

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)
С.Т. Сейдуманов
А.Қ. Бижанов
Е.У. Байдаров
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шәукенова
М.С.-А. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Ж.С. Сандыбаев
Л.Н. Токтарбекова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

4 (94)·2022

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

*Қазіргі замандағы философия * Философия в современном мире*

Filiz Ş., Nurpens L. PHILOSOPHY OF LANGUAGE AT YUNUS EMRE	3
Rystan Zh., Tursynbayeva A. HISTORICISM AS A HERMENEUTIC ORIENTED APPROACH TO A HISTORY	12
Сандыбаев Ж., Сабдин А. ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АЗАМАТТЫҚ МЕМЛЕКЕТ МӘСЕЛЕСІ	21

*Қоғам. Мәдениет пен өркениет * Общество. Культура и цивилизация*

Мұсатаева Ф., Ермағамбетова К. ҚАЗАҚСТАННЫҢ МӘДЕНИ ЛАНДШАФТЫНДАҒЫ КЕҢІСТІКТІҢ ЖАҢА ИДЕОЛОГИЯСЫ	30
Ботакараев Б., Камалова Ф. ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ: ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ	46
Конаева Г., Әмребаева Ж. АНТИКА ДӘУІРІНДЕГІ ҚАЛА МӘДЕНИЕТІ: ҚҰРЫЛЫМДАНУЫ, ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ, САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК МАҢЫЗЫ	54

*Саясат. Әлеумет * Политика. Социум*

Абдухалық Ж. ЖАСТАРДЫҢ САЯСИ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ БІТІМГЕРШІЛІК ӘЛЕУЕТІ	69
Zhussipbek G., Nagayeva Zh. THE SOCIAL STATE, ACTIVE CITIZEN AND EMPOWERING EDUCATION: CONTRIBUTION OF MONTESSORI'S HUMANISTIC PHILOSOPHY OF EDUCATION	78
Ли Сохён, Мионг Сун Ок. ДАЙВЕРШИ ЧЕДЖУ КАК МОДЕЛИ СОВРЕМЕННЫХ КОРЕЙСКИХ ЖЕНЩИН В КОРЕЙСКИХ СМИ ПОД ЯПОНСКИМ КОЛОНИАЛЬНЫМ ПРАВЛЕНИЕМ	87
Кожирова С., Нечаева Е., Жузбаева У. РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИНИЦИАТИВЫ «ПОЯС И ПУТЬ»	98

*Дінтанулық және исламтанулық зерттеулер *
Религиоведческие и исламоведческие исследования*

Мәлік Г., Сағиқызы А. ОРТАҒАСЫРЛЫҚ БАТЫС ТЕОЛОГИЯСЫНДАҒЫ БИЛІК КОНЦЕПЦИЯСЫ	112
Абылов Т., Рыскиева А., Затов Қ. КӨНЕ ТҮРІКТЕРДІҢ ДІНІ ЖӘНЕ ШАМАНИЗМ	123
Қаратышқанова Қ., Жандарбек З. СОПЫЛЫҚТА САПАР ШЕГУДІҢ РУХАНИ ЕРЕКШЕЛІГІ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДЕ ЖОЛШЫЛЫҚ МАҢЫЗЫ	135
Абдилхаким Б., Құрманбаев Қ., Мухитдинов Р., Әкімханов А. ДАРУ-Л УЛУМ ДЕОБАНД ҒҰЛАМАРЫНЫҢ САЯСИ ҰСТАНЫМЫ	145
Begalinova K., Nazarov A., Kurmanbek A., Cobanoglu O. SOME SUFI ASPECTS OF RELIGIOUS EDUCATION IN THE FAMILY	159
Жүзей М., Мұхан И. РУХАНИЯТ ӘЛЕМІНДЕГІ КИЕЛІ ҰҒЫМДАР	170
Қасымхан Қ. «КЕМЕЛ АДАМ» ДӘРЕЖЕСІНЕ ЖЕТУ САТЫЛАРЫ	182

*Пікірлер. Қазіргі ғылыми әдебиеттің бейнесі. Сыни очерктер *
Рецензии. Образ современной научной литературы. Критические очерки*

INTERVIEW NATALYA SEITAKHMETOVA WITH PROFESSOR ZIAUDDIN SARDAR (LONDON, UK)	193
INTERVIEW SEITAKHMETOVA N., TOKTARBEKOVA L. WITH PROFESSOR OF UNITED ARAB EMIRATES UNIVERSITY (UAEU), DOCTOR OF SOCIOLOGICAL SCIENCES ZABIROVA AIGUL	201

PHILOSOPHY OF LANGUAGE AT YUNUS EMRE

¹Ş. Filiz, ²L. Nurpeis

ABSTRACT

The history of Philosophy of Language goes back to the 17th century at most. We know that there were philosophical thoughts and discussions on language in the Ancient Ages and the Middle Ages. However, the history of studies on language as a branch of philosophy is very new. However, the philosophy of language has taken its place among the other disciplines of science and philosophy, which actually existed as a field of science or philosophy in the historical process and were named later. Yunus Emre did not directly put forward the philosophy or theory of language in this respect. Moreover, it would be premature for the 14th century in which he lived to say that he built a systematic and categorical system of philosophical thought. But if there is something that is not premature, it is the language, culture, meaning and propositions in the Turkish language that Yunus Emre uses in his poems, which are directly related to the philosophy of language that we have been discussing for 300 years. We see that he establishes a word-meaning relationship based on an unnamed epistemological and ontological basis. The linguistic studies of grammar, which is the subject of the studies of linguists and men of letters, about how Yunus used Turkish with great sensitivity and mastery seem to have been completed to a large extent. At least, we can learn from such studies how Yunus's Turkish and his ability to use Turkish are reflected in his poems. However, in these studies, the intense attention to how the power of Turkish as a language is reflected in Yunus Emre's poems has ignored the language-meaning relationship.

Key words: Yunus Emre, Philosophy of Language, Meaning, Concept, Culture, Language thesis to the extent of interactiveness.

¹ Akdeniz University,
Antalya, Turkiye

² Sakarya University,
Serdivan, Turkiye

Corresponding Author:
Ş.Filiz, sfiliz@akdeniz.edu.tr

Reference to this article:
Filiz Ş., Nurpeis L.
Philosophy of Language at
Yunus Emre // Adam alemi. –
2022. – No. 4 (94). – P. 3-11.

Жүніс Емренің тіл философиясы

Аннотация. Тіл философиясының тарихы XVII ғасырдан басталады. Ежелгі және орта ғасырларда тіл туралы философиялық ойлар мен пікірталастар болғанын білеміз. Дегенмен, философияның бір саласы ретінде тіл туралы зерттеулердің тарихы өте жаңа. Алайда, тіл философиясы шын мәнінде тарихи процесте ғылым немесе философия саласы ретінде өмір сүріп, кейінірек аталған ғылым мен философияның басқа пәндерінің арасында өз орнын алды. Жүніс Емре бұл тұрғыда тіл философиясын немесе теориясын тікелей алға қойған жоқ. Оның үстіне ол өмір сүрген 14 ғасыр үшін философиялық ойдың жүйелі де категориялық жүйесін құрды деп айту ерте болар еді. Бірақ ерте емес нәрсе болса, Жүніс Емренің өлеңдерінде қолданып жүрген түрік тіліндегі тілі, мәдениеті, мағынасы мен пайымдаулары біз 300 жылдан бері талқылап келе жатқан тіл философиясымен тікелей байланысты. Оның атаусыз гносеологиялық және онтологиялық негізге сүйене отырып, сөздік мағыналық қатынас орнатқанын көреміз. Жүністің түрік тілін асқан сезімталдықпен, шеберлікпен қолданғаны туралы тіл мамандары мен әдебиетшілердің зерттеу нысаны болып табылатын грамматиканың лингвистикалық зерттеулері айтарлықтай дәрежеде аяқталған сияқты. Жүністің түрік тіліндегі өлеңдерінде қалай көрсететінін осындай зерттеулерден білуге

болады. Бірақ бұл зерттеулерде түрік тілінің тіл ретіндегі құдіреттілігі Жүніс Эмре өлеңдерінде қалай көрініс тапқанына басты назар аудару тіл-мағыналық қатынасты елеусіз қалдырды.

Түйін сөздер: Жүніс Эмре, тіл философиясы, мағына, концепция, мәдениет, интерактивтілік дәрежесіндегі тіл тезиси.

Философия языка у Юнуса Эмре

Аннотация. История философии языка восходит к XVII веку. Мы знаем, что в Древнем мире и Средневековье существовали философские размышления и дискуссии о языке. Однако история изучения языка как отрасли философии очень нова. Однако философия языка заняла свое место среди других дисциплин науки и философии, реально существовавших как область науки или философии в историческом процессе и получивших название позднее. Юнус Эмре прямо не выдвинул философию или теорию языка в этом отношении. Более того, для XIV века, в котором он жил, было бы преждевременно говорить, что он построил систематическую и категоричную систему философской мысли. Но если и есть что-то не преждевременное, так это язык, культура, смысл и предложения в турецком языке, которые Юнус Эмре использует в своих стихах, которые напрямую связаны с философией языка, которую мы обсуждаем уже 300 лет. Мы видим, что он устанавливает словесно-знаковые отношения на неназванной эпистемологической и онтологической основе. Лингвистические исследования грамматики, которые являются предметом изучения лингвистов и литераторов, о том, как Юнус использовал турецкий язык с большой чувствительностью и мастерством, кажется, в значительной степени завершены. По крайней мере, из таких исследований мы можем узнать, как турецкий язык Юнуса и его умение использовать турецкий язык отражаются в его стихах. Однако в этих исследованиях пристальное внимание к тому, как мощь турецкого языка отражается в стихах Юнуса Эмре, игнорирует отношения языка и значения.

Ключевые слова: Юнус Эмре, философия языка, смысл, концепт, культура, тезис о языке в степени интерактивности.

Introduction

From ancient times to the present, philosophy has encountered conditions that sometimes decrease and sometimes increase its effectiveness and visibility in the context of its relationship with science, but it has never ceased to be a discipline that guides human thought and actions. In the 19th century, although positivism saw only the literary field for philosophy in the name of science and dazzling revolutions in science, today it seems that there is almost no science that is not associated with philosophy. The philosophical perspective, which started with the human and human sciences and expanded its field, is mentioned together with the positive sciences; Even the studies on Artificial Intelligence, one of the most important branches of information technology, are carried on with philosophy.

With its 300 years of history, such as philosophy of language, philosophy of mind, neurophilosophy, neurology, which are mostly related to positive sciences; It is located exactly at the intersection of fields of literature, culture, history and linguistics.

A number of reasons can be listed for the fact that the philosophy of language studies cannot naturally reflect and represent both sides in a balanced way. We think the foremost of these is that logical positivism, which does not even include "history" in the "science" class because it is not purely empiricist, continues to approach the philosophy of language with the title of experimental "scientific", a controversial field such as the science of history due to its great place in the field of humanities. We can say.

A second reason does not lag behind the first in its importance. Eurocentric approach in science and thought, Turkish thought and philosophy "out of Europe". It still preserves its vitality as a dogma that cannot be changed in the minds of some local-foreign researchers who see it on the coast or on the side.

Our attempt to explore the possibilities of philosophy of language in Yunus Emre makes a contribution to make this politically oriented approach debatable. The history of Western science and thought was conceptually more systematic than Turkish thought; categorical distinctions and

denominations were made; Since these results are taught all over the world, they have become widespread and ingrained. In this respect, the history of Western thought has gained an important advantage.

A Brief History of the Philosophy of Language

Turkish thought and science in its history should be examined with similar processes, even by finding more qualified methods.

Here is Yunus Emre, not only mentioning the magnificence and competence of Turkish, but also exploring the philosophical depth in his poems through the philosophy of language; The effort to seek the possibilities of the philosophy of language should be evaluated in this way.

Here is Yunus Emre, not only mentioning the magnificence and competence of Turkish, but also exploring the philosophical depth in his poems through the philosophy of language; the effort to seek the possibilities of the philosophy of language should be evaluated in this way.

The history of the philosophy of language is new. Although some philosophical issues on language were discussed in ancient and medieval philosophy, these discussions were used to support the ideas developed for the classical problems of philosophy, especially in the fields of epistemology and ontology, and a general theory of language was not developed [1]. It was not in vain that the problems of epistemology and ontology came to the fore in the philosophical discussions on language, especially Plato's adoption of this method [2]. Because Plato, especially in the *Kratylos* dialogue, was aware that the basis of the language problem was the science of knowledge and the knowledge of existence.

John Locke, who is thought to have developed the first language theory in the 17th century, examined the relationship between the meaning of words and thought; he pointed to the place of words in communication. The relationship between word and meaning was also discussed by philosophers working on language such

as John Stuart Mill, Ferdinand Saussure, Gottlob Frege by changing the names of these two sides. Especially today, Frege and Russell literally form the beginning of language philosophy, and thus language philosophy today shows a development related to cognitive science and Artificial Intelligence.

Turkish philosopher Ziya Gökalp, in his article emphasizing the difference between the concepts of truth (*verite*) and *sen"niyet* (reality), says: At that time, our language was not yet capable of expressing philosophical thoughts. Because we had to translate various notions (concepts), which are very far from each other in nature, with the same term. The best example of this halo is the notions of "verite" and "reality". Although these two terms are opposite to each other at many points, it could not be more wrong to translate the two with the same term.

However, Verite and reality are very different concepts. First, although reality is partial in terms of logic, data is universal. For example, the statement (proposition) "man is wise" is a datum. (Every individual of the human species existing outside is a reality). Second, reality is tangible, whereas data is logically abstract. Third, from a metaphysical point of view, although verita is a mental entity, reality is an external entity" [3, p. 116-117].

Yunus Emre uses words corresponding to verity and reality in his poems. In his philosophy, since the meaning precedes and even determines the sign, reality, as a partial sign, is subordinated to the data referential. It is the data that is decisive; is the concept. The word, in other words, the signifier, is the completed and determined. Because reality, as a partial fact, is contained by verita, which means abstract and absolute truth. Accordingly, in Yunus's philosophy of language, truth appears as the most general concept. It is always because of and for the truth that he speaks of realities.

*"If you have come to a patient,
If you have given a drink of water,
Go against it at the time tomorrow,
It is as if the right has drunk your wine"*

[4, p. 374].

In this stanza, "reality" counts as a patient, a drink of water, tomorrow, wine... However, Yunus refers to all these realities in order to point to the truth and to refer to it. What is that truth or veriti? Drinking the right wine. This proposition does not refer to a partial reality, but to a universal truth.

Truth cannot be "identified" in Yunus's philosophy. By its abstract, absolute and universal nature, data does not directly indicate anything like everyday words. If it were, it would be no different from reality. So how are they to be understood and their meanings to be grasped?

Verite as a concept can only be understood through the sets of meanings it contains directly and indirectly. That is, data can be defined by the meanings of the data. This attempt to define, however, is not expected to show the truth concretely, as in the proposition that corresponds to "any object on the table". Because even words that refer to everyday, concrete, partial and individual realities can be defined mostly through other words:

"Are there any undefined words? It depends on what we mean by "identification". If defining a word is to indicate what it means in one way or another, the answer is definitely no: if there is no way to show another person what you mean by a word, you cannot communicate with others through its meaning, and the word can never be part of public language. However, if by "definition" you mean only verbal definition (defining into other words), then it is understood that some words are indefinable" [5, p. 47].

Although Yunus Emre seems to have written his poems in a style and in the folk language, as it is thought, what he really reflects is folk culture. Folk culture is the main source of the meaning sets that he reflects on his poems with linguistic representation. We can realize the power of the words in the mouth of the people with this reflection of Yunus. Montaigne points out that the words that fall into the mouth of the people lose their original value and deep meaning over time: "We do not easily see the power of the words in the mouth of the people. Because these words, which are used as common goods, have fallen to their feet and their beauty has become

vulgar. There are many valuable words and beautiful similes that, after falling into the mouth of the people, their colors became blurred and their beauty faded over time" [6, p. 208]. We do not know whether Montaigne has read Yunus Emre's poems. But if he had come across it, he would have noticed immediately how meticulously Yunus used the vernacular in terms of both style and meaning. For example, the word "looting" refers to an extremely ordinary and deep-seated negative situation. But in Yunus's lines, "looting" takes a very high place, such as giving up temporary realities in the face of God and the eternity of truth. Secondly, Yunus does not sacrifice meaning to words; leads the word after the meaning.

"There is a word

If contempt, glory comes to every person from the word" [7, p. 30-34],

"A word that weeps the face of the one who knows the word,

A word that makes sure the person who says the word does the job" [7, p. 30-34].

In the first two lines, Yunus states that a correct or meaningful word will be good for one's heart; he states that a negative word will alienate people from people and end communication with today's expression.

The second two lines refer to the following truth: Words should be considered and weighed before they are spoken. So that the word is not false. Man's face does not go black. His face turns white [7].

"Come, at least listen to our ahi iysehriya spoken word,

Hezaran gevher dinar is a black earth word" [7, p. 30-34].

"Words with the value of knowledge and wisdom;

It is even more valuable than money,

Pearls and jewels when said at the right place and time" [7, p. 30-34].

Yunus does not forget himself when he warns against the words that do not have the value of knowledge and wisdom in these lines:

"Dervish Yunus, don't say this word crookedly,

A Mullah Kasim comes to pull you to sleep" [7, p. 30-34].

Yunus's philosophy of language is

determined by his interaction with Turkish folk culture.

So, when we analyze Yunus's poems in the context of language-culture relationship, we will see that it is possible to shed some more light on our theory called the Interaction measure thesis.

The concept of culture is used to express all of the customs, traditions and customs that form the feelings, thoughts, beliefs, language and life styles of a society with a series of concrete and intangible values. Philosophical, social, physical and biological anthropology are scientific-intellectual fields that feed the concept of culture. All of them are called philosophical anthropology, and philosophical anthropology has recently been called the Philosophy of Culture. Philosophy of culture, beyond cultural history and sciences, focuses on the cultural structure of any society or various societies, the principles and reasons that play a role in cultural changes. Philosophy of culture examines and analyzes culture from a philosophical point of view; as a result of this analysis, it is about revealing general principles and results related to that culture.

Philosophy of culture is closely related to the discussions around the concept of history led by the German philosophical tradition towards the end of the 18th century. Is history a science? While positivism does not consider it an experimental science, or rather a scientific field, human sciences including cultural science and philosophy oppose it and accept it as a historical science. These discussions are quite detailed and complex, and that is not the subject of my article. However, it is necessary to shed light on a few points that I think will help us understand the language-culture relationship in Yunus Emre's philosophy of language.

It is not possible to talk about culture without the science of history, which we consider right to be accepted as a science. The source of culture is the science of history. The subject and object of history is man; history conveys how the theory-action relationship was established from past to present in the light of knowledge, documents and findings of man and humanity. Since culture is the most

important content of history, it can only be kept alive, developed and transferred to each other thanks to the concept of history, which is a science. Here is the first reason we should trust the concept of culture, its history as a science through it reaches us and those after us. The second reason is that culture is a humanization process. At this point, history is the document of culture, which is the process of humanization.

Possibilities of Turkish Language Philosophy in Yunus Emre Poems

What then are the elements of culture?

The elements of culture are all tangible and intangible values consisting of language, thought, religion, economy, science, literature, art, traditions and customs. In short, cultural elements are everything that belongs to human beings.

Language is the most dominant and decisive element of culture. Culture is the determining factor in this relationship. Just as words are subject to meaning in Yunus's poems, language is generally subject to existing culture. Language culture; word comes after meaning.

The first thing that comes to mind when language-culture relationship is mentioned is Humboldt, a German thinker who lived in the late 1700s and early 1800s. His 17-volume book "Gesamelte Schriften" is a fundamental work on the relationship between language and culture. Wittgenstein, one of the contemporary philosophers who put language on the basis of philosophy, claims that the boundaries of language determine the horizon of thought of the person and society.

Humboldt considers cultural development and linguistic development to be parallel to each other. According to him, a developed culture can only be gained with a developed language. The soul of a nation is revealed in its language. The clear and understandable language of a nation facilitates the creation of ideas. When language makes people intellectual enough to raise them to the level of consciousness, people's feelings develop and they feel their own existence better.

The 13th century is a turning point in the history of Turkish culture. Turks experienced all the elements of culture from one end to the other in this century; In their relations with language, thought and religion, they experienced their most intense period compared to any other period. Turkish culture and Turkish language are in the most intense stage of structuring. Yunus reflected this structuring concretely on the language-culture relation in his poems in a rare way, not only that, he matured this structuring by establishing the word-meaning relationality. Turkish language will develop as long as it maintains its relationship with Turkish culture and Turkish people will feel better through this linguistic and cultural awareness. Feeling Yunus Emre and his poems as they were when they were first written for centuries; It is for this reason that we feel ourselves in the language-culture dialectic in those poems.

Yunus describes death in the most tragic lines:

*"They neither say nor give any news,
Those with all kinds of herbs on it,
They neither say nor give any news"
He describes the tomb as follows:*

"What door is there to enter,

What to eat,

What light is there,

It was yesterday's day" [4, p. 355],

"Syllable stones at the bedside,

They neither say nor give any news" [4, p. 355].

Yunus does not separate Turkish language from Turkish life and culture. In social life, culture is constantly produced, changed and developed. This cultural dynamism is reflected in Yunus's Turkish. In Yunus, language and culture always feed each other. In this sense, Wilhelm von Humboldt emphasizes creativity by making language feel an activity. It does not treat language as a mechanism or an organism, but as a highly specific human activity. On the other hand, he argues that language is also affected by the product it creates, and that the true nature of language in formation can only be grasped as a result of the interaction between *energia* and *ergon* (product). In other words, since we are born into language, the mental activity

that constitutes thinking by inheriting the historical material focuses on what has been given before; it is a reshaping activity rather than a creation [8, p. 59-71].

According to Humboldt, language is the organ that shapes thought rather than transmits it. According to Humboldt, who sees a relationship of determination between thought and language, "the interdependence of thought and language reveals that languages are not actually known truths, but rather a means of discovering previously unknown truth" [9]. That is why the difference between languages is not the "difference between sounds and signs", but "the difference between worldviews" [8, p. 59-71].

We have realized that there is an undeniable relationality between language-thought and culture. However, as we have argued from the very beginning, the word meaning in Yunus Emre's philosophy of language; indicator pointer; Verit determines reality and truth determines the fact. In short, language determines language of thought and culture, not thought.

The following statement by Evans supports this claim: "Everyone agrees that meaning is not the same as thought. If it were, language would determine thought, and we would not be able to think without language. Yet much evidence clearly demonstrates that language alone does not make thought possible. Delicate thought processes are also observed in infants who lack language, often forming quite complex concepts. This is also true for many other living species. Moreover, human infants, squirrel monkeys, bush crows, and many other species that have not yet acquired language can think without language" [Electronic resource].

Language emerged through interaction as energy with previous cultural and intellectual products, which Humboldt called *ergon*; born and developed with experience; but not innately determined.

"...in the context of the brain's microcircuitry, all of this suggests that the most important factor is experience rather than innate determination. The weight of findings from the field of neurobiology

precludes the possibility of a genetic information providing details such as grammatical information." [Electronic resource].

"A word that whitens the face of the person who knows the word,

A word that makes the job of the one who cooks the word.

Even the person said the word, the bone of the word to say,

This is a word that makes this world's hell, eight heavens"

Before the word, it is necessary to know what that word means. Cooking the word means trying whether it meets the meaning it represents adequately. An indicator that represents it at a level that the other person can understand correctly means that it is matured to be spoken, cooked. The speaker should know well whether the word adequately reflects the cultural background it refers to or not. The brewing of the word is the competent conveyance of the meaning, the culture, in short, the truth by that word. Therefore, knowing only the word as the word is similar to the situation of the person in the Chinese Room who knows the Chinese symbols but does not know their exact meanings. The same person speaks English. But knowing English is not the same as knowing some words in Chinese. This example also reveals that the meaning and the culture surrounding it determine the symbols, that is, the signifiers. According to Yunus, the fact that the word is cooked, taken and known shows that there is an epistemological and ontological basis in the philosophy of language.

Love is one of the main concepts in Yunus's philosophy; is another name for data. In this context, love includes all realities within the meaning set of data, that is, truth.

From the time of ost "İşkulaş", the world and the hereafter became one, if you call Ezel-ebeds, yesterday and today are for me."

Truth has made the world and the hereafter indifferent; Time measures such as ezel-ebed have become indistinguishable from each other until yesterday and today.

It shows that the rhetoric of the world-

the Hereafter, yesterday-today, eternal-eternal Yunus is dialectical. This and all similar contrasts reach a synthesis with love (verite-truth, meaning, culture) as fact (reality, language). In Yunus's philosophy of language, rhetoric is together with dialectic. Yunus wants to persuade his interlocutors. It uses the dialectical method for this.

Aristotle shows rhetoric as the synonym of dialectic.

According to Aristotle, three things are necessary to make believe in rhetoric. First, the power to reveal a personal character that will make the speaker's speech believable, second, the power to arouse the enthusiasm of the listeners, and third, the power to prove a truth or pseudo-truth through convincing evidence. Thus, rhetoric can be viewed as a branch of dialectics as well as ethical (or political) studies [11, p. 19].

In Yunus rhetoric, these three conditions of Aristotle are fulfilled. According to the first condition, Yunus displays his personal character throughout almost all of his poems that will convince his listeners:

*"They say that a stranger has died
hear after three days cold water waters
Be weirdly selfish like this"* [4, p. 269].

Another example:

"How is it, to Yunus, because Kocaldun is the light kogil,

Ruzigar does not stop by Iskaishkun, what month and u year does it have" [4, p. 36]. According to the second condition, he arouses great enthusiasm in his listeners:

*"I saw your face again
My heart is burned again
Friend became your love
It rested on my heart"* [4, p. 382].

Another example:

*"At the top of the snowy mountains
cloud with clusters
Untie your hair for me
Your age, do you cry?"* [4, p. 355].

Considered according to the third condition, Yunus Emre does not hesitate to try to prove the truth, namely the data, by means of convincing evidence:

*"Science is knowledge
Science is knowing yourself
you don't know yourself
This is a nice read"*

Another example:

"Those whose possessions are many

See it's nice

Finally wearing a shirt

He also has no yen"

Another example:

"The sentences are true, if you are true,

Truth is not found, if you are crooked"

[4, p. 355].

According to the Interactivity Measure Language Thesis that I have proposed, word and meaning, reality and data show a conventional similarity. But this consensus develops based on linguistic and intellectual principles. The decisive party is the latter; meaning; word, data; determines reality. The dialectical process between them is based on an epistemological and ontological basis. This thesis that I put forward for Yunus Emre's philosophy of language is similar to a philosophy of language that Plato put forward in Cratylus, beyond conventionalism and naturalism.

