ойлайды.

Тәуелсіздік пен елдегі оң өзгерістер мемлекет пен халықтың ең бас-ты құндылығы болуы тиіс. Осыған орай мемлекетті құрайтын шекарасы (жері) саяси жүйесі, этникалық бірлігі мен тұтастығы, ұлттық болмысы, бірегей-лігі – мәңгілік ел ұстанымының негізі [10, 247 б.] Бірегейлену әрине, тарихилық-пен логикалықтың, жаңашылдық пен дәстүршілдіктің бірлігі арқылы жүзеге асып отыруы тиіс. Тамыры терең халқымыздың жаңаруы, кемелденуі бүгінгі заман талабы. Себебі, дүние үнемі өсіп, өзгеріп, дамып, жаңарып, жаңғырып отырмақ. Ешбір өркениетті қоғам дәстүрлі құндылықтарсыз алға басып көрген жоқ. Өйткені дәстүрлі құндылықтар ішкі тұрақтылықтың тұғыры.

Жаһандану әлемдегі мәдениеттердің көптүрлілігін жоққа шығармайды. Өзінің ұлттық және индивидтік бірегейлігінен қашуды талап етпейді. Ол барлық мәдениетке ортақ, біркелкілікке өтуді өзінің мақсаты санамай, керісінше осы кезге дейін болған немесе қазіргі кездегі жасалып жатқан мәдени құндылықтар мен үлгілерді бүкіл әлемге тарқататын ақпараттық технологияларды құру [11, 203 б.]. Ал мәдениетті өзімен және өзгемен байланыстыратын – ұлттық құндылықтар.

Адам туылғалы бері мәдени ортаға тап болады, оны меңгереді, өзінің ажырамайтын табиғатына айналдырады. Динамикалы дамып жатқан қоғамда өзіндік ұлттық құндылықтары болады. Құндылық адамға тәуелді емес болғанмен, адам санасында орын алады және адам құндылықтарға мүдделі және мұқтаж. Құндылықтарды сезім арқылы қабылдап, оны сана арқылы түсінеміз, соның нәтижесінде құндылықтарды игереміз, соған сай әрекет етеміз. Қай халықтың алсақта, ұлттық құндылықтары міндетті түрде сол халыққа тән қасиеттерін, мінез-құлқын, ой-өрісін,

өмір сүру ортасын танытып тұрады. «Ұрпақ тәрбиесі – ұлт болашағы» – деп дана халқымыз бекер айтпаған. Еліміздің ертеңі ұлттың тізгінін ұстар ұрпақтың қолында. Сондықтан жаһандану үрдісінде ұлттық құндылықтарымызды ұрпақ санасында дұрыс қалыптастыра білуіміз шарт. Қандай қоғамның болмасын басты мақсаты отаншыл, елім дейтін ұрпақ тәрбиелеу, адамгершілігі және рухани бай тұлға қалыптастыру [12, 178 б.]. Яғни бүгінгі таңда өркениетті, прогресшіл бағыттағы азаматтық-адамгершілік қасиеті мол, ұлттық құндылықтарын ұлықтайтын, өзге елдің замандастарымен тең дәрежеде бәсекелесе алатын биік өрелі ұрпақ тәрбиелеу – заманымыздың басты мәселелерінің бірі болып табылады. Осы мәселені жүзеге асыруда ұлттық құндылықтардың атқаратын қызметі айрықша.

Бүгінде дәстүрінен, тарихынан хабарсыз, қазақ тілі мен діліне, дініне немқұрайлы қарайтын, ұлттық рухы төмен, өз елінің ұлтына тән құндылықтарды мойындамайтын, ұлтты місе тұтпайтын, тегін танымайтын шалажансар ұрпақтарды қоғамда кездестіреміз. Бүгінгі білім, ғылым, интернет заманында ұрпақ санасына ақпараттық заман қаупі төндіре бастады. Қазіргі уақыттағы кейбір жастарымыздың ұлттық құндылықтарымызды түсінбеуінің нәтижесінде, еуропалықтардың көзімен қараудың салдарынан жоққа шығарып жатады. Бұл арада «өзге халықтар тірлігіне қарап жалтақтаудың қажеті жоқ. Олардың мәдениеті басқа, соған сай жасар іс әрекеті де басқа» [13, 80-85 бб.]. Өркендеген елдердің қатарына енеміз деп адами құндылықтарымызды жоғалтып алмауға тырысуымыз керек. Біздің қазақилығымыз құндылықтарымыздан ажырап қалмаудың амалы. Ұрпақтың өзінің ұлттық келбетін басқа мәдениеттен іздеуі, батыстық құндылықтарды жөн-жосықсыз қабылдауы көбірек байқалады. Академик

Ғарифолла Есім: «Еліктеушілік дегеніміз біреудің соңынан салпаңдап ере берушілік». Ал әлемге өз өлшемін ұсына білу ол жаңа сапалық, тың өркениеттік сұраныс. Біз осындай сұранысқа сай болу үшін көптеген мәдени, оқу, білім, ғылым, өнер саласында жаңа сапаға өтуіміз қажет. Тың сапалық кеңістікке шығу үшін біз өркениеттің жаңа өлшемін ұсынуымыз керек. Еліктеу және әлде кімдерден шәкірт болып үйрене беру өркениеттілікке жеткізбейді» [14, 332 б]. – дейді. Шетелден қажет деген үздік үлгі, жақсы жетістіктерінен сабақ алуымыз керек. Біз бәрібір ағылшын немесе неміс болмаймыз. Мәселен Германия сұрапыл соғыста жеңіліп, қалай тез өсіп, тез жетіліп кетті. Оның бәрі іскерлік пен білімнің арқасында. Бүгінгі таңда қазақ халқының бірегейлігін сақтауда ұрпақтың адамгершілік әрекеттерден алшақтап, түрлі девианттық әрекеттердің жайылып кетуіне жол бермеуіміз қажет. Қазіргі таңдағы ұрпақ тәрбиесіндегі жүйесіздікке жол бермеу, ұлтты жалмап кететін қатерлі құбылыстардың алдын алу әрбір саналы адамзаттың парызы. Адам тіршілікте мәңгілік емес, сондықтан ол өз өмірінің соңында өкінбес үшін өзінің айла амалы болу керек.

Өмірдің өкінбейтін бар айланы,

Ол ойла қиянатсыз ой тазасы.

Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,

Таза жүрек, тату дос – сол шарасы.

«Өмірдің өкінбейтін бір айланы бар» [15, 200 б.] – дейді Шәкәрім. Өкінбейтін айла – қиянатсыз ой тазалығы дейді. Қазіргі таңда ұлттық құндылықтарды ұлықтауда ой тазалығының адамзат өмірінде алатын орны айрықша. Таза ой, таза білім, адамды ешқашанда адасушылыққа апармайды. Осы кезеңге дейінгі ұлтты рухани құлдыраудан сақтап тұрғандар – жүрек көзі ашылған ғұламалар мен шын даналыққа жеткен ғалымдар.

Ұлттық құндылықтар мәселесінде айрықша орын алатын, қоғамдық

өмірде маңызды қызмет атқаратын дін мәселесі. Қандай дін болмасын сенімге негізделген. Мұхтар Әуезов: «Дін жүректі тәрбиелейді, мінезділікке үйретеді және ерік күшін тәрбиелейді» [16, 282 б]. – дейді. Дегенмен дінді түсіну, ұғыну оны шын иманға айналдыру қиынның қиыны. Дін қоғамда қиындық пен қараңғылықты жарып шығып адамшылыққа қарай бастайтын шынайы рухани құндылық. Бүгінгі таңда ұлттық құндылықтарымызды сақтап, жастарымыздың бойына дарытсақ, рухы биік халық ретінде болашаққа жол тартамыз. Сондықтан дәстүрімізді, тілімізді, тарихымызды, дәріптеу – барлығымыздың борышымыз. Ұлттық санамыздың кемелденуі де осы ұлттық құндылықтарымызға байланысты. Ұлтты рухани болмысынан ажыратпаудың бірден-бір жолы «ескінің көзін» елеу, мәдениет пен ұрпақ арасындағы үндестікті үзбеу қажет. Сонда ғана ұлттық бірегейлігімізден ажырамаймыз. Себебі бірегейлік негізі: тіл, мәдениет, дәстүр, діл т.б. ұлтты құраушы элементтерден тұрмақ [17, 180 б.]. Демек, ұлт өзінің дәстүрлі мәдениетін әдет-ғұрыптар, мәдени стереотиптер мен ұлттық бірегейлігін сақтауға құлшыныс танытуы қажет. Сонда ғана, өзін таниды, өзге ұлттан өз ерекшеліктерін, құндылықтарының өзгешелігін байқай біледі. Сондықтан, бірегейлену ұлттық ауқымда жүзеге асуы қажет. Мұндай бірегейлік мемлекеттің іргесін бекітіп, ұлттың да рухани-мәдени жағынан молығуына, кемелденуіне жеткізеді.

Қазіргі заманда бірегейлігімізді сақтау мемлекеттік тұрғыда қарастырылатын мәселе деп ойлаймыз. Қоғамда адамдардың моральдік дағдарысқа душар болуы осы ұлттық құндылықтарды бағаламаудың, басшылыққа алмаудың салдары. Адамдар арасындағы моральдік дағдарысты болдырмау, одан шығудың кепілі ретінде ұлттық құндылықтарды ұлт дамуының негізіне айналдыру.

Қоғамдағы адамдардың бойына ұлттық құндылықтарымызды қалыптастыра білу халықтың ешбір байлыққа айырбастамайтын қазынасы. Ішкі мәні ізгілікті, адами құндылықтарға негізделген дәстүрлеріміз елдің игілікті өмірінде көрініс тауып, адамзат өміріндегі құндылықтық мазмұны айрықша болып табылмақ.

Ел болу биік мағыналы ұғым. Жаһандану қоғамында еліміздің ұлттық болмысын басқа мәдениеттің жұтып қоюына қарсы тұру үшін ұлттық құндылықтарға арқа сүйеу қажет.

Қорытынды

Бүгінгідей алмағайып заманда Қазақстанның өркениетті елдер қатарында дамуыңқамтамасыз етуде, тек оның ғылыми-техникалық, экономикалық, ақпараттық сияқты салаларын ілгері дамытумен ғана емес, сондай-ақ, рухани мәдениетті, ұлттық құндылықтарымызды зерделеп тану қажет. Бүгінгі таңда ұрпақтың қалыптасуында ұлттық құндылықтардың алатын орны айрықша, келер ұрпақтар оларды игеріп, өз өмірлерінде қолдана білуі қажет. Қазақ халқы бұрынғы дала халқы емес, бодан халық та емес, инновациялық мемлекет құруға аяқ басқан ел. Жаһандану қоғамында ұлттық құндылықтарды ұрпақ көзімен анықтауда сол құндылықтарға алшақтықтың бар екендігі елеңдетеді. Оның себебі жаһандану заманында батыстық өркениетке шамадан тыс еліктеушілік. Ұлттық төл болмысқа сай келетін өз бірегей өркениетімізді құруда ұлттық рух пен ұлттық патриотизмге негізделген ұлтқа тән құндылықтарымызды ұрпақ өмірімен сабақтастыра білуіміз қажет. Сананың сілкінуі және ұлттық құндылықтарымыздың заманға сәйкес жаңғыруы жаһандану дәуірінде ұлттық болмысы толық интеллектуалды ұрпақ қалыптастырады. Бүгінгі жаңа ұрпақты қалыптастыруда интеллектуалды төңкерісті қажет етеді. Ұрпақ

интеллектуалдылықты ұлттық құндылықтардан алатындығын ұмытпаған абзал.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Ә. Нысанбаев . Тәуелсіздік философиясы // Адам әлем. – 2006. – №83. – 9-16 б.
- 2 Қазақстан: ұлттық энциклопедия/ред. Ә.Нысанбаев. – Алматы., Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 720 б.
- 3 Құрманбаева Н.М. Культура Востока и Запада: проблемы интеграции. – Алматы, Ба-стау, 2000. – 247 с.
- 4 Есім Ғ. Инновациялық ойлау жүйесі// ҚазҰУ хабаршысы. – 2013. – №2(43). – Б. 4-8.
- 5 Кошкина А. Традиции и инновации формирования культуры нового поколения. – Нефтеюганск, 2013. – 63 с.
- 6 Бегманов Қ. Дәстүр: кеше, бүгін, ертең. – Алматы: Баспа, 2017. – Т. 3. – 508 б.
- 7 Омар Жәлелұлы. Харекет: Монография. Зерттеу мақалалар. – Шымкент 2018. – 177 б.
- 8 С.М. Ахтаева Жаһандану жағдайында Қазақстан дамуының басымдықтары: жаңа көкжиектер. – Семей, 2009. – 123-126 бет.
9. Ғарифолла Есім «Ғұлама-Наме» Ғылыми трилогия. – Нұр-сұлтан, 2019 ж. – 640 б.
- 10 Құрманбаева Н.М. Культура Востока и Запада: проблемы интеграции. – Алматы: Ба-стау, 2000. – 247 с.
- 11 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. – Алма-ты: Қазақ университеті, 1998. – 203 б.
- 12 Нысанбаев Ә.Н. Қазақстан халқының рухани-құндылықтық әлемі. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2015. – 178 б.
- 13 Ғарифолла Есім «Pálsara – сфера чи-стого мышления». Вестник ЕНУ им. Л.Н. Гуми-лева. – №4 (125). – 2018. – С. 80-85.
- 14 Ғарифолла Есім «Жақсы қазақ иде-ясы және философиясы» Астана 2015 жыл Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, 2016. – 332 б.
- 15 Ғарифолла Есім. Хакім Абай // Даналық дүниетанымы. – Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1994. – 200б.
- 16 Ғарифолла Есім «Хакім Абай» / Л.Н. Гу-милев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, 2014 жыл. – Астана, 2016. – 282 б.
- 17 Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау – Алматы: Рауан, 2000. – 180 б.

Transliteration

1 Nysanbaev Ә. Tәuelsizdik filosofijasy [Philosophy of Independence] // Adam-әlem. – 2006. – №83. – 9-16 b.

2 Qazaqstan: ulttyq ensiklopedia / red. Ä.Nysanbaev. – Almaty: Qazaq ensiklopediasy, 2001. – 720 b.

3 Qurmanbaeva N.M. Kúltýra Vostoka Zapada: problemy integratsii. – Almaty: Bastaý, 2000. – 247 c.

4 Ecim Ğ. Inovasiyalyq oılaý júesi//QazUÝ habarshysy. – 2013. – №2(43). – B. 4-8.

5 Koshkina A. Traditsii i innovatsii formirovaniia kúltýry novogo pokolenia. – Neftiýgansk, 2013. – 63 s.

6 Begmanov Q. Dástúr: keshe, búgin, erteń. – Almaty: Baspa, 2017. – T. 3. – 508 b.

7 Omar Jáleluly. Hareket: Monografia. Zertteý maqalalar. – Shymkent 2018. – 177 b.

8 S.M. Ahtaeva Jahandaný jaǵdayynda Qazaqstan damýynyń basymdyqtary: jańa kókjekter. – Semei, 2009. – 123-126 bet.

9 Ğarifolla Esim. «Gulama-Name» Ğylymı trilogia. – Nur-sultan, 2019 j. – 640 b.

10 Qurmanbaeva N.M. Kúltýra Vostoka i Zapada: problemy integratsii. – Almaty: Bastaý, 2000. – 247 c.

11 Ğabitov T.H. Qazaq madenietiniń tipologiasy: Mádeniettanı oqý quraly. – Almaty: Qazaq ýniversiteti, 1998. – 203 b.

12 Nysanbaev Ä.N. Qazaqstan halqynyń rýhanı-qundylyqtyq álemi. – Almaty: QR BGM GK Filosofia, saiasattaný jáne dintanı institúty, 2015. – 178 b.

13 Ğarifolla Esim «Pálsapa – sfera chistogo myshlenia». Vestnik ENY im. L.N. Gýmileva. – №4 125. – 2018. – S. 80-85.

14 Ğarifolla Esim «Jaqsı qazaq ideiasy jáne filosofiasy» Astana 2015 jyl L.N.Gýmilev atyndaǵy Eýrazia Ulttyq ýniversiteti, 2016. – 332 b.

15 Ğarifolla Esim. Hakim Abai (danalyq dúnietanymy). – Almaty: Atamura- Qazaqstan, 1994. – 200 b.

16. Ğarifolla Esim «Hakim Abai»/ L.N.Gýmilev atyndaǵy Eýrazia Ulttyq ýniversiteti, 2014 jyl. – Astana, 2016. – 282b.

17 Nurmuratov S.E. Rýhanı qundylyqtar álemi: áleymettik-filosofialyq talday. – Almaty: Raýan, 2000. – 180 b.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Есбол Есенбаевич Муханбеткалиев

Философия ғылымдарының кандидаты, Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, Ақтөбе, Қазақстан

Шолпанай Қуанышбайқызы Уралбаева

PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан

Саяна Қадырқызы Рақымжанова

PhD, аға оқытушы, Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан

Есбол Есенбаевич Муханбеткалиев

Кандидат философских наук, Актюбинский региональный университет им. Жубанова, Актобе, Казахстан

Шолпанай Қуанышбаевна Уралбаева

PhD докторант, Евразийский национальный университеті имени Л.Н. Гумилева, Нұр-Сұлтан, Казахстан

Саяна Қадырқызы Рақымжанова

PhD, старший преподаватель, Казахский агротехнический университет им. Сакена Сейфуллина, Нұр-Сұлтан, Казахстан

Esbol Mukhanbetkaliev

Candidate of Philosophical Sciences, K. Zhubanov Aktobe Regional University, Aktobe, Kazakhstan

holpanai Uralbaeva

PhD student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan

Sayana Rakimzhanova

PhD Senior Lecturer, Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical University, Nur-Sultan, Kazakhstan

МОДЕРНИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ КАК ЗАДАЧА И КАК ПРОБЛЕМА*

А.А. Хамидов

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена проблеме модернизации современно-го казахстанского общественного и индивидуального сознания. Отмечено, что в процессе обретения Казахстаном государственной независимости в страну проникли такие негативные элементы капитализма, как вещные отношения, индивидуализм, потребительская идеология и т. д. Для дальнейшего развития Казахстан нуждается в серьезной модернизации всех сфер жизнедеятельности, в том числе и особенно общественного и индивидуального сознания. Отмечается, что не всё то, что сейчас является современным на Западе, пригодно для того, чтобы оно было включено в модернизированное казахстанское сознание. Отмечается, что, с одной стороны, необходимо унаследовать всё то глубоко положительное, что накоплено в сознании обитающих на территории Казахстана народов (но не просто копировать, а принимать схематизм) и синтезировать это с тем, что есть приемлемого у народов планеты.

Ключевые слова: модернизация, вестернизация, модернизация сознания, современность, капитализм, инклюзивный капитализм, глобализм, национальное государство, этика, Казахстан.

Институт философии,
политологии и
религиоведения
КН МНВО РК,
Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.А. Хамидов
smiriti@list.ru

Ссылка на данную статью:
Хамидов А.А.
Модернизация сознания
как задача и как проблема
// Адам әлемі. – 2022. –
№ 3 (93).
– С. 58-71.

* Статья подготовлена в рамках научной программы №BR10965263 «Социальная модернизация казахстанского общества: идейно-мировоззренческие основания, концептуальные модели, социокультурные процессы, социально-политические технологии».

Міндет ретінде және мәселе ретінде сананы жаңғырту

Аннотация. Мақала қазіргі қазақ қоғамы мен жеке санасын жаңғырту мәселесіне арналған. Қазақстанның мемлекеттік тәуелсіздік алуы барысында капитализмнің меншік қатынастары, индивидуализм, тұтынушылық идеология және т.б. сияқты жағымсыз элементтері ел ішіне еніп кеткені атап өтіледі. Одан әрі дамуы үшін Қазақстан өмірінің барлық салаларын байыпты жаңғыртуды қажет етеді. оның ішінде әсіресе қоғамдық және жеке сана. Батыста қазіргі заманға сай болып жатқанның бәрі оны жаңғырған қазақстандық санаға енгізуге жарамсыз екені атап өтіледі. Бір жағынан, Қазақстан аумағында тұратын халықтардың санасында жинақталған барлық терең позитивті (бірақ көшіріп қана қоймай, схематизмді қабылдау) мұрагерлікке алу және оны бар нәрсемен синтездеу қажет екендігі атап өтіледі. планета халықтары арасында қолайлы.

Түйін сөздер: модернизация, вестернизация, сананы жаңғырту, модернизация, капитализм, инклюзивті капитализм, жаһандық, ұлттық мемлекет, этика, Қазақстан.

Modernization of Consciousness as a Task and as a Problem

Abstract. The article is devoted to the problem of modernizing the current Kazakhstani public and individual consciousness. It is noted that in the process of gaining state independence by Kazakhstan, such negative elements of capitalism as property relations, individualism, consumer ideology, etc. penetrated into the country. For further development, Kazakhstan needs a serious modernization of all spheres of life, including especially public and individual consciousness. It is noted that not everything that is now modern in the West is suitable for it to be included in the modernized Kazakhstani consciousness. It is noted that, on the one hand, it is necessary to inherit everything that is deeply positive that has been accumulated in the minds of the peoples living on the territory of Kazakhstan (but not just copy, to accept schematism) and synthesize it with what is acceptable among the peoples of the planet.

Key words: Modernization, Westernization, Modernization of Consciousness, Modernity, Capitalism, Inclusive Capitalism, Globalism, Nation State, Ethics, Kazakhstan.

1. Феномен модернизации как таковой, модернизации сознания, в особенности

Термин «модернизация» (modernization) происходит от глагола «modernize», что значит *осовременить*. Однако как *понятие* модернизация, включая и данный смысл, означает несколько другое. Если понятие «модернизация» берётся безотносительно к какой-либо эпохе, к какому-либо достижению (в области науки ли, техники или общественного устройства), то оно означает всего лишь обновление чего-либо как стадию эволюции. Всякая эволюция, всякое развитие как естественноисторический процесс есть постоянная модернизация. Она является непрямым условием этого развития, этой эволюции. Но в социальной философии понятие модернизации означает несколько иное. Прежде всего, следует отметить, что оно появилось в ходе осмысления процессов перехода в Западной Европе от феодализма к капитализму (промышленная революция, урбанизация и т. д.). Сам термин «модернизация» появился значительно позже, но содержание его в тех или иных его аспектах сохранялось. Поэтому первыми теоретиками модернизации можно назвать К. Маркса, Ф. Тённиса, Э. Дюркгейма. Однако в XX в. под модернизацией стали понимать переход (или перевод) традициона-

листских обществ на капиталистические рельсы. Полностью или частично. Иначе говоря, капиталистическая действительность (общественное устройство, экономика и т. д.) стала считаться *современной* и, стало быть, эталоном современности.

В XVII – XVIII веках переход от феодального строя к буржуазному расценивался в Западной Европе как прогрессивный, а все прочие жизненные уклады на планете стали расцениваться как устаревшие, ретроградные. Тем самым новому укладу присваивался статус *современного*. Модернизация стала определяться как приведение чего-либо в соответствие с *этой* современностью. Под модернизацией теперь понимается трансформация всех сфер и уровней социума и культуры по этому образцу. Позже под традиционными обществами стали понимать общества с доминированием аграрной экономики, а современными – индустриальные общества. Тем самым модернизация стала пониматься как индустриализация аграрных обществ. В этом смысле индустриализация, проведённая в Советском Союзе после прихода к власти большевиков, выглядит модернизацией. Однако впоследствии было преодолено узкоэкономическое понимание модернизации.

Переход традиционалистских обществ на модернизационные рельсы может осуществляться двумя основными способами – добровольным, когда

некое государство ставит цель модернизировать свою экономику, политику и т. д., и тогда, когда модернизация так или иначе навязывается. В первом случае говорят о *догоняющей* модернизации. Данный вариант предполагает (или может предполагать) перенимание не всех атрибутов «классической» (то есть западноевропейской) модернизации, а лишь некоторые, представляющиеся значимыми. К примеру, в Советском Союзе из модернизации была взята лишь индустриализация, а остальные сферы общественной жизни развивались по незападным стандартам. Во втором случае модернизация ломает весь уклад страны, которая модернизируется внешним образом. Происходит ломка и разрушение не только экономической и политической сферы, но всей культуры – ценностей, обычаев, верований и т. д. Но и в случае добровольной модернизации также имеют место существенные издержки.

Поскольку модернизация в указанном смысле возникла в Западной Европе, постольку модернизацию многие воспринимают как вестернизацию. Это значит, что в любой модели модернизации обнаруживают себя западноевропейские моменты. На это Дж. Джермани замечает: «Процесс модернизации первоначально воспринимался как вестернизация или европеизация, так как он начался в Европе и распространился в другие страны. Однако на новом этапе нельзя более рассматривать модернизацию как только перенос европейских институтов в другие части света или как переход к какому-либо одному фиксированному типу общества» [1, с. 464]. Джермани отмечает, что модернизация охватывает всё общество в целом, а не только отдельные сферы; что может быть целый ряд моделей модернизации; что к модернизации могут вести разные пути.

Обычно, отмечает Джермани, опасаются унификации и гомогенизации

самобытных культур. Однако, считает он, не следует подобного опасаться. «В любом случае, – пишет он, – результатом станет новая всемирная цивилизация, соединяющая наследие как западных, так и незападных культур. Процесс модернизации, – добавляет он, – это перманентная революция, не имеющая предустановленной конечной цели» [1, с. 464 – 465]. С. Хантингтон также утверждает, что «модернизация не обязательно означает вестернизацию. Не-западные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая западные ценности, институты и практический опыт» [2, с. 112]. Его поддерживает П.Л. Бергер, заявляющий, что «к модернизации может вести не одна дорога, а несколько» [3, с. 20]. Обычно в этих случаях ссылаются на опыт ряда стран дальневосточного региона и в первую очередь Японии.

Но Япония – не типичный пример. Япония реализовала ту возможность, о которой в своё время писал К. Маркс (скорее всего, осуществители этого рода модернизации не были знакомы с ним). К. Маркс в своих набросках ответа на письмо В.И. Засулич (1881 г.) рекомендовал нечто подобное для России, в которой в тот период ещё сохранялась «земледельческая община». «Во всей Европе, – пишет Маркс, – она одна только является органической, господствующей формой жизни огромной империи. Общая собственность на землю предоставляет ей естественную базу коллективного присвоения, а её историческая среда – существование одновременно с ней капиталистического производства – обеспечивает ей в готовом виде материальные условия для кооперативного труда, организованного в широком масштабе. Она может, следовательно, воспользоваться всеми положительными приобретениями, сделанными капиталистической системой, не проходя

сквозь её кавдинские ущелья» [4, с. 419 – 420]. Правда, неясно, какую именно общину он имел в виду¹⁾. Но большинство стран модернизировались по «классическому» сценарию. Так как с середины XX в. в мире стали господствовать над Западной Европой США, то модернизацию стали называть также и *американизацией*.

Но даже самая мягкая форма вестернизации или американизации наносит ущерб той стране, которая находится под её влиянием. Это хорошо понимал А.Дж. Тойнби. Согласно ему, «элементы культуры, вполне безвредные и даже благотворные на родной почве, могут оказаться опасными и разрушительными в чужом социальном контексте. С другой стороны, стоит чужеродным элементам утвердиться в новом окружении, они обретают тенденцию привлекать к себе другие элементы своей собственной культуры» [6, с. 578]. И тем самым довершать разложение и разрушение той культуры, в которую они внедрились. Он, в частности, показывает «какой вред может нанести некий институт, вырванный из привычной социальной сферы и силой перенесённый в другой мир» [7, с. 183]. Он продемонстрировал данный тезис на примере перенесения западного института национального государства в Восточную Европу, Юго-Восточную Азию и Индию (см.: [7, с. 183 – 188]).

Конечно, навязываемая извне модернизация по-разному оказывает негативное влияние на государства, в которых господствуют традиционалистские структуры. Особо негативное влияние она оказывает на те страны, в которых господствующей религией является ислам. С.Х. Наср попытался проанализировать, чем является модернизация для исламского мира. Для Запада процесс модернизации – естественный процесс, подготовленный всем предшествующим развитием. Поэтому её темпы не так ска-

зываются на западной культуре, как на восточной, в частности исламской. «Так или иначе, – утверждает С.Х. Наср, – Запад меньше теряет перед натиском модернизма, в то время как значительное духовное богатство, накопленное Востоком, подвергается постоянно опасности уничтожения со стороны Запада посредством книг, радио или бульдозера» [8, с. 481]. С.Х. Наср отмечает, что мусульманин, живущий где-нибудь в глубинке, вдалеке от центра, живёт более или менее спокойной жизнью, ибо модернизация его ещё не коснулась. Но мусульманин, живущий в центре, особенно в столице, живёт в постоянном напряжении. Ведь на него воздействуют и в его внутреннем мире конкурируют и даже антагонизируют два противоположных типа мировоззрения и два взаимоисключающих кластера ценностей. И так во всех сферах жизни, во всех сферах культуры. С.Х. Наср при этом стремится разоблачить мнимое превосходство западной цивилизации, от которой и исходит модернизация. Он пишет: «Современная цивилизация, получившая развитие на Западе или же распространившаяся оттуда на Восток, гордится развитием критической способности ума и силой объективной критики, в то время как на самом деле она, по существу, наименее критична из всех известных цивилизаций и не располагает объективными критериями, необходимыми для того, чтобы подвергнуть рассмотрению и критике свою собственную деятельность. Это цивилизация, не способная к проведению любой реформы, так как она не в состоянии реформировать саму себя» [8, с. 483].

Нетрудно заметить, что цитируемый автор тоже допускает необъективность и некритичность по отношению к самому себе и к той культуре, которую он представляет. Критика западной культуры ведётся давно на самом же Западе. Другое дело, что власти предрежащие

мало прислушиваются к этому. Тем не менее усилиями западных мыслителей был разоблачён европо- и вообще западо-центризм в отношении к незападным культурам. Но нельзя сбрасывать со счетов, что если мировоззренческий западо-центризм во многом преодолен, то практический (политический и экономический) ещё далёк от преодоления. Как бы то ни было, но модернизация по своему содержанию несвободна от вестернизации. В середине 50-х годов XX в. М. Хайдеггер говорит о процессе, который он назвал «окончательной европеизацией земли и человека» [9, с. 281]. С тех пор мало что изменилось.

Самым неприемлемым для многих восточных культур, особенно для культур исламского региона, является та тенденция к секуляризации, которая присутствует в стратегии и тактике модернизации, к тому же тенденция, постоянно усиливающаяся. В исламе, как известно, не существует разделения на сакральную и секулярную сферы, всё равно сакрально. Поэтому именно в исламском мире модернизация сталкивается с серьёзными проблемами. Это признаётся и теоретиками модернизации. Так, цитировавшийся Дж. Джермани пишет: «В последние десятилетия некоторые негативные стороны процесса модернизации породили разные формы сопротивления. Модернизация приводит к возникновению множества различных этических, эстетических и идеологических тенденций, что делает затруднительным формирование общих ценностей» [1, с. 466]. А без этого полноценная модернизация незападных обществ вряд ли возможна. Конечно, нынешние процессы модернизации (вестернизации и американизации) отличаются от тех, которые происходили ещё в начале XX в. Как отмечает А.С. Панарин, «нынешняя модернизация тем отличается от предыдущих, что протекает в контексте общемирового сдвига,

связанного с переходом от индустриального общества к постиндустриальному. Даже в обществах, не успевших завершить предыдущую стадию индустриализации, постиндустриальный контекст должен учитываться: никто не может уклониться от глобальных, общепланетарных тенденций» [10, с. 3 – 4].

Модернизация общественного и индивидуального сознания есть не что иное, как форма и аспект общей модернизации. Но если модернизация экономики – феномен практический, состоящий в применении заимствованных или же самостоятельно выработанных технологий к трансформации производственных отношений, системы организации труда и т. д., а, скажем, модернизация политики является изменением отношения государства и его органов к внутригосударственным реалиям и к другим государствам, то с модернизацией сознания дело обстоит иначе. Нельзя вынуть из голов и сердец людей веками выработанные нормы, идеалы, ценности и т. д. Сам процесс этой модернизации – процесс длительный и не дающий быстрого и однозначного эффекта. Все традиционалистские общества базировались на системе веками выработанных и автоматически срабатывающих разной формы отношений *личной* зависимости. Данная система общественных отношений формирует общностные ценности, нормы и императивы. Утверждавшийся же в Западной Европе капитализм создавал иной фундамент для своего функционирования и развития – систему отношений *вещной* зависимости. Капитализм формирует индивидуалистические и эгоистические ценности, нормы, императивы. Перестраивать (модернизировать в указанном смысле) содержание общественного и индивидуального сознания в этой ситуации весьма непросто. Особенно сложно дело обстоит в тех регионах планеты, в которых основной (а подчас и единственной) религи-

ей является ислам. Христианство – хоть католическое и протестантское, хоть православное – разграничивает сферы светского и сакрального. Ислам, как и иудаизм (хотя современный и в меньшей степени) не допускает этого разграничения. Современный исламский теолог Сейд Мухаммад Накыб аль-Атас пишет: «Ислам не приемлет дихотомии духовного и мирского...» [11, с. 3] Поэтому модернизация по западному типу с самого начала не была приемлемой в исламском регионе и воспринималась как катастрофа.

В неисламских странах и в светских государствах модернизация усваивалась с меньшими издержками. Модернизация означала не только реформу политической и культурной сфер, но также и радикальную реформу экономики, а именно внедрение товарно-денежных отношений (на эвфемистском языке – рыночных отношений). Именно рыночные отношения, являющиеся проявлением отношений вещной зависимости и индивидуализма, внедряясь в повседневную жизнь каждого индивида, более основательно трансформировали (модернизировали) общественное и индивидное сознание, чем образование, просвещение, пропаганда и т. п.

Общая характеристика нынешней современности

Итак, понятие «модернизация» означает «приведение в соответствие с современностью». Но что собой представляет нынешняя современность? Это – конец XX-го – начало XXI-го века. И она продолжается. Чем она, эта современность характеризуется? Можно оставить в стороне всевозможные кризисы, охватившие планету с середины XX-го века (экологический, энергетический, демографический, продовольственный, финансовый и др.), а также не устаревшую, а, наоборот, усиливающуюся

угрозу ядерной войны. В соответствие с какой современностью необходимо приводить наличную действительность?

А эта современность стала обретать не только теоретические, но и объективно-практические, бытийственные формы с того момента, когда коллективному Западу во главе с США удалось разрушить Советский Союз и тот блок восточно-европейских государств, которые входили в союз Варшавского договора. С этого момента стала бытийственно реализовываться разработанная ранее стратегия и тактика *глобализма*. Глобализм – это – в отличие от *глобализации* как никем намеренно не управляемого процесса неуклонного превращения локальных историй в единую всемирную историю – регулирование и регламентирование всемирно-исторического процесса из одного-единственного центра в *одностороннем* порядке и *исключительно в интересах* самого этого Центра, каковым является небольшая группа элит нескольких западных государств, получившая название «золотой миллиард». Из доклада группы учёных «Римскому клубу» «Пределы роста» глобалисты акцент поставили на тезисе об истощении ресурсов планеты и о неконтролируемо экспоненциальном росте народонаселения планеты. Так наметились две, по сути, взаимосвязанные, проблемы: 1) проблема сокращения численности населения Земли и 2) идеологическое и практическое наступление на *национальную государственность*.

Природа распорядилась так, что основные полезные ресурсы оказались сосредоточенными на территориях сильных национальных государств, например, России. Сильные национальные государства поэтому мешают осуществлению стратегии глобализма. И глобалисты всеми средствами (большей частью, конечно, мирными – в основном, идеологическими и финансовыми) стремятся *ослабить*, а в

идеале – разрушить и ликвидировать сильные национально-государственные образования. Уже основатель и первый президент «Римского клуба» А. Печчеи в 1977 г. пишет, что «вызревает и обретает реальные черты идея необходимости отказа от принципов суверенности национального государства» [12, с. 259]. «Глобалисты», – пишет А.С. Панагин, – всеми силами стараются ослабить и дискредитировать национальное государство – именно за то, что оно мешает их глобальному хищничеству» [13, с. 9]. «Глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства – вот настоящее кредо глобализма...» [13, с. 15].

В плане сокращения населения глобальная элита прибегает ко многим, всё обновляющимся средствам. Поддержание ЛГБТ-движения, узаконивание одно-полых браков, изобретение множества гендеров²⁾ и тому подобного – лишь момент этой стратегии и тактики. Глобальная мировая элита поддерживает такие феномены, как антисексуализм (категорическое неприятие секса), мизопедия (патологическая ненависть к детям), движение Childfree (за воздержание от деторождения), движение за оптимальную численность населения (ЩЗТ), движение за добровольное вымирание человечества (VHEMT), агитацию через соцсети подростков к суициду и т. д.

Одна из характеристик нынешней современности – непомерно развившееся стремление к *потреблению* чего бы то ни было и как возможно больше. Современные исследователи даже стали писать о «*синдроме потребления*» как заразной инфекции, поразившей нынешнее капиталистическое общество. Со-гласно им, «**синдром потребления** – болезненное, заразное, передающееся внутри общества состояние пресыщения, обременённости долгами, тревоги и опустошённости, которое яв-

ляется результатом упрямой погони за новыми и новыми приобретениями» [14, с. 16]. После разрушения Советского Союза этот синдром стал проникать и в ставшие суверенными государствами бывшие союзные республики, включая и Казахстан. Но всё это лишь некоторые негативные характеристики нынешней современности.

Характеризуя нынешнюю современность, можно говорить о новой технологической революции. Особо выделяются нано-био-информационные и так называемые когнитивные технологии. К ним добавляют ещё и социальные технологии, хотя неясно, что под этим имеется в виду. Все они объединяются аббревиатурой НБИКС. Эти технологии являются *конвергентными*, что – по логике синергии – создаёт дополнительные технологические эффекты. Появляются всё новые технологии, так что за ними даже сложно уследить. С этими технологиями футурологи связывают два возможных сценария человеческого общества. Один сценарий – капиталистический.

Конечно, того капитализма, который застал и описал К. Маркс, уже в первой половине XX в. не существовало. Он эволюционировал. Исчезли и те формы отчуждения, которые были характерны для XVIII – XIX веков. Но от этого отчуждение не перестало существовать; оно лишь смягчило свои формы и закамouflировало их. Сущность капитализма сохранилась и продолжает сохраняться. Во второй половине XX-го и в наступившем XXI-м веке появилось много теорий того общества, которое существует в настоящее время и предвидится в ближайшем будущем. После книг «Общество изобилия» (1958) и «Новое индустриальное общество» (1967) Джона К. Гэлбрейта (не следует путать с его сыном Джемсом К. Гэлбрейтом, тоже экономистом), как из рога изобилия, появились концепции наличного и ближайшего буду-

щего общества: «постиндустриального общества», «технотронного общества», «общества риска», «сетевого общества», «информационного общества», «общества знания» и др. Появилась даже концепция «посткапиталистического общества». А вот К. Кнорр-Цетина назвала общество знания даже *постсоциальным* (см.: [15, с. 272]). Однако анализ всех этих концепций показывает, что никакого посткапиталистического (а тем более постсоциального, что в принципе невозможно) общества на планете не наступило. И реальность свидетельствует именно об этом. Но и в этих концепциях общество изображается, вопреки самим авторам, именно как капиталистическое с его разделением на противостоящие друг другу классы – на класс первичных фигур и на вырастающий из отчуждающей их деятельности класс вторичных фигур.

Глобальная мировая элита связывает будущее капитализма с НБИКС-технологиями. С ними связаны упования сформировавшегося в XXI веке движения за так называемый *инклюзивный капитализм* (термин введен в 2005 г. индийским экономистом К. К. Прахаладом), который претендует на выход из кризиса наличного капитализма и на создание, так сказать, капитализма «с человеческим лицом». Целью этого движения объявлена борьба за справедливое распределение благ, устранение всё усиливающегося неравенства в доходах, устранение нищеты и безработицы и т. д. В «Википедии – свободной энциклопедии» сказано: «В 2012 году Общество Генри Джексона создало рабочую группу для проекта “Инициатива инклюзивного капитализма”, с привлечением в неё в качестве сопредседателя Линн де Ротшильд, управляющую компанией EL Rothschild... <...> В декабре 2020 года под эгидой крупнейших в мире инвестиционных компаний и бизнес-лидеров, именуемых “Стражи Со-

вета по инклюзивному капитализму” с активами порядка 10,5 трлн. долларов и Ватикана, был создан Совет по инклюзивному капитализму с Ватиканом. <...>. В феврале 2021 года Фонд Рокфеллера совместно с Фондом Форда объявили о запуске концепции Коалиции за инклюзивный капитал – “Новый договор между бизнесом, правительством и американскими рабочими”» [16].

Но инклюзивный капитализм – всего лишь *химера*. То, что он обещает, в рамках капитализма **невыполнимо**. Экономист-кибернетик Е. Н. Ведута пишет: «Возможны два проекта мобилизационной модели управления для выхода из нынешнего глобального кризиса:

- эффективное управление экономикой для улучшения качества жизни и всестороннего развития личности;

- тоталитарное управление людьми для “мирного” разрушения общественного производства, обнищания и гибели населения с потерями, значительно превышающими потери Второй мировой войны.

Практическая реализация обоих проектов предполагает использование возможностей современных информационных технологий, а точнее, искусственного интеллекта (ИИ). Первый проект нуждается в создании ИИ для эффективного управления экономикой, второй – в создании ИИ для тоталитарного управления людьми» [17]. И то, что к проекту инклюзивного капитализма подключились фонды Ротшильда и Рокфеллера, говорит само за себя. Ведь они и не думают отказываться от капитализма и, как отмечает Е. Н. Ведута, «можно уверенно сделать вывод, что за “маской” деклараций инклюзивного капитализма скрывается план Совета внедрить ИИ для тоталитарного управления людьми, чтобы подавить всякое их сопротивление будущему обнищанию и гибели с потерями, значительно превышающими потери Второй мировой во-

йны, а в конечном счёте превращению их в “счастливых” биороботов» [17]. Стало быть, другой сценарий будущего – не капиталистический.

Модернизация казахстанского общественного сознания как проблема. Что такое по-современному модернизированное сознание

Стало быть, если модернизация означает приведение действительности в соответствие с современностью, то встаёт вопрос: действительно ли следует принимать и развивать *всё без исключения* из этой современности для национального государства, в том числе и для казахстанского общества? То, что оно нуждается в непрерывной модернизации, это факт.

Республика Казахстан – преемница Казахской Советской Социалистической Республики как части Советского Союза. Вместе со всеми другими союзными республиками, входившими в состав СССР, она пережила модернизацию конца 20-х – 30-х годов прошлого столетия. Что представляла собой эта модернизация? Она сводилась к индустриализации страны и не затрагивала другие сферы общества. Они тоже перестраивались, но отнюдь не по западным лекалам. И, главное, что она не затронула, это *мировоззренческий схематизм* и общий схематизм общественного и индивидуального сознания. Да, они наполнялись новым («социалистическим») содержанием, но не рушилось то основание, которое было выработано столетиями назад. Не были разрушены ценности сотрудничества, взаимного приятия друг друга вне зависимости от этнической и прочей принадлежности. Ведь это не вымысел, что людей прежде всего интересовало не то, какой национальности человек, а насколько он порядочный, честный, трудолюбивый и т. д.

После разрушения СССР все бывшие союзные республики, включая и Казах-

стан, резко сменили курс на рыночную экономику, так называемое демократическое государство и правовой характер государственного устройства. Нет необходимости подробно охарактеризовывать это. Коснёмся лишь рыночной экономики. Это – лишь завуалированное наименование *капиталистической* экономики. А каковы отношения между людьми в этой экономике? Это – отношение полезности и конкуренции. Девиз первого «Человек человеку – *средство*». Девиз второй – формула Т. Гоббса «*Bellum omnium contra omnes*» («Война всех против всех») и формула из комедии Т.М. Плавта «Ослы» «*Nomo homini lupus est*» («Человек человеку – волк»). Конкуренция – отнюдь не то же, что соревнование. В Казахстан, как и в другие постсоветские суверенные государства, проникли отношения вещной зависимости, индивидуализм и узаконенное расслоение населения вне зависимости от этнической принадлежности на сверхбогатых (так называемых «олигархов»), богатых, людей среднего достатка, бедных и нищих, находящихся ниже черты бедности. Повлияло это на изменение общественного и индивидуального сознания? Однозначно *да*, и повлияло в худшую сторону.

Не вдаваясь в детали, отметим лишь то, что данное сознание *перестало* быть единым, органическим целым. Тот слой населения, который охватывает поколения от довоенного и вплоть до родившихся до середины 1990-х и не вошедший в разряд богатых и сверхбогатых, в своём сознании остался на уровне светского сознания. Его сознание (точнее – его схематизм) *не нуждается* в какой-либо модернизации. И именно на этом поколении базируется благополучие и Казахстана и благополучие тех бывших союзных республик Советского Союза, которые не «продались» полностью Западу (государства Прибалтики и др.).

Но вот поколение людей, вступивших в сознательную жизнь в начале 1990-х, и те поколения, которые стали формироваться в последующие годы, являются носителями такого сознания, которое нуждается в настоящей модернизации, если под модернизацией в данном случае понимать *улучшение* сознания. В этом сознании ценности фактически подменены полезностями, для него характерен культ денег, которые желательно получить немедленно, не прилагая никаких серьёзных усилий. Этим объясняется безудержное распространение блогерства. Многие из этих блогеров просто кривляются на монитор и получают за это приличные деньги. И дело, конечно, не в самих блогерах (они просто зарабатывают деньги доступным им способом); дело в тех, кто с удовольствием платит им (преимущественно из кармана своих родителей). А это уже говорит о предельном падении уровня их сознания, которое, пользуясь ходячим выражением, опустилось ниже плинтуса. Для представителей этого поколения императив иметь и казаться предпочтительнее императива быть. Не случайно представители этого поколения часами погружены в виртуальную реальность, в границах которой они коммуницируют друг с другом не как живые индивиды, а как виртуальные аватары. В нынешних условиях модернизация казахстанского общественного и индивидуального сознания *не должна* осуществляться по логике некритического заимствования образцов, ценностей и идеалов того сознания, которое культивируется сегодня в ведущих капиталистических странах мира – Западной Европы и США. Необходимо по примеру России ввести в Конституцию статьи о сущности брака и им подобные. Необходимо пойти по линии смягчения того капитализма, который пророс и расцвёл за время государственной независимости. Необходимо устранить ту пропасть между богатыми

и бедными, которая при попустительстве высших властей достигла чудовищных размеров.

В Казахстане, как и в других постсоветских независимых государствах, была реабилитирована религия при сохранении светского характера государства. В принципе это неплохо. Плохо только то, что вместе с этой реабилитацией в страну стали проникать радикальные её формы, особенно формы радикального ислама. Правительства независимых государств наивно полагают, что религии (в Казахстане, как и в России, основными являются христианство православного вероисповедания и ислам в суннитском варианте, конкретнее: суннизм ханафитского мазхаба) поспособствуют как-либо облагородить погрязшее в потребительстве и в гендерных перверсиях общественное и индивидуальное сознание. Однако ни эти, ни какие-либо иные современные религии ничем не смогут помочь. «Великие мировые религии, вышедшие когда-то за рамки племён, – пишет Г.С. Померанц, – привели к духовной интеграции огромных регионов, создали каждая целый мир, христианский мир, мир ислама и так далее, но сегодня они играют двойственную роль: сближают – более или менее – народы одного региона, одного традиционного мира; а в глобальных масштабах христианство, ислам, индуизм, буддизм сами стали чем-то вроде новых племён. Мир вышел за рамки древних регионов, мир стал единым, а религиозные культуры остались разными, и они сталкиваются друг с другом в одном информационном пространстве. <...> В этом мире мировые религии, мировые по названию, по своей задаче стоят перед необходимостью диалога, перед поисками общей почвы для диалога, для сближения. Этого сближения пока нет, и религиозные различия сплошь и рядом используются как знамя войны. Почти во всех кровавых конфликтах современности они ис-

пользуются как знамя войны» [18, с. 450]. Дело, как отмечено было в своё время автором настоящего текста, «в том, что к настоящему времени конфессионально оформленная религиозность *полностью и окончательно себя исчерпала*» [19, с. 79]. Что может заместить религию и выполнять ту функцию, которую возлагают на религию? Ответ может быть один: **этика**. Как ни покажется странным, но о том же пишет и Далайлама XIV (мирское имя Нгагва́ нг Ловза́ нг Тэнцзи́ н Гьямцхó). Он пишет: «Что нам нужно сегодня, так это решение, которое не обращается за поддержкой к религии и может быть одинаково принято как людьми с верой, так и без неё: светская этика» [20, с. 11]. «На мой взгляд, – уточняет он, – хотя люди могут обойтись без религии, они не проживут без внутренних ценностей» [20, с. 24]³. Об этом же пишут казахстанские философы Р.С. Сартаева и А. Сагикызы. Р.С. Сартаева пишет, что «в научном познании этическая экспертиза уже сегодня становится необходимым условием научной рациональности. Без этической экспертизы сегодня, – продолжает она, – невозможна реализация ни одного проекта общественного развития» [22, с. 293]. «Ведь, – как пишет А. Сагикызы, – основой человеческого общежития является не политика, не право, не религия, не научное знание, а *этика*» [23, с. 436]. Но следует подчеркнуть: не вообще этика, а *нравственность* как форма неинституционализованной нормативной регуляции, противоположная *морали* как другой форме неинституционализованной нормативной регуляции⁴.

Следовательно, субъект модернизированного сознания – это человек, чьё мировоззрение является открытой целостностью, которая не просто ориентирует его в Мире, но которая постоянно делается для него предметом его критической рефлексии. То же относится к его ценностям, нормам, идеа-

лам, императивам, принципам. Для него «верность своим принципам и нормам не существует вне и безотносительно самих принципов и норм» [25, с. 142].

Но такое сознание вырабатывается весьма нелегко. Его невозможно преподнести индивиду в готовом виде. Он должен его выработать сам. В реальной жизнедеятельности и, конечно, в процессе образования и воспитания, лишь бы это образование соответствовало задачам его выработки.

Кроме того, необходима *концепция* оптимальной модернизации общественного и индивидуального сознания. Основными пунктами данной концепции представляются следующие.

Во-первых, все современные западные псевдоценности должны остаться вне модернизационного процесса. Казахская модернизация должна ориентироваться на фундаментальные ценности, тысячелетиями скреплявшие человеческие жизни. Брать самое ценное из обычаев, норм, ценностей и т. д. у всех народов, населяющих Казахстан. Но не просто некритически переносить их в нынешнюю современность, а брать их суть, схематизм и синтезировать в нечто гармонически единое.

Во-вторых, от новейших прорывных технологий необходимо брать только то, что служит развитию человека, а следовательно, и развитию общества и его культуры.

В-третьих, ни в коем случае нельзя ограничиться, так сказать, очеловечиванием окружающей людей социокультурной действительности. Ведь эта действительность – продукт человеческой деятельности и межчеловеческих отношений. Следовательно, основная доля модернизационных усилий должна быть направлена на человека.

В-четвёртых, указанная модернизация должна осуществляться не *над* человеком, а *совместно с* человеком. Стало быть, должна быть реорганизо-

вана на началах гуманизма вся система управления социумом: институцио-центризм должен быть, по крайней мере, на первых порах модерирован, смягчён.

В-пятых, *радикально* должна быть реорганизована образовательно-воспитательная система. Необходимо отречься от всех новшеств Болонской конвенции, ориентированных на подготовку не человека как личности, а как носителя и обладателя конкурентоспособной рабочей силы на рынке труда. Кроме того, в образовательно-воспитательной системе приоритет должен быть отдан *воспитанию*, а не образованию.

Наконец, в-шестых, Казахстан должен вместе с дружественными государствами (такими, как Россия, Белорусия и некоторыми другими) радикально сменить *вектор* своего развития. Необходимо постепенно, но неуклонно отходить от капитализма, который уверенно катится в пропасть.

Заключение

В статье проанализирована проблема модернизации современного казахстанского общественного и индивидуального сознания. Показано, что нынешняя казахстанская действительность, в которую проникли некоторые негативные феномены в ходе заимствования западной формы капитализма, нуждается в серьёзной модернизации, что послужит основанием и для модернизации казахстанского сознания. Отмечено также, что не всё то, что имеет место в современной западной действительности и является современным, пригодно для его заимствования. Модернизация казахстанского сознания должна состоять в сохранении того положительного, что накоплено народами, населяющими Казахстан и его синтезе с тем, что достойно того в культуре Запада.

Список литературы

- 1 Джермани Дж. Основные характеристики процесса модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. – Хрестоматия. – М.: Аспект Пресс, 2001. – С. 464 – 467.
- 2 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 505 с.
- 3 Бергер П.Л. Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. – М.: Аспект Пресс, 2004. – С. 8– 24.
- 4 Маркс К. Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 19. – М.: Политиздат, 1961. – С. 400 – 421.
- 5 Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в России. – М.: Наука, 1988. – 696 с.
- 6 Тойнби А.Дж. Постижение истории. – Сборник. – М.: Прогресс, 1991. – 731 с.
- 7 Тойнби А.Дж. Мир и Запад // Он же. Цивилизация перед судом истории. – Сборник. – М.: Изд. Группа «Прогресс» - «Культура». – СПб.: «Ювента», 1995. – С. 155 – 194.
- 8 Наср С.Х. О столкновении принципов западной и исламской цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М.: Аспект Пресс, 2001. – С. 481 – 483.
- 9 Хайдеггер М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // Он же. Время и бытие. – Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 273 – 302.
- 10 Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). – М.: ИФ РАН, 1994. – 262 с.
- 11 Аль-Аттас М.Н. Сейд. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. – М.; Куала Лумпур: Институт исламской цивилизации, 2001. – 410 с.
- 12 Печчеи А. Человеческие качества. – Изд. 2-е. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
- 13 Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000. – 381 с.
- 14 Граф Дж. де, Ванн Д., Нейлор Т. Х. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 386 с.
- 15 Кнорр-Цетина К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей. – Сборник статей. – М.: Изд. Дом «Территория будущего», 2006. – С. 267 – 306.

16 Инклюзивный капитализм. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Инклюзивный_капитализм

17 Ведута Е.Н. Манифест инклюзивного капитализма: волки останутся сыты, а что с овцами? – Режим доступа: <https://regnum.ru/news/polit/3165745.html>

18 Померанц Г. Диалог культурных миров // Лики культуры. – Альманах. – Т. 1. – М.: Юрист, 1995. – С. 445 – 455.

19 Хамидов А.А. Конфессионально оформленная религия как социо-культурный фактор // Религия в политике и культуре современного Казахстана. – Астана: «Елорда», 2004. – С. 48 – 81.

20 Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вне религии: этика для целого мира. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 155 с.

21 Колчигин С.Ю. Внутренний человек. – Алма-Ата: СаГа, 2015. – 295 с.

22 Сартаева Р.С. Модернизация общественного сознания: этический дискурс // «Новые горизонты современного гуманитарного знания и науки в свете модернизации исторического сознания». – Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Алматы: ИФПР, 2018. – С. 291 – 298.

23 Сагикызы А. Некоторые аспекты проблемы трансформации (модернизации) казахстанского общественного сознания // Сознание и общество: время трансформаций. (Философский анализ). – Алматы: ИФПР, 2021. – С. 407 – 439.

24 Арсеньев А.С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско-психологические проблемы развития образования. – М.: «Педагогика», 1981. – С. 73 – 96.

25 Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 73 – 144.

Transliteration

1 Dzhermani Dzh. Osnovnyye kharakteristiki protsessy modernizatsii // Sravnitelnoye izucheniye tsivilizatsiy. – Khrestomatiya. – М.: Aspekt Press, 2001. – С. 464 – 467.

2 Khantington S. Stolknoveniye tsivilizatsiy. – М.: AST, 2003. – 505 с.

3 Berger P. L. Vvedeniye. Kulturnaya dinamika globalizatsii // Mnogolikaya globalizatsiya. Kul-

turnoye raznoobraziye v sovremennom mire. – М.: Aspekt Press, 2004. – С. 8 – 24.

4 Marks K. Nabroski otveta na pismo V. I. Zasulich // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – Т. 19. – М.: Politizdat, 1961. – С. 400 – 421.

5 Pavlov-Silvanskiy N.P. Feodalizm v Rossii. – М.: Nauka, 1988. – 696 с.

6 Toynbi A.Dzh. Postizheniye istorii. – Sbornik. М.: Progress, 1991. – 731 с.

7 Toynbi A.Dzh. Mir i Zapad // On zhe. Tsivilizatsiya pered sudom istorii. – Sbornik. – М.: Izd. Gruppy «Progress», «Kultura»; SPb.: «Yuventa», 1995. – С. 155 – 194.

