

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. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)

А.Қ. Бижанов
К.Н. Бұрханов
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смағұлов (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

А.Х. Бижанов
К.Н. Бурханов
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смағұлов (ответ. 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**

1 (75)·2018

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Фиерман У. (АҚШ)
Халилов С. (Әзірбайжан)
Мехди Санаи (Иран)
Жумағұлов М. (Қырғызстан)
Зотов А.Ф. (Ресей)
Лекторский В.А. (Ресей)
Малинин Г.В. (Ресей)
Нечипоренко О.В. (Ресей)
Тощенко Ж.Т. (Ресей)
Кенан Гюрсой (Түркия)
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)

Колонка главного редактора.....		3
Жолдауды қолдау • За строкой Послания		
Бектенова М.	Развитие «человеческого капитала» как фактор укрепления межконфессионального согласия в стране.....	4
Айтымбетов Н.	Сапалы жоғарғы білім адам капиталының кепілі.....	6
Турганбаева Ж.	A Young Scientist’s Response to the Nation Address by the President of the Republic of Kazakhstan, 2018.....	7
Пернекулова М.	Научный потенциал и модернизация науки.....	9
Философия. Саясат. Қоғам • Философия. Политика. Общество		
Колгичин С.	Как возможна двойная интенциональность? (К проблеме природы сознания)	11
Абдильдина Х.	Әлеуметтік білімдегі менталитет категориясының зерттелу мәселелері.....	22
Гаппасова А., Абдильдина Х.	Рухани жаңғыру және демократиялық модернизация.....	31
Мәдениет философиясы: символизм және метафора • Философия культуры: символизм и метафора		
Аубакирова С., Уызбаева А., Исмагамбетова З.	Символическое значение традиционного угощения казахского народа.....	41
Мир-Багирзаде Ф.	Образ Искендера (Александра Македонского) и отражение в эпосе Низами Гянджеви «Искендер-наме» символического смысла.....	55
Сағиқызы А., Пернекулова М.	Виртуалды шындық кеңістігіндегі жеке тұлғаның шығармашылығының дамуы.....	69
Шамахай С.	«Құпия шежіре»: этикалық ережелер мен құндылықтар.....	79
Дінтанулық және исламтанулық зерттеулер • Религиоведческие и исламоведческие исследования		
Yerzhan K., Abubakirova A.	Religious education and religious upbringing in Western Europe.....	92
Сандыбаев Ж.	Әбу Хамид әл-Ғазалидің билік пен халық қарым-қатынасы іліміндегі «ахлак» ережелерінің маңызы.....	108
Альмухаметов А., Смагулов К., Мажиев Г.	Концепт социально-экономической гармонии в кораническом контексте.....	118
Сапаров Б.	Зайырлы мемлекеттік саясаттың дінтанулық негіздері.....	127
Seytakhmetova N., Sybanbayev K., Turganbayeva J.	Dialogue of Intellectual Traditions of the Turkic World: on the Issue of Cultural and Religious Identity.....	136
Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар • Юбилей. Даты. События		
Досай Кенжетай: интервью с известным ученым-религиоведом.....		147
Біздің авторлар • Наши авторы.....		152

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

2018 год для философов обещает быть плодотворным, научным и очень творческим! Начало года ознаменовало событие международного масштаба – юбилей академика НАН РК Абдильдина Ж.М. и приуроченная к нему международная конференция «Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности», на которой выступили известные зарубежные и отечественные ученые. В августе текущего года будет проходить очередной Всемирный Философский Конгресс в Пекине, в работе которого примут участие наши ведущие казахстанские ученые.

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК отмечает свое 60-летие. В связи с этим событием будут проходить конференции, форумы, экспертные встречи, где будут обсуждаться региональные и мировые проблемы философии, политологии и религиоведения. Ученые Казахстана выиграла научно-исследовательские гранты МОН РК и начали успешно работать в направлениях отечественной гуманитаристики. В русле стратегических задач государства ученые Казахстана продолжают работать над научными исследованиями прикладного и фундаментального характера, открывая перспективы и возможности постнеклассического гуманитарного дискурса в условиях четвертой промышленной революции и модернизации общественного сознания.

Уважаемые читатели! Редколлегия журнала ожидает ваших научных статей, призывает к конструктивному диалогу и дискуссиям по актуальным научным проблемам современности. Желаем Вам, ученым Казахстана, научного со-творчества и успехов в новом году!



РАЗВИТИЕ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА» КАК ФАКТОР УКРЕПЛЕНИЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ В СТРАНЕ

За годы независимости в Казахстане многое делалось для развития человеческих ресурсов. В основных стратегических и программных документах страны, нацеленных на развитие и укрепление экономического, политического и социального потенциала государства, человеческий капитал выступает основной ресурсной парадигмой и идеологемой.

В Послании Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Новые возможности развития в условиях четвертой промышленной революции» развитие человеческого капитала определено как седьмое приоритетное направление развития страны.

Человеческий капитал – это основа и фундамент развития общества. Сущность человеческого капитала заключается в его конкурентоспособности. Вместе с тем, человеческий капитал является маркером того, насколько эффективно развивается то или иное государство.

Основу человеческого капитала составляет качество жизни человека, его интеллектуальное развитие, уровень образования, личностный потенциал, стремление к коммуникации, самосовершенствованию. Все эти составляющие являются залогом успешного развития как каждого отдельного гражданина, так и общества в целом.

В этой связи необходимы постоянные инвестиции в человеческий капитал, так как от его качества зависит духовный климат общества. Мощные импульсы развития казахстанской государственности привели к постановке цели вхождения в число 30-ти наиболее конкурентоспособных стран мира, что логически направляет государственную политику к стратегическому развитию человеческого капитала – главного ресурсного потенциала XXI века. В современную эпоху расширенных возможностей, открытых границ и глобализационных процессов человеческий капитал характеризуется общей мобильностью, устойчивостью к вызовам, стремлением к самореализации и самосовершенствованию с целью успешной реализации собственного потенциала и потенциала государства. В реалиях Казахстана все эти процессы тесно связаны с общеказахстанской государственной идентичностью.

Казахстанская идентичность, содержащая в себе этнические духовно-культурные традиции, развернувшие свое содержание в этической парадигме религий, способствовала конструированию межэтнического и межконфессионального диалога.

Залогом стабильности полиэтнического и поликультурного общества является способность к гармоничному сосуществованию как в пределах одного государства, так и в мировом пространстве.

Межконфессиональное согласие, которое в казахстанском обществе стало моделью диалогического взаимодействия и консолидации различных религий – уникальное явление. Сама модель межконфессионального согласия формировалась историей Казахстана, в нее были включены духовно-культурные, традиционные ценности религий, которые стали основными принципами ее реализации. Такие принципы как религиозный суверенитет, толерантность, гуманность, взаимоуважение позволили существовать, взаимодействовать различным религиозным идентичностям. Если в отдельных странах, в том числе и постсоветских, были конфликты на религиозной почве, то в Казахстане удалось избежать межконфессиональной вражды. Наиболее существенным вкладом в развитии установок толерантности являются сложившиеся духовные традиции Казахстана и в этом контексте моделирование межконфессиональных отношений зависят от внутренних резервов необходимых политике диалога.

Основа толерантности в казахстанской идентичности – казахская культурная традиция коммуникации и свободолюбия, именно она была фактором, утверждавшим возможность толерантной коммуникации в условиях сохранения религиозно-культурной идентичности. Для казахской культуры жизненными стратегиями всегда были сближение и взаимопонимание в противовес столкновению культур и религий, а культурно-религиозные различия определялись как идентичности Другого, с которыми необходимо коммуницировать. Сегодня служению этим благим целям направлена деятельность Ассамблеи народа Казахстана и диалоговая площадка Съезда лидеров мировых и традиционных религий, созданных по инициативе Президента Республики Казахстан.

Глава государства Н.А. Назарбаев во внутренней и внешней политике всегда настаивает на сохранении религиозно-культурного суверенитета и взаимодействии различных религиозных идентичностей в контексте взаимного диалога и уважения. В своей программной статье **«Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания»** он обозначает духовные векторы развития сознания общества, которые должны основываться и развиваться в открытости другим культурам и религиям. Речь идет о формировании нового модернизационного сознания, основанного на духовно-традиционной культуре казахского народа и ее онтологической адаптации к современным научно-технологическим и модернизационным процессам глобального мира.

В этой связи, опора на религиозные традиции, сформированные исторически в пространстве Казахстана, является очень значимой, поскольку она может стать духовным рычагом против радикализации и жесткой консервации сознания.

Уважение права на религиозные чувства каждого гражданина является конституированным в казахстанском светском обществе. Вряд ли возможно

удержание одной модели консолидации, необходимы постоянные дополнения и новые решения, поскольку трансформации, происходящие в мире, оказывают влияние на межконфессиональные и внутриконфессиональные отношения.

Вместе с тем остается актуальным вопрос о правильном выстраивании государственно-конфессиональных отношений, о границах и мерах взаимодействия светского государства и религии.

Действительно, жить в согласии со своей верой и в то же время выступать полноценным гражданином светского общества есть идеальный образец государственно-конфессиональных отношений и достижение данного идеала требует постоянной работы, как всего общества, так и каждого гражданина страны.

Послание Президента Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Новые возможности развития в условиях четвертой промышленной революции» характеризуется актуализацией важнейших приоритетов, таких как внедрение «умных» технологий и цифровизации, индустриализация, развитие ресурсного потенциала, человеческого капитала, противодействие коррупции и обеспечение эффективности системы государственного управления. Но при этом в нем подчеркивается, что реализация этих задач опирается на «гражданский мир, межнациональное и межконфессиональное согласие, которые продолжают оставаться нашей главной ценностью».

*Бектенова Мадина Кенесарыевна,
старший научный сотрудник ИФПР КН МОН РК, PhD*

САПАЛЫ ЖОҒАРҒЫ БІЛІМ АДАМ КАПИТАЛЫНЫҢ КЕПІЛІ

ҚР Президенті Н.Ә.Назарбаевтың биылғы жылғы Қазақстан халқына арналған «Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері» атты Жолдауында еліміздің болашақта дамуына ықпал ететін басым бағыттарды айқындап берді. Соның ішінде жоғарғы білім берудің жаңа сапасына өту адам капиталының жаңғыру негізі ретінде баса көрсетіледі. Соңғы онжылдықта Қазақстандық қоғамның даму бағыттары мен жағдайларының ауысуы, жоғарғы білімнің қолжетімділік мәселесінің бұрынғы идеологиялық маңыздылығы жоғалып басқа тұжырымдар мен көріністерге ие бола бастады. Оның басты себебі жоғарғы білім алуды жеке тұлғаның экономикалық мүмкіндігін арттыратын және пайда әкелетін бөлек мәдени капиталды иеленумен байланыстыру кең таралуымен байланысты.

Қазақстан тәуелсіздігі тарихының өн бойында елдегі білім саясатының негізгі субъектісі мемлекет болып қалуда. Ол білім саласының жағдайына, қоғамның барлық мүшесі үшін білімнің қолжетімділігіне жауапкершілікті

өз мойнына алып отыр. Алайда мемлекет шектеулі бюджеттік мүмкіндіктер тұрғысынан білім үрдісіне бірыңғай талаптар қойып, әрбір азаматтың мүмкіндігін теңестіруді қамтамасыз етумен қатар заман талабына сай білім сапасы мен қолжетімділік, білімді дамытудағы ұлттық басымдылықты арттыру бойынша қызметтің көлемін кеңейтуді іске асырып жатыр.

Алайда мемлекет білімді алдағы уақытта ұзақ мерзімді дамытуға байланысты Жолдау аясында кейбір күрделі мәселелерді шешуге тиіс. Атап айтқанда қазақстандық қоғамда үлкен көлемде революциялық дамуды іске асыру үшін рухани, адамгершілік императивтік жағдайларды жасауға баса көңіл бөлу қажет. Білім стратегиясы, білім стандарттары, білім жүйесін басқару әрқашан мемлекеттің білім саласында жүзеге асыратын өзінің маңызды қызметтерінің бірегейі болып қалуда. Күрделі экономикалық мәселенің бірі ретінде айтарлықтай жағдайда үнемі білім жүйесін қажетті деңгейде қадағалап, бақылауда ұстап отыру.

Қазақстанда осы салада күрделі мәселелер жиі туындап отырады, өйткені білім қоғамдағы адам потенциалының көрсеткішін тек қана әлеуметтік-экономикалық факторлар дұрыс жұмыс істемеген жағдайда ғана қолдайтын факторлардың бірі болып отыр. Білім потенциалының осындай орнықтылығы бізге білім жүйесінің барлық факторлармен өзінің дамуы барысында күшті кері байланыс сақтай алатындығын айтуға мүмкіндік береді. Осы негізде әлемдік иновациялық білім үрдісіне Қазақстанның белсенді қатысуының объектісі болатын қазақстандық қоғамның өзінің дәстүрлі білім беру жүйесін сақтай отырып әлемдік білім кеңістіне енуге нақты мүмкіндіктері бар.

Айтымбетов Нуркен

ҚР БҒМ ҒК ФСДИ аға ғылыми қызметкері, PhD

A YOUNG SCIENTIST'S RESPONSE TO THE NATION ADDRESS BY THE PRESIDENT OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN, 2018

Comprehending the aspect of human capital within the Nation Address by the President to the people of Kazakhstan, the development of which is required for the successful implementation of the Fourth Industrial Revolution in the era of the Third Modernization of the country, as applied to the life of young scientists, it is necessary to note the efforts made by Yelbassy for the modernization of science. New opportunities offered in the field of lifelong learning, orient the educational paradigm of the social system of Kazakhstan society to a gradual adaptation to rapidly transforming knowledge in a globalizing world. Accentuation in the Address on future generations contributes to the formation of an impressive reserve for spiritual modernization, which assumes continuity of traditions and

fidelity to the moral principles carefully preserved in the Kazakh culture. We can see this in the fact that the President starts the seventh item of the Address, connected with the educational sphere of the nation, with younger generations, who are faced with the tasks of forming the capacity for independent learning, taking the course for the early diversified development of human resources in the framework of updated educational programs and manuals.

This, of course, in turn requires the actualization of the knowledge component and the high professional qualifications of the teaching staff at every level throughout the country. It should be highlighted the importance of the financial side of the education issue, which ensures the motivation and competitiveness of the teaching staff. It is necessary to note the importance of the natural mathematical sciences that the President rightly associates with the adaptation of the younger generation to the conditions of the Fourth Industrial Revolution. In particular, Nursultan Nazarbayev promotes the initiative of acquaintance of the population with the basics of computerization, business, mastering students of higher educational institutions with high technologies of artificial intelligence, as well as applied industrial directions in English language, which is one the languages of international communication.

Linguistic question, which is more than ever relevant to the realities of the country, implies trilingualism. To solve it, Elbassy proposes the choice in favor of a living language, answering the realities, freed from excess lexicology. In this context, it is very useful to see the appeal of the Kazakh alphabet to the Latin schedule, the fulfillment of which is planned for 2025. In the seventh paragraph of the Address much attention is paid to the digitization of teaching resources at the level of secondary education, which implies large-scale access of students to the best educational materials on the Internet.

These areas imply the development of intercultural communication in all spheres of social life: financial, scientific, educational, medical, and labor.

Taking care of the future of the national science, Elbassy outlined the comprehensive support of human capital as one of the priority areas: the systematization of housing assistance conditions for young scientists, the encouragement of teachers in their participation in investment and international projects, the creation of conditions for the upgrading of pedagogical and medical personnel on the base of the best world universities, high quality of medical support, stimulation of the spread of a healthy lifestyle. The latter is especially important in the light of the direction of the course of health care for the prevention and early detection of oncological, cardiac and other diseases in accordance with the global standards of compulsory health insurance. The President of the country is acutely aware of the issue of labor resources and their availability of work, the relevant qualifications and potential of each person, recorded in a single electronic labor exchange and reflected in pension contributions.

The Head of state attaches considerable importance to the spiritual component of ideological construction in the country, which is expressed in the “Rukhani zhangyru” program. We, as a young generation of Kazakhstan scientists, are clearly aware of the need to preserve cultural heritage and build a new world based on the core values of our people.

Concluding the discussion on the opportunities provided to Kazakhstanis in the framework of the human potential support program, it is necessary to focus on the expanded opportunities for large-scale participation of scientific personnel at the source of their creative activity, in vigorously and purposefully conducted initiatives that are to be implemented, realizing their importance in terms of the epoch of development of our country.

Zhanara Turganbayeva
PhD student at IPhPR CS MES RK

НАУЧНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ И МОДЕРНИЗАЦИЯ НАУКИ

Современный Казахстан за последние годы совершил качественный рывок в процессе формирования и функционирования Интернета, переставшего быть просто системой хранения и передачи какой-либо информации. Бесспорно, что основным ресурсом современного общества является информация. Но, тем не менее глобальные тренды показывают, что информационное развитие должно основываться в первую очередь на широком внедрении элементов Четвертой промышленной революции. Согласно стремительным технологическим, экономическим и социальным изменениям в обществе, наше государство во главе с Президентом задалось целью войти в тридцатку самых развитых стран мира путем реализации «Плана нации – 100 конкретных шагов», из которых 60 уже исполнены. Остальные носят в основном долгосрочный характер и осуществляются планомерно. В 2017 году была запущена Третья модернизация Казахстана. Успешно реализуется Программа индустриализации. Принята комплексная программа «Цифровой Казахстан». Послание Президента 2018 года определяет, что нам предстоит сделать для успешной навигации и адаптации в новом мире – мире Четвертой промышленной революции. Говоря о промышленной революции, мы не должны ее брать в отрыве от научной революции.

Научная революция является сложным поэтапным процессом и содержит широкий спектр внутренних и внешних факторов, взаимодействующих между собой.

К числу «внутренних» факторов научной революции относятся: накопление аномалий и противоречий в результатах исследований и фактов, не находящих объяснения в концептуальных и методологических рамках

той или иной научной дисциплины; антиномий, возникающих при решении задач, требующих перестройки концептуальных оснований теории; совершенствование средств и методов исследования, расширяющих диапазон исследуемых объектов; возникновение альтернативных теоретических систем, конкурирующих между собой по способности увеличивать «эмпирическое содержание» науки, то область объясняемых и предсказываемых ей фактов.

К числу «внешних» факторов научной революции относятся: философское переосмысление научной картины мира, переоценку ведущих познавательных ценностей и идеалов познания и их места в культуре, а также процессы смены научных лидеров, взаимодействие науки с другими социальными институтами, изменение соотношений в структурах общественного производства, приводящее к сращению научных и технических процессов, выдвигание на первый план принципиально новых потребностей людей (экономических, политических, духовных и других).

Если в индустриальном обществе стимулирующими или ограничивающим фактором развития общества был капитал, то сегодня в постиндустриальном обществе этим фактором являются знания. В индустриальном обществе можно было обладать капиталом, не будучи компетентным в законах и механизмах его использования. Нынче в постиндустриальном обществе обладание интеллектуальным продуктом ничего не дает, прежде всего необходимо уметь им пользоваться. Умение с той или иной степенью эффективности использовать интеллектуальный продукт формируется в процессе образования. Следует учитывать и то, что знания и информация не могут, подобно материальным ресурсам, с гарантированным успехом порождаться как результат экономического принуждения. Творческого человека, способного создавать уникальный интеллектуальный продукт, нельзя сформировать в краткие сроки, мобилизационными методами. Стремление к новому знанию, из которого вырастает и развивается субъект информационного общества, должно быть сильной личностной мотивацией. Интересы и ценности, соответствующие творческой личности, закладываются с детства, формируются в ходе диалога поколений, а также благодаря воздействию образовательных учреждений. В современных условиях образование должно иметь совершенно другое значение. Оно должно быть «базисным» феноменом. Мы сегодня наблюдаем как в экономически развитых странах так много внимания уделяют проблемам образования: общей стратегии, финансированию, вариативности, обеспечению непрерывности. Образование рассматривается как результативный способ повышения человеческого потенциала общества.

Пернекулова Майра
ИФПР КН МОН РК, PhD докторант

Сергей Колчигин (Алматы, Казахстан)

КАК ВОЗМОЖНА ДВОЙНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ? (К проблеме природы сознания)

Аннотация. Человеческое сознание то и дело обнаруживает новые и новые грани, совершенно неожиданные эффекты. В статье предлагается осмыслить один из них, а именно – явление двойной интенциональности, или двойственного сознания. Это странное свойство возникает при некоторых своеобразных состояниях психики. Таков и случай, ставший непосредственным поводом к анализу трудно-объяснимого феномена.

Как возможен указанный эффект? Brentano сводит всю психическую жизнь к интенциональности, т.е. считает сознанием даже бессознательное в том же смысле, что и осознанные состояния. А вводимое им понятие «двойной интенциональности» фактически разрывает надвое механизм восприятия, не показывая, как соединяются и сосуществуют две интенциональности одновременно. Что касается Гуссерля, то он, с одной стороны, говорит об интенциональности как главной черте сознания, но с другой – о неинтенциональных состояниях, которые как будто не относятся к сознанию.

Вероятно, сознание потому и интенционально, что чем-то и откуда-то направляется. И творит свои объекты именно то, чем оно направляется. Сознание – всегда «сознание о» и одновременно «сознание кого-то». Это значит, что интенциональность укоренена онтологически, имеет не только и не столько субъективно-психический статус, сколько объективный.

Ключевые слова: сознание, интенциональность, фон, переключение, эмпирическое, трансцендентное, символическое, субъективное, объективное.

Постановка проблемы

Человеческое сознание настолько загадочный и сложный феномен, что при его исследовании он то и дело обнаруживает новые и новые грани, совершенно неожиданные эффекты. В настоящей статье предлагается осмыслить один из них, а именно – явление двойной интенциональности, или двойственного сознания.

Это странное свойство возникает при некоторых своеобразных состояниях психики. Так, известны случаи с реакцией на наркотическое вещество, когда восприятие четко отображает наличную реальность – к примеру, ясную солнечную погоду в разгаре дня, а между тем в сознании реципиента царит абсолютная уверенность в том, что сейчас уже поздняя ночь.

Хорошо известны и случаи с эффектом *déjà vu* – чувством «уже бывшего». Как я пытался показать в одной из своих прошлых книг [Колчигин 2015], похоже, что эффект *déjà vu* – не что иное, как столкновение двух сознаний. Первое из них – это эмпирическое «я», связанное с восприятием «я» настоящего на базе прошлого. Второе – это Я трансцендентальное, связанное с иной, внеэмпирической, реальностью. При этом происходит один из редких случаев двойного, сдвоенного сознания. В обычных состояниях они отграничены друг от друга. В эффекте же *déjà vu* обнаруживается их взаимная реакция, или, другими словами – «чувственная» рефлексия, свечение друг в друге, своего рода «рефракция». Этот эффект прямо показывает человеку существование его высшего Я, демонстрирует многомерность психической реальности.

Интересен в отношении «двойного сознания» и случай, произошедший с автором данной статьи и ставший непосредственным поводом к анализу труднообъяснимого феномена.

В ночь на 1 января 2007 года я возвращался с прогулки на свежем воздухе, направляясь в гости, в соседний подъезд моего дома. Но, совершенно того не заметив, вошел в свой собственный подъезд, не сомневаясь, что это подъезд соседний и что дверь на втором этаже – дверь квартиры моих друзей. Сознание было направлено одновременно на эмпирическую реальность моего подъезда, однако другое сознание было привязано к соседнему. Я был так погружен в некие размышления, что не заметил ошибки в ситуации весьма обычной (в том доме я жил уже почти тридцать лет, а подъезды наши очень отличаются друг от друга: другие ступени, другие перила на входе в подъезд, так что спутать их практически невозможно).

Следовательно, направленность моего внимания, моя интенциональность была – если можно так выразиться, двойной, точнее – раздвоенной. Видя одно (свой подъезд), я воспринимал его как совершенно другое (подъезд, где жили друзья). Сознание было сосредоточено на этом ином и как бы игнорировало данные моих чувств. Самое любопытное здесь, пожалуй, то, что эта раздвоенность восприятия случилась отнюдь не в измененном состоянии сознания, а в довольно обычном, разве что рассеянно-медитативном.

Эффект двойственности

Как возможен подобный эффект, каков его механизм?

Гегель в «Феноменологии духа» подмечает непременно двойственность «здесь»: «Я, “этот”, вижу дерево и утверждаю, что дерево это “здесь”; но другой “я” видит дом и утверждает, что “здесь” – это не дерево, а дом... То, что здесь не исчезает, есть “я” в качестве всеобщего, чье видение есть видение не дерева и не этого дома, а простое видение, которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т.д., тем самым столь же

просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, – к дому, дереву» [Гегель 2016, с. 66]. Мысль Гегеля состоит, по-видимому, не в том, что эта двойственность соотносима с разными субъектами, а в том, вероятно, что «большое», или всеобщее «Я» в процессах восприятия способно вытеснять «я» малое, эмпирическое. Во всяком случае, в описанном мною личном опыте восприятия пространства оказывается: «здесь» – это вот здесь, перед моими собственными глазами; но одновременно «здесь» – это то, что отнюдь не является тем, что находится перед моими глазами.

Описание условий возможности иллюзий восприятия в принципиальном плане Гегель дает чуть ниже: «Воспринимающее обладает сознанием возможности иллюзии; ибо во всеобщности, которая есть принцип, само инобытие непосредственно для него, но как ничтожное, снятое. Поэтому его критерий истины состоит в равенстве с самим собой, а его поведение – в том, чтобы постигать как равное с самим собой. Так как для него в то же время существует (ist) разное, то оно есть некоторое соотнесение разных моментов его постижения; но если в этом сравнении обнаруживается неравенство, то это не есть неистинность предмета (ибо он есть то, что равно себе самому), а есть неистинность процесса восприятия» [Гегель 2016, с. 75].

Нечто, напоминающее эффект двойственности восприятия, как он описан мною выше, можно найти у Эдмунда Гуссерля: «Любое интенциональное переживание благодаря своим ноэтическим моментам есть именно переживание ноэтическое; это означает, что сущность его в том, чтобы скрывать в себе нечто, подобное “смыслу”, скрывать в себе даже и многогранный смысл и затем, на основе такого наделения смыслом и воедино с этим, осуществлять иные свершения, которые именно благодаря такому наделению смыслом и делаются “осмысленными”. Вот примеры таких ноэтических моментов: направленность взгляда чистого “я” на тот предмет, который благодаря наделению смыслом подразумевается, имеется в виду, мнится “я”, на тот предмет, который “у него на уме”; затем схватывание и фиксация такого предмета, между тем как взор уже обратился к другим предметам, вступившим в его “мнение”...» [Гуссерль 2009, с. 281].

По сути дела, эти размышления и выводы Гегеля и Гуссерля сводятся к утверждению о том, что человеческое сознание не одномерно, а имеет, как минимум, два наиболее общих уровня – эмпирический и трансцендентальный, или, выражаясь несколько иначе, имманентный и трансцендентный, или индивидуально-личностный и всеобщий. (К слову, под «трансцендентальным» я имею в виду то, что предшествует, предлежит эмпирическому опыту, личностному сознанию и детерминирует его, тогда как под «трансцендентным» – всё, что лежит по ту сторону эмпирического, как «потустороннее» вообще.)

Как при условии существования эмпирического и трансцендентного уровней следует трактовать важнейшее и неотъемлемо присущее сознанию свойство интенциональности?

На этот счет история философии дает нам два противоположных ответа.

«... Не существует ли психических феноменов, которые не являлись бы объектами сознания? – задается вопросом Франц Brentano. – Все психические феномены являются сознанием; но все ли психические феномены сознаются, или, быть может, существуют и бессознательные психические акты?» [Brentano 1996, с. 46]. В нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления, – говорит Франц Brentano. «И на вопрос: “Существует ли бессознательное сознание?” в том смысле, как мы его понимаем, следует, поэтому, отвечать решительным “Нет!”» [Brentano 1996, с. 76]. Но такая позиция, как считают исследователи-феноменологи, породила немало противоречий, связанных с серьезными сомнениями в отношении интенционального характера некоторых психических феноменов, например, настроений, ощущений и чувств. Brentano вышел из этой щекотливой ситуации путем различения первичной и вторичной интенциональности, соответственно, первичного и вторичного объекта сознания. Введение двойной интенциональности помогало также избежать проблемы «бессознательного сознания», представлявшейся философу очень серьезной [Шкуратов 2004].

Гуссерль, в отличие от своего учителя, полагал, что сознание может включать и неинтенциональные моменты. Рассматривая интенциональность как региональную сущность, Гуссерль заключает: «Интенциональность — это то, что характеризует *сознание* в отчетливом смысле, то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства *одного* сознания» [Гуссерль 2009, с. 262].

Таким образом, Brentano сводит всю психическую жизнь к интенциональности, т.е. считает сознанием даже бессознательное в том же смысле, что и осознанные состояния. А вводимое им понятие двойной интенциональности фактически разрывает надвое механизм восприятия, не показывая, как соединяются и сосуществуют две интенциональности одновременно. Что касается Гуссерля, то он, с одной стороны, говорит об интенциональности как главной черте сознания, но с другой – о неинтенциональных состояниях, которые как будто не относятся к сознанию.

На деле равно верны и равно ложны утверждения: «Сознание есть только интенциональность» и «Сознание – не только интенциональность». В этих утверждениях сознание понимается как нечто лишь субъективное, имманентное.

Фон и переключения сознания

Итак, следует ли понимать интенциональность как определяющее свойство сознания, если не сказать – его сущность? Это верно лишь в том случае, если сознание есть некий луч, некая проекция трансцендентального Я на экран эмпирического сознания (как в кинотеатре), т.е. если сознание

тракуется только как субъективное. Между тем такое понимание не объясняет эффекта «раздвоения» интенциональности или факта одновременности осознания и неосознаваемого фона сознания. Действительно, сознание субъекта всегда направлено на что-то, однако одновременно с этим наше другое сознание всегда остается как фон. Простой пример: я размышляю о философской проблеме, шагая у себя в комнате из угла в угол; одновременно я вижу в качестве фона мою комнату, ее стены, мебель, углы. И я не спотыкаюсь о них – потому что держу их в поле сознания так же, как и философскую проблему.

Следовательно, сознание не только и не столько интенционально, сколько объемно, оно – поле, оно расширяющаяся и сжимающаяся сфера, то втягивающая в себя трансцендентальные уровни и феномены и обрабатывающая их на свой эмпирический лад, то открывающаяся навстречу трансцендентному, отодвигая эмпирическое как фон на второй план.

Итак, главное свойство сознание – быть динамическим полем, а не лучом только.

Почему так? Потому что сознание есть бытие.

Действительно, сознание – не что иное, как информация и имеет две основные разновидности: объективное сознание и сознание субъективное. Две эти формы сознания опосредуются физической (материальной, эмпирической) реальностью. Такая диалектика образует поле, или сферу, объем. Поэтому сознанию можно дать следующее определение: это энергоинформационное поле разной степени концентрации и централизации, в котором полностью отражается вся индивидуальная особенность самого энергетического явления и поступающая к нему информация извне. Тем самым сознание – «прообраз» и «дубликат» всякого явления. В своей субъективной форме оно – дубликат внешнего физического мира; а внешний мир – дубликат мира идеального, т.е. объективного сознания.

Итак, сознание есть всё бытие, а не какая-то особая его часть, отдельная от других частей. Между тем феноменолог, как правило, стремится исследовать сознание научными способами именно в качестве особой части бытия. Это по-своему похвальное и храброе стремление к точности и строгости, но надо понимать: если сознание изначально поставлено в узкие концептуальные границы, то его исследование никогда не достигнет цели.

Учитель Гуссерля был прав: выражение «сознание» влечет за собой, к сожалению, многочисленные недоразумения [Брентано 1996, с. 119]. Впрочем, и сам Брентано трактовал сознание по-своему – только как осознанные восприятия, т.е. те, которые интенциональны, хотя и считал, что интенциональные отношения весьма различны.

Нельзя ли предположить, что «вторая интенциональность» – не что иное, как фон, на котором разворачиваются акты сознания? Время от времени мы замечаем этот фон и переключаем внимание на него – тогда этот фон становится нозмой, а интенционально направленное эмпирическое созна-

ние – ноэсисом. Перевод луча внимания, т.е. переключения того и другого типа (уровня) сознания, можно охарактеризовать как тонкое балансирование интенциональностей.

В этом и состоит проблема уточнения понятий: считать ли этот фон сознания именно интенциональностью. Если нет, то в таком случае надо признать, что интенциональность – отнюдь не главное свойство сознания, оно присуще только сознанию эмпирическому. Тогда трансцендентное сознание отличается не только и не столько интенциональностью (направленностью на что-то уже имеющееся), а креативностью, созданием самих предметов для интенциональности и, далее, – фоном для эмпирического сознания, постоянным Присутствием.

То, как проявляется «двойная интенциональность» в ее соотношении с постоянным трансцендентным фоном, хорошо демонстрируется опытом йоги. Сознание нацелено на точку, внимание поглощено этой точкой. Постепенно из сознания уходят все интенциональности, включая мысли и чувственные вибрации. Наступает фаза «безмолвия разума». Доселе многообразное эмпирическое сознание утрачивается и остается только его фон, «темная» зона человеческой психики. Но эта зона вскоре заполняется новыми образами и мыслями, правда, уже совершенно иного плана сознания – чистого бытия в отличие от сущего. Именно это фоновое сознание-бытие есть условие возможности эффекта двойной интенциональности, или, точнее, двойного сознания.

Проекция объективного в субъективное: сознание как продукт сознания

Сознание потому и интенционально (направлено), что чем-то и откуда-то направляется. И творит свои объекты именно то, чем оно направляется, т.е. объективное сознание – сознание иного, более высокого порядка. Именно поэтому существующие теории интенциональности неизбежно «натурализируют» интенциональность (если использовать терминологию Ури Кригеля [Kriegel 2011]). Интенциональность существует в силу того, что сознание трансцендентно и трансцендентально и, соответственно, детерминирует сознание эмпирическое, являясь по отношению к нему «трансимманентным» (термин, предложенный Сергеем Борчиковым [Борчиков 2008]). Природа творящего сознания принципиально та же, что и природа творящая, *natura naturans*.

Сознание трансцендентальное тоже интенционально, в том числе по отношению к эмпирическому сознанию. Здесь само эмпирическое сознание выступает как ноэма, а действие трансцендентного сознания – как ноэсис (и одновременно как вечный фон, бытие как таковое).

Общая схема сознания в таком случае может выглядеть как динамика переходов: трансцендентное – трансцендентальное (трансимманентное), фоно-

вое и направляющее сознание – имманентное (направляемое) сознание – переключения – интенциональное – творящее. При этом эффект двойственного сознания возможен тогда, когда одно сознание (эмпирическое) подавляется, вытесняется другим, хотя и не полностью. Эмпирическое становится фоном трансцендентального либо наоборот. Фон подавляет конкретные контуры восприятия либо, напротив, контуры заслоняют фон сознания.

Вообще, формы взаимодействия трансцендентного и эмпирического сознания весьма разнообразны. Так, трансцендентное дает эмпирическому материал: например, великую музыку, явившуюся внезапно, в просонном состоянии. Но если эмпирическое не развито, не имеет достаточных музыкальных знаний и музыкального опыта, оно, окончательно придя в бодрствующее состояние, не сумеет воспользоваться этой музыкой, не запишет ее нотами, не воссоздаст на каком-либо инструменте. Следовательно, трансцендентное останется тогда лишь случаем, лишь кратким прорывом из мира, запредельного эмпирическому.

Другие варианты отношений этих двух уровней и типов сознания: эмпирическое засыпает и уступает место трансцендентному; эмпирическое просыпается, но еще не освободилось от трансцендентного; эмпирическое вытесняет из своей сферы трансцендентное, живя только здесь и теперь. Наконец, нередки и такие случаи, когда трансцендентное вытесняет эмпирическое из своей сферы, и тогда человек видит видоизмененную или принципиально иную реальность, расширяет сознание, получает различный мистический и реинкарнационный опыт и т.д.

С этих позиций становится понятно, почему Гуссерль не принял объективности сознания в духе Гегеля. Более того – почему он произвел деструкцию традиционной трактовки различия имманентного и трансцендентного и переопределил их соотношения [Савин 2016, с. 12]. Гуссерль придал трансцендентному статус имманентного, или имманентно-трансцендентного. Он пытался не разводить два эти взаимосвязанные понятия слишком далеко друг от друга, но в итоге, пожалуй, чрезмерно сблизил. Для феноменологии Гуссерля не существует «потусознательного»: трансцендентное он сделал трансцендентальным (я бы добавил: подобно Канту), – очень точно пишет об этом Д. Разеев [Разеев 2004, с. 76].

Двусмысленной выглядит в этом свете мысль Гуссерля: «...Мое сознание, как бы ни изменился состав его переживаний, продолжало бы оставаться абсолютным потоком переживаний со своей особой сущностью» [Гуссерль 2009, с. 171]. Что конкретно означает эта «особая сущность» – мою неповторимую индивидуальность или же сознание, превосходящее и определяющее меня как индивидуальность?

В чем на самом деле состоит мысль Гуссерля – это смыслодающее сознание, указывал его ученик Ойген (Eugen) Финк, то начальное сознание, которое дает смысл всей цепочке превращений, неясностей и опосредований, а именно так, что этот его смысл «превращается», «становится неяс-

ным» и «опосредуется» [Финк 2016, с. 29]. Следовательно, для Гуссерля априори очевидно существование «изначального сознания» (читай – сознания как способности). Но вот вопрос: откуда оно само, откуда сама эта способность? Сознание не может быть самоданностью, если речь идет о человеке. Ибо оно каким-то образом и откуда-то человеку задано.

В этой связи тот же Финк справедливо подмечал: «Разве метод эпохэ, воздержания от бытийной веры, не тогда только оказывается, возможно, верным и важным, когда мы сами есть наисущее сущее? Если же это предположение неверно, если наше бытие — это [лишь] бытие отсылки к наисущему (отношение острой ностальгии), тогда эпохэ в конечном счете было бы отгораживанием от близости к подлинно сущему, плутанием в нас самих» [Финк 2016, с. 49]. Действительно, если человек – существо универсальное, если он есть воплощение универсума (микрокосм), то и сознание должно быть не просто «моим» сознанием, сугубо внутренним опытом, а сознанием универсально-всеобщим, над-человеческим, абсолютным. Сознание есть продукт сознания.

Это значит, по сути дела, что интенциональность онтологически укоренена, имеет не только и не столько субъективно-психический статус, сколько объективный. А раз так, то это еще раз подтверждает мысль о том, что надо различать сознание как содержание наших мыслей и образов, как наполненность ими и сознание как чистую способность к наполнению мыслями и образами.

Парадокс: интенциональность, которая казалось бы, должна утверждать что сознание – это всегда «сознание о», все-таки указывает также и на иное. Сознание трансцендентально и трансцендентно по сути своей, не принадлежит ни одному предмету и ни одному человеку – именно потому, что может направляться, интендировать на любой предмет и быть ассоциировано, крепко связано с любым носителем.

Следовательно, сознание – всегда «сознание о» и одновременно «сознание кого-то». Потому что физический мир подразумевает сознание как свою подкладку, основу, дубликат, гарантию своей сохранности и воспроизводимости, а сознание, а свою очередь, подразумевает физический мир как свое собственное проявление, манифестацию и экспликацию.

Так в онтологическом начале кроется чистое сознание, рассеиваемое на множество энергийных узелков-сознаний, которые оно держит в своем едином поле.

Выводы

Человеческое сознание не одномерно, а имеет, как минимум, два наиболее общих уровня – индивидуально-личностный и всеобщий. При этом возникает вопрос об истолковании важнейшего и неотъемлемо присущего сознанию свойства интенциональности.

История философии дает нам на этот вопрос два противоположных ответа: «Сознание есть только интенциональность» и «Сознание – не только интенциональность». В свете идеи двух уровней сознания оба эти утверждения равно верны и равно ложны. В этих утверждениях сознание понимается только как субъективное, как чисто человеческое, эмпирически данное. Между тем если мое эмпирическое сознание отвлечено от предметной конкретности (например, в состоянии чувства бесконечности), то это значит, что оно подчинилось объективному Сознанию Бытия (даже если оно воплощено в данный момент в моем субъективном, но не осознаваемом состоянии). Это последнее вполне интенционально, что хорошо видно, например, в феномене информации (ин-формации, т.е. во-площения, обретения формы).

Сознание не только и не столько интенционально, сколько объемно, оно – поле, расширяющаяся и сжимающаяся сфера, то втягивающая в себя трансцендентные уровни и феномены и обрабатывающая их на свой эмпирический лад, то открывающаяся навстречу трансцендентному миру, отодвигая эмпирическое на второй план в качестве фона.

Сознание есть всё бытие, а не какая-то особая его часть, отдельная от других частей. Между тем обычно стремятся исследовать сознание научными способами именно в качестве особой части бытия. Это по-своему необходимое стремление к точности и строгости имеет, однако, и оборотную сторону: если сознание изначально поставлено в узкие концептуальные границы, то его исследование никогда не достигнет цели.

Кроме того, надо признать, что высший уровень сознания отличается не только и не столько интенциональностью (направленностью на что-то уже имеющееся), а в первую очередь креативностью, созданием самих предметов для интенциональности и, далее, – фоном для эмпирического сознания, постоянным Присутствием. Сознание потому и интенционально, что чем-то и откуда-то направляется. И свои объекты творит именно то, чем оно направляется, т.е. объективное сознание.

Библиография

- Борчиков, С. 2008. 'Трансимманентная философия'. М., МАКС Пресс, 160 с.
- Брентано, Ф. 1996. 'Избранные работы'. М., Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 176 с.
- Гегель, Г. 2016. 'Феноменология духа'. М., Академический проект, 494 с.
- Гуссерль, Э. 2009. 'Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии'. Книга первая. М., Академический проект, 489 с.
- Колгичин, С. 2015. 'Внутренний человек'. Алма-Ата, СаГа, 296 с.
- Kriegel, U. 2011. 'The Sources of Intentionality'. New York, Oxford University Press, 288 p.
- Разеев, Д. 2004. 'В сетях феноменологии' // Разеев, Д. *В сетях феноменологии, Гуссерль, Э. Основные проблемы феноменологии*. СПб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004, 368 с.

Савин, А. 2016. 'Критика натурализма и трансцендентальный поворот в феноменологии' (*Концепция эпохи и редукции в «Идее феноменологии» Гуссерля*). *VOX: Электронный философский журнал*: <http://vox-journal.org> Выпуск 21 (декабрь 2016).

Финк, О. 2016. 'Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля', *Логос: Философско-литературный журнал*. 2016. Т. 26. № 1, сс. 5-47.

Финк, О. 'Элементы критики Гуссерля', *Логос: Философско-литературный журнал*. 2016, т. 26, № 1, сс. 47-60.

Шкуратов, И. 2004. 'Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики'. М., Современные тетради, 160 с.

Transliteration

Borchikov, S. 2008. 'Transimmanentnaja filosofija' [Transmissive philosophy]. М., MAKS Press, 160 s.

Brentano, F. 1996. 'Izbrannye raboty' [Selected Works]. М., Dom intellektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 176 s.

Gegel', G. 2016. 'Fenomenologija duha' [Phenomenology of the spirit]. М., Akademicheskij proekt, 494 s.

Gusserl', Je. 'Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii' [Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Kniga pervaja. М., Akademicheskij proekt, 489 s.

Kolchigin, S. 2015. 'Vnutrennij chelovek' [The inner man]. Alma-Ata, SaGa, 296 s.

Kriegel, U. 2011. 'The Sources of Intentionality'. New York, Oxford University Press, 288 p.

Razeev, D. 2004. 'V setjah fenomenologii' [In the networks of phenomenology] // Razeev, D. V setjah fenomenologii, Gusserl', Je. Osnovnye problemy fenomenologii. SPb., Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004, 368 c.

Savin, A. 2016. 'Kritika naturalizma i transcendental'nyj povorot v fenomenologii' [The criticism of naturalism and the transcendental turn in phenomenology] (*Концепция эпохи и редукции в «Идее феноменологии» Гуссерля*). *VOX: Электронный философский журнал*: <http://vox-journal.org> Выпуск 21 (декабрь 2016).

Fink, O. 2016. 'Problema fenomenologii Jedmunda Gusserlja' [The phenomenology of Edmund Husserl], *Logos: Философско-литературный журнал*. – 2016. – Т. 26. – № 1, сс. 5-47.

Fink, O. 'Jelementy kritiki Gusserlja' [Elements of Husserl's criticism], *Logos: Философско-литературный журнал*, 2016, т. 26, № 1, сс. 47-60.

Shkuratov, I. 2004. 'Fenomenologicheskaja psihologija Je. Gusserlja: opyt immanentnoj kritiki' [Phenomenological psychology of E. Husserl: the experience of immanent criticism]. М., Sovremennye tetradi, 160 s.

Түйін

Колчигин С. Қос интенционалдылық қалай мүмкін болады? (Сананың табиғаты мәселесіне)

Адам санасы өзінің басқа да жаңа қырларын, мүлдем күтпеген нәтижелерді уақыт өткен сайын тауып отырады. Мақалада соның бірін – қос интенционалдылық

кұбылысын, басқаша айтқанда, сананың екіге бөлінуін, ой желегінен өткізу көзделген. Бұл таңқаларлық қасиет психиканың өзіндік бір ерекше күйімен байланысты туындайды. Бұл түсіндіруге қиын феноменді талдау белгілі бір жағдайдың салдарымен байланысты.

Бұл аталған күй қандай жағдайда мүмкін? Brentano бүкіл психикалық өмірді интенционалдыққа әкеліп тірейді, яғни тіпті бейсаналықты да ұғынылған күй ретіндегі сана ретінде түсінеді. Ол енгізген «қос интенционалдық» ұғымы шын мәнінде қабылдау механизмін екіге бөледі, ол екі интенционалдың бір уақытта бірігуі мен бірлесе өмір сүруін түсіндірмейді. Ал Гуссерльге келсек, ол, бір жағынан, қос интенционалдықты сананың негізгі белгісі деп көрсетсе, екінші жағынан, санаға жатпайтын интенционалды күйлер туралы сөз етеді.

Мүмкін, сананың интенционалды болатыны оны бір нәрсе және белгілі бір жақтан бағыттаушы шығар. Өзінің объектілерін ол сол бағыттаушының ықпалымен жасайды. Сана – «бір нәрсе туралы ой» және сол мезетте «біреудің санасы». Яғни, интенционалдық онтологиялық түрде негізделген, тек қана субъективті-психикалық статуска ғана ие болып қоймайды, сонымен қатар, ол – объективті.

Түйін сөздер: сана, интенционалдық, фон, ауыстыру, эмпирикалық, трансценденттік, символдық, субъективті, объективті

Summary

Kolchigin S. How the Double Intentionality Is Possible? (On the Problem of the Nature of Consciousness)

Human consciousness now and then discovers new and new faces, completely unexpected effects. The article proposes to comprehend one of them, namely, the phenomenon of dual intentionality, or dual consciousness. This strange property arises under certain peculiar states of the psyche. Such is also the case which has become a direct cause for the analysis of a difficult-to-explain phenomenon.

How is this effect possible? Brentano reduces the whole psychic life to intentionality, i.e. understands as consciousness even the unconscious in the same sense as conscious states. And the concept of “double intentionality” that he introduces actually breaks the mechanism of perception in two, without showing how two intentionalities simultaneously unite and coexist. As for Husserl, then, on the one hand, he talks about intentionality as the main line of consciousness, but on the other hand – about non-intentional states that seem not to refer to consciousness.

Probably, consciousness is therefore intentional, that something is sent from somewhere. And creates its objects exactly what it is directed. Consciousness is always “consciousness of” and at the same time “the consciousness of someone”. This means that intentionality is rooted ontologically and has not only and not so much a subjective-mental status as an objective one.

Key words: Consciousness, Intentionality, Background, Commutation, the Empirical, the Transcendent, the Symbolical, Subjective, Objective.

Хорлан Абдильдина (Астана, Қазақстан)

ӘЛЕУМЕТТІК БІЛІМДЕГІ МЕНТАЛИТЕТ КАТЕГОРИЯСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аннотация. Мақалада еліміздің рухани жаңғыруына қатысты менталитет ұғымының маңыздылығын ашу көзделген. Философиялық ғылымда аталмыш ұғымды кеңінен қолданудағы мақсат, басқа терминдердің көлемін қысқарту немесе жою үшін емес, осы категорияның көлемі мен мазмұнын тереңірек ашу болып табылады. Менталитет категориясын бұқаралық сананы қалыптастыратын индивидентен жоғары тұратын, ұрпақтан ұрпаққа беріліп отыратын және мәдениет пен дәстүр арқылы анықталатын құбылысты зерттегенде қолдануға болатыны көрсетілген. Елбасының «Жаңа тұрпатты жаңғырудың ең басты шарты – сол ұлттық кодынды сақтай білу» деген іргелі сөздері менталитет ұғымының тереңдігін аша түседі. Халықтың менталитеті, оның тарихи қалыптасқан сапалы ақылы мен қоғамдық сананың берік ядросы, иммунитеті болып табылатындықтан, нағыз ұлттық кодтың негізі ретінде қарастыруға болады.

Ұлттық бірегейлік, сананың ашықтығы сынды мәселелерде менталитеттің сапалық деңгейінің құрылымдық элементтеріне сараптама жасалды. Менталитеттің консервативті сипатта көрініс табуы және қоғамның дамуымен бірге жаңарып, жандана отыруы, адамдардың рухани әлеміндегі қайталанбас ерекшеліктерді сақтап қалуға деген табиғи ұмтылысы деп айтуға болады. Менталитет нақты бір қоғамға, нақты бір уақыт кезеңіне сай келетін ойлау мен қабылдау әдістері мен мазмұндардың жиынтығы, сапасы. Осы тұрғыдан алғанда зерттеу объектісінің маңыздылығы арта түседі.

Түйін сөздер: Ұлттық менталитет, ұлттық бірегейлік, ақыл мен сана, қоғамдық сана, рухани жаңғыру

Кіріспе

Н. Назарбаевтың «Рухани жаңғыру, болашаққа бағдар» атты мақаласында «Күллі жер жүзі біздің көз алдымызда өзгеруде. Әлемде бағыты әлі бұлыңғыр, жаңа тарихи кезең басталды. Күн санап өзгеріп жатқан дүбірлі дүниеде сана-сезіміміз бен дүниетанымымызға әбден сіңіп қалған таптаурын қағидалардан арылмасак, көш басындағы елдермен тереземізді теңеп, иық түйістіру мүмкін емес» деген ойлар, қоғамдық жаңа сананың қалыптасуына негіз болатына сөзсіз. Сол себептен, ақыл мен сананың сапалы жиынтығы ретінде менталитет категориясы философиялық тұрғыдан жаңаша сипатта зерттелуі қажет.

Жалпы кез келген ұғым философиялық категорияның мәнін немесе атын алу үшін біріншіден, ол категориялық жүйе ретінде қалыптасады. Әйтпесе, ол тек термин ретінде қолданылуы мүмкін. Сондықтан, менталитетті тек философиялық термин ретінде санауға болмайтындығын, оның өзіндік пәндік мазмұны бар, мәндік өлшемі бар мағыналы ғылыми категория ретінде ғылыми, нақты фактілерге сүйене отырып дәлелдеу еңбектің барысында көрсетіледі.