Hasan Aslan examines Plato's philosophy of language in the context of "activism" in Cratylus: "A picture is not the same as what it is a picture of, and language is not the same as what it expresses. The similarity between a painting and what it depicts is a matter of convention. However, this convention is not so arbitrary that we can liken a picture of the kind Hermogenes talks about to what we want. What is portrayed limits what the painting should look like" [2, p. 40-48].

"Plato, in the dialogue of Cratylus, addresses the problem of the "correctness of names". Both the conventionalist language approach, which argues that the "truth" relationship between a "name" and what that name "names" is a matter of convention, and a "natural" "truth" between a "name" and what that name "names". He criticizes the naturalist language approach, which claims that there is a relationship between them. Plato wants to show that both conventionalist and naturalistic conceptions of language preclude the Dialectical method, the means of investigating reality" [2, p. 40-48].

Plato does not accept that there is a reciprocity between the name and the thing named. Natural conformity is not a reciprocity relationship. According to Plato, this is an agency relationship. Plato's effort

is to make language a heuristic tool that can explore reality outside language. Plato's criticism of the naturalist understanding of language is not to defend conventionalism, but to give language a function that will enable it to make epistemology. This effort is clearly seen in Plato's criticism of Cratylus' naturalist approach, which equates knowing the name of a thing with knowing that thing [2, p. 40-48].

The similarity between the name and the thing named in Yunus's philosophy of language cannot be explained by a naturalist or conventional approach. Because the concept in his poems, the word; meaning determines the symbol. Language does not create thought, but the language of thought. Turkish folk culture is the primary source of this thought. Culture, thought and language enable us to follow the ontological and epistemological process of creating symbols respectively.

There is no right or wrong in Yunus' activism; We are always faced with change and metamorphosis. This happens most in the inner world of people. To symbolize any statement of an ever-changing, state-of-the-art "heart" with any word and fix it on "right or wrong" means trying to keep the heart, not the word, from interaction.

Conclusion

Yunus's philosophy of language can be understood according to the language thesis to the extent of interaction, due to this activism. Interactionism means that he interacts intensely with the cultural environment he lives in; explains that this interaction is a reciprocal process. The Language Thesis in Interaction Measures transcends precise valuations such as right and wrong in language; reaches the concept of culture, which is nourished by my mother and therefore that meaning.

In this sense, language is used in a way that allows it to be learned as a cultural dialectical process. Meaning in Yunus Emre's philosophy of language; Thought determines language. Word economy does not hide the weight of meaning; on the contrary, the emphasis is in style. Yunus's epistemological approach frees epistemology from the

dominance of positivism and stretches the true-false category.

According to Evans "Language in Use Thesis, human language and the human mind are inevitably linked. In both, language is shaped by experience and use. According to Evans, the factor that makes people special is our cultural intelligence, which gives rise to sociable and cooperative behavior. Cultural intelligence reached a mental competence at some point in our ancestors' evolutionary journey. Similar observations can be made for Yunus's philosophy of language, but the Language Thesis on the Interaction Measures sees language not only as a phenomenon that occurs at the social scale, but also as a reality that emerges and still continues through the interaction of human beings with the entire universe. Yunus's language can be better understood with this interaction phenomenon. Therefore, Jonah's word is not good or bad, right or wrong. On the contrary, the word finds value with the meaning or set of meanings it represents and symbolizes. Value is not in words, but in meaning. In Yunus, logos is the meaning of love, which symbolizes the truth. That is, it is data, it is a concept. It speaks the reality but means the data.

Folk culture is the most essential source of the sets of meanings that Yunus reflected in his poems with linguistic representation. Yunus does not sacrifice

meaning for words. Language philosophy is determined by the interaction with Turkish folk culture. The Language Thesis in the Measure of Interaction arises from the analysis of Yunus's poems in the context of language-culture.

References

- 1 Inan I. Inostensible reference and conceptual curiosity // *Croatian Journal of Philosophy*. - 2010. - №10(28). - P. 21-41.
- 2 Aslan H. Cratylus: Language as a Tool for Searching Reality // *Anxiety: Journal of Philosophy of the University of Uludag*. - 2005. - №5. - Pp. 40-48.
- 3 Gokalp Z. Small Magazine I-III (Trans. Şahin Filiz). - Ankara, Pankus Publications, 2022.
- 4 Tatci M. Yunus Emre Külliyyatı Yunus Emre Divanı II. Milli Eğitim Bakanlığı. - 2005. - P. 355.
- 5 Hospers J. Introduction to Analytical Philosophy. - Ankara, Address publications, 2021.
- 6 Montaigne. Trials. - Istanbul, İşbankasi Cultural Publications, 2018.
- 7 Bilgin A. The Word of Yunus // *Turkish Language*. - 2020. - Issue 819. - Pp. 30-34.
- 8 Topkaya Y. Sosyal Bilgiler Ev Ödevi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması // *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*. - 2016. - №28. - Pp. 119-128.
- 9 Electronic resource. URL: https://en.wikiquote.org/wiki/Wilhelm_von_Humboldt (Date of application 20.02.2022)
- 10 Electronic resource. URL: <https://www.vyvevans.net/> (Date of application 17.02.2022)
- 11 Aristotle. Rhetoric. - Istanbul, YKY, 2019.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

<i>Şahin Filiz</i>	Professor, Doctor of Philosophy, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, sfiliz@akdeniz.edu.tr, ORCID ID:0000-0002-4249-22-21
<i>Laziza Nurpeis</i>	PhD Student, University of Sakarya, Türkiye, aruana84@gmail.com. ORCID ID:0000-0002-2564-8888
<i>Шахин Филіз</i>	Профессор, PhD, Ақтеңіз университеті, Анталия, Түркия, sfiliz@akdeniz.edu.tr, ORCID ID:0000-0002-4249-22-21
<i>Лазиза Нұрпейіс</i>	PhD докторант, Сакарія университеті, Сердиван, Түркия, aruana84@gmail.com. ORCID ID:0000-0002-2564-8888
<i>Шахин Филіз</i>	Профессор, PhD, университет Акдениз, Анталия, Турция, sfiliz@akdeniz.edu.tr, ORCID ID:0000-0002-4249-22-21
<i>Лазиза Нурпеис</i>	PhD докторант, университет Сакарія, Сердиван, Турция, aruana84@gmail.com. ORCID ID:0000-0002-2564-8888

HISTORICISM AS A HERMENEUTIC ORIENTED APPROACH TO A HISTORY

¹Zh.K. Rystan, ²A.O. Tursynbayeva

ABSTRACT

In this article, we are trying to grasp the role of historicism in the understanding of epistemology in the late of XX century. From Bacon to enlightenment, it has been understood that the only criterion of science based on natural sciences. The extent of science has also been determined as study according to the method of the natural sciences, therefore the sciences concerned with history and society has also determined according to method of the natural sciences. In this article authors aims to introduce to movement called Historicism. Which is emerged in XIX century as a critical viewpoint against classical approach to the science. Most influential figure of this movement was German thinker Wilhelm Dilthey. Dilthey had an anti-positivist attitude towards the established methodology by natural science. Which was saying that in order to be a science every researcher must have rigorous set of rules and their research must based on experiment results, observable facts, and objective evidence. Starting from Dilthey and with help of other philosophical schools new movement called historicism starts its journey to establishing new methodology to human and social science. And this movement made a classification of science. They divided science into natural and spiritual science. Each of science has its own methods and object of study. They believed that to social and human study we cannot apply natural science methods of research due to it is not a physical or biological subject but it is social life and human destiny and history. Considering this process of change, is it possible to talk about historicism as a contemporary epistemological approach? As a methodology, can we talk about history in the separation of positive science? What is the subject of history in social and human sciences? By moving from this questions, we will try to understand the role of historicism in the contemporary philosophy on the hermeneutical phenomenological approach.

Key words: Historicism, Hermeneutics, Methodology, Epistemology, Contemporary Philosophy, Social Science, Natural Science.

^{1,2}Eurasian National University named after L.N. Gumilyev, Astana, Kazakhstan

Corresponding Author:
Zh. Rystan, Rystan1994@mail.ru

Reference to this article:
Rystan Zh., Tursynbayeva A.
Historicism as a Hermeneutic
Oriented Approach to a
History // Adam alemi. –
2022. – No. (94). – P. 12-20.

Историцизм тарихқа герменевтикалық бағытталған көзқарас ретінде

Аннотация: Бұл мақалада біз XX ғасырдың аяғындағы эпистемологияны түсінудегі историцизмнің рөлін түсінуге тырысамыз. Бэконнан Ағартушылық дәуіріне дейін ғылымның бірден-бір критерийі жаратылыстану ғылымдарына негізделген деп есептелді. Сол дәуірде қалыптасқан түсінік бойынша ғылым деп жаратылыстану ғылымы танылса ал тарих пен қоғамға қатысты ғылымдар да жаратылыстану ғылымдары әдісі бойынша айқындалды. Бұл мақалада авторлар историцизм деп аталатын қозғалыстың шығу себебі мен мақсатын айқындауды мақсат тұтып отыр. Бұл қозғалыс XIX ғасырда ғылымға классикалық көзқарасқа қарсы сыни көзқарас ретінде пайда болды. Бұл қозғалыстағы ең ықпалды тұлға неміс ойшылы Вильгельм Дильтей болды. Дильтей жаратылыстанудың қалыптасқан әдістемесіне антипозитивистік көзқараста болды. Бұл көзқарастың ұстанымы бойынша, ғылым болу үшін

әрбір зерттеушінің қатаң ережелері болуы керек және олардың зерттеулері эксперименттік нәтижелерге, бақыланатын фактілерге, объективті дәлелдерге негізделуі керек дегенді білдірді. Дильтейден бастап және басқа ой мектептерінің көмегімен историцизм деп аталатын жаңа қозғалыс гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар үшін жаңа әдіснама құру жолында өз жобаларын ұсынады. Бұл жаңа жобада әр ғылымның өзіндік әдістері мен зерттеу объектісі болады деді. Адам мен қоғамды тану үшін біз жаратылыстану ғылымын қолдана алмаймыз өйткені ол физикалық немесе биологиялық пән емес, әлеуметтік өмір мен адам тағдыры мен тарихы. Осы өзгеру процесін ескере отырып, историцизмді қазіргі эпистемологиялық көзқарас ретінде тануға болады ма? Әдістеме ретінде тарихты позитивті ғылымнан бөліп алып айтуға болады ма? Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдардағы тарихты пәні не болмақ? Осы сұрақтардан шыға отырып, біз герменевтикалық феноменологиялық көзқарастағы историцизмнің қазіргі философиядағы рөлін түсінуге тырысамыз.

Түйін сөздер: Историцизм, герменевтика, методология, эпистемология, қазіргі философия, әлеуметтану, жаратылыстану.

Историцизм как герменевтически ориентированный подход к истории

Аннотация: В данной статье мы пытаемся осмыслить роль историзма в понимании эпистемологии в конце XX века. От Бэкона до Просвещения считалось, что единственный критерий науки основан на естественных науках. Объем науки также был определен как изучение в соответствии с методом естественных наук, поэтому науки, связанные с историей и обществом, также были определены в соответствии с методом естественных наук. В этой статье авторы стремятся представить движение под названием историзм, который возник в XIX веке как критическая точка зрения против классического подхода к науке. Самой влиятельной фигурой этого движения был немецкий мыслитель Вильгельм Дильтей. У Дильтея было антипозитивистское отношение к устоявшейся методологии естествознания. Это означало, что для того, чтобы быть наукой, каждый исследователь должен иметь строгий набор правил, а их исследования должны основываться на результатах экспериментов, наблюдаемых фактах и объективных доказательствах. Начиная с Дильтея и с помощью других философских школ, новое движение, называемое историзмом, начинает свой путь к установлению новой методологии гуманитарных и социальных наук. И это движение составило классификацию науки. Они делили науку на естественную и духовную. Каждая из наук имеет свои методы и объект исследования. Они считали, что к социальному и человеческому изучению мы не можем применять естественнонаучные методы исследования, поскольку это не физический или биологический предмет, а социальная жизнь и человеческая судьба и история. Учитывая этот процесс изменения, можно ли говорить об историзме как современном эпистемологическом подходе? В качестве методологии можно ли говорить об истории в отрыве от позитивной науки? Что является предметом истории в социальных и гуманитарных науках? Отходя от этих вопросов, мы пытаемся понять роль историзма в современной философии на герменевтическом, феноменологическом подходах.

Ключевые слова: Историцизм, герменевтика, методология, эпистемология, современная философия, обществознание, естествознание.

Introduction

Historicism is one of the basic conceptual frameworks of the philosophy of history, which emerged with the contribution of the studies made by Dilthey on the science of history in Germany in the XIX century. It is defined as one of the concepts discussed from the XIX century to the present. Two basic attitudes have been influential behind the debates caused by the problem of historicism in the philosophy of history.

The first of these is the *theoria-historia* distinction drawn epistemologically by Ar-

istotle. In other words, it is the opposition arising from its positioning as an activity of ascending from the practical (*praxis*) aspect to the theoretical (*theoria*). The second is the approach by Dilthey that the arguments of the German History School are based on an epistemology that will cover the humanities and a methodology that problematizes how this epistemology can be obtained, that "everything that exists is the product of its own past", that is, it has its own history.

In this context, these epistemological determinations made by Aristotle and then Dilthey regarding the scope of the con-

cept of history in the tradition of western philosophy began in the XIX. It paved the way for both the emergence and development of the problematic of historicism, which gained its true meaning and content in the middle of the XIX century. In ancient time, with the concern of reaching universal knowledge, the Greeks equated philosophy with theoria activity and marked the knowledge of occurrence, which is subject to particular and random events, including daily actions, as a type of historical knowledge, resulting in the devaluation of history as historical knowledge against theoria. Aristotle's classification of the sciences, placing history under poetry and depreciating it against theoretical sciences, entered philosophy with opposing pairs of concepts such as theoria-historia, theoria-emperia, mind-experiment, which is the basis for the fact that history could not be positioned as a science for many years until the age of enlightenment has been decisive. In his Poetics, Aristotle says that the main difference between history and poetry stems from the fact that the historian deals with the singular and the poet deals with the universal. The historian deals with what really happened, and the poet deals with what could be. With this positioning, Aristotle define the historic knowledge (doxa), which he showed as the knowledge of the multitude, out of the field of theoretical knowledge (episteme), which is the knowledge of truth, and formed the basis of not accepting history as a science. This was later in the XVI century with the methodological contribution of Bacon. From the beginning of the XIX century, it is the basis of the absolute dominance of the natural sciences that will last till today [1, 51-52 pp.].

The criterion of science was determined as working according to the method of natural sciences. For this reason, sciences dealing with history and society were determined according to the method of natural sciences. In response, German Idealism emerged as a strong historicist tradition. Later, a group of spiritual sciences, which benefited from this tradition that Dilthey started in the XIXth century, revealed that the subject and meth-

od of the historical and social sciences, which he named, was different from the natural sciences. Then, thinkers who adopted this theory claimed that the sciences of spirit could not be outside the world of life.

The historicist view stems from the theoretical and methodological assumptions of critical historiography and knowledge. For this reason, he argues that events must always be seen during historical development and that it is not possible to grasp the essence of human society from a viewpoint that excludes history. Also, historicists believe that every epoch or historical period must be interpreted in terms of the ideas and principles that characterize it; They also claimed that the interpretations of the past periods based on the present are far from explanatory [2, 897 p.].

Historicism is defined as a view that prioritizes historical thinking in understanding historical events and argues that each historical period should be evaluated within itself. According to Bambach, the concept of historicism emerged as a hermeneutic-oriented approach to history. According to this idea, historicism introduces that everything human and social is historical [3].

It is also important when looking at historicism from the perspectives of Islam and other religions. Why? Because, in the tradition of revelation, the messengers of God who came at different times told the same message in different historical situations. But their laws were different. It was because they were in different historical conditions. What is the same thing that remains unchanged in religion? What changed in religion according to the conditions of the time when the prophets were present? If religion changes according to historical conditions, then what qualities of religion can change? What can change and what cannot? In the context of these questions, the discussions of historicism in religious texts have become intense [4].

Methodology

The methodological basis of the research is the methods of historical-phil-

osophical, comparative analysis, and problem-theoretical research. The methodological basis of the research is the methods of historical-philosophical, comparative analysis, and problem-theoretical research. In a comparative analysis we try to compare theories which comes from the ideas. First from Dilthey and contemporary philosophy. This comparison of these two ideas very similar to a contemporary approach of epistemology. As we know from the history of philosophy that contemporary approaches to getting knowledge are very different then classic ideas of epistemology. Therefore, these two ideas good examples of creating the picture of the critique point of nowadays philosophy. Also, we used problem-theoretical research in order to deeply contemplate the theories as well as be able to see the problems which derives from it.

The main topic in this article is Historicism. Which we can identify as a methodology itself for philosophical investigations. In this article we tried to approach to historicism as a view that prioritizes historical thinking in understanding historical events and argues that each historical period should be evaluated within itself. In a narrower and more specific sense, historicism is said to be an approach that asserts that there are predictable universal principles of the historical process, exemplified by Hegel's idealist philosophies of history. According to theories which we used as a mythological tool in this article, the concept of historicism emerged as a hermeneutic-oriented approach to history. According to this idea, historicism introduces that everything human and social is historical.

Historic Background of Historicism

The first emergence of historicism as a concept in the western literature was in the XIX century. It was used by Novalis in the first half of the century. However, in the process, the concept has started to be used in various forms, with different meaning contents, even opposing meanings. Historicism was one of

the hottest topics in 1920s Germany. When historicism is mentioned in this period, the first approach that is considered is «historical positivism». According to historical positivism, historicism is the historian's method of questioning the entire past from adetermined investigation. This method assumes that what is historical is human production, and that the bearer of history is man and his work. This type of historicism, which is mostly attributed to Dilthey and the Dilthey school, was later called historical relativism by E. Troeltsch. Later, E. Rothacker makes a distinction between «historism» and «historicism». According to Rothacker, historicism is a naive naturalism that we see in Hegel and Marx's philosophies of history, and we try to understand the "history of humanity" and the "universe" as a whole. [5, 222 p.].

In this context, Popper in his book «The Misery of Historicism» in the XIXth century, he explains what he means by the concept of «historicism»: Historicism means that the main purpose of the social sciences is to make historical predictions. It is an approach that thinks that for this purpose to be real, it can be realized by revealing the laws», «rhythms» and «tendencies» that form the basis of history [6, 25p.].

The second often confused terms is the distinction between «Historism» and «Historicism». In English, French, Italian and Spanish, «historicism» and «historism» are used interchangeably. However, in the era of dialectical and historical materialism, a distinction was made between «historism» and «historicism». In the tradition of Marxism and Leninism, if «historicism» is identical with «bourgeois» concepts of history, «historism» is recognized as a «true scientific» concept. Although the concept of «Historism» has a connection with the concept of «Historicism». For example, the concept of «historism» is explained in James Mark Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology, but the concept of «historicism» is not found in the dictionary. The opposite is the case in the Philosophy diary edited by Dagobert D. Runes (New York, 1942). «Historism» is a translation of historismus from German to English, but it seems that «his-

toricism» is more preferred in dictionaries. The reason for this may be that the English word structure is more prone to language or the concept of «Storicismo», which is its equivalent in Italian, may have gained fame by using it by Benedetto Croce. Since the full description of «historicism» is based on both German and Italian sources, it would then be treated as «historicism», at least for the time being, on the assumption that the word would prevail in English usage [7, 568 p.].

Historicism emerged as a German ideology. The new historical perspective referred to historicism was often described as an intellectual development. It is a unique combination of the concepts of science, humanities and cultural sciences. But it was also firmly believed that when history reveals its meaning, meaning reveals itself only in history. In the history of thought, the understanding of time by different philosophers in different ways and the understanding of time by philosophers who use historicity is not based on the time meaning of any thinker. But when we move from historicism to «historicism», the German idealist philosophy is of great importance here. While they pass from historicism to historicism, it is based on Hegel, holding precisely the concept of time as its basis. And this situation made historicism a German ideology [7, 108 p.]. Therefore, history became the only way to study human relations. For this reason, historians and social philosophers such as Ernst Troeltsch and Friedrich Meinecke used the term historicism both in the XIX. They used it to describe the dominant worldview in the XIX th-century German academic world, as well as in the powerful Bürgertum world. Meinecke spoke of historicism in 1936 as «the pinnacle of understanding human things» [8, 29 p.].

As such, it is necessary to consider a reference to the principles of thought that reveals historicity. Some of the important ones are the ideas of Hegel and Dilthey.

First, it should be understood what historicism is and what role it has in Hegel's philosophy. When we come to Hegel's philosophy, we must remember his concept of the «Absolute Spirit». For Hegel, historicism

is contained in the «Absolute Spirit». To understand this concept, we need to dwell on two concepts in Hegel's philosophy. The first is the concept of «freedom». The «Absolute Spirit» is free, and this freedom continues to increase over time in the world, including humans [7, 113 p.]. World History presents the stages in the development process of the principle whose content is Freedom Consciousness. The task of identifying these stages more closely, taken in their universal nature, is logical; but taken in their concrete nature, they belong to the Philosophy of Spirit. Here we will only indicate that the first stage is the immersion of Spirit in naturalness, the second is its emergence from it into the consciousness of its Freedom [8, 49 p.].

Since freedom, on the one hand, means uncertainty, for the «Absolute Spirit», it means that he does not have a clear knowledge of his later states and only gains by following what is happening in the world, which means his alienation from himself. The first break is incomplete and partial, because it comes from the immediate naturalness, so that it is related to it and yet loaded with it as a moment. The third step is the ascent from this still particular Freedom to its pure Universality, to the self-consciousness and self-feeling of the essence of spirituality. These stages are the basic principles of the universal process [8, 49 p.]. The second concept is the idea of «perfection». In the process of alienation, observation, and re-estrangement, the «Absolute Spirit» not only becomes more complete in terms of knowledge, but also becomes more perfect in the realization of its alienation, that is, in self-realization, depending on this knowledge. Having consumed the shell of its existence, Spirit does not merely pass into another shell, nor does it rise rejuvenated from the ashes of its former form; on the contrary, he is born as an ascended, exalted spirit. Undoubtedly, it arises against itself, it destroys its existence, but while it destroys it, it processes it into a new shape, and its culture becomes equipment and its work elevates it to a new culture [8, 61 p.]. In other words, what Hegel calls «reason»

actually means the self-observation of this process. In this sense, since «reason» coincides with philosophy, philosophy is «being that comes to thought». In short, for Hegel, everything is changing, including reason, and this change is necessary.

Here we can understand what historicism is in relation to Hegel's philosophy and how it grounds it. Looking at the Hegelian system, the Absolute Spirit, which is the essence of everything, is in a state of constant change. This change is his way of becoming an objective spirit by realizing himself. And after this objective spirit, it is constantly forming in the way of expressing itself. In other words, it makes sense to always speak of a becoming, not of being. In Hegel's own words, «world history», as we know, is generally the unfolding of spirit in time, just as the idea unfolds itself in space as nature [8, 60 p.]. The society that constitutes the objective spirit and the values realized in it consist of an absolute mood that will be transcended later. In such a case, the previously valid «true» must be «true» on its own terms, that is, it only applies and should be valid for those conditions. However, circumstances will change, and «new» truths emerge that meet these requirements. What was previously valid and true will not be true under the new conditions; Hegel introduces them as those who still think they are true, only those who do not realize that that time has changed. Because every era lives with its own realities. In this sense, everything has its own value, and those values must be on their own terms [9, 117-118 pp.].

Dilthey's Approach to Spiritual Science

Historicism, was a movement of thought that emerged in Germany in the XIX century, especially with Wilhelm Dilthey's studies on the science of history. Dilthey is recognized as an important figure in laying the foundation of historicism. Dilthey's view is recognized as a counterpoint to the ideas present in humanism and enlightenment. The scientific methods of natural science are different from Dilthey's science, which calls it «spirit». In Dilthey's philosophy, peo-

ple can only understand individuals and societies historically, so historical research and methods specific to this research have a great importance [10, 193 p.].

Dilthey, who acts with the historical consciousness of the German History School, argues that knowledge is a practical-historical product and that it is based on *historia*. Therefore, he did not adopt Hegel's eschatological understanding of history, but was influenced by Hegel's concept of «spirit». However, in Dilthey, the concept of spirit is a purely social product, the whole of human actions in the historical process [11, 22-25 pp.].

According to Dilthey, in the new age the theory of knowledge the knowing subject is a mental entity «isolated from all kinds of historical identity». However, for Dilthey, «being a rational being» is a certain aspect of the total identity of man, and this aspect can never be completely stripped of this total identity, detached, and remains «pure» on its own without importing anything from this total identity. unthinkable [5, 194 p.]. According to Dilthey, reason is a force within human forces, inextricably linked with these forces. Even with these forces, the one who wants, feels, and sets goals comes first. Therefore, it is the meaning that should be guided in historical and social fields. It processes natural events according to a certain law, but human actions cannot be based on a certain law. Man's will, desires, and goals are driven by human actions rather than external factors. Therefore, «knowledge» can be handled by considering this total identity of man. According to Dilthey, the method of science is successful in natural sciences such as physics and chemistry, but it cannot achieve the same success in its application to the spiritual world, historical and social fields. According to Dilthey, in order to focus on the subject of «knowledge», it is necessary to put human being as one who wants, feels and designs something and sets goals, as the basis for the explanation of knowledge and knowledge concepts (external world, time, substance, first cause). It is necessary to focus on whether the concepts are only things woven with perception, design and thinking material [11, 18 p.].

According to Dilthey, the problem of knowledge cannot be overcome without understanding the nature of this holistic formation, total human identity. On the contrary, what the new age theory of knowledge does is an epistemology that explores the possibilities and limits of knowledge, determines what it is, and begins to examine beliefs, values and judgments in the light of this determination. In other words, while the new age designed a «pure mind being» and put the outside world in front of it in order to do science, it severed the total identity of man, as in Kant. However, according to Dilthey, though science can be reached by referring to the total identity, which includes pure reason. For Dilthey, human integrity is something that has occurred historically.

Therefore, according to Dilthey, what we call «wholeness» is not just a pre-recognition of knowledge, but a developmental history resulting from the sum of our positions. However, only historical development can provide this [11, 17-19 pp.].

The main point we need to understand from Dilthey's thought above is that the method of natural sciences is successful in natural sciences such as physics and chemistry, but this method cannot be applied to the spiritual world, which is the historical and social field. To be more precise, Dilthey never underestimates the rationality, objectivity and precision exhibited in natural science. What he does is divide the sciences into natural and spiritual sciences. His critique of the natural sciences was that of the positivists' attempt to apply the methods of the natural sciences to the study and understanding of human life, which inevitably ignores the essential aspects of human existence. In other words, the purpose of Dilthey's criticism of natural science is to argue that natural science has a method belonging to its own field, and that the science of Spirit also has a method belonging to its own field [11, 84-85 pp.].