8 Nasr S.Kh. O stolknoenii printsipov zapadnoy i islamskoy tsivilizatsiy // Sravnitelnoye izucheniye tsivilizatsiy. – Khrestomatiya. – М.: Aspekt Press, 2001. – С. 481 – 483.

9 Khaydegger M. Iz dialoga o yazyke mezhdu yaponsem i sprashivayushchim // On zhe. Vremya i bytiye. – Stati i vystupleniya. – М.: Respublika, 1993. – С. 273 – 302.

10 Panarin A.S. Rossiya v tsivilizatsionnom protsesse (mezhdunarodnyy atlantizm i evraziystvom). – М.: IF RAN, 1994. – 262 с.

11 Al-Attas M. N. Seyd. Vvedeniye v metafiziku islama. Izlozheniye osnovopolagayushchikh elementov musulmanskogo mirovozzreniya. – М.; Kuala Lumpur: Institut islamskoy tsivilizatsii, 2001. – 410 с.

12 Pechchei A. Chelovecheskiye kachestva. – Izd. 2-e. – М.: Progress, 1985. – 312 с.

13 Panarin A.S. Iskusheniye globalizmom. – М.: Russkiy Natsionalnyy Fond, 2000. – 381 с.

14 Graaf Dzh. De, Vann D., Neylor T. Kh. Potrebyatstvo. Bolezn. ugrozhayushchaya miru. – М.: Ultra. Kultura, 2003. – 386 с.

15 Knorr-Tsetina K. Sotsialnost i obyekty. Sotsialnyye otnosheniya v postsotsialnykh obshchestvakh znaniya // Sotsiologiya veshchey. – Sbornik statey. – М.: Izd. Dom «Territoriya budushchego», 2006. – С. 267 – 306.

16 Inklyuzivnyy kapitalizm. – Rezhim dostupa: https://ru.wikipedia.org/wiki/Inklyuzivnyy_kapitalizm

17 Veduta E. N. Manifest inklyuzivnogo kapitalizma: volki ostanutsya syty, a chto s ovtsami? – Rezhim dostupa: <https://regnum.ru/news/polit/3165745.html>

18 Pomerants G. Dialog kulturnykh mirov // Liki kultury. Almanakh. T. 1. М.. 1995. S. 445 – 455.

19 Khamidov A.A. Konfessionalno оформlennaya religiya kak sotsiokulturnyy faktor //

Religiya v politike i kulture sovremennogo Kazakhstana. – Astana: «Elorda», 2004. S. 48 – 81.

20 Dalay-lama XIV Tenzin Giatso. Vne religii: etika dlya tselogo mira. – Novosibirsk: OOO «Izdatelstvo Dzhe Tsonkapa», 2013. – 155 s.

21 Kolchigin S.Yu. Vnutrenniy chelovek. – Alma-Ata: SaGa, 2015. – 295 s.

22 Sartayeva R. S. Modernizatsiya obshchestvennogo soznaniya: eticheskiy diskurs //«Novyye gorizonty sovremennogo gumanitarnogo znaniya i nauki v svete modernizatsii istoricheskogo soznaniya». – Sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. – Almaty: IFPR, 2018. – S. 291 – 298.

23 Sagikyzy A. Nekotoryye aspekty problemy transformatsii (modernizatsii) kazakhstanskogo obshchestvennogo soznaniya //Soznaniye i obshchestvo: vremya transformatsiy. (Filosofskiy analiz). – Almaty: IFPR, 2021. – S. 407 – 439.

24 Arsenyev A.S. Problema tseli v vospitanii i obrazovanii. Nauchnoye obrazovaniye i нравstvennoye vospitaniye //Filosofsko-psikhologicheskiye problemy razvitiya obrazovaniya. – М.: «Pedagogika», 1981. S. 73 – 96.

25 Batishchev G.S. Deyatelnostnaya sushchnost cheloveka kak filosofskiy printsip //Prob-

lema cheloveka v sovremennoy filosofii. – М.: Nauka, 1969. S. 73 – 144.

Примечания

1. Дело в том, что в России имелось два типа общины. Как отмечает Н. П. Павлов-Сильванский, «в общине легко различаются два элемента:

1) мир, мирское самоуправление;

2) общинное землевладение, или землепользование с пределами земли» [5, с. 50]. При этом «переделы появляются впервые в XV – XVI вв. под внешним помещичьим и правительственным, или тягловым, влиянием», в то время как «мир существовал... задолго до того, как возникло общинное землепользование» [5, с. 50]. Последнее было сосредоточено в центре Российской империи и не распространялось на русский Север, Сибирь, на казачьи округа, где крестьяне не ведали ни круговой поруки, ни переделов земли.

2. Сегодня насчитывают от 46 до 78 гендеров.

3. Внутренние ценности – это ценности, присущие внутреннему человеку. «Внутренний человек, – как пишет С. Ю. Колчигин, – это, прежде всего, фундаментальные структуры и глубинные процессы в архитектонике человеческой личности» [21, с. 5].

4. О принципиальном различии морали и нравственности см.: [24, с. 78 – 79].

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александр Александрович Хамидов

профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан

Александр Александрович Хамидов

профессор, философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Alexander Khamidov

Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan

О МАССОВОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ КАЗАХСТАНЦЕВ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕХОДА ОТ ПОСТСОВЕТСКОСТИ К «НОВОМУ КАЗАХСТАНУ»*

¹ А.А. Амребаев, ² Д.Д. Ешпанова

АННОТАЦИЯ

Цель статьи заключается в исследовании массового политического сознания в казахстанском обществе. В работе дано теоретическое обоснование феноменов «политическое сознание» и «массовое политическое сознание», а также проанализированы материалы социологических опросов. В результате выявлены некоторые характерные черты массового политического сознания.

В статье отмечается, что в массовом политическом сознании казахстанцев сочетаются противоположные установки и ориентиры: с одной стороны, поддержка демократии и прав человека, а с другой, политическая пассивность и недоверие к властным институтам, неспособность к гражданской самоорганизации. Реальное политическое поведение граждан характеризуется высокой эмоциональной включенностью и низким уровнем реальной активности. Особенностью массового политического сознания казахстанцев является отчуждение общества от политики и власти. В этом процессе чрезвычайно актуализируются вопросы, как самой трансформации массового политического сознания населения, так и обновления стратегии властей по управлению общественным сознанием на основе определенных идеологических нарративов. Данная проблематика имеет прикладное значение для концептуализации «Нового Казахстана».

Ключевые слова: Политическое сознание, массовое сознание, массовое политическое сознание, политические ценности, политическая культура.

¹⁻² Институт философии, политологии и религиоведения, КН МНВО РК, Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.А. Амребаев
aidar.amrebayev90@gmail.com

Ссылка на данную статью:
Амребаев А.А.,
Ешпанова Д.Д.
О массовом политическом сознании казахстанцев в условиях перехода от постсоветскости к «новому Казахстану» // Адам әлемі. – 2022. – № 3 (93). – С. 72-86.

* Статья подготовлена в рамках научной программы №BR10965263 «Социальная модернизация казахстанского общества: идейно-мировоззренческие основания, концептуальные модели, социокультурные процессы, социально-политические технологии».

Посткеңестіктен «Жаңа Қазақстанға» өту жағдайындағы қазақстандықтардың бұқаралық саяси санасы туралы

Аңдатпа. Мақаланың мақсаты – қазақстандық қоғамдағы бұқаралық саяси сананы зерттеу. Жұмыста «саяси сана» және «бұқаралық саяси сана» құбылыстарының теориялық негіздемесі берілген, сонымен қатар социологиялық сауалнама материалдары талданған. Соның нәтижесінде бұқаралық саяси сананың кейбір өзіне тән белгілері ашылды.

Мақалада қазақстандықтардың бұқаралық саяси санасында қарама-қарсы көзқарастар мен нұсқаулар біріктірілгені атап өтілген: бір жағынан, демократия мен адам құқықтарын

қолдау, екінші жағынан, саяси енжарлық пен мемлекеттік институттарға сенімсіздік, азаматтық өзін-өзі ұйымдастыруға қабілетсіздік. Азаматтардың нақты саяси мінез-құлқы жоғары эмоционалды қатысумен және нақты белсенділіктің төмен деңгейімен сипатталады. Қазақстандықтардың бұқаралық саяси санасының ерекшелігі – қоғамның саясат пен биліктен алшақтауы. Бұл үдерісте халықтың өзінің бұқаралық саяси санасын өзгерту мәселелері де, белгілі бір идеологиялық баяндаулар негізінде билік органдарының қоғамдық сананы басқару стратегиясын жаңарту да өте өзекті болып табылады. Бұл мәселе «Жаңа Қазақстанның» концептуализациясы үшін қолданбалы маңызы бар.

Түйін сөздер: саяси сана, бұқаралық сана, бұқаралық саяси сана, саяси құндылықтар, саяси мәдениет.

About Mass Political Consciousness Kazakhstani in the Conditions of Transition From Post-Soviet to «New Kazakhstan»

Abstract. The purpose of the article is to study the mass political consciousness in Kazakhstani society. The paper provides a theoretical substantiation of the phenomena of “political consciousness” and “mass political consciousness”, as well as analyzes the materials of sociological surveys. As a result, some characteristic features of the mass political consciousness were revealed.

The article notes that in the mass political consciousness of Kazakhstanis, opposite attitudes and guidelines are combined: on the one hand, support for democracy and human rights, and on the other, political passivity and distrust of government institutions, inability to civil self-organization. The real political behavior of citizens is characterized by a high emotional involvement and a low level of real activity. A feature of the mass political consciousness of Kazakhstanis is the alienation of society from politics and power. In this process, the issues of both the transformation of the mass political consciousness of the population itself and the renewal of the strategy of the authorities for managing public consciousness on the basis of certain ideological narratives are extremely relevant. This issue is of applied importance for the conceptualization of the “New Kazakhstan”.

Keywords: Political Consciousness, Mass Consciousness, Mass Political Consciousness, Political Values, Political Culture.

Введение

Некоторые теоретические аспекты изучения массового политического сознания

Изучение массового политического сознания связано, прежде всего, с анализом категории «политическое сознание». При том, что категория политическое сознание занимает одно из центральных мест в политической науке, тем не менее на сегодня отсутствуют единые подходы к концептуализации и операционализации данного понятия. Обычно, в самом общем виде под политическим сознанием понимают восприятие субъектом той части действительности, которая связана с политикой и, в которую он сам включен, а также сопряженные с ней действия [1, 58].

В западной науке категориальный анализ политического сознания не получил

широкого распространения, хотя и рассматривается в контексте тенденций би-хевиорализма и постби-хевиорализма, в большей степени акцентируя внимание на когнитивных аспектах политического через такие категории как: «ментальность», «аттитюды», «установка», «идеология», «политическое убеждение», «вера». Политическое сознание отождествляется с политической культурой, что объясняется особенностями ее проявления на Западе и вышеуказанными традициями исследовательского характера.

По этому поводу К.С. Гаджиев отмечает, что для Запада речь может идти о соотношении политической культуры и «социального сознания» с элементами политического сознания. Под «социальным сознанием», по сути, понимается сознание гражданского общества (или гражданское сознание) [2, 14-25].

Среди западных ученых, занимавшихся проблемами, относимыми к различным аспектам политического сознания, особенно известны Г. Алмонд и С. Верба, положившие начало широким международным исследованиям проблем политической культуры [3]. Интересный исследовательский ракурс связан с работами Рональда Инглхарта [4] и Арнольда Тойнби [5].

В частности, Р. Инглхарт и К. Вельцель ставят вопрос о том, «что же первично — демократическая политическая культура или демократические институты? Степень поддержки людьми ценностей самовыражения тесно связана с развитием демократических институтов. Но что здесь причина, а что следствие? Мы полагаем, что демократические институты относительно слабо воздействуют на ценности самовыражения, распространение которых определяется в первую очередь социально-экономическим развитием. Однако утверждение этих ценностей должно существенным образом влиять на формирование демократических институтов, поскольку они по сути своей связаны с гражданскими и политическими свободами, составляющими основу демократии» [6, 229]. И далее полагают, что «наши выводы могут служить предостережением от наивной убежденности в том, будто «правильный» конституционный строй и приход к власти элит, придерживающихся демократических принципов, — это необходимое и достаточное условие утверждения демократии. Чтобы демократия была эффективна, необходимо нечто большее, чем институциональная структура и настрой элит: она становится результатом действия более масштабных эмансипационных сил, неразрывно связанных с человеческим развитием. Во многих современных трудах по проблемам демократизации игнорируется ее главный лейтмотив — эмансипация человека» [6, 27].

В современной российской политологии, в большинстве случаев, политическое сознание понимается как одна из форм общественного сознания и рассматривается через понятие «отражение», как отражение общественного бытия. Оставаясь в целом на позициях марксистского понимания, ряд исследователей там считают, что сознание как «отражение» нивелирует значение данного феномена [7]. Политическое сознание следует понимать не только как отражение, но и как активное начало, ибо оно объединяет в себе качество объекта и субъекта. Такое понимание позволяет расширить содержание политического сознания как «исторически обусловленного отражения и выражения объективных отношений и процессов, внутренних и внешних факторов функционирования государства и политических институтов.

Политическое сознание детерминировано той стороной экономической структуры общества, (общественное бытие, базис) которая связана с наличием партий, классов, социальных групп, с социально-экономической дифференциацией. При этом, политическое сознание проявляет обратное воздействие на социально-экономические процессы. Оно оказывает более эффективное воздействие на государство, политические решения, политические и экономические реформы, чем другие формы общественного сознания [8, 18-20].

Таким образом, в науке существует множество подходов структурирования политического сознания. Классическим является выделение двух уровней политического сознания: нижнего (политической психологии) и высшего (политической идеологии). Политическая психология, охватывая эмоционально-чувственную и эмоционально-волевые формы отражения, представляет собой совокупность «настроений, привычек, мотивов поведения и типичных характерных черт, а также социально-поли-

тических ориентаций и установок». Для политической идеологии характерны рационально-логические аспекты [1, 62].

З.А. Хубиева выделяет следующие уровни политического сознания: политическая психология и идеология. Политическая психология отражает непосредственно социально-экономическую и политическую жизнь общества, проявляясь в постоянных симпатиях и антипатиях существующих между классами, общественными группами, нациями. На идеологическом уровне познаются коренные интересы социальных групп, классов, причем, групп не непосредственно, а в виде научного взгляда или политических установок властей.

Настроение масс, чаяния и надежды людей, традиции – это объективные феномены, с которыми государство не может не считаться. Разумеется, в политическом сознании определенное место занимают и понятия, выражающие общецивилизационные политические ценности (свобода, демократия, разделение властей, гражданское общество), но, все-таки доминируют те традиции, концепции, которые циркулируют непродолжительное время. Это объясняется тем, что возникновение политического сознания обусловлено расколом общества на социальные группы с противоположными социально-экономическими интересами, а также с появлением полиэтничных государственных образований с довольно непростыми отношениями между населяющих их этносами [8, 19].

А.А. Борисенков отмечает, что в политическом сознании существуют, тесно переплетаясь, такие компоненты: как политическая идеология, идейное сознание, научное знание, обыденное знание. Политическое сознание может формироваться у людей далеких от политической деятельности и, возможно, даже лишенных ожиданий и притязаний по поводу той или иной политики. В данном случае, политическое сознание

есть отражение бытия людей, представленное совокупностью знаний (обыденное политическое знание).

Обыденное политическое знание складывается на основе жизненного опыта и многих наблюдений, на основе информации, полученных из СМИ и неформального общения людей между собой. Обыденное политическое знание не претендует на глубокую обоснованность, на соотнесенность между собой, на согласованность их с другими видами общественных знаний. Это означает, что обыденное политическое знание не носит строго доказательного и систематизированного характера. Сказанное позволяет заключить, что оно обусловлено политическим восприятием с позиции тех или иных социальных идей и стереотипов массового сознания [9, 3].

Из вышесказанного следует, что, в основном, исследования сходятся в следующем: политическое сознание многоуровневое и многослойное явление, но, по большому счету, это можно свести к теоретическому и обыденному уровням. Теоретический уровень содержательно более однороден, так как, вырабатывается сравнительно небольшой группой людей. Обыденное политическое сознание формируется стихийно под влиянием среды. Оно поверхностно и строится по принципу «вокруг субъекта».

Сегодня исследователи все больше говорят о массовом политическом сознании, тем более, что оно связано с общественным мнением. В общественном мнении проявляется отношение различных социальных общностей к тем или иным событиям жизнедеятельности.

В целом, когда речь идет о массовом сознании, надо понимать, что массовое сознание не примитивная часть общественного сознания и не обыденное сознание, а более сложный феномен. Массы людей объединяются для общего, совместного действия, демонстрируя общее отношение к происходящей

ситуации. Феномен массы возникает именно в таких ситуациях.

Феномен массового сознания связан с распространением новейших средств массовой коммуникации и информации, с процессами «массовизации» и «стандартизации» современных обществ массовой культуры, всеобщим избирательным правом, т.е. с массовизацией условий и форм жизнедеятельности обществ [10, 62].

Роль массового сознания особенно проявляется при формировании политики – базовом политическом процессе, демонстрирующем реальное позиционирование общества в отношениях с властью и способностью государства выступать от лица общества. В этом процессе не символично, а вполне реально проявляется ответ государства на запросы общества с точки зрения распределения ресурсов, создания благоприятных условий для людей, налаживания коммуникации между гражданами и органами власти.

Массовое сознание выражает запросы и нужды населения, (включая оценку проводимой политики). Спектр политических последствий учета массовых воззрений широк – от провоцирования популистских решений до разработки стратегий, способных переломить ход общественного развития [11, 187-188]. В данном тексте за основу мы берем следующее определение массового политического сознания:

Массовое политическое сознание – это совокупность идей, взглядов и установок по поводу политической власти и социального управления. Оно определяется как массовое сознание общества по вопросам, имеющим актуальное политическое содержание и чреватые политическими последствиями. В этом смысле, политическое сознание – особый, политизированный сегмент массового сознания.

Многие исследователи сходятся во мнении, что в структуру массового политического сознания входят такие компоненты, как общие ориентации,

ценности и массовые настроения. В конкретном выражении это:

1) Уровень ожиданий людей и оценка ими своих возможностей влиять на политическую систему в целях реализации этих ожиданий;

2) Социально-политические ценности, лежащие в основе идеологического выбора, (например, справедливость, демократия, равенство, стабильность, порядок и т.д.);

1) Быстро меняющиеся мнения и настроения, связанные с оценками текущего положения, правительства, лидеров, конкретных политических акций и т.д. [12, 110], [13].

Охватить массовое сознание во всем его объеме и многообразии невозможно. В данной статье будут выявлены наиболее общие черты, характеризующие политически значимые аспекты массового сознания казахстанцев в постсоветский период. Эмпирической базой данной статьи являются материалы социологических опросов Института философии, политологии и религиоведения МОН РК по следующим проектам: «Диагностика системно обусловленных причин воспроизводства социально-патернализма и иждивенческих настроений» (2014 г.), «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания» (2019), «Исследование культуры и ценностей в контексте устойчивого развития в Казахстане» (2021).

Основные черты массового сознания казахстанцев

Отношение к политике. Ожидалось, что активизация политической жизни в постсоветский период, (в большей части, инициированной государством) в результате приведет к политизации общества. Однако, этого не произошло, но утверждать, что аполитичность современного казахстанского общества носит

тотальный характер, было бы также неправильно. Опрос, проведенный в 2021 году показал, что доля тех казахстанцев, у кого устойчивый интерес к политической жизни страны не превышает 14% (13,9%); интерес к отдельным событиям и политическим фигурам отметила пятая часть участников опроса – 20,1%; безразлично относятся к происходящим политическим событиям в республике 32,2%; недоверчивость, желание отгородиться от политики высказали 20,7%; неприятие, отвращение высказали 7,5% и затруднились с ответом – 5,7%.

Политическое сознание связано с восприятием политики и формированием отношения к ней, с освоением и организацией политической жизни. Оно обуславливает «поведение» больших групп людей.

Насколько политические убеждения осознанные и твердые? Опрос показал, что большая часть респондентов заявили о равнодушии к политике, так как, «достаточно своих собственных забот» – 60,3%; пятая часть опрошенных считает, что имеет твердые политические убеждения – 21,8%, при этом 6,1% отметили, что их политические убеждения продуманные, в том числе, и на основе изучения специальной литературы, а 14,9% имеют твердое убеждение, хотя не изучали специальную литературу. Примечательно, что около двадцати процентов (18,6%) затруднились с ответом.

Ответы казахстанцев, касающиеся характера их политической активности, показали, что на участие в политической жизни, через членство в политических партиях и общественно-политических движениях указало 10,3%; абсолютное большинство в такой форме активности не участвует – 89,7%. Ожидаемыми являются ответы на вопрос о политических партиях (общественных движениях), цели и программы, которых разделяют респонденты. Десятая часть респондентов отметили о своей партийной

идентичности (10,1%), более половины (54,3%) считают, что нет такой партии, цель и программа которой отвечала бы их интересам; более трети опрошенных (35,6%) вообще затруднились с ответом.

Политика не является сферой приоритетных интересов казахстанцев и активисты общественно-политических движений не популярны в обществе. Как мы считаем, безразличие к любым политическим действиям, нежелание участвовать в каких-бы то ни было политических партиях и общественных движениях происходят от того, что люди осознают невозможность каким-то образом повлиять на происходящее вокруг.

Результаты нашего исследования показывают следующее: абсолютное большинство участников опроса отметили, что нет возможности влиять, на решение властей – 69,3%; вместе с тем – 14,3% отметили такой канал влияния как представительные органы власти; 6,5% считают, что свое мнение можно выразить через СМИ и затруднились с ответом – 7,5%.

При этом известно, что такая тенденция имеет место быть во всем мире. Политика не вызывает особого интереса у рядовых граждан. По этому поводу Г. Алмонд и С. Верба отмечают, что в западных странах многие граждане могут быть активными, но другие играют более пассивную роль. Люди не всегда постоянно участвуют в политических процессах и редко активны в политических группах, но они считают, что в случае необходимости могут мобилизовать свое социальное окружение в политических целях. Если элиты принимают политические решения, то различные группы и индивиды оказывают на них политическое влияние. Гражданин в политике «потенциально» активен, но он знает о возможности своего влияния, а элиты с этим считаются и учитывают это при принятии решений.

В нашей действительности реальное политическое участие населения харак-

теризуется дихотомией между высоким уровнем эмоциональной включенности и низким уровнем реальной активности социальных групп. Так, например, последние выборы в Парламент показали низкую электоральную активность. Люди недовольны действиями властей и, при этом, не хотят участвовать в такой политике.

Политические ценности. Одно из значимых мест в структуре политического сознания занимают политические ценности – представление об идеальных моделях поведения и идеальных конечных целях. Ценности – это оценка идеального объекта в терминах «хорошо» / «плохо», представление о том, что желательно и необходимо. Политика доходит до жизненных оснований личности тогда, когда есть активное отношение к ней, выражающееся в целенаправленных действиях, тогда, когда она становится ценностью.

Политические ценности можно определить как предпочтительное признание субъектом политики (социальными группами, личностями) значимости тех или иных явлений, процессов и норм политической жизни, закрепленных их социально-политическим опытом.

Основными политическими ценностями, характеризующими массовое сознание казахстанцев являются отношение к демократии и к ее основным базовым элементам. Демократическая модель общественно-политического устройства предполагает обеспечение широких прав и свобод граждан, высокого уровня социальной защиты. Результаты социологического опроса свидетельствуют, что у большинства казахстанцев понимание демократии мало чем отличается от общепринятых в мире. Для казахстанцев важны такие права и свободы, как свобода слова, свобода предпринимательства, свобода передвижения, право участия в политической деятельности. Рейтинг важности соблюдения социально-политических

прав и свобод выглядит следующим образом: неприкосновенность собственности, личности, жилища – 93,8%; право каждого гражданина на достойный уровень жизни – 91,5%; равенство всех граждан перед законом – 91,1%; социальная защищенность – 90,2%; общественный порядок и стабильность – 89,0%; право использовать родной язык, соблюдать национальные традиции – 87,8%; свобода мысли, слова, печати – 85,9%; право на хозяйственную и экономическую самостоятельность – 85,7%; на свободу передвижения – 81,9%; право на участие в политической жизни – 73,4%.

Казахстанцы понимают демократию как соблюдение основных гражданских свобод, высказывать свое мнение, равенство граждан перед законом, общественный порядок и стабильность, экономическое процветание, право на участие в политической жизни. Вместе с тем, для наших граждан демократия ассоциируется прежде всего с социальными и экономическими правами, с социальной справедливостью, часто понимаемой как уравнительность. Показателен выбор респондентов, когда их спрашивали о том, какие права, соблюдение которых они считают важным лично для себя. В духе патернализма, большинство респондентов ставят на первое место социальную защищенность со стороны государства, право на достойный уровень жизни, что касается выбора политических прав, то их показатели гораздо ниже. В данном контексте казахстанское общество остро реагирует на существующие проблемы в реализации принципов социальной справедливости.

Как показали результаты наших исследований, для казахстанцев ценность справедливости очень значима, при этом, она понимается и как равенство перед законом. Абсолютное большинство опрошенных казахстанцев считает, что в основе процесса консолидации общества должны лежать, прежде всего,

следующие факторы: социальная справедливость (94%), равноправие перед законом (94%), независимость (85%).

Вместе с тем такие ценности, как богатство и социальный успех оцениваются неоднозначно. Более половины опрошенных отрицают наличие в настоящее время равных стартовых условий, но и «оптимистов» достаточно много – 29%. Подавляющее большинство (80,16%) считают, что выходцы из обеспеченных семей имеют лучшие возможности для достижения успеха. Вместе с тем, значительна доля тех, кто считает, что люди из малообеспеченных слоев общества отчужденны от имеющихся «социальных лифтов» (58,56%). Шансы молодых на социальный успех оцениваются высоко, около 70% респондентов считают, что им (молодым) легче интегрироваться в новое общество, чем людям старшего поколения. Аналогичные тенденции обнаружилось в исследованиях казахстанского социолога Салтанат Ермахановой, которая пишет: «Несколько обнадёживают ответы экспертов на вопрос: «В какой мере жизненный успех современного жителя Казахстана определяется его личными усилиями, качествами и способностями, а в какой – внешними условиями и обстоятельствами, не зависящими от него?». Ответы на данный вопрос можно интерпретировать как оценку степени свободы человека и меру либерализации общества. Около половины (44%) ответило, что жизненный успех современного казахстанца, в равной мере, определяется как его личными качествами и усилиями, так и внешними условиями и обстоятельствами; практически, каждый пятый эксперт (22%) полагает, что в большей мере определяется его личными качествами и усилиями, нежели внешними условиями и обстоятельствами; 5% опрошенных экспертов считают, что жизненный успех целиком определяется личными качествами и усилиями, такое же количество экспертов считает,

что он в большей мере определяется внешними условиями и обстоятельствами, нежели его личными качествами и усилиями. Доля же тех, кто уверен, что жизненный успех целиком зависит от внешних условий и обстоятельств, составила лишь 16%» [14, 117].

В результате неоднозначных трансформационных процессов за последние десятилетия, в политическом сознании общества прочно укоренилась ценность порядка. Безусловно, порядок как тотальный контроль и вмешательство в личную жизнь человека в советское время не мог не вызвать положительного отношения. С другой стороны, следует отметить, что государством были гарантированы и широкие социальные обязательства в отношении граждан страны. Однако, последствия внедрения рыночных реформ и, особенно, процесса приватизации привели к тому, что в массовом сознании негативные результаты преобразований связывались с отсутствием государственного порядка, снижением управляемости социальными процессами и в целом эффективности деятельности государственных институтов. В последующем, в 2000-е годы, в связи со стабилизацией социально-экономической ситуации и, возможно, с ослаблением коммунистической идеологии, запрос общества на порядок и стабильность оставался, хотя был уже не таким острым. Появился технократический запрос на эффективность властных институтов. При этом, ценность порядка сохраняется на всем протяжении постсоветского периода.

В нашем исследовании респондентам задавался вопрос относительно выбора социально-политической системы, которая отвечала бы интересам большинства казахстанцев. Были получены следующие результаты: социалистическое государство советского типа – 24,7%; исламское государство – 11,3%; демократия западного типа (США, ЕС) – 13,9%; любая система, лишь бы она обеспечи-

вала порядок – 41,7%. Неоправдавшиеся надежды на то, что рыночные реформы приведут к изобилию благ, сменились осторожными ожиданиями «лишь бы не было хуже» и запросом на стабильность. Однако, ориентация на стабильность не означает согласие на застой, скорее, есть опасения дестабилизации ситуации как в соседнем Кыргызстане. Преодоление социалистического авторитаризма пока не связывается с установлением нового порядка, основанного на политической конкуренции и демократическом политическом режиме. «Рыночные эксперименты» периода первоначального накопления капитала связываются с анархией и беззаконием, вседозволенностью, часто ассоциирующейся с процессом либерализации и демократизации. Что характерно, что и у действующей политической элиты имеется в сознании неприязненное отношение к демократии, как продукту Запада, посягающего как на авторитет сформировавшейся в постсоветский период авторитарной власти, так и на национальные ценности и интересы. С этим может быть связана деактуализация политической модернизации в Казахстане на протяжении первых тридцати лет суверенного развития.

Доверие к социальным институтам. В основе любого взаимодействия как на уровне межличностного человеческого, так и на уровне социальных институтов лежит доверие. Большинство социальных взаимодействий люди оценивают с позиции доверия / недоверия. Поэтому обеспечение устойчивых общественных отношений, а также осуществление масштабных структурных изменений невозможно без наличия (или отсутствия) доверия.

Проблемы, связанные с доверием, актуализируются в периоды кардинальных социально-экономических и политических изменений. Вместе с тем, и в относительно стабильных обществах доверие востребовано, так как, на него

возлагается ожидание при прогнозировании социального развития и сохранение его стабильности.

Интересна точка зрения, высказанная американским социологом А.Селигменом, считающим, что власть, господство и насилие могут на какое-то время решить проблему социального порядка, но они не способны сами по себе обеспечить основу для поддержания порядка в долговременной перспективе. Общество базируется на взаимодействии и принуждении, а значит и на господствующих представлениях о границах того или иного действия и мере доверия в обществе [15].

Степень доверия населения к действующим в обществе формальным институтам может рассматриваться как обобщенная характеристика эффективности и качества институциональной среды. Исследования казахстанских ученых говорят о том, что наибольшим доверием в структуре государственных органов власти пользуются, прежде всего, Президент, и затем, Правительство и Парламент. Последние данные опроса показывают следующее: Президенту доверяют 37,0%; не доверяют – 23,1%; отчасти доверяют, отчасти нет – 34,6%; Правительству доверяют – 28,4%; не доверяют – 31,9%; отчасти доверяют отчасти нет – 36,7%; Парламенту доверяют – 25,7%; не доверяют – 33,5%; отчасти доверяют, отчасти нет – 37,1%; Маслихату доверяют – 24,7%; не доверяют – 34,2%; отчасти доверяют, отчасти нет – 36,7%; Акимату доверяют – 26,9%; не доверяют – 33,0%; отчасти доверяют, отчасти нет – 37,1%.

Более высокое доверие к Президенту свидетельствует о значимости этого института в глазах населения и о том, что проходящие политические реформы в стране воспринимаются позитивно, с определенной надеждой. Однако, при очень высокой значимости государства для казахстанцев, наши граждане не

идеализируют, а, напротив, относятся к нему весьма критично. Государство не выполняет тех своих функций, которые обязано было выполнять – ни с точки зрения отстаивания стратегических интересов общества, ни с точки зрения заботы о текущих интересах граждан, ни даже с позиций соблюдения законности.

В отношении граждан Казахстана к таким структурам, как работодатели, профсоюзы, предприниматели, отразились противоречия становления гражданского общества. Как свидетельствуют социологические опросы, казахстанцы, в той или иной степени, не доверяют крупным частным компаниям, международным неправительственным организациям, банкам, казахстанским НПО, крупным квазигосударственным компаниям, профсоюзам. Отсутствие широкой поддержки со стороны казахстанцев институтам гражданского общества, которые должны способствовать развитию демократических ценностей, формированию гражданской и политической культуры, по мнению ученых, позволяет утверждать, что казахстанцам более близки ценности сильной власти и порядка [16].

Многие исследования зафиксировали высокий уровень межличностного доверия, при этом, степень доверия зависит от частоты общения. Так, например, высокий уровень доверия высказали молодые респонденты членам своей семьи, родственникам и друзьям. Вместе с тем, исследователи отмечают снижение уровня общественного доверия. Для большинства граждан семья является главной точкой опоры в жизни. Жизненные ориентиры казахстанцев, в большей мере, сконцентрированы вокруг семьи и семейных ценностей, а общее доверие в обществе снижается.

Преобладание семейно-родственных отношений в достижении социального успеха означает доминирование неформальных отношений. Все это происходит на фоне недоверия к государ-

ственным институтам, гражданскому обществу. Доверие такого типа ориентирует казахстанцев, в большей степени, на обретение полезных знакомств, чем на взаимодействие с формальными институтами. Такая ситуация препятствует процессам интеграции и выстраиванию транспарентных социальных лифтов. Вместе с тем, как показывают многие исследования, большая часть казахстанцев не приемлет неформальные связи в достижении социального успеха и хотят рассчитывать, прежде всего, на себя. Так, например, наши исследования показали, что влиятельные связи, по мнению большинства молодых казахстанцев, не является условием успеха жизни и даже являются тормозом общественного развития. В решении своих личных проблем, в основной своей массе, молодежь предпочитает рассчитывать на себя, именно так ответили 83,8% молодых респондентов. В заметно меньшей степени молодежь рассчитывает на помощь родственников и друзей – 45,1% и 26,5%; и лишь не многие рассчитывают на поддержку государственных органов, как республиканского, так и местного уровней: 2,4% и 2,2%. Не пользуются доверием у молодежи также и структуры гражданского общества (политические партии, профсоюзы) [17, 108]. Очевиден факт несоответствия в молодежном сознании двух моментов: декларирование независимости, свободы, самостоятельности в достижении жизненного успеха и реального поведения. Свобода выбора часто оказывается весьма условной. Выбор жизненных сценариев, моделей поведения, во многом, определяется социально-культурным пространством, которое предлагает данное общество.

Нельзя поведение наших граждан, которые не рассчитывают на помощь публичной власти, характеризовать как негативное. Совершенно верно, что представление о том, что человек в реализации жизненных целей обязан са-

мому себе, и оно весьма эффективно в достижении индивидуальных целей. В контексте же социальной интеграции, не чувствуя себя защищенным государством, человек не идентифицирован в тем вкладом, который он мог бы внести в функционирование публичных институтов и, в целом, во взаимоотношение с ними, в ином случае, государство оказывается на периферии интересов людей.

Стратегии поведения. Общество, не спаянное нравственными узами, чревато жестким деспотичным режимом или анархическим безвластием. Осознанная неразрывная связь людей, их ответственность друг перед другом характерны только для солидарного общества. Использование конституционных прав в отстаивании своих интересов – важнейший механизм восстановления диалога между властью и обществом. Самостоятельные и активные действия людей по защите своих прав не противоречат закону и гарантированы Конституцией. Опрос, проведенный в 2021 году показал, что казахстанцы пока не готовы к солидарным действиям по защите своих прав. Респондентам предлагалось отметить те ситуации, при которых они приняли бы участие в акциях протеста. Доминантная часть опрошенных отметила, что никогда не примет участия в протестных акциях (45,8%); более четверти приняли бы участие, в случаях повышения цен на продукты питания и товары первой необходимости (26,0%); в случае резкого ограничения прав и свобод приняли бы участие (22,6%); в случае значительного повышения цен на коммунальные услуги – (8,7%); если будут ущемляться законные права моей национальности – (14,7%); если будут ущемляться законные права моих единоверцев – (5,3%); если будут репрессии по отношению к партиям и движениям – (3,6%).

При каких условиях казахстанцы приняли бы участие в акциях протеста? Большинство (60,1%) не примут участие

ни при каких обстоятельствах; около пятой части приняли бы участие вместе с родственниками, друзьями (18,9%); если будет организована активистами моей национальности (6,2%); если акция протеста будет организована партией, общественным движением, которую я поддерживаю – (4,5%). Итак, опрос показал, что большая часть респондентов не намерены участвовать в акциях протеста, но если и примут участие, то, чтобы выразить, в первую очередь, недовольство социальными мерами; совместные действия возможны, если будут участвовать родственники и друзья.

Большинство казахстанцев недовольны заработной платой, ростом цен на продукты питания и коммунальные услуги, а также многими другими ситуациями общественного дискомфорта. Вместе с тем, сохраняются полное бездействие и пассивность даже тогда, когда речь идет об отстаивании насущных нужд и интересов. Конечно, такую пассивность можно объяснить неверием в успешность, боязнью неблагоприятных последствий, традиционной пассивностью и аполитичностью, но надо отметить и отсутствие культуры совместных действий. В целом же, такая ситуация говорит о слабости институтов гражданского общества. Организованные способы выражения недовольства в казахстанском обществе крайне редки, но есть практика стихийных действий: перекрывать дороги, ходить в акиматы и совсем вопиющие случаи – устраивать перестрелку с трагическим концом.

Массовое политическое сознание «Нового Казахстана»: проблемы конструирования

Социально-экономическая напряженность и высокий уровень социального неравенства в казахстанском обществе детерминирует консервативно-авторитарные представления в массовом по-

литическом сознании. Для казахстанцев характерен акцент на социально-экономической составляющей оценки справедливости, стабильности, порядка. Такая особенность массового политического сознания, как мы считаем, обусловлена не только традициями ценностного сознания советского прошлого, но и, главным образом, антиномиями социальных процессов современного Казахстана. Суть главного противоречия заключается между поверхностной модернизацией и глубинным архетипом сознания. Модернизационные процессы в экономике, политике, социальной сфере оцениваются в соответствии с традиционной системой критериев, таким образом, наблюдается несоответствие традиционных ожиданий и черт сознания общества и новой моделью жизнеустройства в «Новом Казахстане». Историзм доминирующего политического дискурса играет весьма противоречивую роль, нуждающуюся в реинтерпретации. Согласно традиционной картине мира в казахском сознании, прошлое представляется синонимом истинности и образчиком справедливости и сложившегося порядка, тогда как новое представляется олицетворением неизвестности, опасности и риска. Обращенное, таким образом, в прошлое политическое сознание формирует консервативную модель поведения, сопоставляющую должное (т.е. необходимо сущее или то, как было в благополучном прошлом), которое часто ассоциируют с советской моделью социальной справедливости или более древними временами, связанными с деяниями знаменитых ханов, биев и батыров казахского ханства, позднее, с заветами Абая и его последователей, деятельностью лидеров «Алаш-Орды». Для современной постназарбаевской политической элиты характерен ориентир на «ролевую модель» Кунаева, как человека исключительной скромности, аскетизма и служения своему народу. Вместе с тем

следует отметить, что «Новый Казахстан» как социально справедливое общество, имеет две коннотации: первая связана с дистрибутивной, распределительной функцией государства и в массовом политическом сознании проецируется на принцип социального равенства в отношении произведенных общественных благ. В определенной степени, он отвечает социалистическим представлениям об обладании благами в соответствии с заслугами («от каждого по способностям, каждому по труду»). Другим императивом социальной справедливости является адекватное исполнение своей социальной миссии. Например, ожидание от государственного чиновника эффективного выполнения общественного долга. Отсюда актуальность концепта «слышащего государства», предложенного Президентом Токаевым, в котором отражается обратная связь лиц принимающих решения с обществом, которое тем или иным образом реагирует на действия политической элиты.

Предполагается, что взаимосвязь этих двух принципов, с одной стороны, справедливого распределения общественных благ, а с другой, должное исполнение каждым своей социальной миссии, является важными характеристиками особенностями «Нового Казахстана».

Характеризуя сегодняшнюю ситуацию, можно сказать, что в массовом политическом сознании сочетаются противоположные установки и ориентации. На уровне абстракции, когда речь идет о демократии и гражданском обществе вообще, многие граждане выражают позитивное отношение к этим институтам, поскольку они позволяют проявить социальную энергию и активность масс, но при этом уровень практического доверия к ним и участия в них чрезвычайно низок в силу авторитарности самих механизмов диалога и самих институциональных основ организации общества, сложившейся социальной иерархии. В

отношении к государственным органам преобладает глубокое психологическое и политическое отчуждение, связанное с патерналистским характером отношения власти к обществу.

Опрос показал, что интерес к политике у наших граждан поверхностен. Большинство респондентов не готовы активно участвовать в политике, объясняя это тем, что «все равно ничего не изменится» или, ссылаясь на нехватку времени, неизменностью и закрытостью «социальных лифтов». Столь же высока доля тех, кто не готов участвовать в массовых протестах, что означает, что общество против «безрассудного, беспощадного бунта», осознавая его опасность для социального благополучия и комфорта. Лишь незначительная часть общества готова участвовать в акциях протеста с экономическими и социальными требованиями и, в еще меньшей степени, с политическими, поскольку в нынешней ситуации это чревато определенными санкциями, а в исторической памяти людей, и с репрессиями со стороны государственного силового аппарата. Практика показывает, что в Казахстане еще не сложились традиции конвенционально выражать протест, нет культуры совместных конструктивных действий, но есть опыт нелегитимного протеста и неправомочных действий силовиков, например, это явственно показали январские события 2022 года. Реальное политическое поведение казахстанцев можно охарактеризовать как высокую эмоциональную анонимную включенность, например, в социальных сетях, и низкий уровень реальной конструктивной общественной активности.

Отчуждение от политики и от власти остается характерной чертой массового политического сознания казахстанцев, что существенным образом ограничивает кумулятивный конструктивный потенциал идеи созидания «Нового Казахстана». Полагаем, что его концептуальное

оформление и высвобождение социальной энергии народа вместе с транспарентной и открытой к диалогу системой бескорыстного государственного служения чиновников, может стать основой формирования нового массового политического сознания, соответствующего формату «Нового Казахстана».

Заключение

Изучение тенденций развития массового политического сознания имеет непреходящее значение в плане понимания сути политического процесса в целом, его отражение в сознании его участников, мотивов поведения и целевых установок. С точки зрения перспективного политического проектирования, идеологического обеспечения тех или иных управленческих решений, знание и понимание механизмов формирования массового политического сознания представляется важным инструментом адекватного выстраивания политики государства. В этой связи, массовое политическое сознание представляется одним из основных системных элементов политической культуры общества.

Список литературы

- 1 Д.С. Мартыанов. Политическое сознание, бессознательное и политическая психика: ревизия подходов к структуре и определению. – Вестник СПбГУ Сер 6. 2015. Вып. 3.
- 2 К.С. Гаджиев. Политическое сознание или политическая культура? – Кентавр, 1991.
- 3 Г. Алмонд, С. Верба. Гражданская культура. Политические установки и демократия в пяти странах. – Мысль, 2014. – 500 с.
- 4 Р. Инглхарт. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011.
- 5 А. Тойнби. Цивилизация перед судом истории. – М., АСТ, 2011. – 320 с.
- 6 Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.

7. Р.М. Нугаев. Социальное бессознательное в структуре общественной идеологии. – Российский университет, 2008. – 208 с.

8 З.А. Хубиева. Политическое сознание как подсистема духовной жизни общества. – Вестник Вятского государственного университета, 2016.

9 А.А. Борисенков. О политическом сознании // Философская мысль. – 2013. – №4.

10 А.Б. Вебер. Массы и власть: массовое сознание и политическая система России. Вестник Института социологии. №1(12), март 2015.

11 А.И. Соловьев. Массовое сознание и государственная политика: точки пересечения и проблемы взаимодействия. – Политическая наука, 2017, №1.

12 М.В. Добрынина, Н.И. Лазаренко. Особенности формирования массового политического сознания в современной России. – Экономические и социально-гуманитарные исследования. – №2(2) 2014.

13 В.Ю. Леднева. Эволюция массового политического сознания в условиях трансформации российского общества (социологический анализ). – М., 2004.

14 С.А. Ермаханова. Феномен модернизации и его отражение в сознании субэлитарных групп: социокультурный аспект. Под ред. Л.В. Корель. – Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2009.

15 А. Селигмен. Проблема доверия. – М.: Идея Пресс, 2002. – 200 с.

16 Ценности казахстанского общества в социологическом измерении. – Алматы: Издательство «ТОО «DELUXE Printery», 2019. – 140 с.

17 Д. Ешпанова, У. Смаилова. Жизненные ориентиры и точка опоры казахстанской молодежи. – Аль-Фараби. – 2020. – 3(71).

Transliteration

1 D.S. Mart'janov. Politicheskoe soznanie, bessoznatel'noe i politicheskaja psihika: revizija podhodov k strukture i opredeleniju [Political Consciousness, the Unconscious and the Political Psyche: a Revision of Approaches to Structure and Definition]. – Vestnik SpbGU Ser 6. 2015. Vyp. 3.

2 K.S. Gadzhiev. Politicheskoe soznanie ili politicheskaja kul'tura? [Political Consciousness or Political Culture?] – Kentavr, 1991.

3 G. Almond, S. Verba. Grazhdanskaja kul'tura. Politicheskie ustanovki i demokratija

v pjati stranah [Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Countries]. – Mysl', 2014. – 500 s.

4 R. Ingelhart. Modernizacija, kul'turnye izmenenija i demokratija [Modernization, Cultural Change and Democracy]. – M.: Novoe izdatel'stva, 2011.

5 A. Tojnbi. Civilizacija pered sudom istorii [Civilization Before the Court of History]. – M., AST, 2011. – 320 s.

6 Ingelhart R., Vel'cel' K. Modernizacija, kul'turnye izmenenija i demokratija: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya [Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence]. – M.: Novoe izdatel'stvo, 2011. – 464 s.

7. R.M. Nugaev. Social'noe bessoznatel'noe v strukture obshhestvennoj ideologii [Social Unconscious in the Structure of Social Ideology]. – Rossijskij universitet, 2008. – 208 s.

8 Z.A. Hubieva. Politicheskoe soznanie kak podсистема duhovnoj zhizni obshhestva [Political Consciousness as a Subsystem of the Spiritual Life of Society]. – Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo universiteta, 2016.

9 А.А. Борисенков. О политическом сознании [About Political Consciousness]. // Filosofskaja mysl'. – 2013. – №4.

10 А.Б. Вебер. Массы и власть: массовое сознание и политическая система России [Masses and Power: Mass Consciousness and the Political System of Russia]. Vestnik Instituta sociologija. №1(12), март 2015.

11 А.И. Соловьев. Массовое сознание и государственная политика: точки пересечения и проблемы взаимодействия [Mass Consciousness and State Policy: Points of Intersection and Problems of Interaction]. – Politicheskaja nauka, 2017, №1.

12 M.V. Dobrynina, N.I. Lazarenko. Osobennosti formirovanija massovogo politicheskogo soznaniya v sovremennom Rossii [Features of the Formation of Mass Political Consciousness in Modern Russia]. – Jekonomicheskie i social'no-gumanitarnye issledovanija. – №2(2) 2014.

13 V.Ju. Ledneva. Jevoljucija massovogo politicheskogo soznaniya v uslovijah transformacii rossijskogo obshhestva (sociologicheskij analiz) [The Evolution of Mass Political Consciousness in the Context of the Transformation of Russian Society (Sociological Analysis)]. – M., 2004.

14 S.A. Ermahanova. Fenomen modernizacii i ego otrazhenie v soznanii subjelitarnyh grupp: sociokul'turnyj aspekt [The Phenomenon of Modernization and Its Reflection in the Consciousness of Subelite Groups: A Sociocultural Aspect]. Pod red. L.V. Korel'. – Novosibirsk: IJeOPP SO RAN, 2009.

15 A. Seligmen. Problema doverija [Trust Issue]. – M.: Ideja Press, 2002. – 200 s.

16 Cennosti kazhstanskogo obshhestva v sociologicheskom izmerenii [Values of Kazakhstani Society in the Sociological Dimension]. – Almaty: Izdatel'stvo «TOO «DELUXE Printery», 2019. – 140 s.

17 D. Eshpanova, U. Smailova. Zhiznennye orientiry i tochka opory kazhstanskoj molodezhi [Life Guidelines and Fulcrum of Kazakhstani Youth]. – Al'-Farabi. – 2020. – 3(71).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Айдар Молдашевич Амребаев

кандидат философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан

Дина Далабаевна Ешпанова

кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан

Айдар Молдашұлы Әмребаев

философия ғылымдарының кандидаты, бас ғылыми қызметкер, ҚР ҰЖБМ ҰК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Дина Далабайқызы Ешпанова

философия ғылымдарының кандидаты, доцент, жетекші ғылыми қызметкері, ҚР ҰЖБМ ҰК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Aidar Amrebaev

Candidate of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan

Dina Eshpanova

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КИТАЯ ОТНОСИТЕЛЬНО «СТРАТЕГИЧЕСКИХ ГРАНИЦ» И «ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА»: ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ РИСКИ ДЛЯ ЦЕНРАЛЬНОЙ АЗИИ

К.И. Масабаев

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются эволюционные этапы внешне-политической концепции Китая и особенности характера международных отношений на основных геополитических направлениях внешнеполитической активности КНР. Исследуются причины, которые способствуют объединению и успешному сотрудничеству между странами и, наоборот, причины, которые оказывают негативное влияние на взаимоотношения и служат источником разногласий. Выделяются и характеризуются важнейшие изменения, вносимые во внешнюю политику КНР по мере усиления ее комплексной национальной мощи.

В статье также описываются отличия китайской школы геополитики, имеющей свои собственные исторические, культурные и философские корни.

Проведен небольшой экскурс политики Китая относительно «стратегических границ» и «жизненного пространства» и его возможных последствий для Казахстана и Центральной Азии в целом.

Ключевые слова: КНР, внешнеполитическая концепция Китая, геополитическое направление, гармоничное развитие, «китайская мечта», китайская школа геополитики, Центральная Азия, «картографическая агрессия».

Институт востоковедения
имени Р.Б. Сулейменова
КН МНВО РК,
Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
К.И. Масабаев
kmassabayev@hotmail.com

Ссылка на данную статью:
Масабаев К.И.
Внешнелитературные
концепции Китая
относительно
«стратегических границ» и
«жизненного пространства»:
внешнелитературные риски
для Центральной Азии // *Адам әлемі*. – 2022. – № 3 (93). – С. 87-101.

Қытайдың «стратегиялық шекаралар» мен «өмір сүру кеңістігіне» қатысты сыртқы саяси тұжырымдамалары: Орталық Азия үшін сыртқы саяси тәуекелдер

Аңдатпа. Мақалада Қытай Халық Республикасының сыртқы саяси ұстанымының эволюциялық кезеңдерін және Қытайдың сыртқы саяси белсенділігінің негізгі геосаяси бағыттарының халықаралық қатынастар жүйесіндегі ерекшеліктерін қарастырылады. Сонымен бірге, елдер арасындағы өзара түсіністік пен баянды ынтымақтастыққа ықпал ететін әр түрлі себептерді сондай-ақ селбестік қатынастарға теріс әсер ететін немесе келіспеушілік көзі болып табылатын жағдаяттар зерттеледі. Мақалада соңғы кездерде Қытайдың сыртқы саясатына енгізілген маңызды өзгерістер оның халықаралық интеграциядағы күшейген ұлттық әлеуеті мен оның өзіндік ерекшелігі сипатталады.

Мақалада сонымен қатар өзіндік тарихи, мәдени және философиялық тамыры терең Қытай геосаясат мектебінің айырмашылықтары баяндалған. Осы негізде Қытайдың «стратегиялық

шекаралар» мен «әсер ету кеңістігі» және оның Қазақстан мен Орталық Азия үшін туындайтын ықтимал салдарларына қатысты саяси жағдайға шағын шолу жасалған.

Түйін сөздер: ҚХР, Қытайдың сыртқы саяси тұжырымдамасы, геосаяси бағыт, үйлесімді даму, «Қытай арманы», Қытай геосаясат мектебі, Орталық Азия, «картографиялық агрессия»

China's Foreign Policy Concept of 'Strategic Borders' and 'Living Space': Foreign Policy Risks for Central Asia

Abstract. The article examines the evolutionary stages of China's foreign policy concept and the features of the nature of international relations in the main geopolitical directions of China's foreign policy activity. The reasons that contribute to unification and successful cooperation between the countries and, on the contrary, the reasons that have a negative impact on mutual relations and serve as a source of discord are investigated. It outlines and describes key changes in China's foreign policy as it strengthens its comprehensive national power.

The article also outlines the differences of Chinese school of geopolitics, which has its own historical, cultural and philosophical roots.

It provides a brief overview of China's policy on "strategic boundaries" and "living space" and its possible implications for Kazakhstan and Central Asia as a whole.

Key words: PRC, Chinese Foreign Policy Concept, Geopolitical Direction, Harmonious Development, "Chinese Dream", Central Asia, Chinese School of Geopolitics, "Cartographic Aggression".

Введение

По мере повышения геополитического потенциала Китая и его роли в мировой экономике и политике, появились два противоположных мнения о значении Китая, как супердержавы для всего мира. Одни считают, что возвышение этой страны будет способствовать общему процветанию и миру, другие, что Китай является агрессивной державой, преследующей собственные меркантильные интересы, стремящейся только увеличить свое влияние как в регионе, так и во всем мире. Поэтому, в настоящее время, внешнеполитическая концепция Китайской Народной Республики находится под крайне пристальным вниманием международного сообщества и является объектом тщательного изучения в системе современных международных отношений. Она прошла свой эволюционный путь развития и обладает рядом особенностей, которые берут начало, развиваются и трансформируются с самого момента образования КНР. Можно сделать вывод об углублении и обогащении внешнеполитических концепций КНР в ходе

ее развития, по мере становления ее экономической и политической мощи. Внешняя политика Китайской Народной Республики оказывает исключительное влияние на развитие Азиатско-Тихоокеанского региона и всего мира в целом. Поэтому рассмотрение и анализ этих особенностей в историческом ключе является важным для понимания внешней политики КНР в настоящем и будущем.

Китаем установлены три основных геополитических направлений для внешнеполитической активности своей страны: северо-западная, юго-западная и юго-восточная геополитические линии, отмечены главные страны на каждом из геополитических направлений, основные события во внешней политике с каждым из них. Неоходимо отметить, что китайская школа геополитики имеет свои собственные исторические, культурные и философские корни. Она отличается от западного видения геополитики, как идеологического инструмента для территориальных притязаний. Геополитика Китая, начиная с древних времен, больше акцентирует свое внимание на приграничных районах, имеет-

ся ввиду отношение к собственным границам и собственному экономическому пространству, поэтому не считалось, что страны и регионы, которые были далеко от ее границ, имеют прямое отношение к Китаю. Если геополитика Запада концентрирует внимание на окружающем его пространстве, которое несет в себе смысл экспансии в это пространство, то геополитика Китая говорит только об определении границ собственной безопасности, в пределах которых не должна формироваться прямая угроза стране. Интерес к исследованию основных тенденций развития современных геополитических процессов в Китае объясняется тем, что она может быть примерена как идеология восстановления великодержавного статуса страны и внедрение таких геополитических категорий как границы, территории, жизненное пространство и национальные интересы становится очень актуальным и востребованным в сознании руководителей страны.

Методика исследования

Исследование базируется на фундаментальных и прикладных трудах отечественных, российских и зарубежных ученых в области экономической теории, мировой экономики, теории переходной экономики, институционализма, а также новейших исследованиях, посвященных различным проблемам развития экономики и внешнеполитических связей КНР. Важный вклад в понимание современных направлений экономического развития Китая, различных сторон его взаимодействия с внешним миром вносят выступления руководителей КНР.

Методология исследования основана на диалектической теории развития, фундаментальных положениях экономической теории, единстве логического и исторического методов познания. Исследование основывалось на ис-

пользовании методологии системного анализа, позволяющего раскрыть причинно-следственные связи трансформации внешнеэкономической стратегии КНР, структуру и параметры взаимодействия с мировым хозяйством. В исследовании проведены анализ и эволюция внешнеполитической концепции Китайской Народной Республики. Широко использовались сравнительный анализ и статистическая обработка больших массивов данных.

Основная часть

Народно-освободительная армия Китая в 70-е годы XX века имела существенные проблемы, связанные с недостаточным количеством современной военной техники. Вследствие этого, в тактическом плане, стратегия страны была полностью оборонительной. Таким образом, было заявлено, что КНР проводит политику исключительно оборонительного характера:

- единство стратегической обороны и готовность к тактическому нападению;
- приверженность принципам обороны, самообороны и ответного удара по противнику;
- соблюдение позиции «Мы не будем нападать, пока на нас не нападут, но мы непременно дадим отпор в случае нападения»

Однако после смерти Мао Цзэдуна военная стратегия КНР изменилась, и обозначились новые аспекты внешнеполитической концепции КНР в отношении будущего миропорядка:

- курс на повышение международного положения и перехват лидерства в военной сфере, расширение влияния Китая;
- переход к обеспечению безопасности не только прибрежных территорий, но и в открытом море;
- стремление развивать военное сотрудничество с другими странами; [1].