Философияның онтологиялық бағыты менталитет терминін нақты феномен ретінде көрсете алады, бұл бағыт бойынша менталитет объективті түрде өмір сүре алады. Онтологиялық сараптама біріншіден, менталитетті қатаң құрылымы жоқ, сонымен бірге адамдардың эмоциясын, санасын және тәртібін анықтайтын ұғым деп санаса, екіншіден, адамдардың сезімдерінің, іс-әрекеттерінің, ақыл-ойларының жиынтығы және жалпы бағдар деп қарап, үшіншіден, белгілі бір құрылымның іс-әрекетін анықтайтын сана элементі, немесе саналық құрылым деп тұжырымдайды.

Философияның гносеологиялық бағыты менталитет категориясын теориялық элемент, яғни зерттеушінің күрделі қоғамдық құрылымды түсіну үшін қолданатын құралы ретінде түсіндіреді. Дегенмен де менталитет әлемді танудың, білудің әлеуметтік саналыққа негізделген рационалды құралы ретінде де қарастыруға болатындығын дәлелдейді.

Философияның аксиологиялық бағыты менталитетті табиғи дүние емес, әлеуметтік дүние ретінде қарастырады. Әрбір тарихи кезең өзінің материалды және рухани құндылықтары бойынша ерекшеленіп отырғандықтан, халықтың да ерекше сипатта қалыптасуы осы жағдаймен тығыз байланысты. Менталитет дегеніміз белгілі бір жағдайда іс-әрекет етуде, сезінуде және ойлауда бағыт беретін ішкі, рухани құрылымдардың жиынтығы. Менталитет қашанда әлеуметтенген, ол әлемді қабылдау және әлемді түсіну ерекшеліктеріне негізделген, сонымен бірге интеллектуалды, ерікті, рухани сапаларды иеленген. Сондықтан менталитеттің философиялық талдамасы оның аксиологиялық астарын көрсетеді.

Әдіснама

Жұмыстың әдіснамалық негізі жалпылық пен жалқылықтың өзара байланысының және сонымен бірге объектілерді жүйе ретінде сараптау кезінде жалпылық жағдайдағы бөліктердің өзара байланыстарының диалектикалық принципіне негізделген жүйелік-құрылымдық әдістер бағыт болып табылады. Әлеуметтік білімдегі менталитет категориясының зерттелуін ең алдымен герменевтикалық және экзистенцианалды тұрғыдан қаралғанын және қаралатынын айта кеткен жөн. Себебі бұл әдістер арқылы ұғымдарға, мәтіндерге түсінік бере отырып, менталитет категориясының ұғым ретінде даму жолын анықтауға болады. Екінші әдіс адамның дүниені түсінуі мен қабылдауын, оның қоғамдағы атқаратын іс-әрекеттерін зерттеуді

жүзеге асырады. Сондықтан, жеке адам тұрғысынан менталитет ұғымын зерттеу, жалқылықтан жалпылыққа бағытталған жүйелі сараптама болып табылады.

Негізгі бөлім

Менталитет категориясының зерттелуін ойшылдар әртүрлі кезеңдермен, философтармен байланыстырады. Бір деректерде ХХ ғасырдың 20 жылдарының соңында гуманитарлық ғылымдарда «mentalete» феноменіне ғылыми зерттеулердің негізі қаланды делінген. Айта кету қажет «mentalete» категориясын Л. Леви-Брюльден бастап, басқа ғалымдар әлеуметтік немесе ұлттық қауымдастықтың ойлау түрінің ерекшелігін сипаттау үшін ғана емес, сонымен бірге нақты тарихи кезеңдегі сол ерекшелікті ескеру бағытында қолданыла бастады [1994]. Оның ішінде алғашқы қауымдық құрылыс ментальдығы мәселесін Б. Малиновский мен К. Леви-Стросс бастап қарастырды [1983] және басқа да тарихи кезеңдердегі халықтың ментальдық ерекшелігін зерттеумен француздық тарихи мектеп «Анналар» айналыса бастайды. Осыдан бастап менталитет мәселесін бөлшектеп зерттеу қолға алынды, себебі нақты өмірде менталитеттің көрініс табуын толығымен ашу үшін оның құрамдас бөліктеріне назар аудару қажет болды.

Дегенмен де, Анналар мектебіне дейін бұл ұғым кездескен жоқ деп айтуға болмайды. Француз сөздігі «Le Petit Robert» (2000) бұл терминнің пайда болуын 1877 жылмен есептесе, ал «Le Robert» (1989) сөздігі 1495 жыл деп көрсетеді [Гуревич 1993]. Сондықтан біз бұл ұғымның терминологиялық жағынан тарихы терең болғанымен, оның қазіргі гуманитарлық ғылымдардағы зерттелуінің жаңа өріс алғанын айта аламыз.

Тағы бірқатар ойшылдар «менталитет термині» ХХ ғасырда Батыс мәдениетінде «сана» мен «ақыл» ұғымдарының бірлігін қамтамасыз етіп, олардың қарама-қарсылығын жою ретінде дүниеге келді деген тұжырымды ұстанады. Менталитет мәселесін зерттеумен айналысқандардың қатарында психоаналитиктер Зигмунд Фрейд пен Карл Густав Юнг болды. К.Г.Юнг өзінің 1912 жылы жарық көрген «Метаморфозы и символы либидо» атты еңбегінде адамның түс көруіне мифтің, фольклордың әсері барын айтқан. «Адамдар түсінде мифтік кейіпкерлерді, өткен ұрпақ өкілдерінің бейнелерін көретінін, түстің бұрынғы көне құндылықтармен байланысын дәлелдеген» деп санайды [Бурбаев 2005].

Философиялық және тарихи бағыттағы кейбір авторлар ғылымда осы терминді талқылау және зерттеудің пайда болуы және дамуы француз зерттеушілері, «Анналы экономической и социальной истории» журналын шығарушылар Люсьен Февр және Марк Блокқа қатысты деп санайды (Le Robert 1989, Аверьянов Ю.И., Смирнов Ю.Б., Явчуновский Р.А., Филд Д. және басқалары) [Гуревич 1993].

«Аннал» мектебінің негізін қалаушылардың бірі тарихшы Л. Февердің айтуынша, менталитеттің негізінде ешқандай биологиялық себеп жоқ. Адамдардың биологиялық қасиеттері менталитетке негізі бола алмайды деген ой айтады. Оның пікірінше, менталитет негізінде өткен ұрпақтың дүниені қабылдау дағдылары, құндылықтар туралы ойлау ерекшеліктері жатады және оны жұрттың бәрі сезе бермейді. Сонымен бірге менталитеттің ішкі құрылымы қоғамдағы әлеуметтік ортаның өзгеруіне қарағанда әлде қайда консервативті, тым баяу өзгерістерге ұшырап отырады. Қоғамдық қатынастар жүйесі жиі өзгеріп жатқанда менталитеттің өзгеруі өте ұзақ та, ықтималды тұрақты үдеріс дейді, осыған байланысты, қоғамдық ғылымда тарихқа деген жаңа көзқарастың негізі қаланды. Тарихи дамуға өркениеттілік тұрғысынан қарау қажеттілігі дәлелденді. Февердің ойынша, «тарихи үдерістің астарында өндірістік қатынастармен бірге адамдардың наным-сенімдері, әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрі, мәдениеті де жатады. Өркениетте адамдардың материалды және рухани өмірлерінің әр түрлі жақтарының бірлігі енгізілген: олардың әрқайсысы нақты бір даму сатысында өзінің қайталанбас ерекшеліктерін, өзіндік әлемді түйсіну жүйесін иеленеді... Өркениеттің мәнін және оған қатысты адамдардың тәртібін түсіну үшін, адамдарға тән нақтылықты қабылдау тәсілдерін құрастыру, олардың «ой және сезім құралдарымен», яғни сол қоғамның индивидтің қарауына берген, әлемдегі өзін сезіну мүмкіндіктерімен танысу қажет» [Гуревич 1993]. Л. Февердің ойынша адамдардың санасы ұжымдық сананың бір нұсқасы болып саналады.

Л. Февер ментальдықты адамның биологиялық әлемінен айыра білген. Сонымен бірге, ол өркениеттің мәнін түсіну үшін, сол өркениетте іс-әрекет етіп жатқан адамның, сол жеке адам арқылы ұжымдардың дүниені қабылдауын ұғынуымыз қажет деп санайды. Л. Февердің еңбектерінде менталитеттің консервативті сипатын көрсетуі, адамдардың рухани әлеміндегі қайталанбас ерекшеліктерді сақтап қалуға деген табиғи ұмтылысы деп айтуға болады.

«Аннал» мектебінің негізін қалаушылардың тағы бірі Марк Блок әріптесінен өзгеше ой айтады. Оның пікірінше, адамдардың ой және сезім құралдарын анықтаумен қатар, сол адамдардың өмір сүрген немесе өмір сүріп жатқан ортасын бірге зерттеу қажет, оған: табиғи жағдайды, байланыс құралдарын, айырбас және техниканың жағдайын жатқызған.

Менталитет мәселесін қарастырғанда географиялық, әлеуметтік және материалдық ортаның ерекшелігін ескеру қажеттілігін зерттеушілер ерте бастан анық байқап, дәлелдеген.

Жалпы, француздардың философиялық терминдер сөздігінде менталитетке мынадай анықтама береді: «Бұл ойлау сарасы, индивид немесе топтың ойлауын басқаратын және соған арнап база жасайтын пікірлер мен саналардың жиынтығы» [Фуко 2005]. Тағы да бір француз

философиялық сөздігінде: «Ментальдық терминінің мағынасы дегеніміз – ақыл құрылымдарының, ойлау әдеттерінің, индивидтің іргелі сенімдерінің жиынтығы» делінген.

Сонымен, біздің ойымызша, француз ойшылдары менталитет мәселесін зерттеуде белгілі бір жүйеге келмеген. Себебі олар менталитетті дағдыдан сенімге дейінгі, нақтылықты түсінудегі психологиялық ерекшеліктерден тәртіптің адамгершілік ережелеріне дейінгі рухани өмірдің жемісі тәрізді санаған. Яғни менталитетке сананы да, ақыл-ой жүйесін де, сенімді де жатқызады.

Неміс ойшылдарының пайымдауынша менталитет өзіне өте көп толып жатқан тақырыптарды біріктіреді, олар жиыла келе белгілі бір дәуірдегі қауымдастық менталитетінің ауқымды көрінісін береді.

Менталитетті тақырыптық және дамуы жағынан қарастырған ірі еңбектердің бірі Петер Динцельбахер жазған «История ментальности в Европе» атты кітабы. Бұл кітапта П. Динцельбахер менталитетті анықтаудан көрі баяндау жеңілірек деп санаған. Ментальдық, оның ойынша көбіне адамдардың іс-әрекетінен көрінеді дей отырып, келесі дефиницияны ұсынады: «менталитет нақты бір қоғамға нақты бір уақыт кезеңінде сай келетін ойлау мен қабылдау әдістері мен мазмұндардың жиынтығы. Менталитет іс-әрекеттерден байқалады» [Алексеев 1996]. Автор менталитетті рух тарихы немесе идеядан, идеология мен дін тарихынан үлкен, сезім тарихы мен түсініктерден, мәдениет және тұрмыс тарихынан да үлкен құбылыс ретінде түсіндіреді.

Американдық ойшыл Д. Филд және оның әріптестері (К. Леонард, Д. Ронсел, Б. Энгель, Т. Эммонс, Д. Уиппер) менталитет категориясын және ұлттық менталитет ерекшеліктерін зерттеуге қызығушылықтарын танытқан. Д. Филд менталитетке келесі анықтаманы береді «Менталитет дегеніміз – тұрақты ойлау сарасы, оның логикалық формасы жоқ болса да, жүйелік сипаты бар, ол материалдық өмірдің тамыры болып саналады және саяси қатынастарды қалыптастырады» [Пушкарев 1995].

Американдық ойшылдардың бірқатары ұлттық бірегейлікке қатысты ірі еңбектер жазған. Онда қоғамды қалыптастыратын ірі салалардағы менталитеттің алатын орнын көрсетіп отырған.

Орыс ойшылы А.Я. Гуревич былай дейді: «әлем тарих жағынан алғанда өзгергіш болғандықтан, адамдардың санасы да өзгергіш. Ол бүкіл қоғамның құрылымымен, құндылықтар жүйесімен, дінімен, әдет-ғұрпымен, үстемдік ететін адамгершілік нормалармен және солардың әсерімен өзгереді. Адам әлеуметтік топтың мүшесі болғандықтан, соның санасын белгілі бір мөлшерде қайталайды және іс-қимылын анықтайды» [1993].

Қоғамдық сана мен менталитет арасындағы байланыстың бар екенін және қоғамның әр дәуірінде бұл байланыстар әртүрлі сипат алып отыратыны белгілі. А.Я. Гуревич «менталитет қоғамдық сананың деңгейі. Онда ой, эмоциядан, ментальдық әдет пен санадан бөлінбеген» деген [1993].

Келесі ойшыл Катаев М.В. «менталитет» категориясын бұқаралық сананы қалыптастыратын индивидтен жоғары тұратын, ұрпақтан ұрпаққа беріліп отыратын және мәдениет пен дәстүр арқылы анықталатын құбылысты зерттегенде қолдануға болатынын көрсетті. Оның ойынша философия ғылымына менталитет ұғымын енгізудегі мақсат басқа терминдердің көлемін қысқарту немесе жою үшін емес, осы категорияның көлемі мен мазмұнын тереңірек ашу болып табылады.

Десек те, бұл ұғым Кеңес кезеңде шыққан сөздіктерде кездеспейді. Бұл ұғымға деген қоғамның қатынасын білдіреді, яғни менталитет ұғымын қолдануға қажеттіліктің болмағандығын көрсетеді. Тек отандық философиялық сөздіктерде 1990 жылдардан бастап менталитет ұғымына анықтамалар беріле бастайды. Бұдан шығатын қорытынды, философиялық зерттеулерде менталитет ұғымын зерттеу белсенділігі ХХ ғасырдың 90-жылдарынан басталды.

Менталитет мәселесін зерттеген ойшылдардың еңбектеріне шолу жасайтын болсақ, олар менталитет терминін тікелей пайдаланбаса да, онымен мағынасы бірге, мәні жағынан ұқсас өзіндік ұғымдарды енгізген. Атап айтатын болсақ, Э. Фромм «Еркіндіктен безу» (1941) атты еңбегінде «әлеуметтік мінез» ұғымын енгізді. Философтың ойынша, әлеуметтік мінез ұғымы қоғамдық үдерістерді түсінуге негіз бола алады [Фуко 2005]. Әлеуметтік мінез деп біздің ойымызша қоғамдағы әртүрлі әлеуметтік топтарды біріктіретін тарихи қалыптасқан, тұтастыққа негіз бола алатын жағдайды баяндауға тырысқан. Сонымен қатар, «архетип» (К. Юнг), «халық рухы» (В. Вунд), «рухани принцип» (О. Шпенглер) ұғымдарын да кездестіруге болады [Алексеев 1996]. Бұл ұғымдардың барлығы белгілі бір қауымдастықтардың бірегейлігін ашатын, тарих ортақтастығын дәлелдейтін сәттерде қолданылады.

Тағы да бір айта кететін жайт, менталитет категориясының табиғатын толық ашу үшін философиялық ғылым бағыттарына да тоқталған жөн. Себебі менталитет термині бай зерттеу қоры бар категория болып саналады. Сондықтан, менталитет мәселесінің философиялық астарына көңіл бөлейік.

Мәдениеттанушылар «менталитетті белгілі бір дәуірдегі географиялық, әлеуметтік ортадағы адамдардың түсініктері мен сезімдері, көзқарастарының жиынтығы, тарихи және әлеуметтік үдерістерге әсер ететін қоғамның психологиялық ахуалы» - дейді.

Халықтың өзіндік санасы туралы Н.В.Карлов оның үш құрылымдық дiңгегiн көрсетедi, олар ана тiлi, өткендi ұғыну және өсиет сөзi. Осы үш дiңгекке тоқталып кетсек. Бiздiң ойымызша ана тiлi арқылы белгiлi бiр халыққа өзiн жатқызу қалыптасады. Бала кiшкентайынан қай тiлдi естiп, бiлiп, сөйлесе сол тiлдi қолданушылардың барлығы оған жат болып саналмайды, тiптi олар балаға жақын әсер етуi мүмкiн. Ал халықтың

өзіндік санасының екінші тұғыры - өткенді ұғыну, бұл дегеніміз, тарихын оқып білу, тек біліп қана қоймай сол өткен халқының тағдырына деген алаңдаушылық сезімнің қалыптасуы, өзі жататын халықтың тарихын оқығанда немқұрайдылықтың болмауы, керісінше жанашығыш сезімнің немесе намыс пен мақтаныш сезімдерінің қалыптасуын айтуға болады. Үшінші тұғыр ретінде көрсетілген өсиет сөз де халықтың өзіндік санасында ерекше орын алатын алып дінгек. Өсиет сөз қандай мақсатта жазылады, кімге арнап жазылады және оны кімдер жазған? Өсиет сөздің мақсаты тілі бір, діні бір, тарихы бір, өмір сүретін ортасы бір адамдардың бірлестікте өмір сүруін қамтамасыз ету үшін және тек қана бірлестікте өмір сүріп қана қоймай, қасындағы адамдар үшін қамқорлықтың, жауапкершіліктің қалыптасуын көздейді. Өсиет сөздің кімге арналғанын әр адам өзінің ментальдық деңгейі арқылы анықтай алады, яғни өсиет сөздің өзіне арнап жазылғанын сезінген кезде ол адамның бойында этностық ментальдық көрініс табады. Өсиет сөзді жазған адамдар да осы этностық ментальдық деңгейі толығымен қалыптасқан, халықтың өзіндік санасы мен жеке санасының арасында тығыз байланыс бар адамның сөзі.

Бұл үш дінгекті белгілі бір уақыт кезеңдерінде өз аясында сақтауға дін де қызмет етіп отырады. Дін халық санасының тұтас әрекет ете алатын сипаты болып табылады. Дін қоғамды тәрбиелейді, оның руханилығын күшейтеді, менталитетін қорғайды, ментальдық ерекшелігін қалыптастыра алады деп санаймыз.

Қорытынды

Жоғарыда айтылғандарды біздің зерттеуімізге қатысты нақтылайтын болсақ, ментальдық өзінің этникалық ерекшелігінде халықтың өзіндік санасын сипаттайды. Ал менталитет сол халықтың бірегейлігін және ұлттық кодты қамтамасыз етеді.

Әлеуметтік философия ғылымында менталитет мәселесі зерттеліп жатқанымен, әлі де болса, құрылымдық сипаты жан-жақты ашылмаған, зерттелуі толық аяқталмаған ғылыми категория болып саналады. Менталитеттің қоғам өмірінде, мемлекеттің дамуында алатын орны әлі де болса зерттеуді қажет етеді.

Библиография

Алексеев, А., Симагин, Ю. 1996. 'Аграрный характер российского менталитета и реформы в сельской местности России'. Москва, Вектор, 351 б.

Бурбаев, Т. 2005. 'Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері'. Астана, Кітап, 287 б.

Гуревич, А. 1993. 'Исторический синтез и Школа «Анналов»'. Москва, Индрик, 456 б.

Гуревич, А. 1993. 'Уроки Люсена Февра'. Москва, Политиздат, 517 б.

Карлов, Н. 1995. 'Наука и ее роль в жизни общества', *Вопросы философии*, № 11, 46-47 бб.

Леви-Брюль, Л. 1994. 'Сверхъестественное в первобытном мышлении'. Москва, Наука, 608 б.

Леви-Стросс, К. 1983. 'Структурная антропология'. Москва, Наука. 536 б.

Пушкарев, Л. 1995. 'Что такое менталитет?' *Историографические заметки, Отечественная история*, № 3. 85-86 бб.

Фуко, М. 2005. 'Герменевтика субъекта'. Москва, Наука. 562 б.

Transliteration

Alekseyev, A., Simagin, YU. 1996. 'Agrarnyy kharakter rossiyskogo mentaliteta i reformy v sel'skoy mestnosti Rossii' [The agrarian nature of the Russian mentality and reform in rural Russia]. Moskva, Vektor, 351 b.

Burbayev, T. 2005. 'Kazak mentalitetinin damu yerekshelikteri' [Peculiarities of the development of the Kazakh mentality]. Astana, Kitap, 287 b.

Gurevich, A. 1993. 'Istoricheskiy sintez i Shkola «Annalov»' [Historical synthesis and the School of «Annals»]. Moskva, Indrik, 456 b.

Gurevich, A. 1993. 'Uroki Lyusena Fevra' [Lessons of Lucen Fevre]. Moskva, Politizdat, 517 b.

Karlov, N. 1995. 'Nauka i yeye rol' v zhizni obshchestva' [Science and its role in society], *Voprosy filosofii*, № 11. 46-47 бб.

Levi-Bryul', L. 1994. 'Sverkhystestvennoye v pervobytnom myshlenii' [Supernatural in primitive thinking]. Moskva, Nauka. 608 b.

Levi-Stross, K. 1983. 'Strukturnaya antropologiya' [Structural anthropology]. Moskva, Nauka. 536 b.

Pushkarev, L. 1995. 'Chtotakoyementalitet?' [What is mentality], *Istoriograficheskiye zametki' Otechestvennaya istoriya*, № 3. 85-86 бб.

Fuko, M. 2005. 'Germenevtika subyekta' [Hermeneutics of the subject]. Moskva, Nauka. 562 b.

Резюме

Абдильдина Х.С. Изменение ментальности политических процессов в глобализирующемся мире

Целью статьи является выявить важность и значимость понятия менталитет, относящийся к духовному возрождению, а также определить соотношение между иными терминами в философском смысле. Вместе с тем, в статье рассматривается понятие менталитет как формирующий массовое сознание, высшее начало индивида, передающегося из поколения в поколение, а также являющийся связывающим звеном между культурой и традицией.

Проведена экспертиза элементам формирования качества уровня менталитета, национальной идентичности. Консервативное представление менталитета

является природным стремлением, которое развивается вместе с обществом и являющиеся особенностью человека или народа для сохранения духовности. В широком смысле менталитет является качеством мыслительного процесса, который относится только конкретному обществу.

Ключевые слова: Национальный менталитет, национальная идентичность, разум и сознание, общественное сознание, духовная модернизация.

Summary

Abdildina Kh.S. Change in the mentality of political processes in a globalizing world

Annotation. The purpose of the article is to reveal the importance and significance of the concept mentality, related to spiritual regeneration, and to determine the relationship between other terms in the philosophical sense. At the same time, the article considers the concept of mentality as forming a mass consciousness, the higher beginning of the individual, passed from generation to generation, and also being the link between culture and tradition.

Examination of the elements of quality formation of the level of mentality, national identity. Conservative representation of the mentality is a natural aspiration that develops together with society and is a feature of a person or people for the preservation of spirituality. In a broad sense, the mentality is the quality of the thinking process, which applies only to a specific society.

Key words: National Mentality, National Identity, Mind and Consciousness, Public Consciousness, Spiritual Modernization.



Айман Гаппасова, Хорлан Абдильдина (Астана, Қазақстан)

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ ЖӘНЕ ДЕМОКРАТИЯЛЫҚ МОДЕРНИЗАЦИЯ

Аннотация. Мақалада Қазақстандағы саяси үдерістерді ұлттық бірегейлік жағынан бағалау үшін, қоғамдағы демократиялық үдерістердің қалыптасуы, құқықтық мемлекет пен азаматтық қоғамның құндылықтары мен принциптерін, саясаттағы адамгершіліктің орны анықталды. Қоғамдағы саяси үдерістердің мәні, оның ерекшелігі қарастырылып, саяси үдерістердегі құндылықтарға баға бере отырып, олардың астарындағы рухани жаңғырудың, ұлттық сана-сезімнің ерекшелігіне сараптама жүргізілді. Ұлттық болмыстың өзегін сақтай отырып, сананың кемелденуін қарастырғанда, ұлттық бірегейлік, қоғамдық келісім ұғымдары жаңаша сипатта зерделеуді қажет етеді. Себебі, қазақстандық демократия, ерекше тарихи қалыптасқан ұлттың болмысы негізінде орнығуда.

Қазақстандағы саяси үдерістің негізгі сипаты демократиялық жаңғыру, жетілдіру болып табылады. Демократияның негізгі құндылықтарына құқықтық мемлекеттің дамуы, азаматтық қоғамның өркендеуі, әділ саяси жүйе, сөз бостандығы, азшылықтың көпшілікке бағынуы, саяси, әлеуметтік, экономикалық плюрализм және тағы басқаларын жатқызамыз. Ал Қазақстандағы қазіргі саяси үдерістердің құндылықтары ретінде қандай құбылыстарды, принциптерді айта аламыз, олар біздің қоғамымызда қалай дамып жатыр, бұлардың арасында қарама-қайшылықтар жоқ па, бар болса оларды қалай реттеуге болады деген сұрақтар төңірегіндегі мәселелер қарастырылды.

Түйін сөздер: демократия, модернизация, рухани жаңғыру, азаматтық қоғам, ұлттық сана-сезім.

Кіріспе

Қазақстандағы қалыптасқан саяси үдеріс билікті ұстаушылар мен әлеуметтік субъектілердің бір тілде сөйлеуіне және саяси құбылыстарды бірдей мәнде түсінуге мүмкіндік бере алатын жағдайға жетті. Оның маңыздылығы бағдарлық мүмкіндіктермен және саясатты нақты түсіндіретін қабілетімен анықталады. Саясатты бұлай түсінудің негізінде әлеуметтік субъектілер (индивидтер, топтар, қауымдар) мен саяси билікті ұстаушыларға (элита, көсем, партиялар) нақты құндылықтар, саяси тәртіптің стандарттары мен нормаларын сіндіретін белгілі бір мәдениеттің типі жатыр.

Президент Н.Назарбаев «Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері» атты Жолдауында «қазақстандықтар

біртұтас ұлтқа айналады» [2018] деген ұғым ұлттық бірегейлікті, ортақ ұлттық мәдениетті білдіреді. Бұл туралы Н. Назарбаев бұрын да айтқан болатын. Ұлттық бірегейлік идеясына тоқтала отырып, бірегейліктің екі деңгейін көрсеткен: «...бірегейліктің бірінші деңгейі – азаматтық әрі саяси бірлігіміз деп айтуға болады. Біздің қазақстандықтарда біртұтас саяси құндылықтар бар. Міндет осы құндылықтарды Қазақстан халқының азаматтық санасындағы басты да басым тетікке айналдыру болса керек» [2003].

Мемлекетте Заң шығарушы, атқарушы, сот биліктерінің институттар жүйесі қоғамның дамуы мен тұрақтылығын қамтамасыз етеді, яғни басқарушылық шешімдер формасында саяси маңызы бар қажеттіліктерге назар аударып, әлеуметтік үдерістерді реттеп және басқарып отырады. Алайда басқарушылық шешімдердің тиімділігі мүдделер өкілділіктерінің (саяси партиялар жүйесі, қоғамдық-саяси ұйымдар мен қозғалыстар, қысым топтары және т.б.) байсалдылығымен тығыз байланысты, олар әлеуметтік топтардың нақты керек қажеттіліктерін дұрыс жүйелеп, оларды талаптар, бағдарламалар түрінде билік құрылымдарына жеткізеді. Саясатқа қатысудың деңгейі мен оның нәтижелі болуы қажеттіліктер тобын дұрыс түсінуден басталады. Саяси өмірге қатысушылардың өзара байланыстарының сипаты (конфронтация, келісім мен шыдамдылық немесе саяси тартыс пен бірігіп жұмыс жасау) қоғамның жағдайына, субъектілердің саяси мәдениетінің дамығандығына тәуелді. Саясатпен кәсіптік деңгейде айналыса отырып саяси элита саяси бағытты анықтап, маңызды шешімдер қабылдай алады. Алайда оның бұқара халықтың, өз сайлаушыларының еркі мен сұраныстарына назар аудармауы мүмкін емес. Халықтың менталитеті, болмысы, әлеуметтік тұрақты, сапалы жағдайы саяси шешімдер мен саяси бағдарды жүзеге асырғанда оған тікелей әсер ете отырып көрініс табады.

Әдіснама

Қазақстандағы саяси, экономикалық және рухани модернизацияны тұтас ала отырып, бұл зерттеуде тарихилық принципке негізделген жүйелік әдіс кеңінен қолданылады. Қоғамдағы саяси үдерістердің негізі әлеуметтік субъектілер болғандықтан, философиялық антропология әдістері арқылы объективті зерттеу жүргізілген.

Негізгі бөлім

Алдымен саяси ілімде маңызды рөл атқаратын саяси үдерістердің ғылымда зерттелуіне тоқтала кетелік. Саяси ғылымда саяси үдерістер ұғымы алғаш зерттеген кезде батыстық немесе «батыстық емес» саяси үдерістердің ерекшелігін түсіндіру үшін кездесе бастаған. Саяси үдерістердің қазіргі жағдайдағы дамуын зерттей отырып, бүгінде «қазіргі жаңа демократия»

ұғымы қалыптасты, бұл ұғым саяси үдерістің бір тармағы ретінде де қолданылады.

Саяси үдеріс ұғымы кең және тар мағынада қолданылады. Кең мағынасында ол қоғамның саяси жүйесінің уақыт пен кеңістікте дамып, жұмыс істеуін білдіреді. Тар мағынасында түпкілікті нақты нәтижеге жеткен белгілі бір көлемдегі үдерісті көрсетеді.

Қоғамдық өмір, оның ішінде саяси сала - өте күрделі үдеріс. Онда өмір сүріп жатқан топтардың, жіктердің, ұйымдардың мақсат мүдделері кейде қабысып, кейде келіспей, шырмалып жатады.

Осындай саяси жүйенің бір қалыпты жағдайдан екінші жағдайға келіп, ауысуын, өзгеруін, қозғалысын саяси үдеріс дейміз. Сондықтан, демократиялық құндылықтардың саяси үдерістердің негізін құрауы үшін саяси жүйені де демократиялық-құндылық тұрғысынан қарастыруымыз қажет. Бұл жағдайда, жалпыұжымдық мақсат-мұратты анықтауға, қалыптастыруға ресми органдар, билік институттары, кәсіподақтар, бей-ресми ұйымдар, ақпарат құралдары қатысады. Бірақ мұнда басты рөлді саяси институттар атқарады. Себебі саяси шешімдерді қабылдап, іске асыратын солар. Сондықтан, саяси жүйені тұтас алсақ, оның даму үдерісін төрт сатыға, кезеңге бөлуге болады:

1. Саяси жүйені заңнамалық тұрғыдан айқындау. Ескі саяси жүйенің орнына жаңасы келгенде, ол бұрынғы мемлекеттік билікті ауыстыруы мүмкін, соның легитимдігін көрсетеді. Қазақстанда жаңа Конституцияның жүзеге асуына байланысты мемлекеттік билік өзінің легитимдігін көрсетті.

2. Саяси жүйенің өзін-өзі жаңартуы. Жалпы біздің мемлекетімізде демократияның орнауына барлық жағдай жасалынған. Себебі саяси жүйедегі барлық институттар демократиялық мемлекетті қалыптастыруға байланысты жаңадан жасақталып дамып келеді.

3. Саяси-басқарушылық шешімдерді қабылдау және жүзеге асыру. Өтпелі қоғамда жоғарыдан саяси-басқарушылық шешім қабылдау тиімді саясат болып табылады.

4. Саяси жүйенің жағдайы мен іс-әрекетін бақылау. Бұл сатыда саяси жүйенің іс-әрекеті белсенді демократиялық институттар арқылы жүзеге асырылады [Майлыбаев 2001].

Саясатта ақиқатты табудың бірден-бір дұрыс жолы демократиялық ойлау жүйесін қалыптастыру екендігі белгілі. Ал мұндай баламаны ойлау жүйесінің бұған дейінгі тарихы, ондағы саяси оқиғалар мен ағымдардың, ойлар мен идеялардың пайда болуы мен дамуы және жүзеге асу жолдары саяси және құқықтық жолда болашақты дұрыс таңдай білуі оның бұрынғы тарихын жақсы оқып, үйренуге байланысты.

Қазақстандық халықтың ортақ рухани құндылығы – егеменді саяси санасының қалыптасуы мен дамуының айқын көрсеткіштері және қоғамымыздың жалпыұлттық мүдделерге негізделген демократиялық

базисін ұлттық бірегейлік тұрғысынан дамыту болып табылады. Тәуелсіздік алғаннан бері осы бағыттағы саясаттың іс-әрекеттеріне куәміз. Жалпы қазақстандық қоғамның демократиялануын жеделдету мақсатында соңғы жылдары саяси үдерістер, қарқынды серпіліс алуда. Бұл ғылыми тілде жетілдіру деп аталады. Сондықтан демократиялық модернизация құбылысына да баса назар аударған жөн.

Модернизация ұғымы француз тілінен аударғанда жаңару деген мағынаны білдіреді, яғни дәстүрлі көзқарастардың, әлеуметтік құрылымның және адамдардың құндылық бағыттарының сапалық және сандық қайта жаңғыруы.

Модернизация дұрыс жүргізілуі үшін әлемдік саясат келесі шараларды ұсынады:

1. Қоғамның барлық таптарын жаңа әлеуметтік, экономикалық, мәдени және саяси құндылықтарға бейімдеу, үйрету. Әрбір адам өзінің тағдырын жасаушы ретінде. Қазақстанда мәдени және саяси құндылықтардың негізінде демократияның басты принциптері жатыр

2. Экономикалық даму. Халықтың баюы. Демократия толығымен орнау үшін, біріншіден, халық өзін материалдық тұрғыдан қамтамасыз етілген болуы қажет. Біздің ойымызша тек жеке меншікті иеленген белсенді қоғам мүшесі қазақстандық менталитетті қалыптастыра алады.

3. Мемлекеттік құрылымға реформа жасау. Билік тармақтары. Трайбализм құбылысынан, ескіліктен құтылу қадамы нақты саясаттың механизмдеріне де, психологиялық тұрғыдан да керек. Мемлекеттік билік тармақтарының бөлінуі оны демократиядағы теңдік пен өзара келісім принципіне әкеледі.

4. Азаматтық қоғам институттарының қалыптасуы. Азаматтық қоғамның институттары қалыптасу арқылы жоғарыдан жүргізілетін әміршіл-әкімшіл жүйе жойылуы тиіс.

5. Қоғамдағы келісімдік жағдайдың орнығуы. Салауатты қазақстандық менталитет қалыптасқан кезде қазақстандық қоғам дамыған мәмілелі қоғам болып саналады. Тіпті қазірдің өзінде бұл құбылыстың алғышарттарын байқай аламыз.

6. Мәдениеттің, ғылымның, технологияның дамуы. Қазақстан жағдайында бұл шарт жүзеге асырылған. Осы шарттарды орындау арқылы демократиялық модернизация нәтижелі жүргізілген құбылысқа айналады.

Біздің ойымызша, саяси модернизациялық үдерістің маңызды тармағы болып демократияландыру үдерісі қала береді. Жалпы демократиялық құндылықтар қазіргі қоғамда өз орнын алып жатыр. Сонымен бірге, халықтың күткен, халыққа жағатын құндылықтар да ескеріліп, ол біздің демократиялану үдерісімізге сай құндылық ретінде қалыптасуда. Оған жататындар: «халықтық көсемнің сенімділігі», «мемлекеттің әлеуметтік қорғаушы ретінде қызмет етуі», «барлық жерде тәртіптің бағалануы» және т.б.

«Модернизациялық үдерістердің тиімділігін көтеру жоғары білікті мамандармен қамтамасыз етуді талап етуде...сауатты кадрлар саясатын жүзеге асыру...модернизацияны тиімді жүргізудің маңызды міндеттері болып саналады» [Жаулин 2008]. Бұл жағдай саяси модернизациядағы тағы бір маңызды жағдай билікті орталықтан басқарудың деңгейін азайтудан туындаған қажеттілік. Азаматтық қоғамдағы өзін-өзі басқарудың болуы осыны қамтамасыз етеді. Яғни жоғарыдан келген бұйрықты орындап отыра бермей, әсіресе жергілікті жерлердегі билік органдары өз еркімен шешімдер қабылдауды қалыптастырады. Әрине ол осы билік органдарындағы мамандар мен қызметкерлердің саяси сауатты болуын қажет етеді. Бұл жерде де біз демократияның бір құндылығы ретінде өзін-өзі басқаруды жүзеге асыру құндылығы мен қазақстандық қоғамдағы «жоғарыдан басқарылу» принципінің арасындағы қарама қайшылықты көре аламыз. Саяси үдерістердің құндылықты-демократиялық астарын зерттеу мақсатында осы тектес қарама-қайшылықтардың шешу жолдарын іздеудің маңыздылығы туындайды.

Қазақстандағы саяси үдерістер негізінен демократиялық даму принциптеріне сүйенетін болса, бұл жерде біз демократияны қалыптастыратын құндылықтар мен принциптердің қазақстандық халықтың өзіндік ерекшелігі негізінде қалыптасып келе жатқандығын көреміз.

Адамдардың саяси көзқарастары қоғамның ішкі сезімі, мүддесі және сонымен бірге саяси теориялар мен идеялардың ықпалымен қалыптасады. Олар адамдарға саяси бағдар беріп, саяси салада мәдениетті қалыптастыруға негіз бола алады. Бұл саяси бағдардың қалыптасуына ықпал ететін факторлардың қатарына Қазақстан Республикасының Конституциясы, азаматтық құқық, саяси құқықтар мен бас бостандық, экономикалық саладағы кәсіпкерлікке қатысты іс-шаралар, меншік түрлерінің көбеюі, саяси партиялар мен қоғамдық ұйымдардың жұмыстары, бағдарламалары, әлеуметтік ортадағы жіктік мәселелер және т.б. жатады. Бұл факторлардың ықпал етуінен саяси бағдар негізгі үш жақта қалыптасуы мүмкін. Бірінші жақ - патриотты, мемлекеттің заңдарын құрметтейтін, белсенді азаматтар. Екінші жақ – мемлекеттің саясатына сенімсіздікпен қарайтын, өз басының қамын ойлайтын, бейтарап азаматтар. Үшінші жақ – мемлекеттің саясатына агрессивті қарайтын, патриоттық сезімі төмен азаматтар. Сондықтан, адамдардың, әсіресе қазақстандық жастардың саяси бағдарының дұрыс қалыптасуын қамтамасыз ететін мемлекеттік бағдарламалар біздің қоғамымызда жүйелі жүзеге асырылуда. Негізгі саяси бағдар мемлекеттің тарапынан жүйелі түрде, тікелей жүргізілетін іс-шаралар жиынтығы ретінде жүргізіледі.

Зерттеушілер әлемдік саяси тәжірибеде қалыптасқан үрдіске сай халықпен мемлекеттік билік арасындағы қарым-қатынас үш бағытта қалыптасқанын көрсетеді. Бірінші қарым-қатынас – қарсыластық, сенбеушілік бағыт.

Бұл бағытта мемлекет қоғамдағы тұрақтылықты сақтау үшін саяси көсемнің немесе саяси партияның беделін күшейтуге тырысады. Қарым-қатынастың екінші түрі – серіктестік. Бұл жағдайда халық пен мемлекеттік биліктің ара қатынасында кішігірім келіспеушіліктер мен түсініспеушіліктер болса да халық жүргізіліп отырған саясатқа үмітпен қарайды. Мемлекеттің заңдарына құрметпен қарауға тырысады. Алайда өз ойын, пікірін ашық және белсенді түрде көрсетіп отырады. Үшінші бағыт – ынтымақтастық қарым-қатынас бұл жерде мемлекет тек саяси билікті қамтамасыз етіп отырған орган ретінде саналады. Халықтың саясатқа деген сенімі артқан, көп жағдайда ол мемлекеттің болашағы үшін өзінің жауапкершілігін де түсінеді [Мухаев 2005.]. Қазақстандағы мемлекеттік билік пен халықтың арасындағы қарым-қатынасқа сараптама жасай отырып, тәуелсіздік жылдарында біздің қоғамда осы үш бағыттың үшеуі де түрлі деңгейде, байқалғанын аңғарамыз. Әсіресе, соңғы жылдарда құқықтық мемлекет принциптеріне негізделген азаматтық қоғамның еркін дамып жатқандығын аңғаруға болады.

Осы контексте қоғамдық санаға «қатаң жақтарды» жұмсартуға көмектесетін инновациялық технологиялар мен демократиялық негіздегі еркін бәсекелестіктің күрделі принциптерін енгізу үлкен рөл атқарады. Сондықтан демократиялық өмір салтының механизмдерінің маңызды бөліктерінің бірі, соның ішінде басқарушы саяси субъектілер мен басқарушылық әсер ететін объектілер арасындағы өзара түсіністік пен ортақ ойларды және мүдделерді анықтау үшін екі жақты байланыс орнатуды қарастыру мен оқып үйрену қажеттілігі туды.

Дамып келе жатқан демократияландыру үдерісі азшылықтың көпшілікке бағыныштылығын емес, олардың арасындағы мәмілелікті, құқықты жекешелендіруге, жауапкершілікті орталықтандыруға, адамдардың бір-біріне тәуелсіз болуына алып келді. ХХІ ғасырдың барлық алдыңғы қатарлы мемлекеттерінде байқалатын үрдіс: орталықтың билігінің көп шектелуі және оның өз азаматтары алдындағы жауапкершілігінің өсуі. Қазіргі заманғы демократияның, оның дамуының мәні осында.

Қоғамның жаңаруы және қайта түрленуі жағдайында саяси күрес және саяси келіспеушілік мәдениетін қалыптастыратын қоғам субъектілерінің мақсатты және бағытты іс-әрекеттері маңызды рөл атқарады. Яғни бұл қоғамда оның әр мүшесі мемлекеттің өмір сүруінің өзекті мәселелері жөнінде өз позициясы мен көзқарасын еркін білдіруге құқығы бар.

Ескі әкімшіл-әміршіл жүйенің жағымсыз тәжірибесі кез келген қоғамның қарқынды, әрі тиімді дамуы тек мүдделер тепе-теңдігін сақтауға негізделген тең құқықтық және серіктестік қатынас жағдайында ғана мүмкін болатынын көрсетті.

Кез келген халықтың, мәдениеттің, өркениеттің тіршілік үшін күресі ретінде құндылықтарын реттеу, бекіту, көбейту және ұрпақтан ұрпаққа қалдыруға ұмтылу үшін жасап жатқан іс-әрекеттерінен көруге болады. Сондықтан Қазақстандағы саяси жаңғырудың бір бағыты осы себеп-

тен де туса керек. Қазақстандық халықтың ұлттық бірегейлік негізіндегі менталитетін қалыптастыра отырып, жалпыұлттық қазақстандық құндылықтарды реттеп, оны ұрпаққа сеніп тапсыру үшін күрделі реформаларды басымыздан кешіріп жатырмыз.

Осыған байланысты қоғам белсенді топтардың өзара қарым-қатынасының жаңа іргетасын қалаудың мәселелерін теориялық тұрғыда түсіндіру, өтпелі қоғамдағы қоғамдастықпен байланыстың сипатты ерекшеліктері мен ерекше белгілерін іздеу және практикаға енгізу, түрлі әлеуметтік топтар мен институттар арасындағы өзара әрекеттестіктің үлгілері мен әдістерінің Қазақстанның саяси-әлеуметтік жүйесіне ең тиімдісін, жақынын қалыптастыру үлкен мәнге ие болады.

Жоғарыда айтылғандарға байланысты бұқарамен байланыстың жаңа мәдениетінің табиғатын анықтамай, оның қоғам институттарына әсер ету деңгейі, оны іске асырудың үлгілері мен тәсілдерін, сонымен қатар жеке еркіндік принциптерінің қоғамдық мүддемен сәйкестендірудің жаңа жолдарын іздеу және табу, осылардың бәрінсіз біздің қазақстандық қоғам ұмтылып отырған демократиялық мемлекет құру мүмкін еместігін түсіндік.

Осы мақсатта жүргізіліп жатқан ұлттық саясат бірнеше құндылықтарға сүйенеді, олардың ең негізгілері:

- этносаралық байланысты іздеу, ұлттық бірегейлік қалыптастыру;
- ұлттық мәселені әділ жолмен шешудің негізі ретінде қоғамдық келісімді қорғау;
- заңның үстемдігі;
- мемлекет тәуелсіздігін бекіту және бірлестіругегі белсенді саясат. Бұл құндылықтар қазіргі қоғамның өзінде ұлттық саясаттың негізгі бағыттары болып табылады.

Сондықтан, біздің ойымызша, қоғамдағы даму екпіні адами, рухани құндылықтарға негізделеді, сол арқылы адам өз іс-әрекетін басқарады, яғни бұл руханилық – менталитетіміз.

Менталитет – ол халықтың өзін өзі, адамзат тарихындағы өз рөлін көрсетуі, ол басқа адамға, халыққа өз бағасын көрсету категориясы [Иванченко 2001]. Осы жағынан қарасақ, қоғамның адамгершілік дәстүрлері оны өзін-өзі сақтаудың механизмі ретінде қолданылады. Қоғамның қазіргі даму жағдайында, рационалды бағалаудың болуы абзал, сондықтан адамгершілік қасиет әрбір жеке адамға қоғамда бағдар беретін ішкі тірек бола алады.

Аса күрделі міндеттердің бірі – ұлттық тәуелсіздікті баянды ету үдерісі объективті және субъективті сипаттардағы қиыншылықтар мен қайшылықтардың әлеуметтік табиғаттарын айқындау мен олардың шешілу жолдарын таңдау мәселелеріне басым көңіл бөлуді талап етті. Осы тұрғыдан, әлеуметтік-саяси танымға зор үлес қосатын терең де ауқымды ғылыми-теориялық ізденістер мен қоғамдық пікірді оң бағытта қалыптастыратын және оның нақты жағдайлардағы басым үрдістерін айқындайтын кешенді шаралар дүниеге келеді деп айтуға болады.

Қазақстан халқы, қазіргі миграциялық үдерістерге қарамастан, тарихи қалыптасқан тұрақты әлеуметтік қауымдастық есебіндегі белгілі бір сапалы бірлестік болып табылады. Мемлекеттің еуропалық үлгідегі ықтималды билік құрылымдары, халқымыздың еуразиялық тұрпатына қарамастан, оның жалпы еркін бейнелейтіндіктен, республика жағдайындағы көкейтесті ұлтаралық қатынастарды реттеу барысында, ұлттық бірегейлік – қазақстандықтардың үш тілде қатар сөйлей отырып, заңға негізделген, бәсекеге қабілетті, прагматизмнің принциптерін меңгерген азаматтық қоғамды қалыптастыру қажеттілігін жүзеге асыруға міндетті.

Саяси үдерістердің нәтижелі болуы қоғамдағы мәдениет, дәстүр, саяси өмір және сол саяси үдеріске белсенді қатысатын бірлестіктердің құндылықтарына тығыз байланысты.

Нәтижесінде қоғамда қалыптасатын саяси үдерістің қандай болуы мүдделі топтардың рухани болмысына, менталитетіне, әлеуметтік ұстанымдарына, саяси таңдауларына және саяси байланыс жасау түріне тікелей тәуелді. Қоғамдағы діни, мәдени, психологиялық, әлеуметтік ұстанымдардың әртүрлілігіне қарамастан демократиялық саяси үдеріс қоғамның саяси тұтастығын және әрекет етуші жұмыс жасауға қабілеті бар жүйені, мәдени келісімді қамтамасыз етеді.

Біздің ойымызша, Қазақстандағы саяси үдерістердің менталді астарын зерттеудің маңыздылығы да осында. Саяси менталитет мемлекеттік, жалпыхалықтық идея немесе идеологияның жүзеге асуы барысында тиімді қалыптасады. Саяси менталитеттің сау, саналы қалыптасуы саяси мәдениеттің дамуына ықпал етеді. Ал саяси мәдениеттің дамуы өз кезегінде қазақстандық демократияның гүлденуіне алып келеді.

Қорытынды

Жалпы біздің ойымызша, өтпелі қоғамда ескі саяси құндылықтар мен жаңа демократиялық құндылықтардың арасында қарама-қайшылықтардың болуы заңды құбылыс. Алайды бұл қарама-қайшылықты реформалардың көмегімен немесе саяси модернизация екіпінімен жылдамдата жоюға тырысуға болмайды. Оның нәтижесі анағұрлым қауіпті жағдайға алып келуі мүмкін, себебі адамдардың санасындағы құндылықтардың өзгеруі, саяси әлеуметтенуінің тиімді жүруі жүйелі түрде жүзеге асуы тиіс. Демократиялық құндылықтардың қоғамдық санада тұрақты орын алуы үшін маргиналдық топтар санының көбеюі кері әсерін тигізеді. Сондықтан азаматтық, демократиялық саяси мәдениет ұрпақ сабақтастығымен қоғамға табиғи түрде еркін ене алуын қамтамасыз етуіміз қажет. Демократиялық құндылықтардың, заңды құрметтеу, әділеттілік, теңдік тұрғысында, ал екінші жағынан еркіндік, тұлғалық қасиет, адам құқығы және плюрализм үйлесімділікте әрі қарай дамуына біздің қоғамымызда толық жағдай жасалған.

Библиография

Жаулин, К. 2008. 'Сохранение политической стабильности в Казахстане в рамках протекания процессов модернизации', *Саясат*, № 1, 83-84 бб.

Иванченко, В. 2001. 'Глобализация и общественный менталитет', *Вопросы экономики*, № 12, 150-151 бб.

Майлыбаев, Б. 2001. 'Становление и эволюция института Президента Республики Казахстан: проблемы, тенденции, перспективы (опыт политико-правового исследования)'. Алматы, *Кітап*, 532 б.

Мухаев, Р. 2005. 'Теория политики'. Москва, Юнити-Дана, 623 с.

Назарбаев, Н. 2018. 'Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері (Қазақстан халқына Жолдауы)'. [Электронды ресурс] URL <http://www.akorda.kz/> (Қаралған күні 10.01.2018.).

Назарбаев, Н. 2003. 'Тарих толқынында'. Алматы, Атамұра, 288 б.

Transliteration

Zhaulin, K. 2008. 'Sokhraneniye politicheskoy stabil'nosti v Kazakhstane v ramkakh protekaniya protsessov modernizatsii' [Safeguarding Political Stability in Kazakhstan in the Frames of Protecting Processes], *Sayasat*, № 1, 83-84 bb.

Ivanchenko, V. 2001. 'Globalizatsiya i obshchestvennyy mentalitet' [Globalization and the Social Mentality], *Voprosy ekonomiki*, № 12. 150-151 bb.

Maylybayev, B. 2001. 'Stanovleniye i evolyutsiya instituta Prezidenta Respubliki Kazakhstan: problemy, tendentsii, perspektivy' (opyt politiko-pravovogo issledovaniya) [Institute for Attestation and Evolution of the President of the Republic of Kazakhstan: Problems, Trends, Perspectives]. Almaty, *Kitap*, 532 b.