XIX century has been a period when knowledge was divided into disciplines and professionalized. History, like other branches of social knowledge, in the process of

becoming a professional discipline at the beginning of the XX century, with the desire to find the concept of discipline, while determining its own field of study, method and research tools, it tries to define which subjects are outside of its jurisdiction, together with the reasons. In this establishment and institutionalization process, the view of the discipline of history towards historical studies in the past and other branches of contemporary social knowledge has undergone a profound break. Underlining the clear difference between historiography in the past and the other social science disciplines of the period has been effective in determining the research areas that professional historiography will take at the center. In the XIX century, epistemology was re-founded in the social and human sciences. Instead of a universal and ahistorical human concept that he placed in the practice of humanities, he tried to make a historical and social human concept functional. To put it differently, he opposed the assumption that the natural sciences offered a suitable and even valid model for the practice of the social sciences [9, 1-2 pp.].

Although modern historical thought has made important developments, it has created important problems due to its inaccuracy. The modern historical thought concept is based on nationalism and is fed by political and economic values. Examples of nationalism that led to racism placed societies in a hierarchical order and showed colonialism as the natural rights of superior races. The understanding of progress in historical thought is one of the factors supporting colonialism. This modern historiography as we speak is shaped as a Eurocentric history. In order to modernize, other nations trying to recognize and apply the West determined the understanding of history based on nationalism and progress and applied it to their own societies. These historical attitudes, which can be called duplicates, try to portray non-European societies as part of European history. This approach has resulted in significant distortions of the histories of non-European societies. Nationalism and its foundation, colonialism, are the most

important causes of the First and Second World Wars, one of the greatest dramas in human history. Colonialism, poverty, alienation from their own historical identities in European foreign countries were the general appearances of the XX century. [12, 10 p.].

The emergence of the philosophy of history, which is one of the important products of the philosophy of the modern age, started with the comparison of the knowledge of history and natural sciences. When the natural sciences, which fit the definition of knowledge in philosophy, were recognized as the central science, the opposite situation was in the historical sciences, which seemed worthless. The more systematic structuring of historical knowledge and the emergence of rules to be applied in research, the defense that history has general-validity, legal, and compulsory characteristics like natural sciences were the efforts of thinkers to scientificize history. Discussions about history have developed in two ways. The first one is the philosophy of history or analytic philosophy of history, which is defined as a philosophy of science that examines the characteristics of the knowledge revealed by studies in history. The other way is historical metaphysics, which examines the structure of human history and explains it in terms of legality, purpose and necessity [12, 11 p.].

Conclusion

Historicism is known as one of the conceptual frameworks of the philosophy of history. This historicism that we are talking about gained different meanings in different periods because it was processed by different thinkers in different countries. In this context, when we look at the origin and development of the idea of historicism within the framework of western thought, it is seen that the concept corresponds to the temporal structure of something, the historical perspective. In the period of positivist understanding of science, the positioning of history as a science was handled by Dilthey. The questions of whether history is positioned as a science and where the position of history is turned into a

common problem of the science of history and the philosophy of history. In order to be a knowledge to be a science, whether it is natural sciences or cultural sciences, it must have a methodology. Thus, the problem here is a methodology problem in the most general sense. Dilthey's aim is to introduce that the cultural or spiritual sciences have their own methodology different from the natural sciences. It was an attitude against the assumption that the methods of natural science could apply equally to all the sciences. The point that should not be misunderstood here is that Dilthey's thought is handled with a different perspective from the understanding of positive science. According to him, the spiritual sciences can only work in their own field, in their own way. He does not intend to enter the field of natural sciences. This idea also envisaged the classification of the sciences in their own order. And the role of historicism in modern time is very crucial. Because as we see from the article without historical approach it's impossible to investigate human's life or nature because everything that happens with people only happening in the history of his period.

References

- 1 Collingwood R. Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler [Experiments on the Philosophy of History]. – Istanbul, Ayışığı, 2000. – 163 s. (in Turkish)
- 2 Cevizci A. Felsefe Sözlüğü [Dictionary of Philosophy]. – Istanbul, Paradigma, 1999. – 1356 s. (in Turkish)
- 3 Bambach C. Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism. – Cornell University Press, 1995. – 105-110 pp.
- 4 Paçacı M. Kuran ve Ben Ne Kadar Tarihseliz? İslami Araştırmalar [How Historical Quran and !? Islamic Research]. – Istanbul, İnsan Yayınları, 1996. – 119 s. (in Turkish)
- 5 Özlem D. Tarih Felsefesi [Philosophy of History]. – Istanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2010. – 300 s. (in Turkish)
- 6 Popper K. Tarihselciliğin Sefaleti [The Poverty of Historicism]. – Istanbul, İnsan Yayınları, 1998. – 236 s. (in Turkish)
- 7 Beck Robert. The Meaning of Historicism. – New York, Oxford Journals, 2005. – 188 p.
- 8 Görgün T. Tarihsellik ve Tarihselcilik üze-

Rystan Zh., Tursynbayeva A.

rine bir kaç not. Kurani Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik [A Few Notes on Historicity and Historicism. The Holy Quran Historicism and Hermeneutics]. – Istanbul, Paradigma yayınları, 2019. – 240 s. (in Turkish)

9 Iggers G. Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı [Historiography in the Twentieth Century]. – Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000. – 340 s. (in Turkish)

10 Hegel G. Tarih Felsefesi [Philosophy of History]. – Istanbul, İdea Yayınevi, 2006. – 400 s. (in Turkish)

11 Dilthey W. Hermeneutik ve Tin Bilimleri [Hermeneutics and Spiritual Science]. – Istanbul, Paradigma yayınları, 1999. – 123 s. (in Turkish)

12 Bıçak A. Tarih Felsefesi [Philosophy of History]. – Istanbul, Dergah Yayınları, 2015. – 260 s. (in Turkish)

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Rystan Zhanerke

PhD student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, Rystan1994@mail.ru, ORCID ID: 0000-0001-6390-3037

Tursynbayeva Aigul

Professor, Candidate of Philosophical Science, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, aigul_73kz@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-1900-2685

Рыстан Жанерке Қаппарқызы

PhD студент, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, Rystan1994@mail.ru ORCID ID: 0000-0001-6390-3037

Тұрсынбаева Айгүл Өмірбекқызы

профессор, философия ғылымдарының кандидаты, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, aigul_73kz@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-1900-2685

Рыстан Жанерке Қаппарқызы

PhD студент, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, Rystan1994@mail.ru ORCID ID: 0000-0001-6390-3037

Тұрсынбаева Айгүл Өмірбекқызы

профессор, кандидат философских наук, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева, Астана, Казахстан, aigul_73kz@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-1900-2685

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АЗАМАТТЫҚ МЕМЛЕКЕТ МӘСЕЛЕСІ

¹ Ж.С. Сандыбаев, ² А.К. Сабдин

АҢДАТПА

Мақалада әл-Фараби философиясындағы азаматтық мемлекет мәселесі зерделенеді. Ғалымның азаматтық мемлекет туралы пікірінің бастауы сонау Платон мен Аристотельдегі ерлік, даналық, парасаттылық сияқты идеяларға барып тірелгенімен, уақыт өте ортағасырлық шығыс философиялық ұстанымдарына негізделген өзінің саяси-құқықтық концепциясын қалыптастырды. Әл-Фарабидің негізгі азаматтық мемлекет туралы философиялық пікірлері оның көптеген трактаттарында баяндалған әсіресе, «Аро-у әһл мәдинати әл-фазиля» (Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары), «Әс-сиясату әл-мәданияту» (Азаматтық саясат), «Тахсиль ғәлә әс-сағада» (Бақытқа жету жайында) және т.б. Авторлар әл-Фарабидің азаматтық қоғамды басқаруға лайық тұлғаны білдіретін «бірінші басшы», «әділ басшы», «әділ имам», «кемел адам» немесе «философ» сияқты ұғымдарға арнайы көңіл бөлгенін алға артады. Себебі әл-Фарабидің ұстанымы бойынша адамдардың ішіндегі ең таңдаулы жан бірінші басшы болуға тиіс, өйткені ол, баршаға мәлім біліммен әсте шектеліп қалмайды.

Түйін сөздер: Әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Хальдун, философия, кемел адам, бірінші басшы, қоғам, азаматтық саясат, мемлекет.

^{1,2} М.С. Нәрікбаев атындағы КАЗГЮУ университеті, Астана, Қазақстан,

Автор-корреспондент:
Ж.С. Сандыбаев
nmu.zhargas@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Сандыбаев Ж.С.,
Сабдин А.К. Әл-Фарабидің философиясындағы азаматтық мемлекет мәселесі // Адам әлемі. – 2022. – No. 4 (94). – Б. 21-29.

Проблема гражданского государства в философии аль-Фараби

Аннотация. В статье рассматривается проблема гражданского государства в философии аль-Фараби. Хотя истоки воззрений ученого о гражданской политике восходят к представлениям Платона и Аристотеля о мудрости, о здоровом уме и о мужестве, ему удалось сформировать собственную политико-правовую концепцию, основанную на средневековых восточных философских учениях. Основные философские взгляды ученого о гражданском обществе представлены во многих его трактатах, особенно в таких как, «Аро-у ахл мадинати ал-фазиля» (Взгляды жителей добродетельного города), «Ас-сиясату аль-маданият» (Гражданская политика), «Тахсил ала ас-саада» (О достижении счастья) и т.д.

Автор утверждает, что особое внимание аль-Фараби уделял таким понятиям, как «первый правитель», «справедливый правитель», «совершенный человек», «имам», «философ», что означает личность, которая достойна руководить гражданским обществом. Так как, согласно учению аль-Фараби, первый правитель не ограничивается прстым знанием и по этой причине должен быть избранным среди народа.

Ключевые слова: Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Хальдун, философия, совершенный человек, первый правитель, общество, гражданская политика, государство.

The Problem of the Civil State in the Philosophy of al-Farabi

Abstract. The article deals with the problem of the civil state in the philosophy of al-Farabi. Although the origins of the scientist's views on civil politics go back to the ideas of Plato and Aristotle about wisdom, common sense and courage, he managed to form his own political and legal concept based on medieval Eastern philosophical teachings. The main philosophical views of the scientist about the civil society are presented in many of his treatises, especially in such as "Aro-u ahl madinati al-fazil" (Views of the residents of a virtuous city), "As-siyasatu al-madaniyat" (Civil policy), "Tahsil ala as-saada" (On achieving happiness), etc.

The author claims that al-Farabi paid special attention to such concepts as "the first ruler", "just ruler", "perfect person", "imam", "philosopher", which means a person who is worthy to lead a civil society. Since, according to the teachings of al-Farabi, the first ruler is not limited to simple knowledge and for this reason must be elected among the people.

Key words: Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Khaldun, Philosophy, Perfect Man, First Ruler, Society, Civil Policy, State.

Kіpіcne

Азаматтық қоғамды немесе азаматтық мемлекетті құру идеясы күні бүгін пайда болған мәселе емес, мұны ғалымдар түрлі ғасырларда көтеріп отырды. Бұл мәселені антикалық грек ойшылдарын айтпағанның өзінде шартты түрде Шығыс реннесансы саналатын X-XIII ғғ. араб-парсы ғалымдары тиянақты зерделеді. Мысалы, Ибн Туфейл, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Халдун сияқты көптеген ғалымдардың іргелі шығармаларының негізінде философиялық саяси-құқықтық ұстанымдар мен ағымдар қарқынды дамыды [1]. Әл-Фарабидің азаматтық ілімі шығыстағы идеалды мемлекет пен бақытты қоғамға қатысты утопиялық пікірдің негізін салды. Орта және Таяу шығыстағы аристотелизмнің негізін қалаушы һәм араб тілді перипатетизмнің жарық өкілі, «Екінші ұстаз» әл-Фараби өзінен кейін философиялық саяси мәселелерге қатысты өте бай мұра қалдырды, кемел басшы, үлгілі мемлекет пен азаматтық қоғам концепциясын жасады.

Әл-Фарабидің азаматтық мемлекет туралы философиялық пікірлерін оның көптеген трактаттарынан байқаймыз әсіресе, «Аро-у әһл мәдинати әл-фазиля» (Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары), «Әс-сиясату әл-мәданияту» (Азаматтық саясат), «Тахсиль фәлә әс-сағадати» (Бақытқа

жету жайында) және т.б. Ғалымның азаматтық мемлекет туралы пікірінің бастауы сонау Платон мен Аристотельдегі ерлік, даналық, парасаттылық сияқты идеяларға барып тірелгенімен, уақыт өте ол ертедегі ортағасырлық шығыс философиялық ұстанымдарына негізделген өзінің саяси-құқықтық концепциясын қалыптастырды [2]. Жалпы әл-Фараби әлемдік қоғамдық-саяси ой тарихында кемел мемлекет, идеалды қоғам қалаудың негізгі принциптерін дамыту жолында көп тер төккен ғалым ретінде танылған ойшыл. Әлемдік мәдениет тарихында ол Шығыс Аристотелі әрі орта ғасыр әлеміне табиғатты, азаматтық қоғам мен адам жанын зерттеудің құпия пердесін ашушы Ұстаз ретінде танымал. Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан әл-Фараби Қорасан өлкесінен Бағдат шаһарына келіп, Әбу Башир Матта ибн Юнустің жетекшілігімен философия мен логика саласына ден қояды [3, 24 б.].

Әдіснама

Мақалада негізінен философиялық және компаративистикалық әдістермен қатар ғылыми зерттеудің дәстүрлі интерпретациялық талдау, зерделеу, тарихи сипаттау және түйіндеу әдістері мен тәсілдері қолданылды.

Негізгі бөлім

Ортағасыр мұсылман философиялық ойының даму кезеңінде жеке тұлға мен мемлекеттің қарым-қатынасы, әділ мемлекеттік құрылым, азаматтық қоғам және мемлекеттік басқарудың мінсіз формалары сынды саяси-құқықтық пікірлер дамып отырды. Бұл мәселедегі еуропалық пен мұсылмандық ойшылдарының арасындағы айырмашылық, біріншілері азаматтық қоғам институттарын ұйымдастыруда әлеуметтік мәселелерге көбірек назар салса, екіншілері – азаматтың адамгершілік бейнесіне, оның моральдық құндылықтарына көбірек мән берді.

Әл-Фарабидегі азаматтық қоғамды басқаруға лайық тұлғаны білдіретін «бірінші басшы», «әділ басшы», «әділ имам», «кемел адам» немесе «философ» сияқты ұғымдар осы жайтты аңғартады. «Адамдардың арасындағы абзалы бірінші басшы болуы керек. Себебі ол жалпыға мәлім, кеңінен тараған пікірді білу керек деп санайтын біліммен әсте шектеліп қалмайды. Бірінші билеуші мен таңдаулы жан болуға әбден лайық адам және бойында жақсы мінезі мен білгірлік қасиеті дарыған адамдар да осындай болулары міндетті» [4, 21 б.]. Ғалымның пікірінше, мұндай таңдаулы жан яғни бірінші басшы азаматтық қоғамды басқарып, халықты бақытқа жетелеуге әбден құдіретті. Себебі ол әу бастан «мауһуб» (құдай қабілет дарытқан адам). Бала кезінен білім алып, үлгілі азаматтық қоғам тұрғындарын бақытқа жеткізетін әл-Фарабидегі «төрт ізгілікті» үйренген жан. Ғалымның пайымынша теориялық білімді адамдарға жетекшілік қылатын имамдар және басшылар, немесе сол теориялық білімді меңгеруге тумасынан қабілеті бар жандар үйрене алады. Аталмыш топтар, жоғарыда баяндалған сияқты, түрлі әдіс-тәсілдермен тәлім алады. Себебі олар толық теориялық білімде бар логикалық әдістерді пайдалануға дағдыланады. Ол адамдар тәрбиенің басқа да қырларымен бірге грек ойшылы Платон баяндаған тәртіпке сәйкес жас кездерінен оқып-

үйренуге кіріседі. Сосын, ең асқақ мұрат пен мақсатқа қол жеткізуді көздейді. Кейін араларында басшы болуға жарамдылары жеке-дара басқару сатылары мен билік дәрежесіне келгенше ақырын жоғарылай бермек. «Келешек билеушілердің оқып-үйрену әдісі мен жолы осындай. Бұлар – үйренетін теориялық танымдарында бұқара халық мақұл көрген пікірімен шектеліп қалуды білмейтін таңдаулы адамдар» [4, 32 б.].

Жалпы араб-мұсылман мәдениетінде халықты «бұқара» және «ақсүйектер» немесе «таңдаулы» деген сияқты топтарға бөліп қарау үрдісі бар. Бұл топтар: «әл-хасса» және «әл-амма» яки болмаса «әл-жумһур» – қара халық деп танылады. Ал енді «қара халық» – ұғымына мұсылман ойшылдары түрлі анықтама беріп, әр түрлі қолданды. Мәселен Ибн Туфейл «қара халық» сөзін кедейлер мен жоқ-жітікке емес дүниені жаннан артық сүйіп, атақ пен мансапты барлығынан жоғары қоятын адамдарға қатысты қолданды. Ибн Баджа болса мал мен мүлікті жинап жаны рахат табатын дүние құмарды «қара» деп таныды. Ал Ибн Рушд болса Мухамед пайғамбарды да «қара» халық арасынан шықты деп алға тартты. Басқаша айтқанда, Ибн Рушд «қара» деп жалпы бұқараны атады. Әл-Фараби осы үрдіске сәйкес «әл-амма» жалпы халық және «әл-хасса» таңдаулы жандар деп бөліп қарады. Сөйтіп бұған: «Жалпы халық – кеңінен тарап, барлығына белгілі ой түйіндермен расталатын қарапайым білім арқылы олардың теориялық білімдерін шектеуге келетін адамдар. Олардың білім ізденістерін жалпығы кең тараған біліммен қанағаттандыра аласын. Таңдаулылар дегеніміз – теориялық білімге келгенде олардың ешқайсысына барлығына белгілі мәліметтер арқылы расталатын біліммен шектелмейді. Олар сенімі кәміл және шынайы нақтыланған алғы шарттар туралы жетік білетін жандар» [5] деп анықтама береді.

Ғалымның мұндағы таңдаулылар деп отырған адамдары азаматтық қоғамның қышын дұрыс қалап, азаматтар мен қала тұрғындарының құқықтарына сәй-

кес әділ қарайтын билеушілерді айтады. Әл-Фараби азаматтық саясатта ел билейтін тұлғаны сомдаған уақытта басшыны бірде әкім деп айтса, басқа жерде имам, философ немесе заң шығарушы деп те атайды: «Әлбетте, «имам», «заң шығарушы», «философ», «билеуші» және «бірінші басшы» деген ұғымдар бір ұғым» [6, 89 б.].

Әл-Фарабидің пікірінше, адам баласына еңбекқор да табанды сипаты және бар белсенді интеллектіні дұрыс қалыптастыру, азаматтық философияның алда тұрған мәселесі, ал қарым-қатынас, мәміле жасау, сөйлеу сияқты өнер негізін сақтай білу қасиетіне жеткізетін қағидаларды бойға сіңіре білу, саяси философияның мәселесі. Сезімтал болу, білімді талап қылу, жалпы ізденуге бейімділік дегеніміз, адамдық қағидасына жету жолдары болмақ. Адам дереу емес, ақырын қалыптасады, кемелдікке сатылап көтеріледі. Ол бойындағы болмыс ерекшеліктерін үздіксіз арнайы оқу, білу және тәлім-тәрбие алу арқылы үйлестіре меңгереді.

Сонымен қатар азаматтық философиядағы басты мәселелердің бірі – адам болмысын кемелдікке көтеру. Оның бойындағы адамшылық негізінде дүниеге келетін сапалар мен салалар, адамның жан азабын күшейтетін рухани дерттен арылудың жөні мен жолын нұсқау. Адамды тоздырып тастайтын машақатты жағдайлар мен түрлі шиеленістерден сақтандыру. Біз азаматтық философия арқылы бақытқа жетудің әдістері мен жолдарын игереміз, интеллект қызметінің көмегі арқылы ізгілік жасау мүмкіндіктерін арттыра алмамыз. Бұл амалдардың екі түрі де адамның болмысын жетілдіруге бағытталған. Өз пікірі мен болмысын жетілдіру, қоғамдағы адам болмысын ақырындап дамытуға мүмкіндік туғызады. Ақылды құрметтеп, парасатты талап қылмай, бақыт жолының басталуы мүмкін емес. Себебі, бақытқа деген қажеттіліктің зәрулігін ұқпай, шынайы әрекеттің мән-жайы оңалады деп пайымдау қиын.

Әл-Фарабише үлгілі азаматтық қоғамды басқаруға құдіретті адамның бойында ақыл-парасаттың мол болуы құп көріледі. Себебі басшы мемлекетте, қоғамда және жалпы ел арасында болып жатқан түрлі құбылыстардың себебі мен салдарын анықтауға, зерттеп зерделеуге ақыл жұмсайды. Ал зерделеу, жақсы мен жаманды айыра білу, дұрыс пен бұрысты айқындау, азаптан құтылу жолдарына бағыттайды. Ақыл мемлекетті басқару жолында жетістікке жету жолдарын сын тұрғысынан саралайды, ортақ мақсатта қызмет көрсетеді. Адамның айырықша игілігі парасаттың көмегімен меңгеріледі. Парасаттың жәрдемі арқылы мұрат сипаты қалыптасады, мақсатқа жету жолдары айқындалады, сөйтіп оның құралдары толықтай түседі. Мұндай қасиетке ие болған ақыл адам баласын сауықтыратын әдістерді жинақтауға мүмкіндік береді. Бойындағы қабілетін шынықтыра алған жан, өзгемен мәмілеге келіп, ортақ пікір табады, біріге де алады. Ойы мен сөзін, амалы мен қимылына мекем адам өзін және қоғамды басқаруға әзір тұрады. Өнегелі амалда көңілге тоқыла түсетін білімдер мен талаптар бір ортаға келеді – деп санаған ғалым – осы алғашқы білімдердің пайда болып келуі неліктен, оларды қандай жағдайда көздеулі мақсатқа айналдыруға болады? деп сұрақты көлденең келтіреді. Сосын философтың өзі осы сұраққа жауап іздеуге кіріседі. Шынында да ақыл алда тұрған мәселе мен міндетті танып, түсініп, зерделейді. Сосын білген шамасына қарай ізгілік жолында жұмсауға бел буып, белсене кіріседі. Ақыл, адам қажетін ақырын танып-білу арқылы байыппен амал етуге күш салады. Сол мақсатта амалды әлдендіретін бойындағы сенімге жүгіну, дұрыс ой-пікірге жетелейтін әдіс пен айланы пайдаланған жөн [7].

Философ парасаттың шебі мен шеңберін адамның бойындағы көркем мінезі, ізгі амалдары мен адал әрекеті құрайды. Аталмыш өлшемдердің көмегімен қабілетімізді түрлі өнерге айналдыруға қызығамыз. Атап айтсақ –

көркемдік өнері мен пайда табу өнеріне иемдік етпекпіз деп пайымдаған ғалым, ақыл – болмыс пен пікірдің және адам мен қоғамды басқара білудің ортақ дүниесін көтере алады деп ойлаған.

Әл-Фарабиге сәйкес азаматтық қоғамды басқаратын басшы «белгілі бір азаматты немесе қала тұрғындарын, бақытқа жетелейтін белгілі бір білімді үйреніп, сол тұрғындарды не нәрсенің көмегі арқылы тәрбиелеу қажет екенін жадында ұстауға, сонымен қатар сол қауымды иландыру жолымен тәрбиелеу үшін пайдаланатын нәрселерді білуі міндетті» [6, 32 б.]. Әрине халықты бақыт үшін тәрбиелеу жолында әкім жалғыз өзі қызмет ете алмайды. Қасына жәрдем беретін топ керек. Олар халықты үгіттеуде немесе белгілі нәрсеге қатысты иландыруда әкіммен бірігіп жұмыс жасайды. «Белгілі бір жағдайда дұрысты қолдап, бұрысты теріске шығара алатын, қала тұрғындарын соған үйретіп, қауымның қажетін ойлаған, сол жолда аянбай тер төккен бірінші басшының мұратын іске асыруға көмек қолын созатын тұлғаның немесе бір топтың болуы тиіс» [6, 43 б.].

Сонымен қатар ғалым азаматтық құқықтық мемлекетке кіріспес бұрын жалпы қоғамдарды классификацияға бөліп көрсетеді. Оның айтуынша қоғам үлкен, орта және кіші болып үшке бөлінеді. Кейін бұлардың әрбіріне анықтама береді: «Үлкен қоғам дегеніміз, бірнеше қауым біріккен және бір-біріне жәрдем беретін бірнеше халықтардың қосылуы. Орташа қоғам деп, бір халықты айтамыз. Шағын қоғам болса, белгілі бір қаланың жанында топтасқан қоғам. Аталған қоғамдардың осы түрлері кәміл қоғам санатына жатады» [4, 78 б.]. Аталмыш қоғамдар азаматтық қоғамның немесе құқықтық қаланың жоғарғы түрлеріне жатқызылмақ. Ал енді ауыл, мөлтекаудандар, көшелер және үйлер толық емес қоғам болып табылады. Бұлардың арасында ең кішісі әрі толық болмағаны – көше қоғамның құрамды бір бөлігі болып табылатын үй ішіндегі қоғам. Сол сияқты көше ұжымы – мөлтекаудан қоғамының бір бөлігі.

Міне осы қоғам қала қоғамының бір бөлшегі. Ғалымның азаматтық саясат философиясына сәйкес мөлтекаудан мен ауыл қоғамы қалаға жатады. Мұндағы айырмашылық – мөлтекаудан тұрғындары қаланың азаматтары болып, қаланың бір бөлшегі саналады, ал ауыл қала үшін қызмет көрсететін институттың функциясын атқарады.

Ортағасыр ойшылы келесі кезекте азаматтық қоғамның келесі түрімен таныстырады. Ғалым оны «мәдинату әл-иджтимағия» (ұжымды қала) деп те атайды. Мәдинату әл-иджтимағия - бұл әрбір тұрғын қалаған өзінің қалауына сәйкес не қаласа амал етуге ерікті қала. Мұндағы азаматтардың құқықтары тең. Қаладағы заң жеке адамның мансабына немесе қызметіне, қоғамдағы беделіне байланысты артықшылық жасамайды. Басқа қала тұрғындары бұл қаланың азаматтық құқықтарына қызғанышпен қарайды. Ұжымды қалада түрлі мінезді, құлықтары, түрліше тіршілік қамдары, ниет-тілектері бар адамдар өмір сүрумен қатар, олардың әрбірі түрліше көңіл көтереді. Қала тұрғындарының бір-біріне ұқсайтын тұстары мен қатар айырмашылықтары да бар топтардан құралған. Басқаша айтқанда Фарабидің құқықтық қоғамында өмір сүретін азаматтардың қалаулары, мінездері мен өмірлік қызығушылықтары әртүрлі. Бірақ соған қарамастан оларды барлығы өзіне берілген құқық шеңберінде амал етіп, жұмыс жасайды.