Как очевидно, КНР пересмотрела свою роль на мировой арене, что было отражено в четырех основных задачах внешней политики Китая на ближайшую перспективу:

1. Защита национального суверенитета и обеспечение экономической безопасности.

2. Борьба с гегемонизмом, силовой политикой и терроризмом, поощрение установления более справедливого и рационального нового международного политического и экономического порядка.

3. Адаптация к различным изменениям в международных отношениях после окончания холодной войны, особенно к всесторонней перестройке отношений крупных держав и небывалому оживлению деятельности различных региональных и межрегиональных организаций сотрудничества.

4. Адаптация к влиянию на Китай тенденции экономической глобализации и быстрого развития высоких технологий [2, с. 40-51].

В данное время, в геополитической обстановке современного мира произошло значительное усиление китайского влияния в мировой политике, которая обозначена следующими факторами:

- появление в международной структуре, с начала 21 века таких организаций, как ШОС, БРИКС, группы «20», в которых Китай является страной, которая структурирует эту систему и занимает в ней лидирующие позиции;

- превращение страны в крупнейшую экономическую державу за последние четверть века, с его ежегодным стабильным ростом, при общей нестабильности в мировой экономике и мировых финансах;

- проецирование жесткой силы в отстаивании своих интересов в мировых делах, в силу возросших возможностей.

Ученые Китая установили три основных геополитических направлений для

внешнеполитической активности своей страны. Северо-западная геополитическая линия, которая включает в себя Россию, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан Узбекистан и Туркменистан. В древние времена через государства Центральной Азии проходил так называемый «шёлковый путь» между Китаем и Западом и его протяженность составляет более 12 тыс. километров. В настоящее время, в этом направлении Китай продвигает «Экономический пояс Шелкового пути» (ЭПШП) - проект по формированию единого евроазиатского торгово-экономического пространства и трансконтинентального транспортного коридора. Проект является частью Китайской инициативы по созданию глобальной транспортной и инвестиционной инфраструктуры «Один пояс, один путь», который объединяет два проекта – «Экономический пояс Шелкового пути» и «Морской Шелковый путь XXI века». Как отметил руководитель Китая Си Цзиньпин, пятью основными задачами ЭПШП являются: усиление региональной экономической интеграции, строительство единой трансазиатской транспортной инфраструктуры, ликвидация инвестиционных и торговых барьеров, повышение роли национальных валют, углубление сотрудничества в гуманитарной сфере. По словам Чжан Вэй, Генерального консула КНР в г. Алматы, в настоящее время 124 страны и 29 международных организаций подписали с китайской стороной документы о сотрудничестве в рамках инициативы «Один пояс, один путь». [3]. Тем не менее, в своей деятельности на этом направлении Китаю до недавнего времени приходилось считаться с интересами России, которая как считается, сохраняет все еще влияние на бывшие республики Советского Союза. Хотя, в Китае Россия рассматривается как региональная держава, представляющая «тыл» китайской геополитики.

На юго-западном направлении, геополитическая линия включает в себя Индию, Пакистан, Афганистан, Бутан, Непал и Бангладеш. Большая часть границы Китая со странами Южной Азии проходит по краю тибетского плато и вдоль непрерывной цепи Гималайских гор, образующих «огромный географический барьер». На этой линии главной страной является Индия.

Китай и Индия являются соседями и быстроразвивающимися сверхдержавами, быть может, поэтому они и связаны довольно непростыми отношениями. Они имеют широкий спектр общих интересов, двустороннее сотрудничество перспективно, о чем в полной мере свидетельствует взаимодействие двух стран в последнее время. Совокупное население Китая и Индии составляет 40% от мирового, а их ВВП в 2015 году составил 18,5% мирового ВВП [4]

Торговый оборот между ними ежегодно растет с головокружительной скоростью. В 2021 г. двусторонний товарооборот составил 125 млрд. долл. США. Китай стал первым торговым партнером Индии. Растут и китайские инвестиции в индийскую экономику. Китайский бизнес проявляет всё больший интерес к инвестициям в индийскую экономику, 2015 году китайские инвестиции в Индию составляли 4 млрд. долларов США. С одной стороны, Индия всячески приветствует приток китайских инвестиций, но в тоже время предпринимает меры (включая военные) по укреплению своих позиций в стратегическом противостоянии с КНР в регионах, где их интересы пересекаются.

В марте 2014 г. состоялся 3-й раунд запущенного в сентябре 2011 г. Китайско-индийского стратегического экономического диалога. Эта площадка контролируется руководящими плановыми органами (комиссиями) двух стран. В ее рамках действует 5 рабочих групп: по согласованию экономической политики,

вопросам инфраструктуры, экологии, высоких технологий и энергетики. Отдельно проводит работу действующая на министерском уровне Совместная экономическая группа по торговле, науке и технологиям (создана еще в 1988 г.), курирующая, в том числе, взаимную торговлю и инвестиции [4, с. 266-272].

Китайские руководители подчеркивают, что необходимо развивать практическое сотрудничество по инфраструктурным, инвестиционным, информационно-коммуникационным и другим высокотехнологичным проектам; была отмечена задача, надлежащим образом контролировать разногласия, продолжая диалог специальных представителей по пограничным вопросам и укрепляя сотрудничество в оборонной области, а также заявлено о важности развития гуманитарных контактов. Во многом схожее или даже совпадающее видение декларировал и Дели.

Юго-Восточное направление внешнеэкономической деятельности Пекина включает в себя КНДР, Республику Корея, Японию, 10 стран АСЕАН, а также Австралию, Новую Зеландию и другие страны юго-западной части Тихого океана. Эта линия представляет собой 6 475 километров сухопутной и более 18 000 километров морской границы Китая. Эта морская геополитическая линия Китая, на которой США и Япония являются главными стратегическими партнерами и соперниками. Эти страны оказывают огромное влияние на обстановку в районе этой геополитической линии. Как полагает руководство Китая, на этой линии сейчас формируются основные угрозы национальной безопасности Китая, поэтому морская геостратегия становится первоочередной задачей страны.

В современном Китае, китайско-американским отношениям придается наибольшее значение. Двусторонние отношения с 2009 года носят громкое наименование

«китайско-американский стратегический и экономический диалог». В ней с самого начала присутствовал элемент соперничества, что неизбежно в отношениях двух наибольших экономик в мире, претендующих на особую роль лидера, притом, что Китай сохранил свою многовековую историю и культурные традиции, а США, не имея столь длительную историю, все же обладает высокотехнологичным производством, передовой наукой и военной мощью. Китай к тому же стремительно сокращает высокотехнологичное отставание и вкладывает огромные средства в науку и образование. Несмотря на существенные разногласия и ряд непримиримых факторов двустороннее партнерство между странами проходит на постоянной основе.

Существуют причины, которые способствуют объединению и успешному сотрудничеству двух стран и, наоборот, причины, которые оказывают негативное влияние на взаимоотношения и служат источником разногласий двух супердержав. Безусловно, объединяющим стимулом для двух стран, прежде всего, являются соображения экономической и финансовой выгоды.

Основным фактором, объединяющим две страны, является сотрудничество с Китаем крупнейших американских транснациональных корпораций (ТНК), которые размещают на территории Китая свои производства. Для американских ТНК в Китае это связано с получением продукции с меньшей себестоимостью, которое связано с более дешевой рабочей силой и таким образом компании имеют возможность получения сверхприбыли на разнице в цене. Хотя, наличие дешевой рабочей силы уже не является основной характеристикой Китая. Примерно с 2010 г. главным привлекательным фактором Китая для американских компаний стал огромный потенциальный объем китайского внутреннего рынка.

Если в 2001 г. внешнеторговый товарный оборот между США и Китаем 121,5 млрд., то в 2021 г. он достиг 755,645 млрд. долл. (экспорт – 576,114 млрд., импорт – 179,530 млрд.) [5].

Из числа негативных факторов в американо-китайских отношениях главным можно с уверенностью назвать «тайваньский вопрос». США оказывают поддержку острову финансово и в военном отношении [6]. Сотрудничество с Тайбэем вызывает раздражение у Пекина, как и масштабное экономическое и военное сотрудничество США с Японией и Южной Кореей, а также связи Вашингтона со странами АСЕАН и поддержка их в территориальном споре о принадлежности островов Южно-Китайского моря [7, с. 1-28]. Существующие противоречия между двумя странами и в других регионах мира, связаны с различным видением развития международных отношений в сфере безопасности и распространения своего влияния. Следующую группу проблем в отношениях двух стран составляют вопросы соблюдения прав человека и демократии. В ежегодном докладе о соблюдении прав человека в КНР, американцы акцентируют внимание на ситуации в Тибете и Синьцзян Уйгурском автономном районе. Помимо этого, происходит давление на политику Пекина через подконтрольные США международные неправительственные организации, не говоря уж о том, что США оказывают непосредственную поддержку оппозиционным силам внутри КНР. Так, часть экспертов усмотрела «руку Вашингтона» в умело срежиссированных выступлениях в Гонконге, начиная с 2014 года [8, с. 162–167]. Не менее острыми являются вопросы кибербезопасности. Китай обладает наибольшим числом интернет-пользователей в мире и вторым в мире уровнем распространения вредоносных компьютерных программ [9, с. 21–27]. Нельзя исключать и такой важный фак-

тор развития отношений между Китаем и США, как военное соперничество. Китай с 2016 по 2020 гг. проводил очередной этап реформы вооруженных сил. По официальным данным, в 2021 году военные расходы КНР составили \$293 млрд. долларов США, по оценкам SIPRI – увеличение на 4,7 процента по сравнению с 2020 годом. [10]. В 2016 году была завершена перестройка всей системы органов военного управления КНР, продолжают изменения в структуре вооруженных сил, направленные, прежде всего, на сокращение состава сухопутных войск, переноса центра тяжести на военно-морские силы и создание очень мощного 34 экспедиционного потенциала для действий в глобальном масштабе. В соответствии морской геостратегией, идет строительство надводных океанских сил флота, в том числе специализированных кораблей для обеспечения десантных операций значительного масштаба на большом удалении от своей территории. В 2015 г. китайский флот получил первую морскую десантную платформу, такой тип военных кораблей имеется на вооружении только в США. Для реализации концепции «обороны в ближних морях», направленные против действий морских сил США в Западной части Тихого океана, и «защиты зарубежных интересов» в КНР наращиваются соответствующие ассиметричные возможности, в том числе, уникальные виды вооружений, такие как противокорабельные баллистические ракеты. Накапливается потенциал по проведению кибератак против транспортной инфраструктуры для срыва переброски американских войск в регион. Очень существенным центром развития являются китайские ядерные силы. Предварительно, по некоторым оценкам считается, что Китай обладает ядерным арсеналом, сравнимым или несколько меньшим, чем у Франции. Но количественные и качественные характеристи-

ки ядерных сил КНР окружает большая степень неопределенности.

Большое количество китайских технологических мега инициатив говорит о вхождении США и КНР в технологическое противостояние. В ответ на третью стратегию компенсации Обамы, которая носила выраженный антикитайский характер, госплан Китая принял еще в 2017 году «план развития искусственного интеллекта следующего поколения» который предполагает, что Китай должен стать мировым лидером в отрасли к 2030 году. Китай делает ставку на развитие национальных лидеров из числа гигантских госкомпаний и концентрацию колоссальных ресурсов на ограниченном числе прорывных направлений под непосредственным контролем высшего политического руководства. Китай намерен планомерно строить вооруженные силы, которые обеспечат ему господство в Восточной Азии и позволят ограничить военные возможности США в Восточной Азии. Поставлена задача к 2050 г. добиться военного паритета с США в глобальном масштабе. При этом, как считает ряд экспертов, Китай сможет вытеснить США из приоритетных для себя зон влияния, таких как Восточная Азия, не вступая в прямой конфликт, просто за счет комбинации постоянного роста своей военной мощи и экономического влияния.

Проблемой для США по-прежнему является «размазанность» по миру всех военных сил и ресурсов при концентрации этих ресурсов у Китая в одном регионе.

Таким образом, отношения Китая с США на современном этапе развиваются достаточно интенсивно и являются одновременно отношениями партнерства и соперничества. Как было отмечено, КНР придает взаимодействию с Вашингтоном важное значение, и дипломатию на этом направлении во многом можно считать определяющей для

внешнеполитического курса Пекина в целом. Несмотря на отдельные выпады в адрес друг друга, в том числе со стороны нового 46-го президента США Д. Байдена, отношения двух стран базируются на прочной, сложившейся основе. Многочисленные конфликты интересов на международной арене, в сфере внутренней политики, вмешательств во внутренние дела, а также новейших угроз безопасности сочетаются в них на современном этапе с развитием взаимовыгодного сотрудничества.

Китайская школа геополитики имеет свои собственные исторические, культурные и философские корни. Она отличается от западного видения геополитики, как идеологического инструмента для территориальных притязаний. Геополитика Китая, начиная с древних времен, больше акцентирует свое внимание на приграничных районах, имеется в виду отношение к собственным границам и собственному экономическому пространству, поэтому не считалось, что страны и регионы, которые были далеко от ее границ, имеют прямое отношение к Китаю. Если геополитика Запада концентрирует внимание на окружающем его пространстве, которое несет в себе смысл экспансии в это пространство, то геополитика Китая говорит только об определении границ собственной безопасности, в пределах которых не должна формироваться прямая угроза стране.

Некоторые ученые в Китае считают, что многие западные концепции, такие как политика с позиции силы, гегемонизм, доминирование великих держав, приоритет демократии и Запада, политический дуализм и многое другое вскоре исчезнет и вместо них появятся новые концепции, которые предлагает Китай такие как «концепция мирного развития и сотрудничества», что облегчит Китаю создание мирной обстановки, «гармоничного мира» и «гармоничного соседства».

Геополитика как наука, особенно западная, имеет понятия, законы и за время своего более чем столетнего существования пережила взлеты, падения, периоды популярности и забвения. Однако она никуда не исчезла, как и желание людей научно осмыслить те или иные международные события и процессы. Как утверждают сами геополитики, все это связано с тем, что поскольку существуют государства и отношения между ними, постольку существует и геополитика. Интерес к исследованию основных тенденций развития современных геополитических процессов в Китае объясняется тем, что она может быть примерена как идеология восстановления великодержавного статуса страны и внедрение таких геополитических категорий как границы, территории, жизненное пространство и национальные интересы становится очень актуальным и востребованным в сознании руководителей страны.

С древнейших времен до сегодняшних дней, три проблемы имели серьезное значение не только для Китая, но и для ближних, да и дальних ее соседей: численность населения, земля, вода. История Китая, как и история многих оседлых государств, это непрерывная борьба за земли, пригодные к возделыванию, и источники их орошения. Для руководства сегодняшнего Китая проблемы земли и воды, усугубляемые сложнейшей демографической ситуацией, являются долгосрочными в стратегическом отношении. По словам известного казахстанского политического деятеля и синоведа М.М. Ауэзова, это объясняет по существу ту особую меру мобилизованности, неуступчивости китайской стороны в вопросах пограничных земель и трансграничных рек. В этой связи возникает проблема геополитических границ, где наряду с геостратегическими важную роль играют демографические, экономические и

территориальные факторы. Для Китая границы являются одновременно геополитической реальностью, геополитической целью и геополитическим средством. Справедливыми в этом плане являются географические законы известного немецкого географа Фридриха Ратцеля - основателя современной политической географии, изложенного им в его известном труде «Политическая география», где Ратцель выразил совокупность принципов пространственного роста государства. Один из его законов гласит: «Граница есть периферийный орган государства и как таковой служит свидетельством его роста, силы или слабости и изменений в его организме».

Вышеуказанные проблемы, с которыми столкнулся Китай, получили свое отражение в китайской внешнеполитической концепции «стратегических границ» и «жизненного пространства», изложенной в Военной доктрине Китая. Согласно этой концепции, КНР нуждается не только в соответствующей материальной базе, в стабильности и единстве внутри страны, в мирном международном окружении, но и в пространстве, обеспечивающем безопасность и жизнедеятельность более чем миллиардного населения. При этом «стратегические границы» этого «жизненного пространства» должны перемещаться адекватно росту «комплексной мощи государства» до рубежей, в которых государство с помощью военной силы может реально защитить свои интересы [11].

Необходимо отметить, что, по мнению китайских исследователей, главными компонентами «комплексной мощи государства» являются экономика, наука и техника, внутривполитическая стабильность и военная мощь. Разработка китайскими геополитиками концепции «стратегических границ» и «жизненного пространства» обусловлена рядом причин политического, экономического и чисто военного характера. В

политическом плане выработка такой концепции считается неременным условием обеспечения законных прав и интересов Китая, его государственной безопасности и успешного социально-экономического развития. Кроме того, ее разработка, по мнению лидеров КНР, диктуется конкурентной борьбой в мире и, в связи с этим, опасениями Китая опоздать с подготовкой к участию на будущем этапе передела стратегических границ.

Необходимость разработки концепции обосновывается также экономическими соображениями, которые связаны, прежде всего, с непрекращающимся ростом численности населения КНР, что вызывает как бы естественные потребности в расширении пространства для обеспечения дальнейшей экономической деятельности государства и в увеличении его «естественной сферы существования» [12, с. 104-105].

В связи с ограниченностью континентальных ресурсов китайские специалисты все большее внимание стали уделять континентальному шельфу, морям, полярным областям, которые становятся важными сферами соперничества между государствами за расширение стратегических границ.

Размеры «жизненного пространства» определяются также военными интересами КНР, вытекающими из необходимости создания благоприятных условий для раннего обнаружения вероятного нападения, для перехвата сил вторжения на максимально удаленных от своих войск рубежах, а при необходимости - и перенесения военных действий из районов государственных границ в зоны «стратегических границ».

Следует отметить, что маоистское руководство Китая считало район Индокитая и вообще всю Юго-Восточную Азию сферой своего влияния. Это было открыто заявлено в ряде официальных документов, включая «Территориаль-

ный реестр» Мао (10 июля 1964г.), заявление «Мы должны покорить земной шар» (11 сентября 1959г.) и др., еще в середине 60-х годов [13, с. 223-224].

Мао призывал не жалеть затрат ради того, чтобы «заполучить» Юго-Восточную Азию: «Мы обязательно должны заполучить Юго-Восточную Азию, включая Южный Вьетнам. Таиланд, Бирму, Малайзию, Сингапур. В отношении Камбоджи нужно сохранить принципы мирного сосуществования. Такой район, как Юго-Восточная Азия, очень богат, там очень много природных ископаемых, он вполне заслуживает затрат на то, чтобы заполучить его. В будущем он будет очень полезен для развития китайской промышленности. Таким образом, можно будет полностью возместить убытки. После того, как мы заполучим Юго-Восточную Азию, в этом районе можно будет увеличить наши силы. Тогда мы будем иметь свои собственные силы...» [14]. Никаких доказательств, в правомерности своих территориальных притязаний Мао не привел и не мог привести. Каковы же были доводы? Ответ Мао был прост - так считали китайские богдыханы на протяжении многих столетий, так они поучали китайцев. Богдыханы считали, что Китай - «центр мира» - чжун-го, а все остальные народы и страны являются его вассалами, должны перед ним «трепетать» и уплачивать ему дань [14]. В целом, это мнение получило отражение во многих официальных документах. Маоистское руководство заявляло о своих территориальных притязаниях и на такие земли, где никогда не существовало какой-либо китайской власти или администрации, где просто случайно побывали китайцы и оставили иероглифические надписи. К таким землям принадлежит большая часть территории мира, на которой рассеяна более чем двадцатимиллионная китайская община. Следует отметить, что ряд стран Юго-Восточной Азии до сих значатся в

числе «утраченных китайских территорий» [15].

Что касается Центральной Азии, то этот район с древнейших времен притягивал взоры различных правителей «Срединной Империи», хотя никогда не был областью этнического обитания китайцев. Несколько раз на весьма продолжительное время китайцам удавалось подчинить себе большие центральноазиатские пространства (1 век до н.э.- III век н.э. при династии Хань, VIII век н.э.- во времена династии Тан). В указанное время границы китайских владений действительно охватывали большие районы современного южного и восточного Казахстана, вплоть до Аральского моря. Крупные военные походы предпринимались также в VIII и XIII веках н.э., не говоря о весьма частых небольших военных экспедициях. Причем в «русло китайской истории», как пишет М.В.Воробьев, «с неизменной последовательностью вводилось все, что происходило в китайской и околосреднеазиатской ойкумене, независимо от того, осуществлялось ли это в Китае, для Китая, против Китая или в связи с Китаем. Китайцы считали себя единственными распорядителями мира». Естественно, говорить о границах точного распространения китайской государственности во время этих завоеваний не приходится по трем причинам:

Во-первых, четкие границы в те времена просто не проводились технически;

Во-вторых, многие территории признавали свою зависимость, степень которой современное международное право не в силах установить;

В-третьих, кратковременное завоевание и обладание данной местностью на 1-2 дня (месяца), что часто встречалось в древности, вовсе нельзя отнести к подлинному владению.

Кстати, опираясь на последний аргумент, некоторые китайские историки

поговаривают о «древних» границах Китая, достигающих пределов Северного Афганистана, Ирана, вплоть до Российского Причерноморья.

Кроме военной доктрины, содержащей концепцию, которая оправдывает захват территорий, Китай имеет другое обоснование с аналогичной целью. Это - пятая стратагема из числа известных китайских «36 стратагем». Она гласит: «Сильный навязывает закон слабому. Если враг повержен внутри, захватывай его земли. Если враг побежден вовне, завладей его народом. Если поражение внутри и снаружи, то забирай все государство.» [16, с. 340-341].

После свержения маньчжурского владычества и образования Китайской Республики в 1911 г. Гоминьдан разработал концепцию «неравноправных договоров» и «утраченных территорий». В первые годы образования КНР (1949-1959 гг.) идея «утраченных территорий» продолжала подспудно жить и крепнуть. В связи с этим в дипломатическом арсенале Пекина появилось еще одно средство, служащее практической реализацией китайской концепции «стратегических границ» и «жизненного пространства». Это так называемая «картографическая агрессия», заключающаяся в попытках навязать сопредельным странам пограничные споры путем публикации карт с неверным изображением границ Китая [17]. Уже первые картографические издания, опубликованные в КНР, имели существенные расхождения с общепринятым изображением границ Китая. Они включали в состав территории Китая значительные части сопредельных стран, в частности Афганистана и Бирмы; Эти издания вызвали дипломатические протесты соседей Китая и послужили основой для настороженного отношения к нему. Одним из таких изданий был выпущенный в феврале 1972 г. «Атлас мира». В ответах на протесты своих соседей пра-

вительство Китая объясняло появление подобных карт тем, что у него еще не было времени для изучения пограничных вопросов, оставленных историей, и что оно просто перепечатало картографические материалы, подготовленные еще при гоминьдановском режиме. Однако, как известно, метод «картографическая агрессия» не является изобретением маоистов. Он был разработан еще в 20-е годы. В процессе роста национализма в Китае происходило переосмысливание международных актов, определивших границы страны, переоценка их, пересмотр отношения Китая к этим актам и разработка на этой основе метода неофициального - картографического - выражения своего несогласия с ними, метода, который и получил в последующем название «картографической агрессии». К примеру, в «Новом атласе Китая», изданном в 1926 г., имеются уже серьезные отступления от действительности в изображении границ страны. В состав китайской территории были включены не только Монгольская Народная Республика, но и значительные районы других сопредельных стран. Таким образом, в составе Китая оказались, весь Памир, так называемый «Афганский коридор», обширные районы Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, вся северная часть Бирмы и другие территории. Поэтому можно с достаточной определенностью говорить о том, что метод «картографической агрессии» был разработан и начал широко применяться в Китае в период между 1923 и 1926 годами. Даже после 1949 года, то есть после освобождения из-под власти гоминьдана всего континентального Китая, и создания КНР, чанкайшистские власти на Тайване, выпуская картографическую продукцию, продолжали использовать метод «картографической агрессии». Позже, этот метод использовался для выдвижения определенных территориальных претензий к соседним

странам. Показательно, что никакие идеологические и политические разногласия между Тайванем и КНР не повлияли на их общую позицию по территориальным вопросам. После образования КНР историки и политики подхватили эстафету у гоминдановского Китая по поводу «утраченных территорий». Продолжали появляться соответствующие труды и карты. Было бы неправильно считать, что территориальные претензии маоистского Китая к СССР были следствием отхода КПК от идеологии марксизма-ленинизма, разногласий относительно практики строительства социализма или того, что в первые годы существования КНР там трудилось поколение историков, получивших образование при старом режиме. Как отмечает известный китаевед К. Хафизова: «Угольки пограничного раздора тлели всегда, а ветер китайско-советского конфликта лишь вновь раздул пламя». Об этом свидетельствуют научные публикации, а также учебные и исторические карты, появлявшиеся с начала 50-х годов [18]. В изданном в 1954 г. обобщенном историческом труде «Краткая история современного Китая» была помещена «карта китайских территорий, отторгнутых империалистами». В наиболее полную карту «утраченных территорий» в 1959 г. была включена часть территорий Казахстана, Киргизии и Узбекистана вплоть до Ташкента. Уже тогда эти карты называли «картами национального позора» или «картами утраченных территорий» [19, с. 70-87], где территория Китая показывается такой, какой будто бы она была до вторжения колониальных держав. Эти карты явились модификацией исторических карт Китая, показывающих пределы империи так, как они представлялись правящими кругами Китая. Они включали в состав территории Китая практически всю континентальную Юго-Восточную Азию, значительную часть Восточной и Средней Азии

и острова Восточно-Китайского и Южно-Китайского морей. В соответствии с этими картами, Китай простирался от Сахалина до Ферганской долины и от Байкала и Балхаша до островов Малайского архипелага и Рюкю. Определенный интерес в этой связи представляет таблица «утраченных территорий», помещенная в работе Гао Чан-чжу. Здесь указано все: какая держава что у Китая «отняла», по какому договорному акту или без него, и, наконец, площадь «отторгнутых» от Китая земель, которая составляет 10 535 701 км²! Это при площади современного Китая в 9 600 000 км². С 1955 году маоистское руководство Китая уже выдвинуло претензии на ряд районов сопредельных стран общей площадью в 3 200 000 км². «Карты утраченных территорий» продолжали появляться, несмотря на обещания премьера Чжоу Эньлая заняться изданием новых карт. Взяв на вооружение, и широко используя этот метод, группа Мао Цзэдуна внесла свою «лепту» в его дальнейшее «развитие», превратив в конечном итоге «картографическую агрессию» в «картографическую войну» [20]. Таким образом, территории явившееся объектом «картографической агрессии» Китая, стали «спорными».

Следует отметить, что постановление ЦК КПК от 10 октября 1996 г. об укреплении строительства социалистической культуры ставит целью «собрать утраченные земли до третьего тысячелетия» [21]. Возвращение Сянган (Гонконг), Аомыня (Макао), территорий на границе с республиками Центральной Азии воспринимается в Китае однозначно как стирание «снежной белизны» «национального унижения».

Заключение

Таким образом, в «стратегические границы» и «жизненное пространство», согласно этой концепции, входит тер-

ритория всех соседних государств, особенно Юго-Восточной и Южной Азии и Тихого океана. Территория стран Центральной Азии тоже относится к этому «стратегическому поясу». Китай стремится к такому развитию экономики и вооруженных сил, которое побудило бы его активно вступить в борьбу за передел «стратегических границ» и расширение «жизненного пространства» в следующем XXI веке. На наш взгляд, концепция «стратегических границ» и «жизненного пространства» носит наступательный характер и требует от нас глубокого и всестороннего осмысления. В перспективе, эта концепция может стать обоснованием для подготовки и осуществления экспансии и агрессии соседних стран, что приведет к существенным изменениям в военно-политической обстановке как в Азиатско-Тихоокеанском регионе, так и в мире в целом и затронет национальные интересы и безопасность всех сопредельных с Китаем государств. Вполне вероятно, что пограничный вопрос и проблема трансграничных рек являются одним из примеров практическое воплощения этой концепции, оправданного историческим обоснованием для пересмотра. Особенно актуальным это становится на фоне агрессии России и боевых действий происходящих в Украине как и его ожидаемых последствий для всей региональной системы безопасности Евразии. Казахстану пока удается поддерживать многовекторность в своей внешней политике но в свете усиливающейся конфронтации России со странами «коллективного Запада» всестороннее сотрудничество Казахстана будет подвергаться большим испытаниям.

Список литературы

1 Белая книга по военной стратегии Китая. 中国发布《中国的军事战略》白皮书. // [Электронный ресурс] URL: <http://military.people.com.cn/GB/8221/72028/396430/>

index3.html (дата обращения 29 апреля 2021)

2 Чжан Б. Исторический обзор эволюции внешнеполитических отношений Китая в период осуществления реформ и политики расширения внешних связей (1992–2002) // Проблемы Дальнего Востока. – 2003. – № 6. – С. 40–51.

3 Инициатива «Один пояс, один путь». Научная конференция в Алматы 19 апреля 2019 г. Выступление на открытии научной конференции генерального консула КНР.

4 Индия, Китай, Центральная Азия: глобальные, региональные, страновые аспекты. Коллективная монография под редакцией Л.Г. Ерекешевой. – Алматы: ИД «МИР», 2017. – С. 258.

4 Индия, Китай, Центральная Азия: глобальные, региональные, страновые аспекты. Коллективная монография под редакцией Л.Г. Ерекешевой. – Алматы: ИД «МИР», 2017. – С. 266–272.

5 США остались главным торговым партнером Китая // URL: <https://regnum.ru/news/economy/3480533.html> (дата обращения 15 мая 2022)

6 Китай вновь заявил о своем возмущении против продажи США оружия Тайваню // [Электронный ресурс] URL: http://russian.news.cn/2015-12/16/c_134923326.htm (дата обращения 29 мая 2021)

7 Lushenko P., Hardy J. China, the United States and the Future of Regional Security Order – An Unhappy Coexistence // Asian Security. – 2016. Vol. 12 (1). – P. 1–28.

8 Желобов Д.Е. Уйгурский сепаратизм и «Пирамида Маслоу» // Глобальная и региональная безопасность в XXI веке. – Екатеринбург: УрФУ, 2014. – С. 162–167.

9 Колесникова В.А., Кучинская Т.Н. Обеспечение сетевой безопасности КНР в рамках сотрудничества в регионе Восточной Азии // Россия и Китай: проблемы стратегического взаимодействия: сб. Вост. центра. – 2014. – № 14. – С. 21–27.

10 World military expenditure passes \$2 trillion for first time // [Электронный ресурс] URL: <https://www.sipri.org/media/press-release/2022/world-military-expenditure-passes-2-trillion-first-time> (дата обращения 29 апреля 2021)

11 Стефашин В. Современная военная доктрина Китая // Военная мысль, N 1, 1993, с. 67.

12 Стефашин В. Основные политические аспекты военной доктрины Китая // Восток, N 6, 1992, с. 97, 104-105

13 Маоизм без прикрас. Сборник. – Москва: Издательство «Прогресс» 1980. – С. 223-224.

14 Сладковский М.И. Китай: основные проблемы истории, экономики и идеологии. – Москва: Издательство Мысль, 1978. – С.187.

14 Сладковский М.И. Китай: основные проблемы истории, экономики и идеологии. – Москва: Издательство Мысль, 1978. – С. 223.

15 Васильев Г.В. Территориальные притязания Пекина: современность, история. – Москва. Политиздат, 1979. – С. 63.

16 Лемке Г.Э. Конкурентная война. Нелинейные методы и стратегемы. – Москва: Издательство «Ось-89», 2007. – С. 340-341.

17 Малявин В.В. 36 стратагем. Древнекитайское искусство стратегии. – Москва, 1997. – С. 7.

18 Костилов Е.Д. Политическая картография на службе великодержавного национализма // Проблемы Дальнего Востока. – 1973. – №4. – С. 85.

19 Клара Хафизова. Казахстанско-китайская граница в прошлом и сегодня // Многомерные границы Центральной Азии. – Москва: Центр Карнеги. Вып. 2. – С. 70-87.

20 Костилов Е.Д. Политическая картография на службе великодержавного национализма // Проблемы Дальнего Востока. – 1973. – №4. – С. 89.

21 Клара Хафизова. Казахстанско-китайская граница в прошлом и сегодня // Многомерные границы Центральной Азии. – Москва: Центр Карнеги. Вып. 2. – С. 90.

Transliteration

1 Belaja kniga po voennoj strategii Kitaja. 中国发布《中国的军事战略》白皮书. [A white paper on Chinese military strategy] // [Elektronnyj resurs] URL: <http://military.people.com.cn/GB/8221/72028/396430/index3.html> (accessed 29 April 2021)

2 Chzhan B. Istoricheskij obzor jevoljucii vneshnepoliticheskikh otnoshenij Kitaja v period osushhestvlenija reform i politiki rasshirenija vneshnih svyazej (1992–2002) [A historical overview of the evolution of China's foreign policy relations during the reform period and the policy of expanding foreign relations] // Problemy Dal'nego Vostoka. – 2003. – № 6. – S. 40-51. (in Russ)

3 Iniciativa «Odin pojas, odin put'». Nauchnaja konferencija v Almaty 19 aprelja 2019 g. Vystuplenie na otkrytii nauchnoj konferencii general'nogo konsula KNR. [One Belt, One Road Initiative. Scientific conference in Almaty on 19 April 2019. Address at the opening of the scientific conference by the Consul General of the People's Republic of China] (in Russ)

4 Indija, Kitaj, Central'naja Azija: global'nye, regional'nye, stranovye aspekty. Kollektivnaja monografija pod redakciej L.G. Erekeshevoj. [India, China, Central Asia: Global, Regional, Country Aspects. Collective monograph edited by L.G. Yerekesheva]. – Almaty: PH «MIR», 2017. – S. 258.

4 Indija, Kitaj, Central'naja Azija: global'nye, regional'nye, stranovye aspekty. Kollektivnaja monografija pod redakciej L.G. Erekeshevoj. [India, China, Central Asia: Global, Regional, Country Aspects. Collective monograph edited by L.G. Yerekesheva]. – Almaty: PH «MIR», 2017. – S. 266-272. (in Russ)

5 SShA ostalis' glavnym torgovym partnerom Kitaja [The US remains China's top trading partner] // URL: <https://regnum.ru/news/economy/3480533.html> (accessed 15 May 2022)

6 Kitaj vnov' zajavil o svoem vozrazhenii protiv prodazhi SShA oruzhija Tajvanju [China reiterates its opposition to US arms sales to Taiwan] // [Elektronnyj resurs] URL: http://russian.news.cn/2015-12/16/c_134923326.htm (accessed 29 May 2021)

7 Lushenko P., Hardy J. China, the United States and the Future of Regional Security Order – An Unhappy Coexistence // Asian Security. – 2016. – Vol. 12 (1). – P. 1–28.

8 Zhelobov D.E. Ujgurskij separatizm i «Piramida Maslou» // Global'naja i regional'naja bezopasnost' v XXI veke. [Uyghur separatism and the Maslow Pyramid]. – Ekaterinburg: UrFU, 2014. – S. 162–167. (in Russ)

9 Kolesnikova V.A., Kuchinskaja T.N. Obe-spechenie setevoj bezopasnosti KNR v ramkah sotrudnichestva v regione Vostochnoj Azii // Rossiya i Kitaj: problemy strategicheskogo vzaimodejstvija: sb. Vost. centra. [The Chinese government's efforts to ensure network security within the framework of cooperation in East Asia // Russia and China: problems of strategic interaction: collection of the East Centre.]. – 2014. – № 14. – S. 21–27. (in Russ)

10 World military expenditure passes \$2 trillion for first time // [Elektronnyj resurs]

URL: <https://www.sipri.org/media/press-release/2022/world-military-expenditure-passes-2-trillion-first-time> (accessed 29 May 2021)

11 Stefashin V. Sovremennaja voennaja doktrina Kitaja// Voennaja mysl', N 1, [China's current military doctrine// Military Thought, N 1] 1993, c. 67. (in Russ)

12 Stefashin V. Osnovnye politicheskie aspekty voennoj doktriny Kitaja [Key political aspects of China's military doctrine]// Vostok, N 6, 1992, s. 97, 104-105. (in Russ)

13 Maoizm bez prikras. Sbornik. [Maoism unvarnished. Collection] – Moskva: Izdatel'stvo «Progress» 1980. – S. 223-224. (in Russ)

14 Sladkovskij M.I.. Kitaj: osnovnye problemy istorii, jekonomiki i ideologii. – Moskva: Izdatel'stvo Mysl', [China: Basic Problems of History, Economics and Ideology. – Moscow: Publishing House Mysl,] 1978. – S.187. (in Russ)

14 Sladkovskij M.I.. Kitaj: osnovnye problemy istorii, jekonomiki i ideologii. – Moskva: Izdatel'stvo Mysl', [China: Basic Problems of History, Economics and Ideology. – Moscow: Publishing House Mysl,] 1978. – S. 223. (in Russ)

15 Vasil'ev G.V.. Territorial'nye pritzazaniya Pekina: sovremennost', istorija. Moskva. Politizdat. [Beijing's territorial claims: modernity, history. Moscow. Politizdat.]. – 1979. – S.63. (in Russ)

16 Lemke G.Je. Konkurentnaja vojna. Nelinejnye metody i strategemy. Moskva: Izdatel'stvo «Os'-89», [Competitive warfare. Non-linear

Methods and Strategies. Moscow: Os-89 Publishers,]. – 2007. – S. 340-341. (in Russ)

17 Maljavin V.V. 36 stratagem. Drevnekitajskoe iskusstvo strategii. [36 Stratagems. The ancient Chinese art of strategy.]. – Moskva.1997. – S. 7. (in Russ)

18 Kostikov E.D. Politicheskaja kartografija na sluzhbe velikoderzhavnogo nacionalizma // Problemy Dal'nego Vostoka. [Political cartography in the service of great-power nationalism // Problems of the Far East.]. – 1973. – №4. – S. 85. (in Russ)

19 Klara Hafizova. Kazhastansko-kitajskaja granica v proshlom i segodnja// Mnogomernye granicy Central'noj Azii. [The Kazakhstan-China border in the past and today//Multidimensional Borders of Central Asia. Vol. 2]. – Moskva: Centr Karnegi. – Vyp. 2. – S. 70-87. (in Russ)

20 Kostikov E.D. Politicheskaja kartografija na sluzhbe velikoderzhavnogo nacionalizma // Problemy Dal'nego Vostoka. [Political cartography in the service of great-power nationalism // Problems of the Far East.]. – 1973. – №4. – S. 89. (in Russ)

21 Klara Hafizova. Kazhastansko-kitajskaja granica v proshlom i segodnja// Mnogomernye granicy Central'noj Azii. [The Kazakhstan-China border in the past and today//Multidimensional Borders of Central Asia. Vol. 2]. – Moskva: Centr Karnegi. – Vyp. 2. – S. 90. (in Russ)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Канат Изимович Масабаев

постдокторант PhD КазНУ им. аль-Фараби, заместитель генерального директора института Востоковедения имени Р.Б. Сулейменова КН МНБО РК, Алматы, Казахстан, ORCID ID:0000-0001-5514-4210

Канат Ізімұлы Масабаев

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ PhD постдокторанты, ҚР ҒЖБМ ҒК Р.Б. Сүлейменова атындағы Шығыстану институтының бас директордың орынбасары, Алматы, Қазақстан, ORCID ID:0000-0001-5514-4210

Kanat Masabayev

PhD postdoctoral Student at Al-Farabi Kazakh National University, Deputy General Director of the R.B. Suleimenov Institute for Oriental Studies CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan, ORCID ID:0000-0001-5514-4210

COMPARATIVE ANALYSIS OF POLITICAL PARTICIPATION IN THE CONTEXT OF THE SPREAD OF DIGITAL TECHNOLOGIES BASED ON THE STUDY OF THE EXPERIENCE OF THE UK AND KAZAKHSTAN*

D. Fazylyzhan

ABSTRACT

This article examines the role and impact of digital technology on political participation and development in countries such as the UK and Kazakhstan. Despite the decline in trust in traditional representative institutions and politicians, people are ready to participate in the public sphere. Digital technologies provide additional opportunities for expressing this involvement. Citizens participate in online conversations, consultations and discussions can contribute to the causes they support, share their opinion through digital platforms that help hold public institutions to account. The article also notes that digital transformation has offered a new set of tools for political management, contributing to its widespread use. Digital technologies also affect the political and civil society landscapes. Digital technologies offer ways to improve the quality of political governance in terms of accountability and responsiveness. Digitalization can offer public administration new channels for delivering quality services. The digitalization of public administration is driven by the political will to deliver better services while achieving cost-effectiveness, but it is not without challenges: effective change is driven by end-user needs and must be accompanied by an enabling environment.

Keywords: Political Participation, Digital Technologies, Great Britain, Kazakhstan, Political Activity.

Institute for Philosophy,
Political Science and Religion
Studies of the CS MSHE RK,
Almaty, Kazakhstan

Corresponding Author:
D. Fazylyzhan
damir.fazylyzhan@mail.ru

Reference to this article:
Fazylyzhan D.
Comparative Analysis of
Political Participation in the
Context of the Spread of
Digital Technologies Based on
the Study of the Experience
of the UK and Kazakhstan //
Adam Alemi. – 2022. – No. 3
(93). – P. 102-110.

* This material was prepared within the framework of grant project No. AR09057996 «The impact of digitalization on the political culture of Kazakhstani youth».

Ұлыбритания мен Қазақстан тәжірибесін зерделеу негізінде цифрлық технологиялардың таралуы жағдайында саяси қатысудың салыстырмалы талдауы

Аңдатпа. Бұл мақалада сандық технологияның Ұлыбритания мен Қазақстан сияқты елдердегі саяси қатысу мен дамудағы рөлі мен әсері қарастырылады. Дәстүрлі өкілді институттар мен саясаткерлерге деген сенімнің төмендеуіне қарамастан, адамдар қоғамдық салаға қатысуға дайын. Цифрлық технологиялар бұл қатысуды білдіру үшін қосымша мүмкіндіктер береді. Азаматтар онлайн-әңгімелесулерге, консультацияларға және талқылауларға қатысады, олар қолдайтын себептерге үлес қоса алады, мемлекеттік мекемелерді жауапқа тартуға көмектесетін цифрлық платформалар арқылы өз пікірлерімен бөлісе алады. Мақалада сонымен қатар цифрлық трансформация саяси менеджмент үшін құралдардың жаңа жиынтығын ұсынып, оның кеңінен қолданылуына ықпал еткені атап өтілген. Сандық технологиялар саяси

және азаматтық қоғам пейзаждарына да әсер етеді. Цифрлық технологиялар жауапкершілік пен жауаптылық тұрғысынан саяси басқару сапасын арттыру жолдарын ұсынады. Цифрландыру мемлекеттік басқаруды сапалы қызмет көрсетудің жаңа арналарын ұсына алады. Мемлекеттік басқаруды цифрландыру үнемділікке қол жеткізе отырып, жақсырақ қызметтер көрсетуге деген саяси ерік-жігермен негізделеді, бірақ бұл қиындықтарсыз емес: тиімді өзгерістер түпкілікті пайдаланушының қажеттіліктеріне байланысты және қолайлы ортамен бірге жүруі керек.

Түйін сөздер: саяси қатысу, цифрлық технологиялар, Ұлыбритания, Қазақстан, саяси белсенділік.

Сравнительный анализ политического участия в условиях распространения цифровых технологий на основе изучения опыта Великобритании и Казахстана

Аннотация. В данной статье рассматривается роль и влияние цифровых технологий на политическое участие и развитие в таких странах как Великобритания и Казахстан. Несмотря на снижение уровня доверия к традиционным представительным институтам и политическим деятелям, люди готовы участвовать в общественной сфере. Цифровые технологии предоставляют дополнительные возможности для выражения этой вовлеченности. Граждане участвуют в онлайн-разговорах, консультациях и дискуссиях, могут вносить вклад в дела, которые они поддерживают, делятся своим мнением через цифровые платформы, которые помогают привлечь государственные учреждения к ответственности. В статье также отмечается, что цифровая трансформация предложила новый набор инструментов для политического управления, способствуя ее широкому использованию. Цифровые технологии также влияют на политические ландшафты и ландшафт гражданского общества. Цифровые технологии предлагают способы повышения качества политического управления с точки зрения подотчетности и оперативности. Цифровизация может предложить государственно-му управлению новые каналы для предоставления качественных услуг. Цифровизация государственного управления обусловлена политической волей к предоставлению более качественных услуг при одновременном обеспечении экономической эффективности, однако она не лишена проблем: эффективные изменения имеют в основе потребности конечных пользователей и должны сопровождаться развитием благоприятных условий.

Ключевые слова: политическое участие, цифровые технологии, Великобритания, Казахстан, политическая активность.

Introduction

Digital technologies have an impact on every aspect of life, from the economy to government, from geopolitics to how ordinary people interact. The process is moving at a very fast pace, to the point where it seems that some technologies, especially artificial intelligence, may soon lead to revolutionary changes for which people, institutions and societies are not yet fully prepared. In recent years, many states have begun to reflect on these issues in order to help their members identify the challenges associated with digital technology and better prepare to take advantage of the opportunities it offers. Global technology firms have provided a new infrastructure for

public debate and interaction, the Internet has made information freer and more accessible, and now people can express their opinions easier than ever before. Nevertheless, despite the fact that they are becoming more familiar, many questions remain about how these new resources should be mobilized within the framework of political governance. In this connection, **the purpose** of this study is to compare the role of digital technologies in the process of political participation in the countries of Great Britain and Kazakhstan. **The research question** is as follows: how digital technologies can influence the development of political participation in modern society.

Governments use several mechanisms for public participation at various stages of

policy development, including voting, polls, public meetings, open forums and opinion polls. Public participation is a continuation of democratic processes and helps governments to interact with citizens on an ongoing basis and in a more direct way.

The COVID-19 pandemic accelerated the process of interaction through digital technology, as many political institutions needed to switch to online mode. As a result, in 2020, these processes led to an increase in electronic participation of citizens in political governance. Electronic participation is the process of involving citizens in the process of making public decisions using this technology, for example, through websites, social networks or text and instant messages. E-participation strengthens cooperation between government and citizens by facilitating broader public participation, analysis of large amounts of information received from citizens, and two-way communication between government and citizens. However, despite increased investment in digital technologies, this technology is not being fully used by Governments to expand e-participation.

Research Method

The research method consists of a review of scientific articles, as well as an analysis of statistical indicators and a comparative analysis of the use of digital technologies in the political participation of Great Britain and Kazakhstan. The study is descriptive in nature and is based on the results of previously published works in both statistical and comparative analysis. The literature review was conducted in several databases: The Cochrane Library, Elsevier, Academic.edu, Research gate. After a bibliographic review, articles with the best methodological base on the research topic were selected. Conference materials, collections and government reports on the implementation of digital technologies

in the political sphere were also used for analysis.

Literature Review

One of the first to define the concept of "political participation" were Verb S. and Ni N.H. According to the authors, political participation was defined as "the activity of private individuals, more or less directly aimed at influencing the selection of government personnel or the actions they take" [1, p. 2]. However, since then, there have been significant changes in terms of both its structure and its scale. According to some authors, going beyond the previous differences between conventional and non-traditional, political participation now manifests itself in a wide variety of individualized, creative, expressive and everyday forms of interaction with social and political problems [2, p.14], [3, p.349]. Indeed, the very concept of political participation has undergone significant changes in recent years to accommodate these changes: van Dett's "conceptual map of participation" now offers a tool for defining any emerging activity as being inside or outside one of the four main categories of participation [3, p.351]. However, the question remains whether and how the emerging forms of participation represent the emergence of more comprehensive forms of participation.

The study by Theoharis Y., de Moor J., van Det J.V. examines whether the expansion of political participation represents a continuation of the previous logic of participation in new forms and regimes or a more fundamental shift in how citizens participate in politics [4, p.31]. One of the most famous places to expand citizen participation today relies on online means. According to research by Earl J., Kimport K. online participation, as it is often called, involves a wide range of activities that range from fairly static posting of political content on government forums to signing a

petition on a "petition repository website" such as Change.org, to interactive actions such as responding to a local representative on Twitter or posting a request for support on a question of interest on Facebook [5, p.123], [6, p.71], [7, p.3].

Gibson R., Kantiyoh M., Bimber B., Stoll K., Flanagan A.J., Hirsalla F., van Zoonen L., Auxerre J., Huget M., Marien S. note that the hybridization of some online and offline forms of participation and the increasing blurring of boundaries between these spheres when it comes to political organization have provided that online activity and offline activity are now closely intertwined. At the same time, several approaches to online participation consider it a continuation of some offline actions in the online sphere [8, p.701], [9, p.72], [10, p.481], [11, p.91].

According to R. Schroeder, the integration of digital technologies into a democratic context has changed the political environment in terms of content and format diversification. It is noted that social networks such as blogs, Facebook and Twitter open up additional opportunities for political participation. This article is intended to contribute to the literature by analyzing the impact of digital media in the context of their role in changing approaches to political organization and campaigns, with an emphasis on a case study of British politics [12, p.168].

The use of social media to participate in politics may indicate more fundamental changes. The technological possibilities of Web 2.0 technologies have changed the landscape of participation, and various forms of participation can indeed offer completely new opportunities for participation in politics. In particular, the authors emphasize the unique characteristics of what has been called "digital network participation", defined as "network personalized action based on mass media, which is carried out by individual citizens with the intention of demonstrating their own mo-

bilization and activating their social networks in order to raise awareness or exert social and political pressure to solve social or political problems" [13, p.6].

Several studies use the concept of digital network participation and the type of activity, including in the context of mobilization, inequality of participation, the consequences of selective influence on participation and youth activism [14, p. 11]. Moreover, it has been shown that manifestations of digital participation are crucial for the formation of political self-esteem, such as political self-efficacy and interest, strengthening of political self-representation of people in social networks and their public commitment to their image of politically active [15, p.429]. Thus, digital participation has many manifestations, which can range from loud, symbolic and interactive (for example, attaching #MeToo to a political message on Twitter, identifying with #ClimateChangersReal by changing your Facebook profile and to less intense actions, such as comments via tweet to an ongoing public discussion on a political issue [16, p.276].

Results and Discussion

Participation in political life on the Internet is part of civic engagement, and its main actions, such as the dissemination of political information, are aimed at influencing government actions and policy-making. The United Nations measures and ranks member countries by the use of digital technology infrastructure to transmit government information to citizens. This includes providing information about policies and budgets, consulting with citizens in the policy-making process, and enabling people to make their own contribution to the public decision-making process. The survey results are intriguing because they show that e-participation varies significantly around the world, but at the same time there are countries with different in-

come levels, democracy and technological infrastructure that rank side by side. There is a limited amount of research on a global scale to give an idea of why e-participation differs in different countries. We will consider only two countries. In order to understand how actively the political participation of citizens in the digital space is developed, it is important to understand what percentage of the population uses the Internet.

According to the UK government report called "Annual Estimates of Internet Use in the UK by Age, Gender, Disability and Geographical Location" 92% of adults in the UK are Internet users in 2020, compared with 91% in 2019. Almost all adults aged 16 to 44 in the UK have recently used the Internet (99%), compared to 54% of adults aged 75 and over. Although there have been minor changes in Internet use

by adults aged 16 to 44 in recent years, the proportion of people aged 75 and older who have recently become Internet users has almost doubled since 2013, from 29% to 54% in 2020. 6.3% of adults in the UK have never used the Internet in 2020, compared to 7.5% in 2019 [17].

In comparison with the UK, Kazakhstan is certainly inferior, but the difference is not so high. In general, if we consider Kazakhstan from the point of view of digitalization, then the country has a high potential and a developed structure. In Kazakhstan, the share of Internet users, as well as in the UK, has been growing every year. According to the latest results, the percentage of users across Kazakhstan is 88.2%, which is 4% higher compared to the previous year. The leaders are the cities of Nur-Sultan, Almaty, and two regions: Karaganda and Pavlodar regions (see Table 1.).

Table 1. The share of Internet users from the total population aged
a) Kazakhstan

	2018	2019	2020
The whole country	81,3	84,2	88,2
Akmola region	73,8	79,4	84,6
Aktobe region	81,1	85,7	88,0
Almaty region	85,3	85,4	88,7
Atyrau region	78,1	80,7	80,7
West Kazakhstan region	76,9	80,4	83,9
Zhambyl region	80,9	81,6	86,0
Karagandy region	73,9	80,5	93,1
Kostanay region	85,7	86,9	87,1
Kyzylorda region	77,7	77,9	80,0
Mangystau region	78,9	82,3	85,9
South Kazakhstan region	-	-	-
Pavlodar region	83,3	85,7	93,0
North Kazakhstan region	77,0	81,2	88,9
Turkestan region	84,8	89,6	92,5
East Kazakhstan region	79,2	81,7	84,1
Nur-Sultan city	88,1	91,7	94,5
Almaty city	84,3	87,7	91,8
Shymkent city	80,0	80,1	82,3

Source: Bureau of National Statistics of the Republic of Kazakhstan

b) Great Britain

	2018	2019	2020
The whole country	89,8	90,8	91,2
North East	87,6	87,7	88,6
North West	89,0	90,0	91,0
Yorkshire and the Humber	87,9	89,8	90,7
East Midlands	88,4	89,9	91,3
West Midlands	88,7	88,7	90,9
East of England	90,6	92,0	92,2
London	92,6	93,0	94,9
South East	92,0	93,0	94,2
South West	89,8	92,3	93,3
Wales	88,9	89,6	90,2
Scotland	89,2	89,6	91,3
Northern Ireland	85,6	86,7	88,0

Source: UK Bureau of National Statistics

In the UK, unlike Kazakhstan, the development of political participation by means of digital technologies began much earlier. One of the main differences is that in the UK there was an experience of online voting during elections. Also, the election law has been changed to allow local authorities to experiment with various forms of electronic voting. State-funded pilot projects that tested various types of electronic voting were first conducted in local government elections in 2000 and were significantly expanded in local elections in May 2002 to include remote electronic voting. In England, pilot voting was held in May from 2000 to 2006. In 2000 and 2004, the London mayoral elections and in 2004, the elections to the European Parliamentary Assembly were counted using an optical scanning voting system [18, p.63]. In both elections, some editing of the design of the ballots was required to facilitate electronic counting of votes, although they differed only slightly from the previous ballots in the style of "cross-marking". In their more limited form, these pilot projects provided for the provision of computer terminals at polling stations. However,

there have also been numerous pilot projects of "multi-channel" electronic voting, allowing voters to vote remotely via the Internet, phone or SMS, often with the possibility of pre-voting before polling day. The most systematic piloting of electronic voting in the United Kingdom took place in Swindon, where remote voting projects were conducted at polling stations via the Internet, telephones and digital television, as well as the use of mobile kiosks for electronic voting and laptops at polling stations. Despite the fact that the reviews of these elections were positive, the evaluation reports of the Election Commission (electoralcommission.org.uk) testified to extreme disappointment, pilot projects of electronic voting had practically no effect on turnout [19, p.3].

According to some researchers, the biggest challenge when using digital technology in political processes is the following:

- it is necessary to create an IT system that should verify the identity of about 50 million users within 15 hours;
- the IT system should anonymously register votes so that it is impossible to

establish a connection between the confirmed personalities and the votes cast;

- to store data on these votes in such a way as to ensure independent verification and verification after the election and in a form that absolutely cannot be changed or manipulated after the fact;

- to ensure absolute reliability, without any possibility of hacking, penetration or even just a failure during the voting period.

Experts note that even a small failure in any of these points will undermine one of the foundations of the governance system — the recognition of the democratic legitimacy of the government [18, p.65], [20, p.29].

Kazakhstan also amended the law in March 2004 to allow electronic voting. The electronic voting system "Sailau" was first deployed in Kazakhstan during the parliamentary elections in September 2004 [21]. Within a short time, the system has undergone modifications and improvements concerning both hardware and software. It should be noted that at that time the introduction of electronic voting systems was considered in Kazakhstan as part of the e-governance agenda along with the promotion of various technological solutions in the field of public administration, such as, for example, e-public procurement, e-cooperation, e-education and other related platforms. Practically all interested parties considered it as part of nationwide digital administrative reforms aimed at improving the efficiency of state institutions and reducing huge public funds [22, p.305]. Therefore, the introduction of electronic voting was carried out through traditional promotion channels, such as directives, resolutions and decrees of central state bodies, as well as in the field of electronic government.