Mukhayev, R. 2005. 'Teoriya politiki' [The theory of politics]. Moskva, Yuniti-Dana, 623 s.

Nazarbayev, N. 2018. 'Tortinshi onerkasiptik revolyutsiya zhagdayyndagy damudyn zhana mymkindikteri (Kazakstan khalkyna Zholdauy)' [New Opportunities for the Development of the Fourth Industrial Revolution], [Elektrondy resurs]. URL <http://www.akorda.kz/> (Karalgan kyn 10.01.2018.).

Nazarbayev, N. 2003. 'Tarikh tolkynynda' [In the stream of history]. Almaty, Atamura, 288 b.

Резюме

Абдильдина Х.С., Гаппасова А.Г. Духовная и демократическая модернизация

В статье рассматриваются актуальные вопросы, касающиеся человечности в политике, формирование демократических процессов в обществе, основные принципы гражданского и правового государства. Вместе с этим, определено смысл и предназначение политических процессов в обществе, дана оценка основным ценностям политических процессов, а также проведена экспертиза таким дефинициям как, национальное самосознание и духовное возрождение.

Политический процесс в Казахстане является основной характеристикой демократической модернизации. В свою очередь, демократические ценности состоят из развития правового и гражданского государства, справедливая политическая система, свобода слова, социально-экономический плюрализм.

Ключевые слова: демократия, модернизация, духовная модернизация, гражданское общество, национальное самосознание.

Summary

AbdildinaKh.S., Gappassova A.G Spiritual and democratic modernization

The article deals with topical issues concerning humanity in politics, the formation of democratic processes in society, the basic principles of the civil and legal state. At the same time, the meaning and purpose of political processes in the society is defined, the basic values of political processes are assessed, and also the expertise of such definitions as national self-awareness and spiritual revival is carried out.

The political process in Kazakhstan is the main characteristic of democratic modernization. In turn, democratic values consist of the development of a legal and civil state, a fair political system, freedom of speech, socio-economic pluralism.

Key words: Democracy, Modernization, Spiritual Modernization, Civil Society, National Identity.



УДК 39(574)

*Салтанат Аубакирова, Анар Уызбаева, Зухра Исмагамбетова
(Алматы, Казахстан)*

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО УГОЩЕНИЯ КАЗАХСКОГО НАРОДА

Аннотация. В данной статье авторы рассматривают символические аспекты одного из ритуалов казахского угощения – сыбага (доля, часть), которое являясь важной составляющей бытовой культуры казахов, в полной мере отражает социально-культурные особенности страны и народа, его историю, культуру и традиции. Методологической основой выступили работы зарубежных исследователей, а также научные труды казахстанских ученых. Сыбага – интересная и необычная форма организации национальной трапезы, сопровождаемая определенным этикетом. Сыбага подается гостям на блюдах и носит названия, в зависимости от того, кому это угощение предназначено. Различают сый табак (почетное блюдо), куда табак (для свата), кудаги табак (для свахи), курдас табак (для сверстников), калжа табак (для роженицы), кыз табак (для незамужних, молодых девушек), бала табак (для детей), беташар табак (для невесты) и т.д. На каждом блюде присутствуют определенные куски мяса, предназначенные определенному гостю/гостям. Почетному гостю преподносят голову и несет в себе смысл, чтобы гость был главой, глазами и ушами народа; сватам - курдючный жир и печень со значением неразлучности, побратимости между сватами; для друзей, товарищей, сверстников – спинка, с пожеланием, «чтобы наша дружба была прочной и крепкой», для девушек и невесток - сердце с жиром, «чтобы были сердечными и желанными». По раскладке кусков мяса на блюде можно определить значимость гостя и степень уважения хозяев к гостю. Процедура подготовки сыбага имеет символический характер и включает в себя процессы забоя скота, разделывания туши, составление гостевого и повседневного блюда.

Ключевые слова: семиотика, традиция, казахское угощение, сыбага, шанырак, культурная коммуникация, гостеприимство, гуманность.

Введение

Во многих уголках мира по сей день еда неизменно является основной составляющей больших и значимых празднеств (свадьбы, юбилей, день рождения, новый год и т. д.) и простых посиделок в узком кругу друзей или семьи. Наш каждый день спланирован вокруг еды. И каждый день мы планируем завтрак, обед и ужин. Даже свидание было бы практически невысказано без какого-либо пищевого компонента, которое связано с ритуалом

ухаживания (варьируясь от попкорна, пиццы, мороженого в кинотеатрах до изысканных блюд в модных ресторанах) [Danesi 2004, с. 196]. Но значение еды намного шире. Еда - это не только средство пропитания, существования и выживания человека. Это часть знаковой системы, наполненной культурно-специфическими коннотациями. Потребление пищи - это очень личное действие. Посредством нашей пищи мы сообщаем другим людям о наших убеждениях, культурном и социальном опыте. Таким образом, мы символически афишируем свою идентичность через выбор продуктов питания и напитков.

Термин, который часто используется для обозначения системы коннотаций, вызываемых пищей, - это кухня. Кухня сообщает нам о том, какую пищу употребляют определенные люди, что и как они готовят, раскрывая тем самым особенности их культуры [Danesi 2004, с. 194]. Все культуры имеют определенный набор ритуалов и манер поведения за столом, особенности приготовления пищи, которые прививаются с рождения членам данной культурной общности [Danesi 2006]. И культура казахского народа не является исключением.

За многолетнюю историю у казахского народа, как наследника богатой традиции тюркских народов, сложились самобытная этническая культура, обычаи и традиции, оригинальная кухня. Казахская кухня – это часть бытовой культуры народа, впитавшая в себя особенности уклада жизни, повседневного поведения, обусловленные родоплеменными отношениями, природными и географическими условиями. Как и другие народы, казахи создали разнообразный ассортимент национальных блюд, более 500 наименований, отличающихся гармоничным единством цвета, запаха и вкуса. Каждое блюдо имеет свою сложную символику, обозначающую основные формы взаимоотношения между людьми, родоплеменные отношения, традиции и обычаи, нормы и правила поведения людей, сложную культурную коммуникацию, эстетические и этические ценности казахского народа.

Методология исследования

Еда как часть культурно-знаковой системы изучается антропологами, социологами, семиотиками, культурологами и т.д., раскрывая разные аспекты. Ключевой ссылкой для анализа символизма еды выступает работа Клод Леви-Стросса [1983] где он определил, что пища может быть понята как язык, который выражает социальные структуры и культурные системы. Ролан Барт [1997] утверждает, что потребность в еде – это первичная потребность человека. Эта потребность очень структурирована. Вещества, методы готовки, привычки – все это становится частью системы различий в значении.

Торстей Ваблен [1899], Норберт Элиас [1994], Пьер Бурдьё [1984], Мэри Дуглас [1972] выделили символический смысл еды, которая играет

значительную роль в определении социального статуса, социального класса и власти.

Сидни Минц [1996] показал, что символические значения еды меняются с различными культурными, этническими и классовыми соображениями. Wenyng Xu [2007] считает, что пища является одним из способов понимания других культур и взаимодействия с ними.

Цель же нашего исследования раскрыть, привлекая исторический материал, культурную важность и символическую функцию традиционного казахского угощения, показать семиотическую особенность составления гостевого блюда «сыбага». Поэтому помимо работ зарубежных ученых (указанные выше) особый интерес в методологическом плане для данного исследования представляют и отечественные работы [Кунанбаева 2008, Ахметова 1993, Аргынбаев 1959, Жуковская 1979, Катран 2007].

Основная часть

Казахская кухня – это сложный семиотический текст, в котором предстает не только символика пространства, обусловленное кочевым образом жизни, означающее специфику структурирования бескрайних степных просторов, но и особенности коммуникации степного человека.

Ведущим пространственным образом в традиционной казахской культуре является бесконечная горизонтальная плоскость, условно обозначаемая как «степь» [Шакенова 1991, Бахралинова 2013]. Семантика концепта «пространство» лежит в основании этнической картины мира казаха, фундаментом которой является пространственная модель универсума [Кодар 1998, Каракузова 1993]. Она воплощена в мифах, отражена в религиозных представлениях, воспроизводится как в культурных обычаях и обрядах, закреплена в языке [Кодар 1998, Наурзбаева 2005], а также представлена в традиционной повседневной культуре, и обозначена в сложной символике традиционной кухни казахов.

В концепте пространства степной культуры представлена и реакция этноса на «вторжение в пространство» [Бахралинова 2013, с. 175]. Реакция на такое вторжение обозначает ряд действий, ритуального и коммуникативного поведения казаха, носящий символический характер. Например, «иной» в казахской степи - это гость. Гостем мог быть и родственник, и незнакомый путник, и бедный, и богатый, и аксуйек («белая кость»), и кара суйек («черная кость»). По отношению к гостю у казахов сложилась особое коммуникативное поведение. «На бескрайних просторах с тяжелыми переходами путешественнику, да и просто путнику, было трудно выжить, если он не мог остановиться у кого-нибудь на ночлег. Гостю предоставляется почетное место - тор, самая лучшая еда, ночлег» [Бахралинова 2013, с. 176]. Гостя одаривают подарками потому как казах всегда находится в ожидании

гостя. В традиции гостеприимства обряд исполнения гостем песни хозяину, дому – это знак уважения и благодарности [Шакенова 1991, с. 70].

Гостей всегда встречали радушно и обязательно усаживали отведать угощения за дастарханом (стол накрытый скатертью, застолье) в нарядной юрте - этническом жилище казахов. С давних времен среди казахов существовал обычай обильно угощать гостя, накрывать стол так, чтоб он ломился от всевозможных яств. До недавнего времени было принято прятать лакомства, редкие сладости от детей и своей семьи для гостя будь-то приглашенный или неожиданный.

Для казаха неприемлемо не оказать помощь человеку в трудную минуту, не сделать ему добра, не пустить его на ночлег, не угостить. Легенды о Карынбае, скупом Шыгайбае, Каракусбае, щедром Атымтае, Асане Кайгы, Коркуте, Алдар-Косе свидетельствуют о том, что казахскому народу были чужды скупость, жестокость, жадность. В одной из казахских легенд говорится о том, как был поглощен землей жадный Карынбай за то, что не пожелал принять гостя, а его богатства, так и пропали без пользы для людей. Стремление к наживе и скупость привели, в конце концов, другого фольклорного бая Каракусбая к тому, что он, не принятый людьми, превратился в волка, и его заклевали хищные птицы.

По казахской традиции хозяин должен защищать своего гостя, даже если этот человек совершенно ему чужой. Хозяин зачастую под свою защиту брал влюбленных, покинувшие свои края из-за преследования родителей и родственников. В условиях территориальной разобщенности гость из другого рода или представитель иного народа был вестником из внешнего мира, своеобразным проводником его культуры. Любой гость, независимо от его национальности и возраста, пользовался всегда почетом и уважением. На эту черту казахской традиции обращает внимание российский исследователь Виктор фон Герн. Он писал: «... казахи... вообще и до сих пор отличаются приветливостью, добродушием и гостеприимством, которое возведено у них даже в культ» [Левшин 1832, с. 255].

Гостеприимство – это этническая черта казахского народа, первейшая и важнейшая заповедь их повседневной культуры, сложившаяся под влиянием кочевого образа жизни. Более того, это и священный долг.

На наш взгляд, терпимость и проявление уважительности в мировосприятии казахов выражалась в том, что гостеприимство рассматривалось как благо, добродетель и обязательный элемент счастья. Казахи считали, где нет гостеприимства, там нет счастья и радости. Основным фактором выживания казахов в достаточно суровых условиях территориальной разобщенности является установление дружеских отношений с соседними народами. В свою очередь, такая коммуникативность и открытость является индикатором природной человеческой порядочности. Это понятие означает гостеприимность, взаимопомощь, незлобливость, а также отзывчивость, открытость всему миру и доброжелательность [Левшин 1832, с. 256]. Все

эти общечеловеческие положительные нормы поведения и нравственные ценности испокон веков формировались как неписанные законы жизни в виде традиционных обычаев и норм, которые соблюдались всеми казахами. Таким образом, гостеприимство и особенности казахской кухни повлияло на психологический склад этноса, его этическое кредо, его культурную коммуникацию и поведение.

Казахская кухня славится главным образом большим разнообразием мясных деликатесов и вкуснейших блюд из мяса, а также полезнейшими напитками. По сей день главная роль в рационе казахов отводится мясу. Наиболее почитаемым мясом являются конина и баранина. Их не только употребляют чаще, но и отдают им предпочтение при приеме гостей, на свадьбах и похоронах. Коров и коз называют «кара мал» – «черная скотина», их считают второсортными животными. Хотя сами казахи объясняют это иначе, например, тем, что первые коровы у казахов были черного цвета [Ахметова 1993, Бронникова 1989, Томилов 1978]. В действительности же мы тут сталкиваемся с сохранившимся традиционным делением скота кочевниками Центральной Азии на скот с горячим дыханием - овцы и лошади, мясо которых считалось более полезным для человека, и скот с холодным дыханием - верблюды, козы, крупный рогатый скот [Аргынбаев 1959, с. 77].

Казахи до настоящего времени продолжают придерживаться целого комплекса обычаев и обрядов, особое значение в которых придается ритуальной пище. Их можно условно разделить на четыре категории: действия проявления дружбы или родства; действия установления отношений дружбы или родства; действия, выражающие благодарность и благопожелания; действия, защищающие и сохраняющие [Ахметова 1993]. К первой категории ритуальной пищи казахи относят сыбага. Сыбага (доля, часть) - это набор отборных кусков мяса с определенных частей туши, предназначенные для определенных людей будь то родственники или гости. Сыбага является не только феноменом гостеприимства, но и по его составу определяется значимость гостя, степень уважения к человеку. Сыбага - главный элемент казахской кухни и каждый кусок мяса в данном угощении имеет свое предназначение и скрытый смысл.

Процедура подготовки сыбага имеет символический характер и включает в себя процессы: 1) забоя скота, 2) разделывания туши, 3) составление гостевого и 4) повседневного блюда.

1) Процесс забоя скота

В традиционном обществе, перед забоем овцу сначала показывали гостю. В данном ритуале казахи придерживаются определенного порядка: связывают ноги, валят на бок головой к Кубла (Кааба), просят извинения у животного произносят краткую формулу: «Бисмиллах, Аллах Акбар!» (Во имя Аллаха, Аллах велик!) [Аргынбаев 1959], перерезают горло, спускают кровь, отрезают голову. Сделав разрезы от горла вниз вдоль живота и конеч-

ностей, снимают шкуру и разделывают тушу крупного животного на земле или подвесив за задние конечности, если забивают овцу или козу. Брюшко отрезалось, живот и внутренности удалялись и тщательно очищались. Желудок опустошался и выворачивался наизнанку, затем промывался, а содержимое осторожно соскребалось, чтобы не повредить стенки. Кишечник промывался трижды холодной водой, натягивая кишки на носик заварного чайника, а затем выворачивались наизнанку. Тонкий кишечник (ashyishek – «кислый кишечник») измельчался и варился вместе с мясом, равно как и почки [Kunanbaeva 2008].

2) процесс разделывания туши

Тушу разделывают по суставам, не разрубая кости [Ахметова 1993, Аргынбаев 1959, Коновалов 1986]. При этом получают части мяса, соответствующие кости. Так, при разделке туши барана получают следующие части: жанбас - тазовая кость; орган жилик - бедренная кость; асыкты жилик - голень; бельдеме - грудная часть позвоночника; субе, кабырга - ребра, образующие подхрящевую область; бугана - ребра, находящиеся под лопаткой; тос - грудинка; омыртка - позвоночник; жаурын - лопатка; жилик - плечевая кость; каре жилик - предплечье; мойын - шея; бас – голова [Ахметова 1993, Аргынбаев 1959, Коновалов 1986, Жуковская 1979]. Отделяются также внутренности, состоящие из желудка - асказан, кишечника - шеккарын, сердца - журек, почек - буюрек, печени - бауыр, легких – окпе бауыр.

Конская туша разделывается на такие же части, но с особенностями, обусловленными как размером, так и телосложением лошади [Ахметова 1993, Аргынбаев 1959, Коновалов 1986, Жуковская 1979]. Жанбас (тазовая кость) делится на 4-8 частей, орган жилик (бедренная кость) - на 2-4 части, но, если животное забивают для тоя или пышных похорон, его не делят [Ахметова 1993, Аргынбаев 1959, Коновалов 1986, Жуковская 1979].

Все вышеуказанные части использовались при составлении гостевого или повседневного блюда, кроме легких.

Легкие (окпе) не считались за еду, но были очень важны в практике шамана или баксы в процессе лечения. Держа за трахею, легкими били больного человека, веря, что болезнь перенесется в легкие забитого животного. Существовал еще другой способ использования легких. Способ выражения невысказанного упрека. И тогда кусок вареного легкого был бы подан гостю, как будто по оплошности, непредумышленно, и таким образом выражалось чувство оскорбления, обиды. Потому что другое значение слова «окпе» - это оскорбление, обида. Ожидалось, что гость затем должен был объяснить, как его действия в прошлом или неудачное поведение могли оскорбить хозяев и, насколько возможно, исправить его ошибку [Kunanbaeva 2008].

3) процесс составления гостевого блюда

При приеме гостей строго соблюдались традиции. Соответственно их социально-общественному положению, полу, возрасту, родственным от-

ношениям готовили блюда из кусков отборного мяса. Гостевое блюдо называется сыбага. «Сыбага» предназначено для почетных гостей, близких и родных. Именно для них в доме всегда хранятся мясные деликатесы.

Одно гостевое блюдо включает в себя такие части конины, как жанбас (тазовая кость с мясом), жал (жир с подгривной части шеи), жая (крестцовая часть позвоночника лошади), казы (реберное мясо, часть вместе с костью, в кишечной оболочке), карта (часть прямой кишки с салом), карын (живот), шужук (колбаса из средних размеров кусочков нарезанного мяса и жира, специи, в оболочке кишки), тос (грудинка), бауыр (печень), омыртка (позвоночник) и кесек ет - куски мяса с мякоти, которые берут с задней части туши.

В гостевое блюдо, с мясом баранины, входят такие части, как бас (голова), жанбас (тазовая кость), ортан или асыкты жилик (бедренная кость или голень), омыртка (позвоночник), субе (ребра, образующие подхрящевую область) и кесек ет (мякоть).

Все компоненты сыбага имеют символический характер. К примеру, аксакалам (старейшинам, пожилым людям), сватам преподносят бас (голова), жая (крестцовая часть позвоночника лошади), жанбас (тазовая кость), бельдеме (грудная часть позвоночника), омыртка (позвоночник). Для свах, девушек, зятьев и детей, также, хранится причитающаяся им часть (муше). По казахской традиции, каждому человеку, приезжему, остановившемуся на ночлег у кого-либо, полагается «сыбага». Если его не уважат изысканным угощением, он вправе осудить хозяина, обидеться на него.

По обычаю хозяева подают угощение в специальной посуде – табак (поднос). В зависимости от того, кому предназначено преподношение, различают бас табак (главное блюдо), сый табак (почетное блюдо), куда табак (для свата), кудаги табак (для свахи), курдас табак (для сверстников), калжа табак (для роженицы), кыз табак (для девиц), бала табак (для детей), беташар табак (для невесты). Каждое блюдо носит символический характер, каждый элемент, раскладка мяса также носят символический смысл. Так, например, «женге табак» подают только старшим снохам, блюдо «беташар табак» - для угощения невесты после свадебной церемонии.

Почетный «бас табак» преподносят только самым именитым и уважаемым гостям. В блюдо кладут бас (голову), жанбас (тазовая кость), конские деликатесы, телше (край ребра), курдюк (сало), берцовую кость, лопатку, широкий или поясничный позвонок. Голова барана, которая варится отдельно, занимает особое место в еде и дается самому старшему или самому уважаемому гостю. Перед подачей головы нижняя челюсть удаляется и делается крестообразный надрез. Крестообразный надрез (солярный знак) означает «Святые намерения наши вознесены к Всевышнему». Иногда баранью голову подносят на отдельной тарелке. При подношении голова и рукоять ножа, лежащие на тарелке, повернуты в сторону уважаемого гостя,

символизируя помыслы хозяев «Вот скот, забитый в вашу честь, вот почтение, которое мы вам выражаем».

Существует поверье, что «там, где голова, там и жамбас», поэтому часто с головой подают тазобедренную кость (жамбас). У казахского народа существует устойчивое понятие «езуінен шіберген» - в буквальном переводе «кусочек с краешка губ». С него начинает трапезу почетный гость, как бы говоря: «Мои напутствия уже готовы сорваться с уст». И как бы подтверждая свои намерения, срезает с разных частей головы лакомые кусочки и раздает окружающим. Секрет своеобразного распределения мяса головы - в традиционных пожеланиях [Ахметова 1993, Жуковская 1979, Катран 2007]. Почетный гость срезает правое ухо и угощает детей хозяев или самых молодых за столом. Такой жест имеет следующее смысловое значение: «Пусть меченое ухо (тавро казахи всегда ставят на правом) останется под крышей хозяйского дома (как символ благоденствия, которое кочевники связывали с благополучием скота), да будет ниспослано счастье наследникам, да внемлет молодежь нашим мудрым и добрым советам» [Ахметова 1993, Катран 2007]. Такие лакомые кусочки, как язык, уши, почки давались детям; курдюк с печенью - сватам; грудинка - зятю; лопатка - сверстникам; улпершек - девушкам и невесткам [Ахметова 1993, Жуковская 1979, Катран 2007]. Уши и глаза даются молодым (чтобы они учились слушать и быть наблюдательными), язык и нёба- поэтам (как символ красноречия) и певцам (как эмблема чистого, виртуозного и звонкого голоса) и кусочки паленной кожи (куйка) - другим [Кунанбаева 2008]. Символическое угощение выражает особое пожелание. Так, преподношение «головы» означает: «Будь вожаком (головой) для своего народа», словно говорят хозяева почетному гостю. В случае преподношения «печени» означает: «Будь нам как брат» («бауыр» в казахском языке имеет два значения «печень» и «брат»). «Пусть наши объятия (то есть дружба) будут неразрывны подобно лопаткам», - истолкует подношение друг-сверстник, когда преподносит ему в качестве угощения «грудную лопатку». «Хотим видеть вас всегда цветущими», - поймут девушки и молодые снохи. Ну а детям адресуется такое напутствие: «Станьте такими же нежными (добрыми), как эти почки» [Ахметова 1993, Жуковская 1979, Катран 2007].

Если после этого ритуала гость оставляет мясо с головой, на которой еще осталось мясо, кто-нибудь из сидящих справа джигитов принимается за приготовление особого угощения, называемого мипалау. Для этого с головы срезается и мелко рубится оставшееся мясо, добавляется мелко порезанное курдючное сало, все это тщательно перемешивается и сдабривается специально приправой - туздык. Затем готовое блюдо передают на төр - место во главе стола для почетных гостей, чтобы его попробовали уважаемые люди.

Молодежь и детей обычно потчуют с краю дастархана. Мясо из почетного блюда они непосредственно получают из рук стариков. Такой обычай

называется асату и означает пожелание молодым пройти столь же длинный и праведный жизненный путь.

Когда мясо съедено и выпита сорпа (наваристый мясной бульон), хозяйка очага или ее невестка уносит почетное блюдо со стола, а самый уважаемый из собравшихся от имени всех гостей благодарит ее и дает бата (пожелание) хозяевам шанырака (домашний очаг) [Ахметова 1993, Жуковская 1979, Катран 2007, Толыбеков 1959].

Особое место в свадебном ритуале занимает блюдо, вокруг которого распределяется сваренный и тонко нарезанный жир с задней части и печень (кюйрык-бауыр), где чередование плотного и темного с нежным и светлым символизирует парные противоположности мужчин и женщин, а печень, как орган, который вырабатывает кровь, символизирует родство и рождение. Преподношение «кюйрык бауыр» сватам означает: «Войди в наш круг столь же легко, как тающий во рту курдюк». Если во время обручения обе стороны получают это блюдо, то обручение считается законно закрепленным, и последующий отказ одной из сторон жениться будет создавать большую неприятность [Kunanbaeva 2008].

При угощении сыбага казахи строго придерживаются пищевых запретов и соблюдают специальные обряды, связанные с поминовением духов предков. В городской и сельской местности сохранились еще пережитки, запрещающие есть ту или иную часть туши во избежание негативных последствий. Так, детям и молодежи не разрешают кушать мозг, мотивируя это тем, что умрут родители или «мый сиякты былжырап кетесын («как мозг размажешься»), т.е. станешь размазней, мягкотелым. Девушкам нельзя есть шейный позвонок, чтобы не стать бесприданницей, и кюйрук (хвост), чтобы не была вертлявой. Бытуют в народе и разнообразные поверья: так, девушкам никогда не дают локтевую кость, чтобы она не засиделась в девках до старости («каріжілік» означает «старая кость»). «Толарсак» (одна из голеностопных косточек), которую не принято подносить молодым женщинам, это означает, что «роды будут тяжелыми» [Ахметова 1993, Жуковская 1979, Катран 2007].

Есть еще понятие – оле сыбага. У казахов есть прекрасный обычай не забывать семьи покойных, проявлять постоянную заботу о них. Одиноким, вдовам, которые остались без кормильцев, преподносят их долю. Никто не имеет права возражать против такой заботы. Этот обычай - закон. В казахских степях всегда проявляли благотворительность, отдавая обездоленным часть зерна от убранный урожай, дичь после охоты скот и т.д. Каждый считал своим долгом проявлять заботу о нуждающихся. Все это свидетельства традиций гуманности казахского народа [Ахметова 1993, Сейдимбек 1999].

Соблюдение традиционного ритуала сыбага - не только свидетельство оказанного должного внимания гостю/гостям. За дастарханом (накрытый едой стол) собравшиеся глубже осознают свой общественный статус, свое

особое место в системе родственных отношений, еще крепче становятся узы дружбы и братства с домом, где их с почетом приняли и угостили. В этом и заключается секрет действия одного из мощных рычагов единения казахского кочевого общества [Толыбеков 1959].

4) приготовление повседневного блюда

При забое скота и разделывании туши куски мяса сразу делились на две части: одни куски мяса (перечисленные выше) откладывались для гостевого блюда, другие предназначались для повседневного блюда или для ежедневного приготовления. К этим кускам можно отнести мойын (шея), жауырын (лопатка), кесек ет (мякоть), кости, карын, сердце, почки и т.д.

Выводы

Таким образом, у казахов сыбага подается родичам, близким, почетным гостям на специально предназначенных каждому гостю блюдах (табаках). Эти блюда носят разное название, в зависимости от того, кому они предназначены. В каждое блюдо должны входить куски мяса, которые традиционно предназначены определенному гостю. Каждое блюдо и его каждый элемент, раскладка мяса носят символический смысл. Так, например, блюдо для почетного гостя предносится со смыслом быть головой, глазами и ушами своего народа; блюдо для друзей и товарищей с пожеланием крепкой дружбы; блюдо для невесток преподносится с пожеланиями быть сердечными и желанными и т.д.

Не смотря на коренные изменения, произошедшие в культуре, быте и образе жизни казахов, традиционное угощение, как сыбага и бешбармак, сохранили свое значение и являются своеобразными индикаторами проявления гостеприимства, радушия, гуманности, терпимости по отношению к гостю/гостям или родственнику/родственникам. Наряду с другими традиционными обычаями и обрядами традиционный ритуал сыбага регулировал отношения в обществе и способствовал сближению и сплочению его членов.

Библиография

Аргынбаев, Х. 1959. 'Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов в середине XIX и начале XX веков: По материалам Восточного Казахстана', Алма-Ата, 253 с.

Ахметова, Ш. 1993. 'Обычай омских казаков «Омыртка», *Индустриальные тенденции современной эпохи и гуманитарное образование*. Омск, сс. 5-7.

Бахралинова, А. 2013. 'Пространственная параметризация казахской языковой картины мира', *Вестник Кемеровского государственного университета*, № 2 (54), сс.174–178.

- Бронникова, О. 1989. 'Отражение этнических процессов в области духовной культуры казахов Западной Сибири', Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск, сс. 86-98.
- Barthes, R. 1997. 'Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption' *Esterik, C. & Penny V. Food and Culture*. New York, Psychology Press, 20-28 pp.
- Bourdieu, P. 1984. 'Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste', Cambridge, Massachusetts, Harvard University press, 613 p.
- Danesi, M. 2004. 'Messages, Signs, and Meanings: A Basic Text book in Semiotics and Communication Theory', pp 193 – 203
- Danesi, M. 2006. 'Food: Semiotics', 533 p.
- Douglas, M. 1972. 'Deciphering Meal', *American Academy of Arts and Sciences*, vol 101 №1, 61-81 pp.
- Жуковская, Н. 1979. 'Пища кочевников Центральной Азии: К вопросу об экологических основах формирования модели питания', СЭ, № 5, сс. 63-70.
- Каракузова, Ж. 1993. 'Космос казахской культуры'. Алматы, Евразия, 79 с.
- Кагран, Д. 'Ұлттық салт-дәстүр: өткені мен бүгіні', *Тіл және қоғам*, № 1, сс. 24–44.
- Кодар, А. 1998. 'Мировоззрение кочевников в свете Степного Знания', *Культурные контексты Казахстана: история и современность*. Алматы, Золотой век, 263 с.
- Коновалов, А. 1986. 'Казахи Южного Алтая'. Алма-Ата, Наука, 168 с.
- Kunanbaeva, A. 'Food as culture: the Kazakh Experience', [электронный ресурс] URL http://www.academia.edu/7174339/Food_as_Culture_by_Kunanbaeva (дата обращения 05.07.2017).
- Левшин, А. 1832. 'Описание киргизо-казачьих или киргизо-кайсацких орд и степей', Часть 3: этнографические известия. СПб, Тип. Карла Крайя, 304 с.
- Mintz, S. 1996. 'Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past'. Boston, Beacon Press, 149 p.
- Наурызбаева, А. 2005. 'Возвращение к мифу о вечном возвращении - опыт культурологической редукции историзма'. Алматы, 156 с.
- Norbert, E. 1994. 'The Civilizing Process: sociogenetic and psychogenetic Investigations'. Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 586 p.
- Полканов, Ю. 2001. 'Национальная кухня крымских караимов' Традиционная пища как отражение этнического самосознания. Москва, Наука, сс. 250–261.
- Сейдимбек, А. Сыбага – часть согыма для почетных гостей. [электронный ресурс] URL http://old.unesco.kz/heritagenet/kz/content/mat_culture/food_utvar/sybagah.htm (дата обращения 30.06.2017)
- Strauss, C. L. 1983. 'The Raw and the Cooked (Mythologies)'. Chicago, Chicago Press, 402 p.
- Толыбеков, С. 1959. 'Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках'. Алматы, Казгосиздат, 448 с.
- Томилов, Н. 1978, 'Современные этнические процессы в Южной и Средней полосе Западной Сибири', СЭ, № 4, сс. 18-20.
- Veblen, T. 1902. 'The Theory of the Leisure Class', *An Economic Study of institutions Modern History Sourcebook: Thorstein Veblen*. New York, Macmillan, 68-101 pp.

Шакенова, Э. 1993. 'Художественное освоение мира', Кочевники. Эстетика (познание мира традиционным казахским искусством), Сб. статей. Алматы, Гылым, сс. 62-94.

Ху, W. 2007. 'Eating Identities: Reading Food in Asian American Literature'. Honolulu, University of Hawaii Press, 206 p.

Transliteration

Argynbaev, H. 1959. 'Istoriko-kul'turnye svjazi russkogo i kazahskogo narodov i ih vlijanie na material'nuju kul'turu kazahov v seredine XIX i nachale XX vekov: po materialam Vostochnogo Kazahstana' [Historical and Cultural ties Between the Russian and Kazakh Peoples and their Influence on the Material Culture of the Kazakhs in the Middle of the XIXth and Beginning of the XXth Centuries: Based on the Materials of East Kazakhstan]. Alma-Ata, 253 s.

Ahmetova, Sh. 1993. 'Obychaj omskih kazakov 'Omyrytka' [The custom of Omsk Kazakhs "Omyrytka"]. *Industrial'nye tendency i sovremennoj jepohi i gumanitarnoe obrazovanie*, Omsk, 5-7 ss.

Bahralinova, A. 2013. 'Prostranstvennaj apametrizacija kazahskoj jazykovoj kartiny mira [Spatial parametrization of the Kazakh language worldview]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, № 2 (54), pp. 174–178.

Bronnikova, O. 1989. 'Otrazheniej etnicheskikh processov v oblasti duhovnoj kul'tury kazahov Zapadnoj Sibiri' [Reflection of ethnic processes in the spiritual culture of the Western Siberia Kazakhs], *Sovremennaja duhovnaja kul'tura narodov Sibiri i Severa*. Omsk, ss. 86–98.

Barthes, R. 1997. 'Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption' *Esterik, C. & Penny V. Food and Culture*. New York, Psychology Press, 20-28 pp.

Bourdieu, P. 1984. 'Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste', Cambridge, Massachusetts, Harvard University press, 613 p.

Danesi, M. 2004. 'Messages, Signs, and Meanings: A Basic Text book in Semiotics and Communication Theory', pp 193 – 203

Danesi, M. 2006. 'Food: Semiotics', 533 p.

Douglas, M. 1972. 'Deciphering Meal', *American Academy of Arts and Sciences*, vol 101 №1, 61-81 pp.

Zhukovskaja, N. 1979. 'Pischa kochevnikov Central'noj Azii: K voprosu ob jekologicheskikh osnovah formirovanija modeli pitaniya' [Foods of Central Asia nomads: to the environmental basis of the diet model formation]. *SE*, № 5. pp. 63-70.

Karakuzova, Zh. 2001. 'Kosmos kazahskoj kul'tury' [Cosmos of the Kazakh culture]. Алматы, Евразия, 79 s.

Katran, D. 2007. 'Ultyk salt-dastur: otkenimen bugini'. [National traditions: past and present], *Til zhane kogam*, № 1, 24–44 ss.

Kodar, A. 1998. 'Mirovozzrenie kochevnikov v svete Stepnogo Znaniya' [Worldview of nomads in the light of Steppe Knowledge], *Kul'turnye konteksty Kazahstana: istorija i sovremennost'*. Алматы, Zolotoy vek, 263 p.

Kononov, A. 1986. 'Kazahi Juzhnogo Altaja' [Kazakhs of Southern Altai], Alma-Ata, Nauka, 168 p.

Kunanbaeva, A. 'Food as culture: the Kazakh Experience', [Elektronnyj resurs] URL http://www.academia.edu/7174339/Food_as_Culture_by_Kunanbaeva (data obrascheniya 05.07.2017).

Levshin, A. 1832. 'Opisanie kirgizo-kazach'ih ili kirgizo-kajsackih ord i stepej' [Description of Kirghiz-Cossack or Kirghiz-Kaisak hordes and steppes]. Chast' 3: etnograficheskiye izvestiya, SPb, Tip. Karla Kraijja, 304 p.

Mintz, S. 1996. 'Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past', Boston, Beacon Press, 149 p.

Naurzbaeva, A. 2005. 'Vozvrashchenie k mifu o vechnom vozvrashhenii – opyt kul'turologicheskoy redukciistorizma' [Returning to the myth of eternal return – the experience of the culturological reduction of historicism]. Almaty, 156 s.

Norbert, E. 1994. 'The Civilizing Process: sociogenetic and psychogenetic Investigations'. Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 586 p.

Polkanov, Ju. 2001. 'Nacional'naja kuhnja krymskih karaimov' [National cuisine of the Crimean Karaites], *Tradicionnaja pischa kak otrazheniej etnicheskogo samosoznanija*. Moskva, Nauka, ss. 250–261.

Sejdimbek, A. 1983. Sybaga – chast' sogyma dlya pochetnich gosteiy [Sybaga – part of sogym for honor guests]. [Elektronnyj resurs] URL http://old.unesco.kz/heritagenet/kz/content/mat_culture/food_utvar/sybaga.htm (data obrascheniya 30.06.2017)

Strauss, C. L. 1983. 'The Raw and the Cooked (Mythologiques)'. Chicago, Chicago Press, 402 p.

Tolybekov, S. 1959. 'Obschestvenno-jekonomicheskij stroj kazahov v XVII-XIX vekah' [The socio-economic system of Kazakhs in the XVII-XIX centuries]. Almaty, Kazgosizdat, 448 s.

Tomilov, N. 1978. 'Sovremennyej etnicheskie processy v Juzhnoj i Srednej polose Zapadnoj Sibiri'. [Modern ethnic processes in the South and Central Western Siberia], *SE*, № 4, ss. 18–20.

Veblen, T. 1902. 'The Theory of the Leisure Class', *An Economic Study of institutions Modern History Sourcebook: Thorstein Veblen*. New York, Macmillan, 68-101 pp.

Shakenova, Je. 1993 'Hudozhestvennoe osvoenie mira. Kochevniki. Jestetika (posnaniye mira traditsionnim kazakhskim iskusstvom): sb. statey' [Artistic exploration of the world. Nomads. Aesthetic (cognition of world by traditional Kazakh arts): collection of articles]. Almaty, Gylym, ss. 62-94.

Xu, W. 2007. 'Eating Identities: Reading Food in Asian American Literature'. Honolulu, University of Hawaii Press, 206 p.

Түйін

Аубакирова С.С., Уызбаева А.А., Исмагамбетова З.Н. Қазақ халқының дәстүрлі ас беру рәсімінің рәміздік мәні

Берілген мақалада авторлар ас беру рәсімі - сыбаға тартудың рәміздің белгілерін қарастырған және олар қазақ халқының тұрмыстық мәдениетінің маңызды бөлігі болып табылады, оларда халық пен елдің мәдени ерекшеліктері,

оның тарихы, мәдениеті, дәстүрі бейнеленген. Жұмыстың әдіснамалық негізі ретінде шетелдік ғалымдармен отандық ғалымдардың еңбектерін атауға болады. Сыбаға – қызықты және ерекше ұлттық рәсімді ұйымдастырудың түрі, ол белгілі бір этикетпен белгіленген. Сыбаға қонақтарға орны бойынша тартылады. Оларды сый табақ, құда табақ, құдағи табақ, құрдас табақ, қалжа табақ, қыз табақ, бала табақ, беташар табақ т.б. деп ажыратады. Әр табақта еттің арнайы кесектері салынады, ол келген қонаққа байланысты: сыйлы қонаққа бас, ол әрқашанда жоғарыдан көрнісін, халықтың атынан сөйлесін деген ниетпен тартылады; құдаларға – жастар ажырамасын деген ниетпен, құдалар бір-біріне жақын болуы үшін құйрық май, бауыр; достарға, құрдастарға - достықтары мәңгі, берік болуы үшін жауырын; қыздармен келіндерге қалаулы, нәзік жүректі болуы үшін – жүрек пен май тартылады және олардың әрқайсысының мәні бар. Табақтың тартылуына байланысты қонақтың қандай деңгейде сыйлы екенін көруге болады. Сыбағаны дайындаудың рәміздің сипаттамасы бар және ол мал союда, мүшелеуде, сый табақтармен күнделікті табақтарды дайындауда көрініс табады.

Түйін сөздер: семиотика, дәстүр, ас беру, сыбаға, шанырақ, мәдени коммуникация, қонақжайлылық, адамгершілік.

Summary

Aubakirova S.S., Uyzbayeva A.A., Ismagambetova Z.N. Symbolic meaning of the traditional Kazakh food

In this article, the authors consider the symbolic aspects of one of the rituals of Kazakh food – the sybaga (share, portion), which is an important component of Kazakh household culture, fully reflects the socio-cultural characteristics of the country and people, its history, culture, and traditions. The methodological basis was laid in the works of foreign researchers, as well as scientific works of Kazakhstani scientists. Sybaga is an interesting and unusual form of organizing a national meal, accompanied by a certain etiquette. Sybaga is served to guests on plates and is named, depending on who this treat is intended for. There are sytabak (honorable) kudatabak (for the father-in-law), kudagitabak (for the mother-in-law), kurdastabak (for the peers), kaljatabak (for a mother who recently gave birth), kyztabak (for unmarried, young girls), balatabak (for children), betashartabak (for the bride), etc. Each plate contains certain pieces of meat intended for a particular guest/guests: the honorable guest is presented with the head and carries the meaning that the guest is the head, eyes and ears of the people; the in-laws – the fat tail fat and liver with the meaning of inseparability, sworn brotherhood between the in-laws; friends, comrades and peers – the back, with the wish «so that our friendship is solid and strong», the girls and daughters-in-law – the heart with fat, «so that they are sincere and cherished». The layout of the pieces of meat on a plate shows the significance of the guest and the degree of respect of the hosts to the guest. The procedure for preparing the sybaga is symbolic and includes the processes of slaughtering, carving up carcasses, making the guest and everyday dishes.

Key words: Semiotics, Tradition, Kazakh Food, Sybaga, Shanyrak, Cultural Communication, Hospitality, Humanity.

Фарида Мир-Багирзаде (Баку, Азербайджан)

**ОБРАЗ ИСКЕНДЕРА (АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО)
И ОТРАЖЕНИЕ В ЭПОПЕЕ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ
«ИСКЕНДЕР-НАМЕ» СИМВОЛИЧЕСКОГО СМЫСЛА**

Аннотация. В истории миниатюрной живописи Востока миниатюры к эпопее Низами Гянджеви «Искендер-наме» поэмы «Хамсе» (пятерицы) представляют собой историко-художественный интерес. Эти миниатюры отражают образ Искендера (Александра Македонского) и связанные с ним символические смыслы. В них представлены сюжеты, в которых художники и каллиграфы отразили действительность той эпохи и общества, в которой жил правитель-полководец. В зависимости от места и времени создания миниатюры раскрытие литературного сюжета могло изменяться. В многочисленных миниатюрах изображаются придворные сцены – шахские приёмы, меджлисы, беседы и другие сюжеты, носящие характер «васфа», в которых образ Искендера трактуется, как образ идеального правителя, мудреца и пророка. В миниатюрах к эпопее Низами Гянджеви «Искендер-наме» поэмы «Хамсе» (пятерицы) были иллюстрированы её литературные сюжеты, которые были включены поэтом в восточную поэзию впервые и в изобразительное искусство в числе первых миниатюр. Художники-миниатюристы трактовали сюжеты в разных композициях: простых, двухфигурных, сложных и многофигурных. Сюжеты порой раскрывались в двойных миниатюрах – диптихах, в которых художники добивались большой психологической выразительности образов. Миниатюры носят характер изобразительного посвящения и, соответственно, адресованы для правителя шаха Тахмасиба.

Миниатюры к эпопее Низами Гянджеви «Искендер-наме» поэмы «Хамсе» (пятерицы) позволяют увековечить образ Искендера (Александра Македонского) и уяснить его место в истории, восточной живописи и поэзии, показав насколько популярны эти миниатюры в исполнении художников и каллиграфов самых различных школ, определяя их идейную направленность.

Ключевые слова: Легенда, история, полководец, Восток, Запад.

Введение

Анализ миниатюр и выявление в них образа Искендера (Александра Македонского) позволяет исследовать классическое его воплощение и их символические смыслы. Наибольшее количество сюжетов, самых разнообразных, интересных по содержанию, традиционных и новых, совершенно оригинально отражаются в эпопее Низами Гянджеви «Искендер-наме».

Среди иллюстраций этой эпопеи в первой части «Шараф-наме» главное место занимают миниатюры на батальные сцены, которые характеризуют подвиг полководца Искендера (Александра Македонского).

На наш взгляд, миниатюры убедительно и наглядно изображающие Искендера (Александра Македонского), характеризуют его как гуманного, справедливого царя. В этой эпопее находят отражение миниатюры, посвящённые: изображению приключений и странствий Искендера (Александра Македонского). С этой точки зрения миниатюры представляют большой интерес и являются памятниками восточной поэзии и изобразительного искусства.

Методология

Для раскрытия данного исследования автор применил сравнительно-исторический метод, который основывается, с одной стороны, на сравнении и выявлении сходства или различия образа Искендера (Александра Македонского), а с другой - на принципах историзма, согласно которому действительность рассматривается в перспективе постоянного изменения во времени. Сходство по линии сюжетов миниатюр с образом Искендера (Александра Македонского) уже само по себе должно перенаправить внимание на художественные средства воплощения сюжетов миниатюр. Принцип историзма предполагает рассмотрение художественного произведения, в частности миниатюр, как неотъемлемой *части художественного процесса Средневековья Востока*. Сравнительно-исторический метод в искусствознании способствует развитию творческого пространства.

Образ Искендера (Александра Македонского) в миниатюрах

«Искендер-наме» и связанные с ним символы

Исторический образ великого царя Искендера (Александра Македонского) в мировой литературе вот уже 2000 лет на устах, как памятник легенд различных народов, отражающая Западную – историческую и Восточную – художественную и фольклорную традицию. Из историков Западного Рима: Плутарх, Адриан, Квинт Куртций Руф, Диодор Юстин написали классические произведения о нём. Восточные предания были взяты из романа об Александре историком Псевдо-Каллистом. Все авторы, кроме Плутарха, реальные исторические события превращают в легенду.

«В рукописях «Хамсе» Низами, как и «Шах-наме» Фирдоуси, произведениях Хосрова Дехлеви, Абдуррахмана Джами, Алишера Навои и других классиков восточной поэзии чаще всего иллюстрировались те образы и сюжеты, которые были традиционными, то есть ещё задолго до появления поэм Низами веками воспевались в народных преданиях, литературных со-

чинениях и частично изображались в произведениях декоративно-прикладного искусства народов Ирана, Азербайджана и Средней Азии. Другими словами, чаще всего иллюстрировались те сюжеты и образы, которые жили в народной памяти, занимали почётное место в художественно-литературной традиции народов Востока. Но наряду с такими традиционными мотивами, очень скоро стали излюбленными среди художников и снискали большую популярность (а, следовательно, и стали часто иллюстрироваться) те новые, оригинальные сюжеты и образы, которые впервые были привнесены в поэзию и через неё и изобразительное искусство народов Востока гением Низами» [1983, 32].

В этой статье речь пойдёт о полководце Александре Македонском, в миниатюрных рукописях Востока которого называют Искендером. Эпос гениального мыслителя, поэта и философа Низами Гянджеви «Искендер-наме» составляет один из интересных сюжетов поэмы произведения «Хамсе» («Пятерицы).

Образы Искендера (Александра Македонского) и его коня Буцефала изображались в миниатюрах, как символ силы и власти. Если обратиться к античному дренегреческому искусству, образ Александра Македонского был изображён скульптором Лисиппом «Александр Гелиос» в качестве Бога Солнца. Среди живописцев Аппелес создал «Портрет Александра Македонского с грозой» в античный период, похожим на Бога Зевса.

«Наибольшее количество сюжетов, причём очень разнообразных, увлекательных и интересных по содержанию, традиционных и новых, зачастую совершенно оригинальных, даёт величественная эпос Низами «Искендер-наме». Естественно, что в иллюстрированных списках (особенно в первой части – «Шараф-наме») ведущее место занимают миниатюры на батальные темы, воспевающие подвиги легендарного полководца - Искендера. Необходимо отметить, что художники, иллюстрировавшие «Хамсе», правильно поняв сущность замысла Низами, трактовали образ Искендера не как царя-завоевателя, а как героя-освободителя. Именно так воспринимается образ Искендера, героя в миниатюрах, изображающих сражение Искендера с чернокожими дикарями, его поединок с чудовищем и др.

Характерные черты Искендера, как гуманного, справедливого полководца, ярко и убедительно раскрываются в миниатюрах, изображающих его над умирающим Дарием. Этот потрясающий своим драматизмом сюжет привлекал внимание почти всех художников, иллюстрировавших поэму. В лучших миниатюрах на эту тему художники добились большой психологической выразительности образов» [1983, 30-31].

Археологами найден портрет Александра Македонского из слоновой кости в захоронённой могиле его отца Филиппа II. В этом портрете дана характеристика его внутреннего молодого мира историком-философом Плутархом. Он с детства был умён и равнодушным к богатствам мира. Его

непобедимость и тщеславие были у него не по годам. Походы Искендера на протяжении веков были отражены на страницах истории. В средние века в фольклоре он изображался в образах поединка леопарда и длиннорогого козла. Этот эпизод повествует в аллегорической форме о разгроме македонскими войсками Мидии и Персии (Ирана).

Исследуем батальные сцены в этой эпопее. Сюжет миниатюры «*Сражение Искендера с зинджами*» (70-е годы XVI века, Хорасан. ГПБ им. С.Щедрина в Санкт-Петербурге, Дорн): «По Низами, с этого похода начинается военная карьера Искендера. Но цель этого похода не заключается в завоевании Египта. Местные жители послали Искендеру делегацию с просьбой освободить их от грабителей-зинджей, опустошивших страну. В трудной войне против людоедов Искендер, по совету своего мудрого визиря, прибегает к военной хитрости: он сам себя выдаёт за лютого людоеда. Этим Искендер наводит панику на врагов и спасает жизнь своих воинов» [1983,109]. В этой миниатюре передано стремление художника запечатлеть характерный момент сражения между войсками Искендера и зинджей, переданных символично на контрастном различии внешнего облика персонажей, военных костюмов и доспехов. Сама битва сопровождается под звуки напряжённого волнением музыкального инструмента – трубы (шейпура) с обеих сторон, персонажи которые показаны на заднем плане миниатюры. В центре миниатюры показан предводитель зинджей, который сидит на слоне, обороняющийся от самого царя Искендера. На переднем плане показаны сцепившиеся в кругу собаки и рядом воин из войска Искендера, сражающийся на поле битвы с зинджем врукопашную.

В миниатюре «*Войска Искендера перед боем*» (70-е годы XVI века, Исфаган, ГПБ им.С.Щедрина в Санкт-Петербурге, Дорн) изображён сюжет: «Шахиншах Ирана Дарий потребовал дань, которую Искендер перестал выплачивать. Искендер вежливо отказывается и, поняв, что военное столкновение неизбежно, собирает войско и готовит его к трудному походу. На переднем плане изображены мушкетёры, за ними следуют знаменосцы на боевых конях» [1983, 110]. В данной миниатюре показаны воины на трёх планах на контрастном фоне по диагонали композиции в военном обмундировании, и готовые к нападению и началу сражения, что характерно и изображение слева в углу всадника-знаменосца, призывающего своей трубой (шейпуром) к подготовке сражения войск.

Среди живописных портретов, дошедших до нас в состоянии копии, была настенная мозаика в 333 году до н.э. в городе Исс (на южной территории Малой Азии), когда велась война между греками и персами, в которой А.Македонский изображён победителем. Живописец Филоксен Эритрейский изобразил его впереди войска в качестве полководца. На этой настенной мозаике изображены два царя – Александр Македонский и Дарий. А.Македонский изображён с железным шлемом на коне с забрасывающим

копьем бесстрашного Дария. Отметим также, что именем коня Буцефало был назван захваченный город во время похода полководца в Индию.