Алайда Екінші ұстаз құқықтық ұжымның бұл түрін кемел қаланың түріне жатқызбайды. Себебі бұл қалада Фарабидің пікірінше, пасықтық пен жақсылық ұштасып отырады, басқару жүйесінде отырған басшылар да әртүрлі болып келетін көрінеді. Соған қарамастан ғалым қоғамның бұл түрін азаматтық деп айтуының бір себебі, халық басшыны өзі таңдайды. Халықтың басшыға туыстық немесе таныстық қатысы болмайды: «Мұндай шаһар тұрғындарының билеушілермен ешбір байланысы немесе қатынасы болмақ емес. Себебі олар билеушілерін өз қолдарымен

тағайындайды, ал билеушілер қандай амал қылса да қарамағындағы халықтың қалауын орындайды. Олардың билеушілері халықтың еркіне бойсұнады, ал халық болса билеушілерінің жеке қалауларына құлық аспайды. Негізінде мұндай қалада билеуші де жоқ, бағынған адам да жоқ» [8, 112 б.].

Әл-Фараби мұнда сайлауға түскен басшы сайлаушының азаматтық құқығына сәйкес айтқандарын, талап пен тілектерін орындайтыны. Ал басшы оларға өзінің жеке мүддесін көздейтін, жеке басының пайдасына қатысты бұйрықтарын жүргізе алмайтынын айтып отыр. Билікте отырып жеке мүддесін көздеу басшы үшін айып саналса, екінші жағынан мұндай қасиет әл-Фарабиге сәйкес айыпталатын мінез саналады. Ғалым үнемі басшының бойындағы мінезіне көңіл бөлгені мәлім [9]. Себебі ойшылдың пайымынша басқарудың екі жолы бар: біріншісі, расында да халықты бақытқа жетелейтін амал, көркем мінез-құлық. Бұл басшының ерік қасиеттерін нығайтады әрі мұны ізгілікті басқару дейміз. Мұндай басшылыққа мойынсұнған шаһарлар мен қауымдар ізгі яғни, үлгілі азаматтық қалалар мен халық саналмақ. Басқарудың екінші түріне бақытқа жетеміз деп өтірік айтып, көздеген бақыты шынайы бақыт емес, азаматтардың құқығы сақталмайтын, тұрғындар арасындағы заңдар теңдік заңы емес, керісінше байлар мен күштілерге қолдау көрсететін билік басқаруы: «Басқарудың екінші түріне, қалалар арасында бақытты болып саналмайтын, тек сағым ұқсаған адамның қиялындағы бақытқа жетелейтін амалдар мен қасиеттерді күшейтетін басқару. Мұндағы басқару өнері надандық басқару саналмақ» [8, 87 б.]. Ғалым мұндай билік басшылық қылған қоғамды азаматтық қоғамға теріс қойып, оларды «қайырымды қалаға теріс қалалар» деп атайды. Азаматтық қоғамға теріс қалалардың қатарына: надан қала, пасық қала және адасқан қалалар жатады [4, 45 б.].

Әл-Фараби азаматтық қаланың ерекшелігі мен артықшылығын көрсету мақсатында қайырымды қала болып

табылмайтын қалалардың мысалын береді. Қайырымды қалаға көптеген қалаларды теріс қойып, олардың мысалдарын келтіреді. Сол сияқты ойшыл қайырымды қалада тұратын жеке индивидтердің ерекшеліктерін атап, қайырымды қалаға қарама-қарсы келетін қала тұрғындарына теріс келетінін айтады. «Қалалардағы мұндай индивидтер – бидайдың арасындағы қарақастар, егіндік жердегі дөңбек тастар немесе егіндегі және бау-бақшадағы арам шөптер тәрізді» [4, 35 б.]. Ғалым азаматтық қалаға қарсы немесе қаланың дамуына кедергі жасайтын азаматтарды егістіктегі арам шөптермен, астынан су өтпейтін, не егін шығармайтын пайдасыз дөңбек тастармен теңейді. Сөйтіп әрі қарай сондай қалалардың билеушілері мен олардың өмірін, мінездері мен қылықтарын суреттейді. Мысалы, ғалымның пікірінше *мәдинату тағал-луб* (мансапқор қала) билеушілері атаққұмар қала әкімдеріне қарағанда халқына анағұрлым қатал, аяусыз келеді. Бұлар қала жұртының көз алдында өз байлығы мен дәулетін көрсетіп мақтанады, ойын-күлкіге, салтанатқа беріледі. Себебі олар өздерін басқалардан құдіретті, өздеріне заңның қауқарсыз екенін біледі. «Мансапқор шаһардың азаматтарына дейін өздерін басқа қала азаматтарынан жоғары санайды. Сөйтіп, оларға өктемдік жасап, кісілік көрсетеді. Олар өздерінен басқа азаматтық қоғам халықтарын өздерінің дәстүрі мен жолын ұстанбауы себепті тұрпайы санайды. Сол себепті олар өздерін артық көріп, кісілік сияқты сипаттарға бой алдырады» [9, 112 б.].

Ойшыл азаматтық қоғамды суреттеген уақытта өзінің «Азаматтық саясат» атты шығармасында арнайы «мәңгілік қайырымды қала тұрғындарының бағыты» [4, 64 б.] деп арнайы атау берген. Ғалымның бұлай атаған тақырыбынан «егер осы шаһар азаматтары өздерін асқақ бақытқа жетелейтін қағидалар мен ережелерді орындауды ұдайы орындаса, шаһар мәңгі жасайды» деген мазмұн айдан анық көрінеді.

Тіпті ғалым қала тұрғындары азаматтық қоғам ережелерін бұлжытпай орындауды жиі қайталап, әдетіне айналдыруы тиіс деген тұжырым жасайды. Заңға бойсұнғыш тұрғын азаматтық қаланың нормаларының оны бақытты өмірге апаратынына сеніп орындайтын болса, онда оның бұл амалы оған рухани тыныштық пен рахат береді. Бірақ, адам оны сеніммен және жек көріп емес, керісінше сүйсініп орындауы қажет екен. Расында да ойшыл егер шаһардың әрбір азаматы жазылған норманы түсініп, оның пайдалы екенін ұғып, ерікті түрде соған сай амал қылатын болса, онда ол бұл амалдан жақсырухани азық алады. Оны сол амалды орындауы үшін қадағалаудың немесе басшының әмір етуі қажет болмай қалады деген ойды алға тартып, мысалдар береді. Сондай мысалдарының бірі көркем жазу немесе кітап жазып әбден машықтанған шеберлерге қатысты. «Адам хатты шебер, сұлу жазуға машықтанады ал, мұның өзі рухани азық және ол осымен қаншалық көп айналысқан сайын, соншалық мол рахатқа кенеледі және ие болған қабілетінен соншалықты күшті көңіл қошын табады» [9, 86 б.].

Демек әл-Фарабидің азаматтық қайырымды қала тұрғыны өзіне тиісті жазылған заңға сай амалды сүйсіне жасауы оның рухани дүниесіне байланысты. Шебер хатшы немесе суретші өзінің амалын жақсы көре отырып ұзақ уақыт машықтануы белгілі мерзімнен кейін оған рахат береді. Бұдан әрі хатшының хат жазуы немесе суретшінің сурет салуы оның жанына рахат береді. Бұл жерде де ғалым адамның рухани тәрбиесін, жан дүниесін алға тартып отырғанын анық көреміз. Мұндай пікір жалғыз әл-Фарабиге тән емес. Жалпы орта ғасыр ойшылдары кемелдікті бірінші басшының, халифаның бойынан іздеді. Мұнан кейін барып кемелдік қасиеті таңдаулы жандарға тән деп саналды. Мысалы, Ибн Халдун де кемелдік мәселесін біраз зерделеген ғалымдардың қатарында саналады. Ол кемелдік талаптарын негізінен халифаның (имамның) бой-

ынан табуға тырысқан. Ибн Халдун да кемел адамның ішкі дүниесі мен сыртқы бейнесінің үйлесімді болуын негіздеуге тырысты. Жан мен тәннің бір бүтін болуы маңызын айтты. Бірақ сол қасиеттерді әуелі «таңдаулы жандарда», кейін шама келгенше қарапайым адамның бойынан табылғанын мақұл көрді [10, 231 б.].

Ал енді Ибн Синанға сәйкес, адам басқаларға билік жүргізіп, басшы бола білу үшін әуелі өзін-өзі басқару өнерін игерген мақұл. Адам өзін тануды, жанын тазартуды қаласа, онда көптеген жақсылық жасауға ұмтылмас бұрын өзінің қолымен жасаған күнәларына, қатты сөздері мен жаман амалдарына назыр салып, соларды түсінуге күш салуы тиіс. Мұның түсінген шақта бұдан былай сол нәрселерден сақтанады. «Осындай амал жасау арқылы ол бұл һәм о дүниедегі өмірінде бақытына жетуге мүмкіндік жасайтын және кемелдіктен туындайтын шынайы адами борышын орнына келтірмек», [11, 165] – деп айтқан. Адам белгілі бір психологиялық қасиеттерімен және рухани күшімен туылатындықтан, ол кәдімгі қарапайым әдеттерді қалыптастыру көмегімен өз бойында жоғары адамгершілік қасиеттерін тәрбиелей алады және бұл адам үшін игілік саналады. Адамгершілік кемелдіктің ең жоғарғы формасына адам ешқандай ішкі есепті және бас пайдасыз игілікті жеке мақсат етіп қойғанда ғана жете алады. Ал жоғарғы бақытқа адам өз бойындағы барлық табиғи қасиетін жанның күшіне бағындырғанда және өзіне ең жоғарғы ләззат беретін пайымдаудың жоғарғы шегіне жеткенде ғана ие болады. Ал бұған пайғамбарлық қасиеттер қосылар болса, онда адам құдіретті шындыққа дейін жетеді [12].

Әл-Фарабиге сәйкес азаматтық қайырымды қала тұрғындарының бақыттан алатын үлесі сан жағынан, сапа жағынан да әртүрлі болмақ. Бұл қала тұрғындарының құқықтық мемлекеттегі бақытқа жетелейтін заң нормаларын қаншалықты махаббатпен орындауына, олардың сүйіспеншілігі мен құрметіне байланысты екенін айтады. Соған сәйкес шаһар халқының бақытқа бөленетін

несібесі саны мен мөлшері жақтарынан бір-біріне мүлдем ұқсамайды. Қала тұрғындарының бақыты, олардың заң ережелерін қаншалықты сүйіспеншілікпен орындауына байланысты. «Сондықтан осыған сәйкес алатын рухани рахаттар да бір-бірінен артық» [4, 92 б.]. Ғалымның пікірінше, құқықтық қаладағы азаматтың рухани рахат алуы оның мансабына, атқарып отырған қызметіне емес бәлкім қоғамдағы заңдарды шынайы орындауымен байланысты. Егер қандай да бір заңды немесе нормативтік құқықты, қоғамдық ережені немқұрайлықпен орындаса, онда ол бұл амалдан рахат таппайды. Бұл оның бақытқа кенелуіне бөгет болады. Сөйтіп қоғамдағы бір мүшенің бақытқа жету жолы ауырлай түседі. Ал әл-Фарабидің азаматтық қайырымды қоғамында мұндай мүшеге орын жоқ. Тіпті, ғалым өзінің қайырымды қоғамын жоғарғы дәрежеге көтергені соншалық мәшһүр кітабында «Қайырымды қала азаматтарының мәртебелері дүниедегі болмыс мәртебелеріне, ал бірінші басшы жаратушыға ұқсайды» [4, 47 б.] деп тақырып арнаған.

Бұл теорияға сәйкес әл-Фараби бірінші басшыны абсолют тәріздес ең жоғарғы дәрежеге көтеріп, қалғандарын метафизика әлеміндегі реттілікпен қойып көрсетеді. Табиғат әлемінде әрбір жаратылыстың орны мен реті бар. Олар жаратылысына сәйкес міндеттерін бұлжытпай орындайды, қарсы келмейді. Қайырымды қала тұрғындары да бірінші басшыға солай бағынып, қаладағы заңдар мен ережелерді мүлтіксіз орындауға тиіс. Бірақ оларды орындау барысында ешкім бір-бірінің құқын бұзбаған болуы тиіс. Қала тұрғындары ізгілік мақсатында біріккендері сияқты жамандықты жою немесе оның алдын алу үшін де бірігіп жұмыс жасаулары қажет. Қаланың әкімі қала құрылымы басшыларын және ондағы қызметкерлер мен жалпы тұрғындардың арасында «естуші өкімет» құра алатындай қабілетті жан болуы тиіс. Ойшыл билік пен халықтың бірігуін тек жақсылық жасауда емес, сыбайлас жемқорлықты жою, әділ сот жүйесін

құру, қоғамға кесірі тиетін зұлымдық пен зиянға қарсы күрес мақсатында да көруін қалады [4].

Қорытынды

Қорыта келе, әл-Фараби азаматтық қоғам құру теориясында халқы ерікті, құқықтары сақталған рухани жоғары ұжымдық қаланы алға тартады. Халық басшыларын өздері сайлап, билеуші қылады. Басшы өз кезегінде халықтың қалауына сәйкес басқарады. Ғалымның ойы – адам және оның бақытқа жету мәселесіне негізделген. Бақытқа жету үшін жай ғана өмір сүру жеткіліксіз. Адам парасатты жан, әл-Фарабидің пікірінше, қайырымды қоғамның құрылымы Болмыстың аналогиясына ұқсайды. Мұндағы кемел әкімнің функциясы денені емдейтін дәрігердің қызметі іспеттес тек, айырмасы әкім тәнді емес жанды емдейді. Жаны сау азамат қоғам алдындағы міндетін адал орындап, қалада ұстануы тиіс заң мен ережелерді бұзбайды, жаман қылықтардан ада болады, бұзықтық жасамайды. Ойшыл қала тұрғындарының Құдай дарытқан қабілетімен бірге икемдігіне сәйкес еңбек ету міндеттерін таратып беруді ұсынады. Адам өзінің жанына жақын яғни жаны қалайтын кәсіппен айналысуына кеңес береді. Қоғам адам жандарының бірлігі екенін алға тартып, тәрбие мен мінездің маңыздығын да естен шығарған емес. Осы себепті әл-Фарабидің азаматтық қоғам құру идеясы күні бүгінге дейін өзектілігін жоғалтпай келеді.

Әдебиеттер тізімі

1 Мухаммад Абид әл-Жабири. Фикру ибн Хальдун. – Бейрут, Люббату әл-Ильм, 1982. – 238 б.

2 Аристотель. Политика. Соч.: в 4 т. - Т. 4: Философское наследие. – М., 1984. - 346 с.

3 Әл-Фараби. Таңдамалы трактаттар. – Алматы, Арыс, 2010. – 750 б.

4 Әл-Фараби. Әс-сияса әл-мадания. - Байрут-Любнан, Дар-уа-мактабату әл-хиләл. 1995. – 105 б.

5 Сандыбаев Ж.С. Орта ғасыр Шығыс философиясындағы басқару мәдениетінің адамгершілік негіздері: Монография. – Алма-

ты, Қазақ университеті, 2020. – 210 б.

6 Әл-Фараби. Китаб тахиль әс-сабада. - Бейрут-Любнан, Дар-уа-мактабатұль-хиләль, 1995. – 102 б.

7 Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1972. - 298-304 бб.

8 Әл-Фараби. Аро-у ахль мадила аль-Фазиля. - Байрут-Любнан, Дар-уа-мактабатұль-хиләль, 1992. – 279 б.

9 Хайруллаев М.М. Мироззрение Фараби и его значение в истории философии. - Ташкент, 1967. - 199 с.

10 Мухаммад Рабиғ. Ән-Нәзарияту әс-сиясия ли Ибн Хальдун. – Қаһира, 1983. – 315 б.

11 Ибн Сина. Избранное в 2-х томах. - Ашгабад, 2003. - Т. 2. - 235 с.

12 Сагадеев А.В. Эстетические возрения Ибн Сины. – М.: Высшая школа, 1980. – 250 с.

Transliteration

1 Muhammad Abid al-Jabiri. Fikru ibn Khaldun [Thoughts of ibn Khaldun]. - Beirut: Lubbatu al-Ilm, 1982. - 238 s. (in Arab)

2 Aristotel. Politika [Politic]. В 4 Т. - Т. 4: Filosofovskoe nasledye. - М., 1984. - 346 s. (in Russ)

3 Al-Farabi. Tandamali traktattar [Selected tracts]. - Almaty, Arys, 2010. – 750 s. (in Kaz)

4 Al-Farabi. As-siyasa al-madaniyyah [Civil

politics]. - Beirut-Libnan, Dar ua maktabatu al-hilal, 1995. - 105 s. (in Arab)

5 Sandybaev Zh.S. Orta gasir Shigis filosofiyasindagi baskaru madenyetinin negizderi [Ethical foundations of management culture in Eastern philosophy of the Middle Ages]: Monografiya. - Almaty, Kazakh Universiteti, 2020. - 210 s. (in Kaz)

6 Al-Farabi. Kitab tahsil as-sagada [On Achieving Happiness]. - Beirut-Leubnan, Dar ua maktabat ul-hilyal, 1995. - 102 s. (in Arab)

7 Al-Farabi. Traktat o vzglyadah jiteley dobrodetelnogo goroda [A Treatise on the Views of the Residents of a Virtuous City] // Al-Farabi. Filosofskye traktaty. - Alma-Ata, 1972. - 298-304 s. (in Russ)

8 Al-Farabi. Ihsa u Uluum [On the classification of sciences]. - Beirut-Libnan, Dar ua maktabatu al-hilal, 1992. - 279 s. (in Arab)

9 Hairullaev M.M. Mirovoztrenye Farabi i ego znachenye v istorii filosofyi [Farabi's worldview and its significance in the history of philosophy]. - Tashkent, 1967. - 199 s. (in Russ)

10 Muhammad Rabig. An-Nazariyat al-Siyasiya li Ibn Khaldun [Ibn Khaldun's theory of politics]. - Cairo, 1983. - 315 s. (in Arab)

11 Ibn Sina. Izbrannoe v 2-h tomah [Selected in the 2nd volume]. - Ashhabad, 2003. - Tom 2. - 235 s. (in Russ)

12 Sagadeev A.V. Esteticheskiye voztreniya [Ibn Sini Aesthetic views of Ibn Sini]. – М.: Vysshaya Shkola, 1980. – 250 s. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Жалғас Садуахасұлы Сандыбаев</i>	аға ғылыми қызметкер, философия ғылымдарының кандидаты, Нәрікбаев атындағы КАЗГҮОУ университеті, Астана, Қазақстан
<i>Асқар Кәрімжанұлы Сабдин</i>	Ислам құқығы орталық жетекшісі, исламтану магистрі, Нәрікбаев атындағы КАЗГҮОУ университеті, Астана, Қазақстан
<i>Жалғас Садуахасович Сандыбаев</i>	Старший научный сотрудник, кандидат философских наук, Университет КАЗГҮОУ имени М.С. Нарикбаева, Астана, Казакстан
<i>Асқар Каримжанович Сабдин</i>	руководитель центра исламского права, магистр исламоведения, Университет КАЗГҮОУ имени М.С. Нарикбаева, Астана, Казакстан
<i>Zhalgas Sandybayev</i>	Senior Researcher, Candidate of Philosophical Sciences, M.S. Narikbaeva KAZGUU University, Astana, Kazakhstan
<i>Askar Sabdin</i>	Head of the Center for Islamic Law, Master of Islamic Studies, M.S. Narikbaeva KAZGUU University, Astana, Kazakhstan

ҚАЗАҚСТАННЫҢ МӘДЕНИ ЛАНДШАФТЫНДАҒЫ КЕҢІСТІКТІҢ ЖАҢА ИДЕОЛОГИЯСЫ

¹ Ф.М. Мұсатаева, ² К.С. Ермағамбетова

АҢДАТПА

Маңызды мәдени, тарихи және табиғи мұраны сақтау мәселесі әрқашан өзекті болып табылады. Жұмыстың негізгі келелі мәселелері – Қазақстанның мәдени ландшафтындағы кеңістіктің жаңа идеологиясының өсу нүктелерін зерттеу. Кеңестік дәуірге таңылған ойлау мәнерін еңсеру – кеңістіктің жаңа идеологиясын қалыптастыруға мүмкіндік береді және байтақ далалық жады, ұлттық мәдени код, киелі орындар тәрізді идентификаторларды қайтадан ұлттық меншікке айналдыру перспективаларын ашады. Тәуелсіздіктің алғашқы кезеңдерінде кеңістіктің жаңа идеологиясының қалыптасуы «халықтық канонизацияның» стихиялық сипатына ие болды, әдетінше оның бастамашысы патриоттар еді.

2017 жылы мемлекет тарихи-мәдени орындарды қалпына келтіруге және ондағы тарихи естеліктерді жаңғыртуға бағытталған «Рухани жаңғыру» бағдарламасын қолға алды. Бағдарламаға сәйкес, естелік орындары ұлттық сананың кемелденуіне түрткі болады, халықты жанды төңірегінде біріктіретін нүкте бола алады және болуы тиіс дегенді көздейді.

Авторлар ұлттық идентификаторлардың барлық топтарын бірыңғай тұтастырып, жинақтауға ықпал етуі тиіс қасиетті орындардың типтерін жіктеуді ұсынады. Сонымен қатар қасиетті жерлерді жіктеу әдістемесі негізінде мақаланың авторлары арнайы жобаны таңдау кезінде әзірленген өлшемшарттарынан ерекшеленетін аксиология призмасы арқылы оларды типтеуге тырысты.

Түйін сөздер: кеңістік идеологиясы, мәдени ландшафт, «естелік орындары», коммеморация, «далалық естелік».

Мақала «Мәдени ландшафт: зерттеу мәселелері» тақырыбындағы диссертациялық зерттеу аясында» әзірленді.

^{1,2} Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Ф.М. Мұсатаева
f.mussatayeva@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Мұсатаева Ф.М.,
Ермағамбетова К.С.
Қазақстанның мәдени
ландшафтындағы кеңістіктің
жаңа идеологиясы // Адам
әлемі. – 2022. – No. 4 (94).
– Б. 30-45.

Новая идеология пространства в культурном ландшафте Казахстана

Аннотация. Проблема сохранения культурного, исторического и природного наследия остаются актуальными всегда. Основная проблематика работы заключается в исследовании точек роста новой идеологии пространства в культурном ландшафте Казахстана. Преодоление навязанных стилей мышления советской эпохи открывает перспективы формирования новой идеологии пространства и ренационализацию в ней таких идентификаторов как степная память, национальный культурный код, сакральные места. Формирование новой идеологии пространства на начальных этапах Независимости носило более стихийный характер «народной канонизации», инициаторами выступали, как правило, патриотически настроенные граждане.

В 2017 году государством реализовывается национальный проект «Сакральная география Казахстана», направленная на восстановление историко-культурных территории, сакральных мест

и коммеморацию исторической памяти. Согласно проекту, сакральные места, могут и должны стать точками роста национального сознания, объединения нации вокруг живой истории.

В статье рассматриваются сакральные места как рекреационное пространство культурного ландшафта. Авторами предлагается классификация типов сакральных мест, которая должна способствовать аккумуляции в единое целое всех пластов национальной идентификации. Кроме того, на основе классификационной методики сакральных мест, авторами статьи проделана попытка их типологизации через призму аксиологии, которая отличается от разработанных критериев отбора спецпроекта.

Ключевые слова: идеология пространства, культурный ландшафт, «места памяти», коммеморация, «степная память»

A New Ideology of Space in the Cultural Landscape of Kazakhstan

Abstract. Saving problem of important cultural, historical and natural heritage always remains relevant. The main problem of the research is to study the growth points of a new ideology of space in the cultural landscape of Kazakhstan. The overcoming of thinking forced styles of the Soviet era opens up the prospects for the formation of a new ideology of space and the renationalization of identifiers as the steppe memory, national cultural code and sacred places. The new ideology development of space at the initial stages of Independence had a more spontaneous character of "people's canonization"; initiators were as a rule the patriotic citizens.

In 2017, the state is implementing the national project "Sacred Geography of Kazakhstan" aimed at the restoration of historical and cultural territories, sacred places and commemoration of historical memory. According to the project, sacred places can and should become growth points of national consciousness uniting the nation around the living history.

The article considers sacred places as a recreational space of the cultural landscape. The authors propose classification types of sacred places that should contribute to the accumulation of all layers of national identification into a single whole. In addition, based on the classification methodology of sacred places, the authors of the article have attempted the typology through the prism of axiology, differs from the developed criteria for the special project selection.

Key words: Space Ideology, Cultural Landscape, "Places Of Memory", Commemoration, "Steppe Memory".

Kіpіcne

Мәдени ландшафтта жаңа идеологияны қалыптастыру қазіргі заманғы сын-тегеурін жағдайында азаматтық бастамалардың зор әлеуетіне ие. Қазақстанда қаңтарда болған оқиға мен Ресей-Украина қарым-қатынастарының шиеленісі аясында қалыптасқан аумақ тұтастығына төнген нақты қауіпке байланысты бүгінде әлем өркениеттердің белгілі бір күйреуіне, мемлекеттілік дағдарысқа тап болып, бірегейлігін белсенді іздеу жүйесінде. «Халықтардың, топтар мен жекелеген адамдардың бүтіндей «мәдениеті», «санасы» түрлі үрей туғызатын бірегейлігін жоғалтып алғандай. Кеңістік сынағында әрдайым драмалық сәт – түбегейлі қайта қарау сәті келеді; бұл философияға немесе дінге, идеологияға немесе білімге, капитализмге немесе социализмге, мемле-

кетке немесе қоғамға бірдей қатысты» [1, 400 б.].

Бүгінгі таңда Кеңес дәуіріндегі дағдарыстың ресми межесінен өткен бұрынғы КСРО-ның ұлттық мемлекеттері ұлттық идентификаторлардың, оның ішінде мәдени ландшафттың коммеморациясы арқылы қайта өрлеу дәуірінің өсу межесін іздеу үстінде.

Ұлттық өзіндік болмысты жоюға, оның ішінде мәдени ландшафттың деформациясы арқылы жоюға бағытталған кеңес дәуірінің күштеп таңылған ойлау стильдерін (бүгінгі күні де қазақ қоғамының бір бөлігі мойындап отыр) еңсеру кеңістіктің жаңа идеологиясын қалыптастыру және онда далалық жады, ұлттық мәдени код, қасиетті орындар сияқты идентификаторларды қайта ұлтсыздандыру перспективаларын ашады.

Қазақстан Тәуелсіздік алғалы кеңістіктің жаңа идеологиясын қалыптастыру

жөніндегі бастамаларды ілгерілетіп келеді. Бұл бастама бастапқы кезеңдерде стихиялық сипатта болып, мешіттердің белсеңді құрылысында, жергілікті маңызы бар естелік орындарды жаңдандыруда, ұлттық және жергілікті батырларға ескерткіштер салуда және т.б. көрініс тапты. Мұндай процестердің негізін қалаушылар – патриот азаматтар еді.