An analysis of the experience of the two countries shows that in the case of Kazakhstan, the electronic voting system is technically considered "insufficiently implemented" to be fully implemented in

national elections. It is interesting to note that from the point of view of software developers, trust in electronic voting is a context-dependent political phenomenon, since technologies "have no limits of perfection", but there is always a technical possibility to manipulate election results, regardless of whether we believe in technology or not. Thus, the public sector and civil society are obliged to ensure proper verification of such systems at all stages: procurement of equipment and software, verification of software source codes, selection and summing up procedures, etc. The experience of both countries shows that there is always a potential problem, since it is impossible to exclude the risk of manipulating the results of voting in electronic voting.

Political participation in the application of digital technologies is also actively used in calls for political action. So in the UK, comedian Eddie Izzard sent only one tweet with #GE2015 a week before the election, expressing his personal opinion about why he is #NotVotingUkip. His post was retweeted 769 times, as a result of which, this led to the appearance of a category of citizens supporting his position. @RobertsonSteff, the account of a citizen speaking for the Scottish National Party, sent just 10 tweets. However, one in particular with an image of her daughter waving the Scottish flag received 1,125 retweets. Despite the fact that @RobertsonSteff had only 418 subscribers (compared to 3.7 million at @Eddielizzard), this led to the popularity of this party among citizens. There are many such examples when civil activists or just citizens used digital technologies and social networks to exercise their right to political participation. The analysis also showed that in the UK, some policy areas related to digital technologies have been delegated to the delegated leadership and fall under the digital strategies of decentralized governments, namely the digital strategy of Scotland, the digital strategy

of Wales, the digital strategy of Northern Ireland.

There was also a similar situation in Kazakhstan, when the population expressed their support for the state through hashtags: #Kazakhstan, #bizbirgemiz. In particular, #bizbirgemiz was popular during the coronavirus pandemic, which carried a sense of support for the whole country. Another hashtag with a more political basis is #zhanakazakhstan. In this case, how to perceive this hashtag depends on the context itself, since it can contain both positive and negative meanings. In the course of the analysis, it can be seen that in both countries the participation of citizens in social networks has increased other types of civic activity, for example, helping to organize protests and fueling interest in politics, even if it does not manifest itself in traditional forms of participation. However, it has been found that policies implemented on the Internet are more susceptible to "filter bubbles" that limit participants' exposure to opposing views and thus contribute to polarization.

Conclusion

Digital technologies have changed our lives and will continue to do so. Kazakhstan's economic future, jobs, wages, prosperity, national security, cost of living, productivity, ability to compete globally and our geopolitical position in the world depend on the constant and growing success in the field of digital technologies. That is why the country should strengthen its position in the development of digital technology, and therefore it is important to study the experience of other countries. Kazakhstan, in comparison with other Central Asian countries and even Russia, already have good platforms for government institutions and for citizens. In the end, it becomes clear that politicians on both sides need to look more consistently

at the relationship between political participation and technology. Research shows that there has been a surge of interest in this topic, and, in particular, there is a desire in the United Kingdom to enact regulation in order to "set a global standard for a risk-based, proportionate regulatory framework". While our analysis has demonstrated a degree of consistency in the values and ideals that politicians promote and seek to protect, we have also identified areas of inconsistency and tension that, if not addressed, could lead to regulatory difficulties.

List of literature

- 1 Verba S., Ni N.H. Participation in America: Political democracy and social equality // Chicago: University of Chicago Press. – 1972. – p. 2.
- 2 Norris P. The Democratic deficit: A new look at critical citizens // Cambridge: Cambridge University Press. – 2011. – p. 14.
- 3 Vann Det J.V. Conceptual map of political participation // The Act of Politics. – 2014. – №49 (3). – Pp. 349-67.
- 4 Teoharis Yu., de Moor J., van Det J.V. Digital network participation and lifestyle politics as new ways of political participation // Politics and the Internet. – 2019. – №13(1). – Pp. 30-53.
- 5 Earl J., Kim K. Social change through digital technologies: Activism in the Internet Age // Cambridge: MIT Press. – 2011. – pp. 123 – 178.
- 6 Dennis J. Beyond Activism: Political Participation in Social Networks // London: Palgrave Macmillan. – 2019. – pp. 71-93.
- 7 Koch-Michalska K., Lilleker D. Digital politics: mobilization, involvement and participation // Political communication. – 2017. – №34 (1). – Pp. 1-5.
- 8 Gibson R., Kantiyoh M. Conceptualization and measurement of participation in the Internet age: Is political activity on the Internet really different from participation in real life? // Journal of Politics. – 2013. – №75(3). – Pp. 701-16.
- 9 Bimber B., Stoll K., Flanagin A.J. Technological changes and the changing nature of political organization // in the Routledge Handbook on Internet Policy, ed. by A. Chadwick and P.N. Howard. Oxon. – 2009. – pp. 72-85.
- 10 Hirsala F., van Zoonen L. Beyond the online and offline separation: how the civic activity

of young people online and offline converge // Computer Review of Social Sciences. – 2011. – №29(4). – Pp. 481-98.

11 Chaucer J., Huget M., Marion S. Is online participation different from offline participation? latent class analysis of participation types and their stratification // Quarterly political studies. – 2013. – №66(1). – Pp. 91-101.

12 Schroeder R. Rethinking digital media and political changes // Convergence. – 2018. – №24(2). – Pp. 168 – 183.

13 Theoharis Yu. Conceptualizing digital network participation // Social networks + society. – 2015. – p. 6 -13.

14 Lane D.S., Lee S.S., Liang F., Kim D.H., Sean L., Weeks B.E. Expression in social networks and political personality // Journal of Communications. – 2019. – №69(1). – Pp. 1-72.

15 Nalti P., Teoharis Yu., Popa S.A., Parnet O., Benoit K. Social networks and political communication in the elections to the European Parliament // Electoral studies. - 2016. –No.44. – pp. 429-444.

16 Suk J., Abhishek A., Zhang Yu., An S.Yu., Correa T., Garlow K., Shah D.V. #MeToo, network recognition and joint actions: how “empowerment through Empathy” launched the social Movement // Computer Review of Social Sciences. – 2021. – №39(2), - Pp. 276-294. doi: 10.1177/0894439319864882.

17 UK Bureau of National Statistics, Internet usage in the UK; annual estimates by age, gen-

der, disability and geographical location, [Electronic resource], URL: file:///C:/Users/makon/Downloads/Internet%20users,%20UK%202020.pdf (accessed: 6 April 2021).

18 Brundage J. Political discussion and the use of news in the modern public sphere: “accessibility” and “passability” of the Internet // Clarity – The Public. - 2010. – No. 17. – pp. 63-82.

19 Chadwick A. The cycle of political information in a hybrid news system: the Prime Minister of Great Britain and the BullyGate case // International Journal of Press and Politics. - 2011. – No. 16. – pp. 3-29.

20 Kapsa I. Electronic forms of political participation in the UK – intentions and experience // Przegląd Politologiczny. – 2019. – №3(19). – Pp. 29 – 32.

21 Saylau Electoral Information System, website of the Central Election Commission of Kazakhstan, [Electronic resource], URL: http://e.gov.kz/wps/portal/Content?contentPath=/library2/3_vlast/elections/article/473&lang=en (дата обращения: 21 апреля 2019).

22 Kassen M. Politicization of the rejection of electronic voting: reflections from Kazakhstan // Transformation of government: people, process and politics. – 2020. – №14 (2). – Pp. 305-330.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Damir Fazylzhan PhD student, Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of the CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan

Дамир Фазылжан PhD докторант, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Дамир Фазылжан PhD докторант, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОРРУПЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН*

¹ И.Д. Тургель, ² И.Е. Дигель, ³ А.Б. Жанбозова

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена анализу состояния распространения коррупции в Казахстане. Актуальность исследования обусловлена необходимостью совершенствования национальной антикоррупционной политики на основе анализа современного состояния и тенденций распространения коррупции в Казахстане. Цель статьи – на основе анализа криминальной статистики по коррупционным деяниям, а также международных индексов оценки коррупционности и результатов социологических исследований коррупции в Казахстане, выявить основные тенденции распространения коррупции и дать оценку сложившейся ситуации. В статье использован системный подход к анализу состояния распространённости коррупции, основанный на применении количественных и качественных методов анализа. Анализ проводился по регионам и по уровням власти, по конкретным властным институтам и отдельным сферам социальной активности. Результаты исследования представляют оценку современного состояния коррупции в Казахстане с определением коррупционных тенденции в отраслевом и региональном разрезе и могут быть интересны широкому кругу лиц, интересующихся данной темой.

Ключевые слова: коррупция, антикоррупционная политика, индекс восприятия коррупции, индекс сдерживания коррупции, коррупционные преступления, взятка, коррупционные тенденции.

¹Уральский федеральный университет,
г. Екатеринбург, Россия

^{2, 3} Институт экономики
КН МНВО РК,
Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.Б. Жанбозова
aksaulew@mail.ru

Ссылка на данную статью:
Тургель И.Д., Дигель И.Е.,
Жанбозова А.Б.
Современное
состояние и тенденции
распространения
коррупции в Республике
Казахстан // Адам әлемі. –
2022. – № 3 (93).
– С. 111-119.

* Информация о финансировании: Данное исследование финансируется Комитетом науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (грант № AP08856570 «Социокультурные факторы коррупции и концепция формирования антикоррупционной культуры в казахстанском обществе»).

Қазақстан Республикасындағы жемқорлықтың заманауи ахуалы мен үрдістері

Аңдатпа. Мақала Қазақстандағы сыбайлас жемқорлықтың таралу жағдайын талдауға арналған. Зерттеудің өзектілігі сыбайлас жемқорлыққа қарсы ұлттық саясатқа аналитикалық қолдау көрсету қажеттілігімен түсіндіріледі. Мақаланың мақсаты – сыбайлас жемқорлықтың таралуының негізгі үрдістерін анықтау және сыбайлас жемқорлық әрекеттері бойынша қылмыстық статистиканы, сондай-ақ сыбайлас жемқорлық әлеуетін бағалаудың халықаралық индекстерін және Қазақстандағы сыбайлас жемқорлық жөніндегі әлеуметтік зерттеулердің нәтижелерін талдау негізінде ағымдағы жағдайды бағалау. Мақалада талдаудың сандық және сапалық әдістерін қолдануға негізделген сыбайлас жемқорлықтың таралуын талдаудың

жүйелі тәсілі қолданылды. Талдау аймақтар мен басқару деңгейлері, нақты мемлекеттік институттар және әлеуметтік қызметтің жекелеген бағыттары бойынша жүргізілді. Зерттеу нәтижелері салалық және аймақтық кескіндегі сыбайлас жемқорлық үрдістерін анықтаумен Қазақстандағы сыбайлас жемқорлықтың қазіргі ахуалының бағасын көрсетеді және осы тақырыпқа қызығушылық танытқан адамдардың кең ауқымын қызықтыруы мүмкін.

Түйін сөздер: сыбайлас жемқорлық, сыбайлас жемқорлыққа қарсы саясат, сыбайлас жемқорлықты қабылдау индексі, сыбайлас жемқорлықты тежеу индексі, сыбайлас жемқорлық қылмыстары, парақорлық, сыбайлас жемқорлық үрдістері.

Current Status and Trends of Corruption in the Republic of Kazakhstan

Abstract. The article is devoted to the analysis of the state of the spread of corruption in Kazakhstan. The relevance of the study is due to the need to provide analytical support to the national anti-corruption policy. The purpose of the article is to identify the main trends in the spread of corruption and assess the current situation based on the analysis of criminal statistics on acts of corruption, as well as international indices for assessing the corruption potential and the results of sociological studies of corruption in Kazakhstan. The article uses a systematic approach to the analysis of the prevalence of corruption, based on the use of quantitative and qualitative methods of analysis. The analysis was carried out by regions and by levels of government, by specific government institutions and individual areas of social activity. The results of the study present an assessment of the current state of corruption in Kazakhstan with the definition of corruption trends in the sectoral and regional context and may be of interest to a wide range of people interested in this topic.

Key words: Corruption, Anti-Corruption Policy, Corruption Perception Index, Corruption Deterrence Index, Corruption Crimes, Bribery, Corruption Tendencies.

Введение

В последнее время в научной литературе наблюдается рост эмпирических исследований феномена коррупции. Актуальность этих исследований обусловлена внушительными показателями последствий коррупционных преступлений. По подсчетам ООН, общая сумма взяток в мире достигает 1 трлн. долл. США в год, а совокупные потери государств в результате коррупции составляют 2,6 трлн. долл. США в год, что превышает 5% мирового ВВП. В то же время в развивающихся странах, к которым относится и Казахстан, потери, связанные с коррупцией, превышают объемы официальной помощи на цели развития в 10 раз [1]. Высокий уровень предполагаемой коррупции в Казахстане, о чем свидетельствует низкий Индекс восприятия коррупции Transparency International, требует разработки более эффективных мер по противодействию и пресечению коррупционных явлений. Такие разработки должны осно-

вываться на результатах объективной оценки состояния распространенности коррупции в Казахстане.

Методология

Объектами анализа выступила криминальная статистика коррупционных преступлений, данные международных агентств, а также результаты социологических исследований в области коррупции. В статье использован системный подход к анализу состояния распространенности коррупции, что обусловлено необходимостью сглаживания недостатков используемых данных. Криминальная статистика коррупционных преступлений не может дать объективных представлений о масштабах их распространения, однако позволяет оценить структуру и динамичность этих преступлений. Международные индексы не зависят от властных структур, но в то же время не различают разные виды коррупции, что важно для эффективной антикоррупционной политики. Что касается расши-

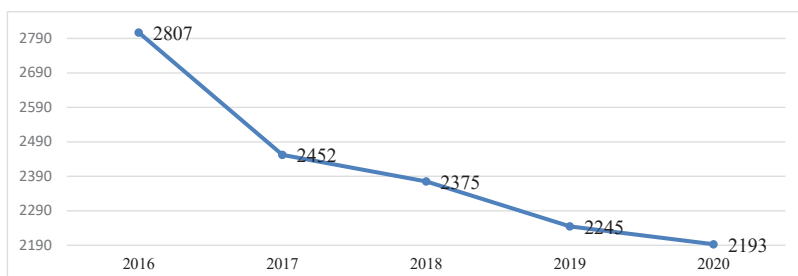
ренных социологических исследований, то в них могут быть различия в охвате и сравнительном качестве. Поэтому учет и анализ всех рассматриваемых данных способны дать объективную оценку состояния коррупции в Казахстане.

Горизонтальный анализ был использован для выявления тенденций и оценки изменения количества коррупционных нарушений в Казахстане за последние пять лет. Для изучения структурной динамики этих преступлений использовался метод вертикального анализа. Для упрощения аналитического процесса и быстрого ознакомления анализа использованы методы табличного и графического отображения данных. При анализе индексов также был использован метод сопоставления данных для определения позиции Казахстана по сравнению с другими странами. Для анализа результатов социологических исследований использовались методы обобщения и синтеза.

Информационной базой исследования выступили данные Комитета по правовой статистике и специальным учетам Генеральной прокуратуры РК, ежегодные международные отчеты (Индекс восприятия коррупции Transparency International, Индекс сдерживания коррупции Всемирного банка), Национальный доклад о противодействии коррупции РК, а также отчет Transparency International «Мониторинг состояния коррупции в Казахстане за 2020 год».

Основная часть

В последние годы меры по борьбе с коррупцией в Казахстане заметно усилились и приобрели наиболее системный характер. О позитивных результатах предпринимаемых мер свидетельствует тенденция стремительного снижения количества выявленных коррупционных преступлений в стране (рисунок 1).



Примечание – составлено по данным Комитета по правовой статистике и специальным учетам ГП РК [2]

Рисунок 1 – Количество зарегистрированных коррупционных правонарушений в 2016-2020 гг., ед.

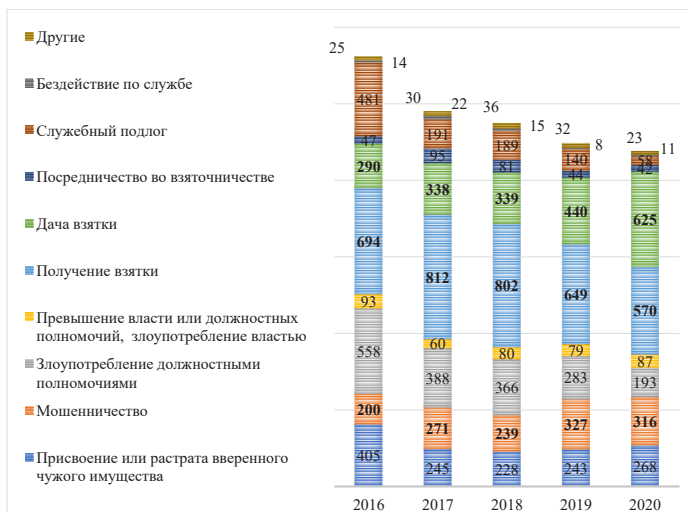
Согласно представленным данным, за последние 5 лет количество коррупционных преступлений в Казахстане снизилось почти на 22%. На рисунке 2 представлена динамика изменений структуры данных преступлений за 2016-2020 гг.

Анализ представленных данных позволяет сделать неоднозначные выводы. Если за 2016-2020 годы в целом происходит плавное сокращение ко-

личества коррупционных правонарушений, то выявленные факты по даче взятки увеличились на 116 % – с 290 до 625 случаев. Доля преступлений по даче взятки с каждым годом увеличивается, в 2020 году этот показатель составил 28,5% против 10,3% в 2016 году. За рассматриваемый период зарегистрированные факты получения взятки уменьшились с 694 до 570 случаев, а их доля в общей структуре коррупцион-

ных преступлений начиная с 2018 года пошел на спад: с 33,8% до 26,0% в 2020 году. В соответствии со статьями 366 и 367 Уголовного кодекса РК, санкции по ним почти одинаковы. Однако, по подсчетам компании AERC, в Казахстане за

получение взятки наказывают более сурово, нежели за ее дачу. Исследователи такую практику связывают с политикой нетерпимости к коррупции в рядах государственных служащих, которые и являются получателями взяток [3].



Примечание – составлено по данным Комитета по правовой статистике и специальным учетам ГП РК

Рисунок 2 – Структурная динамика изменения коррупционных правонарушений в 2016-2020 гг., ед.

На фоне роста количества фактов взяточничества, в 2020 году были внесены поправки в некоторые законодательные акты республики. В частности, ужесточена ответственность не только получателей взятки, но и взяткодателей и посредников. Кроме увеличения сроков лишения свободы, возросли и размеры кратных штрафов за дачу взятки. Теперь для дающих взятку (до 50 МРП) минимальный размер кратного штрафа увеличен вдвое - с 10-кратного до 20-кратного. Вдвое увеличен порог кратного штрафа для посредников - от 10-кратной до 20-кратной. Кроме того, в 2021 г. принято постановление Правительства о новой системе поощрения граждан за сообщения о фактах коррупции, согласно которой сумма вознаграждения стала дифференцированной. По коррупционным преступлениям, по ко-

торым сумма взятки или причиненного ущерба либо стоимость представленных льгот или оказанных услуг не превышает 1000 МРП, сумма вознаграждения в зависимости от категории преступления - небольшой, средней тяжести, тяжкие и особо тяжкие составляет от 30 до 100 МРП. Если сумма взятки или причиненного ущерба превышает 1000 МРП, вознаграждение составит 10 процентов от суммы, но не более 4000 МРП [4]. Согласно Закону РК «О противодействии коррупции», лицо, сообщившее о фактах коррупции, не только поощряется денежными средствами, но и находится под защитой государства, т.е. имя сообщителя является государственным секретом [5]. На наш взгляд, необходимо приложить усилия для формирования антикоррупционного поведения среди обучающихся посредством внедрения соот-

ветствующих обязательных компонентов в образовательный и воспитательный процессы. Подобные меры должны осуществляться параллельно с процессом совершенствования формальных методов методов борьбы коррупцией. Эти меры в краткосрочной перспективе могут способствовать увеличению раскрываемости фактов коррупционных деяний, в долгосрочной – сокращению и предупреждению подобных преступлений.

По данным Агентства РК по противодействию коррупции, наиболее коррумпированными отраслями в Казахстане являются сельское хозяйство, образование, ЖКХ, социальное обеспечение и здравоохранение [6]. Однако, крупней-

шие отрасли, включая нефтегазовую, финансовую и строительную, остаются вне внимания антикоррупционного органа [7]. Существование подобной точки зрения уже ставит под сомнение правомерность ориентации на статистику правоохранительных органов. К тому же, латентный характер таких данных позволяет лишь обозначить контуры сложившейся ситуации. Поэтому целесообразно обратиться к данным распространенных глобальных инструментов оценки коррупции международными организациями, которые позволяют оценивать действительную эффективность проводимых мер и реформ в стране (рисунок 3).



Составлено по данным источника [8,9].

Рисунок 3 – Динамика Индекса Восприятия Коррупции и Индекса сдерживания коррупции в РК за 2012-2021 годы

Индекс восприятия коррупции (ИВК), рассчитываемая международной организацией Transparency International, составляется по данным опросов, которые проводятся среди специалистов в деловой сфере, опросы проводят независимые организации, занимающиеся анализом бизнес-среды и государственного управления [10]. Итак, в период с 2012 по 2015 гг. значение индекса для Казахстана колебалось вокруг 28, однако начиная с 2016 г. наблюдается тенденция к увеличению, что говорит об ослаблении коррупционной экосистемы в Казахстане. Показатель 2020 г. – 38 – наи-

больший для стран Центральной Азии, а также для Казахстана за весь период расчёта показателя.

Рост позиций Казахстана в рейтинге на фоне негавтиных последствий пандемии произошел в результате цифровизации и упрощения сферы государственных услуг, а также внесения поправок по усилению ответственности за коррупцию. Однако, в рейтинге 2021 года Казахстан набрал на один пункт меньше, расположившись на 102 месте среди 180 государств (в 2020 г. на 94 месте). Равнозначное количество баллов с Казахстаном набрали такие страны как Гамбия

и Шри-Ланка. Несмотря на некоторые улучшения за последнее десятилетие в целом, показатель Казахстана в сфере борьбы с коррупцией по-прежнему значительно ниже среднемирового.

Индекс сдерживания коррупции разрабатываемый Всемирным банком в рамках оценки «Индикаторов государственного управления», отражает восприятие того, в какой степени государственная власть используется для личной выгоды, включая как мелкие, так и крупные формы коррупции, а также «захват» государства элитами и частными интересами. Индекс включает показатели, измеряющие восприятие коррупции в обществе, степень использования государственной власти в корыстных целях, существование коррупции на высоком политическом уровне, степень участия элит в коррупции, влияние коррупции на развитие экономики и так далее. При измерении используется шкала от – 2,5 до 2,5, где минимальный показатель означает наибольшее коррупционное воздействие, а максимальный – наименьшее коррупционное воздействие [11]. Дания возглавляет рейтинг с показателем 100%. Кроме нее в десятку лидеров входят Финляндия, Сингапур, Новая Зеландия, Швеция, Норвегия, Швейцария, Люксембург, Нидерланды, Лихтенштейн и Германия. Казахстан находится на 84 месте среди 211 государств и территорий с показателем 39,9 баллов. Среди стран СНГ Казахстан находится значительно выше, чем Молдова (30,3), Украина (23,6), Россия (19,23), уступая лишь Беларуси (48,08) и Армении (57,69). Наилучший показатель Казахстана в этом рейтинге за все время – 44,2 балла – был достигнут в 2019 году [11].

С точки зрения получения наиболее развернутой оценки, в том числе по региональной и «отраслевой» структуры коррупции интерес представляют результаты отчёта «Мониторинг состояния коррупции в Казахстане за 2020 год», подготовленного местным представительством Транспаренси Интернейшнл. Методоло-

гия исследования подробно описана в отчёте, и включает опрос различных групп населения РК о коррупции, а также анализ их обращений в государственные органы по борьбе с коррупцией.

По данным мониторинга состояния коррупции в Казахстане за 2020 год [12], по частоте случаев возникновения коррупции оказалось возможным разделить регионы на две группы:

1) регионы, где реже среднего граждане сталкиваются с необходимостью решения возникающих перед ними проблем неформальным (коррупционным) путём: Актобинская область, Восточно-Казахстанская область, г. Шымкент, Костанайская область, Северо-Казахстанская область, Мангистауская область, г. Нур-Султан, Туркестанская область, Павлодарская область, г. Алматы, Акмолинская область;

2) регионы, где чаще среднего граждане сталкиваются с необходимостью решения возникающих перед ними проблем неформальным (коррупционным) путём: Атырауская область, Кызылординская область, Карагандинская область, Западно-Казахстанская область, Алма-тинская область, Жамбылская область.

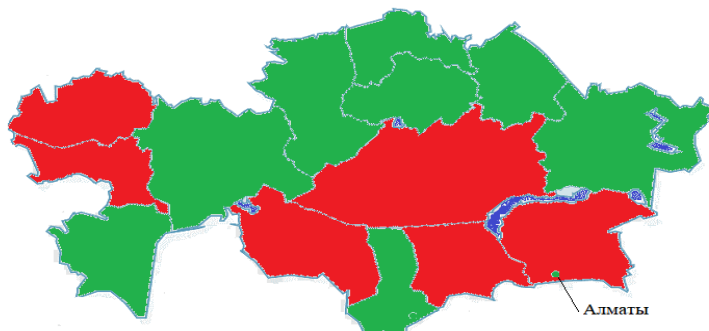
Карта на рисунке 4 позволяет выделить визуально регионы, в которых случаи коррупции происходят чаще, чем в среднем по стране. Они выделены красным цветом. Другая группа выделена зелёным. Чаще, чем в среднем по республике, коррупционные правонарушения или проступки происходят в южных (кроме Туркестанской области и г. Шымкент), центральных и крайних западных областях.

Кроме географического распределения необходимо также учитывать распространённость коррупции в разрезе сфер деятельности государства, поскольку вполне вероятная ситуация, в которой в рамках одного института деятельности государства условия для реализации коррупции будут более подходящими, чем в другом.

Согласно исследованию, наиболее часто случаи коррупции происходи-

ли в следующих государственных учреждениях: (1) Государственные поликлиники и больницы; (2) Полиция; (3) Управления земельных отношений; (4) Центры обслуживания населения; (5)

Государственные детские сады; (6) Государственные вузы. На долю данных государственных учреждений приходится ~66% всех подобных правонарушений.



Примечание – источник [12]

Рисунок 4 – Частота коррупционных взаимодействий в государственных органах и учреждениях по регионам РК

Если наложить данные по сферам деятельности на географический компонент, то получится выделить наиболее коррумпированные сферы деятельности для каждого региона. В отчёте были выбраны 3 наиболее коррумпированные сферы государственных услуг населению в каждом регионе.

Таким образом, сферы деятельности, чаще других появляющиеся в ответах респондентов это:

1. Здравоохранение – 16 упоминаний.
2. Правоохранительные органы – 7 упоминаний.
3. Дошкольное образование – 6 упоминаний.
4. Регулирование земельных отношений – 5 упоминаний.

То есть, с возможностями или необходимостью коррупционных действий граждане РК сталкиваются чаще всего в здравоохранении – практически во всех регионах. В около 40% регионов упомянуты правоохранительные органы, дошкольное образование или управления земельных отношений.

Если говорить не о засвидетельствованных случаях, а о репутации государственных учреждений, то наиболее коррумпиро-

ванными сферами среди тех респондентов, кто с коррупционными проявлениями не сталкивался, считаются следующие:

1. Полиция – 37,2% респондентов отметили как коррумпированный институт.
2. Суд – 19,8%.
3. Больницы и поликлиники – 18,8%.
4. Управление земельных отношений – 15,1%.
5. Вузы – 14,3%.
6. Военкоматы – 13,1%.
7. Аппараты акиматов – 12,9%.
8. Прокуратура – 11,3%.
9. Налоговая служба – 11,1%.

Остальные ведомства были упомянуты реже, чем в 10% случаев.

Наибольшее участие граждане и компании принимали в обсуждении законопроектов в сфере социального обеспечения – 63,5 балла, экономики – 46,7 баллов, воинского учета и безопасности – 37,6 баллов, культуры, религии, СМИ – 36 баллов и промышленности – 36 баллов.

Заключение

Таким образом, можно сделать выводы, что в целом за последние пять лет

наблюдается тенденция на снижение коррупции, усиление восприимчивости населения к её проявлениям. Существует группа регионов, легко выделяемая по географическому признаку (Юг, Запад), в которых проблемы коррупции более серьёзные, чем в среднем по Казахстану. Достаточно легко можно выделить и сферы государственной деятельности, наиболее подверженные коррупционным правонарушениям: это защита здоровья и прав граждан, а также обслуживание населения, включая дошкольное образование. В целом, коррупционные тенденции и в региональном разрезе также идут на спад, однако их объёмы в целом пока не позволяют говорить о низко коррупционной среде: примерно треть населения РК, в среднем, так или иначе вынужденно или по своей воле прибегает к неформальным путям взаимодействия с государственными структурами. Восполнение указанных пробелов, а также повышение уровня восприятия коррупции казахстанцами до уровня среднемировых значений в долгосрочной перспективе требует введения других неформальных методов борьбы с коррупцией, в центре которых должно быть формирование нулевой терпимости к коррупционным проявлениям среди молодого поколения через реформы систем образования и воспитания, что может служить дальнейшей темой исследований в этом направлении.

Список литературы

- 1 Corruption is costing the global economy \$3.6 trillion dollars every year // URL: <https://www.weforum.org/agenda/2018/12/the-global-economy-loses-3-6-trillion-to-corruption-each-year-says-u-n> (дата обращения: 14.12.2021)
- 2 Статистические отчеты. Информационный сервис КПСиСУ ГП РК // URL: <https://qamqor.gov.kz/portal/page/portal/POPageGroup/Services/Pravstat> (дата обращения: 14.12.2021)
- 3 Айгазин Ж.Ж., Шакер М.С., Ыбраев Б.С. Взятка и наказание в Казахстане // Нур-Султан: Applied Economics Research Centre, 2022. – 27 с.

- 4 Об утверждении Правил поощрения лиц, сообщивших о факте коррупционного правонарушения или иным образом оказывающих содействие в противодействии коррупции. Постановление Правительства Республики Казахстан от 30 декабря 2015 года № 1131. САПП Республики Казахстан 2015 г., № 77-78-79, ст. 578.

- 5 О противодействии коррупции. Закон Республики Казахстан от 18 ноября 2015 года № 410-V ЗРК. Ведомости Парламента РК 2015 г., № 22-II, ст. 147

- 6 Названы наиболее коррумпированные сферы в Казахстане за 2021 год. // URL: <https://kursiv.kz/news/obschestvo/2021-12/nazvany-naibolee-korrumpirovannye-sfery-v-kazakhstan-za-2021-god> (дата обращения: 15.01.2022)

- 7 Corruption perceptions index 2021 // URL: https://images.transparencycdn.org/images/CPI2021_Report_EN-web.pdf (дата обращения: 22.01.2022)

- 8 Corruption Perceptions Index. CPI Full Data Set // URL: <https://www.transparency.org/en/cpi/2020/index/nzl#> (дата обращения: 22.01.2022)

- 9 Data Bank of the World bank // URL: <https://databank.worldbank.org/databases/control-of-corruption> (дата обращения: 22.01.2022)

- 10 Индекс восприятия коррупции // URL: <https://transparency.org.ru/research/index-vospriyatiya-korrupsiy/> (дата обращения: 22.01.2022)

- 11 Worldwide Governance Indicators // URL: <https://info.worldbank.org/governance/wgi/Home/Documents#doc-intro> (дата обращения: 25.01.2022)

- 12 Мониторинг состояния коррупции в Казахстане за 2020 год. Под ред. Шиян О. В. // Transparency International Kazakhstan. – Алматы. – 2021. – 586 с.

Transliteration

- 1 Corruption is costing the global economy \$3.6 trillion dollars every year // URL: <https://www.weforum.org/agenda/2018/12/the-global-economy-loses-3-6-trillion-to-corruption-each-year-says-u-n> (date of access: 14.12.2021)
- 2 Statisticheskie otchety. Informacionnyj servis KPSISU GP RK [Statistical reports. Information service of the KPSISU GP RK] // URL: <https://qamqor.gov.kz/portal/page/portal/POPageGroup/Services/Pravstat> (date of access: 14.12.2021)
- 3 Ajgazin Zh.Zh., Shaker M.S., Ybraev B.S. Vzjatka i nakazanie v Kazahstane [Bribe and punishment in Kazakhstan] // Nur-Sultan: Applied Economics Research Centre, 2022. – 27 s.

4 Ob utverzhdenii Pravil pooshhrenija lic, soobshhivshih o fakte korruptcionnogo pravyonarushenija ili inym obrazom okazyvajushhih sodejstvie v protivodejstvii korruptcii. Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Kazahstan [On approval of the Rules for encouraging persons who report the fact of a corruption offense or otherwise assist in combating corruption. Decree of the Government of the Republic of Kazakhstan] 30 dekabrya 2015 goda № 1131. SAPP Respubliki Kazahstan 2015 g., № 77-78-79, st. 578.

5 O protivodejstvii korruptcii. Zakon Respubliki Kazahstan [On combating corruption. Law of the Republic of Kazakhstan] ot 18 nojabrya 2015 goda № 410-V ZRK. Vedomosti Parlamenta RK 2015 g., № 22-II, ct. 147

6 Nazvany naibolee korrumpirovannye sfery v Kazahstane za 2021 god. [The most corrupt areas in Kazakhstan for 2021 were named] // URL: <https://kursiv.kz/news/obschestvo/2021-12/nazvany-naibolee-korrumpirovannye-sfery-v-kazahstane-za-2021-god> (date of access: 15.01.2022)

7 Corruption perceptions index 2021 // URL: <https://images.transparencycdn.org/images/>

CPI2021_Report_EN-web.pdf (date of access: 22.01.2022)

8 Corruption Perceptions Index. CPI Full Data Set // URL: <https://www.transparency.org/en/cpi/2020/index/nzl#> (data obrashhenija: 22.01.2022)

9 Data Bank of the World bank // URL: <https://databank.worldbank.org/databases/control-of-corruption> (date of access: 22.01.2022)

10 Indeks vospriyatija korruptcii [Corruption perception index] // URL: <https://transparency.org.ru/research/indeks-vospriyatija-korruptsii/> (date of access: 22.01.2022)

11 Worldwide Governance Indicators // URL: <https://info.worldbank.org/governance/wgi/Home/Documents#doc-intro> (date of access: 25.01.2022)

12 Monitoring sostojanija korruptcii v Kazahstane za 2020 god [Monitoring the state of corruption in Kazakhstan for 2020]. Pod red. Shijan O. V. // Transparency International Kazakhstan. – Almaty. – 2021. – 586 s.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ирина Дмитриевна Тургель

Д.э.н., профессор, Уральский федеральный университет, Scopus Author ID:6505743576; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8647-7739>, e-mail: turgel@k96.ru, Екатеринбург, Россия

Иван Евгеньевич Дигель

магистр, младший научный сотрудник, Институт экономики КН МНВО РК РК, Алматы, Казахстан, ivan.digel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2584-9919>

Аксауле Болатхановна Жанбозова

Научный сотрудник, Институт экономики КН МНВО РК, Алматы, Казахстан, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7143-5680>; e-mail: aksaulew@mail.ru.

Ирина Дмитриевна Тургель

Э.ғ.д., профессор, Орал федералдық университеті, Scopus Author ID: 6505743576; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8647-7739>, Екатеринбург, Ресей

Иван Евгеньевич Дигель

Магистр, кіші ғылыми қызметкер, ҚР ҒЖБМ ҒК Экономика институты, Алматы, Қазақстан, ivan.digel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2584-9919>,

Ақсауле Болатханқызы Жанбозова

Ғылыми қызметкер, ҚР ҒЖБМ ҒК Экономика институты, Алматы, Қазақстан, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7143-5680>; e-mail: aksaulew@mail.ru.

Irina Turgel

Doctor of Economic Sciences, Professor, Ural Federal University, Scopus Author ID: 7005642258; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8647-7739>, E-mail: turgel@k96.ru, Yekaterinburg, Russia

Ivan Digel

Master, Junior Researcher, Institute of Economics of the CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan, ivan.digel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2584-9919>,

Aksaule Zhanbozova

Researcher, Institute of Economics of the CS MSHE RK, Almaty, Kazakhstan, ORCID: 0000-0002-7143-5680; e-mail: aksaulew@mail.ru.

МЕТОДОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ*

А.Г. Косиченко

АННОТАЦИЯ

Необходимость углубления исследований в области религиоведения очевидна: религия, несмотря на то что она в современном мире вытесняется из сферы общественной и государственной жизни, является важнейшим фактором стабильности общества и реализации геополитических интересов. Повысить уровень религиоведческих исследований невозможно без развития методологии этих исследований; в настоящее время уровень методологической культуры религиоведения невысок. Но каким образом можно реализовать цель повышения уровня методологии религиоведения, на какие достижения в области методологии науки следует ориентироваться, как превратить проблематику религиоведения в эффективные формы исследования самой этой проблематики? Анализ становления научной методологии, как в сфере естественных наук, так и в социогуманитарном знании; конкретизация принципа совпадения предмета и метода исследования; раскрытие диалектики объекта и субъекта познания; соотнесение сущности религии с формами ее проявления в обществе и государстве; выявление основных тенденций развития религиозной ситуации в мире являются тематическими направлениями, погружение в которые позволяет существенно повысить уровень методологической культуры религиоведения и как следствие – углубить исследования в сфере религиоведения.

Ключевые слова: метод, методология, религиоведение, наука, исследование, человек, общество.

Институт философии,
политологии и
религиоведения КН МНВО
РК, Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.Г. Косиченко,
anatkosichenko@mail.ru

Ссылка на данную статью:
Косиченко А.Г.
Методология
религиоведения в контексте
естественнонаучных
и социогуманитарных
исследований // Адам
әлемі. – 2022. – №3 (93).
– С. 120-132.

* Статья подготовлена в рамках финансирования КН МОН РК (Грант №AP09260036 «Светские и религиозные ценности в современном Казахстане: взаимодействие и влияние на политику РК в сфере религии»).

Жаратылыстану және әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер контекстіндегі дінтанудың әдістемесі

Аңдатпа. Дінтану саласындағы зерттеулерді тереңдету қажеттілігі айқын: дін қазіргі заманда қоғамдық және мемлекеттік өмір аясынан ығыстырылып жатқанына қарамастан, қоғам мен қоғам тұрақтылығының ең маңызды факторы болып табылады. геосаяси мүдделерді жүзеге асыру. Бұл зерттеулердің әдістемесін жасамайынша, дінтану ғылымының деңгейін көтеру мүмкін емес; Қазіргі таңда дінтанудың әдістемелік мәдениетінің деңгейі төмен. Бірақ дінтану әдістемесінің деңгейін көтеру мақсатын қалай жүзеге асыруға болады, ғылым

әдістемесі саласындағы қандай жетістіктерді басшылыққа алу керек, дінтану мәселелерін бұл мәселені зерттеудің тиімді формаларына қалай айналдыруға болады? өзі? Жаратылыстану саласында да, әлеуметтік-гуманитарлық білімде де ғылыми әдістеменің қалыптасуын талдау; зерттеу пәні мен әдісінің сәйкестік принципін нақтылау; білім объектісі мен субъектісінің диалектикасын ашу; діннің мәні мен оның қоғамда және мемлекетте көріну формаларымен арақатынасы; дүниежүзіндегі діни ахуалдың дамуының негізгі тенденцияларын айқындайтын тақырыптық бағыттар болып табылады, олар дінтанудың әдіснамалық мәдениетінің деңгейін айтарлықтай арттыруға және соның нәтижесінде дінтану саласындағы зерттеулерді тереңдетуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: әдіс, әдістеме, дінтану, ғылым, зерттеу, тұлға, қоғам

Methodology of Religious Studies in the Context of Natural Science and Socio-Humanitarian Research

Abstract. The need to deepen research in the field of religious studies is obvious: religion, despite the fact that it is being displaced from the sphere of public and state life in the modern world, is the most important factor in the stability of society and the realization of geopolitical interests. It is impossible to raise the level of religious studies without developing the methodology of these studies; currently, the level of methodological culture of religious studies is low. But how can the goal of raising the level of methodology of religious studies be realized, what achievements in the field of methodology of science should be guided by, how to turn the problems of religious studies into effective forms of research of this problem itself? Analysis of the formation of scientific methodology, both in the field of natural sciences and in socio-humanitarian knowledge; concretization of the principle of coincidence of the subject and method of research; disclosure of the dialectics of the object and subject of cognition; correlation of the essence of religion with the forms of its manifestation in society and the state; the identification of the main trends in the development of the religious situation in the world are thematic areas, immersion in which can significantly increase the level of methodological culture of religious studies and, as a result, deepen research in the field of religious studies.

Keywords: Method, Methodology, Religious Studies, Science, Research, Human, Society

Введение

Методология исследования представляет собой важнейший момент в развитии любой науки. От методологического подхода к решению тех или иных проблем во многом зависит результат самого исследования. Если методология выбрана неверно, результат будет недостоверным; наоборот, если методы, которыми исследуется предмет, подобраны в соответствии с содержанием предмета исследования, итоги работы будут вполне позитивны и достоверны. Более того, методологи науки, как в ранний период ее развития, так и в современности, подчеркивают, что без верно найденного метода исследования невозможно и бессмысленно вообще что-либо изучать: мы не получим результата; знания, полученные вне

верного метода, будут бессистемными, случайными и бесполезными. Исходя из столь важного значения методологии для развития любой науки, можно сделать вывод: исследование проблем религиоведения тем глубже, тем адекватней предмету, чем более глубокой и богатой будет методология, используемая в этих исследованиях. Этим соображением диктуется актуальность темы, исследуемой в данной статье. Новизна подхода состоит в понимании методологии религиоведения как продиктованной несколькими контекстами: принципом соответствия предмета и метода исследования, обращением к сущности религии в сочетании с формами ее проявления в обществе и государстве, тенденциями развития религиозной ситуации в современном мире.

Методология

Предметом нашего исследования является методология религиоведения. И какими методами можно исследовать эту методологию? В первом приближении эти методы надо обозначить как над методологические, методы изучения методов. То есть, мы предметом изучения делаем методы. Как дальше будет показано, предмет исследования связан с методами, какими этот предмет только и может быть исследован. Само содержание предмета предопределяет и совокупность методов, адекватных исследованию именно этого предмета. Поскольку у нас предметом является методология религиоведения, то от содержания религии, от ее сущности, от форм ее проявления и зависит эта методология. Исторически проследив развитие научной методологии, обозначив специфику естествознания и социогуманитарных наук, одной из которых и является религиоведение, мы получаем возможность анализа собственно методологии религиоведения.

Методология научного познания: единство предмета и метода, эксперимент и математизация

С самого начала своего существования наука Нового времени заботится о своем самообосновании, о выработке методов научного познания. Эта забота состоит в той последовательной работе первых ученых, философов и методологов, когда они оправдывают научный способ отношения к природе и закладывают фундамент научного познания: обосновывают методы науки, выделяют ее предмет, намечают ее цели и идеалы. «У Кеплера, Галилея, Ньютона эмпирическое исследование идет рука об руку со стремлением ясно сознать сущность своей деятельности, и это стремление увенчалось блестящим успехом. Философия естественно-научного века

– я подразумеваю, конечно, XVII столетие – едва ли может быть отделена от естествознания. Но она также с успехом работает — стоит только вспомнить Декарта или Лейбница – и над выяснением естественно-научного метода» [1, с. 47].

Вкратце этот массив методологических утверждений выглядит так. Человек не способен познать природу в ее целостности и общности – это очень трудно и, пожалуй, невозможно. Поэтому надо отказаться от идеалов древности – познать нечто таким, каким оно является по существу. Сущность нельзя познать сразу и целиком. А познавать следует проявления этой сущности, т.е. явления – их познать можно. Познав же ряд явлений, имеющих отношение к одной и той же сущности и обобщив знание об этих явлениях, мы можем приблизиться к знанию и самой сущности (особенно настаивал на таком пути познания Галилей). Поэтому наука сосредоточивает свои усилия на познании явлений. Философия в это время разрабатывает концепции, согласно которым сущность и явление связаны таким образом, что “сущность является, а в явлении проглядывает сущность”, т. е. философия оправдывает методы научного познания.

Наука Нового времени сознательно формирует предмет своего познания: она познает природу, но не в целостности и единстве ее частей, а именно по частям, предварительно расчленив природу на части. Родоначальники науки Нового времени: Ф. Бэкон, Бойль, Галилей, Декарт и другие всеми силами пытаются оправдать именно такой способ познания. Они высмеивают прежние способы познания, когда приходилось все иметь в виду, когда все было связано со всем – и тормозило прогрессирующее научное познание. «Но кто ставит перед собой задачу не высказывать предположения и бредить, а открывать и познавать и кто намерен не выдумывать каких-то обезьян мира и басни о мире, а рассматривать и как бы рассекать

природу самого этого подлинного мира, тому надо все искать в самих вещах. И никакая мудрость или размышление или доказательство, хотя бы сошлись все силы всех умов, не могут оказаться достаточными, чтобы заменить или возместить этот труд и исследование – это проникновение в мир» [2, с.74-75].

Преимущественными методами научного познания являются эксперимент и математическое, количественное описание событий, явлений, процессов природы. Эксперимент представляет собой запланированное наблюдение, в котором ученый добивается видения тех процессов, какие он желает познать; причем видит он эти процессы под тем углом какой ему нужен. Настаивая на ценности опыта и эксперимента, Ф. Бэкон пишет: «Что же касается содержания, то мы составляем историю не только свободной и предоставленной себе природы (когда она самопроизвольно течет и совершает свое дело), какова история небесных тел, метеоров, земли и моря, минералов, растений, животных, но в гораздо большей степени природы, обузданной и стесненной, когда искусство и занятия человека выводят ее из ее обычного состояния, воздействуют на нее и оформляют ее. Поэтому мы описываем все опыты механических искусств, действенной части свободных искусств, многих практических приемов, которые не соединились еще в особое искусство, насколько нам удалось все это исследовать и насколько все это содействует нашей цели. Более того, мы (чтобы высказать все о состоянии дела), не обращая внимания на высокомерное пренебрежение людей, уделяем этой части гораздо больше труда и внимания, чем той другой, поскольку природа вещей лучше выражается в состоянии искусственной стесненности, чем в собственной свободе» [2, с.76]. Забегая вперед скажем, что в социогуманитарных науках этот метод «искусственной стес-

ненности» не будет давать истинных результатов, так как он искажает реальные процессы, идущие в обществе. И эксперимент в социогуманитарных науках должен совпадать с реальным процессом – тогда есть надежда на открытие законов общественного развития.

Вторым, важнейшим методом естествознания является описание природных явлений с помощью количественных характеристик этих явлений. При таком, преимущественно количественном описании природных процессов и явлений, качественная сторона процессов отступает в сторону; она остается, впрочем, но в очень незначительной форме. По мере развития науки количественное описание, количественные характеристики начинают доминировать, а качественные определения изучаемого предмета меркнут, стираются, отходят на второй план. Ученый изучает природу со стороны ее количественных характеристик. Развивается специальный метод количественного описания природных процессов, и на его основе складывается особая наука – математика, которая, как известно, и есть наука о количественной стороне процессов природы. Математическое описание природы становится в науке Нового времени доминирующим, а математика – одной из основных наук и основным методом развития наук.

Так складывается доминирующий метод естествознания. Суть научного метода выразил Ф. Бэкон: «Под методом же я разумею достоверные и лёгкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придёт к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» [2, с. 86]. Опираясь на научный метод, ученые способны не только описывать, но и проникать в сущность исследуемого предмета, для чего науки должны обла-

дать методами, способными это сделать, то есть обладать методологией. Естествознание более двух столетий доказывало эту необходимость, и выработанная в его недрах методология очень и очень способствовала успехам естественных наук. «Ибо все понятия о науках суть понятия задач, и логически понять науки возможно, лишь проникнув в цель, которую они себе ставят, а отсюда — в логическую структуру их метода. Метод есть путь, ведущий к цели» [1, с. 75].

В сфере методологии науки были достигнуты успехи – в частности было доказано, что методы науки не произвольны и не случайны, но определяются тем предметом, который изучается данной наукой. Это известный принцип соответствия предмета и метода. Методология науки связана с теорией познания. Как правило, методология вытекает из той или иной теории познания. Но нередко методология науки вырабатывается в процессе развития науки. Наука вынуждена вырабатывать свою методологию на каком-то этапе развития. Некоторое время наука может развиваться, не рефлексируя над своим содержанием, но довольно скоро она с необходимостью прибегает к осмыслению своих познавательных принципов. «Человек вторглся в самые недра природы, чтобы постичь силы, скрытые за ее формами. Это движение определило характер современной науки: изучение действительности как она дана нам в опыте путем выявления причинной взаимосвязи, то есть через расчленение сложной действительности на составляющие ее факторы, и прежде всего, с помощью эксперимента. Задача выявления устойчивого в природных изменениях решалась через поиск законов природы. Закон природы не претендует на выражение сущности вещей, а поскольку по этой причине позитивные науки выявили свою ограниченность, то изучение действительности было дополнено теорией познания, ко-

торая стала задавать масштаб науке» [3, с. 658].

Методология не ограничивает возможности научного исследования. И не предзадает результат. Но она помогает отбросить ложные пути. Она адекватный предмету исследования путь. Науки не могут развиваться без соответствующей им методологии. Без методологии полученные результаты будут случайными, бессистемными, а значит и не научными. «Для разыскания истины вещей необходим метод,... лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода» [4, с. 85-86]. Методология связывает воедино предметное поле исследований. Она вычленяет предмет исследования: с одной стороны объединяет его, с другой – ограничивает единством предмета. Поэтому, когда нет методологии или она беспорядочна, нет возможности сформировать предмет исследования, следовательно, нельзя верно понять и сам предмет исследования и познать его, сообразно его сущности. То есть, методология – не прихоть и не «высокоумное» требование к качеству исследования, но насущная необходимость научной работы.

Сравнение методологии естественных и общественных наук

Изложенное выше относится к естественным наукам. Но наука как феномен познания обладает целостностью. Что можно сказать о методологии социогуманитарных наук? Сказывается ли предметная специфика этого корпуса наук на их методологии? Бесспорно,казывается. Методология социальных, общественных, социогуманитарных наук существенно отличается от наук естественного профиля. На первых порах развития социогуманитарных наук последние много заимствовали из естествознания. «Исследование причинных связей и поиск закономер-

стей были перенесены из естествознания в сферу наук о духе. ...Особое значение имело применение анализа к сложным духовным явлениям и возникавшим на их основе абстрактным общим представлениям, которое постепенно размывало эти общие представления и сотканную из них метафизику наук о духе» [3, с.674-675]. В. Дильтей называет это несовпадение предметов познания «размываем общих представлений», но дело не в размывании, а в различии предметов исследования в естествознании и в обществознании (науках о духе, по терминологии В. Дильтея).

Как правило, в социогуманитарных науках предмет исследования формируется под цели исследования. То есть, предмет изучения не дан так, как, например, явления притяжения тел в физике – абсолютно объективно. В гуманитарной сфере процессы, подвергающиеся анализу, выбираются, вырезаются из более обширных, более емких процессов, и у исследователя есть возможность брать предмет в разных отношениях и проекциях. Это не означает, что исследователь произвольно конструирует процесс, которых затем изучает, нет, процесс объективно имеется, но выбранные грани этого в целом объективного процесса могут существенно варьироваться. Отсюда и возникает искус произвольного анализа этого сконструированного предмета: раз мы сами сформировали предмет нашего исследования, то и изучать его будем как нам покажется приемлемым. Но это далеко не так. Да, мы сконструировали предмет, но исследовать его произвольным образом не следует – на этом пути мы не получим верного результата.

Складывается впечатление, что естествознание изучает свой предмет как относительно постоянный и более "объективный", а науки об обществе изучают динамический предмет, находящийся в постоянном развитии и менее "объективный". Однако единственное, что

можно утверждать, так это то, что науки об обществе находятся в более усложненных условиях по вопросу об отношении субъекта и объекта познания. Если естествознание имеет своим объектом природу, а человек является субъектом этого познания, то науки об обществе имеют в человеке и объект и субъект познания, – и человек изучает как бы самого себя в проекции своих сущностных сил на общественные формы бытия. Поэтому и создается видимость того, что естествознание более объективно, а обществознание более субъективно. Но субъективность наук об обществе – кажущаяся, они так же объективны, как и естественные науки, просто их предмет – субъект, но изучение субъекта осуществляется ими объективно. «Однако здесь, пишет В. Дильтей, – различие между науками о духе и науками о природе. Это ценности совершенно иного характера, это особая неупразднимость субъекта, его позиции и т. д., а также предмета, то есть истории и системы» [3, с. 715].

К тому же, социогуманитарные науки более, чем естественные, толерантны к относительности истины. Истин в социогунитаристике может быть много. В естественных науках есть однозначно правильное решение, оно одно; а в социогуманитарных результат анализа неоднозначен. Возникает вопрос о характере истины в социогуманитарных науках. Эта неопределенность истины в социогуманитарных науках делает их условными, зависимыми от многих контекстов. От власти, от идеологии, от порядочности исследователя. Но истина не может быть условной – это не научный подход, не наука. Естественные науки не толерантны к многообразию истины, а социогуманитарные - толерантны. Социогуманитарные науки принимают множественность истины. Вместе с тем, истина в науке не произвольна, не свободна от предмета – она лежит в содержании предмета исследования.

Естествознание не сомневается в существовании истины, иначе ученые не стремились бы ее достичь и не имели бы цели познания. Другое дело, что в естественных науках трудно сразу достигнуть абсолютной истины, поэтому принято считать, что истина проходит путь от относительной – через ряд все углубляющихся истин – к истине абсолютной, которая по мнению многих, и это надо тоже иметь в виду, недостижима. Это слабое утешение для стремящихся к истине, совпадающей с сущностью вещей и процессов, но все же. В науках же «о духе» (В. Дильтей) или в науках «о культуре» (Г. Риккерт) вопрос об истине вообще крайне запутан. Само понятие истины тесно связано с объективностью знания, полученного в тех или иных социально-гуманитарных науках. Здесь надо отметить, что для наук, изучающих сферу общественной жизни, употребляются термины: «общественные науки», «социально-политические науки», «социогуманитарные науки» и еще некоторые столь же условные термины. Почему условные? Потому, что они не раскрывают стоящего за ними содержания, но лишь указывают направление и область исследования. Но даже и не в терминах заключается вопрос. Можно называть эти науки как угодно. Вопрос состоит в том, обладают ли эти науки объективным содержанием или они базируются на субъективном подходе научных направлений, научных школ и отдельных ученых. Можно ли говорить об объективности получаемых в этих науках знаний? И что означает объективность в контексте содержания данных наук? Не настолько ли значителен субъективный фактор в этих науках, что ни о какой объективности и говорить не приходится? Вопросы, как видно, не праздные.

Современные общественные науки имеют свою методологию, но она не столь устойчива, как в естествознании. Нет ничего удивительного, что зача-

стую все исследование в области общественных наук вырождается в простое описание фактов и событий. Научный анализ при этом минимален. Выросло несколько поколений научных работников, мало что знающих о методологии и ее необходимости для обществознания, что приводит к условности полученных результатов. Поэтому потребны исследования, которые бы лежали в русле развитой в естествознании методологии с учетом специфики предметной области социогуманитарных наук.

Почему важна методология обществознания и почему опасно ее отсутствие? Исследовать нечто как получится, ориентируясь на преимущественные на данное время подходы и способы, можно и на каком-то этапе даже более результативно (если под результативностью понимать временный успех), но такие исследования неглубоки, не укоренены в культуре исследования данной предметной области, и в отдаленной перспективе непродуктивны. Наше поверхностное время подвигает именно на такого рода исследования. Поэтому остается неудовлетворенность от результатов такого анализа, и вся наука, основанная на таких подходах, отдает поверхностью и отсутствием глубины. Приходится признать, что культура исследований в общественных науках, которая всегда была ниже, чем в естествознании, за последнее время упала. Возникают целые области общественных наук, в которых складываются ложные приоритеты и способы решения проблем – заповедники непрофессионализма. Встает задача – повысить культуру социогуманитарных исследований и ответственность ученых за результаты своей работы в этой сфере. Вместе с тем, нельзя сказать, что методологической культуры в социогуманитарной сфере совсем нет. Имеются методы, доказавшие свою эффективность: историко-культурный, компаративистский, феноменологический, структурно-функ-

циональный, типологический и иные. Неплохие результаты дают социологические исследования религии. Но методы эти часто применяются невпопад, произвольно, вне их соответствия содержанию предмета исследования. Поэтому углубление социогуманитарных исследований – задача предельно актуальная.

Методология религиоведения: состояние и возможное развитие

Самым распространенным методом религиоведения на сегодня, не только в Казахстане, но во многих и многих странах и в различных исследовательских группах, является описание событий, так или иначе связанных с «религиозным фактором» и комментирование этих событий. Это вполне допустимый уровень исследования проблем, не только в религиоведении, а и вообще в исследованиях, в науке. Но, чтобы что-то понять в тех же описываемых событиях, надо не останавливаться на их описании, а идти дальше, постигать события глубже, восходить в их понимании к постижению внутренних связей событий, видеть контексты событий, улавливать следствия из них – что и можно назвать восхождением к сущности явлений и событий.