Рукописная миниатюра «Смерть Дария» (70-е годы XVI века, Хорасан. ГПБ в Санкт-Петербурге) отображает сюжет: «После первого трудного боя в Мосуле к Искендеру приходят два иранских полководца и предлагают убить шаха, если получат за это награду» [1980, 40]. «Опасаясь за исход предстоящего боя, Искендер даёт согласие. Во время кровопролитного сражения случается так, что шах остаётся на поле боя один. Полководцы, внезапно напав на него, ударом меча убивают шаха и спешат за наградой. Миниатюра иллюстрирует двустороннее:

Сотрясая простор, пало древо Кавея,

Тело, корчась, лежало, в крови багровея» [1983, 110]. Миниатюра построена на психологически драматическом сюжете военного исхода в сражении войск нападающих, когда был повержен сам Дарий. Искендер вошёл в историю, легенды и предания как царь, победивший персидского царя Дария. Цветовые сочетания миниатюры – одежда царей и воинов решены на контрастном сочетании композиции.

Миниатюра «Искендер и умирающий Дарий» (1543-1544 гг. Шираз, ЛОИВ), в которой изображён сюжет: «Предательски убив своего шаха, иранские полководцы идут к Искендеру за наградой. Искендер приказывает схватить убийц, а сам спешит к смертельно раненному Дарию. Проникновенная беседа умирающего шаха с победителем Искендером – один из наиболее драматических эпизодов поэмы» [1983, 112]. В этой миниатюре само её название повествует о своём содержании и замысла художника.

В русских летописях XV века и Европейской литературе македонский полководец был изображён героем и смелым. В период Возрождения итальянским художником Паоло Веронезе была создана картина «Семья Дария перед Александром». В этой картине художник не показал драму событий, она напоминает театрализованную сцену, в которой передаётся роскошь пространства интерьеров и красочных одежд.

В миниатюре «Искендер побеждает чудовище» (1508 г, Шираз, ГПБ в Санкт-Петербурге, Дорн) раскрывается такой сюжет: «Увидев, что бесстрашный воин, захваченный в плен чудовищем, - та самая рабыня, которую подарил ему хаган, Искендер сам бросается в бой с чудовищем и ловит его арканом. Чудовище изображено на этой миниатюре в традиционном образе дива, а не огнедыщащего дракона» [1983, 124]. В этой миниатюре удивительна сама композиция в динамичном решении и красивых сочетаниях теплых цветов. Прекрасно показаны войска Искендера, обороняющиеся на конях от дракона.

Восточные предания были взяты из романа об Александре историком Псевдо-Каллистом. По египетской легенде Александр не сын Филиппа, а сын сбежавшего из Македонии и спрятавшегося в Египте – царя Некта-

нета. В восточных сказках он сын великого шаха. Имя Искендер останется в памяти, как шах, победивший шаха Дария. Он превращается в универсального героя в легендах и притчах различных народов. Историки писали, что македонцы и греки настолько любили своего шаха, что готовы были с ним пойти на край света. Идеалом Искендера было представить на Востоке мощное и гуманное государство (Платонизм).

Миниатюра *«Нападение дракона и подвиг Нистандаржихан»* (1648 г, Бухара, ГПБ в Санкт-Петербурге, ПНС) повествует о таком сюжете: «В войне против руссов особенно трудным был шестой бой, когда в рядах руссов появилось страшное чудовище, победить которое никто не может. Вдруг из рядов румского войска выступает никому не ведомый визирь и вступает с ним в схватку. После долгого поединка дракон стаскивает витязя с коня, шлем его падает, и Искендер видит, что бесстрашный воин, отличившийся подвигами и в предыдущих боях, та самая прекрасная рабыня Нистандаржихан, которую подарил ему хаган» [1983, 125]. В композиции этой миниатюры сам поединок показан в развёрнутом по спирали движении, и готовящийся к атаке воинов Искендера в военных доспехах и с трубой (шейпуром) в руках. Сцена сражения наделена волнением и напряжением.

В миниатюре *«Подвиг неизвестного воина на чёрном коне»* (1482, Герат, ГПБ в Санкт-Петербурге, Дорн) повествуется такой сюжет: «В шести кровопролитных сражениях Искендеру не удаётся одолеть руссов. В поединках с обеих сторон погибают знаменитые богатыри. Особенно отличается в этих сражениях никому неизвестный молодой воин Искендера, показывающий невиданные отвагу и геройство. Только в шестом бою Искендер узнаёт, что бесстрашный воин – та самая рабыня, которую подарил ему хаган. Миниатюры выполнены согласно традиционной композиционной схеме и могут быть иллюстрацией к любому литературному сюжету на батальную тему» [1983, 123]. В миниатюре детально проработаны военные снаряжения и доспехи богатырей. Передаётся большая экспрессия и динамичность в композиции, а также сцена военного поединка.

Ещё одним универсальным сюжетом о нём были путешествия по трём мирам: 1. подземное царство; 2. на дне моря; 3. военные походы на небесах на двухколёсой повозке с орлом. Искендеру недостаточно было шахства на Земле, он хотел освоить божественные знания. Несмотря на все достижения, не обладая божественностью, он возвращается ни с чем с небес. В притчах и легендах повествуется о большом тщеславии Искендера и его несбывшихся желаний.

Во многих литературных источниках Искендер (Александр Македонский) предстаёт как герой Александр. Слава о нём дошла до Ирландии, Испании, Эфиопии и Китая. Больше чем на 30 языках о нём были сложены легенды, в которых он выступал героем-освободителем в сказках, царём мудрецов обездоленных и полководцем-рыцарём. Он захватил в своих во-

енных походах не только персов, но и эллинов. У него была уникальная память, и он знал имена нескольких тысяч своих солдат-военных. В Коране в суре «Пещера» говорится о нём, как о двурогом Зуль-Карнае. Упоминания о двурогости Зуль-Карная повествуют, что один его рог отражает о захвате Востока, а другой Запада. Многие его называют царём Йемена, а в Торе говорится - царём персов – Великим Киром именуют.

Его идеалом было создать на Востоке мощное и гуманное государство. В походах его сопровождали философы, учёные, даже его педагог Аристотель. На Востоке, в исламе он приобретает большую славу и восходит к тому, что его стали называть пророком. Даже в одной из легенд о нём говорится, что он велел себя захоронить с поднятыми открытыми руками, чтобы люди могли увидеть, что никто с собой в вечную жизнь ничего не забирает. Этот сюжет отражается в миниатюре «Оплакивание великого Искендера» [1980, илл. 4].

В миниатюрах *«Искендер-наме»* есть и другие сюжеты, которые прекрасно выполнены лучшими художниками своей эпохи. Миниатюра «Нахождение младенца Искендера» (60-70-е годы XVI века, Исфаган, ГПБ им.С.Щедрина в Санкт-Петербурге, ПНС) раскрывается такой сюжет: «Миниатюра является иллюстрацией «румской легенды» о происхождении Искендера. В Руме жила одна праведная женщина, которая забеременев и утратив мужа, решила уехать на чужбину. По дороге в развалинах, она родила мальчика и сама скончалась. Случилось так, что македонский царь, Филикус, во время прогулки случайно зашёл в эти развалины и, увидев живого младенца, сосавшего от голода палец, взял его с собой во дворец и усыновил» [1983, 107]. Созданная миниатюра передаёт внутреннее состояние македонского царя Филикуса – чувство радости, удивления и сострадания. Он подъезжает на коне к новорожденному младенцу с приближёнными. Как в театральных декорациях передаётся пейзаж – цветочный луг и агатовые горы. Композиция построена на сочетаниях контрастных цветов.

Древнегреческий скульптор Леохар создал скульптуру Александра Македонского в образе *«Александр-Геракл»*, в котором он изображён Гераклом, легко убившего льва и обвившего этой шкурой шлем А.Македонского. В саду Адриана в Тиволе и коллекции графа Эрбаха в Афинах был найден бюст А.Македонского, созданного древнегреческим скульптором Лисиппом.

В миниатюре *«Искендер гадает на птицах»* (1648 г, Бухара, ГПБ им. С.Щедрина в Санкт-Петербурге, ПНС) повествуется о таком сюжете: «Перед военным походом в Иран Искендер, по древнему обычаю, решил погадать на птицах. Во время прогулки в горах он встречает двух яростно дерущихся куропаток. Одну из них Искендер выбирает для себя, другую для Дария. Шах долго следит за боем птиц, радуется, когда побеждает его куропатка – его судьба, и не очень огорчается, когда могучий орёл растер-

зал её» [1983, 109]. В данной миниатюре показаны красочные переплетения цветов в густых горах, в которых водятся джейраны и газели, леопард, волки и лисы, и показан во время прогулки Искендер на коне. Рядом его сопровождают воины. Художникам удаётся передать напряжённую атмосферу битвы двух куропаток, одна из которых впоследствии достанется парящему над ними орлу. Эта миниатюра основана на древнем обычае и повествует об исходе войны.

В Древнем Египте он был не только военным полководцем, но и также сыном Бога и живым символом. С его помощью государство и народ создавали связь с Божественным миром. Неизвестно было, что Искендер верил в своё божественное рождение или это был его мудрый политический поступок. Но он получил своё утверждение от жреца Амона и был представлен в Древнем Египте на процессе коронования в роли сына Фараона – Ра (Бога Солнца). В традиционных обществах для других народов он был моделью своего поведения.

В миниатюре *«Искендер разрушает капище огня»* (1417 г, Баку, РФ) раскрывается такой сюжет: «Победив Дария и завоевав иранский престол, Искендер, прежде всего, повелевает, чтобы люди перестали преклоняться огню, чтобы все зороастрийские храмы капища огня были разрушены, а имущество магов сожжено. На этой миниатюре, наиболее древней из имеющихся в собраниях бывшего СССР рукописей «Хамсе» Низами, и третьей по своей древности во всём мире, схематично представлен храм огня, на фоне которого изображены фигуры разрушающих его воинов и коленопреклонённый маг со слитком золота» [1983, 115]. В миниатюре передаётся драматизм событий, когда воинами Искендера проводится разгром зороастрийских капищ.

Божественный отец Искендера-героя - Зевс – Амон приближён к статусу полубога. В Македонии было найдено изображение божественного Амона – Искендера с рогом барана. В средневековом исламе был создан образ Искендера Зуль-Карнайя, двурогого Искендера. Шах с рогом был посвящён к шахам-жрецам и считался древним символом. Искендер желал создать империю, объединяющую Запад и Восток. Для шаха символом нового мира было рождение города Александрии. Территория и фундамент этого города были заложены им самим и созданы, как империя. Искендер создал около 30 городов – Александрии. Город он сам спланировал на месте богини Исиды. Он наметил здесь проживание египтян и эллинов, размещение греческих и египетских храмов. Александрия через 50 лет после смерти шаха Искендера превращается в один из больших городов мира. Она отличалась своей знаменитой библиотекой, храмом муз – Мусейоном, большим центром науки и философии, собравших там талантливых учёных, поэтов, философов и мастеров. Он оставил после себя идею объединения и империю преемников своих идей.

Миниатюра «Свадьба Искендера и Роушанек» (1578 г, Бухара, ГПБ им. С.Щедрина в Санкт-Петербурге, ПНС) повествует о том, что: «Победив Дария и завоевав иранский престол, Искендер восстанавливает порядок в стране и, исполняя предсмертную просьбу шаха, жениться на его дочери Роушанек. Царедворцы Искендера устраивают торжественную свадьбу: «Столько пышности ввёл в это празднество он, что казалось пирующим: всё это – сон». После свадьбы Искендер вступает в Истахре на престол, а молодую жену отправляет с Аристотелем в Грецию» [1983, 116]. Праздничная миниатюра раскрывает свадебное пиршество, в котором участвуют девушки - музыканты с дядем (бубном) и чангом (лирой) в руках. Музыкальное исполнение сопровождается танцем девушек.

Идеальный образ Искендера изображён в литературных произведениях, таких как Валь де Кастелоне, Бизанского Альбериха, в «Шахнаме» Фирдоуси и Низами Гянджеви «Искендернаме».

Миниатюра «Искендер у царицы Нушабе» (1508 г, Шираз. ГПБ им. С.Щедрина в Санкт-Петербурге, Дорн) рассказывает нам: «В Азербайджане Искендер узнаёт о том, что в Барде правит легендарная царица Нушабе, во дворце которой находятся только девушки, а мужчины не имеют туда доступа. Чтобы проверить, так ли это, он едет к Нушабе переодетым, выдавая себя за посла македонского царя. Но умная, проницательная царица замечает, что он вошёл во дворец как «гуляющий лев», забыл снять свой меч, не склонился перед троном. Поняв уловки Искендера, она велит принести давно заготовленный портрет царя. Искендер удивлён проницательностью Нушабе и вынужден признаться в своей хитрости. Нушабе устраивает роскошный пир. Перед царём ставят золотые чаши с драгоценными камнями. Когда же он, обращаясь к Нушабе, говорит, что всё это несъедобно, и просит другой пищи, то царица, рассмеявшись, сказала:

Если в рот не берёшь драгоценные зёрна,
То зачем ради благ, что тебе не нужны,
Ты всечастно желаешь ненужной войны? » [1983, 118].

Эта миниатюра повествует об умной женщине - царице Нушабе, которая смогла понять уловку самого Искендера, преподнести урок великому полководцу, приняв его достойно в своём дворце. В миниатюре показано пиршество и застолье двух царей, которые ведут беседу и им преподносят еду. Их сопровождают музыканты с дядем (бубном) и барбетом в руках, и приближённые.

В миниатюре «Искендер у отшельника» (1543 г, Шираз, ЛОИВ) рассказывается: «Чтобы пройти через Дербентский проход, Искендеру необходимо взять неприступный горный замок, в котором укрываются разбойники, грабящие путников. Стотысячная армия Искендера 40 дней штурмует крепость, но не может её взять. Искендер узнаёт, что в горах живёт отшельник. Он находит его в пещере и просит у него помощи. Молитва отшельника

производит нужное действие: стены замка рушатся, и Искендер уничтожает разбойников» [1983, 119]. В динамичном, волнообразном движении самой миниатюры построена её композиция, в которой передаётся беседа Искендера и отшельника. Их одежды передают их социальные происхождения. Возле Искендера собрались его помощники-воины, которые готовы к его воинскому приказу и обороне. Живописное изображение скалистой природы словно подчёркивает её масштабность.

В рукописном варианте миниатюры *«Искендер пирует у хагана»* (1524 г. Тебриз. Нью-Йорк, Музей Метрополитен) говорится: «Пригласив Искендера в гости, хаган устраивает роскошный пир, где «от подносов земля стала золотою», где «было всё, что желаешь, как будто в раю». Знаменитые музыканты играют на различных инструментах, поют пленяющие сердца песни. Во время пира Искендеру подносят многочисленные дары, в том числе дарят боевого коня, охотничьего сокола и красавицу-рабыню. Этот сюжет, как и большинство пиршественных сцен, трактован в традиционной форме, и поэтому миниатюра может служить иллюстрацией к любому аналогичному эпизоду» [1983, 121]. Приём гостей на Востоке считался одним из важных событий. Следуя этой традиции, устраивается пир у хагана в честь Искендера, который изобилует его подарками, застольем и музыкальным исполнением. Прекрасно передано оживлённое настроение всех персонажей, которое обрамляется на лоне природы с горами, деревьями и рекой.

В миниатюре *«Беседа Искендера с чобаном»* (1491 г, Шираз, ГПБ в Санкт-Петербурге, ПНС) раскрывается такой сюжет: «Искендер удручён болезнью возлюбленной. Чтобы отвлечься от тоски, он поднимается на кровлю дворца, видит оттуда седобородого старика-чобана и велит привести его во дворец с тем, чтобы тот рассказал какую-нибудь историю. Как только старик заканчивает свой рассказ об одном шахзаде и его больной возлюбленной, Искендеру возвещают, что опасность миновала – болезнь отступила, и его возлюбленная поправится» [1983, 127]. Миниатюра повествует о диалоге Искендера с чобаном. В миниатюре показан дворец Искендера в цветущем саду, окружённым играющими музыкантами и чобана, пришедшего к Искендеру со своими овцами и козами. Время проходит в беседе и помогает выздоровлению возлюбленной.

В миниатюре *«Беседа Искендера с семьёй мудрецов»* (1491 г, Шираз, ГПБ в Санкт-Петербурге, ПНС) раскрывается такой сюжет: «Искендер приглашает в свои покои мудрецов, чтобы обсудить вопросы происхождения земли и неба. Собираются Аристотель, Сократ, Булинас, Платон, Велис (Фалес), Фарфорий (Портфирий Тирский) и Хермес. Скромный пир просветлённых, на нём не видно пышности сервировки, изобилия вин. Мудрецы окружили царя и ведут с ним проникновенную беседу. Миниатюра рукописи 1508 года отличается от других динамичной композицией, выразитель-

ностью, экспрессией образов» [1983, 129]. Миниатюра построена по кругу композиции, в которой находятся Искендер и мудрецы, пришедшие с ним побеседовать. В каждом из мудрецов прочитывается круг его деятельности, знаний и умений. Мудрецы ведут с Искендером интересную беседу, что особенно подчёркивает её содержание.

Итальянские художники XVII века Болонской Академии – Доменико, Лафранко и Альбани, чтобы лучше распознать историческую личность А.Македонского, читали произведения Плутарха. При создании своих произведений они использовали новый метод. В XVIII веке итальянский художник Франческо Вонтебассон создаёт образ А.Македонского. Отметим, что художники Аппелес и Веронезе, Лисипп, Филоксен, Доменико, Леохар и Домье создали образ полководца на основании своих представлений, а многие ссылались на письменные источники.

Миниатюра *«Искендер и хаган на охоте»* (1648 г, Бухара, ГПБ им. С.Щедрина в Санкт-Петербурге, ПНС) повествует о сюжете: «В Китае, будучи у хагана, Искендер часто проводил время в пирах и на охоте. На данной миниатюре изображается охота Искендера и китайского хагана на диких зверей. В центре композиции – поединок Искендера со львом. Несмотря на конкретность иллюстрируемого сюжета, миниатюра относится к числу тех, которые могут с равным успехом служить иллюстрацией к аналогичному эпизоду из любой другой поэмы» [1983, 130]. Миниатюра построена на широких диагональных полосах, обрамлённые пейзажами гор, степей и лугов, в которых обитают леопарды, лани, косули, зайцы и лисы. Искендер вместе со своими воинами на конях в сопровождении охотничьей собаки, сокола, с луком и стрелами, копьём, сражается на охоте. В миниатюре передана динамичность движений каждого образа.

В миниатюре *«Искендер встречает сирен»* (1491 г, Шираз, ГПБ им.С.Щедрина в Санкт-Петербурге, ПНС) изображён сюжет: «Китайский хаган сопровождает Искендера до волшебного берега, где обитают морские девы – сирены. Дальше Искендер сам, без войска и обоза едет к берегу, разбивает у самого моря небольшой шатёр и ждёт наступления ночи. Вдруг он видит, что из глубины моря выходит вереница прекрасных дев. Они поют песни «прекрасные сотни молений, в них звучит любовь». (Видимо, предание о губительности пения сирен Низами не было известно)» [1983, 134]. В этой миниатюре художник больше опирается на предания, легенды и мифы о сиренах. В данной миниатюре изображаются сами сирены, выходящие из морской пучины на берег, а сам Искендер, ждущий сумерек, изображён в шатре.

В миниатюре *«Морское путешествие Искендера»* (1543-1544 гг. Шираз, ЛОИВ) говорится: «Во время длительного морского путешествия Искендеру, чтобы попасть в Китай, необходимо выбрать или безопасный, но долгий путь, или же, рискнуть прорваться сквозь губительный водоворот,

названный «львиной пастью». Искендер выбирает этот рискованный путь с помощью мер, принятых мудрым Булинадом, «корабль Искендера благополучно минует смертельно опасное место» [1983, 135]. В данной миниатюре изображён корабль Искендера с его войсками, которые одолевают морской путь, в котором плывут драконы. По преданию китайцев, ангел им был представлен в образе дракона и поэтому дракон стал изображаться китайцами часто и считаться фантастическим существом.

В рукописном варианте миниатюры «*Искендер воздвигает стену против Гогов – Магогов*» повествуется следующий сюжет: «Во время четвёртого похода Искендер находит в горах народ, который страдает от нашествия дикарей – Гогов и Магогов. Чтобы защитить мирное население от набегов, Искендер строит вал» [1980, илл. 15]. В данной миниатюре, в её композиции по диагонали передан процесс строительства стены из кирпичей воинами Искендера под его присмотром. Оживлённые стройкой воины помогают передавать строительные материалы друг другу и воздвигать стену укладкой кирпича.

Толкователи Корана и некоторые историки утверждают, что Зул-Карнайн был предводителем Йемена. Согласно этой мысли, Зул-Карнайн построил вал-преграду на знаменитых землях и территории Йемена. Впервые, упомянутый в Коране Зул-Карнайн, построивший вал на территории Йемена не может быть одинаковым, как земной вал. Зул-Карнайн, чтобы уберечь свой народ от племени Гогов и Магогов, построил стену из железа и бронзы. Йеменский вал был из земли и глины для орошения земли, и чтобы защитить соседние населенные пункты от наводнения. Во-вторых, в Йемене несколько предводителей в то время именовались и были известны как Зул-Карнайн, однако никто не знает о том, какого они были вероисповедания. Наконец, оспаривается тот факт, что Зул-Карнайн был основателем фарсидского государства – Великий Кир. Великий Кир был из династии Ахеменидов. Эта империя зародилась в VI веке до н.э. Изображённый в Коране как Зул-Карнайн, Великий Кир был тоже справедливым и смелым. Великий Кир проведя в Иране коренные реформы, пропагандировал единобожие. Отметим, что во время правления Александра Македонского и на захваченных им землях было идолопоклонничество.

В миниатюре «*Искендер и наставник*» говорится: «Искендер слушает советы своего наставника перед отправкой в поход на Восток» [1980, илл. 14]. Искендер в своём дворце беседует с наставником. Вокруг Искендера собрались музыканты, его приближённые и оживлённо слушают их беседу.

Как говорили древние историки, нет такой страны, города и области, в которой бы не знали А.Македонского. Историки, философы и поэты, которые интересовались этой гениальной личностью, посвящали ему свои труды. Прожив всего 33 года, умелый полководец смог с малочисленным македонским войском разгромить империю Ахеменидов, за короткий период от

территории Чёрного моря до Эфиопии закрепиться под греческой властью. После победы над Ираном, затем Аравийского полуострова до выхода к Атлантическому океану он строил военные планы, которые не дала ему осуществить его ранняя смерть. Некоторые историки пишут, что после смерти А.Македонского его тело было привезёно в Александрию и там захоронено. Многие считали его идолопоклонником. После победы над Ахеменидской империей, он себя прозвал «Богом». Все эти мысли создают рознь с характером Зул-Карнайя в Коране.

Выводы

На основании вышеизложенного хотелось бы отметить, что миниатюры к рукописям эпоса Низами Гянджеви «Искендер-наме» поэмы «Хамсе» (пятерицы) Средневековья, 1539-1543 гг. специально были изготовлены для шаха Тахмасиба и являются одними из лучших миниатюр.

Они призваны на Востоке, как самые совершенные миниатюры. Исследуя эти миниатюры, убеждаешься уникальностью рукописи, которая отличается роскошью своего оформления и является не только шедевральной памятником не только тебризской школы миниатюры, но и всей азербайджанской восточной живописи XVI века.

Библиография

Керимов, К. 1980. 'Азербайджанская миниатюра'. Баку, Ишыг, 222 с.

Керим, К. 1983. 'Низами Гянджеви. Хамсе. Миниатюры'. Баку, Ишыг, 145 с.

Transliteration

Kerimov, K. 1980. 'Azerbaijanskaya miniatyura' [Azerbaijan miniature]. Baku, Ishiq, 222 s.

Kerimov, K. 1983. 'Nizami Gyandzhevi. Khamse. Miniatyury' [Nizami Ganjavi. Khamse. Miniatures]. Baku, Ishiq, 145 s.

Түйін

Мир-Багирзаде Ф. Ескендір бейнесі (Александра Македонский) және Низами Гянджевидің «Искендер-наме» эпосындағы символдық мәнінің көрінісі

Мақалада Ортағасырдағы «Хамса» (бестік) поэмасының қолжазбалардағы миниатюраларда суреттелген ұлы патша Александр Македонскийдің бейнесі дарынды ақын Низами Гянджевидің «Искендер-наме» эпосындағы тарихи бейнесі зерттеледі. Оны Тербиз, Герат, Мешхед, Исфахан, Бұхаралық суретшілер, каллиграфистер мен шеберлер және румын, қытай сияқты басқа да миниатюра мектептерінің суретшілері салған.

Низами Гянджевидің «Искендер-наме» эпосындағы миниатюраларда Ескендір (Александр Македонский) бейнесі аңшылық, соғыс пен шайқаста, әдеби-музыкалық мәжілісте, той-думан, әртүрлі тұрмыстық көріністе және т.б. образдық құрылымға лайықты бейнелі, көркемдік формасына сәйкес декоративті-мәнерлі етіп көрсететін әрқилы сюжеттерде кездеседі.

Мақалаавторы Низами Гянджевидің «Искендер-наме» эпосында символикалық мағынасы бар «Хамса» (бестік) поэмасының әрбір миниатюралардың сюжеті анықталып, бейнеленгенін көрсетеді.

Түйін сөздер: Аңыз, тарих, қолбасшы, Шығыс, Батыс.

Summary

Mir-Bagirzadeh F. The image of Iskender (Alexander of Macedon) and the reflection in the epic Nizami Ganjavi “Iskender-name” of symbolic meaning

The article examines the historical image of the great Alexander of Macedon in the epic of the genius poet Nizami Ganjavi “Iskender-name”, which was depicted in miniature manuscripts of the poem “Khamasa” (5 poems) of the Middle Ages, performed by artists, calligraphers and other masters of Tabriz, Herat, Mashhad, Isfahan, Bukhara and other schools of miniature painting: Romanian and Chinese artists. In the miniatures of Nizami Ganjavi’s epic “Iskender-name”, the image of the hero of Iskender (Alexander of Macedon) appears in a variety of subjects: hunting scenes, battle fights and fights, literary and musical Medzhelis (meeting), feasts, various scenes of everyday life, etc., respectively poeticized in a figurative structure, decorative expressive of their artistic form. The author of the article notes about the reflection in the epic of Nizami Ganjavi “Iskender-name” of the poem “Khamse” (5 poems) of symbolic meaning, revealing the plot of each of the miniatures.

Key words: Legend, History, Commander, East, West.



*Аяжан Сағиқызы, Майра Пернекулова
(Алматы, Қазақстан)*

ВИРТУАЛДЫ ШЫНДЫҚ КЕҢІСТІГІНДЕГІ ЖЕКЕ ТҮЛҒАНЫҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНЫҢ ДАМУЫ

Аннотация. XX ғасырда күнделікті өмірге адамның өзі жасаған виртуалды әлем енді. Ол – қазіргі жаһанданған әлемдегі ең бір қызықты, күрделі феномендердің бірі. Виртуалды шындық – адамның сана-сезімінің жемісі, оның өмірді өзгертуге бағытталған іс-әрекеті. Виртуалды технологияларды жан-жақты ендіру нәтижесінде жаңа дүниетаным қалыптасып келеді, ол мәндік қасиеттердің біртұтас кешенін таратты, виртуалды-ақпараттық шындықты тудырды.

Бұл феноменнің мәні неде, ол адам санасын, дүниетанымын, шығармашылық мүмкіндіктерін қалай өзгертеді? Виртуалды әлемде адам тек бақылап, сезініп қана қоймайды, ол шынайы өмірдегі сияқты белсенді түрде еркін әрекет етеді. Бұл жерде де оның іс-әрекеті оның құндылықтық бағдарларымен, рухани жетілуімен байланысты. Бұл мақалада виртуалды шындық жағдайындағы адамның шығармашылығының дамуы мәселесі қарастырылады. Тек қана адамның руханилығы оның болашағын анықтайды, ол кез келген деструктивті мәселелерге тежеу бола алады. Ал адамның рухани әлемін басқа ешнәрсемен ауыстыру, жасыру мүмкін емес.

Түйін сөздер: виртуалдық, виртуалды шындық, шығармашылық, жеке тұлға, руханият, Интернет.

Кіріспе

XX ғасырда ғылымда, философияда, күнделікті өмірде «виртуалдылық» ұғымы пайда болып, қарқынды түрде қолданыла бастады. Көбінесе «виртуалды әлем», «виртуалды шындық», «виртуалды әрекет» сияқты ұғымдар пайдаланылады. Бұл ұғымдардың пайдаланылуы компьютер мен Интернеттің пайда болуымен байланысты. Виртуалдылық ұғымы қазіргі өмірде жай ғана пайда болған техникалық жаңалық қана емес, сонымен қатар шындықтың жаңа типі болып отыр. Ол – әлемдегі заттардың орналасу тәртібін өзгерткен ерекше феномен.

Қазіргі күні виртуалды шындықты философиялық тұрғыдан зерттеу оның табиғатын, адамның сана-сезіміне, психологиясына әсерін анықтаумен байланысты болып отыр. Әлі күнге дейін көптеген сұрақтарға жауаптар толық емес. Соның бірі – виртуалды шындықтың адамның рухани әлеміне, шығармашылығына қалай әсер ететінін анықтау.

Виртуалды шындықты К. Мюррей Платонның идеялар әлеміне ұқсатады [2000, с.133-134]. Платонның идеялар әлемі таза мәндердің жинағы болып табылады, яғни заттардың инвариантты қасиеттерінің жиынтығы. Ал адамның көзі көретін шындық – бұл идеялар әлемінің көлеңкесі. Барлық материалдық дүниедегі заттардың, адамдардың өздері мен олардың жасайтын нәрселері осы идеялар дүниесінің тек солғын көлеңкелері, оларға тек біршама ғана жақындайтын, ұқсайтын бейнелер. Егер табиғаттағы заттар олардың тікелей көлеңкесі болса, адамдар жасайтын нәрселер – адамдар әртүрлі бұйымдар жасағанда тек табиғатқа еліктейтін болғандықтан – көлеңкенің көлеңкесі.

Виртуалды объектілер ақпараттық болып қалады және ақпараттық кеңістікте өмір сүреді. Ақпараттық әлем – заманауи адамның өнімі, ол біздің өміріміздің бірден-бір бөлігі, ақпараттық және виртуалды компоненттер дамып келеді және қазіргі күннің өзінде айтарлықтай өлшемдерге жеткен. Сондықтан виртуалды шындықтың субъектінің жеке параметрлеріне әсерін зерттеу өзекті мәселеге айналды. Виртуалдылық адамның ақпараттық шындықпен тікелей қатынасын қамтамасыз етеді. Виртуалды шындық технологиялары қазіргі қоғамдағы экономикалық, әлеуметтік мәселелерді шешуде тиімді құрал болып отыр. Мысалы, виртуалды техниканы алдын-ала сынау көптеп қолданылады, ол қауіпсіз әрі арзан болып табылады. Көбінесе әскери адамдарды, ұшқыштарды, пойыз машинистерін, жүргізушілерді дайындауда виртуалды технологиялар адамдардың өміріне қауіпсіз болғаны үшін пайдаланылады.

Виртуалды шындық әлемі теріс салдарларға да әкеледі, атап айтқанда әдеттегіден тыс ынталыққа, шектен тыс қоздырғыштарға, жалпы виртуалдық технологияларға тәуелділік пайда болады. Бұл адамзат алдына тағы бір қауіпті мәселені қояды, ал шын мәнінде адам өзі бұл қауіпті өзіне тудырды. Философиялық антропологияның негізін қалаушылардың бірі Макс Шелер өзінің «Адамның космостағы жағдайы» деген еңбегінде былай деп жазды: «осы уақытқа дейін адам дәл қазіргідей өзіне өзі осыншалықты мәселе болған жоқ» [Шелер 1994]. Бірақ, оның ойынша, сол кездегі бар адам туралы ілімдердің ол үшін берері аз. Арнайы жасалған ғылыми зерттеулер адамның мәнін ашудың орнына, оны басқа жаққа бұрып әкетеді деп есептеген ол, жаңа философиялық антропология қажет деді. Шелердің көтерген мәселесі әлі күнге дейін өзекті болып отыр.

Методология

Біздің көзқарасымыз бойынша, методологиялық тұрғыдан ең дұрысы - виртуалды шындықтың мәні мен оның шығу тарихын абстрактілі түрде ғана қарастырмау. Өз қажеттілігі мен мүмкіншіліктері бар белгілі бір тарихи ортада адамды талдаудың философиялық дәстүріне жүгіну ерекше маңызды.

Зерттеудің методологиясына мағыналы логиканың барлық негізгі принциптері мен әдістері кіреді: абстрактылықтан нақтылыққа өту, даму, біртұтастық және нақтылық принциптері, тарихилық пен логикалықтың бірлігі және т. б. Сонымен қатар, мәдени тарихилықтың принциптерін, танымның жалпығылыми әдістерінің бірқатары қолданылған. Осы әдістерге сүйене отырып, виртуалды шындықтың тұлғаның шығармашылығына, оның рухани әлеміне әсерін қарастыру мақсаты қойылған.

Руханилық – шығармашылықтың өлшемі

Біз адамның бойындағы негізгі шығармашылыққа деген бейімділік қалыптасуы адамдық дамудың ерте кезеңіндегі адамдардың болмыс ерекшелігіне байланысты және түрдің қалыптасуы мен дамуын қамтамасыз ететін олардың өмірлік іс-әрекетінің қалыптасқан сапасы болған деген көзқарасқа қосыламыз. Шығармашылықтың әлеуметтік қызметі адамдардың қауымдастықтағы қатынасын, адамның өзін-өзі сақтаудан туған қажеттілік. Бұл мағынада шығармашылық адамның эволюциялық даму шарты болып табылады. Әрине, жалғыз сол ғана шарт емес. Сонымен қатар, адамның руханилығынан да туған шарт. Өйткені адам тек зерделі ғана емес, сонымен қатар рухани да жан. Адамның зерделілігі үлкен мәнге ие болады. Түрдің өзі зерделі адам ретінде анықталады. Бұл тұжырымды жоққа шығармаймыз, бірақ зерделілік адамның эволюциялық дамуындағы жалғыз белгі емес. Қазіргі кездегі зерттеулер адамның руханилық, сенім сияқты қасиеттерін негізге алады.

Бүгінде жаһандану процесі, оның либералды түсіндірмесі, мәдениеттер мен технологиялардың бірыңғайлығын уағыздай отырып, философ В.В.Розанов айтқандай, аман қалу мен дамудың түрлі формалары мен технологияларын өзіне жинақтаушы мәдениеттердің «гүлденген күрделілігін» сақтауға қарсы шығады. Бұл технологиялар дәл бүгінде қажет болмауы мүмкін, бірақ биотүрліліктің болашақта күтпеген жерден үлкен маңызға ие болу мүмкіндігі бар.

Шығармашылық мәселесі философтар ғана емес, ғалымдардың да қызығушылығын тудырып келеді. Әлемнің физикалық суреттемесі креативтілік принципін материяның өзіндік дамуы процесінде де көреді. Ал социум инновациялықты тиімді әлеуметтік іс-әрекеттің негізгі көрсеткіші ретінде алға тартады. Гуманитарлық ғылымдар жеке тұлғаның шығармашылық потенциалының дамуын, оны қалыптастыру мәселелерін зерттейді. Қазіргі күні шығармашылық мәселесін дүниетаным, руханият аясында зерттеудің маңызы артып келеді, өйткені адамның Әлемге қатынасынсыз, оның құндылықтық бағдарларынсыз шығармашылықты толық қамту, зерттеу мүмкін емес.

Жаһандану процесі адам өмірінің барлық салаларына ықпал етіп, құндылықтық бағдарларының өзгеруіне әкелді. Бұл процестердің арғы

жағында адамның креативті іс-әрекеті жатыр, яғни жаһандық мәселелердің барлығы адамның деструктивті креативтілігінің салдары екені белгілі. Негізгі стратегиялық мақсат – адамзаттың рухани потенциалын, өркениетті сақтап қалу – адамның сана-сезімін өзгерту, оның шығармашылығына мағыналы-мүдделік бағдар беретін экзистенциалды көзқарасын қайта қарау.

Адамның өмірлік жолы, оның рухани эволюциясы шығармашылықпен тікелей байланысты. Ол қоршаған ортаны, өзін шығармашылықпен өзгерте отырып, өмір сүреді, тұлға болып қалыптасады. Жан дүниелік, әлеуметтік тәжірибенің арқасында, рефлексия мен өзіндік рефлексия процесі аясында, креативті іс-әрекеттің негізінде адамның өмірге деген көзқарасы, дүниетанымы қалыптасады. Сол арқылы оның құндылықтық бағдарлары пайда болады, ал ол өз кезегінде адамның өмірдегі орнын, әлемге, қоршаған ортаға деген қатынасын анықтайды.

Креативті іс-әрекет белгілі бір социумның сұраныстарына жауап беретін пайдалы тапқыштық болуы мүмкін, не болмаса, өзінің ерекшелігін, индивидуалдылығын білдіретін іс-әрекет те болуы мүмкін. Ал шынайы шығармашылық әрқашан сұхбатқа дайын. Мәдениеттің жетістігі болып әрқашан маңызды, ерекше жалпыадамзаттық құндылықтарды паш ететін адамның шығармашылығы ғана саналады. Яғни, ондай шығармашылық руханилықпен тікелей байланысты және содан туандайды.

Руханилықты адамның ең негізгі мәндік сипаттамасы ретінде мойындайтын пікір – адамның деантропологизациясы қаупіне төтеп беретін күш. Ол адам табиғатын радикалды түрде трансформациялауға бағытталған технологиялық тәжірибелерді тежеуге бағытталған. Сондықтан, руханилық жеке тұлғаның біртұтас дамуындағы норманың көрсеткіші болып табылады, адамның мәндік қасиеттерін ашуға, оның шығармашылығын жүзеге асыруға негіз болады. Рухани қалыптасудың деңгейі шығармашылықтың әмбебап өлшемі болып табылады.

Шығармашылықтың анықтамаларының барлығында жаңалық негізгі анықтаушы белгі болып табылады. Шығармашылық – бұл трансцендентті акт, ол белгілі, стандартты, дәстүрлі, бар нәрседен тыс, оның шекарасынан тысқары шығу. Бірақ жаңалық бір ғана анықтаушы фактор емес, сонымен қатар адам өзін-өзі анықтау, бірегейлендіру мақсатында да креативті болады. Осы жағдайда оған шекарадан шығып кету қаупі туады, ол онтологиялық позициясынан айрылады. Ал ол шекарада қалуына, одан шықпауына тек руханилық дәрежесі мүмкіндік береді.

Ф. Фукуяма «Біздің постадамдық болашағымыз» деген кітабында былай деп жазады: «Біздің кітабымыздың мақсаты – қазіргі биотехнология жасайтын қауіп – бұл адамның табиғатын өзгертуге мүмкіндік беретін және соның әсерінен – тарихтың постадамдық фазасына өту екендігін тұжырымдау. Мен мұның маңызды екенін дәлелдеуге тырысамын, өйткені, адамдық табиғат өмір сүреді, бар және бұл ұғым маңызды болып табылады.

Ол біздің түр ретіндегі тәжірибеміздің сабақтастығын жасайды. Адамдық табиғат барлық мүмкін болатын саяси режимдерді қалыптастырады және оларды шектейді де, сондықтан, жеткілікті түрде құдіретті технология бізді өзгертуге қабілетті, либералды демократия мен саясаттың табиғаты үшін қауіпті салдарға ие болуы мүмкін» [2016, 18-19 бб.].

Саяси еркіндік пен либерализм құндылықтарының бұлбұлы – Ф. Фукуямамен басқа мәселелер бойынша келіспеуге болады, бірақ мына нақты жағдайда ол өте дұрыс айтады.

Адамның тағы бір мәнді қасиеті – универсалдылық. Қ.Ә. Әбішев универсалдылыққа мынадай анықтама береді: «Универсалдық адам болмысының жеке бір заңдылығында емес. Ол адамға, керісінше, ешбір жеке дербес заңдылық тән емес деген сөз. Адам жасаған дүние оның игере, түсіне алатын барлық әлем заңдылықтарына ашық. Ол бүкіл әлемді бойына сіңіре алады, бүкіл әлеммен, соның мұқтажымен, тағдырымен, тынысымен өмір сүре алады. Дамыған адамның жан-дүниесі бүкіл әлемге барабар. Осыны универсалдылық деуге болады» [2001, 34 б.]. Яғни, руханилықсыз универсалдылық – бұл тұлғаның ыдырауы болып есептеледі. Ол адамның басқа мыңдаған бет-жүзі бар трансформациясы, адамдықтан ада, асқан адам. Ал негізінде, адам адамгершілік тұрғысынан жетілмесе, асқан адам бола алмайды.

Яғни, адам өзгерсе рухани тұрғыдан да өзгеруі тиіс, ол денесі мен рухын үйлесімділікте жетілдіру керек, сонда ғана адам өзінің мәніне жете алады. Ал гуманизмнің мақсаты осындай адамды тәрбиелеу, адамдықтың мәнін ашу, оны практика жүзінде іске асыру.

П.С. Гуревич қазіргі күні антропологиялық бұрылыс жүріп жатыр деп есептейді [Гуревич 1999]. XX ғасырдың аяғында адамдықтық ерекшелігін анықтауға деген қызығушылық пайда болды. «Рухани антропология» деген термин де, осыған байланысты кітаптар да пайда болды [Корольков 2013]. Қазіргі философиядағы және мәдениеттегі антропологиялық бетбұрыс барлық құндылықтар жүйесін, оның ең басты бөлігі – рухани құндылықтарды жаңаша қарауға мүмкіндік берді. Адам өзінің рухани құндылықтары арқылы анықталатын біртұтастық болып саналады. Ең бастысы, адам тек қана өзінің өзгеруі керектігін біліп қана қоймай, өзі өзгеруге талпыныс жасап, өзгеруі тиіс. Адам деструктивтілікте қалып қоймай, өзін өзгертуі керек.

Ал адам өзінің тіршілік етуін, бар болуын, болмысын шығармашылық арқылы дәлелдейді, ол адамның табиғатында бар, оның болмыстық ерекшелігі болып табылады. Яғни, адам өзін бұл әлемде шығармашылық арқылы іске асырады. Шығармашылыққа деген қабілеттілік біздің санамыз арқылы мүмкін болады. Жеке тұлғаның дамуының өлшемі, оның біртұтастығы, толыққандылығы оның мәндік қасиеттерінің ашылуымен, шығармашылық әлеуетінің жүзеге асуымен байланысты. Руханилық – адам

табиғатының барлық аспектілерінің (тәні, жаны, санасы) бір-біріне сәйкес келуі, сонымен қатар ол әлеммен терең байланыс сезімін білдіреді.

Виртуалды шындықтың мәні

«Виртуалды шындық» термині Массачусетс технологиялық институтында 1970-і жылдардың аяғында пайда болған. Ғалымдар ол термин арқылы компьютердің көмегімен адамның толыққанды қатыстылығын білдіретін эффектіні көрсетуге арналған шындықтың үш өлшемді макромодельдерін белгілеу үшін пайдаланған. Кейінірек бұл терминді 1984 жылы компьютерлер шығаратын американдық фирманың жетекшісі Дж. Ланье пайдаланды.

Қазіргі ғылымда виртуалдылыққа деген қызығушылық артып келеді, оған дәлел ретінде дәстүрлі жаратылыстанудағы серпілісті айтуға болады. Біріншіден, элементарлық бөлшектер физикасында эфемерлі, немесе виртуалды, бөлшектер табылды, олар тек өзара әрекеттесу кезінде ғана пайда болады және өмір сүреді. Олардың ерекшелігі – басқа бөлшектерде олар потенциалды түрде жоқ, өмір сүрмейді, тек физикалық түрде өзара әрекеттесу кезінде ғана дүниеге келеді. Виртуалды бөлшектер «осы жерде», «дәл сол мезетте» ғана өмір сүреді, басқа бөлшектердің интеракциясы, метаморфозалары кезінде ғана өз функциясын атқарады. Сонымен қатар олар тәжірибенің бастапқы және соңғы кезеңінде ешуақытта болмайды.

Екіншіден, компьютерлік техникада қызықты феномен байқалады. Егер компьютерге бірнеше бағдарлама енгізетін болсақ, ол бір-біріне ұқсамайтын функцияларды атқарады, бір-біріне ұқсамайтын объектілер ретінде көрініс береді: жазу машинкасы, калькулятор, ойын автоматы т.б. Компьютер, адамның мақсатына сай, онымен өзара әрекеттесе отырып, ерекше виртуалды объект құрастырады. Компьютерге ойын автоматы немесе калькулятор енгізілген жоқ қой, ол адамның белсенділігінің арқасында ғана пайда болады, яғни адам компьютерді пайдалану арқылы, онымен әрекеттесе отырып, жаңа әлем жасайды.

Қазіргі күні жаңа бағдарламалардың көмегімен компьютерде виртуалды әлем, виртуалды шындық жасалынды. Олар адамға белгілі бір датчиктер арқылы әсер ете алады, сол арқылы адамның бойында өзгерістер іске асады. Яғни, адамды модельдеуге, оны өзгертуге болады. Ол адам шынайы адамның іс-әрекетіне жауап береді. Енді бірнеше индивидтер үшін ортақ виртуалды кеңістік жасауға болады, ол шынайы немесе қиялдағы жағдайлардың моделін жасай алады. Виртуалды кеңістікте бақылаушы өзінің көзқарасын, пікірін өзгерте алады. «Бұл жаңа шындыққа апаратын серпіліс, - дейді Н.А. Носов, жаңа этикалық мәселелерді тудырады, оның мәні жасанды «өмірдегі» қылықтардың және жасанды адамдармен әрекеттесудің принциптерін анықтау. Мысалы, жасанды адамға әсер ету кезіндегі абсолютті түрде еркін адамның қылықтарының нормасы қандай

болуы керек? Виртуалды шындықпен әрекеттесін адамның психикасы мен әлеуметтік өзіндігі қалай өзгереді?» [1993, 35 б.]. Бүгінгі күні мәдениеттің, экономиканың, әлеуметтің барлық салаларында виртуалды технологиялар қолданысын қарқынды түрде дамытып келеді.

Виртуалды шындық шындықтың ерекше типіне жатады, оның адамға, социумға ықпалы орасан зор. Сондықтан да бұл феномен философиялық, мәдениеттанулық, әлеуметтанулық және психологиялық зерттеулерді қажет етеді. Виртуалды шындықта ішкі әлемдегі бейнелердің сыртқы әлемнен еш айырмашылығы жоқ. Мәдениеттің әртүрлі салалары виртуалды күйдің бір ғана сипаттамасын пайдалана отырып, виртуалды шындықтың әр қилы түрлерін тудыруға мүмкіндігі бар.

Виртуалды әлемдегі жеке тұлғаның шығармашылығы

Адамның қосарланған виртуалды-шынайы кеңістіктердегі тіршілігі жаңа философиялық мәселелерді тудырады. Виртуалды шындық адамның өзін өзектендіруі үшін көптеген мүмкіндіктер тудырады, ол адамдық тәжірибенің жаңа қырларын ашады, сананың жаңа мүмкіндіктеріне жол береді. Біздің санамызды жаңа көріністерге, жаңа мүмкіндіктерге қарай өзгертуге болады. Ол виртуалды шындықты өзі тудырады және сол шындықта өзгеше өмір сүруге мүмкіндік алады. Виртуалды технологиялар адам санасының бұрын белгісіз болған қырларын ашты. «Соңғы уақыттағы қуатты технологиялық серпіндердің бірі компьютерлік анимация мен видеоойындар болып табылады, - дейді А. Орлов. Компьютерлік бейнелердің эстетикасы (кеңірек алғанда – жалпы виртуалды компьютерлік орта) кейбір сананың өзгерген күйін қайта қалпына келтіру кезінде бүгін бізге көп жағдайда қызықты, әрі айрықша материал береді, ол психиканың эволюциясы тұрғысынан экзистенциалды маңызға ие» [1993, 5 б.]. Бұл ғажайып және үйреншікті емес бейнелер көркем эффектілерді жасауда пайдаланылады, ол адамға эстетикалық әсер береді. Виртуалды әлемдер – электронды бейнелердің және сананың деңгейлерінің әлемі – адам феноменінің жаңа жақтарын ашады.

Интернетте Жапонияда Хэтитэт атты виртуалды қаланың пайда болғаны туралы хабарлар бар. Онда 10 мыңға жуық адам тұрады, олар кәдімгідей үйреншікті тіршілік етеді, сауда жасайды, танысады, қыдырады, бір-бірімен араласады. Бұл қала виртуалды, яғни ол мүмкіндікті көрсетеді. Оның адамдары – өздеріне аватар жасап алған шынайы адамдар. Олардың тіршілігі шығармашылықтың бір түрі деуге келеді. Өйткені, виртуалды шындық – мәні жағынан символдық болғанымен, өзектілігі жағынан шын мәнінде бар шындық, ол белгілі бір алдын ала ойластырылған, тудырылған, өзгермелі, динамикалық шындық. Бірақ ол шындықта көптеген индивидтер қатысса, онда оның нәтижесі белгісіз болып шығады, өйткені әрбір адам

– жұмбақ, оның шығармашылығы алдын ала болжауға келмейтін дүние, оның сана-сезімі, ойы, іс-әрекеті өзгеше.

Виртуалдылықтың әсерінен адамның іс-әрекетінің формалары өзгеріске ұшырайды, соған сәйкес адам өмір сүретін, әрекет ететін әлеуметтік бағдарламалар да өзгереді. Ол жеке адамның және әлеуметтік топтардың сана-сезіміне, тіпті олар тікелей оған қатысы болмаса да, әсер етеді. Жеке тұлғаның құрылымдық элементтерінің қатынасы өзгереді, сонымен бірге ол элементтердің мазмұны да өзгеріске ұшырайды: іс-әрекет мотивациясы, әлеуметтік іс-әрекеттік тәжірибе, жеке тұлғаның бағытталуы, дүниетанымы, коммуникативті бағдарлары. Өзіндік санадағы өзгерістер жаһандық сипат алады және ерекше тұлғаның қалыптасуына әкеледі.

Адамның сана-сезімінің, дүниетанымының өзгеруі оның шығармашылығының өзгеруімен бара-бар. Психикалық процестердің өзгерісі қоршаған орта туралы бейненің жаңа түрін қалыптастырады. Яғни, санадағы құрылымдық өзгерістер қандай шығармашылыққа әкелетінін дәл қазір болжау қиын. Тек руханилықтың, адамгершіліктің адамда дамуы ғана кез-келген үдемелі құбылысқа төтеп бере алады, оны тоқтата алады.