2017 жылы мемлекет қабылдаған «Рухани жаңғыру» бағдарламасының арнайы жобаларының бірі – ұлттық идеологемаларды жүйелі түрде жаңдандыруға, тарихи орындарды қалпына келтіру және олардағы тарихи естеліктерді коммеморациялау арқылы «қазақтардың болмысын қайтаруға» бағытталған.

Бұл тұрғыда жұмыстың негізгі проблематикасы – мақсаты мемлекеттік, ұлттық және жеке ізденістер бірлігінде ұлттық рух тұжырымдамаларын жаңғырту болып табылатын Қазақстанның мәдени ландшафтындағы кеңістіктің жаңа идеологиясының өсу межелерін зерттеу.

Әдістер

Қазақтың далалық жадысында мәдени ландшафты кеңістіктің жаңа идеологиясын зерттеудің кешенді сипаты жалпы ғылыми жүйелермен қатар салыстырмалы әдісті қолдануды, тарихи талдау әдісін, кейс-әдісті және т.б. жұмылдыруды талап етті.

Осы мақалада қолданылатын компаративтік әдіс белгілі ғалымдар, философтар Пьер Нора, Анри Лефевр, Питер Бергер және Томас Лукман, Дмитрий Лихачев, «Айгине» мәдени-зерттеу орталығының (Қырғызстан), «Қасиетті Қазақстан» ғылыми орталығының қолданбалы зерттеулері, қазақстандық ғалымдар К. Медеуова, З. Наурызбаева, Қ. Ермағамбетованың және т.б. зерттеулері мәдени ландшафт пен кеңістік идеологиясын зерттеу мен сақтауға талдау жүргізуге мүмкіндік береді. Аталған әдіс Нораның «Естелік орындары», «Кеңістік туындысы» сияқты идея-

ларды мәдени құбылыс және Лефевр әлемі ретінде қолдануға тиімді. Бергер мен Лукманның көзқарастарындағы кеңістікті өміршең, шынайы және күнделікті феномен ретінде түсіну үшін қызығушылық туады. Лихачев мәдени кеңістіктегі шығармашылық мүмкіндіктері бар адамның рөлі туралы жаңа түсінікті ұсынады. Л. Гумилев өмірлік кеңістіктің, «естелік орындарының» және «қоректендіретін» ландшафттың өзара байланысы тұрғысынан проблеманы зерттейді.

Тарихи талдау әдісі мәдени ландшафттың өткеннен бүгінге және болашаққа тарихи ретроспективасы үшін қажет. Мәдени ландшафтағы нақты ахуалдарды талдау үшін кейс – әдіс, қажылармен әңгімелесу, сондай-ақ мәтіндік және көрнекі материалдарды талдау қолданылды.

Талдау

Мәдени ландшафттағы идентификация ретінде естелікті зерттеуге айрықша қызығушылық және оның кеңістік идеологиясының қалыптасуына тиетін әсері «Аннал» мектебінде байқалады.

Біріншіден, нақ осы мектепте естеліктің көп болуы шынайылықтың кепілі болатынын, барлық материалдық және материалдық емес қоғамдық мұралар өткен дәуірді куәландыратын құндылықтың иесі екендігін растайтын өзекті, өмірлік ережелер бар.

Екіншіден, белгілі бір құбылыс немесе объект туралы тарихи «тікелей көздер» мен қасиетті жерлердің «ұжымдық естелігінің» өзара әрекеттесуі «естелік орындарының» ерекше аура-сын қалыптастырады, онда тарихи білім жеке оқиға ретінде қабылданып, ұлттық бірегейліктің ерекше мемориалдық кеңістігі қалыптасады.

Үшіншіден, тарихи жадыны жаңғырту процесінде коммеморативтік практика қалыптасады, жекелеген тұлғаларды осы естеліктерге иелік ететін топтарға, «біз» тобына тарту жүреді, жаңа қасиетті ұғым

мен білім және өзі туралы ұғымның «коннективтік құрылымы» қалыптасады. Бұл білім жалпыға ортақ қасиетті ережелер мен құндылықтарға – «өткенді бірге өткеруге» сүйенеді [2, 15-16 бб.].

Сонымен «Естелік орындары» тұжырымдамасында «Анналдар» мектебінің француз тарихшысы Пьер Нора тарих пен ұлттық жадыны біріктіру бастамасын алға тартты. XX ғасырдың аяғында «күмәндану дәуірі» ретінде шынайы тарих пен естеліктерде «өзін» іздеу басталды. Пьер Нора Францияның патриоты ретінде «Естелік орындары» деп атаған әйгілі тарихи жерлер негізінде елдің жаңа тарихын жазуға тырысады.

Пьер Нораның «Естелік орындары» мәдени ландшафт туралы жаңа түсініктің және кеңістік идеологиясының қалыптасудағы ажырамас бөлігі. Пьер Нора басым және үстем «естелік орындары» деп бөлді. Біріншісін мемлекет анықтады. Оларға баруға мәжбүрлейді және мақсатты түрде назар аудартады, олар мемлекеттің қамқорлығында болады. Бұл салтанатты немесе ресми рәсімдер үшін жиі пайданылатын ұлттық немесе әкімшілік биліктегі салтанатты және таңғажайып орындар. Адамдар мұндай «естелік орындарын» өзгелерге немесе мемлекеттік маңызы бар оқиғаларға формалды құрмет көрсету үшін өз ырықтарынан тыс барады. Үстем «естелік орындарын» халықтың өзі таңдайды және көпшіліктің естелігімен байланысты. Бұл халық игілігіне айналған, іштей қажылық еткен, бассауғалаған, «көпшілік естеліктің» қасиетті орындары. Мемлекет оларды еске алуға рұқсат берсе, сондай-ақ тыйым салуы да мүмкін. Дегенмен, олар өміршең және қазіргі заманғы практикалық үлкен мәнге ие. Адам бұл жерлерді тарихи оқиғалар мен жеке тәжірибенің мәндері бір-бірімен тығыз байланысқан символдық кеңістік ретінде қарастырады.

Бұл ретте Пьер Нора кеңістігінің идеологиясы мемлекет мүдделері мен жеке тәжірибе қақтығысының саласы болып

табылады. «Естелік орындарын» сақтау, ұлттық бірегейлік пен тарихты мәдени ландшафт пен кеңістік идеологиясының бірлігінде сақтау қажеттілігін ұғыну Нораның негізгі ойдастамы: «уақытты тоқтату, естен шығару жұмысын бұғаттау» [3, 41 б.].

XX ғасыр зерттеушісі Анри Лефеврдің кеңістік идеологиясындағы ұстанымы тартымды. Лефеврдің ғылыми бастамасының мәні – өзінің «Кеңістік өндірісі» атты еңбегінде кеңістікті физикалық құбылыс ретінде емес, мәдени матрица ретінде қабылдауды ұсынды. Автордың айтуынша, барлық ерекшеліктері бар тарихи өндіріс тәсілі аясында туылған әрбір қоғам өз кеңістігін қалыптастырады [1, 401 б.].

Мұндай жағдайда кеңістік үнемі диалектикаға ұшырап, түрленеді және жаратылады. Бұл кеңістіктегі адамдар үнемі өз өмірлерін, тарихын, санасы мен әлемін, яғни айналасындағы кеңістікті жасақтайды. Кеңістікті жасақтаумен қатар белгілер мен символдардың бейнелі тілі немесе мәдени код арқылы жүзеге асырылатын кеңістікті қайта жаңғырту керек. Өндіріс пен қайта жаңғырту кеңістікте біріктіріледі және синтезделеді, ол мәдени практикалар немесе мәдени кодтар арқылы құрылған қоғамның табиғи ортасын танытады. Лефеврдің кеңістігі қабылдау, түсіну және бастан өткеру арқылы жүретін рефлексияға ие. Адам мен қоғам мәдени кодтарды басқаша көре, қабылдай және сезіне алады. Бұл процесс әртүрлі факторлардың әсеріне байланысты серпінді және өзгермелі. Лефевр кеңістігі диалектикалық процесс ретінде, бірқатар ірі тайталастықтарға байланысты ауқымды өтпелі кезең ретінде қарастырылады.

Жалпы Лефеврдің трилогиясы өндіріс – қайта жаңғырту - кеңістік және қабылдау – түсіну – бастан өткерумен өзара байланысты және бір-біріне ауыса алады. Кеңістік әлеуметтік-саяси механизмнің қалған құралдары мен ресурстарын – шикізаттан бастап ең

күрделі өнімдерге дейін, өнеркәсіптік кәсіпорындардан «мәдениетке» дейін жоймайды [1, 405-406 бб.].

Мәдени ландшафттағы кеңістік идеологиясы проблемасын шынайылықты әлеуметтік құрылымдаушылардың өкілдері Питер Бергер мен Томас Лукман «Шынайылықты әлеуметтік құрылымдау. Білімді әлеуметтендіру трактаты» жұмысында жалғастырады. Олар үшін кеңістік идеологиясы өмір әлемін (Lebenswelt), күнделікті шынайылықты білдіреді. Олар адам санасының әлемі көптеген шынайылықтан тұрады деп есептейді, мұнда ең жоғарғысы – күнделікті өмір. Әлеуметтік құрылымның авторлары абстрактілі түсініктен алыстап, шынайылықты әдепкі өмір ретінде ұсынды, онда адам белгілі бір қоғамда өзіне үйреншіктің қалыпты деп санайды. Кеңістік идеологиясында шынайылықты құрылымдау және қабылдау әлеуметтік өзара әрекеттесудің эталоны ретінде «бетпе-бет», «менікі және оныкі», «осында және қазір» арқылы қалыптасады. Питер Бергер мен Томас Лукман кеңістігінің идеологиясы адамның әлеуметтік шынайылықты қалай тудыратынын және сол шынайылық адамды қалай тудыратыны туралы байланысты білдіреді. Нарықтағыдай түрлі әлемдер көпшілікке қолжетімді болатын қоғам субъективті шынайылықты және бірегейліктің үйлесімін қамтиды. Барлық әлемдердің, соның ішінде өз әлемдерінің релятивтілігінің ортақ санасы өсіп келеді, ол қазір Әлем ретінде емес, әлемдердің бірі ретінде танылады [4, 114-115 бб.].

Кеңістік идеологиясы – мәдени мұраны қамтитын серпінді жүйе. Зерттеуші Д. Лихачев мәдениет адамның әлемдегі болмысын танытатынын атап өтті. Синкретизмнің нәтижесі табиғат пен адамның бірігуі мен өзара әрекеттесуі ретінде, орасан зор, іске асырылмаған шығармашылық мүмкіндіктері бар адам болып табылады. Осы мүмкіндіктерді біртіндеп аша отырып, адамзат жоғары мәдениеттің, ескерткіштердің туындыларын жасайды. Лихачев мәдениетін

түсіну – бұл «тұтас орта», «рухани орта», «қасиетті кеңістік». Мәдениет даму, жинақталу, меңгерілу қасиетіне ғана ие емес, сонымен бірге меңгерілмеуге, «өзекті емес формаларға» енуге, жоғалуға бейім. Осылайша өткен ізсіз жоғалмайды, осы шақпен «ауыспайды», қайта сонда жаңарып, басқа пішінге еніп, жалғасын табады. Орыс зерттеушісі Л. Гумилев этностың табиғатпен тығыз байланысын атап өтіп, Еуразия дала аймағының көшпенділерін меңзей отырып, адами ұжымдардың «қоректендіруші ландшафтпен» мықты байланысы бар деп сендірді. Бұл Отан деп аталады. «Бейімделу ұрпақтармен жалғасады; немерелер емес, жаңа елге алғашқы келгендердің шөберелерімен, ата-бабаларының табиғи жағдайлары үшін қалыпсыз, әл-ауқатты өмір сүру үшін қажетті дәстүрлер жиынтығын игереді. Сонда Отан Атамекенге айналады» [5, 16-17 бб.]. «Анналар» мектебінің негізін қалаушылар да дәл осындай қорытындыға келеді: «...Адам, яғни оған тиесілі топ: кейбір жеке тұлғалар одан шығады, басқалары оған кіреді, бірақ топ осы кеңістікке, өзіне таныс жерлерге өзектесіп қала береді» [6, 68 б.]. Осылайша Л.Н. Гумилевтің айтуынша, алғашқы кезде естелік орындары қажетті өмір сүру кеңістігі ретінде пайда болады, оның архитектурасы бастапқыда қоректендіретін ландшафт ретінде айқындалады.

Сөйтіп микро деңгейде де, макро деңгейде де мәдени кеңістік курсының маңызы ұжымдық және жеке естелігін, өмір сүрудің, сәттіліктің, қоғамның бәсекеге қабілеттілігінің өзекті модельдерін, «ұлттардың өздеріне оралуы» мүмкіндігімен байланысты.

Жалпы Пьер Нора, Анри Лефевр, Питер Бергер, Томас Лукман идеяларының үндестігінде Қазақстанда дала мәдени ландшафты мағыналарының коммеморациясы мен қазақтың «далалық жадысы» және «қасиетті жерлер» сияқты сәйкестендіргіштерді қайта жаңғырту арқылы өзекті идеологияны іздестіру

жүріп жатыр. Бұл идентификаторлар біртіндеп кеңістіктің жаңа идеологиясын толтырады.

Кеңістік идеологиясында «далалық жады» және «қасиетті жерлер» қазақ «естелік орындары» ретінде қалай жүзеге асырылады?

Егер тарихи контексте айтатын болсақ, қазақтардың кеңістікті игеруі әрқашан оның ойлауының дәстүрлі, табиғи синкретизмімен және дала ландшафтына бейімделу қағидатымен айқындалғанын атап өту қажет. Нәтижесінде тарихи экстенсивті көшпелі мал шаруашылығы дала аймағына бейімделудің ең сәтті нысаны және экономикалық өсудің моделі ретінде қабылданды. Жыл сайынғы көшіп-қонудың нәтижесінде қазақ рулары 2000 км-ге дейінгі қашықтықты қамтитын болды, дей тұрғанымен, дәстүрлі көшіп-қону бағыттары белгілі болды. Алайда саяси, экологиялық сын-тегеуріндердің нәтижесінде көшіп-қону бағыттары өзгеруі мүмкін еді. Осы орайда қазақтар бірегейлікті сақтап қалу үшін екі негіз болатын идентификаторды әзірледі: Ауызша сөз (мысалы, әрбір қазақ ата-бабаларының 7 ұрпағын міндетті түрде білуі) және қасиетті, киелі орындар. Осыған байланысты XVIII-XX ғасырлар бойы әлеуметтік деформация мен маргиналданудың ең ауыр және ұзақ сабақтарының бірі болған Қазақстандағы тарихи естелік орындарын қалпына келтіру ұлттық сана мен есте сақтауын ояту мен қалпына келтірудің, қазақ халқы санасының күшейіп келе жатқан фрагменттілігі мен ішкі қирауын еңсерудің жалғыз нақты мүмкіндігі болып табылады. Естелік орындары ұлттық сананың өсу, ұлттың тірі тарих төңірегінде бірігу нүктелері бола алады және болуы тиіс, оны қайта құруға қазіргі қазақтардың шығу тегіне тікелей қатысы бар адамдар, оқиғалар, фактілер, тағдырлар тартылатын болады.

Сөйтіп «Киелі география» жобасы қазақтардың «қасиетті жерлерінің» ренессансы арқылы ұлттық бірегейлікті жаңғыртуға, мәдени ландшафттағы

кеңістіктің өзекті идеологиясы ретінде «қасиетті естелік» картасын қалпына келтіруге бағытталған.

Негізгі бөлім

2017 жылы Қазақстан Президенті Н. Назарбаевтың бастамасымен қолға алынған «Рухани жаңғыру» бағдарламасының «Қазақстанның киелі географиясы» арнайы жобасы «қасиетті орындарды» «тарихи естеліктер орны» ретінде қайта жаңғыртуға, бірыңғай ұлттық бірегейліктің тірегі болуы тиіс киелі географиялық белдеуді қалыптастыруға бағытталған.

Қарапайым қазақ халқының қастерлі тәжірибесі мен біліміне деген сенім презумпциясы Бағдарламаның маңызды өсу нүктесіне айналды. XX ғасырда тұңғыш рет қарапайым қазақтар ұлттық тарихты жаңғырту үдерісіне белсене араласа бастады. Әсіресе бұл отбасылық тарих, жырлар (музыкалық аңыздар), күйлер арқылы тірі көпвариативті, диалогтық тарихты қалпына келтіретін қазақтардың аға буынының «тарихи естеліктер» коммеморациясының өсуіне ықпал етті. Мысалы, тарихшы А. Сейдембек «Қазақтардың әлемі» кітабында көптеген тарихи қайта жаңарулар ақсақал Тай Тілегеновтың (қазақтарда халық арасында сыйлы ерлер, әдетте аға буын деп аталады) арқасында жүргізілгенін жазады.

Қалай болғанда да XVIII-XX ғасырлардағы отаршылдық кезеңінің маргиналды жабық тәжірибесінен «киелі орындар» құбылысы ашық және танымал әрекетке айналады. Сонымен қатар бұл сырттан тартылған дәстүрлер мен ғұрыптарға қарағанда, «естелік орындары» мен олар туралы естеліктер ешқашан үзілмегенін аңғартады. Бұл туралы Тәуелсіз Қазақстан киелі географияны мешіттер салынып, Тәуелсіздіктің нышанды жерлері құрыла бастағаннан кейін «есіне түсіргені» жайындағы факт те растайды.

«Ұлттық мәдени код», «ұлттық бірегейліктің қаңқасы», «Туған жер» (кіші

Отан), «Қазақстанның киелі жерлерінің мәдени-географиялық белдеуі», «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» сияқты түйінді идеялар арқылы мемлекеттің жаңа коммеморативтік саясаты тарихи және мәдени естеліктерді, әулиелерді қалпына келтіру және сақтау арқылы кеңістіктің өзекті идеологиясын қалыптастыруға бағытталған орын.

«Қасиетті Қазақстан» ғылыми-зерттеу орталығы Қазақстанда ұлттық сананың өсу межелері бола алатын 600-ден астам киелі орын – коммеморация орындарын анықтайды [7]. Алайда нақты өлшемде олар әлдеқайда көп. Бүгінгі таңда стихиялық халықтық «канондық», қасиетті кеңістік желісін құру процесі жүріп жатыр. Халық естелігі өздерінің шынайы және виртуалды ата-бабаларын табатын жаңа есімдер мен естелік орындарын анықтайды. Тек Батыс Қазақстан өңірінің өзінде жергілікті тұрғындар 360 әулиелі жерлерді атап өтті [8, 149 б.]. Бұл «естелік орындарының» өсу серпінің тенденциясы кеңестік мәжбүрлі атеизация мен ұлтсыздандыру саясатының алдыңғы онжылдықтарында туындады.

Қасиетті орындар белгілі бір тарихи-мәдени идентификацияны көтереді және идеологиялық вакуумды біртіндеп толтырады. Олардың көбі бұрын-ақ, мыңдаған жыл бұрын пайда болған, басқалары Тәуелсіз Қазақстанмен дәуірлес.

«Қасиетті Қазақстан» ғылыми-зерттеу орталығы «Қасиетті Қазақстан» жобасы шеңберінде киелі объектілерді 5 өлшемшарт бойынша бөлді: ерекше қастерленетін табиғи мұра ескерткіштері; археологиялық ескерткіштер және ортағасырлық қала орталықтары; ғибадат орындары болып табылатын діни және ғибадат объектілері; тарихи тұлғалармен байланысты киелі орындар; тарихи және саяси оқиғаларға байланысты киелі орындар» [7, 11 б.].

«Киелі орындарды» мақсаты ұлттық идентификациялаудың барлық қабаттарын бірыңғай етіп жинақтау болып табылатын өзекті идеологиялық кеңістік

ретінде қарастыра отырып, авторлар киелі орындар түрлерінің мынадай жіктемесін ұсынады:

1. *Қазақтардың ұлттық және мемлекеттік бірегейлігін қайта жаңғыртатын «қасиетті жерлер».* Оларға қазақ хандары мен ұлы саяси қайраткерлердің зираттары (қабірлері), қазақ тарихының естелік орындары (қанды шайқастар, стратегиялық шешімдер қабылдау алаңдары және т.б.) жатады. Мұндай «естелік орындарының» ерекшелігі – Ресейдің отарлауы, Кеңес үкіметі кезеңінде олардың көпшілігі мәдени және материалдық нысандар ретінде сақталды. Әдетінше олар туралы естеліктер деформацияға ұшырап отырды.

Тәуелсіздік алған сәттен бастап кеңестік кезеңде ұмыт болған Ұлытаудың табиғи және тарихи кешені тарихи өзектілігіне ие болды. Алайда бұл тау өзі аса биік болмаған, оның атауында қасиетті мағына бар, өйткені бұл ежелгі дәуірден бері көшпенділердің киесі жасырылған «басты ғизатты таулар» [7, 17 б.].

XVII-XVIII ғасырларда Ұлытау таулары бүкіл қазақ даласының саяси орталығы болып саналған.

Ұлытау жерінде қазақ мемлекетінің саяси орталығының қалыптасуына не себеп болды? Неліктен ғасырдан ғасырға дейін бұл жер маңызды оқиғалардың орталығына айналды? Ұлытау жері қандай оқиғаларды баяндайды?

Бірнеше факторларды атап өтуге болады.

Біріншіден, Ұлытау маңы – бұл бірегей табиғи нысан: онда «21 бөгет, 91 бұлақ, 21 көл бар» [9, 149 б.]. Бұл жер мал шаруашылығына барынша жайлы және қазақ мемлекетінің басты экономикалық ресурсын құрады.

Екіншіден, жері – экономика үшін қажетті табиғи ресурстардың қайнар көзі. Ұлытау аумағында металлургиялық өндірістің жоғары деңгейінің даусыз дәлелі бар. Белгілі араб географы Әл-Идриси Ұлытаудың маңында мықты шеберлер алтыннан, күмістен, мыстан бұйымдар жасап, оларды шығыс және

батыс халықтарына сатқанын жазған [10, 221-222 бб.].

Үшіншіден, бүгінде Ұлытау қазіргі Қазақстанның географиялық орталығы болып қала береді. Ұлытауды ерте тарихи кезеңдерде саяси орталық ретінде пайдалану Қазақ хандығының, Қазақстан мен қазіргі Қазақстан аумағындағы басқа да мемлекеттіліктің аумақтық бірегейлігін көрсетеді.

Ұлытау жерінде «естелік орны» бола алатын көптеген киелі нысандар сақталған. Ең маңыздыларының бірі – «Таңбалытас» ескерткіші. Бұл қазақтардың рулық белгілері (таңба) бейнеленген стела. Қазақ рулары нышандарының бір жерде шоғырлануы осы жердің киелі екенін, ұлттық рухтың бірігетін орны екенін аңғартады. Бәлкім бұл жерде ант беріліп, мемлекет тағдырын шешетін шешімдері қабылданған болар. Бұл белгілер бүкіл қазақ халқының бірлігін білдірген [9, 150 б.].

Ұлытауда Жошы хан мен Алаша хан кесенелері (XII ғ.) тұрғызылған.

«Аңыз бойынша Алаша ханды көшпенді түріктердің тайпаларын біріктірген және алғашқы Алаш мемлекетін (қазақ мемлекетін) құрған қайраткер ретінде қастерлейді» [7, 249 б.]. «Алаша хан кесенесі сол заманның атақты хандары мен билеушілері – Едіге, Тоқтамыс, Ежен, Хақназар және Тәуекел жерленген пантеон болып табылатыны туралы ақпарат бар» [7, 249-250 бб.]. Сөйтіп халық жадында «Алаш» ұғымы бірлікпен байланыстырылады: «Түбіміз алаш, керегеміз ағаш».

Ұлытауда Шыңғысханның үлкен ұлы Жошы ханның ордасы орналасқан, дәл осы жерден Шыңғысханның немересі Батый хан батысқа қарай өзінің басқыншылық жорығын бастаған. Ұлытау тауының Алтын шоқысының тақтасасында Әмір Темір өзінің 1391 жылдың көктемінде болғаны туралы (Самарқанд билеушісі) естелік қалдырған [9, 153 б.].

1730 ж. (жоңғар басқыншыларымен халық соғысы жылдары) осы жерде

Әбілхайыр хан мен Бөгенбай батырдың басшылығымен қазақ жерін жоңғар басқыншыларынан қорғаған қазақ халқының барлық үш жүзінен 40 мыңға жуық қарулы жасақ жиналған.

Осы көне тауларда болған оқиғалардың ұлылығы топонимдер мен гидронимдерде көрініс табады. «Бұлар «Таңбалытас», «Хан көтерген» «Дабыл қорасы», «Топырақ суырған», «Алтыншоқы», «Хан ордасы», «Хан қыстағы», «Хан Аралы», «Хан Басы», «Ордабазар», «Едіге тауы» және тағы басқалары [9, 155 б.].

Ұлытау аумағында 636-ға жуық ескерткіш бар, ботаникалық және географиялық зерттеулер бойынша өсімдіктердің 617 түрі анықталған, оның ішінде 90 түрінен дәрі жасауға болады [9, 153-155 бб.].

Жалпы Ұлытау – бірегей табиғи және мәдени ландшафты, орасан зор мәдени және нышанды капиталы бар, қазақ мәдениетінің: бірлік, рухани және саяси тәуелсіздік, дала демократиясы сынды нарративтерін жандандырудың негізі бола алатын орын.

2. Аймақтық (рулық) бірегейлікті қалыптастыратын «киелі орындар».

Тұтас қазақ мемлекеттілігінің қалыптасу процесі XV ғасырда бастау алғанына қарамастан, қазақтардың рухани өмірінде көптеген себептерге байланысты (ең алдымен көшпелі өмір салты) құндылықтардың екі векторы әр уақытта сақталған: жердің тұтастығы, халық бірлігі мәселелері жинақталған жалпыұлттық мүдделер және жергілікті қоғамдастықтың көңіл-күйі мен күйзелістерін көрсететін жекелеген рудың, автономды тұратын жерлердің мүдделері. Ру қазақ өміріндегі әлеуметтенудің басты буыны болды. Қазақтың дәстүрлі қоғамында руға тиістілік құндылықтары тіпті отбасылық бірегейліктен де жоғары қойылды. Сәйкесінше Қазақстан аумағындағы «естелік орындарының» негізгі конгломераты рулық ұқсастықтың ескерткіші орындарымен байланысты.

Рулық бірегейліктің «естелік орындарын» жергіліктендіру ерекшеліктері бар. Олар негізінен көшпелі рулардың дәстүрлі бағыттарының бойында орналасқан. Олардың кеңістікте орналасуы бойынша қай рудың қыстағанын, жаз жайлағанын, қай жылдары рудың бекігенін және тіршілік ету ортасын кеңейткенін немесе керісінше болғанын анықтауға болады. Рулық бірегейліктің «естелік орындары» – бұл ру тарихының тілсіз куәгерлері.