Поэтому на передний план выходит задача выработать методологические принципы религиоведческих исследований, принципы, которые смогли бы придать событиям и фактам некую систему и позволили бы надеяться понять сущность событий, а не просто описать их. Никому, в том числе политикам, принимающим ответственные решения, не нужны просто описания событий (политики и сами способны увидеть эти события). Потребно знания сущности событий: их причины, их внутренняя суть, их следствия, нужны знания тенденций развития ситуации, политические и социальные следствия текущих событий, нужны обоснованные рекомендации по

совершенствованию государственной политики в общественной сфере, в том числе в сфере религии.

Все это ставит перед казахстанским религиоведением задачу углубления методологии религиоведческих исследований. Мы уже имели возможность изложить некоторые из важнейших методологических принципов религиоведения в работе [5, с.125-131]. В этой статье было подчеркнуто, что методология религиоведения исходит из ряда контекстов, в которых формируются условия функционирования религий во всем многообразии проблем этого функционирования: основные тенденции развития религиозной ситуации в мире и в Казахстане; догматика и история религий; соотнесение сущности религии с формами ее проявления в обществе и государстве; позитивного влияния религии на мир, в том числе возможностей религии в снижении уровня вызовов и угроз современности. Из этих контекстов вытекают основные методологические принципы религиоведения. Но даже осознание данных принципов не выводит религиоведение за пределы чисто описательных методов. Хотя религиоведы нередко указывают на присутствие современных методов в религиоведческих исследованиях, к примеру, таких методов как историко-феноменологический, типологический, структурно-функциональный, каузальный, сравнительный, метод гипотез и т.п., но формально прибегая к этим методам, мы все же и их превращаем во всего лишь описание событий и не более того.

Каким же образом можно реально углубить методологию религиоведческих исследований и возможно ли это сегодня? Возможно, и это одновременно и сложно и просто. Сложно потому, что религиоведение с момента своего возникновения являлось не вполне наукой в ее классическом выражении. Религиоведение с момента зарождения яви-

лось компромиссом между достаточно высоким уровнем задач, которые перед ним ставили сами ученые, а чуть позже и общество (в лице различных социально-политических сил и государства) и абсолютно неразвитым предметом «науки о религии». Не говоря уже о том, что подвергалась сомнению самая способность науки постигать внутреннее содержание религии, которая, в сущности своей, не является сферой и способом познания, но есть область веры, превосходящей всякое возможное познание, ученые встретились с принципиальной трудностью рефлексии над религией. Поэтому классики религиоведения временно, поначалу, до лучших времен сосредоточились на переизложении содержания религий, фактически на описании ее содержания, что и предопределило на долгий период основной метод религиоведения – описание.

Но вместе с тем уровень религиоведческих исследований, а, следовательно, и его методологию углубить вполне возможно. Методология религиоведения, совокупность религиоведческих методов отличается уникальностью, в сравнении с методами других социогуманитарных методов. В чем состоит уникальность? Даже если признать, что религиоведение очень облегченно и где-то искаженно относится к Богу по сравнению, скажем, с богословием и теологией, все же следует иметь в виду, что Бог присутствует в религиоведческих исследованиях как глубинное основание предмета религиоведения. Это минимальное присутствие Бога в предмете религиоведения превращает религиоведение в совершенно особую сферу научного познания. С Богом в религиоведении проникают такие Его характеристики как бесконечность, вечность, всемогущество, всемилостивость и иные – какими, кроме Бога, никто и ничто не обладает. Можно ли познать бесконечного и непознаваемого Бога, даже в той незначительной мере, в какой Бога содер-

жит религиоведение? Нет, Бога познать нельзя по определению. А как же решать все те многочисленные проблемы, встающие перед религиоведением в связи с государственно-конфессиональными отношениями, со статусом религии в государстве, со свободой совести, с религиозным образованием, с правами верующих, с участием религиозного мировоззрения в общественном сознании, с пониманием сущности религии и т.д.? Получается, что Бога мы познать не можем, но религию, как сферу воссоздания утраченного в грехопадении единства человека и Бога объяснить, изучить и исследовать в многообразии ее взаимодействий с обществом и государством должны – ведь в этом и заключаются задачи религиоведения. Следовательно, религиоведение должно обладать методами, которые каким-то образом были бы способны познавать некоторые грани Бога в их связях с обществом и государством. Это должны быть научные методы, но расширенные в сравнении с обычными научными методами за счет включения в содержание этих методов таких способов познания, какие могут схватывать некоторые определенности Бога. Это почти невозможно – совместить научные и духовно-интуитивные методы; рациональные подходы и иррационально-мистические способы познания.

Вот в чем состоит основная трудность религиоведческих исследований – в сложности его методов, в нахождении, в выработке таких внутренне противоречивых методов, которые только одни способны решать религиоведческие проблемы адекватно. Наука уже давно не боится противоречий – диалектическая логика доказала, что противоречие есть движущая сила любых процессов природы и общества. Поэтому не противоречивость методов религиоведения является трудностью и преградой их применения в исследовании проблем религиоведения. Затруднения состоят в поиске, а затем в применении

этих методов, в удержании самого метода в процессе исследования: удерживать ускользающий метод (а он именно ускользает, как сложно сочлененный) при исследовании динамического развития самого предмета исследования. Для решения этой сложной задачи требуется виртуозность исследователя. Именно поэтому так немного удачных и содержательных религиоведческих исследований, не только в Казахстане, но и в мире в целом. И именно поэтому так часто религиоведческие исследования соскальзывают то в культурологию, то в политологию, то в философию.

Даже И. Кант – один из самых мудрых мыслителей, в свое время впадал в ошибки, анализируя религию, так как пытался оставаться в этом анализе в «пределах только разума». «Молитва, писал Кант, – мыслимая как внутреннее формальное богослужение и поэтому как средство умиловивления, есть суеверная иллюзия (создание фетиша), ибо это лишь провозглашенное желание по отношению к существу, которое не нуждается ни в каком разъяснении внутреннего убеждения желающего. Молитвой, стало быть, ничего не совершается, и, следовательно, не исполняется ни одна из обязанностей, которые для нас обязательны как заповеди божьи. Поэтому здесь нет и настоящего служения богу. Сердечное желание стать угодным богу во всем нашем поведении, т. е. сопровождающее все наши действия убеждение совершать последние как нечто происходящее на службе богу, – вот дух молитвы, который «без упущения» в нас должен и может иметь место» [6, с.270].

И. Кант в этом суждении следует, скорее, рассудку, чем разуму (или разуму, не просвещенному верой), ибо как можно о молитве говорить, что ею «ничего не совершается», пусть даже она и не есть всегда «служение Богу и сердечное желание стать угодным богу во всем нашем поведении», но есть «фор-

мальное богослужение». Всегда быть на высоте требований к молитве не получится, иной раз молитва – привычное дело, но молитва всегда благо для верующего человека. Мы остановились на этом кантовском суждении о молитве, чтобы показать, что в религиоведении, как нигде, потребно соответствие метода исследования его предмету. И. Кант нарушает правило соответствия метода изучения изучаемому предмету – у него сферы божественного; исследовать божественное лишь разумом дело бессмысленное, и религию нельзя понять в пределах только разума, а Кант ставит именно такую задачу.

Научное исследование религии затруднительно – есть предел научного понимания религии. Но и ненаучное исследование религии неэффективно. Поэтому приходится балансировать между этими двумя подходами, что не прибавляет глубины исследованию. Мы очень самонадеянно беремся за изучение любого феномена реальности человека, превращая его в предмет исследования. Но есть феномены крайне непростые, и религия в их числе – изучать их поверхностно или неадекватно их содержанию не получится. А к исследованию религии именно поверхностно и облегченно, как правило, и относятся. Поэтому и нет достоверных результатов. Легче объявить религию феноменом прошлого, чем попытаться понять ее в полноте. Приходится признать, что на первых этапах своего развития религиоведение устами основателей, таких, к примеру как М. Мюллер, несколько самонадеянно утверждало: «Наука о религии, основанная на беспристрастном и подлинно научном сравнении всех или по крайней мере наиболее важных религий человечества, является теперь лишь вопросом времени» [7, с.53]. Все оказалось намного сложнее.

В религиоведении невозможно исследовать какую-либо проблему в отрыве

от знания всего контекста ее; в данном случае знания сущности религии и самых разных аспектов ее функционирования – религиоведческое исследование всегда должно быть целостным. Конкретные методы могут быть какими угодно. Главное, чтобы они были адекватными религии, результативными, объективными и содержательными. Еще Р. Декарт писал: «Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдалённых, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» [4, с. 261].

В исследованиях религии важно личностное включение. Речь идет не о вере исследователя в Бога или его неверии, но о заинтересованном, с личностным отношением к предмету изучения отношении. Такой подход не устраняет и не снижает уровень объективности исследования, но повышает степень личностной погруженности в объект исследования. Исследователь религии должен стремиться к достижению истины, что в данной сфере невозможно, если совесть его нечиста или имеется мировоззренческая, идеологическая и интеллектуальная зашоренность, что приводит к предзаданности решений и результатов.

Поэтому религиоведение должно научиться оперировать понятиями духовности на нескольких уровнях: человек, общество, государство. И хотя способность быть духовными у всех этих уровней различны, диалектика духовного такова, что духовно развитый человек способен одухотворить общество, которое, в свою очередь, постепенно одухотворяет государство. Этот процесс носит диалектический характер, и для того, чтобы религиоведение могло отобразить его, оно должно сделать свою методологию в достаточной мере диалектич-

ной – это одно из основных направлений развития религиоведения. «Важнейшая задача религиоведения – раскрыть позитивные возможности религии в современном мире. Например, такие как: глубокая связь традиционных культур и религиозных ценностей; религиозные аспекты межкультурного диалога (очень важного для сохранения мира); снижение политических рисков современности средствами религии; возвращение нравственного содержания экономике, что, безусловно, оздоровит всю финансово-экономическую сферу, впадшую в состояние перманентного кризиса. И в каждой из обозначенных сфер, которые являются самым непосредственным предметом религиоведения, его методология должна развиваться сообразно поставленным задачам, формирующим особые предметные области религиоведения» [8, с. 69].

К примеру, когда религиоведение делает своим предметом одухотворение экономики, методология его должна существенно расширяться. Здесь религиоведение исходит не из наличного состояния экономики, которое состоит в оппозиции религии и экономики почти по всем позициям, но из того должного, которое единственно и способно удержать современный мир от финансово-экономического коллапса. И методология религиоведения должна опережать реалии современности: проекция идеального (одухотворение экономики) выносится как цель, способная творить будущее. Таким образом, в методологию религиоведения вводится категория будущего, которое строится, в том числе, и на религиозных основаниях. Вот к такому новаторству должна быть способна методология религиоведения, для того, чтобы адекватно исследовать свои реальные проблемы.

Имеется еще две сферы, обращение к которым позволяет увидеть принципиально новые возможности религиоведения, исходящего из углубленной

методологии. Это, во-первых, традиционная культура, которая, как доказано крупнейшими культурологами, основана на религиозных ценностях и, во-вторых, глобализация, имеющая мировоззренческие установки, прямо противоположные религиозным. И в культурной сфере, и в процессах глобализации религия способна актуализировать свои возможности, переформатировав как цели, так и содержание этих важнейших для современности сфер. Понятно, что методология религиоведения, раскрывающая эти возможности, должна быть поистине виртуозной, на что она сейчас еще не способна, но, думается, сложностями реального мира, эсхатологическими по существу, она будет подвигнута к необходимости углубления и до такого уровня.

Заключение

Итак, методология религиоведения объективно вынуждается к принципиально более глубокому развитию, без чего никакие позитивные возможности религии не смогут быть осознаны и реализованы. А так как именно с религией мы связываем ожидания качественного улучшения состояния современного мира, то религиоведение обязано соответствовать этим ожиданиям и активно развивать свою методологию, в идеале превращающуюся из средства описания в формы созидания действительности.

Для повышения эффективности исследований в области религиоведения в качестве контекста необходимо: знать догматику основных религий мира; знать историю возникновения и формирования той или иной религии; уметь соотносить сущность религии с формами ее проявления в обществе и государстве; знать основные тенденции развития религиозной ситуации в мире, отслеживать общемировые тенденции в этой сфере; знать, что сегодня религии предлагают современному миру в от-

ношении его развития (социальные, по преимуществу, проекты религий).

Методология религиоведческих исследований для реализации возможностей своего развития должна исходить из нескольких, на наш взгляд, важнейших условий и предпосылок.

Во-первых, религию, как предмет исследования, следует рассматривать в ее сущности, что означает анализ ее не только в наличных конкретных проявлениях (зачастую крайне негативных), но с точки зрения ее основного содержания и смысла, т.е. ее сущности. Такой подход является методологически верным, так как позволяет объективно понять суть религии и формы ее функционирования в обществе и государстве.

Во-вторых, в данном анализе надо исходить из национальных интересов Республики Казахстан, делая эти интересы приоритетом исследования и адресатом практических рекомендаций. Для этого надо четко знать, в чем состоят национальные интересы РК в сфере религии.

В-третьих, религию необходимо рассматривать в качестве позитивного феномена, будь то на личностном уровне или на уровне общества и государства. Почему, позитивного? Потому, что религия является феноменом духовно и нравственно развивающим человека, возвышающим его, и это уникальное качество религии, если ее правильно понимать. И еще: государству лучше иметь религию в качестве партнера и сотрудника, чем в качестве противника – она несет в себе множество позитивных возможностей (которые, впрочем, нелегко реализовать) для общества и человека.

И наконец, когда мы употребляем понятие «религия», мы акцентируем на абстрактном ее понимании – религии как таковой. Это понимание религии вполне уместно тогда, когда нам важно исследовать ее всеобщие качества, ее сущность, ее целостность. Но такое понимание религии совершенно неудовлетворительно

при ее конкретном анализе в конкретных условиях ее функционирования и проблемах, ее сопровождающих. В этом случае надо говорить об исламе, о христианстве, об иудаизме, буддизме и т.д. То есть, надо брать конкретную религию и в тех ее конкретных формах, в каких она проявляет себя в жизни.

Список литературы

- 1 Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
- 2 Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп. изд. Т.1. – М.: «Мысль», 1977. – 567 с.
- 3 Дильтей В. Собрание сочинений в 6 томах. Т.1. Введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 762 с.
- 4 Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654, [2] с.
- 5 Косиченко А.Г. Приоритеты и методология религиоведения в Казахстане // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук. – 2012. – №4. – С.125-131.
- 6 И. Кант. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: «Наука», 1980. – 711 с.
- 7 Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 1. – М.: Канон +, 1996. – 496 с.
- 8 Косиченко А.Г. Развитие методологии религиоведческих исследований как предельно актуальная задача казахстанского религиоведения // Вестник КазНУ им. Аль-Фараби. Серия «Религиоведение». – 2015. – №1. – С. 66-73.

Transliteration

- 1 Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Natural sciences and cultural sciences]. – M.: Respublika, 1998. – 413 s.
- 2 Bekon F. Sochineniya v dvuh tomah. 2-e ispr. i dop. izd. [Works in two volumes]. T.1. – M.: «Mysl'», 1977. – 567 s.
- 3 Dil'tej V. Sobranie sochinenij v 6 tomah [Collected Works in 6 volumes]. T.1. Vvedenie v nauki o duhe. – M.: Dom intellektual'noj knigi, 2000. – 762 s.
- 4 Dekart R. Sochineniya v 2 t. [Works in 2 volumes]: T. 1. – M.: Mysl', 1989. – 654, [2] s.
- 5 Kosichenko A.G. Priorityety i metodologiya religiovedeniya v Kazahstane [Priorities and methodology of religious studies in Kazakhstan]. // Izvestiya Nacional'noj Akademii nauk Respubliki Kazakhstan. Seriya obshchestvennyh i humanitarnykh nauk. – 2012. – №4. – S.125-131.
- 6 I. Kant. Religiya v predelakh tol'ko razuma [Religion within the mind alone]. // Kant I. Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]. – M.: «Nauka», 1980. – 711 s.
- 7 Myuller M. Vvedenie v nauku o religii // Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya [Introduction to the Science of Religion // Classics of World Religious Studies. Anthology]. Tom 1. – M.: Kanon +, 1996. – 496 s.
- 8 Kosichenko A.G. Razvitie metodologii religiovedcheskikh issledovanij kak predel'no aktual'naya zadacha kazahstanskogo religiovedeniya [The development of the methodology of religious studies as an extremely urgent task of Kazakhstani religious studies]. // Vestnik KazNU im. Al'-Farabi. Seriya «Religiovedenie». – 2015. – №1. – S. 66-73.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Анатолий Григорьевич Косиченко

профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан, anatkosichenko@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-9112-8426>

Анатолий Григорьевич Косиченко

профессор, философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, ҚР ҰЖБМ ҰК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан, anatkosichenko@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-9112-8426>

Anatoly Kosichenko

Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Almaty, anatkosichenko@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-9112-8426>

XIX ғ. соңы мен XX ғ. басында қалыптасқан діни ахуал*

¹А.Д. Шағырбай, ²Б.Ж. Сарсенгали, ³А.А. Мирзаходжаев

АҢДАТПА

Мақалада XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басындағы әлемдік діни ахуал аспектілері шеңберінде ислам әлеміндегі мұсылмандық ғалымдар мен дін қайраткерлерінің ой-толғамдары мен тұжырымдары жинақталып қарастырылады, ислам мәдениетінің өкілдері ретінде Индиядағы, Мысырдағы ғалымдардың аталған тарихи кезеңдегі құндылықтар мен діни көзқарастары туралы пікірлері зерттелген. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы аталған ғасырлар шеңберіндегі тарихи ерекшеліктеріне байланысты Татарстан ғұламалары тарапынан бастау алатын «жәдидшілік» мектебінің өкілдерінің еңбектері мен діни ағартушылық жұмыстары туралы баяндалады. Қазақ руханиятының жаңа дәуірдегі даму ерекшеліктеріне «жәдидшілік» қозғалысының ықпалы, медреселердің атаулары, орналасқан аймақтары туралы мәлімет жазылған. Қазақтың белгілі ақыны, тарихшы, ғұламасы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының жастық шағы мен білім, ғылымға үйренген өмірлік кезеңдеріне ықпал жасаған діни ахуал мен орта туралы бірқатар деректер қарастырылады. Дәстүрлі қазақ руханиятының дамуына әсер еткен факторлардың қатарында атақты ағартушы, ғұлама тұлғалардың қалыптасуына әсер еткен мұсылмандық мемлекеттердегі реформаторлық тұлғалардың пікірлері жазылған.

Түйін сөздер: Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, дін, өнеге, руханият.

¹ ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

² Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

³ Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан

Автор-корреспондент:
А.Д. Шағырбай
Imasbek85@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Шағырбай А.Д.
XIX ғ. соңы мен XX ғ.
басында қалыптасқан діни
ахуал // Адам әлемі. – 2022.
– No. 3 (93). – Б. 133-146.

* Мақала №AP13068253 «Қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруындағы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-өнегелік мұрасы» (2022-2024) ғылыми жобасы аясында орындалған.

Религиозная ситуация конца 19-го века начала XX века

Аннотация. В статье обобщаются размышления и выводы мусульманских ученых, религиозных деятелей Индии, Египта об исламском мире в рамках аспектов мировой религиозной ситуации конца XIX – начала XX века. Сообщается о деятельности и религиозном просвещении представителями школы «жадидизма», начатой учеными Татарстана, в связи с историческими особенностями традиционного казахского общества в рамках названных веков. Написаны сведения о влиянии «жадидистского» течения, названий медресе и их местонахождения на особенности развития казахской духовности в новую эпоху. Рассмотрен ряд данных о религиозной среде и окружении, повлиявших на юношеский и жизненный периоды известного казахского поэта, историка, ученого Машхура Жусипа Копейулы. Среди факторов, повлиявших на развитие традиционной казахской духовности, зафиксированы

мнения реформаторов в мусульманских государствах, повлиявших на формирование мировоззрения известных просветителей и ученых.

Ключевые слова: Машхур Жусип Копейулы, религия, наследие, духовность.

The Religious Situation of the Late 19th Century and Early 20th Century

Abstract. The article summarizes the reflections and conclusions of Muslim scientists, religious figures of India, Egypt about the Islamic world within the framework of aspects of the world religious situation in the late XIX – early XX century. It is reported about the activities and religious education of the representatives of the school of “Jadidism”, begun by the scientists of Tatarstan, in connection with the historical features of the traditional Kazakh society within the named centuries. Information has been written about the influence of the “Jadidist” movement, the names of madrasahs and their location on the features of the development of Kazakh spirituality in the new era. A number of data on the religious environment and environment that influenced the youthful and life periods of the famous Kazakh poet, historian, scientist Mashkhur Zhusup Kopeyuly are considered. Among the factors that influenced the development of traditional Kazakh spirituality, the opinions of reformers in Muslim states that influenced the formation of the worldview of famous educators and scientists were recorded.

Key words: Mashhur Zhusup Kopeyuly, Religion, Heritage, Spirituality.

Кіріспе

Фольклортанушы әрі тарихшы ретінде ғана емес, дінтанушылық қырымен де көзге түскен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының (1858-1931) өмір сүрген кезеңі – XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың алғашқы ширегі жалпы әлемдегі, сондай-ақ мұсылмандық Шығыс әлеміндегі, оның ішінде қазақ даласындағы да ірі де, күрделі өзгерістер кезеңі болып саналады. Бұл дәуірде өмірдің барлық салаларында құлдырауға ұшырап, батыс державаларының билігіне тәуелді күйге түскен мұсылман елдерінде ислам дінін қоғамдағы өзгерістерге бейімдей отырып, жаңарту идеяларын алдыға тартқан қолдаушылардың қозғалысы орын алды. Модернизация әсерімен болған бұл қозғалысты реформаторлық қозғалыстар деп те атайды, алайда дін канондары тұрғысынан келгенде мұндай атау оның негізгі догматтарына қайшы келеді. Өйткені дінде ешқандай реформа болуы мүмкін емес. Бұл көбіне ориенталистік бағдардағы батыстық ұстаным тұрғысынан қойылған атау кейін дүниетанымдық әдебиеттерге де, әдіснамалық әдебиеттерге де

сіңіп, орнығып кетті. Сол сияқты бұл қозғалыстарға қатысты панисламизм деген айдардың қолданылатынын ескеру қажет. Солтүстік Африка жағалауы елдерін, Мысыр мен Пәкістанды, Осман және Ресей империяларын (оның ішінде Қырым мен Еділ бойынан қазақ даласына енген) кең қамтыған бұл үрдіс пен қозғалысты біз діни жаңғыртушылық немесе модернистік деп атағанды дұрыс көрдік. Османлыдағы жас түркілер қозғалысымен қаншалықты байланысы болса да, болмаса да XIX ғасырдың соңына қарай Ресей империясының мұсылман жұртшылығын қамтыған діни қозғалыс «жәдидшілдік» (жәдид – арабшадан аударғанда жаңартушылық) деген атауға ие. «Қадымшылдықпен» (қадим – арабшадан аударғанда ескішілдік) қанша полемикалық талас-тартысқа барса да біз бұл қозғалысты қазіргі «сәлафтардың» ойындағы бидғатпен (бидға – арабшадан аударғанда жаңашылдық енгізу) шатастырмаймыз. Дегенмен, жоғарыда аталған жаңғыртушылық пен жаңартушылық қозғалыстардың арасында терең байланыс бары анық. Нұр-Мүбәрак Египет ислам мәдениеті университетінің профессоры Шамшәдин Керім Тұрсынұлы бұл туралы

былай дейді: «Ресей бодандығындағы мұсылман ағартушылығының «жәдиттік» (жаңа) бағыты өз алдына бөлек жатқан құбылыс емес, шығыс елдерінде, араб, мұсылман елдерінде пайда болған реформаторлықты бағдар еткен ұстанымдармен тамырласып, ұстасып жатқан қозғалыс болатын. Қазақ діндарларының қадим жүйесін сынаған жаңашыл ұстанымын өз-өзінен шықпаған, араб әлеміндегі Рифат ат-Таһтауи, Жамал ад-дин әл-Ауғани, Мұхаммед Абдуһу, Абду ар-Рахман Каукиби тәрізді қайраткерлердің идеяларымен үндес, сабақтас қозғалыс деп қарастырғанымыз жөн. Сондай жәдиттік бағытты қабылдаған қазақ зиялыларының бірі Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы әл-Ауғани мен Мұхаммед Әбдуһудың істеген жұмыстары мен ұстанымдарынан хабардар болған» [1, 24 б.].

Әдіснама

Бұл мақаламыздың мақсаты аталмыш тұлғаның осы күнге дейін зерттелмеген тұстарын зерттеп, Қазақ даласында түрлі билік құрылымдары мен дәуірлік өзгерістер кезеңдерінде өмір сүрген дін қайраткерлерінің көзқарастары мен өмірлік ұстанымдары қандай кезеңдерде қай бағытта өзгеріп отырғандығын Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының мысалында анықтау. Осы мәселенің маңыздылық деңгейін ортаға салу және ұлы даланың төрінен шыққан дін қайраткерінің ғылым, өнер, шығармашылық жолындағы талпынысын көрсету. Сондықтан да алға қойған мақсатқа жету үшін Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының көптеген шығармаларындағы дін тақырыбына байланысты ой-толғамдары, пікірлері зерттелді.

Тікелей қолжазбалардан, яғни бірінші деңгейлі материалдардан алынған деректер мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шетелдік және қазақ руханиятының

өкілдерімен шығармашылық байланыс орнату жазбалары басты назарға алынды. Бұл жолғы мақалада Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының дүниетанымына әсер еткен факторларды: ислам ғұламаларының Индия, Мысырдағы модернистік көзқарастар, дін жолындағы алғашқы қадам, ескі (қадим) оқу жүйесінен жаңа (жәдиттік) оқу жүйесіне өту кезеңі, білім беру орталықтардың қызметі жайындағы кезеңге бөліп әрбір кезеңді жеке-жеке талдау жасалды.

Ислам ғұламаларының Индия, Мысырдағы модернистік көзқарастар

Нұр-Мүбәрак Египет ислам мәдениеті университетінің біраз жыл ректоры болып, қазақ жұртшылығына танымал болып үлгерген Махмұд Фахми Хиджази де «XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы Араб елдеріндегі реформаторлық ой-пікірлер» деген мақаласында былай дейді: «Араб елдерінің бірнеше ойшылдарында мемлекетті дамыту, реформа жасау мақсатында бірнеше идеологиялық бағыттар қалыптасты. Сол ойшылдардың қатарына мысырлық Рифағат әт-Таһтауи (1801-1873), Хайр әд-дин әт-Туниси (1810-1890), ислам дінінде жаңашылдықты ұстанған Мұхаммед Абдуһу (1850-1905) жатады. Олардың бірінші пікірі – ислам өркениеттерін дамытуға негізделеді. Ойшылдардың екінші пікірі – қазіргі білім беруге ерекше көңіл бөліп, маңыздылығы мен тиімділігі нақтыланған білім беру жүйесін қабылдау. Осы ойшыл-ғалымдардың үшінші пікірі – барлық салалардағы ғылыми-зерттеу жұмыстарына көңіл бөлу. төртінші пікірі – заманауи институттар мен жүйелер құру. Жоғарыда аталған ұлы ойшылдардың бесінші пікірі – азаматтық заң, сауда-саттық заңы сияқты қазіргі заңдардың маңыздылығы. ал алтыншы пікірі – өркениет үшін

мәдениеттер арасында диалог құру» [2, 204-205 б.].

Көп жағдайда бұл қозғалыс отаршылдықтың бұғауын киген мұсылман елдерінің ұлт-азаттық күресімен де байланыстырылады. Әрине, ислам мен саясат арақатынасы тәрізді концептуалдық мәселелер өз алдына бір төбе. Көптеген өзге мәселелердегі сияқты бұл сұрақтың жауабын табуда да көзқарастар алшақтығының шектен шыққан формалары бар. Біреулер діннің саясатқа мүлдем қатысы жоқ десе, екіншілері бүкіл діни жүйені саясаттың өзіне айналдырады. Ислам тек діни дүниетаным ғана емес, ол өмірдің тәртібі, белсенді өмір сүрудің мәдениеті болғандықтан, саяси исламның таңсық болатындай ештеңесі жоқ, ол басқа да «дамушы әлем» елдері сияқты бүгінгі әлеуметтік, саяси, құқықтық, экономикалық және адамгершілік мәселелермен бетпе-бет келіп отыр. Ол отаршылдық бұғауынан босап, өз бірегейлігін орнықтыру барысында күнделікті өмірдің барлық саласындағы күрт өзгерістермен, урбанизациямен, әлеуметтік құрылымның бұзылуымен, дәстүрлі құндылықтардың шайылуымен сипатталатын жаңғырту (модернизация) мен жаһандану (глобализация) үдерістерінен туындаған көкейтесті мәселелерді шешуге тырысуда. Халықаралық қауымдастықтың қазіргі құқықтық нормаларына қайшы келмеген жағдайда, біріншіден, бұл қозғалыстарға өз бағдарламаларын жасауға, оны жүзеге асыруға мүмкіндік берілуі тиіс. Екінші жағынан, ол қазіргі кезде белең алып отырған адамзатқа қарсы бағытталған рухани азғындықпен сипатталатын бұқаралық жаппай тұтынушылық қоғамның мәдени тегеуірініне қарсы тұруға қабілетті бірден-бір өркениетті күш [3, 52 б.].

Аталмыш діни қозғалыстардың пайда болуына түрткі болған факторлардың бірі кезінде бүкіл әлемде жетекші рөл ойнаған ислам өркениетінің бүгінгі

күні «әлсіз, шеткері аймаққа» айналуын мойындау болып табылады. Мұсылман қоғамдарының ішкі моральдық және рухани құлдырауы ислам теологиясы мен философиясындағы, ғылымы мен технологиясындағы шығармашылық және интеллектуалдық күштердің сарқылуынан (атрофиясынан), Батыстың ғылыми жетістіктеріне деген енжарлықтан, уақыт ағымы барысында діннің догматизмге бой алдыруынан аңғарылады. Әлем алдында тұрған мәселелерге араласудан алыс, қауқарсыз, қараңғылықта қалған бұл кеңістікте өзгелермен сұхбат құра отырып, ғалам туралы ой өрбітіп, бүгінгі заман мен болашақ туралы адамзатқа ортақ пәтуа айта алатындай ғұламалардың тапшылығы осы діни қозғалыстардың рухани көсемдерін тарих сахнасына шығарды.

Сонымен жоғарыда ойын ортаға салған профессор Шәмшадин Керім Тұрсынұлының «оқымыстының көзқарасын сол кезеңнің тынысымен, қоғамдағы болып жатқан ой-пікірлерден бөле-жармай, сабақтастыра қарастырған жөн» [1, 24 б.] деген тұжырымымен келісе отырып, осы жаңғыртушылық және жаңартушылық қозғалыстардың көрнекті өкілдерімен қазақ ойшылының қаншалықты таныс болғандығын, жекелей бұл екі қозғалыстың саяси және дінтанулық сипаттамасын және олардың көшбасшыларының ілімінің Мәшһүр Жүсіп діни дүниетанымына әсерін оның қоғамдық-саяси көзқарасымен байланыста қарастырамыз.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының Мысыр мен Үндістандағы діни қозғалыс көсемдерімен терең таныстығын оның «Ғылым және дін» атты еңбегінің кіріспесінен аңғаруға болады: «Исламтінің түп негізі болған Калам, Қадим, Хадис-Шәріптен хабарлары жоқ, сартсауаннан жинап алып айтқан дін дүнияға пайдасыз. Қатырма тысты қалың кітаппен қазақтың саф жауһардай балаларының

миын шірітіп, оның өзінде оңдап үйрете алмай, шапан мен сәлденің арқасында халықтың төрінде отырып, тәтті тамақтар жеп, қарнын тойғызғанға мәз болып, өзі оңбаған қара халықты онан жаман былғап, хорлықта қалдыруға надан молдалар себеп болды.

Сексен миллион шамасы Һиндістан мұсылмандарына үлгі-өнеге шашқан Шейхы Жамалдин Лафғаны (Жамал ад-дин әл-Ауғани. – А.Ш.). Үш миллион шамалы Мысыр мұсылмандарына үлгі-өнеге болуға жараған Шейх Мұхаммед Ғыбыпта (Мұхаммед Әбдуһу. – А.Ш.) хазреттерінің сөзіне илан.

Өткір тілді, жүйрік қаламды, хүре пікірлі, хақиқат миданына жарқырап шыққан шаһбазлар бізді үйір-шүйір қылып таныстырып жатыр. Бұрынғы қатырма тысты қалың кітапты қоялық... «Дін не екенін танымын» дегенге Раит-алзи (әр-Рағид. – А.Ш.) сүресін тәпсір қылып, тәуилі не екенін түсіндіріпті. Исламның төрт рәкіні немен түгел болатындығын Уалғасыр (әл-Аср. – А.Ш.) сүресімен тәмам қылыпты. Сол: «Жадид бұзады» – деген надан молдалардың сөзіне ирасиндер. Сол екі сүренің тәпсірін оқып, тәуиліне қараңдар! Сол жәдид қалай екенін сонан соң танисыңдар!» [4, 320 б.].

Қазақтың тағы бір діни ойшылы Ғұмар Қараш тәрізді Мәшһүр Жүсіп те әл-Ауғани мен Мұхаммед Абдуһудың пікірлес шәкіттерінің бірі Мұхаммед Рашид Ризаның негізін қалап, шығарып тұрған «әл-Манар» газетін алып тұруы да мүмкін. Өйткені сол кездегі қоғам мен ғылымның хәліне сәйкес көкейге қонған идеялардың ұқсастықтары ойшылдың діни шығармашылығынан айқын аңғарылады. Енді осы діни қозғалыстар мен олардың көрнекті өкілдеріне кеңірек тоқталсақ.

Мұсылмандардың жаңа дәуірдегі діни жаңғыртушылық қозғалысы XIX ғасырдың соңында пайда болды және ол идеология ретінде осы заманда өмір

сүрген мұсылман қайраткері Жамал ад-Дин әл-Ауғани (1839-1897) есімімен байланыстырылады. Бұл діни-саяси идеология жер бетіндегі барлық мұсылман қауымының бірлігі концепциясымен айшықталып, олардың біртұтас ислам мемлекетіне бірігу қажеттілігін алға тартады.

Мысырда мұсылмандық модернизм идеяларын әл-Ауғанмен қатар және кейінірек Мұхаммед Абдуһу (1849-1905), Рида Мұхаммед Рашид (1865-1354), Хасан аль-Банна (1906-1949), Саид Кұтб (1906-1967) жалғастырды. Саид Кұтб Мысырда 1928 жылы «Мұсылман бауырлар» ассоциациясын құрды. Бұл партия осы күнге дейін өзінің саяси белсенділігін сақтап келеді.

Өзінің қазіргі формасы мен қоғамдық пікірдегі мағынасында саяси ислам немесе исламшылдық Шығыс халықтарының өмірінде аса маңызды рөл атқарды. Үндістанда халифаттық қозғалыс ағылшын үстемдігіне қарсы шықты, Ганди мен Үнді Ұлттық Конгресінің бұл қозғалысты қолдауы тегін емес. Исламшылдықтың ұрандары антиимпериалистік сипатта болды. Үндістандағы бұл қозғалыстың соңы отаршылдықтың күйреуіне және Пәкістанның бөлініп шығуына әкелді. Бұл жердегі көрнекті мұсылман модернистерінің қатарына Англияда оқып, білім алған Саид Ахмед Хан (1817-1898) Саид Әмір Әли (1849-1928) Мұхаммед Икбал (1873-1938) жатқызылады.

Кейде радикалды сипатымен ерекшеленетін саяси исламның идеологиялық бастауында көбіне дін ғұламалары мен үлемдер емес, діни емес саяси интеллектуалдар тұрады (мысалы, А. Маудидидің кәсібі – журналист, С. Кұтбтың кәсібі әдебиетші болатын), сондықтан оны ислам дінінің ішіндегі өзекті көзқарас деп қабылдауға болмайды. Өтпелі тарихи кезеңдер мен дағдарыстарда орын алып, қоғамдық институттарды түбірімен

өзгерту үшін қандай да бір көзқарастар мен тұжырымдарды шектен тыс әспеттейтін радикализм (латынша *radix* – түбір) және олардың қолданған қарулы күресі екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі ұлт-азаттық және революциялық қозғалыстарда діни ғана емес, зайырлы белгіге де ие болатын.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы қазақ қоғамына қатысты көзқарастары

Бастауын Батыс Еуропадан алатын зайырлылық пен секулярлық үрдістер кейінірек бүкіл ислам әлемін қамтыды. Басқарудың зайырлық үлгісі мен секулярлық дүниетаным (лаицизм) XX ғасырдың бастапқы ширегінде тұңғыш рет ресми бекітілді. Түрік лаицизмі мұсылман әлеміндегі қолданыс тапқан алғашқы доктрина болды. Кейінірек бұл зайырлы идеология бірқатар араб елдерінде, сондай-ақ бұрынғы Кеңес Одағы құрамындағы Әзірбайжан, Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан, Тәжікстан және Түркіменстанда коммунистік режим жағдайында секулярлық идеяның шектен шыққан көрінісі ретінде қалыптасты.

Осы тұрғыда «саяси ислам» терминінің өзінің бейтарап екендігін айта кету керек, бағалаушы немесе айыптаушы пікірлер нақты бір исламшыл қозғалыстың немесе ұйымның көзқарастарына, мақсаттары мен құралдарына қатысты айтылады. Бұл мәселелерді Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы ислам дінінің қайнар көздері – Құран мен суннаны терең меңгергендіктен жақсы түсінді және бұл оның еңбектерінен де, әрекетінен де айқын көрініс тапты [5, 85 б.].

Мәшһүр Жүсіп қазақтың шаруасының оңалмай, мал басының кеміп бара жатуына қынжыла отырып, бейқамдықтан болған нәрсені қазақтардың кінәні өзінен емес, басқадан іздеуінің дұрыс еместігін алға тартады. «Қыс алды, боран

алды» – дейсіз, қыс пен боран алатұғын болса, қоян неге өлмейді, торғай неге өлмейді? Бораннан ығып, суықтан үсініп бір қоянның, бір торғайдың өлгенін көрген жан жоқ. Қазақта бір мақал бар: «Жаман Құдайшыл келеді» – дейді. Ол сөздің мағынасы құдай, құдайдың жазуымен болды десеңіз, бұл сөздің тұрғаны теріс. Өзі жаратқан мүлкін, өзі бар қылған мақұлығын құдай неге қырады? Кім болса, ол болсын, өзі жасаған нәрсесін өзі бұзбайды. Құдай тәбарак тағаланың мұнша жаратқан мақұлығын жоқ қылуға мөлшер қылған болжалды мезгілі бар» [6, 343 б.].

Бұдан ары қарай «Осыншама кемшілік, осынша қорлық қайдан келіп жатыр? Нығмет не екенін білмегендеріңнен. Ол нығметтің қадіріне жетіп, шүкірана қылмағандарыңнан. Құдайдың сендерге берген сансыз, есепсіз нығметінің қайсы бірін айтып шаршайын. Сонда да шүкіранасы өте тиісті болған зор нығметтердің біреуін айтайын», деп Мәшһүр Жүсіп бүгінгі күннің өзекті деген тағы бір маңызды мәселесінің ұшығын көрсетеді.

«Әй... көзбен қарап, ынсапты құлақпен тыңдайтұғын, ағайындар! Бұл дүниеде үстіңнен қарап тұрған патша ағзам Хазіреттерінің барлығын басыңда болған нығметтерден артық нығмет деп білуге керек. Не үшін десеңіз, патша ағзам Хазіреттерінің тахт тасырыпында, сая-дәулетінде болумен әркімнің басы, малы есендікте тұрады. Осы нығмет бір-біріне үстін қарап тұрған патшасына шын көңілмен тілеулес болу ең зор шүкіршіліктен саналады... Ол сұлтан болушының кім болмағанымен жұмысыңыз болмасын. Алла Тағала оттағала кәләм хадимінде... бұйырды мағынасы айтқыл, ей Мұхаммед, Мәліктердің мәлігі, Алла Тағала оттағала кімді тілесе, өзінің мүлкіне соны ие қылады деп. Олай болса, құдіреті күшті құдай өзі қалап бірсыпыра мүлкіне ие қылып қойған соң, біздер сол патша

ағзам хазіреттерінің қазған жолында, шашылған топырағында болып, кеше, күндіз әулеттерінің артылмағанына дұғада болсақ керек» [6, 344 б.].

Бұл пікірден Мәшһүр Жүсіп отаршылдықты қолдады деген ой тума-са керек, керісінше, ол өзінің туған халқын, мұсылман халқын шексіз сүйді, соның жоғын жоқтап, мұңын шақты. Құсайыновтар баспасынан шыққан үш кітабындағы көзқарастары үшін ақ патшаның жергілікті өкіметі тарапынан қудаланды. Бұл туралы кейінірек сөз болады. Дегенмен ол басқа да Алаш азаматтары мен ұлт зиялылары сияқты саясатпен белсенді түрде айналысқан жоқ. Оның діндарлығы, тақуалығы және әулиелілігі бұған мүмкіндік бермеді. Оған қоса оның болашақты болжайтын көріпкелдік қасиеті болғаны баршаға мәлім.

Шындығында Мәшһүр Жүсіптің нақты саяси көзқарасы немесе бағдарламасы болған жоқ. Бұл мәселеге келгенде ол діннің қайнаркөздерінен алшақ кеткен жоқ. Құранның көптеген аяттарында, сондай-ақ Суннада Құдайдың еркі бекітіледі, биліктің қандай да бір топқа, рухани көсемдерге немесе шіркеулерге (теократиялық басқаруда осындай болады, ал исламда дінбасылар кастасы немесе шіркеу институты деген болған жоқ) тиесілігі туралы ештеңе айтылмайды, керісінше биліктің жауапкершілігі туралы айтылады. Сондықтан исламның бұл бастау көздерінен абсолюттік монархия туралы да, классикалық демократия туралы да, диктатура немесе анархия туралы ешқандай мәлімет табылмайды. Жалпы исламды идеологияландыру әрбір мәселені көппен келісіп шешіп («шура», «сұхбат»), өзгеге зиянын тигізбейтін құқыққа негізделген мұсылмандық жүйеге, исламның өзінің рухына қайшы келеді. Исламдағы басқару бағынушы мен басқарушы арасындағы заңды келісімге негізделеді. Ал бұл заң үстемдігі (оны басқарушы

да, бағынушы да сақтауы керек) Алланың Еркі мен Сөзіне сүйенуі тиіс. Мұны белгілі бір дәрежеде Руссоның «қоғамдық шарт» тұжырымдамасымен және құқықтық мемлекет идеясымен салыстыруға да болады.

Исламшыл қозғалыстардың және олардың әлеуметтік, саяси функцияларының алуан түрінен ислам радикализмі және ислам либерализмі деп анықтауға болатын екі идеологиялық алшақ ұстанымды бөліп қарастыруға болады. Американдық зерттеуші Г. Фуллер өз пікірінде демократияны, адам құқықтарын, плюрализм мен азаматтық қоғам құндылықтарын жақтайтын либералдық немесе модернистік (кейде «ағартушылық», кейде евроислам терминдері де қолданылады) исламшылдық әуел бастан оған «мультикультурализм» тән болған исламмен толық сәйкес келеді деп есептейді [7].

Жәдидшілдік – XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы қозғалыс

Үкілі Мәшһүр Жүсіп заманындағы діни ахуал осы дәстүршілдер мен либералистер арасындағы айтыс-тартыспен сипатталады. Патшалық Ресей империясындағы бұл екі тарапты қадымшылдық пен жәдидшілдік білдірді. Жәдидшілдік – XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында мұсылман түркі тілдес халықтардың арасында таралған қоғамдық-саяси және интеллектуалдық қозғалыс. Ал қадымшылдық болса, заманауи жаңашылдықты қабылдамайтын, Шариат жолынан ауытқымауды талап ететін консервативтік ұстанымда болды [8, 193 б.].

Жәдидшілдік бастапқыда Қырым және Еділ бойындағы ханафилік мәзһабты ұстанатын түркі тілдес халықтардың (басым бөлігінде татарлардың) арасында дүмшелік пен фанатизмге, буквализм мен догматизм-

ге қарсы заманауи өркениеттің білімі мен ғылымын қарсы қойған қозғалыс болды. Олар мұсылмандардың алдына еуропалық өркениеттің қойған міндеттерін шешу үшін «иджтихәдтың қақпасын» ашу қажеттілігін алға тартты.

Бүгінгі ислам ойшылдардың осы заманғы әлеуметтік және саяси құндылықтармен сәйкес келетіндей ұғымдармен исламды түсіндіруге ұмтылуы әдетте, радикалдар тарапынан наразылық тудырады. Бұл тұста бұрын беймәлім болып келген жаңа таңсық ахуалдарға қатысты іргелі ислам қағидаларын қолданудың құралы ретінде «иджтихәд» мәселесі алдыңғы орынға шығады.

Кей жағдайда саяси исламға қатысты өз пікірін үстірт айтатын адамдар көбіне Құранның аудармалары мен әдейі іріктелген әлсіз хадистерге сүйеніп, өз көзқарастарын таңуға бейім тұрады. Олар мұсылман құқығы – шариаттың Құрандағы құқықтық-этикалық қағидалар мен Мұхаммед пайғамбардың хадистерінен тұратын діни-этикалық бастаулармен қатар, мұсылман қоғамының біртұтас келісімі – иджмалармен сипатталатын арнайы құқықтық қайнарлардан құралатынын естен шығарады. Нәтижесінде бүгінгі күні белең алып отырған мұндай жеңілтек шешімдер заңнамалық ретсіздік пен заңдылықтың дағдарысын тудырады, байыбына терең бойламай қабылдана салатын қоғамдық пікір қалыптасады. Ислам тарихынан белгілі, Мұхаммед пайғамбар дүниеден өтіп, уәхи тоқтағаннан кейін діннің өзге мәдени орталарға таралуы барысында күнделікті өмірде туындаған кез келген мәселенің шешімі аят-хадистерден (настан) табылмаса, алдыңғы қатарлы сахабалар, тәбиғиндер мен тәуа-табиғиндер, мүджтәхид ғұламалар мен факиһ ғалымдар Құран мен суннаның негізінде қияс (аналогия) әдісін қолданып, рай мен иджтихәдқа (ыждаһат – дұрыс шешімге келу үшін күш-жігерді жұмылдыру)

жүгінген. Мүджтәхид (иджтихәд әдісін қолданушы) ғалымдардың бір діни үкімге бірауыздан келісуі иджма деп аталады.

Исламшылдар арасында иджтихәдты қолданудың шекарасы мен пәтуа беруге кімнің құқығы бар екендігіне қатысты пікірталас бар. Оның бір жағында діни үлемдер болса, екінші жағында көбіне батыстық білім алып, батыстық елдерде тұратын «ислам интеллектуалдары» тұр. Бұл интеллектуалдардың «беделді иджтихәдқа» деген дін иелерінің дәстүрлі монополиясына таласы бар.

Жалпы мойындалған иджтихәдтің заңдылығының түбінде екі шарт болуы тиіс: біріншіден, оны қолданушы адам құқық әдіснамасына қатысты дәлелдеменің барлық шариаттық әдістерін білуі тиіс, екіншіден, ол осы әдіс-тәсілдердің рухын меңгеріп қана қоймай, өзі құқықтық қисынды ақылға жүйрік болуы керек. Сол сәттегі ғана емес, болашақта да туындауы мүмкін деген фыкһтық мәселелерге қатысты миллионнан аса иджтихәд жасаған Әбу Ханифа осы әдіснама мен құқықтық мектептің негізін қалаушылардың бірі ретінде дін ілімінде ерекше орны бар тұлға болып саналады. Оның өзі мен шәкірттерінің заманында ислам әлемінде өркен жайған бұл ерекше бай әрі қайталанбас құқықтық мәдениет мұсылман қауымына зор игілік әкелді. Алайда уақыт өте келе, жаттандылық пен көзсіз еліктеудің, дүмшелік пен догматизмнің салдарынан оның өмірлік кеңістігі тарыла түсті. Дегенмен бүгінгі діннің жаңғыруы барысында, ислам интеллектуализмінің оянуы аясында тақуалығы мен ақылы жарасқан, жан-тәнімен жауапкершілікті түсінетін адамдардың арқасында иджтихәд өнері қайта өркендеуі әбден мүмкін [5, 87-88 б.].

Жалпы ислам дінінде Пайғамбар мен турашыл халифтер, сахабалар мен тәбиғиндер заманынан кейін төрт мәзһабтың негізін қалаушы имамдар,

Хасан Басри, Баязид Бистами, Имам Ғазали, әл-Ашари, Матуриди, Имам Раббани, Әбдулқадір Гейлани т.б. сынды жалпы мойындалған ғұламалар, Йасауи, Руми, Нақышбанди, Сухраверди тәрізді тариқат негізін қалаушылар, сондай-ақ Абай мен Шәкәрім тәрізді хақимдер ақидада (иман негіздерінде) бір-бірінен алшақ кетпейді. Бірақ кейіннен олардың ілімдерін басқа мақсаттарда бұрамалайтындар табылады. Әр ғасырдың өз ғұламалары болған.

Қазақтың діни ойшылдары Абай мен Шәкәрімнің, Шәңгерей Бөкеев пен Шәді төренің, Марал ишан мен Науан қазіреттің, Ғұмар Қараш пен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының көзқарастарына жоғарыда аталған үрдістердің, оның ішінде қадымшылдықпен қатар, осы иджтиһад құбылысына жақындайтын жәдидшілдіктің ықпал еткені сөзсіз.

Жәдидшілдік қазақ даласына Қырым мен Еділ бойынан, татар оқымыстыларының тарапынан келгенін айта кету керек. Бұл қозғалыстың қазақ арасына таралуы татарлардың қазақ арасына енуімен байланыстырылады. Ресей империясының қол астында қазақтармен салыстырғанда ертеректе қалған татарлар мен ноғайлар әскери міндеткерліктер қажып және жалпы алғанда «ұлттық, діни салттарын жоғалтпау үшін Қазақ жеріне көшуге мәжбүр болды. Осылайша татарлар мен қазақтар арасында мәдени байланыстар құрыла бастады. Ресей екі халықтың достығын пайдалана отырып көптеген іс-шаралар жасауға ұмтылды» [9, 33 б.] Осы мақсатпен II Екатерина 1787-жылы мұсылмандардың ең көп шоғырланған Орынборға қарасты Уфа қаласына мұсылмандардың бір діни орталығын ашуды ұйғарды. 188-жылы Сенат шешімімен Орынбор мүфтийі сайланды. Мүфтилік құрылғаннан кейін Ақмола, Жетісу, Семей, Торғай және Орал аймақтарындағы қазақтардың бір бөлігі осы мүфтилікке қосылғылары

келетіндіктерін білдірді. Үкіметке білдірілген өтініштердің нәтижесінде жоғарыда көрсетілген аймақтарда тұратын қазақтар 1789-жылы Орынбор мүфтилігіне қосылды [10, 33 б.]. Қазақтар мүфтилікке қосылғаннан кейін қазақ жеріне татар дін адамдары келе бастады. Татар имамдарының діни насихаттары қазақ жеріне тез арада қолдау тауып жайыла бастады [11, 64 б.].

Ал бұған дейінгі қазақ арасындағы діни ағартушылық тарихи тұрғыда Қазақстанның оңтүстігінде, Тараз, одан кейін Түркістан өңірінде жүргізілген. Кейінірек бұл өңірлердегі білім ошақтары да құлдырап, қазақтар діни білімді Самарқанд пен Бұқарадағы мектеп-медреселерден алатын болды. Осы қалалар жаңа заманда діни консерватизм мен қадымшылдықтың орталықтары болды. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болса, осы оқу орталықтарына үш-төрт мәрте сапар жасап, діни білімін жетілдіргені мәлім. Көкілташ медресесі туралы молда Жүсіптің өзі былай дейді: «Көкілташта сытқамыт алған адам не бай болып, не әулие болып, не молда болып шығады, құр алақан шықпайды» [12, 250 б.]. Оның жас кездегі ұстаздары да осы оқу орындарында білім нәрімен сусындаған. Сондықтан ол діни іргелі білімді осы қадымшылдық орталықтарынан алған.

Дегенмен, Мәшһүр Жүсіп араб, парсы тілдерімен қатар, орыс тілін де меңгерген, соған сәйкес батыстық мәдениет пен де терең хабардар, көзі ашық адам болғандықтан, көптеген көкейтесті мәселелерге байланысты өзіндік пәтуа жасай білген. Сондай-ақ, оның жоғарыда аталғандай, Мысырда басылып тұрған «әл-Манар» журналымен де, Ысмайыл Ғаспыралының шығарып тұрған «Тәржіман» газетімен де жақсы таныс болған. Оның үстіне сол кездегі қазақтың көптеген зиялылары жәдидшілдіктің ықпалын сезінген. Мысалы, ойшылмен құрдас тағы бір тұлға – Шәкәрім былай деп жазады: «Абай-

дан кейінгі ұстазым ретінде Тержуман газетінің иесі исмаил Гаспралыны айтсам артық болмайды. Оның газетін оқыдым, көп нәрсе үйрендім. Алла Тағала екі дүниеде мақсатына жеткізсін. Аумин» [13, 649 б.]. Шәкәрім сияқты Мәшһүр Жүсіп те өзінің еңбектерінде сол заманғы жаратылыстанымдық ғылымдардың жетістіктерін молынан пайдаланады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының әлеуметтік философиясына қатысты кандидаттық диссертация қорғаған Бағдат Бейсенов бұл туралы былай дейді: «Ол халық ауыз әдебиеті үлгілеріне, тарихына қатысты еңбектерімен бірге философия және жаратылыстану ғылымдарына арналған шығармалар жазған. Көпейұлы еңбектеріндегі философиялық мәселелер негізінен адам мен қоғам арасындағы қатынас, адам танымы мен санасы, ғарыш пен адам арасындағы байланыс, яки космологиялық (ғарыштың пайда болуы мен эволюциясы туралы) және дидактикаға қатысты ой-толғаулар, Оның философиялық көзқарастарынан халықтың рухани дәстүр мен ойлау мәдениеті және ежелгі шығыс философиясы (қытай, үнді), сонымен қатар орыс ойшылдарының тигізген ықпалы байқалады. Ақынның шығармаларында білім беру мен оқу орындарына қатысты мәселелер айқын көрінеді. Мәшһүрдің мектеп пен медреселерді жаңа уақыт талабына сай құру туралы ойлары «Дала уәлаяты» газетінде жарияланып тұрған. Оның ағартушылық көзқарастарында халықты өнер-білім мен белгілі кәсіпті үйрену, шаруашылықты ғылыми тұрғыда жүргізу және ғылым мен техника жетістіктерін практикада қолдану туралы ойлары тұжырымдалады» [14, 649 б.].

Оған қоса Мәшһүр Жүсіп ХХ ғасырдың басында жәдидтік бағытты ұстанған Мұхамеджан Сералиннің ұйымдастырған «Айқап» журналының белсенді жазарманы болды. Дегенмен, Мәшһүр Жүсіп Еділден ауып келген татар-ноғай молдаларды да, Орта Ази-

ядан келген молда сарт-сауандарды да, Алдыңғы Азиядан келген «әпенділерді» де сынап отырып, қазақтың ата-бабадан бергі ұстанып келе жатқан дәстүрлі исламын насихаттағаны белгілі. Ол туралы кейінгі тарауларда айтылады. Ал қазір ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басындағы қазақ өлкесіндегі діни ахуал мен жәдидшілдікке тоқтала кетейік.

Жәдидшілдік түркі тілі мен әдебиетін дамытуды, зайырлы пәндерді үйретуді, ғылым жетістіктерін пайдалануды, әйелдердің теңдігін қолдайтын ағартушылық қозғалыс болды. Жәдидшілдіктің көрнекті өкілдері қатарына Шағабуддин Маржани, Құсайын Фаизханов, Ысмайыл Гаспаралы, Мұса Бигеев, Ризаэтдин Фахретдинов, Мифтахеддин Ақмолда, Мұхаметсәлім Үметбаев, Зайнулла Расулов және т.б. жатқызылады. Бұл қозғалысты Орынбордан шыққан ағайынды Құсайыновтар, Троицкіден шыққан Яушевтер, уфалық С. Нәзіров пен Г. Хакимов сынды кәсіпкерлер қызу қолдады. Орта Азияда Мінуәр қари Әбдірашидханов, Файзулла Қожаев, Махмұдқожа Бехбуди, С. Міржәлелов сияқты жәдидшілдер танымал болды.