Қазіргі күні виртуалды әлемнің теріс жақтарын еңсеру үшін қоғам алдында екі түрлі мақсат қойылады. Оның біріншісі виртуалды шындықтың туындыларын өндіру процесстерін бақылауға алу және оларды басқара білумен байланысты. Бұл жерде виртуалды шындық бағдарламаларының мазмұнын бақылауға алу керек, олар деструктивті, әлеуметке қарсы компоненттерден тыс болу керек. Сонымен қатар ол бағдарламалар экологиялық тұрғыдан таза болуы тиіс, яғни адамның сезім органдарының табиғи қызметіне, психикалық денсаулығына сай болуы керек. Екіншіден, әрбір субъектіге виртуалды шындық туралы, оның қызметінің технологиялары туралы, адамның психикасына әсері туралы толық ақпарат беру керек, әрбір адамды виртуалды ортамен өзара ықпалдасуға алдын ала дайындау қажет.

Ақпараттық ортамен өзара ықпалдасу жеке тұлғаның қабілеті мен потенциалының үйлесімді дамуы негізінде жүзеге асырылуы тиіс. Адамдар бүгінгі күні өте үлкен көлемде ақпараттар алады, оларға дұрыс жауап беру, қабылдау әрбір тұлғаның рухани әлеміне байланысты.

Қорытынды

Өркениеттің қарқынды дамуы, ғылым мен техниканың жаңа белестері, ақпараттық қоғамдық дәуір және жаһандану процестері өз кезегінде экологиялық, әлеуметтік, экономикалық, демографиялық, өмірге техногендік қауіп-қатерді өзімен бірге алып келді. Бұл мәселе қазіргі қазақстандық қоғам үшін де өте өзекті болып отыр. Қазақстандағы ахуал, көптеген әлемдік мәселелерді қайталай отырып, өзінің ерекшеліктеріне көңіл аудартады. Елдергі өтпелі күй қоғамдық өмірдің бірталай салаларындағы дағдарыстармен қабаттасып келеді. Өткен ғасырдағы күрт өзгерістердің

жағымсыз салдарлары, қоғамның ақпараттық фазасына өтуі, жаһандану жағдайларына бейімделудің қажеттілігі, сонымен қатар, мәдени-тарихи дәстүрді сақтап қалу, қазіргі қазақстандық қоғамда жаңа дүниетанымға көшудің қажеттілігін көрсетті. Ол жаңа дүниетаным негізі қажеттіліктерге: өмірді сақтап қалу, әрбір адамның денсаулығы мен қауіпсіздігі, әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз ету, барлық социеталды жүйені және оның құрамдас бөліктерін дамыту, оның прогресіне жауап беруі керек.

Библиография

Мюррей, К. 2000. 'Интернет-зависимость с точки зрения нарративной психологии' Гуманитарные исследования в Интернете. Под ред. А.Е. Войскунского. М., Можайск-Терра, сс. 132-140.

Шелер, М. 1994. 'Избранные произведения'. М., Наука, 334 с.

Фукуяма, Ф. 2016. 'Наше постчеловеческое будущее' [Электронный ресурс]. URL http://www.koob.ru/fukuyama/nashe_post_budush

Әбішев, Қ. 2001. 'Философия'. Жоғары оқу орындары студенттері мен аспиранттарға арналған оқулық. Алматы, Дәуір, 264 б.

Гуревич, П. 1999. 'Философия человека' [Электронный ресурс]. URL <http://psylib.org.ua/books/gurep01/index.htm>

Корольков, А. 2013. 'Духовная антропология' [Электронный ресурс]. URL http://pokrov-forum.ru/science/spiritual_phil/statia/spirit_antropology.php

Носов, Н. 1993. 'Реальные нереальности Человек', №1, с. 31-36.

Орлов, А. 1993. 'Духи компьютерной анимации'. М., МИРТ, Ч. 1, 105 с.

Transliteration

Myurrey, K. 2000. 'Internet-zavisimost s tochki zreniya narrativnoy psikhologii' [Internet addiction in terms of narrative psychology] Gumanitarnyye issledovaniya v Internete. Pod red. A.E. Voyskunsogo. M.. Mozhaysk-Terra. ss. 132-140.

Sheler, M. 1994. 'Izbrannyye proizvedeniya' [Selected Works]. M., Nauka. 334 s.

Fukuyama, F. 2016. 'Nashe postchelovecheskoye budushcheye' [Our posthuman future] [Elektronnyy resurs]. URL http://www.koob.ru/fukuyama/nashe_post_budush

Abishev, Q. 2001. 'Filosofiya' [Philosophy]. Zhogary oqu oryndary studentteri men aspiranttarga arналган oqulyq. Almaty, Daur, 264 b.

Gurevich, P. 1999. 'Filosofiya cheloveka' [Philosophy of man] [Elektronnyy resurs]. URL <http://psylib.org.ua/books/gurep01/index.htm>

Korolkov, A. 2013. 'Dukhovnaya antropologiya' [Spiritual Anthropology] [Elektronnyy resurs]. URL http://pokrov-forum.ru/science/spiritual_phil/statia/spirit_antropology.php

Nosov, N. 1993. 'Realnyye nerealnosti Chelovek' [Real Unreality Man], №1, s. 31-36.

Orlov, A. 1993. 'Dukhi kompyuternoy animatsii' [The spirit of computer animation]. M., MIRT, Ch. 1, 105 s.

Резюме

Сагикызы А., Пернекулова М. Творческое развитие личности в условиях виртуальной реальности

В XX веке в обычную реальность вторгается другая реальность, которая была названа виртуальной. Это – одна из самых интересных феноменов современного глобального мира. Виртуальная реальность – это продукт человеческого способа освоения и преобразования действительности. Повсеместное внедрение виртуальных технологий генерирует новейшее мировоззрение, подразумевающее распространение целого комплекса сущностных свойств, определяющих виртуально-информационную реальность.

Что же собой представляет данный феномен, как он может изменить человеческое сознание, мировоззрение и творческие возможности? Человек в виртуальном мире получает возможность не только созерцать, наблюдать, переживать, но и активно действовать самостоятельно, так же как и в реальном мире. Но и здесь его поведение, действия будут определены его ценностными ориентациями и духовным развитием. В данной статье анализируются проблемы творческого развития человека в условиях виртуализации реальности. Делается вывод о том, что только духовное развитие человека будет определять его будущее. А духовный мир человека заменить, имитировать невозможно.

Ключевые слова: виртуальность, виртуальная реальность, творчество, личность, духовность, Интернет.

Summary

Sagikyzy A. Pernekulova M. Creative personality development in virtual reality

In the twentieth century, another reality invaded the ordinary reality, which was called virtual. This is one of the most interesting phenomena of the modern global world. Virtual reality is a product of the human way of mastering and transforming reality. Universal introduction of virtual technologies generates the newest world view, which involves spreading of a whole complex of essential properties that determines virtual-informational reality.

What is this phenomenon, how can it change the human consciousness, world view and creative possibilities? A person in a virtual world has the opportunity not only to contemplate, observe, experience, but also to act independently, as well as in the real world. But even here his behavior, actions will be determined by his value orientations and spiritual development. This article analyzes the problems of human creative development in the context of virtualization of reality. It is concluded that only the spiritual development of person will determine his future. And it is impossible to replace and imitate person's spiritual world.

Keywords: Virtuality, Virtual Reality, Creation, Personality, Spirituality, Internet.

Сайра Шамахай (Астана, Қазақстан)

«ҚҰПИЯ ШЕЖІРЕ»: ЭТИКАЛЫҚ ЕРЕЖЕЛЕР МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТАР

Аннотация. «Моңғолдың құпия шежіресі» – VIII ғасырдың орта тұсынан XIII ғасырдың ортасына дейінгі Шыңғыс ханның арғы ата тегі, хандықтың қалыптасуы мен дамуы туралы жазылған көшпенділер мәдениетінің ғажайып ескерткіші. Сонымен қатар, сол кездегі ел саясатын, салт-дәстүрін, діни және құқықтық санасын, дүниетанымын, рухани ахуалын зерттеудің қайнар көзі болып табылады. Шежіре негізінде көшпенді халықтың адам мен әлем және адам мен адам қарым-қатынастарының генезисі мен аксиологиялық тамыры жатыр. Мақаланың **мақсаты** – «Моңғолдың құпия шежіресі» контексіндегі дәстүрлі рухани құндылықтарға, Шыңғыс ханның заманында қалыптастырған мәдени-құқықтық этикалық ережелері мен адамгершілік өсиетнамасына компаративистикалық, мәдени-философиялық талдау жасау. «Құпия шежіреде» Шыңғысханның тектік, туысқандық шежіресі мен тарихи оқиғалары баяндалумен қатар, өсиет, аңыз, мақтау, өлең, сын әңгіме, мақал-мәтелдері арқылы адамгершілік норма, қағидаларды жинаған дүниетанымы жайында терең мағлұмат береді. Бір сөзбен айтқанда, шежіреде баяндалатын әңгімелерден сол кездегі көшпенді халықтың рухани әлемін аңғаруға болады. Мақалада «Моңғолдың құпия шежіресіндегі» кейбір дүниетанымдық, этикалық тағылымды сюжеттердің көне түркі империяларынан жалғасқан сабақтастығы, көшпенділерге ортақ үлгі, ауызекі тарихнама, дәстүрлі әдебиетте көрініс тапқан деректер, еңбектер анықталды.

Түйін сөздер: «Моңғолдың құпия шежіресі», Шыңғысхан, түркі, моңғол, құндылық, Жаса, өсиет.

Kіpіcne

XIII ғасыр — тарих сахнасында түбі бір көшпенді моңғол тайпаларының бірігіп мемлекет құрып, ұлаң-ғайыр жерді иемденіп, өзге мемлекеттерге өзіндік ниеті мен қалауын ашық білдіре алған кез еді. Шыңғыс хан билігі мәдениет пен өнердің дамуына жаңа қуат алумен қатар, болашақ ұрпаққа өзіндік тарихын, әдеби жазбасын, шежіресін қалдыра білді.

XIII-XIX ғасыр аралығында Шыңғыс ханның өмірбаяны мен билігі, Орта Азия мемлекеттерінің тарихы туралы жазылған әлемге әйгілі құнды еңбектер қатарына Шыңғыс ханның көз тірісінде жазыла бастаған «Моңғолдың құпия шежіресі», Рашид ад диннің «Жамиғат ат тауарихы» (1311ж.), Бабырдың «Бабырнамасы» (1530 ж.), Қадірғали би Қосымұлының «Жылнамалар жинағы», Өтеміс қажының “Шыңғыснамасы” (XVI ғ. ортасы), Әбілғазы

ханның «Түрік шежіресі» (1665 ж.). Әбілғазы осы «Түрік шежіресін» жазуды бастаған шақта, Шыңғысхан туралы «Жамиғат ат тауарихтан» басқа он жеті шығарманың болғанын айтады [Әбілғазы, 2007]. Бұл ескертпеден сол кездің өзінде Шыңғыс хан туралы біршама еңбектер жазылғанын байқауымызға болады. Сонымен қатар, қазіргі моңғолдарға мәлім «Алтан товч» (Алтын шежіре), «Алтын дәптер», «Көк дәптер», «Шар туджи», «Хадын Үндэсний хураангуй Алтан товч» («Хандардың қысқаша алтын шежіресі»), «Арван Буянт номын Цагаан түүх» (Ақ сөйлеген тарих), «Алтан эрих» (Алтын сүзу), «Болор толь» («Жарқын жазу») т.б. шежірелер бар. Бұл аталған шежірелердің ішінен «Моңғолдың құпия шежіресінің» орны ерекше.

Ал қазақ әдебиетінде Ш.Құдайбердиев, М.Жұмабаев, С.Бақбергенов, И.Оразбаев, М.Шаханов, І.Есенберлин, Х.Әдібаев, М.Сұлтанияұлы сынды т.б. жазушылар Шыңғыс хан бейнесін әр қырынан сомдаған романдар мен повестер, поэмалар, трилогиялар жарыққа шығарды. Өз кезінде Абай Құнанбайұлы «Қазақтың қайдан шыққандығы жөнінде» тарихи-этимологиялық мақаласында Шыңғыс ханның ел, жер, ұлт тарихына қатыстылығын атап өтсе, Ш.Уәлиханов Қадірғали би Қосымұлының «Жылнамалар жинағын» жоғары бағалап: «Қазақ тарихына қатысты деректердің молдығы жағынан «Жылнамалар жинағына» иықтасар ештеңенің жоқтығы күмәнсіз» [Сыздықова, Қойгелдиев, 1991] - дейді. «Жылнамалар жинағының» екінші бөлімі Рашид ад Диннің аудармасымен толықтырғанын және «Джамих ат тауарих» пен «Құпия шежіренің» сюжеттік желісінің сәйкес келетіндігін ескерсек, қазақ ғалымы тарапынан алғаш рет назар аударылғанын көруге болады.

«Құпия шежіреге» осыған дейін тарих, тіл, әдебиеттану, әскери істер, этнография тұрғысынан зерттеулер жасалғандықтан, ендігі кезекте мәдени-философиялық тұрғысынан зерттеп, баға беруге тиіспіз.

Зерттеу әдістемесі

Мақаланың теориялық негізінде орталықазиялық көне түркі империялар мәдениетінің сабақтастық дәстүріне семиотикалық талдау жатыр. Зерттеудің әдістемелік негізінде «Құпия шежіре» туралы отандық және шетелдік ғалымдардың зерттеу нәтижелері алынады. Тақырыпты талдау барысында гуманитарлық және философиялық білімдерде кеңінен қолданылатын, тарихилық пен логикалықтың өзара байланысы, тарихи-компаративистикалық, жалпыдан жекеге өту, герменевтика іспетті тәсілдердің бірлігі қамтылады.

Этикалық ереже сабақтастығы

Этикалық ойлар дүниесіндегі «этика» (әдет-ғұрып) ұғымы ежелгі грек философиясында «ethos», яғни, қоғамдық өлшем, дәстүр деген

мағына береді. Әдет - әрбір халықтың дүниетаным, діні, салтынан тарап қалыптасқан, күнделікті қарым-қатынаста жүзеге асатын, қоғамдастырудың басты қуаты. Дәстүрлі әдет өзіндік тиым, норма, қағидаларымен адам іс-әрекетін реттеуге міндетті. Ал мінез-құлық көбіне сол қалыптасқан әдет, рәсімдер жиынтығына байланысты қалыптасады. Неміс философы Ф.Ницше: «қай жерде әдет-ғұрып болмаса, сол жерде адамгершілік жоқ» [2017, 36.] - деп оның норма екенін айтқан.

Қытай даосизмі бойынша «Адам әдеп, салтқа бағынуы тиіс. Салтқа ермесе күш көрсету. Ереже, тәртіп жойылса немқұрайлық белең алар». Корей философы Хуа Со: «әдеп - пішінсіз, аса ғажап, аса ортақ, адамдарға барлық жақсылықты әкелуші мәңгілік таза нәрсе» [Дарьхүү, 2006] - дейді.

Әдет белгілі бір уақыт жағдайында мойындалып, қалыпты өмір сүреді. Уақыт өте келе кейбір әдеттер өзгеруі немесе жойылуы мүмкін. Ал дәстүрлі мәдениетке жан бітіріп, уақыт тәжірибесінен өткен шындықты өсиет, мақал-мәтел, тәмсіл, өлең, аңыз, ертегі арқылы жеткізуші – ол халықтың сөз өнері, шешендігі десек болады. Сөз өнері қай кезде де адамға рухани жәдігер болып, бар құбылысты түсінуге жетелейді.

«Құпия шежіренің» §22-78 баптарында ата-бабадан бергі, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан өсиет, нақыл сөздер Шыңғыс хан заманында «өткір сөздер» (өтгөс үгс), «көне сөздер» (хуучин үгс), «тиым сөздер» (сүегэр) деп аталған. Сонымен қатар, шежіренің өң бойынан үнемі ескінің сөзін ескеру, көне дәстүрді ардақтау керектігі жайлы жиі айтылады. Бұдан мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан көшпенділердің мемлекеттік жүйесіндегі қоғамдық қатынастарды реттеуден туындаған әдет-ғұрып заңдары өз дәуірінде халық үшін қажетті қызмет атқарып келгенін байқауға болады.

Алтай тауынан Қара теңізге дейінгі аралықтағы ұлан байтақ далада бірнеше мәрте мемлекет құрып, бірде әлсіреп, бірде күшейіп, сан ғасырға ұласқан Сақ, Ғұн, Түркі, Түргеш, Қарлұқ, Қарахан, Алтын Орда, Дешті Қыпшақ тәрізді мемлекеттердің жүйелі заңы болмаса, Еуразияны уысында ұстап, елінің тұтастығын сақтап, даңғы әлемге жайылып, тарихта қалмас еді. Көне Қытай мұрағаттарынан табылған мәліметтер арғы ата-бабаларымызда жүйелі заңның болғанын көрсетеді. Мәселен, Қытайдың «Таннама», «Ханнама» деп аталатын тарихи құжаттарында мынандай тарихнамалық ғұрып жазылған екен: «Үйсін, Сақ елдерінде күннің құны бір түйе немесе он бір-он екі кез мата; құлдың құны бір атан немесе бір ат болады... ол елдің заңында асырап отырған баланы құл етуге, сатып жіберуге, кепілге қоюға болмайды. Әрі оны ауыстыратын зат құн емес, сұтақы деп аталады...» [Құнтөлеуұлы, 2006].

Көне түрік рухани мәдениетінің Шыңғыс хан заманында өз сабақтастығын алғандығы туралы моңғол ғалымы Ш.Бира былай дейді: «Надо полагать, что известные ныне науке рунические тексты являют-

ся лишь частью исторических трудов, созданных древними тюрками. Не случайно на территории МНР то и дело находят все новые памятники рунической письменности. На данном уровне развития наших занятий, как мы уже отмечали, трудно проследить, каким именно путем передавались монголам историографические достижения тюрков. Маловероятно, чтобы монголы приобщались к ним, читая рунические надписи, хотя памятник Кюль-Тегину был в Монголии хорошо известен еще в годы правления Хублай-Хагана /1260-1294/. Гораздо более вероятно, однако, что указанные достижения доходили до других кочевых племен и народов, в том числе монголов, через устную передачу» [1978, с.320].

«Құпия шежіреде» адамның мінез-құлқы немесе этикалық қағидалар, мақал-мәтелдер міндетті түрде табиғатпен, табиғи құбылыспен, жан-жануармен, малмен байланыстырылған. Мысалы, шежіренің 195-бабында адамның кейбір іс-әрекетін «ит керілін керіп», 188-бапта «ит сияқты хайуан», «ит жүзді», 209-бапта «Құбылай, Зелме, Жебе, Сүбедей сияқты төрт арлан» деп салыстырады. Әсіресе, 78- бапта Өэлүн ана Темүжін мен Хасар екеуіне ұрсып күйінгенде: «Үндемей жатып қабатын қара төбеттей, ...жалмауыздай ызалы, ...арыстандай түз аңы, ...көзі қараң аюдай, ...тарпаңдағы бурадай, ...аранын ашқан тарландай, ...құтырындаған құстардай, ...қарманған қасқырдай, Не болды мұнша сендерге!» [Damdincuren 1990] - дейді. Бұл сөздер XIII ғасыр көшпенділерінің тәрбиелік әдіс-тәсілінің негізгі құралы болғандығын көрсетеді.

Шежіреде кездесетін «ёс» ұғымы қазақша әдет-ғұрып, салт, ереже, заң деген мағыналар береді. Моңғол тілтанушы ғалымы М.Базаррагчаа: «Яаса, ёс (тәртіп, ереже) деген сөздерден «засаг» (жасақ) деген сөз туындаған. Яаса (йаса) сөзі йосун, йо-са-рун деген әдеп, салт, ереже» - [1992, 210 б.] деп түсіндіреді. Ал «Құпия шежіреде» бұл сөз ғұрыпты адам, дос болу дәстүрі, ұлы заң, ұлы дәстүр және оған бағыну нормасы деген мағыналар бойынша берілген. Мысалы, 252-бапта Шыңғысхан Шикікұдыққа: «... Ұлы дәстүрді ескерген екенсің» деп мақтау айтады.

«Шыңғыс ханның Жасасы» деген атпен белгілі заңдар жинағы оны хан көтерген 1206 жылы жария етіліп, 218 және 1224 жылдары қайта қаралып, біржола бекітілді деген болжам бар. Зерттеушілердің айтуынша «Шыңғыс ханның Жасасы» «Жаса» және «Білік өсиеті» сияқты екі бөлімнен тұрады.

Шыңғыс ханның «Жасасы» мен «білім» деген түрік сөзімен аталатын «Білік өсиеті» (Билиг сургаал) осы заманға толық жетпесе де, «Құпия шежіренің» §76-268 баптарында, Рашид ад-Диннің «Жәми ат-тауарих», Лувсанданзан «Алтын шежіресі», Рашпунцаг «Болор эрих» еңбектерінде көрініс тапқан.

Жәми ат-тауарих жинағының «Шыңғыс ханның қасиеттері мен дәстүрлері» деген бөлімінде Шыңғыс хан білік, өсиеттің пайдасы туралы: «Жылдың аяғы мен басы кезінде келіп білік, өсиет тындап, санасына тоқып қайтқан он мыңдық, мыңдық, жүздік әскербасылары ғана әскерін басқара

алады. Ал үйінде отырып, білік тыңдап тоқымаған нояндар суға лақтырған тастай ғайып болады... Ондай адамдар ноян бола алмайды» [Рашид ад-Дин 2002] - делінген. Бұл өсиет бойынша «жылдың соңы мен басында хан ұлдары, нояндар, уәзірлер, жиналып, мұқият тыңдап, көрсеткен жолмен жүруі тиіс болған екен.

Моңғол ғалымы Ц.Гомбосүрэн: «Шыңғыстың білігі» деген түсінік екі жақты. Біріншіден бұған қолбасшылар, уәзір, нояндардың, дана анасы мен ханшайым, ғалым, шешен, мерген, аса құрметті жандардың ханға айтқан ақылы, пікірі, кеңесі, өсиет, батасы болса, екінші жағынан, Шыңғыс ханның өзінің жарлықтары, білімге негіздеп айтқан ілімі болып табылады» [2014, б.134] - дейді.

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

«Жаса» Шыңғыс хан империясының әскери-құқықтық заңдарының жинағы деп ресми құжаттарда танылады. Өз заманында ата заңдай болған бұл екі құжаттың алғашқысында, яғни «Жасада» әртүрлі іс-әрекеттердің, әскер құру тәртібінің, ел билеу жүйесі мен қылмыстардың тізбесі берілген және кінәлі адамдар тартатын жазалардың түрлері көрсетілген, ал «Білік» соттағы тергеу ісі мен сот жүргізу тәртібін белгілейтін Шыңғысханның өсиетнамаларынан тұратын мұрасы деп қарауымыз керек. Басқаша айтқанда, Шыңғысханның «Жасасы» оның ұрпағы мен қол астындағы халықтың орындауға тиісті заңдастырылған жарлығы болса, «Білік» «Жасаны» бұзушыларды соттайтын іс жүргізу кодексі деп қаралғаны жөн. Бергін келе түркі-моңғол тайпалары осы «Жаса» заң ережелерін дәстүрлі құқық нормалары есебінде қолданып, басқа заңнамалық құжаттарды қажет еткен жоқ [Құнтөлеуұлы, 2006].

«Құпия шежіре» өз бойына адамгершілік норма, қағидаларды жинаған дүниетаным, өсиет, аңыз, мақтау, өлең, сын-әңгіме, мақал-мәтелдерден құралған. Бұл шежіредегі адамгершілік өсиеттер мен әңгімелерді мағынасы бойынша татулықты сақтау, жақсы мен жаманды айыра білу, ер жүректі, төзімді болу, сыйластық, әділ болу, міндетіне жауапкершілік, адамдық әдеттерді сақтау, сақтық пен байқампаздық дегендей бөлуге болады.

Тұрақтылық пен толеранттық

Шыңғыс хан елдегі бейбітшілік пен тұрақтылықты сақтау үшін өркеніетке жетелейтін озық мәдени-құқықтық реформалар жасады. Біріншіден, елге жазу мәдениетін енгізді. Қытай деректемелері ішінде «Юан Шидің» 124-тарауында айтылатын аңыз бойынша Шыңғыс хан батыстағы най-

ман Таян ханына жорық жасағанда қойынында таңбасы бар найманның қашқын уәзірі Татартонғаны тұтқынға түсіреді. “Таңбаның не қажеты бар?” деп сұраған Шыңғысханға: “Оның қазына-мүлік пен азық-түлікті басқаруда, белді адамдарды мансапқа тағайындауда, іс атаулы сонымен ғана бітетіндігін, таңба соның куәсі екендігін” айтады. Содан бастап бұйрық-жарлықтарға таңба істетілетін болыпты. Оның үстіне Шыңғысхан Татартонғаға оң жағынан орын беріп, таңбаны қолына ұстатып, “Ханзадалар мен төрелерге ұйғыр жазуын үйретуге бұйырған екен” [Владимирцов, 2012]. Көрші озық елдердің бірінің жазуын пайдаланып, мемлекет ісіне бірыңғай жазу енгізген.

Шыңғыс хан сауатсыз халықпен біртұтас ұлт туралы арманының жүзеге аспайтынын түсінді. Ол өзінің шамасының келмейтінін мойындады. Түйткілді мәселені көре білді және оны шешу үшін өзінен гөрі ақылды, оның үстіне моңғол емес адамды пайдаланды. Татартонға әзірлеген ұйғыр жазуының жүйесі «Құпия шежіре» мен Шыңғыс ханның заңдарын жазу үшін пайдаланылды. Шыңғыс ханның түйсігі оны қапы қалдырмады, оның ұлылығының тарихы мәңгілікке ұласты [Джон Мэн, 2010].

Екіншіден, Шыңғыс хан жаңа жазу қолына тигеннен кейін жазбаша баянды етілген құқықтық нормалар мен заң ережелерін әзірледі. Жоғарыда айтып өткендей, заңдар мен ережелердің бұл жиынтығы Шыңғысханның «Ұлы Ясасы» (Жаса) деген атқа ие болды. Яса, Жаса (засаг) «қаулы», «заң» басқару дегенді білдіреді. Сонымен қатар, заң, ережелерге бағынатын өңірлік билік орындарын жергілікті халық басшылары арқылы ұйымдастырды.

Шыңғысхан либералды заң нормаларын қалыптастырды. Мысалы, «барлық діндер бірдей құрметке лайық, бірақ олардың бірде-бірі үстемдік ете алмайды» деген талап болды. «Құпия шежіредегі» әңгімелерден және Шыңғысханның өзге ислам, христиан, будда діндеріне толеранттылық танытып, сыйластықпен қарағанын байқауға болады.

Бұл талап Шыңғыс хан дүниеден өткен соң да, ұрпан-ұрпаққа сабақтасып, жалғасын тапты. Әсіресе, Шыңғыс ханның кіші ұлы Толуидың жұбайы Сорқақтани бегімнің жасаған игі істерінен көрінеді. Сорқақтани жастайынан кітапқа құмар, шешен тілді ақын болумен қатар, мемлекеттің ірі саясаткері болды. Сорқақтани барлық діндердің басын біріктіре білді. Барлық дін өкілдеріне аса құрметпен қарады.

Сорқақтани бегім туралы моңғол, қытай, парсы тілінде тарихи деректер көп. Плано Карпини, Рашид ад-дин, А.Жувейни өз еңбектерінде Сорқақтани бегім туралы жоғары баға берген. Сорқақтани бегім Бұқар қаласына 1000 бала сиятын мектеп ашып оқытады. Сорқақтанидың құрметіне ол күні бүгінге дейін «Ханым мектебі» аталатын көрінеді. XIII ғасыр парсы тарихшысы Әл-Жувейни «Тарих-и жаһангушай» (Әлемді бағындырушының тарихы) атты моңғолдар тарихына арналған үш томдық еңбегінде былай деп жазады: «Two edifices of lofty porch and firm foundation that were built in this

place at this period ere the Madrasa-yi-Khani built by Sorqotani», «...мұсылман елдерінің ешбір қаласы Бұқарға тең келмейді, Бұл күнде Сорқактани салдырған еңсесі биік, іргесі берік, сәулеті асқан екі ғимарат бар. Бірі, Хан медресесі (Madrasa-yi-Khani), енді бірі Мәсіғұт медресесі (Madrasa-yi-Mas'uduя). Бұл ғимараттарда күн сайын мыңдаған шәкірт қайырлы зерттеулермен шұғылданады. Олардың ұстаздары бүгінгі күннің ғұламалары, заманымыздың даналары», - [Juvaini, 1997] деп жазылған.

Сорқактани бегім өзінен туған төрт ұлын Шыңғыс ханның өсиетімен, қатал талаппен, ақылымен тәрбиелеген себепті, балалары Мөңке, Құбылай, Арықбұқа, Құлағу есімдері елге жайылып, олардың үрім-бұтағы 400 жыл ел билеген Алтын тұқым хандары болды.

Үшіншіден, Шыңғыс хан өзге діндерге сыйластықпен қарай отырып, «Көк Тәңірі» сеніміне өзгеріс енгізді. Құпия шежіреде Шыңғыс хан: «Мәңгі Аспан білсін!», «Бадай, Күшілік екеуі менің құтқарып көмектескендіктен, Мәңгі Аспан ризалығына бөленіп, жеңіп, биік дәрежеге жеттім, мен»; Шыңғыс хан: «Шабуылдан соң кімнің жеңерін Мәңгі Аспан біледі» ...» [Damdincugen, 1990] - деген сөздерінен Мәңгі Аспанның құдіретін сезініп, оған табынған бірден бір адам Шыңғыс хан болғандығы байқалады.

1845 жылы Днепр өзенінің маңынан «Monh tengriin huchin dur, Haganii suu zaliin iveel dur...» - Аудармасы: «Мәңгі Аспан құдіреті астында, қаған даналығының шапағатымен» жазуы бар елшілердің мойынға тағатын күміс тұмары табылған еді. Қазір бұл тұмар Санкт-Петербург қаласының I Петр патшасы музейінде сақталуда. Бұдан «Көкте – Тәңірі, Жерде - Қаған» тұжырымдамасын байқауға болады. Тәңір (Аспан) және Қаған деген қос наным айқындалып тұр, ал олар дүниедегі жоғарғы ерік, құқықтың екі негізгі бөлігін құрайды.

Тәңірлік дін сонау шумерлер заманынан келіп, ғұндар кезінде мемлекеттік дін, идеологияның міндетін атқарып, одан кейін Көк Түрік кезінде «Көк Тәңірі» діні ретінде сабақтасқан көшпенділердің мыңдаған жылдар тарихы бар ерекше дін. Десе де, бұл дін Ұлы Моңғол мемлекеті кезінде «Мәңгі Аспан» діні ретінде қалыптасып, дами түсті. Шаманизм бойынша, «Тәңірі» (Аспан) көшпенді тайпалардың ата-бабаларынан жалғасып келе жатқан сенімі болса, оған «Мәңгі» сөзді Шыңғыс хан қосып, терең философиялық, діни мағына енгізді және бұл ұғымды толық теория тұғырына жеткізе алды.

Төртіншіден, жаулап алған елдермен тұрақты әрі жедел қарым-қатынас үшін атты бекет орнатты. Қазіргі тілмен айтсақ, Шыңғысхан жаһандандудың негізін қалады. Бұл туралы академик Ш.Бира өз лекциясында: «Шыңғыс хан әлемді өз күшімен соңына ертіп, ұлы империя құрып, түрлі мемлекеттерді бір билік астына біріктіре алды. Атты бекет арқылы халықтар арасында түрлі көзқарас, білім, хабар, сауда еркін алмасты. Тарихи тұрғыдан алсақ, Моңғол тәңіршілдігін қазіргі біздің жаһандану көзқарасымен салыстыра қарауға болады» [Bira, 2004] – дейді.

Бірлік пен ынтымақтастық

«Күпия шежіреде» бірлік туралы таным Алун әжей өсиетінен бастау алады. Мысалы, 19-бапта өзінен туған бес ұлының берекесі кеткенін байқаған Алун әжей оларды көктемнің бір күні қойдың сүрі етіне тойдырып алып, тізілтіп жүресінен отырғызып қойып, қолдарына бір-бір талдан шыбық ұстатып, «сындыр» дейді. Олар бір демде шыбықты опырып тастайды. Сонан соң, тағы да бес шыбық алып біріктіріп буады да, «ал енді сындырыңдар» дейді. Бірақ, оны ұлдарының қай-қайсысының да сындыруға әлі жетпейді. Сонда анасы: «Егер, сендер жеке-жеке кетсеңдер, мына жалғыз шыбық сияқты бөгде біреулер тез сындырады. Егер, бірлік-ынтымақта болсаңдар, мына буған шыбық сияқты берік боласыңдар. Сендерге ешкімнің әлі жетпейді» [Damdincuren, 1990] дейді. Яғни бұл жерде Алун әжей бірлік ұғымын бір отбасыдан шыққан туысқан аралық ынтымақтан бастап отыр.

Алун ананың айтқан бірлік туралы сөзі шығарманың онан кейінгі 23-37-баптарында бөлінгенді бөрі жеп, бірліктің түбі тірлік екені тіпті нақтылана түседі. Алун ананың ғибрат берудегі осы бір тапқырлығы тіпті әлемді шарлап кетті. Жақсы, озық үлгінің жатқа да, жақынға да жаттығы болмайтынын осыдан байқауға болады. Бірлігің болса, бүтін елге билік жүргізесің деген сана 39-бапта Алун ананың бес ұлы бірігіп ұранқайдың бір ауылын бағындыруы арқылы беріледі. Алун ана арқылы берілген бұл қағида шын мәнінде Хун-ну Ғұн империясы кезінде пайда болған өсиет еді [Монгольский мир: между Востоком и Западом, 2014].

Алун ананың осы өсиеті атадан балаға ұласып, жалғасын тауып отырды. Шежіренің 76-бабында, яғни, арада талай заман өткеннен кейін, Өэлүн ана (Шыңғыс қағанның шешесі) «Алун әжейдің бес ұлы сияқты» - деп жоғарыдағы оқиғаны тәмсіл қып, дауласқан балаларын бірлікке шақырады.

Өэлүн Есүгейдің басқарған мемлекетін қайта құруды көздеді. Өэлүн ананың сол жолдағы үміті Темүжін ұлы еді. Есүхейдің тарап кеткен ұлыстарының басын біріктіру мен басқару міндетінің тиесілі екендігін ұғындырып, санасына құйып өсірді. Сонымен қатар, осы мақсатқа жету үшін дос-жаранның, көптің күшіне сүйенуді, олармен бірлікте өсиет етті.

Алун ана мен Өэлүн ана екеуінің арасы 400 дей жыл болса да екі дана әйел жастайынан жесір қалып, бес, бес жетім баламен қалып отбасын басқарып, жесірлік пен қиыншылықтың дәмін татып, бала-шағаларын өсіріп, тәрбиелеген екі ұқсас кейіпкер ретінде күпия шежіреде мәңгі қалды.

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

Адалдық пен әділдік

Адалдық адамның жеке басында қолданылып, оның ізгі қасиеттерін көрсететін болса, әділдік адамның басқаға қарым-қатынасын танытады. «Құпия шежіреде» Шыңғысханның әділдігі туралы мәліметтерді көптеген баптардан байқауға болады.

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

Шежіренің 147-бабында: «соғыста Шыңғыс ханның аққұла атының мойын тұсына оқ тиіп жараланып қалады, кейін өзіне оқ атқан кім екенін сұраған кезде Тайшылардан бөлініп келіп қосылған Зұрғадай: «мен едім сізді атқан» деп шынын айтып таң қалдырады. «Жау адамы жауластығы үшін жасырып қалуға тиіс еді. Бұндай әділ адаммен дос болу керек» - деп, атын Жебе атап, өзіне қосып алады. Кейін Жебе оның ең мықты уәзірі болып, көптеген жетістіктерге жеткізеді [Damdincuren, 1990].

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

Құпия шежіренің 185-бабында айтылғандай, Керей ұлысын басып алар соғыста Керейдің Қадақ батыры Шыңғыс ханға: «Хан иемді қорғау үшін үш

күн соғыстым, хан иемді елден жасырын қашырып жіберген соң сіздерге беріліп тұрмын. Шыбын жаным өз қолыңызда» - дейді. Сонда Шыңғыс хан: «Өз хан иесіне адалдығы үшін бұл азаматпен дос болуға жарайды» - [Damdincuren, 1990] деп жазаға тартпайды.

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

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

Қорытынды

Шыңғыс ханның әлемге әйгілі империя деңгейіндегі жүргізген саясаты, моңғол-түркі жұртының рухани өміріне енгізген өзгерістері мен жаңалықтары ағылшын этнографы, антрополог ғалымы Тайлор Эдуард Бернетт (1832 – 1917) теориясымен сәйкес келеді. Тайлор мәдениет тарихын ілгерілемелі даму процесі ретінде қарастырып, мәдениеттің даму барысында құрал-жабдықтар, өнер салалары, діни наным-сенім түрлері – бәрі де жетілдірілу үстінде болатынын айтып, мәдени эволюционизм позициясы бойынша мәдениеттің дамуы өткеннен асып түсу, бұрынғыны жетілдіру деп түсіндірген.

«Құпия шежіре» мәнмәтіні бойынша Моңғол империясының ұлы жетістіктері мен жеңістеріне әсер еткен басты себеп - рухани құндылықтардың қалыптасқан жүйесі немесе ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан көне дәстүрді сақтай отырып, жаңаны ұтымды қабылдай білгендігі екені айқын көрінеді. Олар бірлік, әділдік, бейбітшілік, тұрақтылық, татулық, ер жүректілік, ар-ұят, міндет, жауапкершілік, қайырымдылық пен мейірімділік, атақ-данқ, тұрақтылық, шынайылық, сенім, кеңпейілділік, қонақжайлылық, әйел инабаты, ата-ана мейірімі, ұрпақ қайырымы, үлкенді сыйлау, білімге құштарлық, ұстаздан үйрену, табиғатты қорғау, өзге дінді сыйлау, жақсы адам болуды аса жоғарғы құндылық ретінде бағалап, елдік сананы, адамгершілікті заңмен қорғайтын ережелер жасап, бірыңғай тәртіпке негіздей алды.

Библиография

- Әбілғазы, Б. 2007. 'Түрік шежіресі'. Алматы, *Ана тілі*, б. 34.
- Bazarragchaa, M. 1992. 'Mongol ugiin garliig moshgokh', UB t. 210.
- Bira, S. 2004. 'Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation'. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002. By Sh. Bira On the Occasion of His Receiving the Denis Sinor Medal. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 14(1), doi:10.1017/S1356186304003530. pp. 3-12.
- Бира, Ш. 1978. 'Монгольская историография XIII-XVIII вв'. М., Наука, с. 320.
- Damdincuren, Ts. 1990. 'Mongoliin nuuts товчоо'. Ulaanbaatar, tt. 132,147.
- Дарьхүү, Р. 2006. 'Жан Сам Хён. «И Ри» онол түүний үзэл санаа. Философи, эрхийн судлал.' XX боть т.26.
- Джон, М. 2010. 'Шыңғыс ханның көшбасшылық құпиясы'. Алматы, VOX POPULI б.83, б.123.
- Гомбосүрэн, Ц. 2014. 'Өнөөгийн манайхан философийн түүхээ үнэн зөв бичлэдэг үү? (маргаан ба судалгаа)'. УБ., Артсофт, т.134.
- Injannashi, V. 2016. 'Hoh sudar'. Ulaanbaatar, tt.12-13.
- Juvaini, A. 1997. 'Genghis Khan the history of the world conqueror'. (translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J.A.Boyle with a new introduction and bibliography by David O.Morgan) by MANCHESTER UNIVERSITY PRESS UNECKO PUBLISHING UK. p.108.
- Құнтөлеуұлы, А. 2006. 'Шыңғыс хан'. Алматы, Дәуір, б. 375-377
- 'Монгольский мир: между Востоком и Западом'. 2014. / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, б.351.
- Narangerel, S. 2014. 'Chingis haanii shastir'. Ulaanbaatar, p. 31.
- Ницше, Ф. 2017. 'Утренняя заря', [Электронный ресурс] URL <https://mybook.ru/author/fridrih-nicshе/utrennyaya-zarya/read/?page=3> Электронная библиотека Mybook, с. 3
- Рашид Ад Дин. 2002. 'Судрын чуулган', т. I. УБ, Шувуун саарал, т. 76.
- Сыздықова, Р. & Қойгелдиев, М. 1991. 'Қадірғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы'. Алматы, Қазақ университеті, б. 272.
- Владимирцов, В. 2012. 'Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия'. Л., с. 321.

Transliteration

- Abilgazy, B. 2007. 'Turki shejiresy' [Turkic genealogy]. Almaty, *Ana tili*, b.34.
- Bazarragchaa, M. 1992. 'Mongol ugiin garliig moshgokh n'. [Research origin of the Mongolian words] UB t.210.
- Bira, S. 2004. 'Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation'. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002. By Sh. Bira On the Occasion of His Receiving the Denis Sinor Medal. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 14(1), doi:10.1017/S1356186304003530, pp. 3-12.

Bira, Sh. 1978. 'Mongolskay istoriyagrafiya XIII-XYII vv' [Mongolian historiography XIII-XYII centuries]. M., Nauka, s. 320.

Damdincuren, Ts. 1990. 'Mongoliin nuuts tovchoo' [The Secret History Mongols] Ulaanbaatar, tt. 132, 147.

Darkhyy, R. 2006. 'Jean Sam Hion. Ya Ri onol tyyinii uzal sanaa. Philosophy, erhiin sudlal' [Jean Sam Hion. Theory Ya Ri and his view. Philosophy, jurisprudence] XX bot t.26.

Djon, M. 2010. 'Shyngys hannyn koshbashylyk khupiyasy' [The Leadership Secrets of Genghis Khan]. Almaty, VOX POPULI b. 83, b.123.

Gombosuren, Ts. 2014. 'Onoogiyn manayhan filosofiin tuuhee unen zov bichledeg uu? (margaan ba sudalгаа)'. [Does we correctly write philosophy history today? (dispute and research)]. UB., Art soft, t.134.

Injannashi, V. 2016. 'Hoh sudar' [Blue Genealogy]. Ulaanbaatar, tt.12-13.

Juvaini, A. 1997. 'Genghis Khan the history of the world conqueror' (translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J.A. Boyle with a new introduction and bibliography by David O.Morgan) by MANCHESTER UNIVERSITY PRESS UNECKO PUBLISHING UK, p.108.

Kuntoleuly, A. 2006. 'Shyngys khan' [Genghis Khan] Almaty, - Daur BK., bb. 375-377.

'Mongolskii mir: mejdu Vostokom I Zapadom' [Mongolian world: between the East and the West], 2014. Novosibirsk, Avtograf, s. 351.

Narangerel, S. 2014. 'Chingis haanii shastir' [Genghis Khan's genealogical history] Ulaanbaatar, p.31.

Nietzsche, F. 2017. 'Utrenyya zarya' [Morning dawn], [Electronic resource] URL <https://mybook.ru/author/fridrih-nicshe/utrennyaya-zarya/read/?page=3> Electronic library Mybook. s.3.

Rashid Ad Din. 2002. 'Sudryn chuulgan' [Compendium of Histories], t. I. UB, Shuvuun saaral, t. 76.

Syzdykova, R. & Koygeldiyev, M. 1991. 'Kadirgali би Kosymuly zhene julnamalar zhinagy' [Kadirgali би Kosymuly and his Collection of the genealogy]. Almaty, Kazakh university, b. 272.

Vladimirtsov, B. 2012. 'Sravnitel'naya grammatika mongolskogo pismennogo yazika I halhaskogo narechiya' [Comparative grammar of the Mongolian written language and halkhian adverb]. L., s.321.

Резюме

Шамахай Сайра. «Сокровенное сказание»: этические правила и ценности

«Сокровенное сказание монголов» является родовым преданием об эпохе Чингис хана середины VIII и XIII веков, историей развития ханства, замечательным памятником традиционной культуры, кроме того сказание выступает источником исследования политики кочевого государства, обычаев и традиций того периода, религиозного и правового сознания, взаимоотношений человека и мира, личности и общества кочевых объединений. Цель статьи – дать компаративистский и культурно-философский анализ сложившимся в эпоху Чингис хана культурно-

правовым, этическим и нравственным ценностям, духовным заветам в контексте «Сокровенного сказания монголов». «Сокровенное сказание монголов» излагает не только предания и легенды о происхождении предков Чингис хана, об истории семьи великого хана, о его последователях и о значимых исторических событиях, в сказании мы находим богатый материал о духовной культуре того периода, множество легенд, образцов фольклора, пословиц, поэтических изысканий и т.д. Таким образом, в сказании мы можем окунуться в мир духовного богатства номад того периода. В статье нашло продолжение и последующее отражение наследия «Сокровенного сказания монголов» в духовном развитии тюркских и монгольских народов Центральной Азии, их общая историография, духовные ценности.

Ключевые слова: «Сокровенное сказание монголов», Чингис хан, тюрки, монголы, ценности, Яса, завещание.

Summary

Шамахай Сайра «The secret history»: ethical rules and values

«The Secret History Mongols» is the patrimonial legend about an era Genghis of the khan of the middle of VIII and XIII centuries, history of development of the khanate, a remarkable monument of traditional culture, besides the legend acts as a source of a research of policy of the nomadic state, customs and traditions of that period, religious and legal consciousness, relationship of the person and the world, the personality and society of nomadic associations. Article purpose – to give the comparativical and cultural and philosophical analysis to the cultural and legal, ethical and moral values which have developed during an era Genghis khan, spiritual precepts in the context of «The Secret History Mongols».

«The Secret History Mongols» not only about great Genghis khan's history of family, about his followers and about significant historical events states and legends about origins of ancestors, we find rich material about spiritual culture of that period, a set of legends, samples of folklore, proverbs, poetic researches, etc. Thus, in the legend we can plunge into the world of spiritual wealth nomad that period. In article has found continuation and the subsequent reflection of heritage of «The Secret History Mongols» in spiritual development of the Turkic and Mongolian people of Central Asia, their general historiography, cultural wealth.

Keywords: «The Secret History Mongols», Genghis Khan, Turkic Peoples, Mongols, Values, Yassa, Will.



UDK 297.17

Kalmakhan Yerzhan, Arailym Abubakirova (Almaty, Kazakhstan)

RELIGIOUS EDUCATION AND RELIGIOUS UPBRINGING IN WESTERN EUROPE

Abstract. This article is devoted to the description of the contemporary state of religious education and religious upbringing in Western European countries. The problems faced by the early established system of religious education in Western European states were classified and a step is made to describe the causes and consequences of them. The comprehensive analysis of the concept of religious education and the forms of implementation is made. The paradigms of religious education in modern Europe are defined. The actual picture of the described paradigms is illustrated in the case of specific countries. The process of opening private schools for religious education, their current state of affairs are explained on the basis of particular states and their laws. The main prerequisites for the organization of Islamic education in Western European countries are determined. The main trends in Islamic education for the whole society and for the Muslim community in particular are characterized. The samples of Western European countries in introducing Islam to the society are analyzed. The complex of specific actions aimed at meeting the needs of the society for Islamic education is described. The issue of the preparation of domestic imams, with local civilization skills, to prevent the radical Islamic threat, is considered on the basis of concrete examples. Specialties and programs aimed at conducting Islamic studies in European universities are described. The content of the article gives a full picture of the process of religious education and religious upbringing in the Western European countries.

Keywords: Islam, Education, Upbringing, Paradigms, Private Schools, Local Imams, Specialties, Programs, Religious Education.

Introduction

Although it is a new, alienated and undefeated sphere for post-soviet states, religious education is a key component of the classical education system in Europe. At present, the link between religion and education and ways to influence people are the main subjects of works of domestic researchers. In recent years, we have noticed that in the field of literature, there are still no specific studies in this area, and therefore foreign experience and foreign works are vital for us.

It is important to understand the concept of religious education as a spiritual-oriented process of strengthening the moral and cultural values, which are interpreted by the deity in the face of certain religious beliefs. In this context, the concept of religious pedagogy is a doctrine that teaches the theoretical concepts

based on the content, experience and religious laws of a particular religion with the use of appropriate didactic methods.

Methodical basis of the study

Discussions about religious education in Western Europe often consider pedagogical aspects of religious education. In F. Schleiermacher's and his contemporaries' works religion and faith have been described as feelings and that teaching religious beliefs is the same as teaching the senses to a new-born child. Representatives of dialectical theology protested this approach. They were convinced that they could not teach the faith, that it was a blessing from God as a gift, and that instead of teaching it was necessary to proclaim them as the representatives of religion, and listen to it rather than to learn. J. Kunstman wrote that on religious grounds the faith should not be credibly taught and studied [2010, p. 45]. Social change in Western Europe in the 1960's and the Second Vatican cathedral's decisions in Catholic countries have had a major impact on religious education in Western Europe. In the 1970's traditional European society has undergone major changes. Increased competition in any area of human life, the growth of non-Christian religions, other cultures and other nationalities required the creation of effective solutions that had to be adapted to new social situations both in church life and in religious education.

Key issues of the religious education system in Western Europe

At present, religious education's responsibilities are defined by the content of religious doctrine and united around the idea of values and basic meanings. There are showed four main groups of these goals and objectives in the literature:

1. Forming values and patterns of the concepts (whether it is related to a particular religion or to humanity in general);
2. Problem-oriented competence (emancipation that can be reflected in the modern people's life, search for the meaning of life, and preparation for the solution of such issues as euthanasia);
3. Development of religious-official abilities;
4. Providing opportunities for the formation and self-development as an individual.

The new application challenges are influenced by the multicultural factor. In traditional Catholic or Protestant societies there is an increase in the number of Orthodox and some Evangelical churches. And in recent years, the influence of Islam in traditional Christian states has increased. In the countries such as France, Germany, Spain, the government implements the allocation of funds for the study of Islamic religious studies.

Although there are attempts to adapt religious education to the modern requirements, we can see that this field is stagnant compared to the overall

development of Western European society. This decrease in religious education can be grouped into four main areas: educational and scientific issues, institutional issues, applied issues, and communication issues.

Educational and scientific issues of religious education are characterized by insufficient theoretical development. In the 1960-1970 years, new ideas and views emerged in this area, popular scholars, and theories about religion were intended to be not only modern, but to overcome it. At present, however, religious studies are restricted solely to social analysis of the society, dialectical analysis of philosophical and theological issues of education. Teaching religious studies at school also goes to the point where there is a conflict, and goes to court cases to prohibit the use of religious attributes in schools. Religion studies are, in many cases, confessional. That is why the qualification of the instructor in the subject should be at the highest level. And the real situation is that the government is not able to provide whole society with a competent specialist in a real life, so the risk is that young learners who do not have their own personality and whose personal values are not fully formed may fall into the teacher's views. According to this, religious pedagogical experts say that religious studies teachers need to be trained and we must reform the concept of religious studies in school. Professor Rudolf Englert describes the subjects of religion as a tool for the development of religious competence and the expansion of the worldview. Religious competence includes aesthetics, hermeneutics, pragmatics and competent relationships. While studying religious studies, it is necessary to form a new thinking and a unique taste for life [2002, pp. 53-58].

Institutional issues are characterized by a decrease in the effectiveness of government or church-led institutions and institutions for the development of religious education. These institutions have been set up to address a number of topical issues. Religious and pedagogical and religious-social institutions were aimed at providing scientifically sound, proven work in the field of religious education. However, from the second half of the twentieth century, although most of these institutions did not officially abandon the practice, they actually did not comply with their duties.