Нораның «естелік орындарын» жіктеуіне сәйкес рулық бірегейлікті мынадай басымдықтарға жатқызуға болады:

- олар «халықтық» сипатқа ие, өйткені олар беделді негіздеуші мен ру мүшелерінің есімдерімен байланысты және рудың әр мүшесі олармен қандас қарым-қатынаста болады;

- оларға халық жиі келеді және жақсы көреді, олар туралы халық жадында сақталған көптеген аңыздар бар;

- олар жалпыұлттық «естелік орындарына» қарағанда біршама материалдық және рухани деформацияға және ремифологизацияға ұшырады.

Сол себепті де «Рухани жаңғыру» бағдарламасы «жасырылған», «ығыстырылған», сондай-ақ жергілікті мәнін анықтауға, осының негізінде қазақтардың тарихи, ұлттық және діни санасының тұтастығын қалпына келтіруге бағытталған.

Маңғыстауда (Кіші жүз рулары тұратын Батыс Қазақстан) рулық ұқсастықтың «естелік орны» 360-қа жетіп жығылады [8, 149 б.]. Шындығында киелі нысандардың басым бөлігі мен біраз аңыз-әбсана 1930 жылдан кейінгі кезеңде, адайлардың көп бөлігі (Кіші жүздегі ру) Кеңеске қарсы көтеріліс басылған соң туған жерлерін тастап кеткен кезде ұмыт болған. Сондықтан бүгінде оларды қалпына келтіру «өздерін іздеу» болмақ.

Тәуелсіздік кезеңінде қалпына келтірілген осындай нысандардың бірі – Отпан тау мемориалдық кешені. Философ Зира Наурызбаеваның пікірінше, «бірнеше жылдың ішінде ол

жалпыұлттық бірліктің «жаңа» символына айналды» [11].

Отпан тау – Маңғыстаудағы биіктігі жағынан екінші нүкте. Бұл жердің тарихының саяси да және географиялық та маңызы бар. Оның аталуының бірнеше нұсқалары кездеседі. Археолог А. Астафьевтің айтуынша, ежелгі уақытта таудың басында ғибадатхана болған, онда сопы – қаландар Отман баба тұрған екен, сол жердің аталуы да содан. «Отман баба – Орта Азиядан шыққан, Кіші Азияға Тимур әскерлерімен келіп, Осман порттарына кіретін Болгарияда тұрақтаған» [12]. Отман баба қасиетті отты жағып, діни жоралғыларды жасаған.

Тағы бір нұсқа бойынша, «Отман (Отпан) қазақ тарихының естелігінде жау шабуыл жасаған жағдайда түбектің едәуір бөлігінен көрініп, жауынгерлерді жауға тойтарыс беру үшін жиналуға, ал бейбіт тұрғындарға пана іздеуге шақыратын «Ұран от» дабылды алауы тұтанған қарауыл тауы. Кеңес заманында Отпан тау қарапайым географиялық объект болған. Бірақ өлкетанушы Мұрат Ақмырзаевтың айтуынша, «мәселен кейбір отбасыларында, осы тауға андасанда барып тұру, оған шығу, туыстарына садақа беру, яғни ас беру дәстүрі сақталған» [11].

2007 жылы жергілікті компаниялар мен тұрғындардың қайырымдылығымен тауда «Адай ата – Отпан тау» мемориалдық кешенін қайта жаңарту және салу жұмысы басталды. Таудың басында адай руының ұрпағы Адай атаға 37 метрлік мұнара мен ұлдары Құдайке мен Келімбердінің құрметіне екі кіші мұнара орнатылды. Кесененің жанында наурыздың 13-інен 14-не қараған түні Амал мерекесінде (көктемгі күн мен түннің теңесуі мен халықтың бірлігі мерекесі) Бірлік отын жағатын ошақ орнатылған. Ошақ үш қолды білдіретін мосыға бекітілген – бұл үш жүздің (рудың) бірлігін білдіретін символ.

Өткізілетін іс-шаралардың киелі маңыздылығын күшейту мақсатында

2015 жылы Тәжікстанның Гиссар қаласынан 1870 жылғы көтерілісті жеңгеннен кейін атамекенінен қоныс аударуға мәжбүр болған көрнекті қазақ жырауы Қалнияздың (1816-1902) сүйегі әкелініп, Отпан тауға қайта жерленді.

Бүгінде мемориалдық кешен жаңа ұлттық бірегейлікті қалыптастыратын ғибадат орны, «естелік орны» болып табылады. Онда басты мерекелердің бірі – Амал өткізіледі. Амал мерекесінде Бірлік оты деп аталып кеткен жоралғы оты жағылады, бұл ретте жыл сайын от жағу құқығы бір адай руынан екіншісіне ауысып тұрады.

2018 жылы Бірлік отын жағу рәсімі республиканың сегіз қасиетті «естелік орындарының» шырақшыларының (сақтаушылардың) қатысуымен өтті: Қорқыт ата (Қызылорда облысы), Әзірет Сұлтан (Түркістан), Хан Ордасы Сарайшық (Атырау облысы), Бекет ата (Маңғыстау облысы), Ұлытау (Қарағанды облысы), Мәшһүр Жүсіп (Павлодар облысы), Жидебай Бөрілі – Абай және Шәкәрім мемориалы (Шығыс Қазақстан облысы), Ақмешіт (Оңтүстік Қазақстан облысы).

Отпан таудағы Амал мерекесіне түрлі этностардың жергілікті этномәдени орталықтарының өкілдері, ғылым және мәдениет қайраткерлері, еліміздің басқа өңірлерінен қоғам қайраткерлері, басқа елдерден қазақ диаспораларының өкілдері шақырылады.

Қазақ халқы бірлігінің жаңа дәстүрлерін қалыптастыру үшін Отпан тауда жыршы – жыраулардың конкурстары, «Сонар» бүркітші мерекесі және т.б. өткізіледі. Сөйтіп рулық бірегейліктің киелі орындарын қалпына келтіру ұлттың, мемлекеттің құрылысына үйлесе кетіп, «қазақтардың өздеріне қайта оралуына» алғашқы қадам болды.

3. *Діни бірегейлікті қалпына келтіретін «естелік орындары».* Қазақстандағы киелі жерлердің келесі қабаты ислам мен өзге діндердің, рухани практикалар мен дәстүрлердің таралуымен байланысты. Құдайды іздеу, сенімнің рухани қажеттілігі – қажылықтың ең

көп таралған себептерінің бірі. «Таласқа (Қырғызстан) барған қажылардың бірі 2005 жылы мынадай тамаша ұйғарымға келді: «Мазар – Құдайдың адамға тартқан сыйы. Құдайды көру мүмкін емес, бірақ Құдайдың орнын көруге болады» [13, 7 б.].

Қазақстанда айрықша қастерлі «діни естелік орындары» сопылық бауырластықтың негізін қалаушы Х.А. Ясауидің (XIV ғ.), Ясауидің тәлімгері және Омардың әділ халифаларының бірі – Арыстан бабтың (XII ғ., Оңтүстік Қазақстан), қазақ ақыны, ойшылы, діни ұстаз Мәшһүр Жүсіптің (XX ғ. Солтүстік Қазақстан), сопы, ағартушы, халық мүддесін белсенді қорғаушы Бекет ата (XVIII ғ., Батыс Қазақстан), сопы және діншіл Баба ата (XIV ғ.) кесенелері болып табылады.

Исламмен байланысты қасиетті орындар ерекше коннективті тұжырымдамаға ие. Орталық Азияның барлық түркі халықтарының ортақ діни мұрасы бола отырып, «діни естелік орындары» өркениеттік бірегейліктің бірыңғай өрісін құрайды да, Орталық Азияда тұратын түркі этностарының мінажат ету орындарына айналады.

Исламмен байланысты қасиетті орындар Қазақстанның бүкіл аумағында орналасқанына, XII ғасырдан XX ғасырдан бастап хронологиялық тәртіпте үзілмей келе жатқанына және географиялық орналасуына қарамастан, Қазақстанның барлық тұрғындары бірдей құрметтейтінін атап өту қажет. Бұл дәлелдер қазақтардың исламдық бірегейлігінің өркениеттік толассыздығын дәлме-дәл айғақтайды. Бұл тұрғыда «діни ғибадат орындары» этникалық қана емес, сонымен бірге елдік және жалпы азаматтық бірегейлікке де енеді.

Діни ұқсастықтың еске алу орындары ерекше құрметке ие. Мұнда адами әсерленушіліктің тәжірибесі фактілер мен оқиғаларды анықтаудан гөрі маңыздырақ болады. Мұндай нысандар қазақтардың рухани өсуі мен қайта өркендеу нүктелеріне айналу-

да. Тіпті оларға бару қатаң түрде реттеледі. Роже Кайуа «киелі жерде өмір сүруге болмайды, ол жерге сақтықпен және сақтық шараларын сақтай отырып анда-санда ғана баруға болады» [14, 163-177 бб.] деген тұжырымда. Мазарларға бару ережелерінің базалық жиынтығы бар және физикалық әрі адами мінез-құлықты тежеу мен тазартуға бағытталған шараларды қамтиды. Мұндай нысандарға бару болатын жайттан бұрын басталады. Барлық киелі жерлердің қасиетті су көздері, қонақ күтетін үй-жайлары болады, олардағы жағдай тақуа, бірақ рухани тазару үшін қажет барлық нәрсе бар. Шырақшылар (қараушылар) келушілер түнеп, таңертең қажетті жоралғыларды жасап, тәу еткендері дұрыс дейді. «Мұндай қасиетті жерлерде әдеттегі жоралғылар: әулиенің қабірін айналып өту (Меккедегі тауапқа ұқсас); шам жағу; тамақ немесе ақша қалдыру; кез келген жануарды құрбандыққа шалу; мата жыртыстарын байлау; тас лақтыру сияқты жорамалды тәжірибелер мен дуалы әрекеттер; су құю; сол жерен топырақ алу, намаз оқу және Құран бағыштау; әулие қабіріндегі ағашқа табыну; кіндік ашу (жүкті болғысы келетін әйелдер үшін); қабір тасына қол тигізу; тәспі тарту; басын жерге тигізе дұға ету, әулиенің қабірі маңынан су ішу және басқалары» [15, 71-81 бб.]. Адамдар әр түрлі себептермен келеді: дұға ету, емделу, ғылыми мақсаттар үшін, тілек тілеу, жай ғана қызықтау үшін. Адамның мұндай жерлерге шынайы ниетпен келуі маңызды. Емделуге, кеңес алуға келген, нәресте сүюге зәру болған немесе өмірінде қандай да бір сәтсіздікке ұшыраған келушілер түнейді.

Батыс Қазақстанда бор жартастары сілеміндегі шаппа орында ағартушы, сәулетші, емші Бекет ата жер асты мешітінің (XVIII ғ.) өзіне тән ерекше оқиғасы бар.

«Аңыздарда Бекет ата есімін еске алудың өзі қайғыны жоюға көмектеседі, ал мешіттегі дұғаға қосып айтатын болса, ғажайып құбылыс орын алады делінеді»

[7, 225 б.]. «Бекет ата есімі қазақтың адай руының ұранына айналды. Оның қабірі Маңғыстауды жаулап алынған аумақтан адайлардың қасиетті отанына айналдырды. 1920-1930 жылдардағы қуғын-сүргіннен кейін адайлар түбектен көшіп, аптап шөлге оралды, өйткені Бекет ата рухы оларды өзіне шақырғандай еді [8, 152 б.]. Халық арасында таралып кеткен «Мединада – Мұхаммед, Түркістанда – Қожа Ахмет, Маңғыстауда – Пір Бекет» деген қанатты сөз Бекет атаға деген халықтың терең құрметінің дәлелі болып табылады. Жыл сайын оның мешітіне тәу ететін ондаған мың қажылар келеді. Аңыздың, сондай-ақ Бекет атаның асатаяғын сақтаушысы Бекет ата ұрпағының жетінші ұрпағы – сол маңда тұратын Бердіхан Аяпбергенұлы [16].

Бекет ата мен басқа да әулиелердің қасиетті, ерекше істері туралы аңыз-әңгімелер символдық капитал іспеттес және көптеген келушілерге қызықты. Мұндай нысандар кеңістігінің идеологиясын мемлекет орнатпайды, тұтастай алғанда мемлекеттік қолдауды қажет етпейді және халықтың ұжымдық естелігінің арқасында сақталады. Сондықтан бұл қасиетті жерлерге баратын қажылардың көбею тенденциясына қарамастан, ресми тарихтың ең аз зерттелген қабаттарының бірі.

4. *Түркі әлемінің өркениеттік бірлігін қалпына келтіретін «қасиетті жерлер»* (XI ғасырдағы түрік ислам ойшылы Сүлейман Бақырғанидің қызы Айша бибі кесенесі, Қарахан мемлекетінің билеушілерінің бірі Қарахан (Әулие ата), ұлы ойшыл Әл-Фарабидің отаны Отырар қалашығы және т.б.). Бұл ескерткіштердің барлығы – Еуразиялық дала аймағындағы түркі халықтарының жоғары мәдениетті, құндылықтар мен тілдердің ортақтығын көрсететін бірыңғай мәдени матрицалардың терең қабатына ие екендігінің дәлелі. Көшпелі мәдениеттер Қазақстан аумағында бірнеше мыңжылдықта өмір сүрді және тек Орталық Азия ғана

емес, сонымен қатар Шығыс Еуропа, Ресей, Кавказ халықтарының біршама этногенезіне қатысты. Жоғары ептілікке және құрылымдағы жеңіл материалдық мәдениетінде мәдени нысандардың басым болуына байланысты және сәйкесінше артефактілердің қалмауы, болашақта осы кезеңдегі қасиетті нысандардың мәдени-географиялық белдеуін зерттеу және қалпына келтіру Еуразия континентінің мәдени және зияткерлік тарихы туралы түсініктерді кеңейтеді.

5. *Тәуелсіз Қазақстан тарихының жаңа парағын ашатын «қасиетті жерлер»*. Киелі орындардың бұл қабаты «бірге өмір сүру, заманауи мәдениеттің маңызды акторларын қаһарман ету эмоционалды» тәжірибесінен туындайды [17, 68 б.]. Бұл Тәуелсіз Қазақстанның тарихын жасайтын «қасиетті жерлер».

Қазақстанда демократиялық Қазақстан идеологиясының өсу нүктесі бола алатын жаңа естелік орны «Алжир» мұражай-мемориалдық кешені – кеңес уақытында 18 мыңнан астам әйел қамауда отырған Отан сатқындары әйелдерінің Ақмола лагері» [18]. Кешен 2007 жылғы 31 мамырда Қазақстан Президенті Н. Назарбаевтың бастама-сымен Қазақстан астанасы Нұр-Сұлтан қаласынан 14 шақырым жерде бұрынғы «26-шы нүкте» орнында ашылды. Кешеннің сәулеті үлкен символизмді білдіреді: бұл «Сталиндік вагон» немесе тұтқындардың өздері «теплушка» деп атаған, оған КСРО-ның түкпір-түкпірінен сотталған әйелдер әкелінген; келушілер осы жерде қаза тапқандарды еске алатын «Қайғы қақпасы» монументі; «Ашыну мен дәрменсіздік» және «Күрес пен үміт» композициясы; лагерь тұтқындары өсірген бау-бақша орнында қалпына келтіріліп жатқан «Алаш» саябағы; «Алжир» тұтқындарын аты-жөнінсіз жерлеген жердегі қос еске алу ескерткіш стелалар (жерлеу орындарын табу қиын болды).

Тәуелсіздік кезеңінің естелік орындары тұтастай алғанда ұлттық неме-

се діни паттерндеріне ие емес. Бұл тоталитаризмнің қасіретінен аман қалған, тәуелсіздікті, бостандық пен әділдікті бағалайтын біртұтас Қазақстан халқының жаңа тарихы. Мұндай «естелік орындары» барған сайын артып келеді. Дегенмен, Қазақстанның идеологиялық қайта өрлеу тенденциясы кеңеске дейінгі кезеңнің ұлттық тарихына көбірек жүгінеді.

6. *Қазақ мәдениетінің ділдік кеңістігін қалыптастыратын қасиетті орындар*. Бұл аналарға, қыздарға, аға буынға және т.б. арналған қасиетті орындар.

Белгілі жағдай, қазақтар туысқандық қатынастары басты мәнге ие халықтарға жатады. Дәстүрлі қазақ отбасы, әдеттегідей, осы күнге дейін үш ұрпақтан тұрады: аға буын, олардың балалары мен немерелері. Қазақтарда жас ұрпаққа берілетін ерекше тілек (бата) бар – «Шөберенің қызығын көр». Туыстық қатынастардың ділдік кеңістігін сақтау – бұл қазақ мәдениетінің ерекше нарративі. Бұл нарративтер қазақ халқының бірлігі нышаны.

Көптеген «естелік орындары» өз атауларында дәстүрлі қазақ құндылықтарының маркер-сөздерін қамтиды: «Ата» – әке, ата-баба, «Ана», «Апа» – шеше, әже, «Қыз» және т.б. Бір кездері бұл орындар белгілі бір адамдармен байланысты болуы мүмкін, бірақ халық жадында есімдер біртіндеп ұмытылады да, символдық мағынасы мен функционалды байланысы қалады. Сондықтан мұндай еске алу орындарын барша қазақ бірдей құрметтейді. Тауап ететіндердің басым көпшілігі үшін мұндай «естелік орындары» – кеңістік-уақыт континуумында қазақ халқының ділдік бірлігінің дәлелі болып табылады.

Оңтүстік Қазақстанда Домалақ ана (Бәйдібек бидің жары, XIV ғ. жерленген) ерекше құрметке ие. Дәстүрді, Құранды терең білгені, ауызша сөздің шебері болғаны үшін халық оны «Ел ана» – «Ру анасы» деп құрметпен атаған. Ғимараттың өзіндік келбеті сақталмаған. Кіре беріс қабырғада «Ақсұлтан қызы,

Бабыжар Ұлы Ана құрметіне салынған ескерткіш» деген жазу бар [19, 147-150 бб.]. Одан әрі аналарды құрметтеуге шақырған үндеу жазылған. Оның басына Қазақстанның түкпір-түкпірінен келген әйелдер бала сүю, еміне шипа сұрап, отбасы амандығын тілеп келіп, зиярат етеді.

Көптеген қасиетті «естелік орындарын» құрудың артында көптеген адамдар тұрады. Бұл жерде «ықпал етуші агенттері» (яғни сыртқы ықпал ету агенттері) болған емес және болмайды да. «Рухани жаңғыру» бағдарламасы қабылданғанға дейін іс жүзінде мемлекеттік қолдау болған жоқ. Бұл нысандардың барлығы жергілікті тұрғындар мен қауымдастықтардың қамқорлығында және қорғауында болды. Этнометодологияның негізін қалаушы Альфред Шюц «бірінші деңгейдегі конструкцияларды», яғни әлеуметтік акторлар мен мәдени тасымалдаушылардың өзі тікелей құратын құрылымдарды, бұл жағдайда қасиетті жерлерді сақтаушыларды бөліп көрсетті. «Екінші деңгейлі конструкция» немесе «конструкциялардың конструкциясы» – Шюц ғалымдар ойлап тапқан нәрсені атады. Шюц осы деңгейлердің байланысын былай сипатады: «Әлеуметтік шындықты түсінуге тырысатын зерттеуші жасаған ойлау нысандарының модельдері күнделікті өмірде өз қоғамында өмір сүретін адамдардың болмыстық санасында құрылған ойлау объектілеріне негізделуі керек» [20, 20 б.]. Бұл идеялар тіпті кеңестік дәуірде, сырттан қарағанда, қасиетті естелік орындары ұмытылған кезде де, олардың көпшілігін қорғалатын әулиелердің тікелей ұрпақтары немесе діни қайраткерлер немесе белгілі бір аймақтың ақсақалдары (елағасы) болған тұрғындар мен жергілікті шырақшылар сақтап келген дегенді растайды.

Осылайша коммеморация, бір жағынан, ұлттың өзін-өзі тануының өсу процесінің көрсеткіші бола отырып, екінші жағынан, азаматтық өзін-өзі тану-

дың дамуын ынталандырады, біртұтас ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың негізгі құрылымдарын жасайды.

Қазақ даласының мәдени-географиялық ландшафтысының ерекшеліктері.

Көшпелі даланың мәдени ландшафттары алуан түрлі.

Біріншіден, олар су көздеріне, жақсы жайылымдарға, құнарлы жерлерге толы, экологиялық тауашалар ретінде қызмет ететін ең құнарлы табиғи аймақтарға шоғырланды.

Қасиетті кеңістіктердің келесі ерекшелігі – олар халықтардың көші-қонының басты жолдарымен және ежелгі мәдениеттер мен өркениеттердің өзара әрекеттесу керуенінің бағыттарымен байланысты. Сол себепті транс мәдени аймақтар тарихи ескерткіштерінің ауқымдылығымен және тығыздығымен ерекшеленеді, олар әр дәуірлердегі мәдениеттердің әртүрлі артефактілерінде байқалады: қорғандар мен қадатастарда, жоралғы кешендері мен петроглифтерде, шіркеулер мен ғибадатханаларда, мазарларда, қамалдарда, ескерткіштер мен зираттарда [21, 443 б.].

Қасиетті орындар демаркациялық рөлді де атқарған, рулық аумақтарды, қоныс аудару бағыттарын білдіретін кеңістіктегі белгілер болды. Мұндай жерлерде тотемдік атрибуттар, таңбалы тастағы бейнелер, қамалдар, балбалтастар, құлпытастар қолданылады. «Мазарлар құрылысында айрықша тотемдік бедерлері бар кірпіштер пайдаланылды. Мұндай қасиетті орындар белгілі бір аймақтардың бейресми орталықтары болып, коммуникативті функцияны орындай алады» [22, 325-344 бб.].

Қазақ даласының мәдени ландшафты мұраның тарихи мәнін ұтымды бейнелейді. Мәдениет ескерткіштерін оқшаулау және топтастыру фактілері бойынша мекен ету ортасына зерделі, теңдестірілген қарым-қатынас ғасырлар бойы көшпенді қазақтың санасы мен болмысында болғанын байқамау мүм-

кін емес. Олай болса қазақ жерінде тарихи мұраны сақтау жөніндегі күш-жігерге, сондай-ақ табысты бәсекелес көшпенділер экономикасының өсімін қамтамасыз еткен көшпенділердің экологиялық мінез-құлық моделінің тәжірибесін зерделеу де кіреді.

Табиғи қасиетті жерлердің адамдарға тигізетін әсері медициналық тәжірибеде қолданылады. Белгілі қырғыздың нарколог-дәрігері Ж. Назаралиев астана маңында киелі орын құрып, тәу ету рәсімін ойластырды және оны маскүнемдік пен нашақорлықты дәрі-дәрмекпен емдеудің соңғы кезеңіне міндетті элемент ретінде енгізді [13, 7 б.].

Қорытынды

Жалпы бүгінде қазақ даласының мәдени ландшафты маңызды мәдени және символикалық капиталдың бар екендігін айғақтайды. Онда халықтың табысты өмір сүруінің екі мың жылдан астам тәжірибесіне негізделген кеңістік идеологиясы біртіндеп қалыптасып келеді. Идеологиялық кеңістік әрқашан серпінді, бірыңғай, тұтас болып келеді.

Бұл ретте Қазақстан кеңістігінің идеологиясында далалық жады ерекше орын алады. Далалық жадының эволюциялық жолы, әсіресе өркениеттік күйреу (жоңғар басқыншылығы, XVIII-XX ғасырлардағы отаршылдық), қазақ халқының киелі, рухани құндылықтарының жойылуы кезеңінде өте күрделі болды. XX ғасырдың соңында әр ұрпақтың ұлттық санасының терең трансформация процесі жүріп жатты, қазақтар жетістіктер мен құндылықтардың мыңжылдық тәжірибесін сақтайтын «далалық жады» және «естелік орындары» негізінде өзінің шынайы тарихын, бірегейлігін, мәдениетін білуге ұмтылды.

Бүгінде Қазақстанда адамның киелі жерлерді ұлттық бірегейлік ретінде мемлекеттік және жеке бастың қабылдауы арасында тең, ымыралы, үйлесімді қатынастар қалыптасты. Бір кездері ұмытылған қасиеттілік қайта

жанданды.

Осылайша дала мәдениетінің ландшафты негізіндегі кеңістіктің жаңа идеологиясы қазақтың біртұтас әлемін қамтиды: бұл ұлттық және мемлекеттік бірегейлікті, өңірлік (рулық) бірегейлікті қалыптастыратын, түркі әлемінің діни біртектілігі мен өркениеттік бірлігін қалпына келтіретін, Тәуелсіз Қазақстан тарихының жаңа парағын ашатын және қазақтың дәстүрлі рулық өзара қарым-қатынастарының құндылықтарын қайта тарататын киелі орындар.

Алайда Қазақстанның естелік орындары мол аумағы отарлаудан кейінгі дискурста одан әрі зерттеуді талап етеді.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Лефевр А. Производство пространство. - М.: «Strelka Press», 2015. – 432 с.
- 2 Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 15-16.
- 3 Нора П., Озуф, М., Ж. де Пюимеж, М. Винок. Франция-память. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. – 328 с.
- 4 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М.: «Медиум», 1999. – С. 114 -115.
- 5 Гумилев Л.Н. История людей и история природы. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – С. 16-17.
- 6 Бродель Ф. Структура повседневности. Возможное и невозможное. Т.1. - М.: «Весь Мир», 1986. – С. 68.
- 7 Сакральные объекты Казахстана общенационального значения. - Астана, Фолиант, 2017.
- 8 Қондыбай С. Полное собрание сочинений. Т.3. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. - Алматы, «Арыс», 2008. – 149 б.
- 9 Сейдембек А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление. - Астана, Фолиант, 2011.
- 10 Материалы истории туркмен и Туркмении. Том 1. - М.-Л., Ид-во АН СССР, 1939.
- 11 Наурызбаева З. Отпан-тау – Карауль-ная гора эпохи глобализации? [Электрондық ресурс] <http://otuken.kz/otpan/> (Қаралған күні: 07.02.2022).
- 12 Аверьянов Ю. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. - М.: Марджани, 2011. – С. 148-153.

13 Айтпаева Г. Сакральная география Кыргызстана. Места, хранители, дискуссии // Сборник международной научно-практической конференции «Сакральная география Казахстана». - Нур-Султан, 2019. - С. 4-17.

14 Роже К. Миф и человек. Человек и сакральное. - М.: ОГИ, 2003. - С. 163-177.

15 Алексеев А.К., Иванова, В.В. Общее и особенное в практиках паломничества (зийарат) в Турции и Центральной Азии // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*. - 2012. - №3. - С. 71-81.