Жәдидшілдік қозғалысындағы мектептер мен медреселер

Жәдидшілдік қозғалысы мектептер мен медреселерде «усул-и жәдид», оқытудың дыбыстық жаңа әдісін қолданудан басталды. Бұл әдіс ең алғаш рет Уфа губерниясындағы «Ғұсмания» және Орынбор губерниясындағы «Хұсайыния», Қазандағы «Мұхаммадия» медреселерінде қолданылды. 1890 жылдан бастап «Расулия», «Ғалия», Стерлибаштағы медреселерде кәсіби мұғалімдер дайындалып, Башқұртстанда бұл әдіс толығымен бекітілді. Білікті мамандар сондай-ақ Стамбул мен Каирдің реформаланған медреселерінен, Бақшасарай мен Қасымов қалаларындағы педагогикалық курстар-

ды бітіріп келді. Сауат ашу бір жылға дейін қысқарып, оқытудың еуропалық сыныптық-сабақтық стандарттары енгізілді. Орынбор өлкесінде әйелдер мектебі ашылды.

1913 жылы бүкіл Түркістан өлкесінде жәдидшілдік бағыттағы 92 мектеп-медреселер қызмет етті. Қазақстанда атап айтқанда, Верныйда Ғабдулуәлиевтер, Ақсуда «Мамания», Қапалда «Якобия», Зайсанда «Қазақия» және «Ғизатия», Қарғалыда «Әмирия» және тағы басқа медреселер ашылды. Бұл оқу орындарының шәкірттері жылдан-жылға көбейіп отырған. Қарғалыдағы «Әмирия» медресесінде 1912 жылы 150-ден артық бала дәріс алды [15, 11 б.].

«Мамания» медресесі 1899 жылы Ақсуда бой көтерді. Бұл медресенің ашылуына сол өңірдің зиялысы Маман Қалқабайұлы мен оның балалары мұрындық болды. Бастапқы кезде медреседегі оқу араб жазуы негізінде діни бағытта ғана оқытылды. Ал 1904 жылдан бастап Сейітбаттал мен Есенғұл Тұрысбековтер медресені жаңа әдісті оқу орны ретінде қайта құрып, қажетті мектеп жабдықтарымен қамтамасыз етіп отырған. «Мамания» медресесі заңды түрде 1912 жылы ғана тіркелген.

«Мамания» медресесінде Каир университетінің түлегі Ғабдолғазиз Мұсағалиев, Стамбұлдағы Дін оқуын бітіріп келген Файзырахман Жаһангеров, Уфадағы «Ғалия» медресесінің түлектері М. және Ф. Есенгелдиндер, ұстаз Мұстақым Малдыбаев, әнші Майра Уәлиқызы, қазақ зиялыларының бірі Барлыбек Сырттанов ұстаздық еткен.

Медреседегі дәріс барысы «Ғалия» медресесінің оқу бағдарламасы негізінде жүргізілген. Оқу жоспары бойынша 1-ші және 5 сынып (класс) аралығында қазақ тілі, есеп, иман шарт, құран, орыс тілі, пайғамбарлар тарихы, жағырапия, зоология, ислам діні тарихы, татар тарихы және хадис сабақтары оқытылды. «Мамания» медресесін оқып шыққандар

кейіннен Уфа, Орынбор сияқты ірі қалаларда оқуларын жалғастырған [16].

1913-1914 жылдары медреседе оқыған қазақ жастары «Садақ» атты қолжазба журнал шығарған. Журналға шәкірттердің роман, әңгіме, ертегі, өлеңдері, ескі билердің сөздері мен ішкі, сыртқы хабарлар, түрлі мақал-мәтелдер мен жұмбақтар басылып отырды. Медресе шәкірттері «Айқап» журналы мен «Қазақ» газетіне де түрлі тақырыптарда мақалаларын, хабарламаларын жариялаған. 1906-1916 жылдар аралығында «Ғалия» медресесінен ғалым Т. Кәкішев көрсеткендей, жалпы 950 адам білім алып шыққан [17, 61-62 б.].

1913 жылы «Ғалия» медресесінде қазақтың елуге жуық талапкерлері оқыған. Бұлардың арасында онбір жасар балалар да болды. «Айқап» журналына жарияланған Зәкір Ғайсиннің «Медресе Ғалияда қазақ шәкірттері» атты мақаласында: «Русиядағы мұсылман медреселерінен ең бірінші болған медресе «Ғалияда» қазақ оқушыларының жылдан-жылға көбеюі иншалла халқымыздың ғылым нұрыменен нұрланып, рухтың көтерілуіне себеп болар деп шын көңілімізден қуанамыз. Бұл шәкірттердің ішінде байларымыздың арқасында оқып жүрген бірлі-жарымды шәкірттер де бар. Мысалы, Қапалдағы Мамановтар үш шәкіртті, Семейдегі Яхи қажы бір шәкірт оқытып жатыр. Басқа жерлерден де осындай аздап оқушыларға жәрдем еткен мырзалар естіледі. Міне, бұлар қазақ халқының бұрынғы қалпынан әжептәуір өзгергенін көрсетеді», – деп келтірілді [18, 98 б.].

1916 жылы медреседе Торғай облысынан Сұлтан Шоқаев, Ғұмырғали Наизин, Досғали Есентаев, Әлмұхамед Жүндібаев оқыған [19]. Бұл медреседен қазақтың алдыңғы қатарлы зиялылары Ж. Тілепбергенов, М. Жұмабаев, Б. Майлин, Т. Жомартбаев, Б. Серкебаев, барлығы 50-ден астам азаматтар білім алған. «Ғалия» медресесінде оқыған

қазақ шәкірттері жиі-жиі бас қосып, мұқтаж шәкірттерге көмек көрсету, ағарту мәселелері жөнінде ақылдасып отырды.

Жәдидшілдерге еуропалық саяси ойдың, әсіресе конституциялық идеялардың әсері, сондай-ақ Осман империясындағы жас түріктер қозғалысының ықпалы зор болды. Олардың пікірінше, исламның құндылықтары парламентаризмге қайшы келмейді, тіпті Құран мен Суннаның рұқсат берген ұжымдық шешім қабылдау – шұра идеясы парламентаризмнің негізінде жатыр.

Жәдидшілдер Ресейдегі 1905 жылғы төңкерістен кейін конституциялық монархия, жергілікті өзін-өзі басқару, жалпыға бірдей сайлау құқығы және т.б. демократиялық идеяларды қолдайтын «Мұсылман одағы» («Иттифак аль-Муслимин») партиясын құрды. 1907-1917 жылдар аралығында төрт мәрте шақырылған Мемлекеттік Думаға мұсылман аймақтарынан депутаттар сайланды. Мұсылман фракциясын құраған олардың арасында жәдидшілдікті қолдайтындар көп болды.

Қорытынды

Қорыта келгенде, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармашылық жолы мен дүниетанымдық көзқарастарына әсер еткен тарихи кезеңдерде жаңа ғасыр мен дәуірлердің басталуына орай көптеген дүниетанымдық пікірлер мұсылман мемлекеттерінде орын алғаны белгілі. Ресей империясының қарамағында дамыған жаңаша діни көзқарастар мектептері мен медреселік жүйелеріндегі ілгері ой-пікірлер, тұжырымдық негіздердің лебі данышпан тұлғамыз Мәшһүр Жүсіп Көпейұлына әсер болғаны жазылды. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының Мысыр мен Үндістандағы діни қозғалыс көсемдерімен терең таныстығын оның «Ғылым және дін»

атты еңбегінің кіріспесінен аңғаруға болады.

Һиндістан мұсылмандарына үлгі-өнеге шашқан Шейхы Жамалдин Лафғаны. Үш миллион шамалы Мысыр мұсылмандарына үлгі-өнеге болуға жараған Шейх Мұхаммед Ғыбыпта хазреттерінің сөзіне илан, деген сөздері данышпан ақынның Индия мен Мысырдағы атақты діни ғалымдардың еңбектерімен жақсы таныс болғанын айғақтайды.

Мәшһүр Жүсіп XX ғасырдың басында жәдидтік бағытты ұстанған Мұхамеджан Сералиннің ұйымдастырған «Айқап» журналының белсенді жазарманы болды. Дегенмен, Мәшһүр Жүсіп Еділден ауып келген татар-ноғай молдаларды да, Орта Азиядан келген молда сартсауандарды да, Алдыңғы Азиядан келген «әпенділерді» де сынай отырып, қазақтың ата-бабадан бергі ұстанып келе жатқан дәстүрлі исламын насихаттағаны белгілі деген пікір жазған.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Султанғалиева А.К. «Возвращение ислама» в Казахстан. – Алматы, 2012. – 170 с.
- 2 Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым. – Алматы: «Білім», 1998. – 256 б.
- 3 Жарықбаев Қ. Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Ғұмар Қарашев // Қазақ психологиясының тарихы. – Алматы: 1996. – Б. 85-88.
- 4 Сатершинов Б. Қазақстан мәдениетінің тарихы мен теориясының кейбір мәселелері. – Алматы: Сорос-Қазақстан қоры – Атамұра, 2001 – 160 б.
- 5 Көпеев М.Ж. Сарыарқаның кімдікі екендігі. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2004. – 4-том. – 535 б.
- 6 Майтанов Б. Мәшһүр Жүсіптің мысал-өлеңдеріндегі философиялық түйін // Абай. – 2002. – № 1. – 51-53 б.
- 7 Көпеев М.Ж. Сарыарқаның кімдікі екендігі» кітабынан Қазақ жұртының осы күнгі әңгімесі // Сөз өнерінің зергері. – Алматы: Орталық ғылыми кітапхана, 2008. – 314 б.
- 8 Жүсіпов Н.Қ. Мәшһүр-Жүсіп және фольклор. – Павлодар, 1999. – 17 б.

9 Шалғымбаева Ж. «Қыспақ көрген кітаптар» // «Мәдениет» газеті. – 1993. – №13. – 14-15 б.

10 Көпеев М.Ж. Сапар өлеңдері. Ышқышбап сапары. Ереймен сапары. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – 1-том. – 105-120 б.

11 Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Ұлытау төріндегі сұхбаты // http://www.akorda.kz/kz/page/page_217691_kazakhstan-prezidenti-n-a-nazarbaevty-n-ulytau-torindegi-sukhbaty

12 Есім Ғ. Қазақ қоғамындағы діни-ағартушылық ой-сана // «Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана» атты Марал ишанның 230 жылдық мерейтойына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы, 2010. – 12 б.

13 Көпейұлы М.Ж. Алла құдіреті. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003 – 18 б.

14 Ибн Араби. Избранные места из «Фусус аль-Хикам» // <http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-fusus-hikam-ru-1.php>

15 Өксикбаева М. Діни-ағартушылық ой-сана // Ақиқат. – 2012. – №4. – 25-31 б.

16 Абай және Мәшһүр Жүсіп: көркемдік үндестік // Қазақ тілі мен әдебиеті. – 2005. – №10. – С. 3-10 б.

17 Тұрсынова Б.Ә. Қазақ әдебиетіндегі имандылық мәселесі (Абай Құнанбаев пен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы шығармалары негізінде // «Мәшһүр Жүсіп – әлемдік ғаламат» атты халықаралық ғылыми практикалық конференцияның материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 282-284 б.

18 Құнанбаев А. Шығармалары. – Алматы: «Жазушы», 2002. – Т.2. – 58 б.

19 Көпейұлы М.Ж. Бес қымбат // <http://www.zharar.com/tags/%>

4 Satershinov B. Kazakhstan madenietinin tarihiy men teoriyasinin keibir maseleleri. [Some problems of the history and theory of culture of Kazakhstan]. – Almaty: Soros-Kazakhstan kory - Atamura, 2001 – 160 b.

5 Kopeev M.Zh. Saryarkany kimdiki ek-endigi. [Who is Saryarka]. – Pavlodar: «Jeko» GOF, 2004. – 4-tom. – 535 b.

6 Maitanov B. Mashhyr Zhusiptin mysal-olenderindegi filosofiyalyk tyin [Mashhur Zhusup an example is a philosophical nod in his poems]. // Abai. – 2002. – № 1. – 51-53 b.

7 Kopeev M.Zh. Saryarkany kimdiki ek-endigi» kitabynan Kazak zhurtunun osy kungi angimesi // [Who is Saryarka I don't know,» he said]. Sez өneriniң zergeri. – Almaty: Ortalyk ғылыми kitaphana, 2008. – 314 b.

8 Zhusipov N.K. Mashhur-Zhusip zhane fol'klor [Mashhur Zhusup and folklore]. – Pavlodar, 1999. – 17 b.

9 Shalgymbaeva Zh. «Kyspak korgen kitap-tar» [A book that i saw briefly]. // «Madeniet» gazeti. – 1993. – №13. – 14-15 b.

10 Kopeev M.Zh. Sapar olenderi. Yshkysh-bap sapary. Ereimen sapary.

[Poems of the trip. Yshkyshbab the trip. The trip to ereymen]. – Pavlodar: «Jeko» GOF, 2003. – 1-tom. – 105-120 b.

11 Kazakhstan Prezidenti N.Ә. Nazarbaevtun Ulutau torindegi suhbaty [Interview with Ulytau] Jelektrondy resurs]. // http://www.akorda.kz/kz/page/page_217691_kazakhstan-prezidenti-n-a-nazarbaevty-n-ulytau-torindegi-sukhbaty

12 Esim F. Kazak kogamyndagy dini-agartushilik oi-sana [Religious and educational thought in Kazakh society]. // «Syr elindegi dini-agartushylyk oi-sana» atty Maral ishannyn 230 zhuldyk mereitoiyna arnalgan gulumi-teorialuk konferencia materialdary. – Almaty, 2010. – 12 b.

13 Kopeyulu M.Zh. Alla kudireti [God's power]. – Pavlodar: «Jeko» GOF, 2003 – 18 b.

14 Ibn Arabi. Izbrannye mesta iz «Fusus al'-Hikam» [Selected passages from Fusus al-Hikam] [Jelektrondy resurs]. // <http://www.cheikh-skiredj.com/bibliotheque-fusus-hikam-ru-1.php>

15 Oksikbaeva M. Dini-aartushylyk oj-sana [Religious-enlightenment mentality]. // Akikat. – 2012. – №4. – 25-31 b.

16 Abai zhane Mashhyr Zhusip: kerkemdik yndestik [Abai and Mashhur Yusup: artistic harmony]. // Kazak tili men әdebieti. – 2005. – №10. – С. 3-10 b.

Transliteration

1 Sultangalieva A.K. «Vozvrashhenie islama» v Kazhstan [The resurrection of Islam in Kazakhstan]. – Almaty, 2012. – 170 s.

2 Kalizhanuly U. Kazak adebietindegi dini-agartushylyk agym [Cossack ethics-agarshshyk current]. – Almaty: «Bilim», 1998. – 256 b.

3 Zharukbaev K. Mashhyr Zhusip Kopeev, Gumar Karashev // Kazak psihologiasynyn tarihy. [Mashhur Zhusup Kopeyulu, Gumar Karashev History of Kazakh philosophy]. – Almaty: 1996. – B. 85-88.

17 Tursunova B.Ə. Kazak әdebietindegi imandylyk мәselesi (Abai Kunanbaev pen Mashhur Zhusip Kopeiulu shygarmalary negizinde [The problem of morality in Kazakh literature (based on the works of Abai Kunanbaev and Mashhur Zhusip Kopeiuli)]. // «Mashhyr Zhusip – әlemdik galamat» atty halykaralyk gylmi praktikalyk konferencianyn materialdary. – Pavlodar: S. Toraigrov atyndagy PMU. – 282-284 b.

18 Kunanbaev A. Shygarmalary [Kunanbaev A. Works]. – Almaty: «Zhazushy», 2002. – T.2. – 58 b.

19 Kopeyulu M.Zh. Bes kymbat [Five is expensive]. // [Elektrondy resurs]. <http://www.zharar.com/tags/%>

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

<i>Алмасбек Дүйсенбекұлы Шағырбай</i>	PhD, бас ғылыми қызметкер, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан
<i>Ботагоз Жасұланқызы Сарсенгали</i>	PhD докторант, әл Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Абдулла Абибуллаұлы Мирзаходжаев</i>	PhD докторант, Өзбекстан халықаралық ислам академиясы, Ташкент, Өзбекстан
<i>Алмасбек Дүйсенбекұлы Шағырбай</i>	PhD, ведущий научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан
<i>Ботагоз Жасұланқызы Сарсенгали</i>	PhD докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
<i>Абдулла Абибуллаұлы Мирзаходжаев</i>	PhD докторант, Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан
<i>Almasbek Shagyrbai</i>	PhD, Leading Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan
<i>Botagoz Sarsengali</i>	PhD doctoral student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
<i>Abdulla Mirzakhodjaev</i>	PhD doctoral student, International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan

XVII-XIX ҒАСЫРДА РЕСЕЙ ИМПЕРИЯСЫ ТҰСЫНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ХАЛЫҚТАРЫ АРАСЫНДАҒЫ «ИЖТИҒАД ЖӘНЕ ТАҚЛИД» МӘСЕЛЕСІ

¹ Г.Қ. Купешова, ² К.У. Купешов, ³ О. Самет

АНДАТПА

Мақалада ислам әлемінде өте өзекті тақырыптардың бір болып саналатын тақырыптардың бірі «ижтиһад» және «тақлид» мәселелері талқыланады. Осы аталмыш екі ұғымның XVII-XIX ғасырда Ресей империясы тұсындағы мұсылмандар арасында қалай көрініс бергендігі жайлы және оның қайдан бастау алғандығы мен бүгінгі таңдағы сипаттарына тоқталамыз. Ижтиһад – адамзат өз күшімен бар мүмкіндігінше қиналып еңбек етуі, ойлануы, қандайда мәселені ақылмен ойлану арқылы шешуі, Құран кәрімде және хадис шәрифтерде ашық білдірілмеген мәселелердің үкімдерін, ашық білдірілген үкімдерге ұқсатып анықтайтын ұғым. Ижтиһад ұғымы болған жерде міндетті түрде тақлид ұғымы да аталып өтіледі. Тақлид – қандайда бір лидерге еліктеуді, сол адамға ұқсауға тырысуды, біреудің ісін қайталауды һәм соның жолымен жүруді білдіретін ұғым. Біз ең әуелі ижтиһад пен тақлид түсінігінің сыр- сипатын дұрыс саралап, жан- жақты дәйектеледі. Жәдидшілдік пен қадымшылдық тартысы әлеуметтік феномен ретінде орын ала бастағалы екі ғасырға жуық уақыт өткенімен жәдидшілер мен қадымшылардың арасындағы пікір қақтығысы әлі күнге қоғамдық санада, оның ішінде мұсылмандар арасында күн тәртібінен түспей келеді. Ислам діндегі модернизация және консерватизм ұғымдарына байланысты пікірталастар белгілі бір деңгейде өз шешімін табуы қоғамдағы кей бөлінушіліктердің алдын алуда және қоғамдық тұтастықты сақтауда маңызды болады.

Түйін сөздер: Ресей мұсылмандары, ислам, модернизация, консерватизм, жәдидшілдік, Маржани, ижтиһад.

^{1,2,3} Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Г.Қ. Купешова
gulnur.kupeshova@bk.ru

Мақаланың сілтемесі:
Купешова Г.Қ.,
Купешов К.У.,
Самет О.
XVII-XIX ғасырда Ресей империясы тұсындағы мұсылман халықтары арасындағы «Ижтиһад және тақлид» // Адам әлемі. – 2022. – No. 3 (93). – Б. 147-158.

Проблема «иджтихада и таклида» у мусульман в период российской империи XVII-XIX вв.

Аннотация. В статье обсуждаются вопросы «иджтихад» и «таклид», одной из наиболее актуальных тем в исламском мире. Рассматриваем, как эти два понятия отразились в XVII-XIX веках среди мусульман Российской империи, с чего они начинались и каковы сегодня.

Иджтихад-понятие, определяющее, насколько человечество может усердно трудиться, размышлять, решать какие-либо проблемы посредством осознанного созерцания, раскрывать приговоры по неявным вопросам из Корана и хадисов, по аналогии с приговорами, выраженными открыто. Там, где есть понятие иджтихад, обязательно упоминается и понятие таклид. Таклид-понятие, означающее подражание какому-либо лидеру, стремление быть по-

хожим на этого человека, повторять чьи-то действия и следовать по его пути. Мы, прежде всего, правильно дифференцируем характер понятия иджтихад и тақлид.

Хоть и прошло почти два века с тех пор, как конфликт между джадидизмом и кадимизмом стал иметь место как социальное явление, конфликт между джадидизмом и кадимизмом по-прежнему актуален в общественном сознании, в том числе среди мусульман. Дискуссии, связанные с понятиями модернизации и консерватизма в исламской религии, должны найти свое решение на определенном уровне, что будет важно для предотвращения некоторых разногласий в обществе и сохранения общественной целостности.

Ключевые слова: Мусульмане в России, ислам, модернизация, консерватизм, джадидизм, Марджани, иджтихад.

The Problem of «Ijtihad and Taqlid» Among Muslims in the Period of the Russian Empire of the 17Th-19Th Centuries

Abstract. The article discusses the issues of ijtihad and taqlid, one of the most topical issues in the Islamic world. We will focus on how these two concepts were reflected among Muslims in the 17Th-19Th centuries under the Russian Empire, and where they originated and their current characteristics.

Ijtihad is a concept in which human beings work as hard as they can, think, solve any problem rationally, and determine the rulings of issues that are not explicitly stated in the Qur'an and the hadiths, as if they were explicitly stated. Where there is the concept of ijtihad, the concept of taqleed must also be mentioned. Taqleed is the concept of imitating a leader, trying to imitate that person, repeating someone's actions and following in his footsteps. First of all, we correctly analyze the nature of the concept of ijtihad and taqlid.

Although almost two centuries have passed since the conflict between Jadidism and Qadimism began to take place as a social phenomenon, the conflict between Jadidism and Qadimism is still relevant in the public consciousness, including among Muslims. Finding solutions to some extent to the disputes between the concepts of modernization and conservatism in Islam will be essential to prevent some divisions in society and maintain social integrity.

Key words: Muslims in Russia, Islam, Modernization, Conservatism, Jadidism, Marjani, Ijtihad.

Кіріспе

Ислам алғаш пайда болған уақыттан бастап қоғамның қажеттіліктері мен мәселелеріне Құран мен сүннетті негізге ала отырып шешім табуға және осы жолда күш жұмсауға «ижтиһад» деген жалпылама атау берілген. Мұндай жалпылама мағынадағы «ижтиһад» ұғымы «ой-пікір, дәлел іздеу, фикһ (түсіну, ұғыну), истинбат (аят-хадис мәтіндерінің астарында жасырынып жатқан үкімдерді шығару) және қияс (салыстыру)», – деген секілді дүниелердің барлығын қамтиды. Хазрет Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) заманынан бастап, х.4/м.10 ғасырға дейін жалғасқан ижтиһад әрекетіне бұл кезеңнен кейінгі уақытта тақлидті (мужтәһид имамдардың мазһабтарына ғана еруді) жақтаушы ғалымдар тарапынан үлкен мөлшерде тоқтау салын-

ды. Бұл кезеңге дейінгі мужтәһид имамдар ижтиһад жасауға қабілетті соңғы адамдар деп есептеліп, бұдан бұлайғы уақытта ижтиһад жасауға рұқсат етілсе, бұл теріс мақсатта қолданылып кетуі мүмкін екендігі және ендігі жерде ешқандай да мужтәһид ғалымның шықпағандығы айтылып, ижтиһад есігін жабуға күш салынды. Мұнымен де шектелмеген ижтиһадқа қарыс шығушылар бір ғалымның ижтиһад жасай алуы үшін өте ауыр шарттарды қойды [1, 175-184 б.].

Ижтиһадқа қарсы шығушылардың бұл көзқарастары ғалымдар мен халық тарапынан да айтарлықтай қолдауға ие болды. Алайда, қоғам өмірінің үнемі өзгеріп отыратынын, Құран мен сүннеттің алдымыздан шығуы мүмкін бүкіл мәселенің үкімін ашық түрде баяндамағандығын назарға алатын болсақ және алғашқы төрт ғасырдағы

Негізгі бөлім

ижтиһад әрекеттерінің тәжірибедегі қолданысына қарасақ, ижтиһадқа қарсы шығушылардың бұлары ешқандай да жөн емес екені белгілі болады. Сондай-ақ, кей кісілердің ойлағанындай мужтәһидтер 4/10 ғасырмен тоқтап қалған жоқ, бұл кезеңнен біздің заманымызға дейін де, уақыт өткен сайын сандары азайса да, бірқатар мужтәһид ғалымдар шыққан. Бұл мужтәһидтер ижтиһад есігінің жабылмағанын алға тартып, өздері де түрлі ижтиһадтар жасағанымен, күштері мен ықпалдары әлсіз болып, тіпті, көп жағдайларда қысымға ұшырап, жәбір көрген [2, 15-31 бб.]. Ижтиһадқа қарсылардың қара халық пен ғалымдарға ықпалы жоғары болғандықтан, мужтәһидтер мен ижтиһадты жақтаушылардың әсері барынша шектеулі ғана болды. Алайда, жағдай қанша жерден осындай болғанымен, ижтиһад пен тақлид тартысы қазірге дейін жалғасып келе жатыр. мәселесіне философиялық зерттеу әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізілді.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында XVII-XIX ғасырда Ресей империясы тұсындағы мұсылмандар арасындағы діни талас-тартыс мәселесіне мәдени-философиялық талдау жасалынады. Ижтиһад және тақлид мәселесіне қатысты еңбек жазған шетелдік ғалымдардың теориялық тұжырымдамалары зерделенеді. Тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымда кеңінен қолданып жүрген, герменевтикалық, талдау, баяндау, түйіндеу, классификация, экстрополяция зерттеу әдістері қолданылады. Жәдидшілдік пен қадымшылдық мәселесіне философиялық зерттеу әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізілді.

Ижтиһад пен тақлид тартысы ауқымды түрде орын алған өлкелердің бірі – Еділ-Орал аймағы. Бұл өлкедегі XIX ғасырдан бұрынғы уақыттардағы тартыстың барысы жайлы көп мәлімет жоқ. Алайда, қолымыздағы еңбектерге қарағанда XIX ғасырдың басынан бастап бұл тартыстың қызуы күн санап артқандығын байқаймыз.

Біздің анықтай алғанымызша, Түркі-Татар танымында тақлидтан құтылып, ижтиһад есігін ашуға қатысты алғашқы көзқарастар XIX ғасырдың алғашқы ширегіне сәйкес келеді. Бұл кезеңнің беделді ойшыл-ақындарының бірі Абдуррахим Осман Отуз-Имени (қ.б. 1834 ж.) өлең түрінде жазылған еңбектері арқылы да, қара сөзбен жазылған еңбектері арқылы да фикһ іліміне лайықты дәрежеде орын берілмегендігін, қажетті деңгейде көңіл бөлінбегендігін айтып, қоғамдағы кемкетіктер мен бидғаттарды жөнге салудың жолы – тақлидтан құтылып, дінді дұрыс түсіну арқылы ғана жүзеге асатындығын алға тартқанымен, ижтиһад есігі жабылып қалғандығы туралы көзқарасты қолдаған [3, 301-316 бб.].

Ал, Абдуррахим Отуз-Именидің замандасы және XIX ғасырдың басындағы ең маңызды тұлғалардың бірі, ойшыл Абдуннасир ибн Ибраһим Әл-Курсауи (қ.б. 1812 ж.) болса, Бұхарада жүрген кезінің өзінде ижтиһад есігінің ашық екенін және барлық уақытта ашық болып қалатындығы туралы көзқарасын ашық білдірген. Ол мұсылмандардың тақлидқа әбден белшесінен батып, дінді түсінетіндердің де, түсінбейтіндердің де бұдан құтыла алмағандығын айтып [4, 2-25 бб.], осы көзқарасы және басқа да пікірлері себепті ғалымдардың қысымына ұшыраған. Оның жаңашыл (жәдидші) көзқарастары аз ғана уақыттың ішінде өзі ілім алған Бұхара өлкесінде де, Еділ-Орал аймағында

да оған зындық (адасқан) деген айып тағылуына себеп болған: «Әл-Иршәд лил ибәд» атты еңбек жазып, оның ішінде ижтиһад мәселесіне арнайы бір бөлім арнаған Курсәуи өзінен кейінгі кезеңде келген жәдидшіл көзқарастағыларға жетекші рөлін атқарған. Одан кейінгі кезеңде келген жәдидшілер ижтиһад мәселесінің ауқымын одан сайын кеңейтіп, бұл көзқарастың қоғамның айтарлықтай көп мөлшерінің арасына жайылуына себеп болды.

Жәдидшілер ижтиһад пен тақлид мәселесін мақалалары мен кітаптарында жиі-жиі сөз етті. Мұндай ұстанымдағы кісілердің арасындағы ең бірінші айтылуға тиісті есім – Маржани. Ол ижтиһад есігін жабу – Алланың құдіретін уақыт және қашықтықтармен шектеу мағынасына келеді деп есептейді [5, 714-716 бб.]. Сол себепті зәрулік жағдайларының тысында тақлидке рұқсат жоқ екенін, әр мұсылманға шамасы жеткенше ижтиһад парыз екендігін айтады. Ижтиһад есігінің ешқашан жабылмайтындығын, аят-хадистер мөлшерлі болғанымен, өмірде орын алатын оқиғалар мен түрлі мәселерде шек жоқ екенін баяндап, ижтиһад есігі жабылғандығы айтылған уақыттан кейін де бірқатар мужтәһид шыққандығын алға тартады [2, 31-32 бб.]. Сондай-ақ, ижтиһад есігінің жабылғандығы, ендігі жерде ешқандай мужтәһидтің шықпайтындығы туралы жалпылама көзқарас пен алдыңғы өткендердің қатесіз саналуы, олардың кітаптарының қол жетпес болып есептелуі секілді қателіктер мұсылмандарға үлкен зардабын тигізіп, мұсылмандардың арасында ілім-білімнің дамуына кедергі келтіргендігін айтады [6, 341-342бб.].

Маржани ижтиһад жасаудың және дәлелдерге жүгінудің мужтәһидтердің жолы екендігі және мұның өткен шақта қалғандығы туралы көзқараспен келіспейді. Сонымен қатар, мужтәһид имамдардың көзқарастарына қайшы

бір хадис немесе аят кезіксе, аталмыш настардың (аят немесе хадистердің) мансух (үкімі жойылған), маудуғ (жалған, ойдан шығарылған хадис), үкімі жалқыланған (мухассас), белгілі бір нәрселермен шектелген (муқаййәд) немесе тәуил жасалған (басқаша жорамалданған) болу ықтималдығының бар екенін, осылайша, фақиһтардың сөзіне қайшы келетін настарға (аят немесе хадис) тікелей амал етілмейтіндігін қолдайтындардың бұл пікірлері түбегейлі қате екендігін де айтады. Маржани мұнымен шектеліп қалмай, фақиһтардың сөздерін хадистердің алдына шығарудың насты (хадисті) теріске шығару мағынасына келетінін және мұның күпірлік болатынын айтқан [2, 20-21 бб.]. Маржанидың айтуы бойынша алғашқы мужтәһидтер (Әбу Ханифа, Әбу Юсуф, Имам Мұхаммед, Имам Зүфәр, Имам Мәлик, Имам Шафиғи, Имам Ахмед ибн Ханбал және т.б.) зәрулік болмайынша тақлид жасауды теріске шығарып, дәлелін, қайдан шыққандығын білместен, олардың (яғни, осы мужтәһид ғалымдардың) сөздерімен пәтуа берілуін рұқсат санамаған. Тіпті, олар, әсіресе Әбу Ханифа бастап, өз сөздеріне олардан кейін келгендердің мағынасы мен дәлелін түсінбестен тақлид етуі дұрыс емес деп санап, өздерін қарапайым бір адам ретінде көреді [2, 29-30 бб.].

Алғашқы мужтәһидтер өмір сүрген заманды жақсы түсіну қажет екенін бірнеше мысалдар келтіре отырып жеткізуге тырысқан Маржани мазһаб имамдары жаңа бір дәлел кездестірген кездерінде жаңадан ижтиһад жасағандықтарын айтады. Маржани өзінің осы ойының негізінде хадистердің кітаптарға жинақталуы және хадистердегі насих-мансух мәселесіне де тоқталып, аталған мужтәһидтердің заманында хадистердің жеткілікті мөлшерде жинақталып-зерттелмегендігін, сондықтан, ижтиһад есігі жабылғанын айту мүмкін еместігін баяндайды. Ол ешбір мазһаб имамы хадисті

фақиһтың пәтуасының дәрежесінен төмен санамайтындығын айтады. Маржани хадисте насих-мансук мәселесінің өте аз екенін және мансук (үкімі жойылған) болу ықтималының алдыңғы үкімге зияны жоқ екенін баяндайды. Бір хадисте айтылған мәселенің үкімі жойылғандығын білдіретін екінші бір хадис нақты белгілі болған кезде ғана үкімі жойылған хадиске амал етілмейтіндігін алға тартып, бұл мәселеге барлығы бірауыздан келіскендігін айтады. Бұған мысал ретінде құбыланың ауысуын келтіріп, бұл мәселеге қатысты уахи түскен кезде Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) дереу жаңа құбылаға бұрылып бесін намазын оқығанын, алайда, бірқатар мұсылмандардың бұл хабарды әртүрлі уақыттарда естігендіктері себепті, естіген уақыттарында барып қана жаңа құбылаға бұрылғандарын және алдыңғы оқыған намаздарын қайтадан оқымағандарын дәлелдерін келтіре отырып баяндайды. Осыған байланысты Марджани өзінің Назратулл хақ атты еңбегінде Аб Фараж Абдурахман ибн Әли Мұхаммед әл-Жаузидің мансук хадистердің жиырма бірге жуығын жинақтағанын айтады [2, 22-26 бб.].

Тақлидті теріске шығаратын, ижтиһад есігінің ашық екендігі турасындағы пікірлер Маржанидан кейінгі замандарда одан сайын арта түсті. Бұл кезеңдегі ең қатты назар аудартатын тұлға Абдулла Буби (қ.б. 1922 ж.) есімді кісінің бұл мәселеге қатысты «Ижтиһадтың уақыты өтіп кетті ме?» деген арнаулы кітабы да бар. Абдулла Буби 1909 жылы Қазанда басылып шыққан бұл кітабында ижтиһад есігі жабылғанын айту – адамның ақылының дамуы мен жетілуін жоққа шығару болып саналатындығын айтады. Оның сөзінше, Ислам адамның ақылы мен пікіріне үндеу жасайды. Пәленше немесе түгенше бір кісінің сөзіне емес, Құран мен сүннетке сүйенуін талап етеді. Бубидің пікірінше, Исламның жалпыға ортақ дін екенін айту мен ижтиһад

есігінің жабылып қалғандығын, алғашқы ғасырлардан кейінгі кезеңдегілердің Құран мен сүннетті түсінуінің мүмкін еместігін айту бір-біріне үзілді-кесілді қайшы сөз болады. Сол себепті, сахабалар мен мужтәһид ғалымдардың өздерінен кейін ижтиһад есігі жабылатындығына қатысты ешқандай сөздері жоқ. Сондай-ақ, олардың өздерінің ижтиһадтарының арасында да қайшылықтың бар екені, тіпті, бір мазһабтың ішінде бірқатар өзгеше көзқарастар бар екені – ешкімнің дауы жоқ ақиқат. Мысалы, Әбу Ханифа мен шәкірттерінің көзқарастарындағы өзгешелік – Әбу Ханифа мен Шафигидің арасындағы келіспеушіліктерден әлдеқайда көп [2, 2-4 бб.]. Бубидің айтуынша негізгі нәрсе – Құран мен сүннет. Фақиһтар мен мужтәһидтердің сөздері бұл екеуіне сәйкес болса қабыл етіледі, сәйкес болмаса қабыл етілмейді. Буби сахабалар мен табиғиндарға және мужтәһид имамдарға телінген «Ижтиһад пен әртүрлі көзқарастарға жол ашық мәселелерде кез келген адамның еркіндігі бар», - деген сөзді де өз пікірлерін қуаттайтын дәлел ретінде келтіреді [7, 10 б.]. Осыны негізге алған Буби мазһабтарға көзсіз байланып, мәселелердің шешімін алғашқы имамдардан кейін жазылған кітаптардан да іздеудің қате екендігін айтады.

Буби ижтиһад есігінің ашық екендігіне дәлел болуы тұрғысынан өз еңбегінде Ибн Қайюм Әл-Жәузидің «Иғләмул муәққиғин» атты кітабының біраз бөлімін аударып келтірген. Ибн Қайюмнің ол жердегі сөздері ижтиһад есігінің ашық екендігін және жәдидшілік ұстанымына негізделе отырып, мазһабтармен шектеліп қалмай, Исламның асылына оралу қажеттігін баяндайды. Сондай-ақ, Буби Решид Ризадан да әсерленіп, оның «Әл-Мәнәр» журналында жарияланған «Мухәуәратул муслих уәл муқаллид (Жәдидші мен тақлидшінің пікірталасы)» атты жазбасын да жақын арада аударма жасайтындығын айтқан [7, 22-69 бб.].

Бубидің ибн Қайюмның кітабының 23-62 беттерін алғандығын байқаймыз. Ал, «Мухәуәратул муслих уәл Муқаллид» атты аударып алғандығы белгісіз.

Маржани секілді ижтиһад мәселесін тақлид мәселесімен бірге қарастырған Абдулла Буби тақлидтің адамның табиғатында бар нәрсе екенін және балалық кезеңде оның пайдалы да болатынын баяндайды. Алайда, адам есейіп, ақылы жетілген сайын тақлид зиянды бола бастайды деп пайымдайды. Буби Құран мен сүннеттің де, мазһаб имамдарының да тақлидқа қарсы екенін айтады. Тақлидтің кейіннен пайда болған бидғат екенін, зәру жағдайлар болмаса, Құран аяттары дәлел-дәйексіз тақлид жасауды теріске шығаратынын айтқан Буби Бақара сүресінің 166-170 аяттарындағы Алла Тағаланың ескертулерін еске салып, дәлелге сүйенбестен «ата-бабалардың жолына ұю» деген нәрсені аталмыш аяттардың теріске шығаратындығын баяндайды. Буби тақлидтен құтылуға жақсы бір мысал ретінде Ғазалидің «Әл-Мунқиз мин әд-даләл» атты еңбегіндегі әрекетін көрсетеді [7, 5-8 бб.]. Сондай-ақ, ол ижтиһад есігінің ашық екендігі және тақлидпен шектелу мұсылмандарды ілім тұрғысынан артта қалдыратындығы туралы мәселеде Маржанимен бірдей көзқараста [7, 64-65 бб.].

Жәдидшілердің арасында ижтиһад пен тақлид туралы кеңінен сөз қозғаған тұлғалардың бірі – Мұса Жаруллаһ Билги деген кісі. Жаруллаһ Исламның ақыл еркіндігі мен ижтиһад негізіне сүйенетінін, Исламның алғашқы ғасырларының мұның ең жақсы өрнегі екенін айтады. Жаруллаһ «Үлкен мужтәһидтерге ұю дегеніміз оларға тақлид жасау, яғни, көзқарастарына көзсіз еру арқылы емес, олардың сөздері мен пікірлеріне қайшы болса да, солар секілді ижтиһад жасау арқылы болады», – деген түсінікке ие кісі. Оның пікірінше, үлкендердің соңынан еру – ақылдың

күш-қуатын ескерусіз қалдырып, әрекетсіз күй кешу емес, керісінше, ілім мәселелерінде сол үлкендер секілді әрекет жасап, ақиқатты іздеу болып табылады [8, 184-185 бб.].

Алғашқы мужтәһидтерге құрмет көрсету дегеніміз – кейінгі келген буындардың ақылдарын шынжырлап тастау деген мағынаны білдірмейтіндігін айтқан Жаруллаһ қандай да бір мазһабқа немесе жалпы мазһабтарға тақлид етуді (еруді) уәжіп санаудың – Құранның үкімін жою деген мағынаны білдіретіндігін, Исламды бірнеше мужтәһид немесе мазһабтың көзқарасымен шектеу – «Құдайдың ілімін бір-екі мужтәһидтің ілімінің дәрежесіне түсіру» [9, 18-19 бб.] мағынасына келетіндігін меңзейді [10, 39 б.]. Байқағанымыздай, Жаруллаһ тақлидті ижтиһадқа түбегейлі қайшы нәрсе санап, мұнымен де шектеліп қалмай, сол уақытта белгілі бір мазһабтармен ғана шектелу түсінігінің үстемдік құрып отырғандығын айтады. Оның айтуынша, алғашқы мужтәһидтердің ешбірі ижтиһад есігін жауып, өздеріне немесе өздерінен бұрынғыларға тақлид етілуі қажет деген пікір айтпаған болса да, кейіннен келген «мутафақһиһтар (фақһ секілді болып жүргендер)» мұсылмандарды тақлид батпағына батырды [11, 4-10 бб.]. Жаруллаһ мазһабтарға көзсіз байланудың және пікірлердің мазһабтардың шеңберінен шығарылмауының нәтижесінде қалыптасқан тар түсінік Исламның кеңдігін жойғанын, соқыр ерушілік пен фанатизм үстемдік құрып, ғалымдардың көпінше шығарылғандығын айтады. Жаруллаһ та, дәл Маржани мен Буби секілді, Ислам әлемінің нашар жағдайда қалуының себебін осы түсініктен көреді [12, 716-720 бб.].

Қоғам өмірінің әрдайым алға жылжып, өзгеріп отыратындығын айтқан Жаруллаһ фиқһ кітаптарында қоғам өміріне қатысты, тіпті, ғибадаттарға да

қатысты шешімі табылмаған бірқатар мәселелердің бар екенін, сонымен, қатар басқа да біршама жаңа мәселелер күн тәртібіне шыққандығын баяндайды. Ол бұлардың шешімін табу міндетті екенін, ол үшін фиқһ кітаптарына емес, тікелей Құран мен сүннетке жүгіну парыз екенін айтады [11, 8-10 бб]. Жаруллаһ ижтиһад пен тақлидқа қатысты мәселелерде жиі-жиі Мухиддин ибн Арабидің «Футухат Мәккия» кітабы мен алғашқы мужтәһидтердің кезеңінен өрнектер келтіреді [11, 4-10 бб].

Жәдидшілердің үлкен ғалымдарынан болып саналатын әйгілі муфти Ризауддин ибн Фахруддин де Маржани және Жаруллаһпен бірдей көзқараста. Ол 4 ғасырдан кейін ижтиһад есігінің жабылғандығын және бұдан былай төрт мазһабтың біріне байланып, соларға тақлид ету қажет екенін алға тартушылардың біле тұра немесе білместен Құранға, хадистерге, тіпті, сол төрт мазһабтың өзіне жала жауып тұрғандықтарын, себебі, не Құранда, не сүннетте, не төрт мазһабтың бірінде мұндай пікірлердің жоқ екендігін ескертеді. Р. Фахруддин мұндай пайымның (ижтиһад есігінің жабылғандығын және бұдан былай төрт мазһабтың біріне байланып, соларға тақлид ету қажет екені туралы пайымның) – 4 ғасырдан кейін «Құран мен хадисті түсіну және дәлел қылу уақыты өтті» немесе «Құран мен сүннеттің дәлел болу ерекшелігі қалмады», – деген мағынаға келетінін және бұл секілді пайымдардың негізсіз екенін айтады [3, 308-309 бб.]. Қоғам өмірінің өте қарқынды түрде өзгеірске ұшырағанын, аят-хадистердің мөлшерлі, ал, орын алып жатқан оқиғалар мен мәселелердің шексіз екендігін айтқан Р. Фахрурдин Ислам құқығының бұларға шешім тауып беруі қажет екені туралы сөз қозғайды. Мұны жақсы түсінген алғашқы кезең ғалымдарының, алғашқы мужтәһидтердің өздері

жасаған ижтиһадтарды олардан кейінгі кезеңдерге түгілі, сол өздерінің уақыттары үшін де жеткілікті деп санамағандарын айтады. Аталмыш мәселені үкімдердің өзгеруі тұрғысынан да қарастырған Р. Фахруддин Исламның негізгі қаиғдалары бұлжымайтын болғанымен, оларға сүйенген кейбір ережелердің уақытша және арнаулы екенін, яғни, заман мен мекенге сай аят-хадистерге сүйене отырып өзгеруінің мүмкін екенін баяндайтын көзқарасын білдіреді. Оның пікірінше, өзгермейтін жалғыз нәрсе – «Уақыттың өзгеруімен үкімдер де өзгереді», – деген қағида. Алғашқы кезеңдердегі мужтәһидтер осы тұрғыдан алғанда өздерінің мойнына түскен міндеттерін орындап, қоғамның мәселелерінің шешімін тауып берген. Алайда, олардан кейін келген мұсылмандар алғашқы кезең мужтәһидтерінен үлгі алмағандықтары себепті, Ислам құқық жүйесінің «үкімі жойылған ережелер жиынтығы» секілді күйге түсуіне себеп болды [13, 87 б.]. Бұл жерде Р. Фахруддиннің ереше назар аудартарлық көзқарастарының бірі – қауымдардың, олар өмір сүріп жатқан түрлі аймақтар мен мекендердің және кейбір ерекше шарттардың дәл сол уақытта болсын, кейінгі кезеңдерде болсын адамдарды әртүрлі ижтиһадтар жасауға итермелеуші себеп болғанын пайымдауы. Ол бұл пайымын ижтиһад есігінің жабылмайтындығының ең негізгі дәлелдерінің бірі ретінде алға тартады [14, 372-376 бб.].

Жоғарыда да айтқанымыздай, Ризауддин ибн Фахруддин Маржанимен бірдей көзқараста, сондай-ақ, ижтиһад жасаған кезде қателесіп кету ықтималының көбірек екендігін, бірақ, одан қорықпау қажет екендігі туралы пікірде. Фиқһтың бүкіл саласында мужтәһид болудың шарт емес екендігін алға тартып, бір мәселеде тақлид етуші кісінің бүкіл мәселеде тақлид етуі міндетті еместігін, олай болса, бір кісінің

әрі мужтәһид, әрі муқаллид (тақлид етуші) болуының мүмкін екендігін тұжырымдайды.

Ризауддин ибн Фахруддиннің ижтиһад пен тақлидке қатысты көзқарасына Маржанидің әсері айтарлықтай үлкен болған. Себебі, ол шамасы келетін кісілердің Құран мен хадиске тікелей амал етулерін, ал, шамасы жетпейтіндердің осы екі негізгі қайнар бұлақты түсіне алатындардан сұрап, үйренулерін талап етеді. Бір-бірімен үйлеспейтін секілді көрінген немесе үкімі жойылып-жойылмағандығы нақты белгісіз жағдайлар да жасалған ижтиһадқа және соған сай істелген амалға еш зарар келмейтінін айтқан Фахруддин мансух (үкімі жойылған) аяттар мен хадистердің өте аз екенін баяндайды. Сондай-ақ, «Мансух хадистердің өзі мужтәһидтердің мансух емес сөздеріне қарағанда сенімдірек. Үкімді жоюшы (насих) хадисті нақты білгенге дейін мансух (үкімі жойылған) хадиспен амал етуге рұқсат екендігі де ғалымдарға белгілі нәрсе», – дейді. Оның айтуынша, хадистердегі мансух (үкімі жойылған), муәууәл (жорамалданған), муқаййәд (шектелген) болу секілді әртүрлі ерекшеліктер алғашқы мужтәһидтердің сөздерінде артығымен бар [14, 372-375 бб.]. Себебі, оның пікірінше, ижтиһад есігі жабылды деп пайымдайтындар бір мужтәһидтің көп уақыттарда алғашқы сөзінен бас тартып, басқа бір ижтиһад жасау ықтималының бар екенін назардан тыс қалдырады. Осылайша, қуатты бір риуаят жолы арқылы келмеген мужтәһидтердің сөздерін дұрыс санай отырып, бұл сөздерге қайшы көрінген настарды (аят-хадистерді) маудуғ, муқаййәд, мансух, муәууәл және т.б. секілді жолдармен жорамалдауға тырасады. Фахруддин мұны қате жол деп санайды. Бұл көзқарастар жоғарыда айтылған Маржанидің пікірлерімен бірдей деуге болады. Бұл тұрғыдан қарағанда, Фахруддиннің пікірі бойынша,

араб тілін білетін кез келген адам өзіне қажетті ғибадат пен амалдар жайында тікелей Құран мен мәселелерді ашық түрде баяндаған Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) хадистеріне амал етуіне болады, ол үшін ешқандай да мужтәһид болудың қажеті жоқ [14, 94-95 бб.]. Фахруддиннің бұл көзқарастары Маржанидің пікірлерімен бір бағытта. Ол басқа да жәдидшілер секілді ижтиһад мәселесін Исламның негізгі бөлімдерінің бірі ретінде бағалайды және мәселеге пікір еркіндігі тұрғысынан қарайды.

Жоғарыда аталып өтілген әйгілі жәдидшілердің тысындағы басқа Таттар жәдидшілері де ижтиһад есігінің ашық екендігінде күмән жоқ екенін және әр кезеңнің өз мужтәһидтерін тәрбиелеп шығаруы қажет екендігін құптайды. Мазһабқа байланудың алдын алдуға тырысқан жәдидшілер «ижтиһад тоқтады» деген сөздің Ислам үмметін улап тастағанын айтады. Олар да алғашқы мужтәһидтерге тақлид етудің ең жақсы жолы – солардың жолдарын ұстану, яғни, солар секілді ижтиһад жасау екені турасында бірдей пікірде [14, 521-523 бб.]. Араларында Курсәуи, Маржани және Жаруллаһты Ресей мұсылмандарының ең үлкен мужтәһидтері деп санағандары да бар [12, 263-264 бб.].

Жәдидшілердің ижтиһад мәселесінде алдыңғы орынға қойған ең маңызды мәселелерінің бірі – фикһ негіздеріне қатысты маслахат (адамдардың игілігі) мәселесі. Фикһ негіздерінің ең басты мәселелерінің бірі болып саналатын маслахат принципін Жаруллаһ пен Ризауддин ибн Фахруддин ең көп сөз еткен. Жаруллаһтың бұл мәселедегі арқа сүйер негізгі көздерінің бірі Шатибидің «Муафақат» еңбегі. Жаруллаһтан басқа жәдидшілер де маслахаттың маңыздылығы жайлы сөз қозғаған. Жаруллаһтың және басқа да жәдидшілердің маслахатты алдыңғы орынға шығаруларының себебі –

бұрынғы усулшылардың (фиqh негіздері мамандарының) шариғат заңын бекітуші Алла Тағаланың мақсаты мен аят-хадистердегі сөздердің мәнісіне назар аударғанымен, халықтың игілігіне, яғни, маслахатқа жете көңіл бөлмеуі болып табылады. Мұны қатты сынға алған [10, 263-264 бб.] Жаруллаһ қоғамның пайдасын көздейтін маслахат шариғат заңын бекітуші Алланың мақсатымен қатар қарастырылуы қажет деп санайды [10, 45 б.]. Маслахатты міндетті түрде қатарға қосу мәселесінде табан тіреп тұрып алған Жаруллаһ осы маслахат принципін негізге ала отырып, үнемі өзгеріске ұшырап отыратын қоғам өмірінде ижтиһадтың да аса қажетті екенін түсіндіруге тырысады. Оның маслахат мәселесіне қаншалықты мән беріп, маңызды санағанын Ислам үкімдеріне қатысты көзқарасынан да байқауға болады. Ол Ислам үкімдерін екіге бөледі. Бірінші бөлімге өзгермейтін үкімдерді (ахкам ибтидәия), ал, екінші бөлімге заман, мекен, қоғамдық шарттар және т.б. ерекшеліктерге байланысты өзгеруге бейім үкімдерді [15, 16-17 бб.] жатқызады. Бұлайша жіктеу де Жаруллаһтың пікірінде ең үлкен дәлел маслахат екендігін көрсетеді.

Маслахат мәселесінде Жаруллаһтың көзқарасына ұқсас пікірлерді құптаушы Абдулла Буби, Ризауддин ибн Фахруддин, Хусайния медресесінің ұстазы Закир Айоханов секілді басқа жәдидшілер де қоғамның игілігі барлық нәрседен жоғары тұратындығына [16, 7-14 бб.] сенімді болған. Тіпті, Фахруддин Ханафи мазһабындағы «зәрулік, әдет және ғұрып» секілді ұғымдардың «қоғамның игілігін (маслахатты) көздеу» принципімен бірдей мағынаға келетінін айтқан. Ислам тарихы бойынша әртүрлі кезеңдерде құқық жүйесінде маслахатқа қатысты түрлі тәжірибелік жағдайлар жиі-жиі көрініс бергендігін айтқан Р. Фахруддин бұған әртүрлі өрнектер де келтірген [14, 372-376 бб.]. Алайда,

Жаруллаһ Фахруддинді маслахаттың ауқымын тарылтты деп сынға алған [17, 25-28 бб.]. Себебі, Жаруллаһ маслахаттың өте кең шеңберде қарастырылуын құптаумен қатар, оны фиqh негіздерінің, ижтиһадтың ең басты іргетастарының бірі, тіпті, ең маңыздысы деп санайды.

Жәдидшілердің маслахатты алдыңғы орынға шығару турасындағы бұл көзқарастары, жоғарыда да айтқанымыздай, ижтиһадқа тікелей байланысты нәрсе. Себебі, олардың маслахатты алдыңғы орынға шығарудағы көздеген негізгі мақсаттары – әсіресе, муғамалат (адамдардың арасындағы қарым-қатынас) мәселелерінде әр ғасыр мужтәһидтерінің өз замандарының шарттары мен қажеттіліктеріне сай, қоғамдық қолданысқа ие болатын жасампаз құқық жүйесін қалыптастырулары қажет екендігін дәлелдеу болып табылады. Әрине, бұл жағдай қиясты, ақылды қолдануды, зәрулік, әдет-ғұрып және маслахат секілді уақытқа қарай өзгеріп отыратын шарттарды назараға алуды міндеттейді. Жәдидшілердің пікірінше, мұндай ұғымдарды қолдану настарға (аят-хадистерге) ешқандай да зарарын тигізбейді. Себебі, настарда баяндалған үкімдердің себептерінің өзгеруі – ол наста айтылған үкімнен басқа жаңа бір үкімнің (ескі үкім өз қалпында сақталу шартымен) шығуына кедергі келтірмейді. Құқық жүйесінің дамып-жетілуі және жарамдылығын сақтауы үшін осы нәрсе шарт болады. Бұл пікірлерді Р. Фахруддин, М. Жаруллаһ және Абдулла Буби бастаған жәдидшілердің барлығынан көруге болады [17, 27 б.].

Жәдидшілердің ижтиһадтың шарттары жайлы көзқарастарында кейбір аздаған ғана айырмашылықтар болғанымен, жалпы алғанда бір-біріне жақын. Олардың ішінен Маржани фақиһ немесе мужтәһид емес кісінің де бүкіл мәселеде муқаллид болуы міндетті еместігін айтып, кейбір мәселелердің тақлидсіз-ақ тікелей аят-хадистерден

түсінілетіндігін алға тартқан. Тіпті, кейде мужтәһидтердің бір мәселеге қатысты білдірген әртүрлі пікірлерінің арасынан біреуін таңдау үшін аят-хадистерге қарап амал ету қажет болады. Олай болса, Маржанидің пікірінше ижтиһад немесе шариғи дәлелдерге сүйеніп амал ету тек мужтәһид сипатына ие адамдардың ғана құзіретіндегі нәрсе емес, дәлел келтіруге шамасы жетпейтіндердің тысындағы мұсылмандардың барлығының қолынан келеді. Сондай-ақ, ол «ақылды қолдану» және «таңдау жасау» [2, 15-18 бб.] деген нәрселерді де ижтиһадтың ауқымды мағынасының ішінде қарастырып, ижтиһадтың бір түрі санаған. Осылайша, Маржани ижтиһад жасай алу үшін талап етілетін шарттарды жеңілдетті. Осыған байланысты ислам құқығында «ижтиһад» сөзі Маржани қолданған мағыналарда қолданылғандығы секілді «жеке салыстырып-бағамдауды қолдану» деген де анықтама да берілген.