Applied issues are reflected in the fact that the theories and ideas of religious education do not correspond to the reality of the society, and that the organized events do not reach the planned result. Representatives of the Roman Catholic Church frequently talk about the importance of the new evangelization of Europe. This concept is based on the attempt to make closer to the church and religion Christians who are officially Christianized, but does not interfere with the life of the church and those who have lost their faith although they are of Christian origin [Krylov, 2012, p. 116]. Nevertheless, at the present stage of development, the Church cannot offer a competent, effective conceptual approach of working with society.

Issues in the field of communication are described on the basis of the influence of religious and pedagogical science and thoughts on society, the

society's response to them and their perception. In the mid-20th century, the above issues were widely discussed in and through mass media, and today they are not among the most topical issues. The main reason for this situation is that religious institutions may not be able to offer the true theory and ideas that can satisfy the needs of society.

Religious education in Western European countries

In Germany, a referendum was held in the Federal regions of Berlin and Brandenburg in 2009 about introducing religious studies for religious practitioners and ethics as a compulsory discipline for non-believers in schools. Only 29.2 per cent of the 2.45 million people voted for the referendum and 48.5 per cent of the respondents agreed, while 51.3 per cent opposed it. A third of Muslims in Germany live in North Rhine-Westphalia. More than 13,000 pupils from the 1st grade to the 10th grade are learning about Islam in 150 state schools in this district. About 200 schools offer Islamic courses in line with a local Muslim-sponsored program [2010, Electronic resource].

The basis for defining the issues of religious education described above is Germany. In the second half of the 20th century German theology was fruitful and active. After the war, Germany gave priority to all the sectors that could have an impact on society's consciousness. In the first place among them was, of course, the sphere of religious education. At present, Germany has published a number of religious and pedagogical magazines and more than a dozen religious education institutions are functioning. There are departments of Religious studies and Theology at universities, confessional religious studies in schools are compulsory in some regions, and auxiliary disciplines in Berlin and Brandenburg. Some of the kindergartens, schools, academia, and educational centers are part of the church.

The problems and prospects of religious education in the Catholic area of Europe were determined by the World Bishops' Synod, in October 2012, devoted to the issues of the new evangelization. The latter document has drawn attention to the changing culture, the political and social situation of modern society, and the effective use of new ways of convincing was underlined, emphasizing the role of the family in religious education and the process of educating the youth.

Theoretical development of religious education is being constructed in several directions. They include hermeneutics, didactics, empirical and age psychology. The problem of ecumenism is of great importance. The issues of Islam and the place of Judaism in the society, interreligious and intercultural dialogue are also topical issues that require deep study. The process of teaching and learning is being implemented in the context of such concepts as faith, ethics, culture, understanding, tolerance. The main institutions of religious education – the family, the school, and the church – offer an educational system with its own inclinations to each of the members of the community, depending on age.

Since the establishment of the modern state structure in the Western European countries, schools have become a key tool for government to maintain social cohesion and form a “common citizenship”. Meanwhile, the meaning of “common citizenship” and the role of public or private schools have changed constantly, depending on the peculiarities of individual states and their degree of freedom in religion in the public sphere. France, for example, strives to achieve social inclusion through civic-based citizenship, and entrusts the “community formation” to public schools, thus neglecting and ignoring religious education in private schools and public schools. Religious education is viewed as unnecessary skill for future citizens. In Italy, on the contrary, societal sequences are based on cultural and religious unity, and public schools and private schools and their religious education participate in the formation of common citizenship on a regular basis [Ferrari, 2006, p. 533-550].

Religious education paradigms in modern Western Europe

Despite these historic differences, and despite the fact that the European Union does not have the capacity to offer religious education in public schools or the legal framework for private schools, there are generally some similar positions among European states. Thus, we can summarize the paradigms that characterize the most important periods in the aggravated history of the relationship between religion and school.

The period of the “separatist paradigm” in the history of religious education in modern Western Europe lasted from the second half of the XIX century to the Second World War.

The first paradigm is characterized by strict separation between religion and state schools. France and Spain have used seclusion as synonym for modernity and democracy. Accordingly, private schools and religious education are beyond the national school system.

However, the above data should not lead us into misunderstanding. Although religious schools in Europe protect the interests of a certain group, we cannot say that the students did not compromise the state and society, and that there was no complete religious education in public schools. The conflict between state and religion has taken place within the framework of a political circle, not between two world viewpoints that have opposite views. Closing religious schools for political reasons was not aimed at protecting the political system but aimed at constitutional resistance.

There was no such a thing as the “clash of civilizations” within the first paradigm. Religious schools and state schools have a unified orientation, even similar education program. The separation of the concept of “God” from public schools has never taken a radical realization. Here is how the liberal secular minority in Europe manages the majority through this system without a civil war.

The people of the country, with a focus on the role of the state and the importance of the institutionalized process, lived with the same religious and cultural values.

One of the main features of the modern era is the coexistence of cultures and religions of colonized peoples in former colonial states. They have come to the ancient continent together with their own model of relationship between the people and the state, the state and religion. One of the main results of this relationship is the deprivation of the separatist and confessional models described above. Having acknowledged the supremacy of religion, systems created in confessional order have now been forced to open up to other religions. And systems created in the separatist regime have been forced to satisfy the need for religion. This process was accompanied by acknowledgment of European states the power and significance of the population and the recognition of the people traditional European religions.

In the school system, this process coincided with the integration of private and public schools in the former separatist paradigm into a government-supported system and the provision of religious education to understand modern society and to meet the needs of students, parents, and teachers.

At present, the difference between private schools and public schools in the European education system is not large. Private schools outside of the public education system are rarely found. Private schools are also under state control and work only within the legal framework. And religious education in public schools is aimed at educating children not only as adherents of certain religious ideas, but as citizens who recognize the differences between different religions in the world and understand the essence of democratic and religious values. That is why the European Council considers this method of education as an important part of civil education and emphasizes that the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE) should develop the skills of teachers in this area and the curriculum in the context of the cultural diversity of the member countries. Private schools and religious education in public schools also act on the basis of the basic principles of society in which they live. These situations show that relations between the state and religion are subject to great changes. If religion accepts constitutional democracy, the state recognizes the institutional role of religion. Anyone who wants to gain support among the people should not go beyond the general rules of the state to all citizens.

While current legal systems explain secularism as respect for pluralism and diversity, and the role of religious education and private schools has proved to be true, the result is a local public and private monopoly. Specifically, the above-mentioned properties are used exclusively in historic terms and only on acknowledged religions. However, these features of secularism fail to come to European countries when it comes to “unfamiliar” religions. Even the Jewish religion, which is one of the traditional religions of Europe, has not often encountered a positive view of secularism on the basis of changes over the past half century.

European and national intelligentsia admit that religious groups cannot provide the young people with the knowledge necessary for the formation of a full-fledged, multi-faceted personality as offered by public schools. It is also thought that private schools are engaged not only in education, but also in the regress. Opening a private school for religious education is a complex and very demanding action. And religious education in public schools is justified on the basis of traditional religions.

Practical manifestations of paradigms of religious education

Let us describe paradigms of modern religious education in Europe based on actual examples. The first paradigm corresponds to France, which has a state-of-the-nation structure. In this country, public intellectuals are skeptical about including religious education to public schools and are convinced that the French government has given too much freedom to religion and to religious schools. The paradigm of the French government is justified by the prohibition of wearing a scarf in schools. At the same time, religious education in public schools is not capable of forming a comprehensive viewpoint and broader worldview, but on the contrary, it is focused on uniformity. The freedom of education in France has been enshrined in the Constitution of 1848. A number of laws adopted in the 19th century regulate freedom of education. On the basis of these documents, a “free” education platform was created along with public schools. Today private schools teach 18% of students. 90% of private schools belong to the Catholic Church, while the rest are Protestant and a few number of confessional schools. According to the Law adopted on December 31, 1959, confessional and non-confessional private education was fully recognized. In general, the education system in France can be characterized as follows:

- Primary schools: According to the Law of March 28, 1882, schools should left blank one day in a week for parents to organize children’s religious education. That is why primary school students are exempted from classes on Wednesdays.

- Secondary schools: Napoleon created a special chapel for the boys’ lyceum. Under the Act of 1880 the girls’ lyceum was established and provided with church teachers. The Third Republic deprived the status of church teachers, and in 1905, the Chapel was left without state funding. They can teach children only at the discretion and funding of parents. In three French Departments religious education has been maintained as an integral part of the public school curriculum under the Act of 1871, and teachers receive state salaries. But the lesson is taught by choice rather than a compulsory subject.

- Education at state universities is based on secularism. Church history, culture, principles and the basics of law are taught only as part of other lessons. The “free” area of higher education is based on the law adopted on July 12, 1875. In 1880, such institutions were prohibited from issuing state-owned diplomas. Only since 1979, graduates of the “free” region have signed contracts that give them the right to double their diplomas

before a two-member panel of experts, including secular university teachers [Robbers, 2009, pp. 608-611].

The second type of paradigm is of the utmost importance in Italy, where people live according to the structure of the nation. In Italy, the Catholic Church is the foundation of the nation, but the attitude towards other religions is based on tolerance. The intelligentsia in the country listens to the views expressed by the Catholic Church and believes in its power to form a society. Catholic schools are funded by state or non-government citizens. However, requirements for other religions are very strict. For example, they cannot freely go to schools like the Catholic Church workers to mention their own religions, but only to raise religious issues. And the state of Muslim private schools is even harder. Legislation relating to private schools does not apply to Muslim schools. We have found that Italy holds the second type of paradigm (pluralistic paradigm). At the same time, the state is unable to accept the positions of other religions except Catholicism. Religious education in kindergartens and primary schools takes two hours a week, and in secondary schools one hour a week. The state fully funds Catholic religious education. At high school, parents should report their children's interest in religious education. Teaching and teaching program are provided by church leaders [Robbers, 2009, pp. 269-272].

The influence of the Catholic Church in the state can be seen from the legalization of the cross in the classroom of public schools since 2006. This action has been interpreted by the government as representing the principles of freedom and tolerance that have already been enshrined in the constitution for representatives of states outside the European Union. This explanation is controversial, since this decision is the protection of public order through the religious symbol, not the constitution itself. However, the religious symbol of the Catholic Church is not to isolate representatives of other religions from society, but also to protect their religious rights. That is why the cross in classrooms is a guarantee of scarfs of Muslim schoolchildren in Italian public schools.

The third principle is the position of states that live in the people-state structure, which tolerates other non-traditional religions, and introduces them into the school curriculum. This approach increases the possibility of religious education in the pluralistic schools. Nevertheless, these states also recognize Christianity and prefer religious schools to be funded by the state so they do not conflict with the law.

As an example, we can take the UK. Here, the content of religious education in public schools, the process of teacher training are open and involve specialists. At the same time, the state-funded schools are opened, allowing different religious traditions to become part of nation-building. Of course, this position has a lot of difficulties and considerations. The most important issue for teachers is to improve their qualifications and their ability. And the creation of a curriculum with a neutral attitude towards all religions is a fertile, labor-intensive work.

However, it has been a long time since the British authorities decided to take over this responsibility. The main motivator of their actions is the simple principle: the contribution of religions to unified citizenship is directly proportional to the rights and opportunities that these civic rights provide to religions. In England, schools have a public or private structure. Since ancient times the source of public education was a church, nowadays the schools have not completely stopped the connection with the church. Each state school has a general, compulsory religious education for all pupils. Since 1870, schools in England have a system of non-confessional religious education. The curriculum is regulated by a set of comprehensive measures introduced in 1944. It is a council consisting of representatives of the Church of England, other Christian religions, a group representing the main religious traditions of local people, teachers' association, and local authorities responsible for education. The curriculum should be based on the fact that Britain's principal adherence is Christianity, but with sign of respect for other religions. Churches can build private schools and contribute to the preparing of teachers in church colleges. Universities of Oxford and Durham have degrees only for the staff of the Anglican Church. Theological colleges are the principal institution of church workers preparation.

Types of religious education classes

Religious study sessions are a system of education that is filled with particular religious traditions. We see that it is implemented in two different ways in European countries. The first is that public schools allow the clergy to have a special time and share their views with the students. The second is that the state allows different religious leaders to open their own religious schools. Introduction of religion lessons as an additional lesson in schools or as a compulsory subject is an indication of the need for a state to develop a fully developed personality. At the same time, this opportunity also shows that the state is a guarantee of institutional pluralism, not a single educator. Permitting to open private schools of different religions means respect for freedom of religion and education. However, by giving such opportunities for religious doctrine, the state should prevent the creation of "illegal zones". While the state says that it is the principal of managing of pluralism, it must first be the chief defender of the rights and freedoms of every individual and every individual religious school.

Teaching religion is a necessity for every citizen to be aware of the different religious cultures in society and the changes that occur in them. This knowledge also helps to get rid of some unnecessary stereotypes from the media and to be able to analyze them wisely. Teaching religion is not just the responsibility of the state, but the responsibility of religious schools that educates students to adapt to their social lives. We understand why the European Court of Human Rights recognized the possibility of introducing religion as a compulsory discipline as

a result of respect for the pluralism principle in public schools. Based on this principle, it is clear that no religion can be predominantly based on cultural or historical reasons. Therefore, the curriculum and the training of teachers require a great deal of attention. It is important to be far from the main characteristic of monotony. The introducing of religion, as well as the lessons of religion, are the starting point for society to have the right doctrine and to form the basis of peace and understanding based on diversity.

Formed Islamic education systems in Western Europe

Education in Islam is not only a social necessity for a person, but also one of the basic requirements of religion. Trying to be fully informed about basic principles of their religions is an essential part of everyday life of Muslims. That is why one of the most important issues for the heads of state is the satisfaction of the need for education of Muslims in Europe, who are now numbering more than 25 million in Europe. In this regard, it is important to look at the positions formed in the Western European countries, which are the second motherland to more than 15 million Muslims. There are four major trends in Western European Islamic education system that can be seen in different countries. The first one is a model of secularism that has been formed in the French-speaking regions of Switzerland and France. France has the largest Muslim population of approximately 5 million. France can strictly prohibit religious institutions, as the only state capable of dividing the state and religion completely. But private schools in the country are financed by the public. Most of them are Catholic and Protestant schools [Nielsen, p. 22]. The Muslim community's need for religious education in the country is being met by foreign imams sent by various Islamic states. In order to adapt the immigrants brought from the different cultural and traditional context to the modern pace of life, the authorities began organizing French language and civilization courses in French universities since September 2005 [Nielsen, p. 23]. Local Muslim associations do not stay out of this trend. Algerian associations like the Islamic Institution of the Great Mosque of Paris, the European Institute of Humanities and the Union of Muslim Organizations of France are also involved in the preparation of local imams. More than 2,000 imams in France have come from abroad. And two thirds of them do not receive regular salaries. Of the remaining 30 per cent, 150 are employed by the Turkish government, 120 by the Algerian government, and 30 by the Moroccan government. [2016, Electronic resource]. In Algeria and Morocco, imams are trained to serve Muslims in France. The same pattern is true for the French-speaking areas of Switzerland, where 321,000 Muslims live. Geneva and Neuchatel are fully guided by the French model. There are no Muslim education centers or Muslim schools in the country [Nielsen, p. 91].

The second type is typical of the UK, where 2.9 million Muslims live. This country has never completely separated the church and the state. There is a class

“Religious Education” in public schools. The process of opening private schools in the country is simplified. In 1966, Muslims from South Asia established “Muslim Education Association” [Kepel, p. 160]. Since then, there have been 143 full Islamic schools in the country [Halstead, 2009, p. 256]. Following the 1997 government transition, four of these private schools became being financed by the state. In Ireland, according to 2006 report, live 26,000 Muslims. The first private Muslim school in the country was opened in 1990 in Dublin. In Denmark, based on the Constitution of 1849, freedom of religion is fully respected regardless of that in the country reigns an official Evangelical Lutheran Church. This law allows parents to create a “free school” and to secure two-thirds of their costs on behalf of the state. On that basis, in 2000, there were 17 semi-state-funded Muslim schools in Denmark [Nielsen, p. 80-82]. In Sweden, similar Muslim schools have been opened since 1990, and in 2000, the number reached 20. These schools are subordinate to the state program and receive 85 percent of their budget by the state [Nielsen, p. 86-87]. In the Netherlands, the authorities banned the activity of immigrants from foreign countries after the death of the director, Theo van Gogh in 2004, and raised the issue of providing local imams to the country until 2008. To this end, in 2005, 1.5 million euros was allocated to Protestant Amsterdam Free University and 2.35 million euros was allocated to the Leiden University for the study of Islamic Theology. However, the major disadvantage of this seemingly good initiative is the ignorance of Muslims’ views and requirements during the creation of programs.

The third model is characterized by countries like the Kingdom of Belgium, which recognized Islam as one of the major religions in 1974. For this reason, Islamic education has been in the country freely since 1975. In 2002, 34,000 students in the French community were taught by 400 teachers, while 297 teachers worked in the Flemish community. These teachers will have three-year training at the Graduate School of Education in Brussels. Imams are assigned to the mosques by the Ministry of Justice. Only if the mosque has more than 250 people, the Imam’s service is permitted on a regular basis. In mosques with 500-1500 people, there are two imams, if more than 1,500 three imams can serve [El-Battui, 2004, pp. 30-33]. In Austria, the Islamic religion was recognized as a religious association in 1912. In 1979, the Austrian Islamic Union was established. Since 1982, this group is responsible for the Islamic education program in public schools. In 2004, 32,000 Muslim students were trained by 279 teachers in Islam at primary and secondary schools, and 4400 students received Islamic education from 52 teachers at the university. The main problem of Islamic education in Austria at the present stage is that the program offered by the state is capable of covering only 50% of Muslims. It is because that Islamic education in the country is based on Sunni-oriented Hanafi School. Teachers have been trained at the Religious Pedagogical Academy in Vienna since 1998. And this institution works closely with Al-Azhar University in Egypt [2005, Electronic resource]. Other

Muslim denominations in the country also require the organization of religious education according to their requirements. In 1992, the Spanish government and the Spanish Islamic Commission signed an agreement on the official recognition of Islam. In 2005, 40 schools began to teach Islam. Only about 25,000 of 80000 Muslim students are educated in schools because of the lack of competent teachers. And teachers receive a salary of 1,200 euros from the government. In Finland, Islam was officially recognized in 1925. But Lutheran and Orthodox churches in the country have the right to collect taxes. Most Muslims in Finland are Tatars who have settled in the 19th century. If parents are required, in the country children have the right to receive religious education. However, due to a lack of qualified staff, only about 500 pupils in the country are studying in Islamic schools. Since 2001, teachers have been trained at Helsinki University [Nielsen, p. 88].

In Italy, where the Roman Catholic Church has a great influence, it can be said that the attitude towards other religions is shaped through the Catholic prism. This is an example of the fourth model. The closure of a Muslim school with 500 students in Milan in September 2005 can be seen as a manifestation of the position of the Muslim community in the country.

The educational system aimed at the formation of a complex of scientific research about Islam

The events of the 21st century have made Islam and the recognition and understanding of Muslims a topical issue. In Europe, which is an attractive destination for immigrants, Islam is viewed as a key prerequisite for solving a problem in society. Nevertheless education about Islam and research on Islam is still not as effective as public disaster. In European universities, Islamic studies are regarded not as a private research field but as an integral part of such areas as international politics, culture, history. The departments established for the study of Islam are limited only to the study of Islamic history, philosophy and literature [Silvestri, 2016, p. 320]. But this generalized knowledge of Islam cannot be a barrier to the negative reaction to Islam and Muslims in society. A number of higher education institutions are taking bold steps to address this problem. As an example, we can introduce a program to study the role of Islam in world politics at City University of London, Islamic Studies Programs offered to Master Degree in Religious Studies Department at Leiden Institute, and a Master's Degree on the Theory of Islamic Theology in this university [Berger, 2014, p. 396].

Conclusion

The main objective is to ensure that the state and religious groups are aware of their relationships through integration of religion and religious groups with the

state. This kind of school system can lead the citizens of the country to become a key element in maintaining consistency and stability in the society, from the very early age to the growth of democratic values and avoiding stereotypes and prejudice principles.

The introduction of religious schools into the system of education is connected with the opening of public schools to religious systems. It is known that religion-related lessons and religious lessons are closely interconnected. The public school curriculum should not only teach secular concepts, and religious school curriculum should not teach only religious concepts. The conditions for a comprehensive development of a person and the formation of a pluralistic environment should be made at the initial stage. This will prevent the risk of becoming multicultural at the macro level and becoming an incompetent person at the micro level.

To realize some of these objectives, we consider it is necessary to have a strong public system and an influential education ministry openly admitting the people as important players in the formation of national public life. If the state supports certain groups, associations and pursues a policy against others, the consensus in the society will undermine and will not prosper. Only state and religious groups that can talk about associations or groups, not about the only group, and about the differences, similarities and historical ties between them can be able to give proper education and upbringing.

When we consider the situation of Muslims in Europe, we can see that there are many forms of relations with them in Western European countries. In the states where Protestant Christianity is a fundamental one, the principle is that all should have the same freedom of religious beliefs stays as the main public issue. The tolerance of this model may be because of that the Protestant churches do not damage their own degrees by giving freedom to other religions. In countries with a predominant role of Catholic religion, there is a tendency of strict attitude toward religious freedom. An example is the laicism in France and the degree of the Catholic Church in Italy. Countries such as Spain, Germany, Belgium, and Austria are the examples of formal recognition of other religions. The historical basis of this principle lies in the fact that these states are never based on religious and national identity, but in the course of history, they constantly encountered pluralism. Religious structure of Germany as a result of the religious wars of the 17th century is very complex, 50 percent of the country is characterized as Catholics and 50 percent as Protestants.

It is clear which of these models are beneficial and convenient for Muslims. The example of Italy does not provide favorable conditions for Muslims. And emphasizing the fact that laicism is respected as a state ideologue in France we can say that almost all religions in this country are separated from state. This model, which seeks to isolate all religious institutions from the state on the theoretical basis, is particularly susceptible to new, exterior Muslims and Islam.

In countries where the freedom of religion is respected and everyone recognizes that they have the right to be a believer, Islamic education is provided. But in these countries, private education depends on the financial strength of the individual people. In the states that recognized Islam as official religion, Islamic Religious Education is implemented as part of the State Program.

Although European states do not introduce religious education in schools, it is important to remember the importance of Islamic education in private institutions or higher education centers. Especially as in Germany, we think that training of local, European imams should be actively carried out. The use of close links between the European Higher Education Centers in the education of Islam will also undermine the concepts such as “Islam in Germany”, “Islam in France” and “Islam in the UK”. We hope that the students educated under the general program can contribute to the shaping of the Islamic image, which can be a solution to pressing problems in the society, reducing the differences between “diverse” forms of Islam in Europe based on the policies and orientations of the developed western society.

References

Kunstmann, J. 2010. Religionspädagogik. Eine Einführung. Tübingen: Francke Verlag, 385 S.

Englert R. 2002. Ziele religionspädagogischen Handelns // G.Bitter, R. Englert, G.Miller, K. E. Nipkow. Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag, 565 s.

Krylov, A.N. 2012. Religious identity. Individual and collective self-consciousness in postindustrial space. Moscow, IKAR, 306 p.

Why German public schools now teach Islam? [Electronic resours] URL: <http://www.csmonitor.com/World/Europe/2010/0120/Why-German-public-schools-now-teach-Islam>. – 2015.

Ferrari, S. 2006. The problem of civic cohesion and the role of the state school in France and Italy: historical, religious and secular comparisons, In: *Journal of Moral Education*, 35 (4), pp. 533-550.

Robbers, G. 2009. States and religions in European Union. Moscow, The first model printing house, 722 p.

Nielsen, J. 2004. Muslims in Western Europe. Edinburgh, Edinburgh University Press, 232 p.

Fearing extremism and lack of the integration. European governments want more home-grown imams [Electronic resours] URL: <http://www.economist.com/news/international/21705335-fearing-extremism-and-lack-integration-european-governments-want-more-continentals>. 2016.

Kepel, G. 1996. Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung. München, Piper, 399 s.

Halstead, J.M. 2009. Islamic education in the United Kingdom. In *Islamic Education in Europe* (Editor: Ednan Aslan). Köln, Verlag, p. 256.

El-Battiui, M. 2004. Kanmaz M. Mosques, Imams and Teachers for Islamic Religious Education in Belgium. *The Actual Situation and Challenges* (Universite' Libre de Bruxelles). Brussels, pp. 30-33.

Universität Wien, Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland. [Electronic resours] URL: http://spl.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_rechtsphilo/IslamRU_ExSum_Pub2005.pdf. – 2005.

Silvestri, S. 2016. Misperceptions of the “Muslim Diaspora”. *Current History*, 115 (784), 526 p.

Berger, M.S. 2014. The Netherlands. In: Cesari J. (Ed.) *Oxford Handbook of European Islam*. Oxford Handbooks in Religion and Theology. Oxford, Oxford University Press, 625 p.

Түйін

Ержан Қ.С., Әбубәкірова А.Е. Батыс Еуропадағы діни білім беру және діни тәрбие

Бұл мақала Батыс Еуропалық мемлекеттердегі діни білім беру мен діни тәрбиенің қазіргі кезеңдегі жағдайын сипаттауға арналған. Алдыңғы қатарлы Батыс Еуропалық мемлекеттерде ертеден орныққан діни білім беру жүйесінің қазіргі таңда бетпе-бет келіп отырған мәселелері топтастырылып, себептері мен салдарларын сипаттауға қадам жасалынады. Діни білім беру ұғымына жан-жақты талдау жасалып, жүзеге асырылу формалары сипатталады. Заманауи Еуропадағы діни білім беру парадигмалары айқындалады. Сипатталған парадигмалардың іс жүзіндегі көрінісі нақты мемлекеттер мысалында көрсетіледі. Діни білім беруге бағытталған жекеменшік мектептерді ашу үдерісі, олардың қазіргі кезеңдегі жағдайы нақты мемлекеттер және олардың қызметтегі заңдары негізінде түсіндіріледі. Батыс Еуропалық мемлекеттердегі ислами білім беруді ұйымдастырудың негізгі алғышарттары айқындалады. Жалпы қоғамға ислам жайлы білім берудің және мұсылман қауымына ислами білім берудің негізгі үрдістері сипатталады. Батыс Еуропа мемлекеттерінің қоғамды исламмен таныстыруда ұстанған үлгілері сарапталады. Ислами білім алуға деген қоғам қажеттілігін қанағаттандыруға бағытталған нақты әрекеттер кешені сипатталады. Радикалды ислам қауіпін сейілту мақсатында жергілікті өркениетпен сусындаған, жергілікті халық тілін жетік меңгерген отандық имамдар дайындау мәселесі нақты мысалдар негізінде қарастырылады. Еуропалық жоғары оқу орындарында ислам жайлы зерттеулер жүргізуге бағытталған мамандықтар мен бағдарламалар сипатталады. Мақала мазмұнында Батыс Еуропа мемлекеттеріндегі діни білім беру мен діни тәрбиені жүзеге асыру үдерісінің келбеті толыққанды ашылады.

Түйін сөздер: Ислам, білім беру, тәрбие, парадигмалар, жекеменшік мектептер, жергілікті имамдар, мамандықтар, бағдарламалар, діни білім беру.

Резюме

Ержан К.С., Абубакирова А.Е. Религиозное образование и религиозное воспитание в Западной Европе

Эта статья посвящена описанию современного состояния религиозного образования и религиозного воспитания в странах Западной Европы. Проблемы, с которыми сталкивалась ранее установленная система религиозного образования в странах Западной Европы, были классифицированы и сделана попытка для описания их причин и последствий. Сделан всесторонний анализ концепции религиозного образования и форм реализации. Определены парадигмы религиозного образования в современной Европе. Фактическая картина описанных парадигм иллюстрируется на примере конкретных стран. Процесс открытия частных школ для религиозного образования, их нынешнее состояние объясняется на основе конкретных государств и их законов. Определены основные предпосылки для организации исламского образования в странах Западной Европы. Охарактеризованы основные тенденции исламского образования для всего общества и для мусульманской общины. Анализируются примеры западноевропейских стран по интегрированию ислама в общество. Описывается комплекс конкретных действий, направленных на удовлетворение потребностей общества в исламском образовании. Вопрос о подготовке отечественных имамов, обладающих навыками местной цивилизации, для предотвращения угрозы радикального ислама, рассматривается на основе конкретных примеров. Описаны специальности и программы, направленные на проведение исламских исследований, в европейских университетах. Содержание статьи дает полную картину процесса религиозного образования и религиозного воспитания в странах Западной Европы.

Ключевые слова: Ислам, образование, воспитание, парадигмы, частные школы, местные имамы, специальности, программы, религиозное образование.



Жалғас Сандыбаев (Астана, Қазақстан)

ӘБУ ХАМИД ӘЛ-ҒАЗАЛИДІҢ БИЛІК ПЕН ХАЛЫҚ ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ ІЛІМІНДЕГІ «АХЛАҚ» ЕРЕЖЕЛЕРІНІҢ МАҢЫЗЫ

Аннотация. Мақалада ортағасыр мұсылмандық Шығыстың рухани мазмұнын көрсеткен Әбу Хамид әл-Ғазалидың билік пен халық қарым-қатынасы іліміндегі «ахлақ», яғни исламның әдептілік ережелерінің мәні мен мазмұны баяндалады. Әл-Ғазалидің пікірінше мемлекетте дұрыс байланыс құру үшін түрлі мәртебелерге ие адамдар қарапайым халықпен әділ қарым-қатынаста болулары қажет. Сондықтан да мұсылман ойшылы қоғамның ең жоғарысында тұрған сұлтан, әкімдер мен басшыларға білулері тиіс исламдағы этикалық ережелердің билік үшін маңызын түсіндіреді. Бұл халықпен қарым-қатынасты жақсартады.

Автор Әбу Хамид әл-Ғазалидің адамдар арасындағы қарым-қатынаста көре алмаушылық, іштарлық сияқты қылықтар көрініс тапса, онда қоғамдағы ислами құндылықтарға зиян келеді. Басқаның қолындағы байлығына немесе мүмкіндігіне болған қызғаныш, олардың арасындағы сүйіспеншілік пен ынтымақты бұзады деген ойын ашып көрсетуге тырысады.

Түйін сөздер: Әбу Хамид әл-Ғазали, қоғам, сұлтан, залым басшы, көркем мінез, адамгершілік, әділдік, халал мен харам, билік, этика, ислам, шариғат.

Кіріспе

Қоғамда бір-бірінен ерекше мәртебеге ие адамдар бірге, бір ортада жасайды. Адамдар үздіксіз бір-бірімен әлеуметтік байланыс құру мәжбүрінде. Дұрыс байланыс құру үшін түрлі мәртебелерге ие адамдар лайық қарым-қатынаста болулары қажет. Сондықтан әл-Ғазали қоғамның ең жоғарысында тұрған сұлтан, әкімдер мен басшыларға болған қатынастарда көңіл бөлінуі қажет негіздерді ұсынады. Бұларды билік пен халық арасындағы этикалық ережелер десек те болады. Ұстазы әл-Джувайни сияқты әл-Ғазали де сельчук сұлтандарының сүйеніші болды. Мысалы; «Ихия'у 'улум әд-дин» (Дін туралы ілімдердің қайта жандануы) еңбегінде ол былай дейді: «Адам сұлтанмен бір ортаға келіп қалса, өзінің сөздері мен қылықтарына көңіл бөлгені жөн. Қатты жағымпаздықтан, өтірік сөйлеуден және сұлтанның отбасы мен сұлтандық мәселелерге араласуынан аулақ болуы тиіс. Сұлтанның қасында басқалардың сыртынан, жала жабудан, өзгенің сырын сақтауға, өз мұқтаждығын айтпауға тырысқаны мақұл. Сол сияқты әзілдемеу, салмақты және дұрыс сөйлеу. Егер бірге түстенсе олардың көзінше тіс, тырнақ тазалау сияқты істерден аулақ болғаны дұрыс» [1996, 302 б.]. Кейін «Кимия

әс-сағада» еңбегінде бұл пікірін былай жалғастырады: «Сұлтан да бұлай жасағандардың қасында сұлтандық пен жеке отбасына қатысты айтылған нәрсеге сабыр етіп, олардың айтқандарына құлақ салып, ашуына ерік бермеуі қажет», – деп ғалым ретінде патшаларға әдептілік дәрісін үйретеді [1994, 234 б.].

Ғалым дара билеушілердің арасынан тәкаппар әрі залым басшыларды да сынға алды. Адам залым басшыны жақсы көрмесе де оның алдына екі жағдайда баруға руқсат дейді әл-Ғазали: біріншісі, сол залым басшының алдына баруы бұйырылса немесе залым патша оны шақыртса; екіншісі, адам өзіне жасалған бір әділсіздікті айтуы үшін баруына болады. Сондықтан да ғалымдар сұлтанның алдына бармай, керісінше сұлтандар ғалымдардың алдына барулары лазым. Сұлтан ғалымның алдына келгенде, берілген сәлемге жауап қайтарылады және сұлтанға көрсетілген құрмет ретінде аяққа тұрады. Себебі сұлтан ілімге құрмет көрсетіп, ғалымның алдына келіп отыр. Ойлап қарасаңыз, осы айтылған дүниелердің барлығы әдептілік ережелері, дәлірек айтқанда, қоғамындағы ислами құндылықтар саналады.

Расында да, ойшылдың бұл пікірлері мұсылман ортағасырындағы жағдайы үшін батыл айтылған пікір. Ол қоғамдағы ғалымның мәртебесін көтеруге ұмтылды. Ғалым – кеңесші, сұлтанға кеңес береді, оған әділ шешім қабылдауына септігін тигізеді. Ғалым қажет деп тапқан мәселелерде сұлтанның насихатын жасырмауы тиіс. Ол әдептілік шеңберінде, патшаға дұрыстық пен бұрысты түсіндіріп, оны жақсылыққа бағыттайды. Сұлтан ғалымға мал-мүлік берсе, міскіндерге таратып беру шартымен, ғалымның оны алуына болады.

Алайда, әл-Ғазали мына жәйттерге сақ болуға кеңес береді: біріншісі, берілген малдың халал (адал) болуы; екіншісі, алған малдың міскіндерге таратылатынын барлығының білуі, яғни алған малдың қайда жұмсалатыны барлығына мәлім болуы; үшіншісі, ғалым берілген малдың себебі үшін сұлтанды қажетті дәрежеден артық жақсы көрмеуі. Себебі, бұл жағдай оны сұлтанға объективті түрде бағалаудан ұзақтатады, – деп ғалымның өзіне де маңдай терімен табылған азықтың қандай болатыны жайында насихат айтады [1976, 50 б.].

Әдіснама

Мақалада ортағасыр араб-мұсылман ойшылдарының көрнекті өкілі Әбу Хамид әл-Ғазалидың билік пен халық қарым-қатынасы іліміндегі исламның әдептілік ережелерінің мәні мен мазмұнын көрсету үшін бірқатар дәстүрлі әдіс-тәсілдер қолданылды. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазалидің «Ихия’у ‘улум әд-Дин», «Кимия әс-Сағада», «Әйюһ әл-Уәләд», «Мизан әл-Ағмәл» сынды түпнұсқалардағы еңбектерімен бірге Сагадеев А.В. Ахмад ибн Абдульхалим сияқты т.б. ғалымдардың зерттеу жұмыстары басшылыққа алынды.

Сондай-ақ Хамид әл-Ғазалидың философиясындағы «ахлақ» категориясының жалпы қоғам мүшелері қарым-қатынасындағы маңызын аса түсу мақсатында салыстырмалы, нақты-тарихи және дәйектеу әдістері қолданылды.

Адамдар арасындағы қарым-қатынас ахлағы

Мұсылман ойшылының билік пен халық арасындағы әдептілік ережелерінің ішіндегі ислами құндылықтардың бірі – жақсы қарым-қатынас. Адам басқалармен жақсы қарым-қатынаста болуы үшін мінезі мен қылықтарын бақылауға алғаны жөн. Өзіне басқаның жасауын жақтырмаған және ұнатпаған қылықтарды басқаларға да жасамауы тиіс. Адамдардың көңілін аулау, оларға жылы сөйлеу, мұқтаж адамның қажетін қанағаттандыру үшін оған жәрдем көрсету, науқастың жағдайын сұрау сияқты адамдармен дұрыс байланыс орнатады [әл-Ғазали, 1976].

Адамдар арасында әділдік ережелері мен өмірдің күллі салаларын қамтыған заңдарды мақұл көрген әл-Ғазали, залым басшыны сынға алады. Алайда, басшы залым болса да – басшы. Сондықтан мұндай (залым) басшының құзырына, оған туралықты түсіндіру үшін немесе адамдарға келетін зияндықты айтып, тоқтатуы үшін ғалымға кіруге рұқсат. Басшы, айтқанға құлақ салып, қате көзқарасынан бас тартатындай ұяты адам болса, онда жіберген қателіктерін көркем сөзбен түсіндіру керек. Ал енді басшы өзі білмей, білгеннің тілін алмайтын қыңыр болса, ең дұрысы мұндай басшының маңына жуымау. Адам олардан келуі мүмкін зияннан тек осылай ғана сақтана алады [әл-Ғазали, 1994].

Әл-Ғазали үшін адам өмірі, ең құнды нәрсе. Сондықтан да ол адамның қоғамдағы өміріне, оның басқалармен қарым-қатынасына күрделі өнер ретінде қарады. Мұны оның еңбектерінен байқаймыз. Осы орайда: «... француз шығыстанушысы А. Лаус, әл-Ғазали үшін саясат дегеніміз – дін мен моральдың ажырамас бөлігі болды. Ғалым оны нақты бір жағдайларда адамның жүріп-тұру өнері ретінде қарады. Адам іс-әрекетін қоғамдағы мемлекеттік тәртіпке үйлесімдігін байқауы тиіс – деп санайды», – деген

А.В. Сагадеевтің [1998, 34 б.] сөзі еске оралады.

Адам өзінің жақсы көрген адамдарынан мұндай істерде аянып қалмағаны мақұл және мұны басқаларға түсіндіреді. Бұл адамдар арасында сүйіспеншілік, біріне-бірі құрмет пен адалдықтың арта түсуіне түрткі. Расында да, адамдармен жақсы қатынас орнатқысы келген адам басқалар үшін жәрдем беруге сарандық танытпайды, әрі олардың арасында қалаулысы болуы үшін қолынан келгенді жасайды. Адамның анасы, әкесі және бауырларының қажеттерімен машғұл болуы, сөзіне опасыз болмауы. Сол сияқты адамдарды ренжітпей оларға қысымшылық көрсетуден сақтану дегеніміз – исламдағы адамгершілік құндылығын құрайды, – дейді әл-Ғазали.

Ғалым, сөздің адам қарым-қатынасындағы орнына ерекше назар аударады. Себебі, тіл әлеуметтік қатынастың өмірінде басты қызмет атқарады. Сондықтан да адам сөйлеген кезде әдептілік қағидаларын сақтап, ақырын сөйлеп, дәрекілік пен қыңыр сөздерді мүлдем қолданбауы тиіс. Басқалармен дұрыс байланыс орнатуды көздеген жан адамдар хақында әдепсіз сөздерді айтудан, жала жабудан сақтанады. Олардың берекесін қашыратын, басына қайғы шақыратын әңгімелерден аулақ жүреді. Керісінше, адамдарға пайда келтіретін, қоғамдағы адалдықты арттыратын сөздерді сөйлейді [әл-Ғазали, 1987, 162 б.].

Адам өз тілін кедейлердің жағдайын білуге, басқалардың көңілін аулауға, үгіт-насихат айту үшін қолданады. Оны өтірік сөйлеу, басқаларды бір-бірімен шайқастыру үшін, көзбояушылық, дұшпандыққа, пайдасыз сөздерді сөйлеуге, басқаның абыройына тіл тигізу мақсаттары үшін жұмсамайды.

«Насихат әл-мулук» (патшаларға кеңес) кітабында әл-Ғазали өзінен жасы үлкен адамдарға құрмет қылғанда сараңдық мінезден аулақ болу керектігін түсіндіреді. Бір-бірімен күнделікті қарым-қатынаста құрмет көрсетілетін қоғамда түсініспеушілік болмайды. Сондықтан адамдардың арасында құрмет шынайы болуы тиіс. Бір пайданы көздеп жасайтын құрметтің өмірі қысқа. Себебі ортадан пайда кеткен уақытта құрмет те жоғалады.

Адамдар арасындағы қарым-қатынаста көре-алмаушылық, іштарлық сияқты қылықтар көрініс тапса, онда қоғамдағы ислами құндылықтарға зиян келеді. Басқаның қолындағы байлығына немесе мүмкіндігіне болған қызғаныш, олардың арасындағы сүйіспеншілік пен ынтымақты бұзады.

Ойшылдың бұл пікірі әл-Фарабидің мемлекет туралы ойымен сабақтасып жатыр. Әл-Ғазалидің адамдардың қарым-қатынасы арасындағы «этикалық ережелері» – азаматтық саясатты құрайды. Әл-Фарабиге сәйкес мемлекет және мемлекеттік өмірмен шұғылданатын азаматтық саясат – бір қырымен ізгі амал мен қылықтарды тануға бағытталады. Соның арқасында адамдар жақсы сипаттарды танып, оны өз бойындағы қасиеттерге айналдырады. Екінші қырымен білімдерді қамтиды, қала тұрғындары сол арқылы ізгі өмірге жетеді [Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби, 1984].

Қоғамдағы әмбебап «ахлақ» талаптары

Ортағасыр Шығыста кеңінен таралған адамның саяси тұлға ретінде талдану үрдісі, сонау аристотельдік идеялардан бастау алады. Ортодоксалды исламды жақтаушылар мен оларға қарсы мұсылман топтарының арасындағы текетірес адамның қалау еркі мен бостандық мәселелерін қамтиды. Сондықтан ортағасыр мұсылман ойшылдарының барлығы дерлік

күн тәртібіндегі бұл мәселені айналып өте алмады. Әл-Ғазали де мұсылман қоғамындағы азаматтың дұрыс және бақытты өмір сүруі үшін өзінің адамгершілік құндылық қағидаларын ұсынды.

Әл-Ғазалидің пікірінше, адам қоғамда дұрыс әлеуметтік байланыс құру үшін кейбір негіздерге сәйкес амал жасау керек. Адам басқа адамдарды өзінен кіші санамайды. Олардың жасаған жамандығына жамандықпен жауап бермеуі, басқалардың өзі хақында айтқан сөздеріне бой алдырмауы, кемшіліктерін айтқандарға ашуланбауы, адамдардың көзінше айта алмаған нәрселерін олардың сыртынан айтпауы, олардың малы мен мәртебелеріне көз салмауы, өзіне жасаған жақсылыққа алғыс пен шүкір айтуы, көрген қиындықтары мен өзінің жәй-күйін ешкімге айтпауы, қателік жасаса, сол үшін кешірім сұрауы, өзін тыңдамайтын адамдарға насихат айтпауы, өзімішкіл болмауы, турашылдардың сөздеріне құлақ салуы, өзінің қателіктерін қабыл алуы, өзіне жасалған жақсылықтарды түсіндіруі және адамдарға шектен тыс ілтипат қылмауы қажет [Әл-Ғазали, 2002].

Қоғамдағы рухани ахуал үнемі өзгеріске ұшырап отыратыны мәлім. Сондықтан бір құндылықтар бастапқы қасиетін жоғалса, басқа құндылықтар керісінше артып, көптеген адамдардың санасынан мықтап орын табады. Мұндай құбылыстарды ғалымдар «мәдениет тоқырауы», «адамгершілік тоқырауы» деп атайды. Адам рухани қажеттіліктерді қанағаттандыру арқылы келешек мәдени даму үшін мүмкіндіктер жасайды. Рухани және адамгершілік құндылықтарды пайдаланудың өзі шығармашылық құбылыс. Осыны ескерген әл-Ғазали «Әйюһ әл-уәләд» шығармасында барлық заманға және орынға арналған тұрақты бірнеше әдептілік қағидаларын алға тартады. Мысалы:

– адам әкімнің алдында оның хатшысымен сөз таластырмағаны жөн. Әкімге айтар өкпесі болса, ашуын тізгіндеп, сөздерін анық, қысқа және оның мағынасын жақсы ойлап айтуы қажет. Қырсық сөйлеуден және дұшпандық сөздер айтудан сақ болуы тиіс;

– адам әскерилермен сөйлескен уақытта, тәкәппар болмай жылы шырай танытып, көркем сөйлеген дұрыс. Оларға қажет болған жағдайда қол ұшын беріп, тамақтандырып және қоштасқан жағдайда ренжіспей көңілін тауып, қош айтысқан дұрыс. Адам әскердің үлкен күшке ие екенін есінен шығармағаны мақұл;

– жігіттермен сөйлескенде олармен әзілдеспеу керек. Олардың сөздеріне құлақ салып, өз есімдерімен атап, құрмет көрсету қажет. Себебі «Құрмет қылған адамға қызмет қылынады» деген сөз бар. Батыр, күшті жігіттердің қоғамға тигізер пайдасы мол. Сондықтан бұл адамдарды ренжітпей, жасаған жақсылықтарының шырайын шығарған дұрыс;

– орта жастағы адамдармен сөйлескен уақытта оларға құрмет қылып, сөз қайтармай, сый көрсету керек. Олардың қажеттерін өтеп, көңілдерінен шыға білу керек т.б. [Әл-Ғазали, 1996, 132-134 б.б.].

«Дін мен басшы егіз»

Қоғамдағы рухани трансформациялар тек қарапайым азаматтардың ойымен ғана анықталмайды. Бұл құбылыс көп жағдайда мемлекеттік билік құрылымдарының халық өмірінің рухани саласында жүргізіп отырған саясатына байланысты. Халық өмірінің рухани негіздерін нығайтып дамытпайынша, мемлекетте жақсы өркендеу болмайды. Сол себепті әл-Ғазалидің пікірінше, бірінші кезекте жеңіл өнеркәсіп, құрылыс сияқты салаларды құптайтын биліктің болғаны жөн. Екінші кезекте осы өнерлердің әрбірін тиісті деңгейіне көтеретін іс-шаралар жүзеге асуы керек. Үшінші орында бұл істерді жақсартатын негіздер тұрады. Сөйтіп, ойшыл мемлекеттегі билік саясатының төрт мәртебеге бөлінетінін түсіндірді:

1) Жоғарғы мәртебе, бұл пайғамбарлардың билігі мен саясаты. Олар таңдаулы адамдар мен бұқара халыққа рухани және мәдди (материалдық) түрде билік қылады.

2) Халифалардың, әкімдер мен сұлтандардың билігі. Олар таңдаулы адамдар мен бұқара халықты тек материалдық түрде басқарады.

3) Аллаһты және дінді білетін ғалымдардың саясаты. Ғалымдар пайғамбарлардың мирасқоры. Олардың билігі тең таңдаулы адамдардың рухани дүниесіне тән.

4) Уағыздаушылар саясаты. Олардың билігі тек бұқара халықтың рухани дүниесімен шектеледі. Бұлар халықты рухани азықтандырады.

Пайғамбардың билігінен кейінгі орында ғалымдардың саясаты шарапатты саналады. Ғалымдар халықты бұзатын жаман амалдарды көрсетіп, адамдарды бақытқа жетелейтін көркем мінезге бағыттайды. Ойлап қарасаңыз, Ғазалидегі билік ахлақпен тығыз байланысты. Әл-Ғазалише, шарифат, адамның өмірде көретін машақаттарының шешімдерін көрсетіп қойған. Дін мен дүние және дін мен биліктің арасында алшақтық жоқ.

Ойшыл қатал билікті қолдамайды, керісінше, адамдар мемлекетке толық сенулері үшін әділдік күшінің маңыздылығын баса көрсетеді. Сенім, билік саясатында көрінуі қажет. Саясаттың тура міндеті – осы. Сол себепті ол «дін мен мемлекет егіз», – деген тұжырымдаманы шығарады. Басқа жерде: «Дін мен басшы егіз. Дін дегеніміз негіз, ал басшы – бақташы. Үйдің негізі болмаса, құлайды, сол сияқты бақташысы болмаған қой жоғалып кетеді», – деп айтады [Әл-Ғазали, 1976, 75 б.].

Мұнда мұсылман ойшылы, дінді жетік білетін факиһтердің (құқықтанушылардың) маңызын көрсетіп отыр. Себебі факиһ мемлекеттегі саясаттың жағдайына сәйкес, адамдардың арасында орта жолды таңдап отырады. Факиһ, басшының үйретушісі. Факиһтер, дұрыс жолды ұстанып, дүниедегі және ақыреттік істердің тура болуы үшін сұлтандарға халықты дұрыс басқаруға бағыт-бағдар беріп отыруы тиіс. Ғазали дүние тіршілігі ақырет үшін қажет деп сенеді. Сондықтан да дін мен биліктің егіз екенін

айтады. Сондай-ақ, ол, мемлекеттегі дұрыс саясатты бұрмалауға жол жоқ және оны бұзушыларға қарсы күш қолдану дұрыс. Бұл мемлекеттің өз бағытына берік әрі оның беделін көрсетеді деген ойын білдіреді. Туралық пен дұрыстық үнемі қамқорлықта әрі мемлекеттің қорғауында болуы тиіс, – деген әл-Ғазали бұл пікірін жиі айтты.

Саясат, мемлекеттің гүлденуі мен басқару іс-шараларында жәрдем беріп, халықтың жүрегінде мемлекетке деген сенімін ұялатады және билік күшіне де тиісті көңіл бөледі. Алайда, бұл күштің сүйеніші шарифат және оның негізі, иман мен әділдік болмақ. Әл-Ғазали «Әт-Тибри әл-масбук фи насихат әл-мулук» кітабында Мұхаммед ибн Маликшаһтың сұлтанға жазған хатын келтіреді. Мұнда Мұхаммед ибн Маликшаһ сұлтанға үгіт-насихат айтып, жол көрсеткен болатын. Ол патшаны Алланың берген билігі мен нығметтеріне шүкірлер айтып, тәкаппар болмауға, әсіресе мұсылман мемлекетінің тіреуіші мен мұсылман халқының ұранына айналу үшін иманнан ауытқымауға шақырады. Сұлтанға «иман» ұғымын тамыры мен бұтақтары жайқалған ағашпен теңеп түсіндіреді [Ахмад ибн Абдульхалим, 1978].

Билік үшін «ахлақ» талаптары

Әл-Ғазалидің билік пен халық туралы іліміндегі «әділдік» категориясының орны айырықша. Ол мемлекеттегі билік осы әділдікке сүйенуі тиіс деген тұжырымға келіп, оны он тармаққа бөледі. Олар:

1) Биліктің міндетін және жауапкершілігі мен маңыздылығын білу. Кім билік міндетінің жауапкершілігін толық сезіне отырып орындаса, міндетті түрде бақытқа жетеді. Билік міндетінің ақысын толық бермесе, онда Алла теріске шығарған бақытсыздыққа тап болады.