16 Что мы знаем о посохе святого Бекет-ата? [Электрондық ресурс] URL: <https://e-history.kz/ru/publications/view/3607> (Қаралған күні: 13.02.2022).

17 Медеуова К. Атрибуты и функции сакральных объектов. Сборник международной научно-практической конференции «Сакральная география Казахстана», Нур-Султан, 2019. - С. 64-69.

18 История музея «Алжир» [Электрондық ресурс] URL: <https://museum-alzhir.kz/ru/o> (Қаралған күні: 19.02.2022).

19 Екимбаева А.С. Қазақстанның қасиетті географиясындағы «Қыз әулие» феномені: маңызы мен қасиеті // Сборник международной научно-практической конференции «Сакральная география Казахстана». - Нур-Султан, 2019. - С. 147-150.

20 Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. - М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. - С. 20.

21 Медеуова К., Сандыбаева У. Сакральная география в Казахстане: мемориативная политика государства и локальные практики в публичных пространствах // *Мир Большого Алтая*. - 2018. - №4(3). - С. 438.

22 Yermagambetova K., Tolgambayeva D., Makimbayeva Z. Identification of new forms and places of memory for identity design // *Man in India*. - 2017. - №97 (25). - Pp. 325-344.

Transliteration

1 Lefevr A. Proizvodstvo prostranstvo [The Production of Space]. - М.: «Strelka Press», 2015. - 432 s. (in Russ)

2 Assman Ja. Kul'turnaja pamjat': Pis'mo, pamjat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti [Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations]. - М.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004. - S. 15-16. (in Russ)

3 Nora P., Ozuf, M., Zh. de Pjuimezh, Vinok M. Francija-pamjat' [France-memory]. - SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1999. - 328 s. (in Russ)

4 Berger P., Lukman T. Social'noe konstruiovanie real'nosti. Traktat po sociologii znaniya [The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge]. - М.: «Medium», 1999. - S. 114 -115. (in Russ)

5 Gumilev L.N. Istorija ljudej i istorija prirody [The history of people and the history of nature]. - М.: AST: Astrel', 2010. - S. 16-17. (in Russ)

6 Brodel' F. Struktura povsednevnosti. Vozmozhnoe i nevozmozhnoe [The structure of everyday life. Possible and impossible]. T.1, - М.: «Ves' Mir», 1986. - S. 68. (in Russ)

7 Sakral'nye ob'ekty Kazahstana obshhenacional'nogo znachenija [Sacred objects of Kazakhstan of national significance]. - Astana, Foliant, 2017. (in Russ)

8 Kondybaev S. Polnoe sobranie sochinenij. T.3. Mangystau geografijasy. Mangystau men Ystirtin kieli oryndary [Scared places of Mangystau and Ustyurt]. - Almaty, «Arys», 2008. - 149 b. (in Russ)

9 Sejdembek A. Mir kazahov. Jetnokul'turologicheskoe pereosmyslenie [The world of Kazakhs. Ethno-cultural reinterpretation]. - Astana, Foliant, 2011. (in Russ)

10 Materialy istorii turkmen i turkmenii [Materials of the history of Turkmens and Turkmenistan]. Tom 1. Pod redakciej S.L. Volina, A.A. Romaskevicha i A.Ju. Jakubovskogo. Id-vo AN SSSR. M.- L. - 1939. (in Russ)

11 Nauryzbaeva Z. Otpan-tau – Karaul'naja gora jepohi globalizacii? [Otpan-tau – The Sentry mountain of the era of globalization?]. [Jelektronduq resurs] URL: <http://otuken.kz/otpan/> (Qaralghan kuni: 07.02.2022). (in Russ)

12 Aver'janov Ju. Hadzhi Bektash Veli i sufijskoe bratstvo bektashija [Haji Bektash Veli and the Bektashiya Sufi Brotherhood]. - М.: Mardzhani, 2011. - S. 148-153. (in Russ)

13 Ajtpaeva G. Sakral'naja geografija Kyrgyzstana. Mesta, hraniteli, diskussii [Sacred geography of Kyrgyzstan. Places, keepers, discussions] // *Sbornik mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Sakral'naja geografija Kazahstana»*. - Nur-Sultan, 2019. - S. 4-17. (in Russ)

14 Rozhe K. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe [Myth and man. Man and the Sacred]. - М.: ОГИ, 2003. - С. 163-177. (in Russ)

15 Alekseev A.K., Ivanova, V.V. Obshee i osobennoe v praktikah palomnichestva (zizarat) v Turcii i Central'noj Azii [Common and special in Pilgrimage Practices (ziarat) in Turkey and Central Asia] // *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*. - 2012. - № 3. - С. 71-81.

16 Chto my znaem o posohe svjatogo Beket-ata? [What do we know about the staff

of Saint Beket-ata?). [Jelektronduq resurs] URL: <https://e-history.kz/ru/publications/view/3607> (Qaralğan kuni: 13.02.2022) (in Russ)

17 Medeuova K. Atributy i funkcii sakral'nyh ob'ektov [Attributes and functions of sacred objects] // Sbornik mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Sakral'naja geografija Kazahstana». - Nur-Sultan, 2019. - S. 64-69. (in Russ)

18 Istorija muzeja «Alzhir» [History of the Algiers Museum]. [Jelektronduq resurs] URL: <https://museum-alzhir.kz/ru/o> (Qaralğan kuni: 19.02.2022). (in Russ)

19 Ekimbaeva A.S. Qazaqstannyn qasietti geografijasyndagy «Qyz aulie» fenomeni: manyzy men qasitetti [The phenomenon of "Kyz Aulie" in the sacred geography of Kazakhstan: significance and property] // Sbornik mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy

konferencii «Sakral'naja geografija Kazahstana». - Nur-Sultan, 2019. - S. 147-150. (in Russ)

20 Shjuc A. Izbrannoe: Mir, svetjashhijsja smyslom [Favorites: A world glowing with meaning]. - M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija, 2004. - S. 20. (in Russ)

21 Medeuova K., Sandybaeva U. Sakral'naja geografija v Kazahstane: kommemorativnaja politika gosudarstva i lokal'nye praktiki v publichnyh prostranstvah [Sacred geography in Kazakhstan: commemorative policy of the state and local practices in public spaces] // *Mir Bol'shogo Altaja*. - 2018. - №4(3) - S. 438. (in Russ)

22 Yermagambetova K., Tolgambayeva D., Makimbayeva Z. Identification of new forms and places of memory for identity design // *Man in India*. - 2017. - №97 (25). - Pp. 325-344.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

Фарида Мағауияқызы Мұсатаева

PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, f.mussatayeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1326-2141>

Құралай Серғабылқызы Ермағамбетова

доцент м.а., PhD, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, quralay.sergalyqzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

Фарида Мағауиевна Мусатаева

PhD докторант, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, f.mussatayeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1326-2141>

Куралай Серғабылловна Ермағамбетова

и.о. доцента, PhD, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан quralay.sergalyqzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

Farida Mussatayeva

PhD student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, f.mussatayeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1326-2141>

Kuralay Yermagambetova

e.d. associate professor, PhD, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, quralay.sergalyqzy@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1620-5794>

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ: ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ

¹ Б.К. Ботакараев, ² Ф.Б. Камалова

АҢДАТПА

Тарихта М.Лютер негізін қалаған және бүгінгі күнге дейін пікірталасқа түскен тақырыптардың бірі ретінде танылған зайырлылық мәселесі, әсіресе, діннің жаһандық саясаттағы салмағы мен орнының артуы кезеңінде уақыт өте келе үлкен маңызға ие болды. Зерттеліп отырған мақалада елдің тұрақтылығы мен дамуының басты кепілдігі болған зайырлылық ұғымының негізгі анықтамасы мен мағынасы, сонымен қатар әлемдік елдердің тәжірибесіндегі зайырлылықтың принциптері талқыға түсті. Зерттеушілердің бұл тақырыбы жайында отандық ғалымдармен қоса шетелдік ғылыми дәлелдемелер мен тұжырымдарға негізделген зайырлылықтың табиғатына жан-жақты талдаулар жасалды. Дәстүрлі емес діни дүниетанымды ұстанған адамдардың зайырлылыққа жасаған анықтамаларына қарсы шығып, зайырлылықтың дінсіздік болмағанына байланысты түсіндірмелер келтірілді. Зерттеудегі ең басты мақсатымыз – өткен күндердегі жіберіп алған қателіктер мен болашаққа деген үміттің негізінде зайырлылықтың мағынасын аша отырып, отандық және шетелдік ғылыми зерттеулерді талқылау, мәселелердің шешілуіне байланысты өзіндік үлес қосу болып табылады.

Түйін сөздер: Зайырлылық, діншілдік, қоғам, толеранттылық, ұлт мәселесі, идентификация.

^{1,2} А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Б.К. Ботакараев, bauyrzhan.botakarayev@ayu.edu.kz

Мақаланың сілтемесі:

Ботакараев Б.К., Камалова Ф.Б. Қазақстандық қоғамдағы зайырлылық: әлеуметтік-философиялық талдау // Адам әлемі. – 2022. – № 4 (94). – Б. 46-53.

Светскость в казахстанском обществе: социально-философский анализ

Аннотация. Вопрос секуляризма, который был заложен М. Лютером в истории и до сих пор признается одной из тем дискуссий, приобретает все большее значение, особенно в период увеличения веса и места религии в мировой политике. В данной статье были рассмотрены основное определение и значение понятия светскости, которая является главной гарантией стабильности и развития страны, а также принципы светскости в мировой практике. Исследователи провели комплексный анализ природы светскости, опираясь на зарубежные научные данные и выводы, а также отечественных ученых по данной теме. Вопреки определениям светскости, данным людьми с нетрадиционными религиозными мировоззрениями, давались разъяснения, что секуляризм это – не атеизм. Основная цель исследования - обсудить отечественные и зарубежные исследования, внести свой вклад в решение проблем, раскрывая смысл светскости, основанной на ошибках прошлого и надежде на будущее.

Ключевые слова: Светскость, религиозность, общество, толерантность, проблема нации, идентификация.

Secularity in Kazakhstan Society: Social and Philosophical Analysis

Abstract. The issue of secularism, which was founded by M. Luther in history and is still recognized as one of the topics of discussion, is becoming increasingly important, especially in

a period of increasing weight and place of religion in world politics. This article examined the basic definition and meaning of the concept of secularism, which is the main guarantee of the stability and development of the country, as well as the principles of secularity in world practice. The researchers conducted a comprehensive analysis of the nature of secularism, based on foreign scientific data and conclusions, as well as domestic scientists on this topic. Contrary to the definitions of secularism given by people with non-traditional religious worldviews, explanations were given that secularism is not atheism. The main purpose of the study is to discuss domestic and foreign research, contribute to solving problems, revealing the meaning of secularism based on the mistakes of the past and hope for the future.

Key words: Secularism, Religiosity, Society, Tolerance, the Problem of the Nation, Identification.

Кіріспе

Біз идеялар, институттар, көркем стильдер мен өзге де салалар дамыған, бір-бірінен тарихи тамыры мен дәстүрлі формалары бойынша өте ерекшеленетін қоғам мен өркениеттер арасында айналып жүрген әлемде өмір сүрудеміз. Еліміздің зайырлылығының конституциялық принципі саяси және саяси емес факторлардың үйлесімімен анықталатын мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың белгілі бір моделі шеңберінде жүзеге асырылады. Бұл қатынастардың 30 жылдық посткеңестік тарихтағы трансформациясы мемлекеттік-конфессиялық өзара іс-қимыл басымдығының өзгеруімен, сонымен бірге негізгі субъектілері – мемлекеттік институттар мен қазақстандық ірі діни бірлестіктердің стратегияларына елеулі түзетулер енгізумен ерекшеленді. Зайырлылық тұжырымдамасы, Қазақстанның конституциялық құрылымының негіздерін құрайтын негізгі конституциялық қағида болса да, оның мазмұнын нақты құрайтын белгілерге қатысты кең ауқымды түсіндіруге мүмкіндік береді. Егер мемлекет жалпыға бірдей міндетті идеологиясы бар теократиялық, дінге қарсы немесе авторитарлық-идеократиялық болмаса, онда басқа барлық жағдайларда ол зайырлылықтың әртүрлі үлгілерін қалыптастырады.

Әдіснама

Зерттеуіміздің басты нысаны – қазіргі жаңа Қазақстанымыздың дін саласындағы зайырлылық мәселесі. Оның негізгі формасы мен анықтамаларына талдаулық анализдер жасалып,

дәстүрлі емес діни дүниетанымды ұстанушыларына сыни көзбен қарай отырып шетелдік және отандық ғалымдардың зайырлылыққа қатысты білдірген ойларына тұздық бола алатындай салыстырмалы әдістер келтіріледі. Сонымен қатар мақалада көп қыры ашылмаған зайырлылық ұғымына герменевтикалық талдаулар жасалады.

Негізгі бөлім

2022 жыл қазақстандықтар үшін ауыр басталды. Тарихта «қаралы қаңтар» атымен қалатын бүкіл Қазақстанды ғана емес, әлемдегі бұқаралық ақпарат құралдары арқылы таралып, дүйім жұртты дүр сілкіндірген оқиғаның қозғаушы күштерінің арасында экстремистік идеологияны жақтайтын азаматтар да қатысқандарына куә болдық. Олардың сыртқы формаларына өздері өзгерістер енгізіп (сақалын алып, балағын ұзартып) өзгеше тактикаға көшкендері де мәлім болды. Қолға түскен лаңкестер де, тыныштық үшін күресіп жан тапсырған әскер мен бейбіт халық та болды. Бүгінгі күндер елде төтенше жағдай бітіп, жіберілген қателіктер мен алға қойылған мақсаттар талқылануда. Күн тәртібіндегі маңызды мәселелердің бірі – ел тыныштығын сақтау үшін зайырлылықты насихаттау болып отыр.

Зайырлылықтың мәні мен табиғаты

Қайта өрлеу санасының рухында зайырлылық құндылық ретінде ортағасырлық догматизмді жеңген және алдыңғы «жарқын» мәдениеттің (Антикалық) құндылығы ретінде адамның жеке еркіндігімен байланысты

болды. Еуропа мәдениетінің тарихында зайырлылық гуманистік ойлау мен рационалдылық секілді бұрынғы құндылықтарсыз пайда болуы мүмкін емес еді. Еуропалық мәдениеттегі зайырлылықтың өзі, өз кезегінде, кейінгі аксиологиялық доминанттарға, атап айтқанда, заң үстемдігі, демократия және адам құқықтары үшін негіз бола алды. Бүгінгі таңда зайырлылық қазіргі Батыс Еуропа мәдениетін анықтайтын еуропалық құндылықтардың құрамындағы алты аксиологиялық доминанттардың бірі болып табылады.

Қазіргі таңда елдегі зайырлылық пен діндарлықтың арақатынасы туралы қызу пікірталас жүріп жатыр. Діннің мемлекеттен бөлінуі мемлекетті атеистендіреді, ал бұл, өз кезегінде қоғамдағы руханилық пен адамгершіліктің құлдырауына әкеліп соғады деген пікірлер жиі айтылуда. Сонымен қатар діннің қоғам өмірінің барлық саласына араласуының заңдылығы мәселесі де қызу талқыланды. Жалпы алғанда, дін мен мемлекетті бөлу идеясы әр елде әртүрлі қабылданады. Мұсылмандардың зайырлы мемлекетте өмір сүре отырып өз дініне берік болуы ғылыми дәлелдерді қажет етпейді. Бұған Батыс Еуропадағы, Америкадағы сондай-ақ Австралиядағы мұсылман диаспораларының тәжірибесі ғана емес, сонымен қатар Түркия немесе Өзбекстан секілді негізінен мұсылман елдерінің тәжірибесі де дәлел бола алады [1, 59 б.]. Десек те, мұсылман қоғамының әлеуметтік өмірінің барлық саласы ислам заңдылықтарымен реттелуі керек, зайырлы мемлекет ислам ілімімен үндеспейді және ислам дінмен қатар мемлекет («Ислам хуа әд-дин уә әд-даула») мағынасын береді деген тұжырым бар.

Мұндай дәлелдер демократияның мәнін толық түсінуді қиындатады. Мұнымен қоса, көптеген дінтанушы ғалымдар сайлау, референдум, дауыс беру, плюрализм, көппартиялы жүйе, оппозиция мен бұқаралық ақпарат құралдарының сөз бостандығына кепілдік беру, соттарға қол сұғылмауы секілді демократиялық құндылықтар көп жағдайда ислам ілімдеріне қайшы болмай, керісінше,

исламмен ұштасып отыратындығын айтқан [2, 636-651 бб.]. Зайырлы даму жолын таңдаған мемлекеттерде діннің мемлекеттен бөлінуі оның қоғамнан ажырағаны дегенді білдірмейді. Ұлттық және діни мұра халықтың рухани мәдениеті мен ділінің құрамдас бөлігі болып саналады. Тарихи тәжірибе зайырлы және діни құндылықтар бірінбірі толықтыра отырып, бүгінгі күннің күрделі сұрақтарына толық жауап беретінін көрсетеді [3, 125-134 бб.].

Зайырлылық пен діндарлық ұғымдарын бір-біріне қарсы қою орынды деп санауға болмайды. Өйткені олар адамның өмір сүріп жүрген әлемді қабылдаудың тәсілдері ғана екенін білген абзал. Бұл туралы филос.ғ.д., профессор С.Е. Нұрмұратов та өз мақаласында «Зайырлылық бұл дінсіздікті білдірмейді, зайырлылық барлық дінге деген құрмет, төзімділікті, сыйластықты көрсетеді», – деп атап өткен. Сонымен қатар, сөзін түйіндей келе, зайырлылықтың толеранттылық, төзімділік, кеңшілік, ауқымды ойлау, терең көзқараста болу екендігін жеткізген [4, 111-123 бб.]. Зайырлылық концепциясы діни ұйымдарды саяси ұйымдардан бөлу принципін бекітеді және мәжбүрлі діншілдіктің орнығуына түбегейлі қарсы шығады. Өйткені діндарлық – рухқа қатысты сезім. Ал дінге мәжбүрлеу көптеген діндердің діни қағидаларына сәйкес келмейді.

Зайырлылыққа қарсы шыққандардың арасында адам шығарған заңдар кемелдікке жетпеген, тұрақсыз, яғни уақыт пен мекенге сәйкес өзгеріп отырады, ал бұл иләһи заңдардан ерекшелендіреді деген пікірлер айтылуда. Бұл тұжырымдарына кезең немесе мекен өзгерсе де, сол қалыпта қалатын адамның табиғатына тән принциптер бар деп жауап беруге болады. Бұл принциптерге бостандық, әділдік, теңдік, мейірімділік, зорлық-зомбылыққа қарсы болу, қатыгездікті жоққа шығару және т.б. жатады. Осы принциптердің негізінде заңдар ғасырлар бойы әртүрлі елдерде өздеріне тән ерекшеліктерімен әзірленеді. Бүгінгі таңда шарифи/ діни мемлекет құруға шақыратындар

діндегі тұрақты және өтпелі ұғымдарды араластырып, исламның дұрыс емес, бұрмаланған бейнесін жасап, ортағасырлық кезеңге, «қараңғылықпен» күресуге насихаттауда.

Қазақстан Республикасы зайырлы мемлекет. Зайырлылық – көпконфессиялы және көпэтносты қоғамдардағы мемлекет пен дін арасындағы қарым-қатынастың бірден-бір негізделген нысаны. Зайырлылықтың мәні – бір мемлекетте бірнеше дін белсенділік танытқан жағдайда, зайырлылық осы көптеген діндердің құқықтық кеңістікте тең дәрежеде қатар өмір сүруіне мүмкіндік береді. Зайырлылық еліміз қолдайтын және жүзеге асыратын қағидат ретінде діни сенім бостандығымен тығыз байланысты, ол еліміздің азаматтарының діни немесе зайырлы құндылықтар жүйесін еркін таңдауын қалайды. Бұл таңдау зайырлылық пен діндарлықтың құндылықтық-мәндік қатынасын және жалпы мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды жүйелейді.

Мемлекетіміздің зайырлы принципінің негізгі мәні – мемлекет діни бірлестіктердің ішкі істеріне, ал діни бірлестіктер мемлекеттің ісіне араласпайды. Сонымен қатар, зайырлылық көпконфессиялық ортада мемлекет пен діни бірлестіктер арасындағы қарым-қатынасты құрудың жеткілікті орынды қағидасы болғанымен, практикалық принцип болып қала береді және идеологиялық деңгейге жете алмайды [5, 24-30 бб.].

Зайырлылық пен секуляризм ұғымдары әрбір қоғамның тарихи, әлеуметтік-саяси, экономикалық және мәдени ерекшеліктеріне байланысты қалыптасып, дамып отырғаны жалпы әлеуметке белгілі. Әртүрлі факторлар, әлеуметтік трансформациялар және діннің қоғамдық кеңістіктегі рөлінің өзгеруі бұл ұғымдардың мазмұнына өзіндік түзетулер енгізеді. Соңғы екі ғасырдың ішінде секуляризмнің көптеген үлгілері мен түсіндірмелері пайда болды. Заманауи кеңістікте зайырлы мемлекет қандай болу керек немесе болмау керектігі туралы қоғамдық және академиялық дискурстар жүруде [6, 276 б.].

Зайырлылық әлемдік елдердің тәжірибесінде

Шығыс пен Батыс елдерінің тарихи тәжірибелерінің нәтижесінде дін мен мемлекеттің қатынасы әртүрлі болуда. АҚШ-қа байланысты зерттеулері бар Стивен Монсма мен Кристофен Соппер дін-мемлекет қатынастарының үш үлгісін ұсынады:

1. АҚШ-тағы дін-мемлекет қатынастары мүлдем бөлек, яғни мемлекет дінге мүлдем бейтарап;

2. Англиядағы мемлекет пен шіркеудің үйлесімділікте болған дәстүрлі формада жалғасқан модель;

3. Голландиядағыдай белгілі бір шіркеуді ресми түрде мойындайтын, бірақ қоғамдағы зайырлы және діни топтардың қажеттіліктерін плюралистік, әділ және тең көзқараспен қанағаттандыратын модель [7, 152-174 бб.].

Құқықтану және дін саласындағы зерттеулерімен танымал болған Сильвио Феррари бұл үш көзқарастың бүгінгі қоғамның қажеттіліктеріне сай келмейтініне назар аударатын отырып, мемлекеттік шіркеу моделі де, дін мен мемлекетті ажыратқан түсініктің ескіргенін айтады. Қазіргі таңда дін-мемлекет қатынасындағы әлеуметтанушы ғалымдар тарапынан ұсынылған үлгілерін қоғамдық динамиканың себебінен бүгінгі таңдағы мемлекеттерге жүктеу мүмкін емес. Өйткені, тіпті посткеңестік елдердің өзінде 1980 жылдардан кейін елдің «сенім бостандығы» аясында діни институттармен қарым-қатынасты дамытуға тырысты. Сонымен қатар С.Феррари дін мен мемлекет арасындағы қарым-қатынас деңгейіне негізделген пирамиданы ұсынды. Бұл пирамида бойынша мемлекеттің өз ішіндегі діни құрылымның аралуандылығына сәйкес үш деңгейлі қарым-қатынасты атап өтеді:

- Бірінші (төменгі) деңгей – мемлекеттің ең аз қарым-қатынаста болатын және ынтымақтасатын діни топтар;

- Екінші (орта топ) деңгей – мемлекет танитын, тіркейтін, бақылауға алатын діни топтар;

- Үшінші (жоғарғы топ) деңгей – мемлекеттің ең көп ынтымақтасатын

және артықшылық берген позициядағы топтарды қамтиды [8, 305 б.]. Ферраридің бұл моделі, әсіресе көпконфессиялы және көпэтникалық қоғам анализдерінде дұрыс талдауға көмектеседі.

Олардың арасындағы қарым-қатынастың сапасы мен деңгейінен бөлек, мемлекеттердің саяси құрылым-дарындағы айырмашылықтар дін мен мемлекеттік қатынастарға да әсер ететінін айту керек. Мысалы, федеративтік елдерде әрбір федералдық елдің әртүрлі дін саясаты болуы мүмкін. Сол сияқты, ұлттық мемлекет болғанымен, жергілікті басқару органдарының неғұрлым автономды саяси құрылымдарында әралуандылық болуы мүмкін. Бұған қоса, мемлекеттегі әлеуметтік өзгерістердің жылдамдығы мен бағытын анықтаушы факторлар қатарына жатқызуға болады.

Қазақстанның белгілі теологы, филос.ғ.д. профессор Д. Кенжетаетың «Зайырлы ел – қайырлы ел» атты кітабында зайырлылық туралы мынадай ой толғайды: «Зайырлылық – «атеизм» немесе «дінді жоққа шығару» емес, керісінше – адамның ар-ождан бостандығын, діни сенім еркіндігіне кепілдік беруді білдіреді. Бұл анықтама «ар-ождан бостандығы», «төзімділік» және «толеранттылық» сияқты құқықтық, моральдық түсініктермен тығыз байланысты. Зайырлылық – мемлекеттің дінге деген қатынасының демократиялық сипатта екендігін танытады. Зайырлылық – қоғамның кез келген мүшесіне, оның діні, тегі, нәсіліне қарамастан, әр адамның қандай да бір дінге сену, сенбеу мәселесіне араласпайтын ұстаным. Яғни, бұл ұстаным – адамның ар-ожданының, моральдық болмысының еркіндігіне мүмкіндік беретін, мемлекет азаматтарының арасындағы қарым-қатынасты тек құқықтық негізде шешуді қамтамасыз ететін бүгінгі мемлекеттік басқару жүйесінің ең басты тетігі» [9, 15 б.].

Зайырлылық – негізгі бағыт ретінде

Жоғарыда айтылған анықтамаға сүйене отырып, қазіргі таңдағы еліміздегі көпэтностық және көпконфессиялық заңдылықты ескеретін болсақ, қоғам

ішіндегі тұрақтылықты қамтамасыз ету үшін зайырлылық қағидаты керек-ақ. Өйткені зайырлылықтың ең басты функциялардың бірі ол діни сенім бостандығына кепілдік береді, өзге ұлт пен дін өкіліне төзімділікпен қарайды.

Шет елдердегі мемлекеттік-діни қатынастарды талдаулар көрсеткендей, мемлекеттің әртүрлі аймақтардағы зайырлылық сипатының ерекшеліктері тарихи, этникалық, саяси, әлеуметтік-экономикалық факторларға байланысты.

Біріншіден, көптеген елдерде діни мәдениет пен дәстүр арқылы әсер ете отырып, қоғам өмірінде маңызды рөл атқарып келді және қазір де атқарып келуде.

Екіншіден, Еуропа елдері ислам елдері секілді діни болмаса да, дін христиандық саяси партиялардың қызметі арқылы мемлекеттердің саяси өміріне белсенді араласа алады. Бірқатар Еуропа елдерінде шіркеу мен мемлекетті бөлі принципі күшінде болса да, христиандық құндылықтарға негізделген партиялар маңызды мемлекеттік мәселелерді шешуге белсенді қатысады.