Маржани дәлел келтіруге шамасы жетпейтін немесе түсіне алмайтын кісілер өздері сенім артқан бір ғалымға тақлид етуі (еруі) қажет екенін және аят-хадистердің барлық адамдарды қамтитындығын, сол себепті әр адам аяттар мен хадистерге амал етуге міндетті екендігін айтады [2, 16-18 бб.]. Көріп отырғанымыздай, Маржани ижтиһадты белгілі бір кезең немесе белгілі бір адамдармен шектемей, мужтәһидтер жасаған ижтиһадтардың тысында, дәлел келтіре алатын немесе дәлелді түсіне алатын әрбір мұсылманға шамасына қарай ижтиһад жасау құқығын береді [2, 31 б.]. Маржани бұл ижтиһадтарда қателесіп кетуден қорықпау қажеттігін де алға тартып, бұған қатысты қарапайым ижтиһадтарды мысалға келтіреді. Ол Иеменге уәли ретінде жіберілген Муғаз ибн Жәбәлдің қателесіп кетуі мүмкін екенін мойындай отырып, ижтиһад жасағанын, құбыланың бағытын білмеген жолаушы кісінің құбыланы болжамды ойына қарай анықтайтындығын, бір кісі өзінің

дәреті бар екендігін ойлайтын болса (100 пайыз сенімді болмаса да) намаз оқи алатындығын [2, 18-19 бб.] және т.б. секілді бірқатар мәселелерді мысал ретінде көрсетеді.

Абдулла Буби де Маржанидің жолын жалғастырып, мужтәһид болу үшін талап етілетін шарттарды ауыр санайды. Ол мужтәһид болу үшін қажетті делінген шарттарға қарсы шығып, ижтиһад жасай алу үшін араб тіліндегі мәтіндерді түсініп, әдістемелерін ұғынудың және шариғаттың жалпы мақсаттарын білудің жеткілікті екендігін айтады. Оның пікірінше, соңғы және ең кемел дін болған Исламды қазіргі таңда да бұрынғы өткен имамдардың дәрежесінде білетін немесе олардан да білімді кісілердің болуы Алланың құдіретіне де, заңдылықтарына да сай болып табылады [16, 7-14 бб.].

Жаруллаһ мужтәһид болу үшін белгіленген шарттар мәселесінде басқаша пікір білдірген. Жаруллаһтың көзқарасы бойынша, мужтәһид болу үшін бекітілген шарттар – оншалықты ауыр нәрселер емес, яғни, ижтиһад есігі осы шарттар себепті жабылған жоқ. Керісінше, үмітсіздік немесе идеализмнің жоқтығы себепті жабылған [17, 24 б.]. Ендеше, Жаруллаһ ижтиһад есігінің Құран мен сүннет тарапынан емес, адамдардың іс-әрекеттері себепті жабылғандығын айтып, ижтиһад жасай алу үшін араб тілін, Құран мен сүннетті жақсы білу қажет екендігі туралы көзқарастарды қолдап отыр.

Ижтиһад шарттарының ауырлығы мәселесіндегі Ризауддин ибн Фахруддиннің көзқарасы Абдулла Бубидің пікірлеріне жақын. Олай болса, ол Жаруллаһпен бірдей көзқараста емес. Оның пікірінше, Құран мен сүннетті білумен қатар, араб тілін арабша мәтіндердегі айтылған сөздерден мақсат етілген нәрсені түсінетіндей дәрежеде білсе жеткілікті. Араб тілін өте терең дәрежеде меңгерген тіл

ғалымдары (Халил, Сибәуәһи және т.б.) секілді тіл білуі міндетті емес [13. 896.]. Алайда, Фахруддиннің бұл көзқарасы Жаруллаһ, Абдулхамид Муслими секілді жәдидшілер тарапынан сынға ұшыраған. Абдулхамид Муслими мужтәһид болу шарттарының жеңілдетілуінің теріс мақсаттағы қолданыстарға жол ашу қаупі бар екендігін меңзесе [18. 1136.], Жаруллаһ Фахруддиннің бұл көзқарасына тікелей қарсы шығып, Шатибидің «Муафақат» кітабында ай-тылған «Араб тілі ілімдерінде Халил секілді, Сибәуәһи секілді болу шарт», – деген сөзінің асыра сілтеу еместігін, бұл шарттың қажетті екендігін айтады [17, 24 б.].

Қорытынды

Қазіргі таңда еліміз тәуелсіздік алып, ислам шарифаты бойынша пәтуә беруді Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы пәтуә беруші органы бар. Бұл орган Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының төрағасы, бас муфтидің төрағалығымен өтетін ғұламалар кеңесі болып табылмақ. Осы кеңесте қоғам арасында түрлі дау тудырып жатқан мәселелерге жан жақты талдаулар жасалып, ислам дінінің қойған шеңберінен шықпай, діни дәстүрімізді сақтай отыра пәтуә береді.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Хайреттин Караман. Ислам хукукунда ижтиһад. – Анкара, 1985.
- 2 Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-иша' ва ин лам йағиб аш-шафақ. – Қазань: Матба'ат Хизана, 1870. – 164 б.
- 3 Фахруддин Р. Асар. 3Т. 1-том. – Оренбург, 1903.
- 4 Курсәуи А. Китәбул иршәд лил ибад. – Қазан, 1903.
- 5 Утаки Х. Маржани хаккында жевабым. Шура. 1911/23.
- 6 Маржани Ш. Мукаддимә. – Қазан, 1883.
- 7 Буби А. Заманы ижтиһад мункарыз мы деил ми?. – Қазан, 1909.
- 8 Бигиев М. Ж. Қауағид Әл-Фиқһия. Шура 1911/2.

9 Бигиев М. Ж. Әдебият Арабия илә Улум и-Исламия. – Қазан.

10 Бигиев М.Ж. Халк назарына бир ниже меселе. – Қазан, 1912.

11 Бигиев М.Ж. Узун гүнлерде Рузе. – Қазан, 1911.

12 Бигиев М.Ж. Рахмет-и Илаһие умумие хаккында итикадым, Шура, №23, 1 желтоқсан. 1909 жыл.

13 Фахруддин Р. Діни уа ижтима и мәселелер. – Оренбург, 1914.

14 Фахруддин Р. «Манасибу диния». Әл-Асрул жәдид. 1906/7.

15 Бигиев М. Ж. Шариат асаслары. – Петроград, 1917. М.А. Максудов баспасы.

16 Буби А. Хакикат иа худ дурулук. 1 т. – Қазан, 1904.

17 Бигиев М.Ж. Мулахазә. – Петроград, 1914.

18 Муслими А. Діни уа ижтими маселелер китабы хаккында бир еки сөз. Шура, 1915/4.

Transliteration

1 Hayrettin Karaman. Islam hukukunda izhtihad. – Ankara, 1985.

2 Marjani Sh. Nazurat al-haqq fi fardiyyat al-isha' wa in lam yahib cinis-shafaq. – Kazan: Matba'at Khizana, 1870. – 164 b.

3 Fakhruddin R. Asar. 3T. 1-tom. – Orenburg, 1903.

4 Kursau A. Kitabul Irshad lil ibad. – Kazan, 1903.

5 Utaki H. Marzhani hakkynda zhevabym. Shura. 1911/23.

6 Marjani Sh. Mukaddim. – Kazan, 1883.

7 Zaman ijtihad munkaryz nos deil mi?. – Kazan, 1909.

8 Bigiev M.J. Kaugid Al-Fiqhiya. – Shura 1911/2.

9 Bigiev M.J. Adebityat Arabia ila Umul i-Islamia. – Kazan.

10 Bigiev M.J. Halk nazaryna bir nije mesele. – Kazan, 1912.

11 Bigiev M.J. Uzun gunlerde Ruze. – Kazan, 1911.

12 Bigiev M.J. Rakhmet-i Ilahie umumie hakkynda itikadym. Shura, N. 23, 1 zheltoksan. 1909.

13 Fakhruddin R. Dini ua izhtima l mseleler. – Orenburg, 1914.

14 Fakhruddin R. «Manasibu dinia». Al-Asrul jadid. 1906/7.

15 Bigiev M. J. Shariat asaslary. Petrograd, 1917. M. A. Maksudov baspasy.

16 Bubi A. Hakikat ia hud duruluk. 1 tom. 19 Muslimi A. Dini ua ijtimi maseleler
Kazan, 1904. kitaby hakkynda bir eki soz. Shura,
17 Bigiev M. J. Mulakhaza. Petrograd, 1914. 1915/4.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

<i>Гүлнұр Қуанышқызы Купешова</i>	Магистрант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан https://orcid.org/0000-0001-7487-8324
<i>Канат Умиртайұлы Купешов</i>	PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан https://orcid.org/0000-0001-5033-6897
<i>Самет Окан</i>	PhD доктор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан https://orcid.org/0000-0002-7764-6577
<i>Гүлнур Куанышкызы Купешова</i>	Магистрант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Канат Умиртайұлы Купешов</i>	PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Самет Окан</i>	PhD доктор, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Gulnur Kupeshova</i>	Master student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
<i>Kanat Kupeshov</i>	PhD student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
<i>Samet Okan</i>	PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

ДІН МЕН ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ ҰЛТ РУХАНИЯТЫНЫҢ ТІРЕГІ

¹А. Захай, ²К. Тышхан

АҢДАТПА

Мақалада дін мен дәстүрдің арақатынасы, қоғамдағы орны, маңызы қарастырылған. Алдымен дін мен дәстүр ұғымдарына түсініктеме берілсе, мақаланың екінші бөлігінде дін мен дәстүрдің рухани құндылықтарға, ұрпақ тәрбиесіне әсері және діннің қағидаларын дәстүрге қарсы қоюдың салдары айтылады. Қазақ қоғамындағы рухани құндылықтардың рөлі мен мазмұны ашылып көрсетіледі. Қазіргі кездегі діни қайшылықтар талқыланады.

Түйін сөздер: Дін, дәстүр, ұлттық құндылық, ұлттық дүниетаным, ар-ождан, аксиология, этика.

^{1,2} Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан

Автор-корреспондент:
А. Захай
arnagul.zahay@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Захай А., Тышхан К.
Дін мен дәстүр сабақтастығы ұлт руханиятының тірегі // Адам әлемі. – 2022. – No. 3 (93). – Б. 159-168.

Преемственность религии и традиций – основа духовности нации

Аннотация. В статье рассматривается соотношение религии и традиций, место в обществе, значение. Если сначала дается объяснение понятиям религии и традиции, то во второй части статьи рассказывается о влиянии религии и традиции на духовные ценности, воспитание потомков и о последствиях противопоставления принципов религии традиции. Раскрывается роль и содержание духовных ценностей в казахском обществе. Религиозные противоречия в настоящее время обсуждаются.

Ключевые слова: религия, традиции, национальные ценности, национальное мировоззрение, совесть, аксиология, этика.

The Continuity of Religion and Traditions is the Basis of the Nation's Spirituality

Annotation. The article examines the relationship between religion and traditions, their place in society, and their significance. If at first the concepts of religion and tradition are explained, then the second part of the article tells about the influence of religion and tradition on spiritual values, the upbringing of descendants and the consequences of contrasting the principles of religion with tradition. The role and content of spiritual values in the Kazakh society are revealed. Religious contradictions are currently being discussed.

Keywords: Religion, Traditions, National Values, National Worldview, Conscience, Axiology, Ethics.

Kipicne

Қазіргі жағдайда еліміз тәуелсіз, сана-сезіміміз азат дейміз. Тәуелсіздіктің отыз жылдық кезеңіне саналы көзқарастармен, ой көзімен қарасақ дінге, рухани құндылықтарға, ұмыт қалған дәстүрімізге бет бұру, қызығушылықтардың артып келе жатқандығын аңғарамыз. Біздің әлеуметтік өміріміз бен рухани өмірімізде үздіксіз қозғалыспен өзгерістер болып жатады. Осы өзгерістер арқылы ойланып, ой жүгіртіп, келесі өзгерістерге қадам басып күш қайратымызды жиямыз. Тәуелсіздігіміздің арқасында өткенімізді танып, бүгініміз мен болашағымызды жаңаша озық ойлармен қабылдап, өзіміздің тарихи, рухани, мәдени құндылықтарымыздың берік іргетасын қалап, әлемдік өркениеттен орынымызды алуға талпыныс жасаудамыз. Сонымен қатар, қоғам дамуы, өркениеті мен мәдениеті әртүрлі заман ағымына байланысты өзгеріп отыруы шығыста да, батыста да жеке адамның нәзік қырларынан тұратын «адам-әлем» қатынасына әсер етуде. Сондықтан, өз ортасының белгілеген заңдарына, талаптарына, түсініктеріне, танымына сәйкес келмеген іс-әрекеттер теріс бағаланып отырады. Бұл, ескі мен жаңаның арасындағы бәсекеден туындайтын қоғамның даму нәтижесі болмақ. Еліміздің егемендік алуы зайырлы, демократиялық, құқықтық мемлекет ретінде қалыптасуы діни сенімге, азаматтардың ерік-бостандық құқықтарына жол ашты. Мемлекетіміздегі дәстүрлі діндер христиан, ислам, басқа діни ұйымдар өз қызметтері негізінде жұмыс жүргізе бастады. Мемлекетімізде әртүрлі діни көзқарастардың кең таралауына байланысты қоғамда діншілдіктің жаңа типтері мен «діндар адамның» жаңа бейнелері қалыптаса бастады. Бұл өзгеріс жастардың санасын басқа бағыттағы көзқарастарға, халықтың

рухани құндылықтарын бойын сіңіріп өсулеріне кері әсерін тигізді.

Елдегі діни ахуалдан туындаған мәселелер адамдардың дінге деген түсініктерінің әртүрлі болуы күн өте келе күрделене түсті. Оның бір себебі елдегі түрлі ағымдар мен діни ұйымдардың көзқарастарының әртүрлі болуына байланысты. Өз кезегінде олар идеялық дүниетанымдық көзқарастарына, діни сеніміне, дәстүріне, өмірдегі тәжірибелік іс-әрекеттеріне байланысты ажыратылады. Қазіргі қоғамда адамдардың діни көзқарасы мен дінге деген сенім деңгейлері әртүрлі болып бөлінеді. Бір қарағанда заңды құбылыс сияқты көрінгенімен, олар елімізге қайшылықтар мен кедергілер келтіруде. Өкінішке орай дәстүріміз бен дінімізге сіңген дәстүрлі көзқарастарымызға сәйкес келмейтін ұстанымдар мен пікірлер де пайда бола бастады. Әлемде терроризм, экстремизм, түрлі діни ағымдардың қайшылықтары да күннен-күнге ушығып келеді. Осы қайшылықтар рухани ұлттық құндылықтармызға өз зиянды әсерін тигізуде. Бұл мәселелер өз кезегінде объективті ғылыми зерттеулер жүргізуді қажет етеді.

Н.Ә. Назарбаев өз ойын былай білдірді: «Қазақстанда діндердің заңнамалық теңдігі мен үнқатсу қағидаттары мызғымайды. Сонымен қатар мемлекет жалған діни бірлестіктердің қызметіне қарсы тұратын болады. Мұнда еліміздің барлық діни бірлестіктердің белсенді ұстанымы қажет етіледі» [1, 2 б].

Көрсетілген факторлар қазіргі Қазақстандағы діншілдік феноменін, дәстүрлі діндер мен дәстүрлі емес діни түсініктердің арасындағы қайшылықтарды, жастар дүниетанымындағы жаңа діншілдіктің көріністерін және олардың ұлттық құндылықтарға қайшы келетін тұстарын жан-жақты, жүйелі түрде зерттеуді қажет етеді.

Зерттеу әдіснамасы

Ұсынылып отырған мақалада дәстүр мен діннің арақатынасы, қазіргі уақыттағы дін мен дәстүрдің сабақтастығында туындап отырған өзекті мәселелер, проблемалар қарастырылады. Рухани жаңғыру аясында дәстүрлі дін мен дәстүр түсінігінің мәні, мақсаттары көрсетіледі. Рухани құндылықтарымыздағы дін мен дәстүр ұғымдары жайлы түсініктер айқындалады. Қазіргі «Рухани жаңғыру» түсінігі аясында діни бірегейлікті нығайту, қалыптастыру және діни радикалды көзқарастардың алдын-алу үшін дәстүр мен дін сабақтастығының тарихи, ұлттық үлгісін жаңғырту маңыздылығы тұжырымдалады. Адамшылық қағидалар мен ар-ождан категориялары, этикалық нормалар талданады.

Мақалада тарихилық, талдау, салыстыру, бағалау сияқты пәнаралық зерттеу әдістері қолданылды.

Дін мен дәстүр сабақтастығы

Ежелгі қазақ даласының талай өркениеттер мен діндерді тоғыстырған, басынан кешірген, өзіндік тарихы бар. Осы жерде ру-тайпалық нанымдардан бөлек зәрдүштік, манихейлік, буддалық, несториандық христиандық сенімдер де өз заманында ізін қалдырған. Соңғы әлемдік діндердің бірі ислам діні де қазақ даласына келгеннен бастап, сан ғасырлар бойы халықтың өміршең рухани-моральдық құндылықтарымен, салт-сана, әдет-ғұрыптарымен біте қайнасып, дін мен дәстүр тұтастығын құрады. Дін мен дәстүр сабақтастығын, тұтастығын кешегі атеистік қоғам саналған кеңестік идеология да ыдырата алмады. Осы орайда Ә. Бөкейханов дін мен дәстүрді былайша түйіндейді: «Қазақ халқының руханият тарихында діннен кейінгі күшті құралы салты мен дәстүрі» [2, 137 б.]. Дәстүр халықтың ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, тектілік пен көрегенділік

қасиеттері құндылық ретінде іріктеліп, тұрмыс-тіршілікке, салтқа, әдет-ғұрыпқа айналатын іс-әрекеттерінің бейнесі. Тіршілікпен біте қайнасып кеткен рухани қазына. Қазақты озық мәдениетті халық ретінде таныта алатын, жаһандану кезеңінде басқа мәдениеттер мен идеологияларға жұтылып кетуден құтқаратын тамыры тереңде жатқан табиғи заңдылық. Яғни, адами болмысымызды қалыптастыратын, рухани құндылығымызды арттыратын күш, діни құндылықтармен сабақтасқан дәстүрде жатыр деуге негіз бар. Қай уақытта да қазақ халқының дүниетанымында дін мен дәстүрдің орны ерекше болған. Тіпті кейінгі дін мен дәстүрдің арасына сына қауға талпынған ұстанымдар мен пікірлер шықпай тұрғанда бұл ұғымдар ажыратылмайтын еді. Дінді Тибет буддизмнің көшбасшысы, Далай-лама былай түсіндірген: «Философиялық айырмашылықтарына қарамастан, барлық діни наным-сенімнің мақсаты бір. Әрбір дін адамның кемелденуіне, махаббатқа, басқаларды құрметтеуге, адамдардың азабын бөлісуге баса мән береді. Бұл тұрғыдан әрбір діннің көзқарасы бір-біріне ұқсас, әрі мақсаты да бірдей» [3, 58 б.]. Діннің көздегені рухани кемелдік, жаратушыға жақындық болса, дәстүрдің мазмұны ғасырлар бойы халықтың тұрмысында жинақталған құндылықтық қағидалар мен мәдениет арқылы қоғамдық іс-әрекеттерді негізге ала отырып ұлттық ерекшеліктерді сақтау еді. Бірақ, қазіргі жаһандану жағдайында бастан кешірген атеистік бодандық тарихтың салдарынан осы құндылықтарымызды дұрыс танып, білмеуіміздің кесірінен діни сенімге, рухани құндылықтарымызға, ділімізге, дәстүрімізге келгенде сыңар-жақ көзқарастарға ұрынып, ауыз толтырып мақтанышпен айта алмайтындай халге душар болып отырмыз. Бұл, діни сенім бостандығын дүниелік мақсаттарға пайдалану, санамызда

жоқ сергелдең жағдайға алып келумен қатар, дәстүрімізге де кері әсерін тигізіп жатқаны белгілі. Мыңдаған жылдар бойы халықпен бірге жасасып, санасына, болмысына сіңіп, рухымен тұтасып кеткен дінді қол жетпес күрделі дүниеге айналдырып, қарапайым адамдарға түсініксіз қиын тәпсірлермен түсіндіріп, халықтан қасқана аластату, саналарына радикалды, сыңаржақ көзқарастармен дүниетанымына кері бағыттағы түсініктер қалыптастыруға пайдалануда.

Ш.Құдайбердіұлы сипаттағандай:

«Жаман тәпсір жайлап жер жүзін,
Дін десе тұра қашты есті адам.
Бар обалы оның тәпсіршіде,
Адасып нұрлы аятқа жағыпты тат.
Ол қатені түзеткен әлімдер көп,
Соның сөзін оқысам боламын шат.
Қиянатың бар болса-иманың жоқ,
Маған десе мың жылдай қыл ғибадат»

[4, 263 б.].

Кеңестік сыңаржақ идеологиядан енді ғана еркіндік алған халықтың дінге деген құрметін қазірде осы ата-баба дінін теріс дәріптеушілер құлдыратып отыр. Бұрынғы дін ұстанған бабалар естелігі мен қазіргі дін уағызшыларының бейнесі сәйкеспегендіктен де көптеген азаматтардың діни сенімдеріне селкеу түсіп, дінге үрке қарайтын, тіпті сыни пікірлер айтатын жағдайға жеттік. Ал енді біразы діндарлықтың жөні осы деп дәстүрді, ұлттық танымды мансұқтауға көшкен. Бұл өлеңде айтып тұрғандай дін бар болғанмен, қиянатшыл болсаң мың жыл отырып ғибадат жасаудың пайдасы болмайтыны. Ең әуелі сыртқы келбетіңді емес, ішкі меніңді, яғни рухпен жүрек тазалығыңды сақтағаныңда ғана иманды саналасың. Демек, осы жерде дінге дәстүрлі көзқарас түсінігі туындайды. Қазақ діни дүниетанымы бойынша діндарлық сыртқы бейнеде, көріністе емес, ішкі рухани байлықта, ішкі кемелдікте. Сонымен қатар, дінге тәпсір айтудың өзі үлкен жауапкершілікті қажет етеді. Талды алғаш еккен кезінен

бастап баптап, қарап өсуіне мүмкіндік туғызып, жағдайын жасап бермесең ары қарай өздігінен тамыр жайып, жайқалып кетуі екі талай. Дәл осы ағаш сияқты адамдарға да діни түсініктер бергеннен бастап рухани азығын дұрыс бермесең, ішкі сенімді қайта қалпына келтіруде үлкен қиындықтар тудырады. Мұхаммед пайғамбардың: «Адамдардың ең жақсысы Құранды өздері үйреніп, содан соң өзгелерге үйреткендер» [5, 6 б.] – деген хадисі де осы салада еңбектенуге, ізденуге қамшы болды. Мұхаммед пайғамбар алдымен өз біліміңмен Құранның қыры мен сырын меңгергенде ғана тәпсір айтуға кеңес беріп отыр. Біреуден естіген дүниеден гөрі өзің меңгеріп түсіну үлкен қажырлы еңбекті қажет етеді. Ал өзің білмеген дүниені біреуге айтудың салдары адамдарды діннен бездіруге, дәстүрден алшақтауға, өзге радикалды топтарға сенуге, сана, танымдарын теріс көзқарастар қалыптастыруға алып келеді. Адам ең әуелі алдымен өзін тәрбиелеп, өзін танығанда ғана біреуге жол көрсетуге құқылы. Өзін танымай, ғалымдардың еңбектерін дұрыс түсінбей, оқып, білмей жатып жастарға кеңес, бағыт беру олқылықтарына қазіргі таңда жиі кездесеміз. Соның салдары жастарымыздың теріс радикалы бағытқа кетіп қалуына әкеп соқтырады.

Ислам діні жалпы адамзат баласын білім үйренуге шақырды. Негізгі құндылық білім екенін нақтылады. Құранда былай делінеді: «Раббым! Білімімді арттыр!» [6, 68 б.]. (Таһа сүресі, 114 аят) Ал Ахмет Жүйнеки «Ақиқат сыйында»:

«Білімменен танырсың Жаратқанды,
Білімсіздер байқамас таң атқанды.
Ілімі жоқ болған соң біраз қауым,
Пұттан жасап тәңірін талаптанды»

[7, 21 б.].

Білімді болған жағдайда ғана дінді танып, біліммен ақиқатқа жете отырып, санамызды дұрыс ойлауға жетелей ала-

мыз. Дүниетанымдық көзқарасымызды қалыптастырған, ең әуелі өзімізді жөнге келтіріп, өзіміздің рухымыз бен сенімізді нақтылай алған уақытта ғана дін туралы басқа адамдарға айтуға құқымыз бар екенін түсінуміз керек. Бұл пікірді қайталап шегендеп отыруымыздың себебі, діннің құндылықтық мәнін, рухани астарын, мәні мен мазмұнына терең бойламай жатып, халыққа уағыз айтушылар, арандатушылар көбейгендіктен. Өзіміз ештеңе білмей жатып ақыл айту үлкен қателіктерге алып келетіндігін қазіргі әлемнің діни-саяси бейнесі көрсетіп отыр. Осы тақырыпқа қатысты Шәкәрім Құдайбердіұлының тағы да бір өлеңіне тоқталсақ:

«Бұл кездегі діндердің бәрі нашар,
Ешбірі түзу емес көңіл ашар.
Өңкей алдау, жалғанды дінім дейді,
Әлемдегі діндердің түп мақсұты.
Үш нәрседен бұлжымай құшақтасар,
Құдай бар, ұждан дұрыс, қиямет шын,
Ешбір діннің мақсұты жоқ мұнан

асар.

Дін адамды бір бауыр қылмақ еді,
Оны бөліп, дұшпандық қару жасар.
Інжіл, құран – бәрі айтып тұрса дағы,
Мағынасынан адасып қара басар.
Сөйтіп бұзып, бүлдіріп есіл дінді,
Дін десе білімділер тұра қашар.
Ешбір дін үйтіп дұшпан бол демейді,
Қанекей бұл сөзіме кім таласар» [4,

201 б.] – деп айтқанындай ешбір дін адамдарды теріс бағытқа, яғни адамгершілік жолынан адасуды міндет етпейді. Бұл өлеңде Алланың бар екеніне сене отырып, әркім өзінің ар ұжданын таза сақтай білгенде ғана рухани кемел адам болады деген пікір айтылады. Ал Қожа Ахмет Ясауидің «хәл ілімі, хикмет дәстүрі – адамның ар-ождан үні, жеке тұлғаның өз нәсіліне үңіліп, өз бойының мінін түзететін ар ілімнің қалыптастырумен, осы ұстаным арқылы қоғамның сауығын қамтамасыз ете білуімен ерекшеленеді» [8, 148 б.]. Негізгі діннің мақсаты адамның аксиологиялық өлшемі ұждан-

мен тікелей қарым-қатынаста екенін айтып тұр. Қазірде кейбір дін ұстанушылар қой терісін жамылған қасқырлар тәрізді діннің асыл қасиетінің қадірін кетіріп, дінге қызығушылық білдірген азаматтарға теріс бағдар көрсетуде. Қай дін де бір-біріне дұшпан болуды қаламаған, керісінше береке, бірлік, татулық, бейбітшілік, ауыз біршілікке шақырған. Демек негізгі дін адамның ішінде, ар-ожданында. Ал арға жат, ұжданға сынатпаған дін Шәкәрімнің көзқарасында дұрыстыққа бастамайды. Олай болса, ең бірінші кезекте дін мен дәстүрде ар-ождан басты орында болуы керектігін естен шығармаған дұрыс. Біздің пайымдауымызша дін, ақыл, ар-ұждан қайшылықта болмауы тиіс. Бұлардың арасында қайшылық туындаса демек, біреуінде мәселе бар деген сөз. Сондықтан мұндай қайшылықтарды шешуде ақылды төрешілікке қоя білген дұрыс. Олай болмаған жағдайда соқыр сенім жеңіске жетеді. Ал радикализм адамды қараңғылыққа, қатыгездікке сүйрейді.

Мұндай көзқарас жетегінде кетушілер қазақ халқына ислам діні жаңа ғана келгендей, ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрді, ғұламалар жолын мансұқтап, қазақ руханиятының күретамырына балта шабуға бағытталған арандатушылық әрекеттер салдарынан дәстүрлі құндылықтар өз болмысынан ажырап, өзге ұлттың салты мен дүниетанымы орнықпақ. Бұл біздің ұлттық бояуымызды жойып, халықтық болмысымызды жоғалтуға қызмет жасамақ.

«Дін ұғымының негізінде зорлық-зомбылық болмауы керек; бұл хақ діннің ғайри хақ нанымдардан ажырасатын айқын парқы. Дін дегеніміз негізінде иман, яғни сенім жататын рухани байлық. Рухты зорлауға болмайды. Ислам дінінде зорлау жоқ. Ислам негізінде адамдардың өз еркімен, өз ықтиярымен сенуі, өз ирадасымен ғамалдарды іске асыруы қағидасы жатады. Дін дегеніміз

жүректің мәселесі, жүректің сенуі ұжданның қабылдауы» [9, 267 б.]. Дін тек сенім жүйесі ғана емес, ол – өмір сүрудің мәні, моральдық нормалары, қарым-қатынас тәртібі мен әдебі, адал мен арамды, жаман мен жақсыны ажыратушы өлшем бірлігі, адамзаттың бақытты өмір сүруіне қажетті рухани қағидалар жүйесі. Яғни, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні, бір сөзбен айтқанда, дін – рухани құндылық, мәдениет феномені. Адамзат тарихынан дінсіз мәдениет табу қиын болғаны сияқты, мәдениетке қарсы дін табу да мүмкін емес.

Дін мен дәстүр біріге отырып, қоғамның рухани бағытын айқындауда негізгі фактордың басында саналады. Діннің жартысын этика құндылықтары, жартысын сенім құрайтындықтан, таразының бір бөлігінде сенім, бір бөлігінде рухани құндылықтар тұрғанын, иман таразысы тең болу үшін таразының екі басы бірдей болуы керектігін дәстүр дінсіз, дін дәстүрсіз өмір сүре алмайтынын естен шығармауымыз керек. Мұхаммед пайғамбар да араб қоғамының салт-дәстүрінен айырған жоқ. Тек адамшылыққа жат әдеттерін түзеп, адамзаттық құндылықтарға үндеді. Хадисте: «Арабтың ағжамнан (басқа ұлттардан) үстемдігі жоқ. Олардың артықшылығы тек тақуалығында» [10] – дегеніндей ислам дінінде қандай да бір ұлттың, халықтың басымдылығы жоқ. Олай болса ислам мен араб дәстүрін шатастыруға болмайды. Әр халықтың өзіндік өмір сүру ерекшеліктері, тұрмыс салты бар екендігі, оған егер негізгі қағидаларына қайшы болмаса дін де құрметпен қарайтындығы ақиқат.

Олай болса қазіргі қазақ қоғамында қалыптасып келе жатқан екі жақты ұшқары пікірлер мен көзқарастарды тоғыстыра білу міндеті тұр. Ол үшін ең әуелі ата-бабамыздан жалғасын тауып келе жатқан дініміз бен дәстүріміз жан-жүрегіміздің шапағаты, көзіміздің нұры, жүрегіміздің сыры болатын қасиетті ру-

хани құндылықтарымызды тәрбиенің бір өзегі ретінде басты назарға алуымыз қажет. Бүгінгі дін саласындағы болып жатқан сыңаржақ көзқарастардың салдары мен себептерін саналы ақылмен қабылдап, шетін діни ұстанымдар үшін дәстүрлі дініміз бен ата-баба руханиятын мансұқтамай, ақ пен қараны ажырата білу бір жағы болса, діннен безіп, құдайға тіл тигізіп, тіпті исламды тек арабтармен байланыстыруға тырысып жүрген топтың ұстанымдарына да көз жұмып еріп кетуге болмайды. Олай болған жағдайда ғасырлар бойы жалғасқан ұлт руханиятын жоққа шығаруға тура келеді. Ал қазақ ойшылдарының ислам түсінігі, тарихта өзінің ізін қалдырған әулие бабалардың өмір жолына қарасақ исламды қалай түсінгендігімізді, өмірде қалай ұстанғандығымызды, рухани тұрғыдан қай деңгейде болғандығымызды бажайлау қиын емес.

Ислам діні қазақ даласына таралғаннан бастап, сан ғасырлар бойы халықтың рухани-моральдық құндылықтарымен, мәдениетімен бірігіп, дін мен дәстүр бірлігі арақатынастарын жалғастырып келген. Өз болмысында ішкі кемелдік мәселесіне ерекше баса мән беретін ислам діні рухани құндылықтар мен адамгершілік ұстанымдарын жоғарғы орынға қойды. Сыртқы көріністен гөрі ішкі тазалыққа негізделгендігін парасатты қазақ хакімдері мен ағартушылары нақты көрсетті.

Осы құндылықтарымызды бен дәстүрімізді мойындамау радикалды ағымдардан байқалып отыр. Осы радикалды ағымдардың қоғамдағы болып жатқан дүниетанымдық сыңаржақты көзқарастарының себеп-салдарын неден туындап жатқанына көз жүгіртіп, қарастырып, талқылап, талдау жасап көрсек. Бүгінгі Қазақстан қоғамының рухани жаңару мен жаңғыруда дәстүрлі діни дүниетаным маңызды рөл атқарады.

Діни тұрақтылық және рухани даму мәселелері

Абай Құнанбайұлы он тоғызыншы қара сөзінде: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниені жақсы, жаманды таниды дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің айтқан сөздерін ескеріп жүрген кісі өзі де есті болады. Әрбір естелік жеке өзі іске жарамайды. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, соны адам десе болады» [11, 82 б.].

Дін адам баласымен бірге пайда болған, бірге өмір сүрген және өмір сүреді. Тарихымызға қарайтын болсақ, дінсіз адам болғанымен дінсіз қоғам болмаған. Қай жерде қоғам болса, сол жерде белігілі бір нанымдар мен діндердің болуы заңды құбылыс.

Адам баласы жаратылғаннан бастап онымен бірге пайда болған мәселелердің бірі адамның бақыты мен болашағы мәселесі. Адамзат баласы өзінің болашағы мен бақыты үшін көптеген соғыстар жүргізіп, мәдениеттерді қалыптастырып, өркениеттілік жолына қадам басқан, ғалымдар адамзаттың бақыты мен болашағы үшін томдаған кітаптар жазған. Алайда өркениет пен дамудан туындаған қажеттіліктер, адамзаттық мүдденің бір арнада тоғысуына кедергі келтіріп отырған. Қазіргі кезеңде көптеген материалдық қажеттіліктердің алдыңғы орынға шығуына байланысты рухани қажеттіліктерге қол жеткізу мәселесі барынша күрделене түскендей. Қазіргі қоғам да рухани дамуды қажет етеді. Оны өзінің мүмкіндігі мен ұстанымына қарай қалыптастыруға тырысады. Біздің еліміз үшін рухани даму және діни тұрақтылық жолында ең басты басымдық, төзімділік пен келісімге беріліп отыр. Олай болатыны, қазіргі кезеңде адам құқығы мен бостандықтары ең жоғары орын-

да тұрғаны белгілі. Біздің еліміз де осы басымдықты назарға ала отырып өзінің діни ұстанымдарын айқындап отыр.

Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» мақаласында: «Жаңғыру атаулы бұрынғыдай тарихи тәжірибе мен ұлттық дәстүрлерге шекеден қарамуға тиіс. Керісінше, замана сырынан сүрінбей өткен озық дәстүрлерді табысты жаңғырудың маңызды алғышарттарына айналдыра білу қажет. Егер жаңғыру ұлттық-рухани тамырынан нәр ала алмаса, ол адасуға бастайды» [12, 3 б.]. Рухани құндылықтарымыз әлсіреген, дін мен дәстүріміз адасқан халықтардың қатарынан болатын болсақ, болашағымыз бұлыңғыр болмақ. Рухани жаңғыру аясында ұлттық құндылықтарымыз, дүниетанымдық танымымыз бен санамызды жаңартып, ескі идеологияның сарқыншақтарымен емес, болашаққа барар даңғыл жолымыз болу керек. Ол үшін ақпараттық қоғамдағы ғаламтор желілеріне кемеңгер ғұламаларымыздың және ғылым жолындағы ғалымдарымыздың еңбектерінен сілтемелер келтіріп, жастарға дұрыс жолды сілтеу, саналарының басқа радикалды бағыттарға кетпеуі үшін ұрпақтарымыздың бойына ұлттық құндылықтарымыз бен дәстүрімізді дәріптеуді басты мақсатымыз етіп алуымыз керек.

Сонымен қатар, дәстүрді жаңғыртудың тағы бір тиімді жолы болашақ ұрпақтарымызға ұлттық тәрбие беру. Дін мен дәстүрдің барлық болмыстары адам баласын тәрбиелеуге негізделгенін байқаймыз. Өскелең ұрпақтарымыздың ұлттық-рухани тәрбиені бойларына дарытып өсіру маңызды мәселелердің бірі болмақ. Өмірдегі адами орынын табуда ең бірінші тәрбиеден басталмақ. Әл-Фараби бабамыз: «Білімсіз адамгершілік молаймайды, білімсіз адам өзгенің абзал қасиеттерін тани алмайды. Жан дүниені тәрбиелемей үлкен жетістіктерге жету жоқ. Ғылым мен тәрбие ұштасса ғана

рухани сауаттылыққа жол ашылмақ. Мінез-құлқын түзей алмаған адамның ақиқат пен ғылымға қолы жетпейді деп ескертті» [13, 82 б.] десе, ғалым М. Арын «Сәби шыр етіп дүниеге келгеннен бастап, дара фәниден, дара бақиға аттанғанға дейін адам баласы, пайғамбар айтқандай, өмірдің тәрбиесінен өтеді. Өмірдің тәрбиесі деп отырғанымыз – дәстүрлер. Жақсы дәстүрлер көп ретте тәрбиелік ережелер түрінде қолданылады» [2, 138 б.] – деген қанатты сөздерінен тәрбие құндылықтың тіні, әрі алтын діңгегі екенін аңғару қиынға түспесі анық.

Осы орайда тәрбие жайлы мұсылман ғалымдарының да пайымдауларына тоқталып өтсек: Мауәрди: «Тәрбие тірек сияқты. Алла сол арқылы кемелдендіреді» [14, 7 б.], – деген анықтама айтса, ал Имам Ағзам Абу Ханифа «тәрбие тұлғаны тәрбиелейтін немесе бұзатын қасиетті білдіреді» [14, 7 б.], – деген тұжырымға келген. Сонымен қатар құранды тәпсірлеуші ғалым Бәйзауи: «Тәрбие-қабілетті дамыта отырып, кемелдікке жеткізу» [14, 7 б.], – деп түсіндірген. Құранымызда да тәрбие ана құрсағынан басталатыны туралы көзқарастар бар. Яғни келтірген анықтамалардың қайсы біріне қарап отырсақ ұрпақтарымыз ең басты танымды адам болып кемелдену үшін ана құрсағынан бастап, адал ақ сүтімен бойына сіңіріп өсетіні көрсетілген. Тұлға болу, ұлттық сананы қалыптастыру, дін мен дәстүрді түсіндіру ең әуелгі кезектен-ақ тәрбиемен берілу керек. Халық нақылы: «Жақсы заңың болғанша, жақсы дәстүрің болсын» [6, 8 б.] – деп айтқандай дәстүрдің қызметі халық үшін заңнан жоғары бола алатындығын жалғыз ауыз сөзбен түйіндеп кеткенін көреміз. Яғни дәстүр мен дінді ұрпақ тәрбиелеуде таптырмас құрал ретінде пайдалануымыз қажет. «Ұлттық тәрбиені дәстүр заңдарымен, дін қағидаларымен ұштастыра отырып,

ғылыми тұрғыдан саналарына сіңіре алсақ рухани жаңғырудың жетістіктеріне бір қадам болса да жеткен болар едік. Рухани сана болмысында адам баласының өзгермейтін қыры болады. Ол адамгершілік қағидаттары ғасырлар өтсе де өзгермейді. Моральдық құндылықтары ескірмек емес. Осы ақпараттық технология заманында моральдық құндылықтарды алдыңғы орынға қойып бағалай білуіміз керек. 2009 жылғы шілденің басында Астана қаласында Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің III Съезінде «Дашичойлин» монастрінің басшысы, Дүниежүзілік буддистер федерациясының вице-президенті Хамба Лама Чойжилжавын Дамбажав: «Адамзат үшін рухани және моральдық жұтаңдықтан асқан қорқынышты апат жоқ, сондықтан да біз осыған барынша жіті көңіл аударуымыз керек» [15, 141 б.], – дейді. Адамзат үшін ең алдымен рухани және моральдық құндылықтарынан айырылса, орны толмас апаттың бірі болатыны айтпасақ та түсінікті дүние. Материалдық құндылықтардың орны уақыт өте толар, бірақ рухани құндылықтарды толтыру көп уақытты қажет ететін құбылыс. Сол себепті болашақ ұрпақтарымыздың рухани рухы мықты, білімді де саналы ұрпақ тәрбиелеу біздің борышымыз, әрі міндетіміз деп білеміз.

Қорытынды

Қазақтың арғы-бергі тарихында дін мен дәстүрдің сабақтастығы ажырамай, тіпті біте-қайнасқандығы тарихи шындық. Себебі, тарихта дінсіз адам болғанымен, дінсіз қоғам болмағаны ақиқат. Ал әрбір халықтың дәстүрі оның тарихта ұстанған діндерінен бастау алатындығын ескерсек, бұл екеуін бөліп қарастыру дұрыс болмасы хақ. Оның үстіне, өткенді жоққа шығару, болашаққа сенімсіздік болғандықтан, өткенді мансұқ ету, дәстүрге шабуыл

жасау ұлттың болмысына балта шабу болып табылады. Халқымыз ежелден адамгершілік пен ізгілікті бойына сіңіріп, жақсылық пен бауырмалдық сезімін жоғары қойған. Ешкімнің ала жібін аттамау қағидаларын бала кезінен жадына сіңірген, ата-бабаның ұлық тәрбиесін ұрпағына аманаттап, салт-дәстүрдің озық үлгісін ұстанған халық. Ұрпақ тәрбиесіне байланысты айтылған сөздері ырым-тиымдарға қарасақ, тек жақсылық пен ізгілікке тәрбиелеу үлгісі көрінеді. Терең адамгершілік, қасиетті иман, адамға тіпті жан иесіне, қоршаған ортаға қамқорлықпен қарау халықтың қағидаларынан бастау алып, ғасырлар бойы ұлтымыздың рухани дүниетанымында жалғасып келді. Дініміз-діңгек, тіліміз-өзек, дәстүріміз-тамыр. Осы үштіктің толық болуы білімді сана мен парасатты пайымда екені белгілі.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Назарбаев Н.Ә. Ұлт тұтастығы – біздің стратегиялық таңдауымыз // Қазақстан халқы Ассамблеясының ХҮ-ші сессиясында сөйлеген сөзі. Егемен Қазақстан, 27 қазан 2009 ж.
- 2 Сейіт Кенжеахметұлы. Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. 2-басылым. – Алматы: Атамұра, 2013. – 384 бет.
- 3 Dalai lama, Kindness, Clarity, and Insight (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2006), p.58
- 4 Шәкәрім Құдайбердиев. Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. Құраст. М. Жармұхамедов, С. Дәуітов, [А. Құдайбердиев.] – Алматы: Жазушы, 1988. – 560 бет, суретті, портр.
- 5 Ораз С. Тәпсір тұнығы (30-пара) / С. Ораз. – Алматы, 2014 – 208 б.
- 6 Дін мен дәстүр. – Алматы, 2013. – 192 бет. Таха сүресі, 114 аят.
- 7 Дәстүрлі Ислам жауһарлары. Орта ғасырларда (X-XVI ғғ) жазылған діни еңбектер мен шығармалардан үзінділер жинағы. – Астана, «Таңбалы» баспасы, 2016. – 392 бет.
- 8 Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды / Под общ.ред. А.Х. Бижанова. Монография. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2017. – 432 с.

9 Бұлұтай М.Ж. Ата-баба діні? Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы, Білім, 2000. – 504 бет.

10 be. El-Müsned, Müessesetu’-rialse, 1421-2001,38/474/h. No:23489

11 Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Қара сөздер. – Алматы: Алматыкітап баспасы, 2020. – 224 б.

12 Нұрсұлтан Назарбаев. «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру». 12 сәуір 2017 жыл.

13 Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы «Аруна Ltd.» ЖШС, 2010. – 592 б.

14 Тышхан К. Мораль және дін (оқу құралы). – Астана: Мастер По ЖШС, 2012. – 225 б.

15 Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің 3 съезі. – Астана 2009.

Transliteration

1 Nazarbayev N.A. Ult tutastygy – bizdin strategiyalyk tандаuymyz// Kazakhstan halky Assambleyasynyn XY-shi sessiyasynda soilegen sozi. Egemen Kazakhstan, 27 kazan 2009 zh.

2 Seyit Kenzheahmetuly . Khazakh salt dasturleri men adet-guryptary. 2-basylym. – Almaty: Atamura, 2013 zh. – 384 bet.

3 Dalai lama, Kindness, Clarity, and Insight (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2006), p.58.

4 Shakarim Kudayberdiev. Shygarmalary: Olender, dastandar, khara sozder. Khurast. M.Zharmuhamedov, S.Dauitov, [A.Kudayberdiev.]. – Almaty: Zhazushy, 1988. – 560 bet, suretti, portr.

5 Oraz S. Tapsir tunygy (30-para). – Almaty, 2014. – 208 bet.

6 Din men dastur. – Almaty, 2013-191 bet. Taha suresi, 114 ayat.

7 Dasturli Islam zhauharlary. Orta gasyrlarda (X-XVI gg) zhazylgan dini enbekter men shygarmalardan uzindiler zhinagy. – Astana, «Tanbaly» baspasy, 2016. – 392 bet.

8 Modeli islamskogo obrazovaniya v postsekulyarnom obshestve: evraziyskie evropeyskie trendy/Pod obsh.red. A.H.Bizhanova. monographyia. – Almaty:IPHR KN MON RK, 2017. – 432 s.

9 Bulutay M. Zh. Ata-baba dini? Turkiler nege musulman boldy?. – Almaty, Bilim, 2000. – 504 bet.

10 be. El-Müsned, Müessesetu’-rialse, 1421-2001,38/474/h. No:23489

11 Abai (Ibrahim) Kunanbayev. Kara sozder. – Almaty: Almatykitap baspasy, 2020. – 224 b.

12 Nursultan Nazarbayev. «Bolashakka bagdar: ruhani zhangyru». 12 sauir 2017 zhyl.

13 Islam. Entsiklopediyalyk anyktamalyk. – Almaty: «Aruna Ltd.» ZHSHS, 2010. – 592 b.

14 Tyshkhan K. Moral zhane din (oku kuraly). – Astana: Master Po ZHSHS, 2012. – 225 b.

15 Alemdik zhane dasturli dinder liderlerinin III syezi. – Astana 2009.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

- Арнаулу Захай* Мәдениеттану магистрі, философия кафедрасының докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, arnagul.zahay@mail.ru, 0000-0002-5927-4642
- Кеншилик Тышхан* Философия ғылымдарының кандидаты, доцент м. а., Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, kenshe76@mail.ru, 0000-0001-6349-4157
- Арнаулу Захай* Магистр культурологии, докторант кафедры философии, Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, Астана, Казахстан, arnagul.zahay@mail.ru, 0000-0002-5927-4642
- Кеншилик Тышхан* Кандидат философских наук, и. о. доцента, Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, Астана, Казахстан, kenshe76@mail.ru, 0000-0001-6349-4157
- Arnagul Zakhay* Master of Cultural Studies, Doctoral student of the Department of Philosophy, L. N. Gumilev Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, arnagul.zahay@mail.ru, 0000-0002-5927-4642
- Kenshilik Tyshkhan* Candidate of Philosophical Sciences, Acting associate professor, Associate Professor of the Department of Religious Studies, L. N. Gumilev Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, kenshe76@mail.ru, 0000-0001-6349-4157

AN INVESTIGATIVE RESEARCH INTO THE EMPLOYABILITY OF HIJAB WEARING WOMEN IN KAZAKHSTAN

¹ K. Kaldybay, ² Zh. Nurmatov, ³ T.K. Abdrassilov

ABSTRACT

This article examines the employability of the hijab wearing women in Kazakhstan. The aim of this investigation is to analyze how hijab wearing and religious identity influence on women's work prospects and the negotiation around her appearance as a symbol of culture and religion. Despite the plethora of research exploring the meanings and functions of hijab in society, very little research on discrimination towards hijabis in the workplace could be found. The importance of this topic is revealed by the fact that many Kazakh hijabis encounter difficulties finding a job in Kazakhstan owing to their appearance, despite the general understanding that work discrimination based on religion is unfair. The first section of the study is dedicated to the theoretical framework discussing the hijab and its relation to employment from relational demography theory of Ghuman and the concept of Hebl in identifying what kind of discrimination hijabis encounter. This will be complemented by a survey that examines the case of four Kazakh hijab-wearing women. The final section will interpret the findings, concluding that religious attire puts hijab wearing women into a dilemma between work and faith in Kazakhstan.

Keywords: Muslim Women, Employment, Hijab, Kazakhstan, Discrimination

^{1,2} Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkistan, Kazakhstan

³ International University of Tourism and Hospitality, Turkestan, Kazakhstan

Corresponding Author:
K.K. Kaldybay
kaldibaykaynar@list.ru

Reference to this article:

Kaldybay K.,
Nurmatov Zh.
An Investigative Research
Into the Employability of
Hijab Wearing Women in
Kazakhstan // Adam alemi. –
2022. – No. 3 (93).
– P. 169-176.

Қазақстандағы хиджаб киетін әйелдердің жұмысқа орналасуы туралы зерттеу

Аңдатпа. Бұл мақала Қазақстандағы хиджаб киетін әйелдерінің жұмысқа тұру және қабылдану мәселесін қарастырады. Бұл зерттеудің мақсаты - хиджаб кию әйелдердің жұмысқа орналасуын және оның мәдениет пен діннің символы ретінде сыртқы келбеті туралы келіссөздерге қалай әсер ететінін талдау болып табылады. Қоғамдағы хиджабтың мәні мен қызметі туралы көптеген зерттеулердің бар болуына қарамастан, жұмыс орнында хиджаб киетін әйелдерді кемсіту туралы өте аз зерттеулерді табуға болады. Жұмыс орнында дінге байланысты кемсітудің әділетсіздік деген жалпы түсінікке қарамастан, көптеген хиджаб киген әйелдер сыртқы келбетіне байланысты Қазақстанда жұмыс табуда қиындықтарға тап болуы бұл тақырыптың маңыздылығын көрсетеді. Мақаланың бірінші бөлімі Гумманның жұмыспен қамтуға қатысты теориясын және Хеблдің тұжырымдамасын талқылайтын теориялық негізге арналады. Хиджаб киетін әйелдердің жұмыста және жұмысқа орналасу кезінде қандай кемсітушілікке тап болатыны талқыланады. Бұл теория хиджаб киген төрт қазақ әйелінің жағдайын қарастыратын сауалнамамен толықтырылады. Қорытынды бөлімінде Қазақстандағы хиджаб киетін әйелдердің жұмыс пен сенім арасындағы дилеммаға әкелетіні туралы қорытындыға байланысты тұжырымдама ұсынылады.

Түйін сөздер: хиджаб киетін әйелдер, жұмыспен қамту, хиджаб, Қазақстан, кемсіту.

Исследование трудоустройства женщин носящих хиджаб в Казахстане

Аннотация. В данной статье исследуется возможность трудоустройства женщин носящих хиджаб в Казахстане. Цель этого исследования — проанализировать, как ношение хиджаба и религиозная идентичность влияют на перспективы работы женщин и на обсуждение ее внешности как символа культуры и религии. Несмотря на множество исследований, посвященных значению и функциям хиджаба в обществе, можно найти очень мало исследований о дискриминации в отношении хиджаба на рабочем месте. О важности данной темы свидетельствует тот факт, что многие женщины носящих хиджаб сталкиваются с трудностями при поиске работы в Казахстане из-за внешности, несмотря на общее понимание того, что дискриминация в сфере труда по религиозному признаку несправедлива. Первый раздел статьи посвящен теоретической основе, обсуждающей хиджаб и его связь с занятостью, исходя из теории реляционной демографии Гумана и концепции Хебла в определении того, с какой дискриминацией сталкиваются женщины носящие хиджаб. Это будет дополнено опросом, в котором будет рассмотрен случай четырех казахстанских женщин носящих хиджаб. В заключительном разделе будут интерпретированы результаты, сделан вывод о том, что религиозная одежда ставит женщин носящих хиджаб перед дилеммой между работой и верой в Казахстане.

Ключевые слова: женщины носящих хиджаб, занятость, хиджаб, Казахстан, дискриминация.

1. Introduction

The hijab and other Islamic head coverings are inextricably linked with the notion of gender inequality and oppression towards hijabis by non-Muslims [1, p. 13]. The religiosity of women due to the resurgence of Islam in Kazakhstan after gaining independence in 1991 resulted in some women following practices of Islam such as wearing hijabs, which is a symbol of piety, decency, loyalty and righteousness [2, p. 210]. The term 'hijab', derived from the Arabic word *hajaba*, which means 'to cover', has polarised religious scholars and theologians alike on the requirement of the hijab for Muslim women. The word hijab that are being talked about here is not a complete cover for women. While some scholars believe that the hijab is not necessarily an integral part of Islam but just a cultural phenomenon, others claim that the hijab is a sign of oppression and violence that outlines the gender discrepancies and detriments of Muslim women in a Western setting [3, p. 400]. Yet, according to Ghumman and Ryan [4, p. 675], the hijab constitutes an essential part of the Islamic dress code for women as suggested by the Quran. Although there are no reliable statistics with regards to how many women wear the headscarf in Kazakhstan, it is estimated that there has been a sig-

nificant rise in the hijab being worn on the streets, especially among young women. Women who wear a hijab often tend to be stigmatised owing to its association with Muslims – a community frequently aligned with negative assumptions, beliefs and opinions [5, p. 201]. Thus, understanding the impact of the hijab on employability in Kazakhstan is a complex phenomenon which requires comprehensive exploration, as there is a conspicuous rise of Islamisation among the Kazakh people. This study explores how hijab wearing and religious identity impact women's work prospects and the negotiation around her appearance as a symbol of culture and religion.

2. Theoretical Framework

Relational demography theory, according to Tsui and O'Reilly [6, p. 426], offers a valuable framework for comprehending the reasons for the existence of discrimination against hijabis in the workplace. The fundamental principle of relational demography is that the social or demographic overlap of a work group leads to favourable work results. Ibarra [7, p. 685] argues that individuals are drawn to people who are demographically similar to them, and this leads to closer relationships. On the other hand, others are frequently removed from social networks, gaining less support from

their workgroups and encountering higher rates of tension with their colleagues [8, p. 743]. For example, relational demography research has provided substantial evidence for the idea that dissimilarity between persons and their workgroups result in less favourable working conditions, revulsion, decreased interpersonal interaction and affinity, and perceived prejudice [9, p. 241]. Several researchers have revealed that recruiter-applicant demographic connections are favourably linked to selection decisions during the hiring process. Goldberg [10, p. 603] suggests that having similarities between the interviewer and the applicant such as appearance, commonalities, religious or ethnic identity seem to result in a job applicant being accepted more often. Candidates who have common backgrounds with their recruiter or interviewer earn more satisfactory interview evaluations and consequently receive more job offers than others who are demographically different [11, p. 855]. It could therefore be assumed that relational factors play a key role in why Kazakh Muslims may be discriminated against in the workplace. While the theory of relational demography forecasts prejudice against certain groups and the degree to which it could exist based on their ethnic or religious representation at work, it does not explicitly differentiate between the various types of discrimination that exist in the workplace. Therefore, to comprehend what types of discrimination are experienced by hijabis during the hiring process, this article aims to utilise Hebl et al.'s [12, p. 820] conceptualisation of discrimination. There are two forms: 1) formal discrimination and 2) interpersonal discrimination. Adopting Hebl et al.'s theory with regards to the discrimination of Muslim women at workplace is helpful in order to understand the job discrimination experienced by hijabis within the recruitment process. There are two forms of discrimination: formal and interpersonal. Formal discrimination is a kind of discrimination that entails overt expression of negative attitude toward the marginalised group; in other words, wom-

en who wear hijab are explicitly refused by the employer. Interpersonal discrimination is a subtle form of discrimination through non-verbal and in some circumstances verbal activity in social relationships. Taking into account these types of discrimination within the context of Kazakhstan, the interpersonal type of discrimination is tangible or salient. Many employers dodge or evade questions pertaining to their refusal to recruit candidates who wear a hijab. The complex relationship between religion and gender discrimination in women's job prospects occurring in Kazakhstan is complicated and seems furtive, which suggests that the secular policy of Kazakhstan *per se* has negative influence toward the hijab and the veil by impacting on the mindset of the people. Experimental research carried out on the employment of hijabis and non-hijabis in Germany revealed prejudice or bias in the selection process of recruiting women in hijab [13, p. 192], revealing women wearing hijab were rejected more often than those who did not wear hijabs, again indicating job-related gender discrimination due to religious appearance, which raises the dilemma of bread or faith. Implicit types of discrimination have become more common despite the passage of anti-discrimination legislation and conventions [12, p. 822].