2) Биліктің білім иелерімен араласуы, олардың қасында болуы. Ғалымдардың үйреткен білімдеріне сәйкес амал жасау және дүниеге берілген ғалымдардан сақ болу. Шынайы ғалым басшыдан ешқандай бір дүниені дәмеспейді. Ол насихат айтады, туралықты көрсетіп, басқалармен жақсы қарым-қатынас қылады.

3) Билік міндеттерін түзету. Билік басқару барысында жасаған зұлымдықтары үшін жауапты. Сондықтан ол алдына қойған мақсатын түзетуі қажет. Биліктің әділ болуы ғана жеткіліксіз, бұған қосымша басшының алдына қойған мақсаттары да әділ болуы тиіс.

4) Тәкаппарлық пен ашудан аулақ болу. Себебі бұл әділдіктен туындайды, яғни басшының кешірім, сабырлық және жомарттық пен мейірімге ұмтылуы лазым.

5) Билік тізгіні қолға тиген шақта, өзі үшін қаламайтын нәрселерді басқаларына да қаламау ниетімен, халықтың басына келуі мүмкін қиындықтардан сақтануы керек.

6) Биліктің адамдар мұқтаж болған нәрселерді жеткізуі және олар тап болған зұлымдықты тез арада кетіруі.

7) Биліктің әшекейлі киімдер мен қымбат тағамдарға құмартпауы.

8) Басқару істері жақсы, әдепті және кез келген нәрсенің ақиқаттығына көз жеткізуі. Болмашы нәрсе үшін қатыгездік пен күшті қолданбауы.

9) Халық басшының билігіне дән риза болуы үшін, оларға жапа көрсетпеуі. Басшының қасына келіп, жағымпаздық жасаушыларға алданып қалмауы. Мемлекеттің жай-күйін білу мақсатында халықтың ахуалы тура-сында хабар беретін адамдардың сенімді болуы.

10) Басшы адамдардың көңілінен шығу жолын іздеп жүріп, шариғатқа қарсы келмеуі [Әл-Ғазали, 1976, 36-40 б.б.].

Қорытынды

Әл-Ғазали мемлекет билігіне қойған жоғарыдағы талаптарды басшылыққа ала отырып «Сұлтан Алланың жер бетіндегі өкілі», – деген тұжырымдамасын негіздеді. Себебі Әбу Хамид әл-Ғазалидің пікірінше Құдай адамдардың арасынан екі топты сұрыптап алған: Бірінші топ, пайғамбарлар: Алла бұларды адамдарға дұрыс құлшылық жасаудың жолдарын көрсетіп, ақиқат пен адасушылықты айыру үшін таңдаулы қылған. Екінші топ, дара билеушілер: Аллаһ оларды да адамдардың жақсылықтарын күзетіп және бір-біріне тигізуі мүмкін кесірлерінен сақтаулары үшін таңдап алған. Алла оларға үкім шығару және оның күшін жою мүмкіндігін берген. Ол даналығымен оларға адамдардың жақсы өмір сүру жағдайын табыс етті және оларға жоғарғы мәртебе берді [Әл-Ғазали, 1987]. Сондықтан дара билеушілер өздерінен бұрын өткен әділ пайғамбарлар сияқты халықпен қарым-қатынаста әділ, бейтарап болулары шарт. Сол сияқты өз кезегінде халық та оларға (билеушілерге) бойсынып әрі оларды қолдаулары тиіс. Оларға тек бойсынып қана қоймай, сүйсінулері керек.

Сонымен қатар Әбу Хамид әл-Ғазали, залым басшыларға жақын жүрудің өзі зиян екенін алға тартты. Залым басшының қолын сүю, оның алдында бас ию, оны жақсы көру, оны әділ әрі жомарт деп жариялау, залым патшаны қуантады және оның залымдық жасау әрекетін жігерлендіре түседі. Адам бұлай қылмаса да, залым басшының қателесіп сөйлеген сөздерін растау мәжбүрінде қалады немесе уақыт өте оны қолдап, оған сүйіспеншілігі оянып басшының жасаған зұлымдықтарына ортақтасады. Дейтұрғанмен ғалым ондай сұлтанға да бағынудың реттілігін айтып, жолын түсіндірді. Себебі, ол – дара билеуші. Әсіресе, ғалым адамдар сұлтанның сарайына барып, оған зұлымдық пен жақсылықтың арасын ажыратуына жәрдем беру зәрулігін айтты.

Ал егер сұлтан ғалымның алдына келсе, оның берген сәлеміне одан да жақсырақ жауап қайтарып, аяққа түру қажетін айтты. Өйткені сұлтан, дара

басшы ілімге құрмет көрсетіп, ғалымның алдына келді. Ғылымға құрмет көрсете білу адамның көрегенділігін білдіреді. Әбу Хамид әл-Ғазали осындай «ахлақ» ережелердің арқасында дара билеушілер мен халықтың арасын бір етіп, мұсылман халқы жасаған мемлекет қабырғасын нығайтып бейбіт пен тұрақтылыққа шақырды. Бұл айтылған әдептілік талаптары мен ережелері алғаш қарағанда жай ғана сөз тіркестерінен құралған этика сияқты болғанымен әл-Ғазали бойынша оларды орындау және сақтай білу үлкен ыждиһад пен қажымас қайрат пен жігерді талап етеді. Сол үшін де мұсылман ойшылы өзінің зерттеулерінде ислам этикасына үлкен мән берді.

Библиография

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1996. 'Ихия'у 'улум әд-Дин'. Мысыр, Дар әл-Иман, Т. 2., 530 б.

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1994. 'Кимия әс-Сағада'. Байрут-Лубнан, Дар әл-Мактаб, 346 б.

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1976. 'Әйюһ әл-Уәләд'. Қаһира, Әл-қалам, 289 б.

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1987. 'Мизан әл-Ағмәл'. Дамаск, Әл-Иақин, 250 б.

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 2002. 'Бидаияту әл-Һидая'. Қаһира, Әл-Иман, 278 б.

Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1976. 'Әт-Тибри әл-Масбук фи насихат әл-мулук'. Қаһира, Мактабату әл-ильм, 352 б.

Ахмад ибн Абдульхалим. 1978. 'Әл-Қаза әс-Сироталь мустақим лимухалафати асхаб әл-жахим'. Қаһира, Дар әл-Адаб, 375 б.

Сагадеев, А. 1998. 'Класический ислам: традиционные науки и философия'. М., ИНИОН, 131 с.

'Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби', 1984. Алмата, Наука, 176 с.

Transliteration

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 1996. 'Ihija'u 'ulum Ad-Din' [Resurrection of religious sciences]. Mysyr, Dar Al-Iman, T. 2., 530 b.

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 1994. 'Kimija As-Sagada' [Auxiliary chemistry]. Bajrut-Lubnan, Dar Al-Maktab, 346 b.

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 1976. 'Ajjuh Al-Ualad' [O son]. Qahira, Al-qalam, 289 b.

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 1987. 'Mizan Al-Agmal' [Scales of deeds]. Damask, Al-Iaqin, 250 b.

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 2002. 'Bidaijatu Al-Hidaja' [The beginning of the right path]. Qahira, Al-Iman, 278 b.

Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed Al-Gazali. 1976. 'At-Tibri Al-Masbuk fi nasihat Al-muluk' [Lessons of instruction for rulers]. Kahira, Maktabatu Al-il'm, 352 b.

Ahmad ibn Abdul'halim. 1978. 'Al-Qaza As-Sirotal' mustakim limuhalafati ashab Al-zhahim' [Judging is the right way for faithful governors]. Kahira, Dar Al-Adab, 375 b.

Sagadeev, A. 1998. 'Klasicheskii islam: tradicionnye nauki i filosofija' [Classical Islam: traditional science and philosophy]. M., INION, 131 s.

'Social'nye, jeticheskie i jesteticheskie vzgljady al'-Farabi' [Social, ethical and aesthetic views of al-Farabi], 1984. Alma-Ata, Nauka, 176 s.

Резюме

Сандыбаев Ж.С. Значение правил «ахлак» в учении Абу Хамида аль-Ғазали о взаимоотношении власти и народа

В статье излагается суть и содержание этических норм ислама, которые отражены Абу Хамидом аль-Ғазали в содержании взаимоотношения народа и правительства. По мнению Аль-Ғазали, для формирования здоровых отношений в государстве требуется справедливое взаимоотношение между властью и имущими и простым народом. Поэтому мусульманский мыслитель объясняет важность исламской этики в правительстве, которая должна быть известна султану, правителям и руководителям. Это улучшит взаимоотношение людей.

Автор отмечает, что по мнению Абу Хамида аль-Ғазали, если среди людей укоренится жестокость и нетерпимости, то исламские ценности в обществе будут нарушены. Также автор пытается показать, что проявление зависти по отношению к богатству другого способно уничтожить любовь и гармонию между людьми.

Ключевые слова: Абу Хамид аль-Ғазали, общество, султан, вероломный правитель, благой нрав, нравственность, справедливость, халяль и харам, власть, этика, ислам, шариат.

Summary

Sandibaev Zh. S. The importance of the rules of «ahlak» in the teachings of Abu Hamid al-Ghazali on the relationship of power and the people

The article describes the essence and content of Islam's ethical rules (morality) in the teaching of authority and public relations of Abu Hamid al-Ghazali, who portrayed the spiritual content of medieval East. According to al-Ghazali, those who have different statuses in order to have the right relations in the state should be treated equitably to commoners. Therefore, the muslim thinker explains the importance of Islamic ethics in the government, which should be known to the sultan, the rulers and the leaders who are at the highest levels of the society. This will improve communication with the people.

Keywords: Abu Hamid Al-Gazali, Society, Sultan, Evil Ruler, Good Temper, Morality, Justice, Halal (Permissible), Haram (Forbidden), Power, Ethics, Islam, Sharia.

*Али Альмухаметов, Курмет Смагулов,
Гылымбек Мажиев (Алматы, Казахстан)*

КОНЦЕПТ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ГАРМОНИИ В КОРАНИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Аннотация. В данной статье раскрывается понимание дуальности «духовное – материальное» с точки зрения Коранических знаний. В статье дается подробный анализ сложных и значимых взаимосвязей исследуемой дуальности с понятиями гармонии и дисгармонии. Основным принцип исламского вероучения – приоритетность преобразования материального в духовное. В представленном исследовании понятие гармонии применяется как к Вселенной, к социуму, так и к индивиду. В качестве основного закона жизнедеятельности человека и общества выдвигается закон социально-экономической гармонии, который диктует доминантность духовных потребностей над материальными потребностями и желаниями индивидов.

Ключевые слова: дуальность, социум, духовное, материальное, гармония, дисгармония.

Введение

Наше восприятие дуальности «духовное – материальное» и ее развития заключается в том, что истинно духовные знания в Священной книге – константа, а уровень истинной духовности, выражаемой в намерениях и действиях индивидов, т.е. в степени соблюдения всех положений Вероустава в каждый отрезок времени – величина переменная. В суре «Взаимное обманывание», в стихе 16 повелевается бояться, слушаться и покоряться богу в меру возможности человека. В то же время здесь же повелевается расходовать материальное во благо себе [Коран 2007, с. 611]. Как следует из Коранических знаний, изначально в сознании человека потенциально присутствуют два начала: стремление к духовным ценностям, с одной стороны, и к материальным благам, с другой. Что реально берет вверх, что станет смыслом жизни – зависит от самовоспитания человека. Известный ученый исламской герменевтики Майдани в своем толковании 42 аята суры «Различение» поясняет, что одним из качеств истинно покорного богу человека является преобразование материального во благо его духовного. Именно эту цель преследует бог, когда повелевает расходовать материальное на его пути. В то же время мусульманин, жертвующий духовным в пользу матери-

ального, следует по пути дьявола и разрушает моральный облик человека [Майдани. 2002, с. 626-630]. Это влияет на закономерное образование мира гармонии и мира дисгармонии. Оно происходит длительно и, конечно, не без проблем.

Прекрасное и многогранное понятие «Гармония» включает в себя весь огромный спектр ощущений личного счастья человека и благополучия общества (от чувств любви и братства до миролюбия и гуманности, от потребности индивидов в труде до устойчивого развития экономики, от демографического роста до демократического развития стран и многое другое), т.е. все доброе, разумное, рациональное, справедливое, совершаемое на основе истинной духовности. Напротив, мир дисгармонии в масштабах отдельного гражданина и социума в целом полон негатива (от жадности и процентомании до алкоголизма и распушенности, от всеобщей бедности населения до чрезмерной поляризации общества по доходам, от правового беспредела до деспотизма, от культа безбрачия до вымирания этносов и т.д.). Сигналов дисгармонии в различных социумах огромное множество. Подобное же значение проглядывается в хадисе, приведенном ибн Таймией в сборнике его фетв. В частности, в нем говорится, что Аллах помогает справедливому обществу, даже если оно и не верит в его существование. Более того, бог унижает то общество, которому чуждо понятие справедливости, даже если оно будет верующим в него [Ибн Таймия. 2004, с. 146].

Методология

Для исследования некоторых философских, социальных и исламоведческих аспектов дуальности социума «Гармония – дисгармония» через призму Коранического откровения в качестве основного подхода был использован системный подход. В работе над статьей были использованы методы философской и религиоведческой науки: историческая реконструкция, герменевтический и компаративистский анализ, что позволило раскрыть содержательное значение дуальности социума через призму Корана.

Гармония – дисгармония

Гармония существует везде, в отдельно взятом индивиде и во Вселенной. Мухаммад Амин Харари в своем тафсире к главе Корана «Власть» стих 4 говорит о том, что весь мир был создан гармоничным и совершенным. Бог неоднократно обращается к пророку и всему человечеству, призывая обратить взор на окружающий их мир. В последующем стихе он призывает их не просто обратить взор, а досконально исследовать природу каждой вещи, дабы удостовериться в гармоничности природы вещей и открыть в себе стремление к подобному рода гармонии в качестве части вселенной [Му-

хаммед Амин Харари. 2011, с. 17]. Ее изучение требует синтеза духовных знаний, в частности Исламской доктрины, с научными знаниями, к примеру, теории метасистемного анализа.

В дуальности изменяются обе стороны. То, что материальный мир динамичен, не застывший, понятно всем. Эволюция духовной жизни, на наш взгляд, не так очевидна для многих граждан, требует обоснований для не-теолога.

Нелинейное восприятие сложной реальности позволяет понять, почему и как из дуальности «духовное – материальное» образуются «Гармония и дисгармония». Повышение уровня духовности означает укрепление основы Гармонии, а его уменьшение, напротив, ослабляет Гармонию, следовательно, усиливает дисгармонию. Духовность часто трактуется слишком широко, не акцентируется внимание на ее истинности.

Хорошо известна точка зрения, что истинная духовность в собственном изначальном религиозном смысле далека от псевдорелигии, фанатизма, терроризма и радикализма. При этом следует придавать первостепенное значение истинной духовности как таковой, а также отношению людей к ней. Поскольку она считается врожденным качеством каждого человека. Так, в главе 30 стих 30 Корана Аллах повелевает пророку обратиться и укрепиться в религии, в которой был создан человек первоначально. Ибо нет в творении бога изменения. Тот же человек, что желает сбить тебя с данного пути или изменить его, является лукавым в независимости человек он, или что-то другое. Так же Аллах заверяет, что сам он не будет менять устоявшееся существо человека, а именно его духовное начало [Аль-Уасит лилкуран Мухаммед Тантауй. 1988, с. 108]. Имам Бухари передает хадис, в котором говорится, что каждый ребенок рождается с готовностью принять правильную религию. Его же родители делают его либо христианином, либо иудеем, либо огнепоклонником [Ибн Касир. 1999, с. 340]. Эти два аспекта понятия «духовного» важны для изучения генезиса данной дуальности. Дуальность «духовное - материальное» обычно рассматривается как бы в застывшем виде, без учета изменения уровня духовности индивидов и социумов в целом, их отношения к духовным ценностям. Насколько нам известно, в монотеизме, в частности в Исламе, духовное и материальное не равны по значимости. Цель жизни человека, состоящая в его духовном совершенствовании, сформулирована в Священной книге «Коран», а также в других Священных книгах. Это придает духовным потребностям верующих индивидов статус жизненной целевой установки, а материальным благам – роль средств ее достижения. Поэтому в Коране говорится: «Посредством того, что Аллах даровал тебе, стремись к Последней обители, но не забывай о своей доле в этом мире!» Цель в любой системе по иерархии стоит выше путей ее достижения. Это аксиома системного анализа.

Диалектика борьбы между духовными и материальными началами сложна и изменчива, особенно в современных условиях. Изменчивость уровня

духовности, как и материальных благ, имеет огромное методологическое и практическое значение, абстрагироваться от нее, следовательно, от процесса развития становится невозможным. Дуальность «Гармония и дисгармония» – порождение изменчивости всего сущего, в том числе духовного и материального, результат определения в данный момент индивидом приоритета духовного над материальным, или наоборот, материального над духовным.

Социально-экономическая Гармония и ее законы формируются на духовной основе сначала в сознании людей, затем в реальной экономической деятельности (сознание определяет бытие), поэтому первостепенную роль играет изменение сознания индивидов в сторону истинной духовности и нравственности. Ведь в продолжении вышеуказанного стиха Корана говорится: «Твори добро, подобно тому, как Аллах сотворил добро для тебя, и не стремись распространять нечестие на земле, ведь Аллах не любит распространяющих нечестие». Таким образом, мы понимаем, что истинное благо и гармония приходят лишь после того, как человек очистил свою душу от фанатичной привязанности к мирскому [Коран 2007, с. 426]. Гармонизация сознания, включая формирование разумных потребностей и желаний людей (как исходное начало гармоничного экономического поведения индивидов), необходима и возможна в каждой стране мира, независимо от уровня развития экономики и благосостояния, состояния демографии и демократии. Исламский хадисовед Уахбат Зухйли, поясняя слова Аллаха: «Аллах лучше знает, кому доверить Свое послание», говорит, что путь блага приходит в наиболее достойное общество. Оно приходит в общество, что духовно целостно, чисто, что приобрело место в истории, как общество любящее благо и истину. Часто имеет место несоответствие гармоничного сознания (гармоничных потребностей) реальным ресурсам его практической реализации. Задача гармоничной экономики – удовлетворение всех разумных материальных потребностей населения. Чем больше в экономической системе духовно-нравственно, интеллектуально и культурно продвинутых работников, тем быстрее, при прочих равных условиях, она решается. В результате ускоряется формирование Гармонии в обществе, в его экономике. Вы не достигнете истинного блага, пока не будете расходовать из того, что вы любите [Мустафа Мансури. 1996, с. 346].

Начало дисгармонии происходит от несовершенства души человека (хотя интеллект может быть высоким), из-за чего он становится атеистом или агностом, а также вследствие того, что верующий порою может совершить проступки, отклоняющие его от Вероустава. Поддаваясь мирским слабостям, коих в жизни целый «океан» (лень, к примеру), он затем вновь возвращается к истинной стезе и восстанавливает свой статус-кво в мире Гармонии.

Дуальность «Гармония и дисгармония» не совпадает с дуальностью духовного и материального и по другой причине. Социальная Гармония включает помимо духовности (демоэтики), как своей основы, и другие свя-

занные с ней сферы общества (демографию, демократию, демозкономику). Следовательно, по своему содержанию она шире, чем духовное, включает в себя также материальное при главенстве первого.

В результате борьбы противоположностей и развития личностей исходная дуальность «духовное и материальное» часто, но не всегда, трансформируется в производную дуальность «Гармония и дисгармония». Вторая сложнее по своей структуре, чем первая. Это важно знать.

В соответствии с аятом 32 суры «Ангелы», в котором говорится, что Аллахом дано Писание в наследство тем из его рабов, которых он избрал. Среди них есть такие, которые несправедливы к самим себе, умеренные, и опережающие других в добрых делах с дозволения Аллаха [Коран 2007, с. 472]. Можно выделить три стадии развития данной дуальности. Это:

- дуальность потенциальная, реально нераскрытая, с непроявленным еще в жизни духовным началом (в детском возрасте, к примеру), но с ярко выраженным, словно единственным, растущим материальным началом. В сознании и деяниях индивидов между двумя началами существует время, когда материальные интересы возникают раньше духовных. К сожалению, иногда духовное начало реально вовсе не проявляется, человек пожизненно остается атеистом;

- дуальность реальная, гармонизирующаяся, в которой потенциальная духовность начинает явно проявляться и развиваться, тем самым выкристаллизовывается духовный «бриллиант» - основа Гармонии, однако значимость материальных устремлений для индивидов еще сильна;

- дуальность высоко гармоничная, в которой умеренные духовные потребности доминантно возвышаются над разумными материальными потребностями и желаниями индивидов.

Следует заметить, что широко распространенные слова «добро» и «зло» нетождественны понятиям «Гармония» и «дисгармония», хотя во многом совпадают. Добро, совершаемое истинно верующим человеком, является гармоничным, так как оно делается ради служения Всевышнему, а добро атеистов, политеистов не относится к Гармонии, поскольку оно не имеет духовного фундамента, а делается лишь ради самого себя или какого-либо другого человека. В первом случае, оно полноценно и делается в угоду Творца.

Причиной тому служит отсутствие относительно Аллаха величины добра и зла, ввиду ее переменности от человека к человеку. В священных писаниях к Аллаху более применимо понятие абсолютной справедливости, которая более лояльна к бескорыстному намерению человека, нежели к самому действию [Абу Баракат Насафи. 1998, с. 26].

Разумность, умеренность, справедливость, честность и прозрачность, уважение прав и обязанностей человека, миролюбие, взаимное доверие граждан и другие духовно-нравственные ценности составляют суть социальной эволюции к Гармонии. Там, где Гармонии открываются дороги,

устраняются преграды, все ресурсы общества используются наиболее эффективно во имя человека и сохранения окружающей природы.

Дуальная пара «Гармония - дисгармония» является предметом наших исследований и научных интересов. Как сейчас становится ясным, это благодатная почва для развития науки.

Разумное использование всех рациональных путей развития, по нашему мнению, не противоречит истинной духовности, а представляет ее составную часть. Ограниченность их применения означает недоиспользование огромного потенциала истинной духовности, которая дает широкий простор для гармоничной эволюции общества, его экономики, для развития современной цивилизации в целом. К такому выводу приводит соединение духовных знаний с научными.

Неоднородность, дуальность общества существенно влияет на экономическое поведение индивидов, всего социума, на сложность и нелинейность формирования социальной Гармонии, на ее законы, формы их проявления. Термин «дуальность мира» здесь предполагает возможное присутствие в обществе ее субъектов - верующих, язычников, неверующих и сомнеющихся. Имам Куртуби к пояснению слов Аллаха: «Если бы твой господь захотел, все кто на земле были бы верующими» он пишет: «не может уверовать человек, находящийся в дисгармонии и несчастьи. Ему предопределено создателем, быть бездуховным» [2006, с. 57]. Истинная личная вера, жизнь по вероуставу составляет основу Гармонии, ее отсутствие формирует различного рода дисгармонии, опасные для цивилизации.

Каждый из описываемых двух миров имеет свои объективные законы возвышения потребностей. В 2014 году в НИИ финансово-банковского менеджмента был открыт неизвестный ранее мировой науке «Закон социально-экономической Гармонии», который заключается в том, что духовные потребности доминантно возвышаются над разумными материальными и нематериальными потребностями и желаниями индивидов. Это возвышение обусловлено существованием у людей с личной верой особого внутреннего («вставленного») механизма, регулирующего образ мыслей и действий, а также их потребности, способы их удовлетворения, экономические отношения в целом. Данный закон является основным. «Но Аллах привил вам любовь к вере, и представил ее прекрасной вашим сердцам, и сделал ненавистными вам неверие, нечестие и неповиновение... по милосердию и милости Аллаха» Поэтому человек в выборе своих деяний руководствуется своим внутренним миром (сура Комнаты, 7-8 аяты) [Уахбат Зухайли. 2009, с. 559].

Духовно и нравственно продвинутым индивидам и социумам в целом свойственна противоположная закономерность по сравнению с законом возвышения материальных потребностей в чисто секулярном обществе, поскольку концептуальные основы социальной эволюции в обоих случаях совершенно различны. Это, однако не означает, что данные законы не дей-

ствуют параллельно, в постоянной борьбе, поскольку в каждом социуме, даже в индивидах, встречается дуальность «Гармония-дисгармония». Такая сложная диалектика жизни.

Отмеченные выше контрасты в потребностях, сознании и поведении индивидов и социумов позволили открыть указанные объективные законы социально-экономической Гармонии, скрытые от глаз исследователей при одинаковом линейном подходе ко всем субъектам и сферам общества.

Особенность настоящей эпохи, как указывалось выше, состоит в крайнем обострении и синхронности протекания самых разных финансово-экономических в целом цивилизационных кризисов, масштабных природных катаклизмов и военных конфликтов. Дальнейшее деструктивное углубление их создаст, по нашему мнению, реальные угрозы для социально-экономического развития государств и для прогресса нашей цивилизации в целом. Ведь, по имеющимся данным, лишь с 1971 года в глобальной экономике произошло около 500 финансовых кризисов (банковские крахи, суверенные дефолты, девальвации, кризисы на фондовых и ипотечных рынках). Такого еще не было в истории. Истоки их в духовно-нравственной деградации многих индивидов. К дисгармониям следует не привыкать, как призывают иные профессионалы, а надо настойчиво бороться с их глубинной причиной – бездуховностью и аморальностью, чтобы они проявлялись все реже и реже, все мягче и мягче. Наступает момент истины.

Оставаясь на почве оправданного оптимизма, можно полагать, что Гармония получит свое дальнейшее развитие, как в сознании индивидов, так и в реальной экономической жизни, ограничивая одновременно свою противоположность – дисгармонию. Таков начинающийся тренд современности. Наша надежда: «Гармония спасет мир!».

Библиография

- Абу Баракат Насафи. 1998. 'Мадарику Тазил уа Хакаиу Тауил'. Бейрут, Дар Калиму Таиб, т. 3, 752 с.
- Аль-Уасит лилкуран Мухаммед Тантауй. 1988. Каир, 'ар-Рисаля', т. 11, 508 с.
- Ибн Касир. 1999. 'Тафсир аль-Куран аль-Азым'. Рияд, Дар Тайиба, т. 6, 600 с.
- Ибн Таймия. 2004. 'Мажмуг аль-Фатава'. Саудия Медина, Аукаф, т. 28, 696 с.
- 'Коран. Перевод смыслов Эльмир. Р. Кулиев. 2007'. Издательский дом УММА, 676 с.
- Куртуби. 2006. 'Аль-Жамиг лиахамиль Куран'. Бейрут, Ар-Рисаля, т. 11, 481 с.
- Майдани. 2002. 'Тафсир Маариж ат-Тафаккур'. Дамаск, Дар Калам, т. 6, 760 с.
- Мухаммед Амин Харари. 2011. 'Хадаику Рух уа Райхан'. Бейрут, т. 30, 572 с.
- Мустафа Мансури. 1996. 'Мукгатоф мин Уйуни тафасир'. Бейрут, Дар Калам, т. 1, 537 с.
- Уахбат Зухайли. 2009. 'Тафсир Мунир'. Дамаск, Дар Фикр, т. 2, 664 с.

Transliteration

Abu Barakat Nasafi. 1998. 'Madariku Tazil ua Hakaiau Tauil' [Madariku Tazil ua Hakaiau Tauil]. Bejrut, Dar Kalimu Taib, t. 3, 752 s.

Al'-Uasit lilkuran Muhammed Tantauj. 1988. 'ar-Risalja' [ar-Risala], Kair, t. 11, 508 s.

Ibn Kasir. 1999. 'Tafsir al'-Kuran al'-Azym' [Tafsir al-Quran al-Azim]. Rijad, Dar Tajiba, t. 6, 600 s.

Ibn Tajmija. 2004. 'Mazhmug al'-Fatava' [Mazhmug al-Fatawa]. Medina, Aukaf, Saudija, t. 28, 696 s.

'Koran. Perevod smyslov Jel'mir. R. Kuliev. 2007' [Koran. Translation of the meanings of Elmir. R. Kuliev. 2007], Izdatel'skij dom UMMA, 676 s.

Kurtubi. 2006. 'Al'-Zhamig liahkamil' Kuran' [Al-Jamig Liahkamil Kuran]. Bejrut, Ar-Risalja, t. 11, 481 s.

Majdani. 2002. 'Tafsir Maarizh at-Tafakkur' [Tafsir Ma'arj at-Tafakkur]. Damask, Dar Kalam, t. 6, 760 s.

Muhammed Amin Harari. 2011. 'Hadaiku Ruh ua Rajhan' [Hadaiku Rukh u Raikhan]. Bejrut, t. 30, 572 s.

Mustafa Mansuri. 1996. 'Muktatof min Ujuni tafasir' [Muktatof min Uyuni tafasir]. Bejrut, Dar Kalam, t. 1, 537 s.

Uahbat Zuhajli. 2009. 'Tafsir Munir' [Tafsir Munir]. Damask, Dar Fikr, t. 2, 664 s.

Түйін

Альмухаметов А.Р., Смагулов К.Н., Мажиев Г. Құран контекстіндегі элеуметтік-экономикалық үйлесімділік тұжырымдамасы

Осы мақалада «рухани – материалды» дуальдік ұғымы Құран ілімі тұрғысынан қарастырылған. Мақалада зерттеліп отырған дуальдіктің гармония және дисгармония ұғымдарымен күрделі де маңызды өзара байланыстарына толық талдау берілген. Исламдық діни ілімінің негізгі қағидасы – материалдың руханиға өзгертудің басымдылығы. Ұсынылған зерттеуде гармония ұғымы бүкіл әлемге, социумға және жеке тұлғаға да қолданылады. Адам мен қоғамның өмір сүруінің негізгі заңы ретінде элеуметтік-экономикалық гармония заңы көрсетілген, ол бойынша жеке тұлғаның материалды қажеттіліктері мен талаптарынан рухани қажеттіліктердің жоғары болуы.

Түйін сөздер: дуальдік, қоғам, рухани, материалды, гармония, дисгармония

Summary

Almuhametov A.R., Smagulov K.N., Majiev G. The Concept of Socio-Economic Harmony in the Quranic Context

This article reveals an understanding of the duality of “spiritual - material” from the point of the Koranic knowledge. A detailed analysis of the complex and significant interrelationships of the duality under investigation with the concepts of harmony and

disharmony is given in the article. The basic principle of Islamic dogma is its priority of the transformation of the material into the spiritual. In the presented research the concept of harmony is applied both to the Universe, to the society as well as to an individual. The law of social and economic harmony, which forms the dominant spiritual needs over the material needs and desires of individuals has been put forward as the basic law of the personal life activity and the society.

Keywords: Duality, Harmony, Disharmony, Spiritual, Material, Society



Бақытжан Сапаров (Алматы, Қазақстан)

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТТІК САЯСАТТЫҢ ДІНТАНУЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Аннотация. Зайырлы мемлекеттің идентификациялық моделі зайырлылық пен діниліктің бір-біріне қарым-қатынасын біраз өзгерістірге ұшыратады, онда олардың арақатынасынан қоғамның бір бөлігі күшейеді (мәдениет, құқықтық сана, әлеуметтік орнықтылық, ұлтаралық және дін аралық қатынастар мен келісімдер), және басқа жағы әлсізденеді (ұлтаралық және дінаралық қақтығыстар, тағы да басқа негативті тенденциялармен қоғамдағы шиеленістің себептері). Бұл модельдің ең басты белгілерінің бірі мен бірегейі мемлекет пен қоғамдағы көптеген діни ұйымдардың өзара байланысы мен келісімдікте, түсіністекте іс-әрекеттер жасауында. Тағы да бұл қатынастардың басты белгісі – мемлекеттің қазіргі заманғы азаматтардың ұлттық-мәдени және діни бірегейлігімен санасуы. Бұл жерде көңіл бөлетін маңызды бағыт – қазіргі өзгерген дәстүрлерді қайта жаңғыртып, қоғамдағы көптеген дәстүрлері мен санаса, есептесе отырып азаматтардың заманауи ұлттық мәдени және діни бірігейліктегі жаңа дәстүрлерді жаңғырту. Тек қана осындай іс-шаралар қоғамдағы діни ұйымдардың және мемлекеттің бір-біріне деген келіспеушіліктерін болдырмауға жол ашады. Сонымен қатар зайырлы мемлекеттің діни бірлестіктермен қарым-қатынасын заңдық кеңістікке шығарып, мемлекеттің одан әрі тұрақты дамуына тікелей әсер етеді, азаматтардың құқықтарын кең көлемде сақтауына ықпал жасайды.

Түйін сөздер: мемлекет, дін, ар-ождан еркіндігі, секуляризм, модель, діни ахуал, діни ұйымдар.

Кіріспе

Егемен еліміз бабалар арманына қол жеткізіп, еркін өмір сүруді бастаған алғашқы күндерден бастап, көпконфессиялы отанымыздағы мемлекет пен діннің арасындағы қарым қатынасты белгілі бір әлемдік үлгілерге сай етіп жасап, жетілдіру қажеттігінің бар екендігіне көз жеткізді. Осыған байланысты, Қазақстан Республикасының Ата Заңында ар-ождан бостандығы мәселелері айқын көрсетіліп, оның 22-бабында: «1. Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар. 2. Ар-ождан бостандығы құқығын жүзеге асыру жалпы адамдық және азаматтық құқықтар мен мемлекет алдындағы міндеттерге байланысты болмауға немесе оларды шектемеуге тиіс» - деп мемлекеттің осы бағыттағы саясаты сара жолға қойыла бастады [1996]. Сондықтанда тәуелсіз мемлекеттің дін саласындағы саясатын дінтанулық талдауға бағыттау өзекті мәселе деп

есептейміз. Зайырлы мемлекет болып есептелетін Қазақ елі, өзінің арғы-бергі тархындағы елді біріктіру бағытындағы діннің мүмкіндіктері мен қызметін толық түсініп, оны ел игілігіне жан-жақты қолданудың әдіс-тәсілдерін өмір талаптарына сай жетілдіру үстінде.

Әдіснама

Бұл мақаланың әдіснамалық негізінде материалистік немесе идеалистік монизмнен тазарған диалектикалық әдіс қолданылған, ол плюрализмге және қоғамдық құбылыстардың бір-бірімен көп бағытты байланысына негізделген. Сонымен қатар мемлекеттік саясаттың рухани, әлеуметтік-мәдени, этно-саяси бастауларына, әсіресе мемлекеттің заирлылығын айқара ашатын дінтанулық принциптер кеңінен қолданылған.

Негізгі бөлім

Дін әрқашанда қазақ ұлтының өзіндік рухын, ұлттық бірегейлігін қалыптастыруға тікелей қызмет етті, діннің осы оң мүмкіндіктерін жүзеге асыру тікелей елдегі діни ахуалды дұрыс түсінуге және бізге қажет бағытқа бұруға байланысты. Ел ішіндегі қарым-қатынастарда осы мүмкіндіктерді іске асыру зайырлылық қағидатын жүзеге асырудың нақты нысандарына байланысты, себебі қазіргі таңдағы әлемдегі демократиялы елдердерді көп бөлігі зайырлылық қағидатын ұстануда. Қазіргі секуляризм қағидасын қатаң түрде түсінетін болсақ, мүмкін ол кейде атеистік рухта болса да, онда дұрыс қолданға жағдайларда діннің позитивтік рөлін жүзеге асыруға біраз мүмкіндіктер бар. Осы күрделі рухани құбылыстың қыры мен сырын жетіп түсінген Елбасы Н.А. Назарбаев төмендегідей ой айтады: «Қазақтар үшін исламның рөлі недәуір және мұны түсіну ұлттық санамыздың маңызды мінездемесіне айналғалы тұр. Бұл әсіресе осынау ұлы да гуманистік діннің рөлі мен мәні ұзақ жылдар бойы бұрмаланып келгеннен кейінгі жерде өте маңызды. Сонымен бірге діннің ұлтты бірегейлендірудің бүгінде пәрменді тәсілі емес екенін айқын аңғару керек» [1999, Б.183], яғни бұл бағыт егемен мемлекетіміздің дамып ұлттық бірегейлігін қалыптастыруда өз маңыздылығын жойған жоқ.

Еліміздің білім беру жүйесіндегі мекемелерінде әлі де болса діннің қоғамдық функцияларын толығымен айқара ашып көрсету қиын болса, онда қоғамға діннің рухани мүмкіндіктерін тәрбие жұмысына қолдану әдіс-тәсілдерін көрсетуге болады. Діннің гносологиялық және әлеуметтік тамырларын, қоғамдағы қызметін қалай көрсете аламыз? Яғни, біз секуляризм қағидасын жүзеге асыру саясаты діннің қазіргі заманғы әлемге тиімді әсер ету әрекеттерінің айтарлықтай әсер ететіндігін көрсете алуымыз керек. Бұл тұрғыда діннің мүмкіндіктері өте маңызды болуы мүмкін, бірақ оларды жүзеге асыру оның қатаң нұсқасында зайырлылық қағидасына байланысты, ол өз кезегінде әр мемлекеттегі демократиялық процестерге тәуелді.

Егер де біз Қазақ мемлекеті үшін зайырлылық принципі мен діни ұстанымдарымен есептесу маңызды деп санасақ, онда оны іске асырудың нақты нысандары, оның оң мүмкіндіктерін нақтылаудың негізгі аспектілерін қарастыру зайырлылық принципінің мәні мен маңызын толығымен ашу болып табылады.

Еліміздің дін саласындағы саясаты әлемде болып жатқан әртүрлі өзгерістерге жауап ретінде, осы мәселеге тереңірек үңіліп, егенмендік алғаннан кейінгі тәжірибені қолдана отырып, Парламентте жаңа заң қабылдады. Ол Қазақстан Республикасын зайырлы мемлекет ретінде бекітетін ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңы. Бұл ереже төменде көрсетілген. «3-бап. Мемлекет және дін. 1. Мемлекет дін мен діни бірлестіктерден бөлінген [2011]. Бұдан біз үкіметтің зайырлы болып табылатындығын, секуляризм және өте қатаң редакцияда баяндалған принципте екендігін көреміз.

Қазіргі заманауи процестерде зайырлы мемлекет нақты жағдай мен қоғамға, сондай-ақ діндердің мемлекеттегі рөлі орнына, адамның руханилығына және мемлекеттік ұйымның демократиялық нысандарына ең қолайлы екенін атап өтуі керек. Қазақстан сияқты көпконфессиялы және көпұлтты елдерде мемлекеттің зайырлы түрі заманауи талаптардан туады, онымен есептесу объективті процесс. Алайда, Қазақстанды зайырлы мемлекет деп мойындау біздің елде секуляризм қағидатын іс жүзінде жүзеге асырудың алғашқы қадамдары жүзеге асырылу үстінде. Себебі біздің ел көп жылдар бойы тоталитарлы атеистік мемлекет құрамында болғандықтан, ата дінімізге әрқашан шектеу қойылып отырды, оның рухани құндылықтарды қалыптастырудағы рөлі мен қызметі түпнегізден алыстатылды. Халықаралық қауымдастықта қазіргі таңда он теократиялық, аздаған атеистік мемлекеттер де бар, ал қалғандары – зайырлылық қағидатын ұстанған елдер. Дегенмен, біз осы елдердің секуляризм қағидасын жүзеге асырудың көптеген жолдары мен бағыттарын іс жүзінде көріп отырмыз. Зайырлылық принципі оны өте кеңінен қолдануға мүмкіндік береді: теократиядан атеизмге дейінгі жолдары көрсетілген. Бұл – қазіргі әлемдегі шындық. Өзіндік билік формасына байланысты мемлекет таңдаған зайырлылықтың түрі дінге қатысты өзінің барлық саясатын қалыптастырады. Айрықша заңдылықтың белгілі бір түрін заңнамалық түрде нығайтудың қажеті жоқ. Мемлекеттер мемлекет-конфессияаралық қатынастар саласында тәжірибелік шешімдер қабылдаған кезде осы үлгімен есептесіп отырады.

Біздің елімізге байланысты секуляризмнің нақты түрін қалай анықтауға болады? Ол үшін біз төмендегілерді ескеруіміз керек: біріншіден, елдегі діни ахуалға талдау жасау керек, екіншіден, дін саласындағы ұлттық мүдделерді нақты анықтай алуымыз қажет, үшіншіден, осы проблемаларды шешудің әдіс-тәсілдерін іздеудегі үрдістерді көре білу керек.

Жоғары аталған бағыттарды дұрыс түсінудің әсерінен елімізде қазірдің өзінде бұл мәселелерді алдын-ала шешудің әдеттегі зайырлы түрін дамытуға мүмкіндіктер беріп отыр. Болашақта осы мазмұнды көрсету қажет

секуляризмнің шын мәнінде нақты түрін анықтау арқылы секуляризацияны өмір шындығына айналдыру шын мәнінде жүзеге асырылу үстінде.

Қазақстан үшін қазіргі жағдайларда секуляризм қағидасын айқара ашып көрсету керек, және оны Қазақстанның нақты жағдайында жүзеге асырудың тәжірибелік нысандарына секуляризм қағидасын жасау жолдарын анықтау керек, сонда ғана дін саласындағы тұрақты саясат қалыптасады және барлық пайда болған проблемалар зайырлылықтың таңдалған түріне байланысты шешілетін болады. Сонымен бірге мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласындағы мемлекеттік саясаттың тиімділігі сөзсіз арта түседі.

Әлемдік діни зерттеулерде секуляризм нысандарының типологиясы мемлекет пен діни бірлестіктер арасындағы қарым-қатынастың сипатына қарай дамыды. Онда А.И. Артемьевтің жұмысына ауысайық. Онда «Секуляризм критерийлері бойынша мемлекеттердің типологиясына» жан-жақты анықтамалар берілген және олардың қалыптасуы туралы көптеген көзқарастар көрсетілген [2013, Б.18]. Біз үшін А.И. Артемьевтің секуляризм модельдері: артықшылықты және сәйкестендіру үлгілері. Бұл оның өздерінің діни саясатына байланысты бірқатар позицияларда Қазақстанға ұқсас секуляризм түріне қатысты. Артықшылықты моделі - ең сипатталған зайырлы мемлекеттің моделі» мемлекет діни бірлестіктердің бөлу жұмсақ режимдерін, өмір мен қызметтің преференциалдық оларды білдіретін бір немесе бірнеше діндер және діни ұйымдарды таңдау үлгісі. Еуропа мен әлемнің көптеген елдеріне тән артықшылықты модельдің маңызды ерекшеліктері көптеген сипаттарға ие.

Ал енді қазіргі діни ахуалға тоқталатын болсақ, Қазақстанда қолайлы сәйкестендіру кепілдіктер саласындағы мемлекет пен азаматтар арасындағы әріптестік негізінде бірнеше діни бірлестіктермен кең ынтымақтастық жағдайлар сипатталады, олар зайырлы мемлекет моделі болып саналады, ұлттық-мәдени және діни сәйкестілік пен олардың құқықтарын қорғау және іске асыру, мемлекеттік әріптестік және діни бірлестіктер, дәстүрлі дін өкілдерімен, азаматтардың заманауи ұлттық-мәдени және діни ерекшеліктерінің мемлекеттің есебінен кеңейтілді.

Зайырлы мемлекеттегі зайырлылықты сәйкестендіру моделі олардың өзара әсері, кейбір аудандарда қоғам (мәдениет, құқықтық, әлеуметтік тұрақтылық, дінаралық және этносаралық келісім мен ынтымақтастық) және басқа да этникалық және діни қақтығыстардың әлсіреуі нығайта түседі, онда зайырлы және діни қарым-қатынастағы кейбір жағымсыз жағдайларды жоюды көздейді, қоғамдағы қайшылықтарды төмендетеді. Бұл модельдің негізгі ерекшеліктерінің бірі – мемлекеттің бірнеше діни бірлестіктермен кеңейтілген ынтымақтастығын жүзеге асыруында. Ол мемлекет пен азаматтардың заманауи ұлттық-мәдени және діни ерекшеліктерін сақтаудағы тағы бір жағымды үрдісі.

Жоғарыда біз осы моделдерге тоқталған себебіміз олар секуляризм типологиясы туралы өз көзқарастарымен автормен ынтымақтастықта қарастырылған

және біз одан да әлдеқайда кең секуляризмнің артықтышылықты және сәйкестендірілген модельдеріне өзіміздің көзқарасымызбен бөлісеміз.

Қазақстанда секуляризмге тең келетін моделін анықтағаннан кейін, тандалған үлгі арқылы зайырлылық принципін іске асырудың нақты механизмдерін әзірлеуге болады. Сонымен бірге, зайырлылық қағидатын нақты іске асыру және нақтылау елдегі діни ахуалды анықтайтын бірнеше факторларға негізделуі керек. Біріншіден, елдің дәстүрлері, ең алдымен діни дәстүрлері. Екіншіден, мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды қалыптастырудың іргелі қағидаты ретінде секуляризм қағидатымен қамтамасыз етілген әрекеттерін жасау және мемлекет пен діни бірлестіктердің кеңістігінің көлемі. Үшіншіден, әлеуметтік-саяси және экономикалық жағдай, олар секуляризм принципін нақтылаудың ортақ бет-бейнесі. Төртіншіден, мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастар саласында, атап айтқанда, діни саладағы қауіп-қатерлермен байланысты қаржылық мәселелер.

Жоғарыда көрсетілген осы факторлардың әсерінен оны дамытудың белгілі сатысында Қазақстанға лайықты секуляризмнің ерекше түрі қалыптасты. Сонымен қатар, секуляризмнің бұл түрі қазақстандық реалдылықтың өзгермелі мазмұнға толы екендігін анықтайды.

Діни бірлестіктер де осы саладағы бастамаларымен секуляризм моделінің қалыптасуына ықпал етуі мүмкін. Барлық дәстүрлі діндердің өздерінің әлеуметтік тұжырымдамалары бар. Әлемдік діндер мемлекеттің және әлеуметтік жүйенің діни мұраттарынан алыстатылған жағдайларда жұмыс істеу керек екендігі ақиқат. Тұтастай алғанда теократиялық елдерде діннің діни қағидаттар бойынша мемлекеттік және қоғамдық өмір салуға мүмкіндігі бар. Бірақ адамзат тарихында әлемнің кез-келген дініне сәйкес келмейтін түрде осы принциптерді жүзеге асыратын кезең болмады. Дін және діни биліктің симфониясы кезінде төрт әділ халифтердің немесе Византия империясы тұсында мемлекеттік және мемлекеттік өмірдің діни мұраттарын толық жүзеге асыра алмады. Сондықтан мемлекет пен дін қазіргі тарихи жағдайда мүмкін болатын қарым-қатынастарды қалыптастырады. Әлемдік діндердің тұжырымдамалық құжаттары осы қатынастар туралы өз көзқарастарын белгілейді. Бұл тұжырымдар діни бірлестіктердің, бір жағынан, қоғам мен мемлекеттің, екінші жағынан, қатынасының негізгі принциптерін анықтайды.

Өздерінің әлеуметтік тұжырымдарына сүйене отырып, діндер секулярлық принципті нақты мазмұнмен толтыру туралы көзқарастарын жеткізеді. Осылайша Қазақстан үшін зайырлылық моделін таңдаған ерекшелігі мен мазмұны мемлекеттік ынтымақтастық үшін маңызды болып табылады.

Зайырлы мемлекет әртүрлі мемлекеттік органдар мен діни бірлестіктер арасындағы ынтымақтастық туралы келісімдерге қол қоюға кедергі болмайды. Соңғы мәселелер үшін де басымдықтарын бірқатар мемлекет пен діни бірлестіктер арасындағы серіктестік қарым-қатынас орнатуға мүмкіндік береді. Зайырлы мемлекет діни бірлестіктердің ішкі істеріне араласпайды

деп есептейді, ал діни бірлестіктер мемлекеттің істеріне араласпайды. Дегенмен, дін мәртебесі мен мазмұны бар, оны қоғамның шеңберінен және әсіресе мемлекеттік өмірден бөліп алу мүмкін емес. Бұл тек қоғамның шеткі және мемлекет дінді ығыстыруы, оны мүлдем жеке ісінде айналдыруы, қазіргі заманғы адам мен қоғамның құндылықтар жүйесінің оны қудалау арқылы жүзеге асырылуы мүмкін.

Бұл еуропалық елдердің басым көпшілігінде дәл қазір болып жатқан көріністер. Сондықтан қазіргі заманғы еуропалық мемлекеттер қазірдің өзінде зайырлы емес, олар атеистік. Секуляризм және либералдық құндылықтардың абсолютті үстемдігі қазіргі заманғы Еуропадағы реалдылық жағдай. Сондықтан, осы елдер дін саласындағы кездесетін проблемалар қатысты соншалықты оңай, жаңа атеизм өндірілген идеологияның барлық проблемаларды қамтитын мемлекеттік-діни қатынастар саласындағы адам құқықтары басымдық алып, діни құндылықтар мен сенушілердің құқықтарының түсінігі жойылды.

Сондықтан батыс елдерінің шексіз толеранттылығы бұл мемлекеттерде төзімділік дінге бей-жай қарамайды және маңызды емес екендігі туралы ешқандай тартыстар жоқ, демек, төзімділік іс жүзінде жүзеге асырылып отыр. Ал енді Қазақстанға келетін болсақ, онда жағдай түбегейлі өзгеше: діни саладағы дінаралық келісім мен төзімділік біздің елімізде жоғарыда айтылғандармен салыстырғанда айтарлықтай ерекшеленеді. Қазақстанда толеранттылық діннің ел мен қоғам үшін маңыздылығын мойындаудың саналы нәтижесі болып табылады – бұл толеранттылықтың мүлдем басқа деңгейі. Бұл неғұрлым тереңірек және өнімді қасиеттерге бейімделген толеранттылық, формальды емес, оның егжей-тегжейі туралы даулар болуы мүмкін, бірақ оның негізінде дамудың шектелуіне емес, одан әрі қарай қалыптасуына жол беріледі.

Дін қоғамда көптеген функцияларды атқарады. Ол адамгершілік нормаларын жүзеге асыруға шақырады және оны қалыптастырады. Ол қоғамды рухани және әділетті ете алады. Діннің айқын бітімгерлік әлеуеті бар. Дінді қоғамдық сананың формасы ретінде әрбір қоғамның барлық салдары бар азаматтық қоғамның феномені ретінде қарастырады. Діннің қоғамдағы қатысуының осы рөлі мен формалары шынайы және тиімді, бірақ біз діннің аталған формалар мен рөлдердің ешқайсысына қысқартылмайтынын атап өтуіміз керек. Діннің тек азаматтық қоғамның феномені ретінде түсінуге болмайтындығын ерекше атап өткіміз келеді. Азаматтық қоғамның феномені ретінде дін қазіргі зайырлы санада және тиісті қауымдастықтарда әрекет ете алады. Мысалы, Құдайға деген сенімін мүлдем жоғалтқан қазіргі заманғы Еуропадағы дінді азаматтық қоғамның феномені ретінде қарастыруға болады және бұл еуропалық дінге деген көзқарас ақталатын болады. Діни дәстүрлер мен құндылықтардың жандануына әкелетін Қазақстан сияқты елдер үшін дін – азаматтық қоғамның элементінен гөрі әлдеқайда тереңірек және маңыздырақ фактор.