Explicit forms of discrimination could also be found in contemporary workplaces where personal and social or corporate racism occur [14, p. 58]. In other words, individuals consciously nurture deliberate, overt prejudice against a specific stigmatised community (Muslims) and their associations or affiliations, and even instigate or trigger individuals to get involved in discriminatory actions towards the members of the stigmatised group. This argument implies that some Kazakh people harbour not only latent prejudice against hijabis, but may also maintain overt stereotypes toward women who wear hijab. Arab-looking Kazakh women have been considered as deviant from traditional Islam and have been looked at suspiciously, as a threat. For example, a growing num-

ber of Kazakhstani mass media frequently raise public alarm about hijabs as a cultural-religious symbol that is inconsistent with the standards and values of a democratic nation like Kazakhstan.

Some people claim that the hijab is a choice, saying that it is not stipulated in the Quran or Sunnah. Thus, they say it is not a requirement of Islam but rather a choice opted by certain women. Taking this interpretation as the justification for an anti-hijab argument, some Muslims believe that it is permissible for governments, school authorities, and so forth to forbid it from public places. Therefore, the first President of Kazakhstan, Nursultan Nazarbayev, asked the female residents of Kazakhstan not to wear hijabs, explaining that it is not a reflection of faith, but rather the cultural attire of Arabic people and the Bedouin community, implying that wearing a hijab is correlated with some sort of backwardness [15]. This was reinforced by the call of the Chief Imam (religious leader) or Mufti for Kazakhstani women to refrain from wearing hijab [15], suggesting that the code of conduct of Kazakh women and their decision about clothing should be dictated by the national politics of Kazakhstan. This means that although it is claimed that wearing hijab is a choice, the policy applied by the Kazakhstani government implies coercion of Muslim women not to wear hijab, which is considered an obligatory Islamic religious practice [2, p. 220]. Women who wear hijab have been reported to encounter discrimination during the hiring process. For example, Kazakh hijabis were demanded to abandon wearing a headscarf and don their uniform so as to receive a job offer [16, p. 15]. Given the substantial amount of research and supportive evidence demonstrating that many Kazakh employers have clear personal prejudice against Kazakh women who wear hijab, categorising them as a marginalised group of people, and implying that they are obliged to act in that way firstly because of the law forbidding the hijab in public places and the hijabophobia related to its daunting appearance. It is hypothesised that Kazakh women who wear hijab are more likely to experience

formal discrimination during the recruitment process because of the law banning the hijab in any governmental workplace, such as universities, schools, and hospitals. This policy exempts private companies. Hijabis are considered to be a minority group within Kazakhstan, referring especially to the Salafi Brotherhood Islamic sect. Kazakh women who wear hijab are considered to be members of this Islamic sect, and thus people are frightened and feel uncomfortable working with them. With the increase of people associated with this Islamic sect, wearing a hijab has become more prevalent in Kazakhstan. With regards to interpersonal discrimination, Ghumman and Ryan [4, p. 685], borrowing the theory of Hebl et al., state that employers are not required by law to make eye contact, bow or make encouraging motions, or to stand at a reasonable distance from the job candidate. Since such behaviours entail leeway, it might lead employers to indulge in interpersonal discrimination by being less amiable, less interested, and more constrained in their interactions with stigmatised people, suggesting that indirect forms of discrimination (interpersonal prejudice) are more likely to occur than formal discrimination [14, p. 57]. For example, qualitative research carried out in Turkestan revealed that women wearing hijab are more likely to experience interpersonal discrimination during the hiring process. For example, interviewee Gulzat mentioned that the attitude of the employer towards her changed when she saw her wearing hijab, implying that this kind of hurtful behaviour is damaging to self-esteem.

The hijab is a stereotype that could impact women's employability and work performance [17, p. 15]. For example, research conducted among Bahraini women who wear hijab found that they are considered to be less intelligent and more reserved than those who do not [18, p. 43], implying that hijabis often tend to be refused prestigious jobs despite their high quality knowledge and skills, due to their religious attire and appearance. However, McIntosh and Islam [19, p. 105] claim that by taking a positivist approach, women who wear

hijab seem to open plenty of job opportunities for women. This argument proposes that job-searching difficulties encourage hijabis to start their own businesses. For example, one woman who was interviewed in this study told of three consecutive years of failure to find a job in Turkestan, so she started her own home bakery business.

3. Methodology

A qualitative case study will be utilised in order to examine the relation of religiosity and employability among women who wear hijab. This article will identify what type of discrimination Kazakh hijabis encounter during the hiring process and in the workplace by exploring their experiences through the application of case study. The content analysis method, a research method for analysing textual, verbal and visual interactions [20, p. 55], will be applied in order to analyse the topic. The primary source of data will be interviews with four hijab-wearing Kazakh women who have been searching for a job for four years. These women, who still wear hijab, were called and the purpose of the interview was explained to them. For ethical reasons their real names were changed. As my wife also wears hijab and has a close relationship with hijabis, she asked them to take part in my research. They were asked questions about what kind of problems they had encountered during the hiring and interview process. These four women told their stories, which were recorded as data collection. The women were from different age groups and different levels of education. Two are now housewives and two are self-employed. Their ages are 23-30, and they graduated from Ahmed Yasawi University in Turkestan, Kazakhstan. All these women live in Turkestan, and due to the outbreak of coronavirus, all were interviewed online by Skype. The interview took place on the 10th April, 2020.

4. Sample

Sholpan began covering her head when she was 14 years old. She says that wearing

hijab in public places was a predicament at first, as everybody gazed at her suspiciously or strangely and she felt uncomfortable and alienated. After graduating university with the major of pedagogical education, she started searching for a job with her qualification. However, she has not succeeded yet:

Certainly, I was aware that the hijab would affect my career but I cannot abandon my religious obligation as it is a requirement of the Quran. When I applied for a job through online services everything was fine, but when the Director of the school saw me the tone and attitude towards me changed instantly. She was shocked and proposed I take off my hijab as there is a law banning hijab in public spaces, and she told me that she could not offer me the job as hijab-wearing women cannot teach school pupils as it is against the law. Now I am baking cakes at home and sell them through Instagram on the internet.

Gulzat, after graduating from university with a distinction in accountancy, she applied for many vacancies that were available:

When I applied for an accountant vacancy in a restaurant, after talking with the manager, she told me that she liked my qualifications and competency but she told me that there is one requirement for accepting me to the job: take off my religious attire and put on their uniform. When I replied that taking it off is impossible, she told me that she would consider and call me back. I instantly realised that I would get rejected again because of my religious clothing. I felt at that time worthless. I desperately needed a job to make ends meet.

Aigerim has been wearing hijab for five years, since the first year of her study at university. She states that she started due to the influence of her classmate who had been wearing hijab and started practicing Islamic obligations.

I completed the tourism and management major with distinction. Now I am a hairdresser and cannot find a job within my field, despite the myriad of hotels in my city. The reason that I am rejected is my religious attire. The managers of the hotels where I applied for a job overtly told me that they would hire me

only on the condition that I take off my hijab. But I refused their offer because I cannot abandon practising my religious duty, and although I do not work within my field, I am spiritually pleased and happy.

Aliya is 27 years old. She is married and has two children. She started practicing the religious duty after marriage. She completed the University with the major of Finance. While working as a sales assistant at a store, she points out that she felt sexually harassed as no one wanted to talk with her.

While working in the store, I did not wear hijab and everything was fine. The interpersonal discrimination and sexual harassment started to happen to me when I started wearing the hijab. When I experienced discrimination I complained to my Manager but she did not take any measures. Some of my co-workers recommended that I take off the hijab, but I refused to exchange my religious obligation for the sake of the job. So, after 11 months of unbearable pressure and interpersonal discrimination, I had to leave my job. Every time I apply for a vacancy that has been advertised, when they see me during the interview I am told that they will call me back. I know they will not call me, and I feel worthless. I knew that wearing hijab would be barrier to my career. I tried three times to apply for a job as a sales assistant but I was rejected due to my religious attire. Yet, I am now working as a sales assistant, selling phones and phone accessories in a chain retail store whose owner is a religious person who prefers hiring hijabis to non hijabis.

5. Findings

The findings of this research revealed that for these covered women, along with the struggle of sexual harassment, they find themselves marginalised with regards to job placement despite their high quality knowledge and competency. They remain worried about public harassment and the fear that hijab-wearing women are misunderstood as a religiously dangerous group of people who deviate from traditional Islam. In other words, hijab-wearing women appear to be

stigmatised, meaning that they tend to find themselves as 'other' due to their distinct religious appearance that make them seem 'other' although they are Kazakh people. Relational demography theory, with regards to the acceptance of a job in Aliya's story, revealed that when there are similarities in ethnicity or religious outlook, the probability of a favourable interview between the recruiter and applicant is more likely to yield favourable outcomes, confirming the validity of relational demography theory in terms of accepting a job applicant through kinship. When the employer and the applicant have a common background, the interview yields a favourable result for the applicant. For example, Aliya could find a stable job as a sales assistant in a phone store whose owner is a religious person. The similarities between them enabled her to find a job, which again buttresses the theory of relational demography as valid within the context of Kazakhstan. The findings of this preliminary and small research project found that all four women mentioned that they were overtly rejected, indicating that within the context of Kazakhstan, formal discrimination seems to occur more often than interpersonal discrimination, which is in line with the theory of Hebl et al. [12, p. 819]. The case of Aliya demonstrates that she had encountered formal prejudice not only by the employer, but also by her co-workers, instigated by the employer – again confirming the theory of Hebl et al. [12, p. 820]. It can be assumed that the ban on wearing hijab in public spaces encourages formal discrimination to occur between employers and hijabi applicants during job interviews, as the employer can openly express that he/she will not accept an applicant, saying that hiring hijabis is against the law. Conversely, interpersonal discrimination seems to happen within the private sector, as hiring hijabis for a job depends only on the decision of the employer. If the employer is a religious person who understands and has a close relationship with the religious community, it is more likely that the hijabi will be successful. Otherwise, most of the time they are rejected.

6. Conclusion

The aim of this article was to investigate the impact of the hijab on the employability of Kazakh Muslim women, and identify what kind of discrimination they encounter in the workplace. Although research relevant to hijab and its meaning in Kazakhstan has been conducted previously, there is relatively very little research on the hijab and its impact on employability. The current research, although a small preliminary study, prepared the foundations for further research on hijab-wearing Kazakh women and their success in building their own business. This study contributed by adding new knowledge revealing the experience of hijabis in the workplace in Kazakhstan. The implications of the current research echo the need to combat the stereotypes of hijab in Kazakhstan. Stereotypes of docile, marginalised Muslim women go along with images of women and religious Islamic dress [21, p. 61]. Subsequently, women who are genuine Muslims can be expected to struggle with these assumptions should they want to pursue a career path. Muslim women wearing hijab can be pressured into choosing between job opportunities and religion. Such a decision might cause unnecessary psychological stress that can further impede their capacity to acquire a job and, consequently, reinforces the negative perceptions that still exist about women in Islam. Since the hijab continues to be a controversial topic, with several countries banning its usage in public places, there is a necessity for further research to investigate its effect in the social, political and economic realms. Research on hijab wearing can also be utilised to commence discourse between Western and Islamic cultures, and within Muslim societies as well, so that different viewpoints on the topic of hijab can be discussed and debated objectively and openly.

References

1 Al-Mahadin, S. The social semiotics of hijab: Negotiating the body politics of veiled women // *Journal of Arab & Muslim Media Research*. – 2013. 6(1), pp. 3-18.

2 Mahmood, S. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival // *Cultural Anthropology*. – 2001. 16(2), pp. 202-236.

3 Read, G. J., & Bartkowski, P. J. To veil or not to veil? A case study of identity negotiation among Muslim women in Austin, Texas // *Gender and Society*. – 2010. 14(3), pp. 395-417.

4 Ghuman, S., & Ryan, A-M. Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf // *Human Relations*. – 2013. 66 (5). pp. 671-698.

5 Cesari, J. When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. New York: Palgrave. – 2004. P. – 284.

6 Tsui, A.S. & O'Reilly, C.A. Beyond simple demographic effects: The importance of relational demography in superior-subordinate dyads // *Academy of Management Journal*. – 1989. 32(2), pp. 402-423.

7 Ibarra, H. Race, opportunity and diversity of social circles in managerial managers' networks // *Academy of Management Journal*. – 1995. 38(3), pp. 673-703.

8 Jehn, K., Northcraft, G., & Neale, M. Why differences make a difference: A field study of diversity, conflict, and performance in workgroups // *Administrative Science Quarterly*. – 1999. 44(4), pp.741-763.

9 Avery, D.R., McKay, P.F. & Wilson, D.C. What are the odds? How demographic similarity affects the prevalence of perceived employment discrimination // *Journal of Applied Psychology*. – 2008. 93(2), pp. 235-249.

10 Goldberg, C.B. Relational demography and similarity-attraction in interview assessments and subsequent offer decisions // *Group and Organization Management*. – 2005. 30(6), pp. 597-624.

11 Sacco, J.M., Scheu, C.R., Ryan, A.M., & Schmitt, N. An investigation of race and sex similarity effects in interviews: A multilevel approach to relational demography // *Journal of Applied Psychology*. – 2003. 88(5), pp. 852-865.

12 Hebl, M., Foster, J.M., Mannix, L.M., & Dovidio, J.F. Formal and interpersonal discrimination: A field study examination of applicant bias // *Personality and Social Psychological Bulletin*. – 2002. 28(6), pp. 815-825.

13 Unkelbach, C., Goldenberg, L., Müller, N., Sobbe, G., & Spannaus, N. A shooter bias against people wearing Muslim headgear in Germany // *International Review of Social Psychology*. – 2009. 22(3-4), pp. 181-201.

14 Cortina, L.M. Unseen injustice: Incivility as modern discrimination in organizations // *Academy of Management Review*. – 2008. 33(1), pp. 55-75.

15 Tengrinews. Wearing Arabic hijabs and sending our women back to the Middle Ages

is not our path: President Nazarbayev. Available at: <https://en.tengrinews.kz/religion/Wearing-Arabic-hijabs-and-sending-our-women-back-to-the-14583/>. 19.11.2012.

16 Nadamova, G. What is veil for Kazakhstan? // International Journal of Humanities, Social Sciences, and Education (IJHSSE). – 2014. 1(12), pp. 12-17.

17 Ghumman, S.S., & Jackson, L.A. The downside of religious attire: The Muslim headscarf and expectations of obtaining employment // Journal of Organizational Behavior. – 2010. 31(1), pp. 4-23.

18 Mahfoodh, H. Hijab in the eyes of little Muslim women. Unpublished masteral thesis. Graduate College. – 2008. P. – 95

19 McIntosh, J.C., & Islam, S. Beyond the veil: The influence of Islam on female entrepreneurship in a conservative Muslim context // International Management Review. – 2010. 6, pp. 103-109.

20 Cole, F.L. Content analysis: Process and application'. Clinical Nurse Specialist. – 1988. pp. 53-57.

21 Ruby, T.F. Listening to the voices of Hijab // Women's Studies International Forum. – 2006. 29, pp. 54-66.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Kainar Kaldybay

PhD, Associate Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Turkistan, Kazakhstan, kaldibaykaynar@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5976-8258>

Zhakhangir Nurmatov

PhD, Asst. Associate Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology, Turkistan, Kazakhstan, zhakhangir82@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5083-0748>

Turganbay Abdrassilov

PhD, Associate Professor, International University of Tourism and Hospitality, Turkestan, Kazakhstan turganbay33@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2892-9028>

Қайнар Қалдыбайұлы Қалдыбай

PhD, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдар факультеті, Түркістан, Қазақстан, kaldibaykaynar@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5976-8258>

Жахангир Ешбайевич Нурматов

PhD, доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Теология факультеті, Түркістан, Қазақстан, zhakhangir82@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5083-0748>

Турганбай Курманбаевич Абдрасилов

PhD, доцент, Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан, turganbay33@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2892-9028>

Қайнар Қалдыбайұлы Қалдыбай

PhD, доцент, Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, Факультет социальных и гуманитарных наук, Туркестан, Казахстан, kaldibaykaynar@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5976-8258>

Жахангир Ешбайевич Нурматов

PhD, и.о доцент, Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, факультет теологии, Туркестан, Казахстан, zhakhangir82@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5083-0748>

Турганбай Курманбаевич Абдрасилов

PhD, доцент, Международный университет туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан turganbay33@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2892-9028>

МҰХАММЕД ИҚБАЛ ЖӘНЕ ИСЛАМДАҒЫ ЭПИСТЕМОЛОГИЯНЫ ҚАЙТА ҚҰРУ*

¹ А. Тасболат, ² Н. Қалдыбеков, ³ М. Жүзей

АНДАТПА

Мақалада Мұхаммед Икбалдың (1877-1939) ислам эпистемологиясын қайта құру жөніндегі зерттеулері талданады. Мұхаммед Икбалдың «Исламдағы діни ойды қайта құру» кітабына сүйене отырып, ол үш тақырып аясында қарастырылады: Құранның түсуі, пайғамбарлық және адамның нәпсі. Осы үш тақырып аясында оның гносеологиясын талдау Икбал философиясының мәнін ашып, қазіргі исламдық ой-пікірдің негізгі парадигмаларын тануға мүмкіндік береді. Икбалдың көзқарастары аясында жаңа дәуір философиясын көрсететін позитивистік ұстанымды сынау да сөз болады.

Түйін сөздер: Икбал, ислам эпистемологиясы, Ислам философиясы, модернизм, ислам, ислах, тәждид.

^{1,3} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

² ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Н.С. Қалдыбеков
nseylbek@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Тасболат А.,
Қалдыбеков Н.С., Жүзей М.
Мұхаммед Иқбал және
исламдағы эпистемологияны қайта құру // Адам әлемі. – 2022. – №3 (93). – Б. 177-185.

* Мақала № AP09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен болашағы» гранттық қаржыландыру жобасы аясында жазылды.

Мухаммад Икбал и реконструкция эпистемологии в исламе

Аннотация. В статье анализируются исследования Мухаммада Икбала (1877-1939) по реконструкции исламской эпистемологии. На основе книги Мухаммада Икбала «Реконструкция религиозной мысли в исламе» она рассматривается в контексте трех тем: откровения Корана, пророчеств и человеческого эго. Анализ его эпистемологии в контексте этих трех тем раскрывает суть философии Икбала и позволяет распознать основные парадигмы современной исламской мысли. В контексте взглядов Икбала также обсуждается критика позитивистской позиции, отражающей философию эпохи модерна

Ключевые слова: Икбал, исламская эпистемология, исламская философия, модернизм, ислам, ислах, таджид.

Muhammad Iqbal and the Reconstruction of Epistemology in Islam

Abstract. The article analyzes Muhammad Iqbal's (1877-1939) research into the reconstruction of Islamic epistemology. Based on Muhammad Iqbal's book The Reconstruction of Religious

Thought in Islam, it is considered in the context of three themes: the revelation of the Qur'an, prophecy and the human ego. The analysis of his epistemology in the context of these three themes reveals the essence of Iqbal's philosophy and allows us to recognize the main paradigms of modern Islamic thought. In the context of Iqbal's views, criticism of the positivist position, which reflects the philosophy of the modern era, is also discussed.

Key words: Iqbal, Islamic Epistemology, Islamic Philosophy, Modernizm, Islam, Islah, Tajdid.

Kіpіcne

Ислам әлеміне Батыста пайда болған модернизм құбылысы отарлық күш ретінде кіріп келгендіктен ХІХ ғасыр соңы мен ХХ ғасыр басында мұсылман қауымы арасында дәстүрлі түсініктер мен жаңашылдықтың қайшылыққа түсуін туғызды. Әрі ХХ ғасырдың ортасына дейін Еуропада дағдарыс туғызған фашизм мен социализм секілді идеологиялардың келтірген залалы ислам елдеріндегі реформаторлық қозғалыстардың да саяси лозунгтарға ұласып кетуіне алып келді. Мысыр, Түркия (Осман империясы) мен Ресей мұсылмандары (Еділ-Бұлғар мен Түркістан аймағы) арасында кең етек алған ыслах, тәжид (жәдидизм) қозғалыстары секілді Үндістанда да реформаторлық әрекеттер қарқын алған еді. Білім беруді реформалау мен діни танымды реконструкциялауды көздейтін мұсылман интеллектуалдары қоғамды заман ағымына сай дамуға үндеді. 1939 жылы дүниеден озған Мұхаммед Иқбал дәл осы кезеңнің бел ортасында өмір сүрген, саяси, ақындық қыры өз алдына, Ислам эпистемологиясын қайта құру, мұсылмандық ойлау жүйесін реформалау үшін жаңа шарттарға сай методология қалыптастыру қажеттігін сезінген ойшылдардың бірі. Оның Исламдағы діни ақыл-ойдың реконструкциясы (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) еңбегінің атауының өзі осыны айғақтап тұр десек қателеспейміз.

Мұхаммед Иқбал ХІХ ғасырдың екінші жартысында моғолдар билігі жойылғаннан кейін Үндістанда пайда болған ислам модернизмінің көрнекті өкілдерінің бірі әрі Пәкістан

мемлекеті құрылуы жолында қызмет еткен саяси тұлға. Отарлық қамытын киген мұсылмандардың қалыптасқан жаңа тарихи жағдайға көзқарасы әркелкі болғаны белгілі. Ол кезеңде бір жағынан өткенді қызғыштай қорғайтын, жаңашылдықты исламға қайшы деп санайтын консерватор ғұламалар тобының бұқараға ықпалы зор болған болса, бір шетінен мұсылман қоғамының интеллектуалдық даму жолын жаңа арнаға бұру қажет деген оймен, ислам мен модернизмнің бір-біріне үйлесе алатынын көрсету үшін, жаңа тарихи дәуір ерекшеліктерін ақылға салып пайымдауға әрекеттенген зиялы мұсылмандар шоғыры тарих сахнасына шыққан еді. Ислам ақыл-ойының дамуында маңызды рөл атқарған осы бағыт мынадай қос мақсатты көздеген болатын: біріншіден, қоғамның ілгері басуына кедергі келтіретін діни догмаларды деконструкциялау; екіншіден, заманауи рационалистік дискурс пен ғылыми таным негізінде, алайда исламға қайшы келмейтін жолмен көз көріп тұрған шындыққа қатысты жаңа түсінік қалыптастыру [Kamal, 2017: 511].

Ислам модернизмі деген атпен белгілі бұл ағым Үндістанда мынадай ойшылдардың есімдерімен байланысты көрініс тапты: Саид Ахмад Хан (1817–1898), Жамал әд-Дин әл-Ауғани (1839–1897), Чираг Әли (1844–1895), Шибли Нумани (1857–1914), Мәулана Хали (1837–1924), Амир Әли (1849–1928), Мұхаммед Иқбал (1876–1938) және тағы басқалары.

Мұхаммед Иқбалға дейінгі Үндістан модернистері, атап айтқанда, 1875 жылы Мұсылман ағылшын-шығыс колледжін (Muhammadan Anglo-Oriental

College) құрған Саид Ахмад Хан маңына топтасқан интеллектуалдар болды. Кейін, 1921 жылы, бұл оқу ордасы Алигарх мұсылман университетіне (Muslim Aligarh University) айналды [Khan, 1966: 743]. Олар ақыл мен иман, ғылым мен дін арасын үйлестіруге, білім беру жүйесін реформалауға және ғылыми детерменизм аясында табиғат заңдылықтарын түсіндіруге, сол арқылы фатализмнен, яғни тағдыршыл түсініктен халықты арылтуға тырысты. Ол үшін аталған ойшылдар тарих ішінде қалыптасқан исламдағы ойлау дәстүрін реконструкциялауға күш салған еді.

Мұхаммед Иқбалға дейінгі модернистер исламның түпкі мәні саналатын Құраннан өзгермейтін және өтпелі өсиеттерді бөліп алып, өзгермейтін қағидаларға Құдайдың бірлігі, сипаттары мен пайғамбарлық, уахи т.с.с нәрселерді жатқызды. Ал өтпелі өсиеттерге VII ғасыр араб қоғамына тән әлеуметтік жағдайына байланысты әмірлер мен әдет-ғұрыптарды жатқызды. Олар бұл үкімдік аяттарды сол уақыт пен қоғам үшін ғана өзекті деп есептеді [Khan, 1892: 4]. Сол үшін дәстүрлі ислам эпистемологиясында насс ретінде Құран аянымен (*уахи*) қатар қойылатын хадистерге қатысты «суық» ұстанымда болды. Яғни хадистер мен пайғамбар сүннетінің аутенттілігін негіздеу мүмкін емес деп есептеді.

Иқбал Реконструкция еңбегінде Құран аянын түсіну үшін эмпирикалық перспективаны қолданды. Құрандағы ақыл мен сезімге ықпал ететін аяттардың мәнін бақылау, тәжірибеден өткізу секілді эмпирикалық негізге, индуктив тәсілге апарып орнықтырды. Иқбалдың эпистемасын түсіну үшін оны Құран аянына қатысты, пайғамбарлық туралы және адам эгосы жайлы ойларымен тұтастықта қарастыру қажет. Сонда ғана оның заманға сай ислам ақыл-ойын қалай қалыптастыруға болады деген ізденісінің жалпы құрылымын түсінуге мүмкіндік аламыз.

Әдістеме

Зерттеу мақаламызда қазіргі Ислам ойшылдарының белді өкілі ретінде Мұхаммед Иқбалдың Ислам модернизміне қосқан үлесі және оның ойларын осы бағыттағы әртүрлі мектептермен салыстыру арқылы салыстыру әдісін қолдандық.

Негізгі бөлім

Құранның эмпирикалық перспективасы

Иқбал исламдағы ақыл-ойдың, яғни эпистемологияның реконструкциясын қолға алмастан бұрын діни тәжірибе немесе тебіреністің (experience) табиғатын талдайды. Оның ұстанымы бойынша, дін адам өмірінде маңызды һәм орнықты орын иеленгендіктен, діни сенімнің табиғатын діни философия әр жаңа дәуірде қалыптасқан ойлау дағдысының өзгерістеріне сәйкес қайта ой елегінен өткізіп отыруы тиіс. Сәйкесінше, «ішкі тәжірибенің айрықша типі саналатын» діни сенім мен тәжірибе модерн кезеңнің заңдылықтарына сәйкес «діни білімді ғылыми формада тұтыну» сұранысына жауап беруі қажет. Иқбал сенімді білім көзі деп сезімдік қабылдау жолымен көз жеткізілген ақиқатты ғана айтамыз дейтін позитивистік ұстанымды мойындамайды, бірақ құрандағы ақыл мен сенімге бірдей үндеу жасайтын аяттарды, атап айтқанда, күн мен түннің ауысуы, бал арасы, түйенің жаратылысы сынды жекелеген құбылыстарды бақылау арқылы ой қорытып жалпылыққа (кулли) қарай өтуге (сенімге) шақыратын жолдарды индуктив ақылдың белсенді хәлі етіп көрсетеді. Яғни құрандағы ақыл пассив ақыл емес, үнемі әлем мен әлемдегі адамның орнын жекелеген (жузи) құбылыстардан тұтастыққа қарай өту жолымен, Құдайдың шеберлігін тануға ұмтылдыра отырып, діни сенім мен тәжірибеге ұластыратын белсенді

ақыл ретінде көрініс береді. Иқбал Құран мақсат еткен ақылдың бұл түрін индуктив ақыл ретінде анықтаған. Осылайша діни тәжірибе мен сенімге ұластыратын ақыл өз алдына жеке-дара эпистемологиялық құрылым емес, керісінше сыртқы һәм ішкі сезімдік қабылдау, бақылау түрлерімен белсенді әрекеттесе отырып жұмыс істейтін саналық әрекеттің өзегін құрайды. Иқбал бұл жерде бір шетінен, позитивизмнің діни тәжірибеге қатысты сынын жаса-са, бір шетінен позитивистік тәсілдің компоненттері мен терминологиялық аппаратын діни сенім табиғатында индуктив ақылдың қалай жұмыс істейтінін көрсетуге қолдану арқылы пайдаланады. Эмпиризм мен позитивизм фило-софиясын терең меңгерген Иқбалдың индуктив ақыл аясында діни сенімнің қызметін түсіндіруі өте сәтті шыққан әрі оның эпистемологиясын барынша кемелдендіре түскен дегіміз келеді. Табиғат заңдылықтарын ашу индуктив тәсіл арқылы қалай ғылыми танымға қызмет етсе, дәл солай діни тәжірибе мен сенімге де ықпал ете алады деп түйеді. Осылайша, Иқбал Реконструкция еңбегінде құранның эмпирикалық перспективасын ашу арқылы физикалық әлемнен метафизикалық ақиқатқа қалай өтуге болатынын дәлелдеуге тырысады.

Иқбал құранның эмпирикалық перспективасын мұсылмандар грек ақыл-ойының ықпалымен уыстан шығарып алды дегенді алға тартады. Оның ойынша, құранның эмпирикалық перспективасы дегеніміз – құранның табиғатты Құдайдың белгілеренің қоймасы ретінде таныстыруы. Әрі бұл адамзат ойлау жүйесінде үнемі жалғасып келе жатқан бақылау түрі. Грек философиялық дәстүріне қарағанда құран идеядан гөрі іске, теориядан гөрі фактіге, жорамалдан гөрі нақтылыққа бейіл. Иқбал мұны Реконструкцияда былайша түсіндіреді:

«Қарапайым арадан құдайлық шабытты көретін және оқушыны әрдайым

желдің өзгеріп тұратынына, күн мен түннің алмасуына, жұлдызды аспанға және планеталардың шексіз кеңістікте жүзіп жүргеніне назар салдыратын құран рухынан басқаша кейіпте қалай ойлануға болады?! ... «Есту» мен «көруді» Құдайдың ең бағалы сыйы деп санайтын, оларды осы дүниедегі істері үшін жауапты деп жариялайтын Құраннан басқаша кейіпте қалай ой қорытамыз?! Ерте кезеңдегі құранның мұсылман оқырмандарының классикалық фило-софияның спекуляцияға толы ақыл-ойының ықпалымен уыстан шығарып алған дүниесі, міне осы. Олар құранды грек ақыл-ойының сәулесімен оқыды. Оларға құран мәні жағынан анти-классикалық (классикалық грек фило-софиясына қарама-қайшы) екенін ұғу үшін екі жүз жылдан артық уақыт керек болды және осы түсініктің нәтижесі интеллектуалдық төңкеріске алып келді, оның маңызын тіпті әлі күнге толық ұқпадық. Ішінара осы төңкерістің арқасында, бір шетінен, жеке ізденісінің салдарымен Ғазали дінді философиялық скептецизмге – дін үшін айтарлықтай қауіпті және құран рухы бойынша өзін ақтамаған негізге апарып тіреді» [Iqbal, 2013: 3].

Бұл үзіндіде Иқбал өзара байланысты үш түрлі байлам жасайды: біріншіден, құран танымының рухы грек ақыл-ойының рухына түбегейлі қайшы; екіншіден, ерте ғасырлардағы мұсылмандар құран ақыл-ойы гректердікіне қарама-қарсы екенін кешігіп түсінді; үшіншіден, Ғазали құран мен грек ақыл-ойының арасындағы айырмашылықты мойындағанымен, бұл айырмашылықты дұрыс түсіндіріп бере алмады, осының нәтижесінде дін құбылмалы негізге табан тіреді.

Пайғамбарлық миссия

Иқбалдың пайғамбарлық туралы ойлары да индуктив ақыл тұжырымымен

тығыз байланыста өрбиді. Иқбалдың эпистемологиясын танытатын маңызды тақырып болғандықтан, мұны да талқыға салған жөн. Жалпы Иқбал өмір сүрген уақытта Үндістандағы көпшілік мұсылман отарлықтың жеңіліс азабын басу үшін адамзатты құтқару идеясына ден қойған қозғалыстар мен сопылық тариқаттардан пана табуға бейіл болған еді. Мессия яғни, исламдық терминологияда, әсіресе шиға арасында көбірек айтылатын Мәһдиді күту идеясы қоғамда кең тараған болатын. Иқбал құранның эмпирикалық перспективасын танытатын индуктив ақылдың пайда болуы – ешқандай да құтқарушыға мұқтаждық көрмей, сау ақылмен дүниені танып, практикалық мәселелерді шешіп кете беретін мұсылман типінің қалыптасқанын білдіреді. Мұхаммед пайғамбар осылайша үмметін индуктив ақыл иесі сатысына көтеріп кетті, енді құтқарушыны күту – зарыққан, торыққан, өз ақылына сенімсіз халықтың қараңғылық құрсауында қалуы болмақ. Пайғамбарлықтың кемелдікпен аяқталуы индуктив ақыл дәуірін ашып берумен мәдени маңызға ие болады, ал психологиялық тұрғыдан алғанда Мессияны немесе Параклитті әрдайым күтудің мәңгілік магиясынан сананы айықтарды, адамдар осы күту ұстанымына байланысты тарихты қате түсінуге бейіл болып тұрады дейді. Былайша айтқанда индуктив ақыл арқылы адамзат өмірін өз қолына алатын деңгейге жетеді:

«Исламның пайда болуы индуктив ақылдың пайда болуы деген сөз. Исламда пайғамбарлық (нубуат) мұхатабтарын (тыңдаушыларын) индуктив ақылға жеткізу арқылы өзінің миссиясын аяқтайды. ...толық өзін-өзі тануға қол жеткізу үшін адам өзінің қайнар көзіне қарай кері оралуы (бастауына қайтып оралуы) қажет. Исламда шіркеу әкейлері (абыздар) секілді құрылым мен мұрагерлік патшалықты жоққа шығарудың болуы, құранның ақыл

мен тәжірибеге ұдайы жүгініп отыруы және оның табиғат пен тарихқа адам білімінің қайнар көздерінің бірі ретінде басымдық беруі – дәл осы кемелдігінің түрлі қырларын танытады» [Iqbal, 2013: 101].

Адамзаттың құтқарылу азабын табиғаттан жоғары таңғажайып қабілетке ие индивидке артып қою – тағдырын өз қолына алудан қашуды және психологиялық ауытқуды білдіреді. Иқбал Ибн Халдунды мессияндық немесе құтқарылу теорияларын түп-тамырымен талқандағаны үшін мақтайды. Әрі пайғамбарлық миссияны индуктив ақыл табиғатын халыққа ашып көрсету арқылы іске асатын, кемеліне жететін процесс ретінде айқындайды. Мұның барлығын құран аянымен, яғни уахимен іске асқан деп көрсетеді.

Саналы эго – Иқбал эпистемологиясының біртұтас негізі

Иқбал бұған дейін айтып өткеніміздей, грек философиялық дәстүрін ислам ақыл-ойына қарама-қарсы қояды. Әсіресе адам эгосын түсіндіргенде мұны жан-жақты ашып көрсетеді. Жан мен тән, рух пен нәпсі секілді адам болмысын екіге бөліп, бір-біріне қарама-қарсы динамикада түсіндіретін мистикалық-бинарлы құрылымды қабыл етпейді. Мұхаммед Иқбал адамның саналы эгосы жан мен тәннің біртұтас күйінде көрініс береді дейді. Ол Құрандағы нафс сөзін адам Менінің, яғни саналы эгоның эквиваленті ретінде қолданады. Сопылық һәм мистикалық дәстүрде нафс, яғни нәпсі сөзі адамның тек тәни қажеттіліктерін сипаттайтын ұғымға трансформацияланып кеткенін байқаймыз. Зугмунд Фрейдтың еңбектерімен де кеңінен таныс Иқбал, нафс сөзін саналы эгоның, яғни адам Менінің баламасы ретінде қолданып, құрандағы төл мазмұнын ашуға тырысады. Сол арқылы ақыл,

сыртқы (хауас=бес сезім) және ішкі (жүрек) сезім арқылы сезілетін діни тәжірибе мен ғашықтық ('ишқ) секілді танымдық қабаттардың орталық негізі болып тұрған нафстың функционалдық табиғатын ашып көрсетеді. Иқбалда нафс, яғни саналы эго біртұтас, дуализм мен қарама-қайшылықтан ада. Жауапкершілік пен махаббат, таңырқау мен мойынұсыну, діни тәжірибе мен сенім, ойлану мен бақылау барлығы осы саналы эгоның бойында іске асатын индуктив ақылдың қызмет ету аспектілерін танытады. Құран аяны саналатын уахи осы индуктив ақылды белсенді болуға шақыратын үндеу немесе Құдайдың ерекше мейірімі ('инайат). Иқбалдың айтуынша, «мұсылман ойлау жүйесі тарихында сананың бірлігі (эгоның тұтастығы) мәселесіне ешқашан назар аударылған емес... Бұл эго өзін саналық күйдің бірлігі ретінде танытады» [Iqbal, 2013: 79]. Оның пікірінше, эгоның ішкі тәжірибесі әрдайым белсенді жұмыс істеп тұрады [Iqbal, 2013: 82].

Иқбал адам болмысы яғни эгоны табиғат және тарих секілді адамды қоршаған әлеммен, қоғаммен динамикалық қатынастағы болмыс ретінде әлеуметтік-психологиялық тұрғыдан да тиянақты түрде түсіндірген:

«Біз эгоны қабылдау, бағалау мен қалау еркі секілді әрекеттері арқылы бағалаймыз. Эгоның тіршілігі – эгоның қоршаған ортаға, қоршаған ортаның эгоға кірігуімен шарттанған қысымның (қарым-қатынастың) бір түрі. Эго осы өзара кірігу процесінен тысқары қала алмайды. Ол онда бағыттаушы энергия ретінде тіршілік етіп, осы ретте жинақтаған тәжірибесінің арқасында қалыптасады, тәрбиеленеді» [Iqbal, 2013: 82].

Байқағанымыздай эго, яғни нафс Иқбалдың діни философиясында дене (тән), ақыл мен жүректі қамтитын құрамдас термин. Ол сипаттардың жиынтығы, оны адам болмысының бір

ғана қырымен шатастыруға болмайды. Контекстке орай Иқбал оны кейде «жан» деп те қолданған. Бұл эго бойындағы ақыл қуатын индуктив ақыл деңгейіне шығара алмаса қоршаған ортаның қысымымен дами алмай қалуы, әлеуметтік мұқтаждықтардың тұтқынына айналуы мүмкін. Сенім мен діни тәжірибеге қалай қызмет етсе, материалдық қажеттіктерге қол жеткізуде де сондай қызмет ететін ақылдың индуктив тәсілде жұмыс істеуі эгоның болмысын танытады. Мұны модерн дәуір ғылыми танымына сай Иқбал жүйелі түсіндіріп берген дей аламыз. Себебі индуктив тәсілді эмпирикалық перспективаның негізі етіп алған позитивизм ортағасыр діни философиясына тән логика заңдылықтарын философиялық ойлау жүйесінен шығарып тастаған болатын. Позитивистік ұстаным бойынша, әлемнің метафизикалық құрылымын логика ілімі арқылы түсіндіретін діни философия нақтылықтан жұрдай, абстракцияға құрылған дүние ретінде бағаланатын. Иқбалдың ескі сүрлеуден кетіп, эмпирикалық перспективаны діни тәжірибе мен діни философияны түсіндіру үшін қодануы осыған байланысты деп топшылауға болады.

Иқбал мұсылман қоғамын тамыры тереңге кеткен тоқырау мен дағдарыстан, отаршылдықтан құтқару арқылы оларға болмысынан берілген еркіндігін қайтарып беру жолында күресіп өтті. Мейлінше ыдырап, өзін жоғалтуға шақ қалған мұсылман қоғамын Батыс империализміне қарсы тұрып, өзін еркін, үстем сезініп, өндірісі дамыған, экономикасы орнықты, руханияты терең қоғам боп қалыптасуына мүдделі болды. Оның пайымынша мұндай қоғамды тек таза бастауға яғни, Құранға қайту арқылы әрі өзін тұсап тұрған материалдық игіліктерден жүректі босатып, еркіндікке қол жеткізу арқылы ғана құруға болады. Иқбал прогрессивті мұсылман қоғамын құру үшін мынадай

бірқатар тетіктердің жүзеге асуын шарт деп есептейді:

1. Таухид принципі. Құдайдың бірлігін білдіретін әрі монотеистік сенімнің өзегі саналатын бұл ұғымды Иқбал қоғам құрудың негіздерінің біріне жатқызады. Оның айтуынша «Құдай дара, теңі мен ұқсасы жоқ. Оның антонимі «көптік» емес, «ширк». Алла Өзі жаратқан барлық жаратылыстарын әрдайым бақылау үстінде ұстайды» (Ikbal 2011: 24, 37) сол себепті Алланың бірлігі мен қалауы саналатын таухид өмірдің барлық саласында басты назарға алынуы тиіс (Ikbal 1958: 12). Бұл принцип қоғамды ұйыстырып, оның бірлігін қамтамасыз етеді. Қоғамдағы теңдік пен әділдіктің және еркіндіктің негізі саналатын аталмыш принципті қоғамның рухы мен тәні деуге болады. Алланың бірлігі адамдардың бірлігі түрінде қоғамда шағылысады, сол арқылы қоғам түске, нәсілге, жынысқа бөлінбестен, тұтастыққа қол жеткізеді. Сол себепті таухид принципі ұлттық тұтастықтың болсын, мұсылман бірлігінің болсын, тіпті адамзаттық бірліктің те түп негізі. (Ikbal 2017: 436)

2. Теңдік принципі. Бұл ұстаным бір жерде өмір сүру мен ұйымдасқан қоғам болудың кепілі. Иқбал құрғысы келген қоғамның негізі барша мұсылмандардың өзара теңдігі принципіне сүйенеді. [Ikbal 2017: 58]. Оның айтуынша Алланың алдындағы үстемдік тек тақуалық пен амалда, оның тысында адам адамнан артық бола алмайтындықтан, мұсылман қоғамында әрбір адам өзара тең және бірдей құқықтарға ие. Бұл жүйеде адамдар құлға құл болудан құтқарылғандықтан, шын мәніндегі еркіндікке қол жеткізеді (Ikbal 2008: 79).

3. Сенімдегі бірлік принципі: Иқбалдың құрғысы келген қоғамы тіл мен нәсіл бірлігіне емес, әртүрлі тілде сөйлейтін әртүрлі нәсіл өкілдерінің бір сенімді ұстануы арқылы жүзеге асады. Оның айтуынша діни сенім – адамның таңдауы, ерік-қалаудың ісі. Себебі,

әрбір адамның қандай дінге сенуді, қай қоғамда өмір сүруді таңдау еркіндігі бар. Алайда тегі мен ұлтын, нәсілі мен жынысын таңдау еркіндігі жоқ. Осы сантүрлі факторды бір шатырдың астында біріктіретін дін Ислам деп есептейді Иқбал. Бұл принцип қоғамдағы әртүрлі тап айырмашылықтарын жояды [Ikbal 2017: 58, 163-164].

4. Ұлттық идеология принципі: Иқбалдың пайымынша әртүрлі этникалық топтар мен ұлттар ортақ ұлттық идеология арқылы қоғам құра алады. Бұл жерде қоғамды іштей тұтастырып ұстап тұратын дүние адамдардың бір пікірде, бір мақсатта болуы [Ikbal 2010: 131].

Қорытынды

Иқбалдың ислам модернизмі бағытындағы интеллектуалдық қызметін Саид Ахмад Ханнан кейінгі ең ауқымды әрі жүйелі әрекет деуге болады. Әйтсе де ислам модернизмі ағымының кейінгі буын өкілі Фазлур Рахман мұсылмандар Құран мен Пайғамбар сүннетін қазіргі заман талабына сай түсіндіру әдісін әлі таппады деген пікір білдірген. Оның ойынша, мұсылман қоғамының барлық дерлік топтары исламды сақтай отырып, қазіргі заманның ең болмағанда экономикалық даму үлгілерін қабылауға көнгенімен, екі саланы да саналы түрде интеграциялауға жол ашатын әдіс ойлап табуға қауқарсыз [Rahman, 1966: 118].

Дегенмен, дәл қазір ислам ақыл-ойы XIX ғасырда басталған модернистік қозғалыстардың, соның ішінде Иқбал секілді тұлғалардың арқасында жүйелі арнасын тапты деуге негіз бар. Бүгінде мұсылмандардың көбі ғылым-білімге, озық технологияларды меңгеруге ұмтылады, бірақ олар осы ретте модернистер қозғалысының қаншалықты маңызды рөл атқарғанын аңғара алмай жүр. Өкінішке қарай, ислам модернизмі етек жайып, нағыз халықтық қозғалысқа айнарудың орнына мұсылман зия-

лылары арасынан ғана қолдау тауып, академиялық ортадан тыс шыға алмай отыр [Kamal, 2017: 519].

Ислам ақыл-ойының заман шарттарына сай жаңа эпистемологиясын қайта құру ізденісі Иқбалдың діни философиясын ерекшелеп тұрған негіз десек қателеспейміз. Реконструкция еңбегі арқылы осы жобаны тиянақты түрде іске асырған Иқбал екі бірдей кезең философиясының сынын жасап шыққан: а) біріншісі, грек ақыл-ойының ықпалымен дуалистік ұстаным шеңберінде қалған классикалық ислам философиясы; ә) екіншісі, сенім мен діни тәжірибені мәселе ретінде философиялық ойлау дәстүрінен тыс қары қарастыратын позитивизм. Әйтсе де Иқбал дін мен ғылым бұған дейін болмаған өзара гармонияға қол жеткізе алатын күн де таяу деп ой түйеді. Дін мен ғылым екеуі де ақиқатқа қол жеткізуді көздейді, бірақ олар осы мақсатқа қол жеткізу үшін қолданылатын әдіс тұрғысынан бір-бірінен ажырайды; ғалым ақиқаттың бақыланатын қырын қамтуға тырысады; ал дін интуицияны (ішкі сезім=діни тәжірибе) іске қосып, ақиқаттың тұтас бейнесін қалыптайды да, «ақиқаттың ішкі табиғатын» қармап қалуға ұмтылады дейді [Iqbal, 2013: 82].

Қорыта айтқанда, Иқбал модерн кезең ғылымы мен философиялық ойлау дәстүріне тән тәжірибе мен бақылау, эмпирикалық перспектива мен индуктив тәсілді діни философиясын түсіндіру үшін сәтті қолданған мұсылман интеллектуалдарының бірі. Батыс пен Ислам әлемінің маңызды ойшылдарының еңбектерін еркін меңгерген Иқбалдың Әбу Ханифа, Әбу-л Хасан әл-Әшари, Әбу Хамид әл-Ғазали, Ибн Халдун, Ибн Рушд және т.б. ислам ойшылдары мен Иммануил Кант, Жорж Беркли, Рене Декарт, Огюст Конт, Зигмунд Фрейд, Анри Луи Бергсон секілді батыс философтарының ойларымен де терең таныстығын байқаймыз. Бұл оның

қазіргі заманға сай ұғымдық аппарат аясында Ислам ақыл-ойын реконструкциялауына мүмкіндік берген.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Kamal M. *Islamic Modernism in India*. – New York.: Abingdon, – 2017. – 486 p.
- 2 Khan S.A. *Akhri Madamin*. – New York.: Columbia University Press, – 1966.
- 3 Khan, S.A. *Al-tahrir fi usul al-tafsir*. – Agra.: Mufidiyam Press, – 1892.
- 4 Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. – Stanford.: Stanford University Press, – 1892. – 242 p.
- 5 Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam*. – Islamabad.; Islamic Research Institute, – 1966. – 226 p.
- 6 Iqbal M. *İslam Toplumunun Yapısı*. (çev. Ali Yüksel). – İstanbul.: Beka Yayınevi. – 2011. – 118 s.
- 7 Iqbal M. *Rumuz-i Bihodi (Benlikten Geçmenin Remizleri)*. (çev. Ali Nihat Tarlan). – İstanbul.: Yenilik Basımevi. – 1958.
- 8 Iqbal M. *Makaleler*. (çev. Celal Soydan). – Ankara.: Hece Yayınları. – 2017. – 388 s.
- 9 Iqbal M. *İslam Düşüncesi*. (çev. Yusuf Kaplan). – İstanbul.: Külliyyat Yayınları. – 2008. – 228 s.
- 10 Iqbal M. *Kulluk Kitabı (Armağan-ı Hicaz, Yeni Gülşeni Yaz, Musa Vuruşu)*. (Hızl.-çev. Ali Nihat Tarlan). – İstanbul.: Sufi Yayınevi. – 2014. – 191 s.

Transliteration

- 1 Kamal M. *Islamic Modernism in India*. – New York.: Abingdon, – 2017. – 486 p. (in English)
- 2 Khan S.A. *Akhri Madamin*. – New York.: Columbia University Press, – 1966. (in English)
- 3 Khan, S.A. *Al-tahrir fi usul al-tafsir*. – Agra.: Mufidiyam Press, – 1892. (in English)
- 4 Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. – Stanford.: Stanford University Press, – 1892. – 242 p. (in English)
- 5 Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam*. – Islamabad.; Islamic Research Institute, – 1966. – 226 p. (in English)
- 6 Iqbal M. *İslam Toplumunun Yapısı*. (transl. Ali Yüksel). [Structure of Islamic Society] – İstanbul.: Beka Yayınevi. – 2011. – 118 s. (in Turkish)
- 7 Iqbal M. *Rumuz-i Bihodi (Benlikten Geçmenin Remizleri)*. (transl. Ali Nihat Tarlan)

[Symbols of Transcendence] – İstanbul.: Yenilik Basımevi. – 1958. (in Turkish)

8 İkbāl M. Makaleler. (transl. Celal Soydan) [Articles] – Ankara.: Hece Yayınları. – 2017. – 388 s. (in Turkish)

9 İkbāl M. İslām Düşüncesi. (transl. Yusuf Kaplan) [Islamic Thought]. – İstanbul.: Külliyyat Yayınları. – 2008. – 228 s. (in Turkish)

10 İkbāl M. Kulluk Kitabı (Armağan-ı Hicaz, Yeni Gülşeni Yaz, Musa Vuruşu). (prep.-transl. Ali Nihat Tarlan) [Servant Book]. – İstanbul.: Sufi Yayınevi. – 2014. – 191 s. (in Turkish)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Асылтай Ғалымұлы Тасболат

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Философия кафедрасының аға оқытушысы, Алматы, Қазақстан

Нұрбол Сейілбекұлы Қалдыбеков

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, Алматы, Қазақстан

Жүзей Мырзахмет

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың PhD докторанты, Алматы, Қазақстан

Асылтай Ғалымович Тасболат

Старший преподаватель кафедры философии Казахского национального университета им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан, tasbolat.usul@gmail.com

Нурбол Сейілбекович Қалдыбеков

Научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, Алматы, Казахстан, nseylbek@gmail.com

Жүзей Мырзахмет

PhD докторант Казахского национального университета им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан, mirza1806@mail.ru

Asyltai Tasbolat

Senior Lecturer of the Department of Philosophy Kazakh National University named after al-Farabi al-Farabi, Almaty, Kazakhstan

Nurbol Kaldybekov

Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan

Zhuzey Myrzakhmet

PhD Student, Kazakh National University named after al-Farabi, Almaty, Kazakhstan

ӘЛЕМДІК ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ДІНДЕР ЛИДЕРЛЕРІНІҢ VII СЪЕЗІ

Қазақстан Республикасы қалыптасқан дәстүрге айналған жолымен әлемдік және дәстүрлі діндердің көшбасшыларының басын қосып әр үш жыл сайын Съезд өткізуде. Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі алғаш рет 2003 жылғы 23-24 қыркүйекте Қазақстан Республикасының бастамасымен шақырылды.

Съездің мақсаты әлемдік және дәстүрлі діндердің лидерлерінің басқосуын Еуразия континентінде Егеменді Қазақстан жерінде өткізілуі халықаралық аренада еліміздің абыройының артуына, бейбітшілік пен келісімді, татулық пен достастықты насихаттайтын өркениетті қоғамның басты талабына айналып отырғаны мәлім. Әлемнің бірқатар аймақтарында гео-саяси қақтығыстар, этнос аралық мәселелер негізінде түсінбеушіліктер орын алған бірнеше жылдар бойы Таяу Шығыста орын алғаны белгілі. Осыған байланысты, әлемдегі дінаралық сұхбатты жүзеге асыру мен келісілген шешімдерді қабылдау мақсатында тұрақты негізде қызмет атқаратын халықаралық конфессияаралық институттың жұмыс істеуін қамтамасыз ету арқылы жасампаздықты мақсат ететін мемлекетке айналудамыз.

Съездің бірнеше отырыстары Еліміздің астанасында 2003, 2006, 2009, 2012, 2015 және 2018 жылдары Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің Қазақстанда өткізілген 6 Съездеріне әлемнің Шығыс, Батыс, Еуропа мемлекеттері мен Африка континентінен жалпы айтқанда 376 делегация өкілдерінен әлемнің беделді діни лидерлері, мемлекеттік органдар, халықаралық ұйымдардың өкілдері қатысқан. Қазақстандағы конфессияаралық және этносаралық келісім моделі Съезд отырыстарында халықаралық қауымдастыққа жарияла-

нып, Қазақстанның жаңа қырынан танылуына септігін тигізгені анық.

Мысалы, 2010 жылы мемлекетіміз Еуропадағы қауіпсіздік пен ынтымақтастық ұйымының (ОБСЕ) төрағасы болып жарияланып Астаналық декларация қабылданған. 2011 жылы бүкіл әлемдегі 57 араб мемлекеттердің басын қосып отырған Ислам ынтымақтастық конференциясы (ОИК) төрағасы болып Қазақстан сайланып, ұйымның атауы Ислам ынтымақтастық ұйымы деп өзгертілуі туралы тарихи шешім Астанада қабылданған. 2015 жылы «Алматы ислам әлемінің астанасы» мәдени бастама жарияланып, ресми негізде атаулы халықаралық шара өткізіліп еліміздің рухани-туристік әлеуеті артқан.

Ағымдағы жылы 14-15 қыркүйекте Нұр-сұлтан қаласында Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің VII Съезі өтеді. Съездің басты тақырыбы: «Пандемиядан кейінгі кезеңде адамзаттың рухани және әлеуметтік дамуындағы әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің рөлі». Тақырыптың белгіленгені символдық мәні бар, пандемиямның адам мен қоғамның өміріне бірқатар өзгерістер әкеліп, дәстүрлі білім алу форматтары, жұмыс, тұрмыс ерекшеліктер ықпал еткендігі белгілі.

Осыған орай, әлемдегі пандемиядан кейінгі адамзаттың дамуына ықпал жасайтын факторларды діни көшбасшылардың, халықаралық ұйымдар мен шетелдік делегациялардың қатысуымен бірнеше секциялар бойынаш отырыстар белгіленген, мәселен: «Қазіргі әлемдегі рухани және моральдық құндылықтарды нығайтудағы діндердің рөлі», «Діндер мен мәдениеттердің, әділеттілік пен бейбітшіліктің құрметті қатар өмір сүруін нығайтудағы білім мен діни ағартудың рөлі», «Діни лидерлер мен

саясаткерлердің жаһандық дінаралық диалог пен бейбітшілікті ілгерілетуге, экстремизмге, радикализмге және терроризмге, әсіресе діни негізде қарсы тұруға қосқан үлесі», «Әйелдің әлауқатқа және қоғамның тұрақты дамуына қосқан үлесі және әйелдің әлеуметтік мәртебесін қолдаудағы діни қоғамдастықтардың рөлі».

VII Съезге әлемнің 50-ден астам елінен 100-ден астам делегация, оның ішінде діни, саяси және қоғам қайраткерлері қатысады. Съезге Рим Папасы Францисктің қатысуы Батыс Еуропа мен Орталық-Азиядағы Қазақстанның ресми ұстанымдарын жақындатып өзара

сенімділікті нығайтуына ықпал жасайды деп пайымдаймыз.

Қорытындылап айтқанда, VII Съездің өткізілуі Еліміздің дамыған мемлекеттердің қатарына кіру жолындағы басты қадамдары деп түсінуге болады және де халқымыздың тарихи-мәдени мұрасындағы асыл құндылықтарын әлемдегі халықтарға таныстыру, насихаттау барысында үлкен шара болып табылады.

Шағырбай Алмасбек
Дүсенбекұлы,
дінтанушы

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Шевченко көшесі, 28
ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия,
саясаттану және дінтану
институты» ШЖҚ РМК

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
улица Шевченко, 28
РГП на ПХВ «Институт философии,
политологии и религиоведения»
КН МНВО РК

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі
Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты»
шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік
кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного
ведения «Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки Министерства науки и высшего образования
Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Дизайн және беттеу: **Ж. Рахметова** Дизайн и верстка

Теруге 19.09.2022 ж. берілді. Басуға 28.09.2022 ж. қол қойылды.

Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 11,75.

Тапсырыс № 72.

Сдано в набор 19.09.2022 г. Подписано в печать 28.09.2022 г.

Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 11,75.

Заказ № 72.