Мұндай жағдайда Қазақстан сияқты елдер әлемнің жаңа геосаяси конфигурациясын құруда діннің позитивті әлеуетін тартуға көшбасшы болудың

нақты мүмкіндігі бар. Бүгінгі күні ұлттық қауымдастықтарды нығайта алатын дін. Көптеген идеологиялар XX ғасырда олардың қабілетсіздіктерін көрсете қойған жоқ, және олар да біршама символикалық мәнге ие болса да, біріккен рөлді талап ету құқығын жоғалтты. Діннің адамзат қоғамдастығына деген терең мағынасы кез-келген шынайы прогресс тек жоғары нәрсе белгілеу мақсатында ғана мүмкін дегенді білдіріп отыр. Тек идеалды нәрсені есте ұстай отырып, біртіндеп дами аламыз. Дін адамның қарым-қатынасына Құдайды таныстырады, бұл қарым-қатынастар үшін жоғары деңгейді белгілейді. Демек, қазіргі әлемде Құдайға қайта оралудан гөрі, ол пайда болған дерлік үмітсіз жағдайдан басқа ешқандай жол жоқ. Адам, этникалық қоғамдар, мемлекеттер - олардың табиғи, құдайсыз іргетасы бойынша «жарқын болашақты» құруға мүмкіндіктерін сарқып алды, бұл әлемдік қатынастардың қазіргі заманғы жаһандық дағдарысы.

Дүние жүзіндегі барлық елдер мен аймақтар енді діни жаңару бастамаларын жаңартылған әлемдік тәртіптің негізі ретінде ұсына алады. Бізге осы елдер мен аймақтардың ерекше жағдайлары ескеру қажет - бұл елдердің діни жаңару және рухани қалпына келтіру жағдайы керек. Қазақстан қазіргі уақытта ұқсас нәрсені көрсетіп отыр. Қазіргі жағдайдағы діндер мен этностар арасындағы қатаң қайшылықтардың жанында Қазақстан осы салаларда өте тұрақты келісімге қол жеткізбейтін жағдайға келмейді. Белгіленген келісімдердің терең негіздері бар және бұл негіздер көптеген елдерде діни құлдыраудың қасында халықтың діни көзқарасы арта түсуде. Және ол түрлі діни дәстүрлердің фундаменталистік немесе экстремистік сенушілерінің есебінен емес, қайта сенімге терең енудің арқасында өседі. Көптеген діндарлар шынайы діни құндылықтарды қабылдайды. Бұл құндылықтар моральдық және гуманистік сипатта болады.

Қорытынды

Қорытындылай келе айтсақ, Қазақстанға қатысты секуляризм қағидасын нақтылау кезінде туындайтын әртүрлі жағдайларға қарамастан, мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласындағы мәселелердің түбегейлі маңыздылығын шешудің жалпы әдістемелік тәсілдері қарастырылуда. Бұл тәсіл келесідей, мемлекеттің зайырлы нысаны тұжырымдамалық деңгей қағидасын туғызады, мемлекет діндердің әділ жұмыс істеуі үшін жағдай жасауы керек, ал діндер мемлекеттік істерге кедергі жасамайды және олардың қоғам мен мемлекеттің алдында жаңа қауіп-қатерлерін тудырмайды. Егер біз осы қағидатты ұстанатын болсақ, онда діни салада көптеген проблемалар туындамайды және олар пайда болған жағдайда оларды оңай және ақылмен шешуге мүмкіндік береді.

Библиография

Артемиев, А. 2013. 'Дінтану: Жалпы дінтану негіздері, діндер тарихы, Қазақстандағы діндер'. Алматы, Бастау, 576 б.

Қазақстан Республикасының Конституциясы. 'Қазақстан Республикасы Парламентінің Жаршысы, 1996 жылғы № 4, 217-құжат'. 'Қазақстан Республикасы Парламентінің басылымы'. [Электронды ресурc]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000487> (сайтқа кіру уақыты: 10.01.2018).

Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Заңы. 'Астана, Ақорда, 11 қазан 2011 жыл'. [Электронды ресурc]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (сайтқа кіру уақыты: 10.01.2018).

Назарбаев, Н. 1999. 'Тарих толқынында'. Алматы, Атамұра, 289 б.

Transliteration

Artemiev, A. 2013. 'Religiovedenie: Osnovi obchego religiovedenia, istoria religii, religii v Kazakhstane'. [Religious Studies: Bases Of Common Religious Studies, History Of Religion, Religion in Kazakhstan]. Almaty, Bastau Publishing House, 576 s.

Constitution of the Republic of Kazakhstan. 'Vestnik of the Parliament of the Republic of Kazakhstan', 1996, Vol. 4, 217'. 'Publishing House of the Parliament of the Republic of Kazakhstan'. [Electronic resource]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000487> (date of appeal: 10.01.2018).

Law of the Republic of Kazakhstan 'About the Religious Service and Religious Associations', 2011, 11 October, Vol. 483-IV'. Astana, Akorda. [Electronic resource]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (date of appeal: 10.01.2018).

Nazarbayev, N. 1999. 'V potoke istorii' [In history stream]. Almaty, Atamura, 289 s.

Резюме

Сапаров Б. Религиоведческие основы светской государственной политики

Идентификационная модель светского государства предполагает такое взаимоотношение светского и религиозного, при котором их взаимное влияние приведет к усилению общества в одних областях (культура, правосознание, социальная устойчивость, межрелигиозное и межнациональное согласие и сотрудничество) и ослаблению в других (межнациональные и межрелигиозные конфликты, иные негативные тенденции и очаги напряженности в обществе). Один из основных признаков данной модели заключается в расширенном сотрудничестве государства с несколькими религиозными объединениями. Другим важным признаком является учет государством современной национально-культурной и религиозной идентичности граждан. Речь при этом идет не о попытках возродить давно уже изменившиеся традиции, а об учете существующих ныне традиций, реализации современной национально-культурной и религиозной идентичности, как граждан, так и народов. Именно это обстоятельство позволяет избежать взаимных обвинений

между религиозными объединениями в стремлении насаждать прозелитизм среди чужой паствы. Вместе с тем, отношения светского государства с религиозными объединениями с помощью государственного регулирования происходят в правовом поле. Они способствуют дальнейшему устойчивому развитию государства и соблюдению прав и свобод граждан страны во всех отношениях.

Ключевые слова: *государство, религия, свобода совести и вероисповедания, секуляризм, модель, религиозная ситуация, религиозные объединения.*

Summary

Saparov B. Religious Foundations of Secular State Policy

The identification model of the secular state presupposes the relationship between the secular state and the religious, in which their mutual influence will lead to the strengthening of the society in some certain areas (culture, legal conscience, social stability, interreligious and interethnic harmony and cooperation), and also weakening in others (interethnic and interreligious conflicts, other negative trends and hotbeds of tension in the society). One of the main features of this model is the expanded cooperation of the state with several religious associations. Another important feature is the state's account of the modern national-cultural and religious identity of the citizens. The revive traditions didn't changed for a long time, that's why we need to take into account the existing traditions and customs, to realize the modern national-cultural and religious identity, as the citizens and ethnic groups. This circumstance avoids the mutual accusations between the religious associations in their effort to impose proselytism among the foreign flock.

Key words: State, Religion, Freedom Of Conscience And Religion, Secularism, Model, Religious Situation, Religious Associations.



*Nataliya Seytakhmetova, Kalmurat Sybanbayev
Zhanar Turganbayeva (Kazakhstan)*

**DIALOGUE OF INTELLECTUAL TRADITIONS OF THE TURKIC
WORLD: ON THE ISSUE OF CULTURAL AND RELIGIOUS
IDENTITY**

Abstract. Islamic practice in the territory of the settlement of the Turks was of a spiritual nature due to the formation of the Islamic religion here as the basis of religious worship. Nevertheless, the role of Islamic culture as a cultural model was not realized, because the Islamic culture as such was in the process of formation, influenced by the cultural traditions of the peoples that made up the population of the Arab Caliphate. This explains the need to study the Turkic cultural tradition when considering and understanding Islamic culture in the territory of ancient and modern Kazakhstan. Every cultural tradition does not appear to be timeless and non-spatial: the process of its emergence and formation takes place in the life of the people, their linguistic and religious traditions – everything we call spiritual and material practice.

Key words: Cultural Tradition, Intellectual Tradition, Continuity, Islamic Religion, Turkic World.

Introduction

The formation of the Turkic spiritual and cultural tradition took place in the life of the proto-Kazakh people, its language and religious and spiritual traditions, which explains the complexity of the entry of Islam into the spiritual world of the Turks. Actually, in the entire Arab Caliphate the problem of inculturation was, indeed, a problem. This can be clearly seen in the example of Iran (also called Persia or Pars): the ancient cultural Iranian tradition inherited the refined tradition of poetry, religious, material and spiritual cultural heritage, and finally the amazing art of luxurious life, which was once shaken by the Great Alexander of Macedon, which, according to Plutarch, partly caused the death of his Empire. During the conquest of the Persians by the Arabs, they mockingly called the conquerors “locust eaters” and “silver-minted” while the Persians had long minted a gold coin, and the culinary art of the Persians was highly appreciated by scholars from Venice. However, this did not prevent the transformation of Iran into one of the countries cultivating Islamic principles and Islamic way of life for some hundred years.

For medieval Kazakhstan, the problem of intercultural entry was resolved somewhat easier. The Islamic values of life did not run counter to the Turkic

values, and the aspiration to monotheism was laid already in the doctrinal system of Tengrianism. In the medieval Kazakhstan, the problem of foreign-cultural entry was resolved easier. The Islamic values of life did not run counter to the Turkic values, and the aspiration to monotheism already laid in the doctrinal system of Tengrianism.

At the same time, the widespread shamanic practice in the cultural tradition of the past Kazakh people is correlated with the realities of the harmonious adaptation of traditional pagan cults to Islamic principles and its organic incorporation into the system of worship of the one Allah. There is the principle of logical interdependence of traditional cultures included. Despite some “shamefacedness” of some domestic scientists regarding shamanism, the latter is a unique phenomenon of Turkic culture. Mircea Eliade, in this connection, believed that the shaman played a colossal role in the nomadic society: he healed, helped, protected, was a psychological force, the “salt of the earth”. The shaman acted as a priest, performing his duty and realizing the gift that was given to him by Tengri, disobedience and ignoring of which were followed by the curse of Tengri. This was the reason for the zealous preservation of traditions by traditional society, grinding them, carefully transferring them from generation to generation. Therefore, in the Islamic culture, these traditions do not end, but live in it, organically weaving in the forms of “Turkisms”, Kazakh ornamentation, poetry and music.

Similar situation took place at the time of sending down the Revelation to the Prophet Muhammad, after which there were made the attempts to break all bonds with the tribal religion and, among other things, with the Kahin soothsayer who introduced the illogicality into the harmony and systemic nature of the new religion. However, gradually the Kahins change their status, becoming carriers of a new religious idea. Even later, many of them became carriers of holiness, etc. Intellectual dervishes, Sufis are another class of people of the Medieval World who synthesized ancient traditions with a new religious tradition.

The article uses the method of historical reconstruction aimed at the objective representation of the cultural traditions of the Turkic world, as well as the method of comparative hermeneutics, which reveals the semantic content of the concepts of the Turkic and Islamic culture.

Main body

Concerning the historical monuments depicting the history of the origin of the Turks, it is necessary to say about the well-known “Oguz-name” chronicle – a legend about Oguz – the legendary founder of the Turkic peoples and his reign. This chronicle is important for understanding the Turkic spiritual tradition. There are several manuscripts of “Oguz-name”, copied from the original, which are stored in various libraries and museums around the world.

The surviving manuscript is written in the so-called Karluk-Uighur or Karakhani language. This language formed as classical in the 10th century, but in the very manuscript there are a lot of borrowed Chinese words used as analogues of Turkic words. All this can serve as a justification for the fact that there was made the translation from the original written in another language. “Oguz-name” was supplemented later with an epic tale about Korkyt Ata.

It is difficult to overestimate the importance of this colossal historical work in the context of global history of the Turks. The “Oguz-name” manuscripts in Paris, Istanbul, Tashkent, Moscow, Saint Petersburg are unique sources of narrative of life, economics, politics, science and the intellectual life of the Turks. Almost all historians who studied Turkic culture and traditions referred to “Oguz-name”, especially when creating the so-called shajara – family tree. These include: “Shajarayi-Turk”, written in several versions in Khiva and Bukhara, especially the “Family tree of Turks” of 1669, written by Abu al-Ghazi Bahadur Khan, who noted that during writing the “Tree” he used “Jami at-taurih” by Rashid-ad-Din, and “Oguz-name”.

Historians refer to “Oguz-name” from the XIII century, therefore its origin is much older. Scientists note that the historic anthology “Oguz-name” was ready, rather, by the VIII century. This historical source is unique. Undoubtedly, it is symbolic, it requires a very deep interpretation, especially the words that appear here as the concepts of the Turkic world view.

Transcription and translation of “Oguz-name” consist of 21 pages (42 pages), and each page is of 9 lines with intervals, some of the pages are illustrated and presented as the primary source of the culture of the Turks.

According to the manuscript, we do not only recreate the picture of ancient life and the emergence of “Turkic”, but we interpret concepts that have a polysemantic meaning. From this source we can learn about everyday life of the ancient Turks: that they ate meat, drank wine – here is used the word “surma”, in the meaning of wheaten vodka. By the way, it is known, that surma (made from sour cream) was used as wine in Turkestan.

The territory of Oguz Khan and his descendants was huge: forests, seas, rivers, mountains, where, according to “Oguz-name” sables and even a mythological unicorn were found there. Here we find such concepts as “union of the tribe” (people – “el kunlari”), “taniri” – the sky, “yalbarkud ordi” – worship of the heavenly god, “horde” (“orda”) – the wall, the “capital”, and others that entered the Turkic, and later the classical Kazakh language.

Another important source of Turkic culture, which developed in the context of Islamic culture, is the manuscript “Mukhabbat-name” that survived to us, name of author of which, unfortunately, was not preserved. His nickname, or as they say in the East – tahallus – was Khoresmi. But clearly, there were a lot of “Khoresmis” among poets and writers, probably only the great mathematician al-Khorismi was alone. Nevertheless, the author of the “Mukhabbat-name” claimed

that he wrote his poem on the banks of the Syr Darya in 1353. Actually, we are talking about this manuscript in order to clarify that the poetry of the love genre – gazelles – was very popular in Maverannahr, its eastern and western regions. Certainly, the content of “Mukhabbat-name” differs from other works of love poetry. As a special feature, uncharacteristic for the considered era, can be noted its rational and pragmatic context, since most of the text is devoted to expressing love for the ruler; the second part is performed in the genre of love poetry of the late Middle Ages. During a long period “Muhabbat-name” was considered a monument of dedication to the Golden Horde khans, as the style of the work, the mixture of Arabic and Turkic words, partly even Persian, is connected with the so-called Golden Horde writing. For the cultural heritage of Kazakhstan, these two manuscripts are of great importance, since they supplement the historical information on how the Islamic culture developed in the territory of Kazakhstan in the vein of the Turkic spiritual and material traditions.

The intellectual life of Islamic Maverannahr was very intense. It is known that under the rule of Caliph al-Mamun in Baghdad there was the House of Wisdom, in which manuscripts of scientists and theologians were translated and rewritten. But such famous historians of the Middle Ages as at-Tabari, al-Jakut, al-Kindi and others note that similar Houses of Wisdom were generally a common practice in intellectual cities: Damascus, Cordoba, Egypt, Samarkand and Turkestan. Scientists, theologians, Sufis, poets of Turkestan considered cultural and religious education of society the duty of their life. Cultural and religious progress is a common process for the medieval Islamic world, in which took place the formation and development of Islamic culture with its principles and genres.

Turkestan is the home of not only Turkic Sufism, but also Turkic Philosophy, or Falsafa (Falasifa). It is enough to name the one of the greatest intellectual scientists – the encyclopedist Abu Nasr al-Farabi, whose homeland was this great land. Al-Farabi, respectfully called the “Second Teacher” after Aristotle, founded a direction in Philosophy, later called Eastern Peripatetism. Nowadays his philosophy is considered universal, combined the methods of Islamic rationalism, phenomenology and hermeneutics. Laying the foundations of philosophical hermeneutics, al-Farabi contributed to the awakening of interest to the most elite knowledge about the world, God and man – Philosophy. Having interpreted almost all the scientific and philosophical heritage of the ancient Greek intellectuals, al-Farabi promotes the development of the intellectual movement not only in the Islamic, but also in the Christian world. Translation activity of scientists, “katib” –the interpreters was integrating: not only Muslims, but also Jews and Christians took part in this intellectual process. The scholars of the Christian Middle Ages were shocked by the intellectual lessons taught by the scholars of the Islamic world about the tolerance and dialogue needed by the world of culture.

Le Goff [1997], referring to the abbot of the Clunyisky monastery – Peter the Venerable, who headed the group of interpreters of the Qur’an, points to

the achievements of Islamic scholars: algebra of Al-Khwarizmi, the medical research of Ar-Razi and Ibn Sina, whose work “The Canon of Medical Science” was a medical encyclopedia according to which the doctors of the Western world worked), the philosophical synthesis of al-Farabi, economic theory and terminology, geometry, astronomy, chemistry, alchemy.

Turkestan was gradually becoming the center of Islamic culture and intellectual life. Le Goff quite rightly points out, that intellectuals appear with the birth and rebirth of cities. The intellectual life of Turkestan was different from other cities, primarily because there was a famous Sufi school – Khojagan. It taught and learned the teachings, which was later called Turkic Sufism, which influenced the development of Sufi orders: “Naqshbandiyah”, “Qadiriyya”, etc.de

Paradoxically, the intellectual development of Turkestan in the heyday of Islamic civilization, involves two directions: rationalism, presented by science and philosophy, and mysticism – irrationalism, presented by Sufism. Islamic rationalism aspired to clarity, logic and to the dialogue of reason and faith; Islamic mysticism proclaimed the tariqa (path) of the heart and faith as the only true path in life.

Turkic traditions in Islamic culture reveal its content as a culture of unity and diversity. The influence of the Turkic traditions in the cultural tendencies of the Islamic Middle Ages is narrated in many historical chronicles. Historians and travelers note the tolerance, openness of the Turks and their traditions. We learn about this from the chronicles of Ibn Bibi, Afliaki, Aksarayi, Ibn Battuta, as well as from the famous Italian work “Codex Cumanicus” – stories about the Kypchak cultural, spiritual, material way of life and their significance for the civilizational space.

The spiritual and cultural atmosphere of Turkestan was remarkable for its tolerance: there were not only Muslims living here, but also Jews, Christians, representatives of other faiths. In general, regarding tolerance, Islamic tolerance, indeed, was a surprising phenomenon. Adam Mez [1973], referring to Christian and Islamic sources, notes that Islamic religious tolerance was recognized by the Christians themselves. Moreover, there were passed the laws according to which the life of a Christian or a Jew was equivalent to the life of a Muslim. The law school of Abu Hanifa, who elaborated the concept of comfortable, peaceful coexistence in all regions of the Arab Caliphate, especially Maverannahr and medieval Kazakhstan in general, was of great importance in the adoption of such laws. The protected – that’s the name of non-Muslims – freely practiced their religion, observed religious laws, celebrated Christian holidays: monasteries and churches were an integral part of intellectual cities. It is also interesting that many places with good earnings were occupied by Christians and Jews, especially those related to finance, medicine (Mez 1972).

Turkestan, the city where spirituality was found, was considered the Mecca of the Turkic peoples, the birthplace of Turkic Sufism. The great Teacher of

mankind, the ascetic, the man who brought to the people the moral Word of God – Khoja Ahmed Yasawi, widely known as Khazret Sultan, the first who wrote his famous “Divan-i-Hikmet” in Turkic, the founder of the “Yassawiyya” order, lived and preached here. On the initiative of the ruler – Emir Timur, was built a mausoleum devoted to Khodja Ahmed in the XIV century, which is known today as a monument of Islamic culture – “Mausoleum of Khoja Ahmed Yassawi” in Turkestan. Turkestan was multifaceted: the center of education and culture, the city of scientists and masters, merchants and builders, the city of the rich and the poor, the city of the free and the not free, the city of poets and musicians, philosophers and theologians. The city, which was open to foreigners, where scientists, architects, doctors, teachers and students did not pay entry fees, were those who came to study and look for teachers.

The economic and political life of medieval Turkestan developed in the realities of the Arab Caliphate, but retained many of its administrative laws. The specifics and traditions of this region were preserved in spite of the general features of the medieval Caliphate tax system. The most taxable was Persia (Iran), and the least – Maverannahr, since, according to the historians al-Muqaddasi and Jakutu, Ispidzhab (Aspidzhab – present Shymkent) was the only city in Khorasan and Transoxania that did not pay tax on land, because it was a large city with its own fortress, financial and monetary turnover, which provided the spheres of the city’s life, including the military expences. An interesting fact is the heterogeneity and dissimilarity of taxation throughout the Islamic empire. The situation with Persia is connected not only with the fact that the stratification of society that began under the Sasanids contributed to unfair taxation, but, obviously, also with the mentality of the people. One way or another, the historian Yahya Ibn Sa’id notes that in the time of the Fatimids everything was taxed, except for air, and the people called Ibn al-Mudabbir – the governor of Egypt’s finances, the clerk of Satan for his innovations in taxation (Mez 1973).

Turkestan has, along with other cities, its economic contribution to the development of the Arab Caliphate.

It is important to pay attention to the financing of culture in medieval Kazakhstan. Indeed, the Arab Caliphate’s policy towards the culture budget was modest. Basically, funding was provided at the expense of the personal funds of the Caliph, later – at the expense of sultans and emirs. The Department of Charity – an institute operated in the Arab Caliphate, contributed to the educational system of all cities of the Arab Caliphate, in addition, the tax service calculated the percentage of taxes the regions had to pay, and, depending on the contribution to the treasury, incentive sums were allocated for the construction of madrasahs. Services of copyists of books, consultations of scientists at courts of caliph have been paid. Translation work was paid from the treasury of the sultans. The most significant support was provided for the maintenance of mosques, libraries and secondary schools. At the level of the regions of the Caliphate, there were structural divisions involved in the financing of culture.

To save the cultural heritage, funds were allocated from the personal treasury of the Caliph. Later charitable funds were created, which were financed by the vizirs. Under the Karakhanids, for example, impressive amounts were allocated for the construction of madrassahs and the support of scholars and theologians. The Turkic dynasties under the rule of the sultanates of the Arab Caliphate differed in that they treated rationally the issues of education and cultural enlightenment. For example, the reign of Sultan Baybars in Egypt was marked by the flourishing of science and madrasahs. It is also interesting that Arab historians believed that Sultan Baybars had set himself the task of teaching Egyptian population the Turkic language. Nevertheless, it should be noted that he paid from the personal treasury for the services of translators of theological and scientific treatises to the Turkic language, and the texts related to the history of the Turks – to Arabic.

The spread of Islamic culture by the forces of the Turks has reached, in addition to the Central, the territories of South Asia. The dynasty of the Great Moguls, which was also of Turkic origin, contributed to the flourishing of Islamic culture in Muslim India. Islamic literature, Islamic architecture, immortalized in such monuments as “miniature”, Taj Mahal, poetry of Dehlevi, “Babur-name”, was formed in the context of dialogue of cultural traditions: Turkic, Islamic and Indian. The famous Mogul miniature, which flourished under Shah Akbar, was based on the Central Asian miniature developed in Turkestan. For example, 9 miniatures were included into the “Sheibaniada”, in which it could be seen the influence of the Herat school, and all the styles of the Central Asian miniature are used in Zafar-name (Pugachenkov 1963).

The era of the Great Moguls, in which the famous Mughal art with its own style was created, contains a syncretic fusion of the artistic traditions of the Turks, Iranians and Hindus. For almost 300 years, the Mughal painting style dominated in India, influencing generations of artists of all time. The famous Mughal miniature has its own technology, which has no analogue in the world. Unlike the Persian miniature, the Mughal one was distinguished by its luxurious design, skillful calligraphy and intellectuality of the subjects. Under Shah Akbar’s rule Islamic culture reaches extraordinary growth.

The Turkic tradition of using the library (kitabhane) for intellectual conversations on philosophical, scientific and theological themes was a subject in many miniatures. The influence of the Turkic tradition on the spiritual atmosphere of India under the rule of the Great Moguls manifested itself in the formation of a tolerant society, especially under Shah Akbar, it affected the construction of a dialogue between religions, the creation of educational centers with the establishment of a synthesis of science and religion, faith and knowledge.

It is interesting that in the Mogul miniatures was used the Turkic ornamentation, which entered into the Kazakh ornamental art. Considering that Islamic art has developed exceptional canons and principles for Islamic painting, among which is the inadmissibility of portraying living beings, Islamic ornamentation, which entered the culture as “arabesques”, is an example of a

diverse mix of ornamental styles: the Turkic meander, Persian, Arabic ligature, metaphors and symbolic concepts. Turkestan miniaturists have made the art of miniature symbolic and perfect.

On the territory of Kazakhstan oral tradition, including poetic and song art, organically blended into Islamic literature, turning a purely Islamic invention – Adab – into a Turkic adabiyet, giving to it a humanistic and educational direction. Various epic stories about batyrs, totemic animals, the struggle between good and evil – all these legends were not just a myth-epic background, but a fund of oral poetic creativity, which was then transformed into the heroic and warlike poetry of the Turks, and despite its creation in Islamic forms (genres), the content remained authentic. And only during the period of the classical Islamic Middle Ages (XI-XIII centuries) it can be seen the flourishing of Turkic-Islamic literature, the so-called Turkic-Islamic Adab. Even in the Manichean texts that were found in Turfan (China, Xinjiang) and in Egypt, written in the Turkic language, there were reflected spiritual parables of the Turkic peoples.

The interweaving of cultural traditions, especially literary and aesthetic – Horasan, Turkestan, Pahlavi and others – brought to us the amazing art of the Word, owned by people whose cultural descendants we are. The ancient stories were composed of hymns in honor of the celebration of Nauryz, family celebrations, and all this took place during the established Islamic tradition.

The Turkic culture already was at a high level of development before the arrival of Islam. Having passed several stages of its development from Scythian-Saki, Praturk, it became a culture in which dialogization took place. Dialogic Turkic culture manifested itself in the development of a cultural paradigm, the basis of which was an amazing tolerance to other cultures and traditions. The self-sufficiency of any culture lies in its openness to other cultural worlds and in the absence of fear of the threat of assimilation by another culture, that is why in the space of Kazakhstan existed, “lived”, transmitted various cultural and religious traditions.

Turkic tolerance is a special phenomenon, especially since its development took place on the basis of Turkic traditions. The territory of ancient and medieval Kazakhstan was a territory of tolerant culture, in which an unprecedented cultural exchange took place. The Turkic language and the Turkic religious tradition, based on the cult of Tengri, Umai and other deities, who were revered by the Turks, were unifying the cultural space of both Maverannahr and all the surrounding lands of Turkestan.

The religious practice of nomads is connected with the Tengrianism that has developed in the nomadic space as a spiritual and cultural practice. The basis of Tengrianism was faith in Tengri – the main deity that created the Universe. The embodiment of Tengri in “heavenliness” – the cult of the sky, is associated with the nomads’ search for exclusively spiritual support for their lives. In the Turkic language, there are many concepts that can be attributed to the practice of spiritual and ritual life: “Tengri” – God, heaven, from this word a whole set

of words was produced: divine, “sacred-acting”, pleasing to God, but we can also pay attention to the name of the founder of the Scythians – Targitai, which is also very similar in its sound to “zharatqan” – the creator, etc. The Sky as the supreme force, as the Mind, as the Logos – structured the laws of the Universe and extended these laws to the land where the goddess Umai and other deities rule. Nomad lived in the rhythms of Tengri, subordinating his life to his laws, so that the connecting thread of Tengri and Umai, Heaven and Earth did not break off. Orhon-Yenisei runic brings to us inscriptions in honor of khans and batyrs, full of the sense of ethical and moral, as well as the worship of Tengri and Umai.

The cultural diversity inherent in ancient and medieval Kazakhstan, however, could not radically change the Turkic nomadic society, despite the specifics of the region, geoclimatic conditions. Turkic picture of the universe and worldview is Tengrianism. Today it is also called another word – “Tengrism”. Tengrianism was, in its essence, polytheistic; there were many deities in it, but, nevertheless, it was closer to the monotheistic understanding of the world, because Tengri was the determining law of the sky and giving these laws to people. Tengri’s laws were based on the principles of morality, Heaven punished man for immorality, moreover, immoral acts led to a loss of connection with the Sky, and, therefore, with the Great meaning. Nomad built his life in accordance with the law of Tengri, even the “code of honor of the nomad” was sent from Heaven. The worship of Heaven was reflected in the daily practice of people. Proverbs from everyday life, tales, legends abound with the expressions “Heaven bless you”, “Heaven curse you” etc. The participation of Heaven in the life of the nomad was built as a spiritual ladder, through which he ascended, thanks to the execution of moral laws.

The perception of the world by the nomad was consistent with an exclusively ethical view.

The planets of the Solar system, the stars, the names of the zodiacal constellations had a polysemantic meaning, because the Turks put in them two meanings: spiritual and mundane. All this indicates that they have developed astronomical and astrological knowledge. Moreover, the “zodiacal constellations located on the annual orbit of the Sun were the object of constant observations of the Turkic peoples. The names of some of them in the Turkic languages on the semantics coincide with the modern international names, which, apparently, indicates the oldest connections of the Turkic and Indo-European cultures. For example, the Kazakh concept of “Sattar’s eight” – sattary segiz – is the popular name for a group of stars whose place has not yet been determined by astronomers. (Там же. – С. 343)

According to ancient monuments of writing and material culture there has been restored the objective picture of the universe of the Turks. Besides the sky, the sun and the planets were cultic. Sun – “Kun”, Venus – “C’olpan”, “Sholpan”, the Turks called girls Sholpan, putting the meaning of beauty in this name. The second meaning of the word “čopan” – “shopan” – is a shepherd’s star; the third meaning is love (‘Sravnitelno-istoricheskaya grammatika tyurkskikhazykov’

2006). According to the Turkic understanding, the Earth was a house. It is interesting that the word “land” in the ancient letters of the Turks was always denoted by one word: “zher”, (“jer”).

The quintessence of Turkic culture – the Turkic Philosophy – established by the eleventh century as an authentic spiritual image of the Turkic world, revealed philosophical questions, ethics and education. A whole series of problems that contemporary scientists have to face when identifying Turkic Philosophy is shown not so much by the absence of a philosophical authentic Turkic code as by the problem of identifying one’s own niche in the philosophy of the East.

Conclusion

Islamic culture of modern Kazakhstan develops in the vein of the Turkic and Kazakh cultural traditions. Intellectuals of modern Kazakhstan devote their attention to the importance of the Turkic tradition in preserving the code of Kazakh culture. It is necessary to call among them Olzhas Suleimenov, our Kazakh poet of world significance. His works “Az i Ya”, “Code of the word” reveal the key to understanding the Turkic culture through the word of God.

A number of publications on this subject belong to A. Kodar and many others. Today, the Turkic spiritual component has both historical and value significance for the development of Islamic culture at the territory of Kazakhstan, as it translates Turkic spiritual experience, forms tolerant attitude to other cultures, maintains continuity of spiritual traditions in culture, promotes preservation of cultural code and cultural immunity.

References

Ле Гофф, Ж. 1997. ‘Интеллектуалы в средние века’ / Пер. А. Руткевича. Москва, Аллегро-Пресс Долгопрудный, 160 с.

Мец, А. 1973. ‘Мусульманский Ренессанс’. Москва, Наука, 473 с.

Пугаченков, Г. 1963. ‘К проблеме среднеазиатской школы миниатюристов XVI–XVII вв.’. Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов. Москва, т. 2, сс. 102–108.

‘Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюрский язык – основа. Картина мира пратюрского этноса по данным языка’, 2006. Москва, Наука, с. 336.

Transliteration

Le Goff, J. 1997. ‘Intellektualy v sredniye veka’ [Intellectuals in the Middle Ages] / Per. A. Rutkevicha. Moskva, Allegro-Press Dolgoprudnyi, 160 s.

Mez, A. 1973. ‘Mussulmanskiy renessans’ [Renaissance of Islam]. Moskva, Nauka, 473 s.

Pugachenkov, G. 1963. 'K problem sredneaziatskoy shkoly miniaturistov XVI-XVII vv.' [To the problem of the Central Asian school of miniaturists of the 16th-17th centuries]. Trudy dvadtsat pyatogo mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov. Moskva, t. 2. ss. 102-108.

'Srovnitelno-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk – osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnossa po dannym yazyka', 2006. Moskva, Nauka, s. 336.

Түйін

Сейтахметова Н.Л., Сыбанбаев Қ.Ү., Тұрғанбаева Ж.Ж. Түркі әлемінің интеллектуалды дәстүрлер диалогы: мәдени-діни сәйкестік туралы мәселе

Түркі халықтар орналасу аймақтарында ислам тәжірибесі діни сипатта болды, өйткені осы жерде ислам діни ғұрпының негізі ретінде қалыптасты. Дегенмен, мәдени үлгісі ретінде ислам мәдениетінің рөлі іске асырылмады, өйткені ислами мәдениеттің өзі осы жерде қалыптасу үдересінде болып, Араб халифаты халықтарының мәдени дәстүрлері әсерін көрді. Осы жағдай ежелгі және заманауи Қазақстан аумағындағы ислам мәдениетін қарастыру мен түсіну барысында түркі мәдени дәстүрін зерттеудің қажеттілігін білдіреді. Әр мәдени дәстүр кеңістік пен уақыттан тыс өмір сүрмейді: оның туындауы мен қалыптасуы халықтың өмірі мен уақытында, тілдік және діни дәстүрлері – рухани және материалды тәжірибесі деп атайтынымыздың бәрінде өтеді.

Түйін сөздер: мәдени дәстүр, интеллектуалды дәстүр, сабақтастық, ислам діні, түркі әлемі.

Резюме

Сейтахметова Н.Л., Сыбанбаев К.У., Турганбаева Ж.Ж. Диалог интеллектуальных традиций Тюркского мира: к вопросу о культурно-религиозной идентичности.

Аннотация. Исламская практика на территории расселения тюркских народов носила духовный характер ввиду становления исламской религии здесь как основы религиозного культа. Тем не менее, роль исламской культуры как культурного образца не была воплощена в жизнь, поскольку исламская культура как таковая находилась в процессе формирования, испытывая влияние культурных традиций народов, составивших население Арабского Халифата. Это объясняет необходимость исследования тюркской культурной традиции при рассмотрении и осмыслении исламской культуры на территории древнего и современного Казахстана. Всякая культурная традиция не предстает как вневременная и внепространственная: процесс ее возникновения и становления протекает во времени и бытии народа, его языковых и религиозных традициях – всего, называемого нами духовной и материальной практикой.

Ключевые слова: культурная традиция, интеллектуальная традиция, преемственность, исламская религия, тюркский мир.

ӨМІР-ӨЗЕН

Ағымдағы жылдың ақпан айында белгілі теолог, дінтанушы, философия ғылымдарының докторы, профессор Досай Тұрсынбайұлы Кенжетай 50 жасқа толған мерейтойын атап өтті. Осыған орай «Адам әлемі» журналының редакторлық ұжымы мен Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы ғалымды мерейтойымен шын жүректен құттықтайды.



«Елу деген – ердің жасы еңселі, елу деген – парасаттың өлиемі» демекші, еліміздің елеулі азаматы, атақты ғалымның өмір жолы мен шығармашылығы, қазіргі қоғамдағы өзекті мәселелерге қатысты пікірі жөнінде Институттың аға ғылыми қызметкері, PhD Мадина Бектенова сұхбаттасқан болатын.

Досай Тұрсынбайұлы 1968 жылы 21 ақпанда Оңтүстік Қазақстан облысы, Ордабасы ауданы, Төрткөл ауылында дүниеге келген. Жоғары білімді Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Яссауи Университетінен білім алып, «философ-дінтанушы және араб тілінің мұғалімі» мамандығын игерді.

1996-2003 жылдар аралығында Түркия Республикасында ғылыми қызметпен шұғылданып, Анкара Университетінің Әлеуметтік ғылымдар институтының магистратурасын, кейін докторантурасын тәмамдайды да, «ислам философиясы» докторы (PhD) ғылыми атағын алды. Сондай-ақ Анкарада қазақ және түрік тілдерінде жарық көрген «Желмая» журналының бас редакторы, «Отау» ғылыми-зерттеу орталығының директоры болды.

2003-2013 жылдары Қ.А.Яссауи атындағы Қазақ Түрік халықаралық университетінің «Дінтану» кафедрасының аға оқытушысы, доценті, профессоры лауазымдарын атқарды. Сонымен қатар, ұзақ жылдар бойына Қ.А.Яссауи атындағы Қазақ Түрік халықаралық университетіне қарасты Түркология Институтының директоры, «Түркістан Аймақтық Орталығы» директоры қызметтерінде болды. 2013-2016 жылдары Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті дінтану кафедрасының профессоры, 2016-2017 жылдары Дінтану кафедрасының меңгерушісі қызметін атқарды. 2017 жылдың қыркүйегінен бастап Ахмет Яссауи университеті Дінтану

кафедрасының профессоры, «Яссауи ғылыми-зерттеу орталығының» директоры қызметін атқарып келеді.

Ғылыми дәрежесі философия ғылымдарының докторы (2007 жыл).

Д. Кенжетай философия, мәдениеттану, қазақ болмысы, тарих философиясы, дін, ислам теологиясы салалары бойынша ғылыми зерттеулер жүргізумен айналысады. Осы тақырыптар бойынша 250 ден астам мақала, 5 монография, 10 оқулық пен оқу құралдарының авторы. Өзінің ғылыми жетекшілігімен бірнеше ғылым кандидаттары мен докторларын дайындады.

Д.Кенжетай еліміздегі дін саласының білгір маманы ретінде Қазақстан Республикасы Дін істері және азаматтық қоғам министрлігінің жетекшілігімен қабылданған экстремизмге қарсы күрес заң жобасын, «Зайырлылық негіздері және дінтану» оқулығын әзірлеуге белсенді түрде атсалысты.

Белгілі ғалымның ерен еңбегі орынды бағалануда. Ол Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің «Үздік оқытушы» атағымен, «Түркі дүниесіне қызмет», «Тәуелсіздікке 25 жыл» медальдарымен марапатталған. Бүгінде Досай Тұрсынбайұлы жұбайымен бірге ұл-қыздарын тәрбиелеп өсіруде.

– Досай Тұрсынбайұлы, Сізді елімізде де, шетелде де танымал ғалым ретінде біледі. Бүгінгі мерейтойыңызға қандай сезіммен, ойтұжырыммен келіп отырсыз? Ғылыми қанағаттану сезімі ме, әлде істелмеген дүниелердің әлі көп екендігін түсіну ме?

– Ілтипатыңызға көптен көп рақмет. Елу ердің жасы деп жатады. Елуге келу – өзіңе келу сияқты. Мен солай сезіндім. Бұл белес екен. Енді өзіме өзім не бітірдім, не істелмеді деп сұрақ қойып жатырмын. Менің істегенімнен істей алмағаным көп екен. Сондықтан мен өзімді жолдың басында жүрмін деп есептеймін. Зерттеу тақырыптарымда әлі күнге тиянақталмаған, жауабы мен жүйесі отырмаған сан қатпарлы мәселелер жатыр. Яғни маған «мынаны істедім, мынаны бітірдім» деу әлі ертерек сияқты.

– Сіздің шығармашылығыңыз негізінен дін мен исламның философиялық мәселелерімен, Қожа Ахмет Иассаудің шығармашылығымен байланысты. Қазіргі адамның көзқарасына сай, теологиялық мәселелер керегінше заманауи, өзекті болып есептелмейді. Біздің прагматикалық, тұтынушылық заманында адам баласы өмірдің тәжірибелік, тиімді саласына көбірек көңіл бөлуде, ал рухани тұсы дүниетанымдық бағдарлардан тыс қалуда. Қоғамымыздың және әр жеке адамның руханилығы мен мәдениетін қайта жаңғырудың қажеттілігін немен байланыстыра аласыз?

– Рас дін құбылысы өзекті мәселе. Адамды қоршаған танымдардың ішіндегі ең өміршені де діни таным. Себебі бұл танымда адамның «білу,

тану, сезу, сену мен мойынсұну» сияқты интеллектуалдық акцияларының барлығы толық жұмыс істейді. Адамда құрал, инструменттер, техникалар өркениеттік жетістік саналмайды. Бұлар ғылыми танымдық нәтижелер. Ал енді адам санасында бәрібір өркениеттік даму сияқты мақсат мұрат толастаған емес. Олар мәселесі. Ол руханият проблемасы. Иасауи тәжірибесі дәл осы жерде өзінің өзектілігін сезіндіруде. Адам адамға сенімін жоғалтып барады. Адамдықтан жаттану үдерісі шыңға жетті. Адам адамның қасқыры болған заманға тап келдік. Енді ғана руханиятқа қарай бет бұрудамыз. Ең басты проблема адамның өзін өзі тануы болып қала беретін түрі бар. Діни таным яки Иасауи тәжірибесі негізінен болмыстық, ұлттық, мәдени және моральдық нақтылану мен таным үшін шарт.

– Сіздің еңбектеріңізден ғалымның адалдығы мен жауапкершілігі аңғарылады. Сіздің ойыңызша, еркін ғылыми шығармашылыққа кедергі келтіретін көптеген бюрократиялық тетіктер заманында ғылымдағы этикалық императивтерді қалайша сақтай аламыз?

– Қазір діни таным өзінің өзектілігі мен қысымын көрсетіп отыр. Әсіресе ислам жаһандық саясаттың құралына айналды. Дін мен саясат аражігін ажыратуда өз позицияма адал болуға тырысып бағамын. Мейлі ол билікке ұнасын ұнамасын. Себебі парыз бен қарызды білетін, сезетін жастамын. Мен ғылым үшін, өз жеке позициям үшін барлық мақамдардан бас тартқан адаммын. Бастысы билік, ғылыми танымның қажетті шарт екенін ертелі кеш түсінер деген үмітім бар. Басқа жол жоқ. Республикалық жүйедегі мемлекетте ғылыми таным мен діни таным қатар жүруі тиіс.

– Сіздің педагогикалық және ғылыми тәжірибеңіздің биігінен өзіңіздің студенттік шағыңызды елестетсеңіз. Білім беру тәжірибесінде, студент пен профессор арасында, оқушылар мен оқытушы арасындағы қатынас тәжірибесінде нелер өзгерді? Студенттер немесе оқытушылар өзгерді ме, әлде құндылықтар ма? Қазіргі біздің студенттердің талпыныстары қандай, олардан мұғалімдері не талап етеді екен? Мәселен, Сіз студент болсаңыз, ұстазыңыздан не күтетін едіңіз?

– Менің студенттік кезім өте ауыр кез. Окулық жоқ. Барлары кешегі атеистік кезеңдегі шаблондар. Жатақханада су жоқ, жылу жоқ, электр жоқ. Бірақ білімге, оқуға деген махаббат бар болатын. Сосын оқу білім жүйесі жүйелі, мұнда салыстырулар, семинарлар ұстаз бен оқушы арасындағы өлшемдер нақты болатын. Қазіргі білім беру жүйесінің біздегі практикасы өте нашар. Кредиттік технолония теориясы өте керемет. Бірақ оны қолдану тетігі жаңарған жоқ. Студент өзі кімнен қалай, қай пәнді таңдауға ерікті, оқу кредитіне қарай шақтап алуға құқылы еді. Бұл теорияда қалды. Практикада ескі бірізді ұстаныммен кетіп қалдық. Себебі білім беру мен оны ұйымдастыру арасында жаңаша принцип те, идеяда да ұсына алмадық.

Оқушы талабы ескерілмей жатыр. Оқытушы қағазбастылықтан арыла алмауда. Білім бағалау жүйесі де негізгі мақсатқа жеткізетін түрі жоқ. Тест сұрақтарын жаттаумен өткен студентте не білім болады?

– Сіздің барлық зерттеулеріңіз әсіресе ислам тақырыбымен тығыз байланысты. Ислам тақырыбы бүгінде әркімнің аузында жүр. Ол аса күрделі тақырып, әрі ол өзекті және үнемі талқылануда. Әртүрлі пікірлер бар, исламофобия көріністері де орын алуда т.с.с. Сіздің ойыңызша, қазақстандық қоғамды біріктіруде исламның рөлі қандай? Қоғамды мәдени әрі коммуникативті біріктіруде исламның әлеуетін қалайша ашуға болады?

– Ислам діні бүгінгі заманауи өркениеттің жаршысы болды. Өркениет ретінде де, дін ретінде де жаңа, оның тәжірибесінде Алла, адам және әлем қатынастарының философиялық тұтастығы бар. Сондықтан ол таухид діні. Бұл діннің негізгі тақырыбы да адам. Адам проблемасы, руханият, жыныстық теңсіздіктер, гендер, тек, статус, жаратылыс, (Адам мен Хауа жаратылысы) эмонация мәселесі бәрі өте рационалды тетіктермен ұсынылған. Ойшылдық пен парасат та, мораль мен саясат та, дін мен мемлекет қатынастары, өлшемдері де нақты көрініс тапқан. Мәселе антропологиялық сипатта жатыр. Адамзатқа құт ретінде келген дін исламды қазір құбыжық ретінде көрсету нәтижесі исламофобиялық сипат алды. Жахандық саясат та локальдық саясатқа ықпал етіп отыр. Н.Ә. Назарбаевтың «Терроризммен күресеміз деп, исламмен күресіп кетпендер» деген ескертуі осы жерде орынды айтылған пікір. Ислам діні қазақ болмысының тарих сахнасына шығуындағы ең басты фактор. Ол тарих. Ол тәжірибе. Ол таным. Ол құндылық. Сондықтан ислам діні руханият тұрғысынан қазақ қоғамын тұтастандырып, жаһандық қысымға қарсы тұруына да әрі қарай дамуына да ықпал ететін желкен рөлін атқарады. Ол үшін елімізде исламның құндылықтары мен тарихи тәжірибесі арнайы зерттеу аспектісіне айналуы тиіс.

– Сізді бірқатар дінтану оқулықтарының авторы деп танимыз. Оқулықтар классикалық және альтернативті болады. Сіздің пікіріңізше «Дінтану» оқулықтары кемелдік дәрежеге жету үшін қандай болу қажет?

– Дін құбылысын ғылыми танымдық негізде ұсынсақ қана ұтамыз. Со-сын діннің ішкі мәні мен моральдық, құндылықтық қабаттары басты орынға шықса жөн болар еді. Қазіргі оқулықта адамзаттың төрт мың жылдық тарихы қамтылған. Бұл оқушыны қызықтырмайды, керісінше жалықтырады. Жалпы Қазақстан мектептерінде осы кеңістікке қатысты діндер мен ислам құндылықтары ғана қамтылған оқулық бағдарламасы дайындалса дұрыс болар деп есептеймін.

– ***Шығармашылық жоспарларыңыз қандай?***

– Менің алдымда көптеген мәселе бар. Ол дін мен мәдениет қабаттарының өзара қатынастары мен байланыстарын ғылыми методологиялық тұрғыдан тұтастандыру. Мәдениеттің он сегіз қабатындағы діннің орны мен рөлін ашып көрсету. Сосын дін құбылысын теологиялық, теософиялық және дінтанушылық, атеистік ұстанымдардың бөлшектеуінен құтқарып, «діни сенім», «діни таным», «діни тәжірибе» мен «діни сана» арқылы негіздеуді дамыту, жетілдіру мәселесі күтіп тұр...

– ***Өміріңізде нені ең көп қадір тұтасыз?***

– Ғылымға адалдықты, әділдік пен арды, адамға деген құрметті бірінші орынға қоямын.

– ***Сізге, Досай Тұрсынбайұлы, мазмұнды сұқбатыңыз үшін шексіз алғысымызды білдіре отырып, оқырмандарымызға айтар тілектеріңіз болса қуана қабылдап алармыз?***

– Оқырман қауымға бақыт, баянды ғұмыр, жан тыныштығы, денсаулық пен сана байлығын тілеймін!

Рахмет!



БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Абдильдина Хорлан Садуакасовна – Қазақстанның агротехникалық университетінің им. С. Сейфуллина, кандидат философиялық ғылымдар

Айтымбетов Нұркен Ысқақұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

Альмухамедов Али Рауф – заведующий отделом образования Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, доцент, PhD.

Аубакирова Салтанат Советовна – Павлодарский государственный университет им. С. Торайгырова, PhD

Бектенова Мадина Кенесариевна – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD

Гаппасова Айман Галымжановна – старший преподаватель Казахского агротехнического университета имени Сакена Сейфуллина, магистр философии

Исмагамбетова Зухра Нурлановна – КазНУ имени аль-Фараби, кафедра религиоведения и культурологии, доктор философиялық ғылымдар, профессор

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философиялық ғылымдар, профессор

Мажиев Гылымбек – руководитель аппарата ДУМК, PhD докторант

Мир-Багирзаде Фарид – Associate Professor in Aesthetics, Doctor of Philosophy in Area of art history, leading scientific employee of the department “Fine, Decorative and applied arts and heraldry” Institute of Architecture and Art of ANAS

Пернекулова Майра – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының PhD докторанты

Сағиқызы Аяжан – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім жетекшісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сандыбаев Жалғас Садуахасұлы – «KazIslam.kz» ақпараттық-танымдық порталының бас редакторы, философия ғылымдарының кандидаты

Сапаров Бақытжан Жолдыбайұлы – PhD докторант

Смагулов Курмет Нурмухамбетович – преподаватель кафедры исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, PhD докторант

Уызбаева Анар Асановна – Павлодарский государственный университет им. С. Торайгырова, PhD

Шамахай Сайпа – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің
PhD докторанты

Abubakirova Arailym – Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture,
Master Degree Student

Seytakhmetova Natalia Lvovna – Head of the Department of Religious Studies,
Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of
Philosophical Sciences, Professor, correspondent-member of NAS RK

Sybanbayev Kalmurat Ussenovich – «University Narkhoz», Candidate of
Philosophical Sciences, Associate Professor

Turganbayeva Zhanara Zhanatovna – PhD-student off al-Farabi Kazakh National
University

Yerzhan Kalmakhan – Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, the
Head Manager of Religion Studies Department, Associate Professor

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки 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 туннұсқаға сілтеме жасау міндетті.

При использовании материалов, опубликованных в журнале, ссылка на источник обязательна.

Компьютерде жинақтаушы *Г. Нусипова* Компьютерное обеспечение

Теруге 12.03.2018 ж. берілді. Басуға 29.03.2018 ж. қол қойылды.

Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 9,87

Тапсырыс № 54.

Сдано в набор 12.03.2018 г. Подписано в печать 29.03.2018 г.

Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 9,87

Заказ № 54.