Үшіншіден, ТМД елдерінде діннің саясатқа ықпалы жыл сайын артып келеді. Дәстүрлі конфессиялар мәртебесін құру үрдісі де байқалады. Расында, ТМД-ның барлық елдері өздерінің дін саласындағы саясатын айқындап, өз аумағында бұрыннан бар болған және олар үшін мәдениет қалыптастыратын конфессияларды қолдап келді.

Төртіншіден, әр елдің діни бірлестіктермен қарым-қатынасының өзіндік ерекшелігі бар. Бұл саладағы мемлекеттің саясатына әсер ететін факторларға діни ахуалдың даму тарихы, халықтың этникалық құрамы, елдің геосаяси жағдайы және т.б. жатады.

Еліміздің заңдылығы бойынша мемлекет өз азаматтарына сенім мен ар-ождан бостандығына кепілдік береді, бірақ сонымен бірге дәстүріміз бен заңнамамызға қайшы келетін нормаларды қоғамға таңу әрекеттеріне түбегейлі қарсы тұруға ниетті екенін де көрсеткен. Мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастардың негізгі сипаттамасы – Қазақстанда ешқандай ресми немесе

міндетті діннің болмауы. Бұл дегеніміз, біздің елімізде ар-ождан және діни сенім бостандығын мойындап, кепілдік беретінін білдіреді, сондықтан азаматтар өз дінін өз бетінше және мәжбүрлеусіз анықтауға немесе белгілі бір дінге мүлде сенбеуге және діни институттарға жүгінбей өмір сүруге де құқылы.

Біздің ойымызша, мемлекет пен дін арасындағы қарым-қатынасты ұйымдастыруға дәл осындай көзқарас қазіргі көпұлтты және көпконфессиялы Қазақстанның үйлесімді дамуы мақсатына барынша толық жауап береді, бұл елдегі мәдени және дүниетанымдық әралуандылық пен плюрализмге жағдай жасайды. Қазақстан бәсекеге қабілетті ел ретінде жалпыхалықтық қабылданған Конституция мен еліміздің заңдары негізінде қызмет етеді. Осыған сәйкес, діни институттар мен ережелер, діни бірлестіктердің актілері біздің елімізде құқықтың қайнар көзі болып табылмайды және мемлекеттік органдардың тікелей қызметіне әсер етпейді. Қазақстанның заңнамасы ешбір діни нормалармен байланысты емес және олармен ешбір түрде анықталмаған, бірақ олардың жалпыадамзаттық және гуманистік бағыты ескерілген. Сондай-ақ еліміздің территориясында ешбір діни соттардың заңды күшін мойындамаймыз.

Жоғарыдағы сәттерді ескере келе, зайырлылық Қазақстандағы барлық мемлекеттік-конфессияоналдық қатынастар зайырлы құқық негізінде құрылатын қазіргі құқықтық мемлекетті құру мен оның қызмет етуінің іргелі принциптерінің бірі болып табылады. Ел конституциясы әрбір адамға ар-ождан және діни сенім бостандығына кепілдік беріп, конфессионалдық тиесілілігіне байланысты кемсітушіліктің кез келген түріне тыйым салады. Сонымен қатар, мемлекет дінді ұстанатын және ұстанбайтын азаматтар, сондай-ақ әртүрлі діни бірлестіктер арасында өзара төзімділік пен сыйластық қарым-қатынастарын орнатуға жәрдемдеседі. Мұнда 2011 жылғы 11 қазандағы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасы Заңында көрсетілгендей, Қазақстан халқының мәдениеті мен рухани өміріндегі

ханафилік және православиелік христиандықтың дамуындағы тарихи рөлін мойындайтынын атап өту маңызды. Қазақстан халқының рухани мұрасымен ұштасатын басқа да діндерді құрметтейді.

Бұл ереже осы конфессиялардың ел үшін мәдени маңыздылығын ғана көрсетіп қоймай, діни бірлестіктердің теңдігін де бұзбайды, өйткені заң оларға ешқандай құқықтық немесе қаржылық артықшылықтар бермейді. Мемлекет исламға да, православиялыққа да қалай толерантты болса, өзге де діндерге солай төзімді болатынын заңмен белгілеген. Сонымен қатар Қазақстанда мемлекеттік білім беру мен тәрбиелеу жүйесі де зайырлы сипатқа ие және діни білім беру жүйесінен үзілді-кесілді бөлінгенін ерекше атап өткен жөн. Зайырлылық, бұл жағдайда, мектептерде, колледждерде, университеттерде жастар арасында дінге деген қандай да бір көзқарас немесе идеология қалыптастыруға тыйым салынғанын білдіреді. Мұндай құқық тек заң талаптарын шеңберінде діни оқу орындарын аша алатын республикалық немесе аймақтық мәртебесі бар діни бірлестіктерге ғана беріледі. Қазіргі таңда еліміздің мектептері мен жоғары оқу орындарының оқу бағдарламаларына «Зайырлылық және дінтану негіздері» және «Дінтану» пәндері енгізілген. 2009 жылдан бастап жалпы білім беретін мектептердің 9-сыныбында «Зайырлылық және дінтану негіздері» арнайы элективті курсы оқытылады. Бұл курстарды енгізу жастармен діни мәселелер бойынша дұрыс, сұрыпталған тәрбие жұмыстарын ұйымдастыруға және олардың білімі мен деструктивті діни идеологияға қарсы тұра алатын иммунитетті қалыптастыруға бағытталған. Бұл курстарды оқыту жастар арасында қалыптасқан діни сенімдер мен мемлекеттің зайырлылық қағидаттары туралы ғылыми білімді дамытуға бағытталған. Алайда бұл ешбір жағдайда қандай да бір дінді насихаттауды немесе оқытуды білдірмейді.

Еліміз бен Орта Азияның өзге елдерінде зайырлылық мәселесі күн тәртібіне келген тақырыптардың бірі ретінде қарастырылады. Бұған бірден-бір себеп – посткеңестік кезеңнен кейінгі

қалыптасқан рухани вакуум деп айтсақ қателеспейміз. Діни экстремизм мен терроризм қауіпті құбылыс болып, көптеген жастардың санасын улауда. Жастардың дүниетанымын бұрмалауда ғаламтор немесе әлеуметтік желілер шешуші рөл атқарады. Қазіргі қоғамда ғаламтор адамдардың санасына әсер етудің негізгі субъектісі болып табылады. Адамзаттың даму тарихы билік үшін кез келген күресте әртүрлі саяси партиялар, құрылымдар, топтар адамдардың «ақыл-ойын» өз бақылауына алуға, олардың сана-сезімін басқаруға ұмтылатынын көрсетеді.

Қазіргі Қазақстанда экстремизм дүниетанымын таратудың дәстүрлі формасы баспа БАҚ болып табылады. Экстремистік діни идеяларды таратудың ең оңай жолы – діни насихат кітаптарын шығару. Мұнда белгілі бір діни ұйым өзінің насихат кітаптарын тарату мақсатында жеке немесе өзге де басылымдармен бірлесе отырып басып шығара алады [10, 7 б.]. Соңдай-ақ экстремистік идеяларды таратуға интерактивті онлайн БАҚ-ты (кабельдік және спутниктік телеарна, ғаламтор) пайдалану арқылы да ықпал ететінін атап өткен жөн. Интернет-ресурстар діндегі экстремистік идеяларды таратуға шексіз мүмкіндіктер береді. Бұл секілді теріс пиғылды іс-әрекеттерге қарсы тұру үшін еліміз мемлекеттік және аймақтық білім беру ұйымдарында білім берудің зайырлы сипатын қамтамасыз етуге міндетті [11, 151 б.]. Осылайша, Қазақстан құқықтық заңнамалық деңгейде өзін зайырлы мемлекет ретінде көрсеткендіктен, зайырлылығына нұқсан келтіретін, ертеңгі күні болмысының жалғастыра алатынына күмән тудыратын теріс дүниелерге қарсы тұра алу – басты мақсат.

Қорытынды

Зайырлылыққа байланысты көптеген ғылыми еңбектерді зерттей-зерделей келе келесідей қорытынды жасай аламыз. Елдің ел болып қалуына, дәстүрімізге берік, тарихымызды жадымызда сақтаған, ертеңгі күнге деген сенімділігіміздің нық болуына, бәсекеге қабілетті болып, өзге елдер үшін үлгі бола алатындай алпауыт мемлекетке айналуымыз үшін ең алдымен ішкі

тұрақтылығымызды қамтамасыз етуіміз қажет. Көпұлтты және көпконфессиялы шартта еліміздің тыныштығын сақтауымыз үшін толеранттылығымызды нығайтып, зайырлығымызды іс-жүзінде көрсетіп, тарихымыз бен мәдениетімізге жат болған түрлі пиғылды ағым мен жамағат, ұйымдармен күресу үшін дұрыс бағыт-бағдар керек. Елімізде дәстүрлі емес діни ағымдармен күресу үшін дін саласындағы саясатты нығайта отырып республика көлемінде келелі мәселелер шешімін табуы тиіс. Егер де дер кезінде іс-шаралар қабылданбайтын болса, онда ағымдағы жылда болған «қаралы қаңтар» оқиғасы жалғасын табуы мүмкін. Ел президентінің мәлімдемесіндегі діни экстремизмге қарсы кешенді шаралар жоғары деңгейде іске асырылуы қажет.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Кремер Г. Ислам – религия и государство: взаимоотношения религии, права и политика в исламе // Ислам и светское государство (сборник материалов международного симпозиума, 5-6 июня, 2002 г., Самарканд). – Ташкент, Международный фонд имама аль-Бухари, 2003. – С. 50-62.
- 2 Юсуф Карадауи. Фатауи муасира. – Мансура, Дар әл-уафа, 1994. – 2-т. – 636-651 бб.
- 3 Усманов И. Светскость – это не есть безрелигиозность // Россия и мусульманский мир. – 2016. – 125-134 бб.
- 4 Нұрмұратов С., Қасабекова Е., Аймұратов С. Зайырлылық феноменінің ғылыми және дүниетанымдық маңыздылығы // *Адам әлемі*. – 2021. – №1. – 111-123 бб.
- 5 Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография. – Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – 24-30 бб.
- 6 Сихимбаева Д.А., Шынғысбаев Л.С. Основные методологические подходы к определению светскости: опыт Казахстана // *Вестник. Серия философии, культурологии и политологии*. – 2019. – №2(68). – С. 274-281.
- 7 Nieuwenhuis A. State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks // *Icon (Oxford Journals)*. – 2012. – Pp. 152-174.
- 8 Ferrari S. İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli // *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004. – Ss. 303-319.
- 9 Кенжетай Д. Зайырлы ел – қайырлы ел. – Астана, 2017. – 392 б.

10 Сайғитов У.Т., Исмаилов А.Г., Демиров К.К., Курбанмагомедов А.А. Религиозный экстремизм и террористическая деятельность в Дагестане: пробелы противодействия. – Махачкала, Радуга-1, 2004. – 128 с.

11 Коршунова О.Н. Преступления экстремистского характера: теория и практика противодействия. – СПб., Издательство Р.Асланова, 2006. – 323 с.

Transliteration

1 Kremer G. Islam – religiya i gosudarstvo: vzaimootnosheniya religii, prava i politika v islame [Islam - Religion and State: Relationship between Religion, Law and Politics in Islam] // Islam i svetskoe gosudarstvo (sbornik materialov mezhdunarodnogo simpoziuma, 5-6 iyunya, 2002 g., Samarkand). – Tashkent, Mezhdunarodnyj fond imama al'-Buhari, 2003. – S. 50-62. (in Russ)

2 Yusuf Karadaui. Fataui muasira [Modern fatwas]. – Mansura, Dar al-uafa, 1994. – 2-t. – 636-651 bb. (in Arabic)

3. Usmanov I. Svetskost' – eto ne est' bezreligioznost' [Secularism is not without religiosity] // Rossiya i musul'manskij mir. – 2016. – 125-134 bb. (in Russ)

4 Nurmuratov S., Kasabekova E., Aimuratov S. Zajyrlыlyk fenomeninin gylymi zhane dunitanymdyk manyzdylygy [Scientific and worldview importance of the phenomenon of secularism] // Adam alemi. – 2021, №1. – 111-123 bb. (in Kazakh)

5 Svetskost' i religiya v sovremennom Kazahstane: modernizaciya duhovno-kul'turnyh smyslov i strategij: Kollektivnaya monografiya.

[Secularism and religion in modern Kazakhstan: modernization of spiritual and cultural meanings and strategies: Collective monograph] – Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2020. – 24-30 bb. (in Russ)

6 Sihimbaeva D.A., Shyngysbaev L.S. Osnovnye metodologicheskie podhody k opredeleniyu svetskosti: opyt Kazahstana [The main methodological approaches to the definition of secularism: the experience of Kazakhstan] // Vestnik. Seriya filosofii, kul'turologii i politologii. – 2019. – №2 (68). – S. 274-281. (in Russ)

7 Nieuwenhuis A. State and religion, a multidimensional relationship: Some comprative law remarks // Icon (Oxford Journals). – 2012. – Pp. 152-174. (in English)

8 Ferrari S. Islam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli [The Western European Model in Islam and Religion-State Relations] // Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004. Ss. 303-319. (in Turkish)

9 Kenzhetaj D. Zajyrlы el – qajyrlы el [A secular country is a good country] – Astana, 2017. – 392 b. (in Kazakh)

10 Sajgitov U.T., Ismailov A.G., Demirov K.K., Kurbanmagomedov A.A. Religioznyj ekstremizm i terroristicheskiya deyatel'nost' v Dagestane: probely protivodejstviya [Religious extremism and terrorist activity in Dagestan: gaps in counteraction]. – Mahachkala, Raduga-1, 2004. – 128 s. (in Russ)

11 Korshunova O.N. Prestupleniya ekstremistskogo haraktera: teoriya i praktika protivodejstviya [Crimes of an extremist nature: theory and practice of counteraction]. – SPb., Izdatel'stvo R.Aslanova, 2006. – 323 s. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

Бауыржан Куанышбаевич Ботакараев

аға оқытушы, PhD, А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан. ORCID ID: 0000-0002-8164-8049, bauyrzhan.botakarayev@ayu.edu.kz

Фәриде Болатқызы Камалова

аға оқытушы, PhD, А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан. ORCID ID: 0000-0002-9660-0152, feride.kamalova@ayu.edu.kz

Бауыржан Куанышбаевич Ботакараев

старший преподаватель, PhD, Международный казахско-турецкий университет имени А.Ясауи, Туркестан, Казахстан. ORCID ID: 0000-0002-8164-8049, bauyrzhan.botakarayev@ayu.edu.kz

Фәриде Болатовна Камалова

старший преподаватель, PhD, Международный казахско-турецкий университет имени А.Ясауи, Туркестан, Казахстан. ORCID ID: 0000-0002-9660-0152, feride.kamalova@ayu.edu.kz

Bauyrzhan Botakarayev

Senior lecturer, PhD, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049, bauyrzhan.botakarayev@ayu.edu.kz

Feride Kamalova

Senior lecturer, PhD, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan, ORCID ID: 0000-0002-9660-0152, feride.kamalova@ayu.edu.kz

АНТИКА ДӘУІРІНДЕГІ ҚАЛА МӘДЕНИЕТІ: ҚҰРЫЛЫМДАНУЫ, ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ, САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК МАҢЫЗЫ

¹ Г.М.Конаева, ² Ж.Т. Әмребаева

АҢДАТПА

Бұл мақалада, алдымен, қала мәдениетінің этнологиялық, тарихи, демографиялық қырларына философиялық тұрғыдан келіп, оның генезисі мен эволюциясына шолу жасалды. Платонның қала туралы идеялары, оның ішінде, Атлантида аралы немесе ондағы қала туралы жазбаларына түсіндірмелер беріліп, оның мифологиялық және реалды болуы ықтимал тұстары туралы байыптаған зерттеушілердің пікірлеріне сараптамалар беріліп, Атлантида қалалардың арғытүптік протообразы деген тұжырымдар жасалды. Сондай-ақ, Платонның басқа Грекия полистері туралы идеяларының мемлекетті басқарудың түрлерімен ұштасып жатқан әлеуметтік философиясын таразылай келе, оның тарихи танымдық маңызы ашылды. Аристотельдің қоғамды басқару турасындағы билік формаларының полистердегі көріністері: патшалық билік, аристократия, полиция; тирания, олигархия, демократияға әлеуметтік философия тұрғысынан сараптамалар жасалды. Аристотельдің полистер туралы көзқарастарынан жалпы қорытындылар жасалды: әскери құрылымдарға басымдылық беруі, білім беру, саясат, тәрбие сияқты рухани өмір саласын да назардан тыс қалдырмауы т.б. Сонымен қатар, Рим империясының астанасы болған – Рим қаласының құрылымы мен саяси-әлеуметтік маңыздылығы, тарихи өнегелілігіне философиялық талдаулар жасалды. Нәтижесінде, Антика дәуіріндегі қалалардың маңызы мен мәні, құрылымдық-функционалдық негіздері тиянақталды.

Түйін сөздер: қала, антика дәуірі, Платон, Аристотель, Рим.

^{1,2} Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Г.М. Конаева
gauhar0809@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:

Конаева Г.М.,
Әмребаева Ж.Т.
Антика дәуіріндегі қала мәдениеті: құрылымдануы, ерекшеліктері, саяси-әлеуметтік маңызы // Адам әлемі. – 2022. – № 4 (94). – Б. 54-68.

Культура города в древности: структура, особенности, политико-социальное значение

Аннотация. В этой статье впервые сделан обзор этнологических, исторических, демографических аспектов культуры города с философской точки зрения, ее генезиса и эволюции. Были даны пояснения к представлениям Платона о городе, в том числе к записям об острове Атлантида или о городе на нем, проанализированы мнения исследователей, которые серьезно интересовались его мифологическими и реальными моментами, сделаны выводы о том, что Атлантида является архетипическим прототипом городов. Также, рассматривая социальную философию Платона, чьи представления о других греческих полисах переплетаются с формами государственного управления, раскрывается его историческое познавательное значение. Анализируются представления Аристотеля о формах власти над обществом: царская власть, аристократия, полиция; тирания, олигархия, демократия с точки зрения социальной философии. Из взглядов Аристотеля на полисы были сделаны общие выводы: предпочтение военным структурам, сферы духовной жизни, как образование, политика, воспитание и т.д. Также проведен философский анализ структуры и политико – со-

циальной значимости, исторической нравственности римского города-столицы Римской империи. В результате были закреплены значение и сущность городов эпохи античности, структурно-функциональные основы.

Ключевые слова: город, эпоха античности, Платон, Аристотель, Рим.

Culture of the City in Ancient: Structure, Peculiarities, Political and Social Significance

Abstract. This article for the first time provides an overview of the ethnological, historical, demographic aspects of the city's culture from a philosophical point of view, its genesis and evolution. Explanations were given to Plato's ideas about the city, including records about the island of Atlantis or about the city on it, the opinions of researchers who were seriously interested in its mythological and real moments were analyzed, conclusions were drawn that Atlantis is an archetypal prototype of cities. Also, considering the social philosophy of Plato, whose ideas about other Greek polis are intertwined with forms of government, its historical cognitive significance is revealed. The author analyzes Aristotle's ideas about the forms of power over society: royal power, aristocracy, polity; tyranny, oligarchy, democracy in terms of social philosophy. From the views of Aristotle on the policies, general conclusions were made: preference for military structures, spheres of spiritual life, such as education, politics, upbringing, etc. A philosophical analysis of the structure and political social significance, historical morality of the Roman city-capital of the Roman Empire was also carried out. As a result, the meaning and essence of the cities of the era of antiquity, structural and functional foundations were fixed.

Key words: City, Era of Antiquity, Plato, Aristotle, Rome.

Kіpіcne

Тым көне дәуірлердегі тайпалық бір-лестіктер адамзаттың эволюциясына тән құбылыс – адам бойындағы топтасу инстинктісінің алғышартынан туындайды. Осы топтасу кейіннен қауымдастықтардың құрылуына алып келді. Топтасып өмір сүру кезіндегі, отбасындағы, ру арасындағы, тайпа ішіндегі еңбек бөлінісінің қажеттілігі оны арнайы түрде ұйымдастырумен келіп ұштасады. Осы тұста, Т. Гоббстың мемлекеттің пайда болуы туралы конвенционализм теориясына аналогиялық түрде, қалалардың пайда болуы да осы негізге сүйенетіндігін атап өтуімізге болады.

Бұл тұста тарихтағы, адамдардың мәдени, тұрмыстық өміріндегі қала ұғымын екі тарапта қарастырғанымыз дұрыс: біріншісі, қала мемлекет, ірі қауымдастық ұғымына сәйкестенетіндігі болса, екіншісі, қазіргі заманғы қала түсінігіне сай келетін мәдени орталықтанған үлгі.

Алғашқы қауымдық құрылыс кезіндегі, феодалдық құрылыс дәуіріндегі қала ұғымын шартты түрде қарастыруға болады: шағын тұрақтардан бастап, шоғырланған тіршілік ету дәстүрлерімен жалғасады. Ал энциклопедиялық

сөздіктерде қала және оның тарихи формалары туралы айтылады. Қала – адамдардың ауыл шаруашылығынан басқа қызметтерімен айналысатын елді мекен. Алғашқы қала туралы мәліметтер б.э.б. 4-3 мыңжылдықтардан бастау алады. Неғұрлым көне саудада және қолөнер орындары: Месопотамияда - Ур, Вавилон; Египетте - Мемфис, Фивы; Индияда - Мохенджо-Даро, Хараппа; Грецияда - Спарта, Афины. 11 – 12 ғасырлардағы неғұрлым ірі қалалар: Еуропада - Венеция, Флоренция, Рим, Париж, Лондон, Кельн т.б. Қазіргі қалалар шағын (50 мың тұрғынға дейін); орташа (50-100 мың); үлкен (100-250 мың); ірі (250-500 мың); алып (500-1млн.); миллионер қалалар (1 млн. жоғары).

Тым көне замандарда қалалар сол елдің, аймақтың өркениетінің деңгейіне байланысты өрістейді, дегенмен, қала сол аумақтағы халықтың шоғырлануына қатысты болып келеді. Белгілі бір қала құрылуы үшін басқа да аймақтарда қала мәдениеті құрылымдануы тиіс. Біздіңше, бастапқыда, қаладағы шағын өндірістер, сауда, қолөнер дамуымен қатар, периферияларында ауыл шаруашылығы да қатар өркендеген сыңайлы. Оны ежелгі қалалардың қайта

жаңғыртылған макеттерінен көруге болады. Қала құрылуы үшін сол аймақта басты тіршілік көзі су болуы тиіс, одан соң жоғарыда айтылғандай, қолайлы аймақ пен халықтың белгілі бір мөлшері қамтамасыз етілуі керек. Одан соң қалалар сыртқы жаулардан қорғану үшін қоршайтын қамалдар тұрғызу дәстүрімен ұштасқан және ол әлемдегі сол дәуір үшін өркениетті саналған көптеген мемлекеттердің барлығына тән болған.

Зерттеу әдіснамасы

Антика дәуіріндегі қалалық өркениетті зерттеу барысында негізгі әдістері ретінде аналитикалық және ретроспективті талдау мен перпективті бағдарлар құру, синергетикалық тұрғы, сондай-ақ, аналогия, теориялық модельдеу, дифференциациялау, тарихилық пен логикалықтың бірлігі ұстанымы, құрылымдық-функционалдық талдау мен герменевтика әдістері, демифологизация мен компаративистика, феноменологиялық редукция пайдаланылды. Қала мәдениетін философиялық тұрғыдан талдау барысында саясаттанулық, әлеуметтанулық, тарихи танымдық, психологиялық, педагогикалық және т.б. пәнаралық байланыстар мен ғылыми интеграциялық тұрғы бойынша зерделеу де назардан тыс қалдырылмады.

Платон дүниетанымындағы қала туралы пайымдаулар

Ең көне қала туралы мәліметтер жартылай аңыз, жартылай мистикалық түрде айтылатын Атлантидаға байланысты. Көне Грек ойшылы Платонның еңбектерінде айтылған бұл қала немесе елді мекен немесе өркениеттің ошағы болған белгілі бір арал утопиялық тұрғыда сипатталады.

Сөздіктерде ол төмендегідей баяндалады: «Атлантида негізінен алғанда қазір Платонның еңбектерінде кездесетін Солонмен сұхбаттарында, сондай-ақ, Геродот, Диодор, Посидония, Страбон, Проклдың түсіндірмелерінде қа-

растырылған мифтік арал-мемлекет. Атлантиданың орналасқан жері әлі айқын емес. Платонның түсіндірмесі бойынша Геркулес мұнараларының батыс жағында, Атлас тауына қарсы орналасқан. Қатты жер сілкінісі кезінде бір-ақ күннің ішінде тұрғындарымен бірге арал теңізге жұтылған. Платон оны 9000 жыл бұрын деп көрсеткен, яғни, қазіргіше айтқанда, б.э.б. 9500 жыл. Оны зерттеу мен мәліметтер жинау бірнеше жылдарға созылып, 1950 жылдары зерттейтін сала атлантология деп аталды» [1].

Бұл кейіннен тарихи ақиқаты ашылмаса да аталмыш мәселеге қатысты дискурстар 2500 жыл бойы ғалымдар мен әуесқой қызығушылардың назарынан тыс қалмады.

А.Г. Голонопулос пен Э. Бэкон «Атлантида аңыздың ізімен» атты еңбектерінде оны барынша логикалық тұрғыдан жүйелеп беруге ұмтылды. Олар Атлантиданың Афиналықтармен, Мысырлықтармен соғысып, өзінің әскери техникасы жетілген мемлекет болғандығын атап өтеді. «Критияны» негізге ала отырып, бұл аралда жер өңдеу өркендегендігін көрсетеді. Қасиетті аралдағыдай жер өңдеу күннің көзімен өніп, өсіп шыққан өсімдіктерді азық ететіндігін айтқан Платонның идеяларын негізге алады. Зевстің құдыретімен олар жылына екі рет егін орғандығын мысалға алып, әр түрлі ауыл шаруашылық өнімдерін пайдаланғандығы туралы тұжырым жасайды. Оны мекендеген адамдар бос уақыт пен комфортты жоғары бағалаған дейді. Патшаларға қызмет ететін жылы және салқын бұлақтар болғандығын, дәмі мен молшылығына орай, олар емдеу мақсатында да қолданылғандығын, әрқайсысы қабырғалармен бөлінген, теректерді суаруға, ашық аспан астында шомылуға арналған алаңдары, патшаларға қыс мезгілінде жуынуға арналған жылы сулармен қамтамасыз етілгендігі, сондай-ақ, қарапайым адамдарға, әйелдерге, жылқылар мен басқа да жануарларға тағайындалған

бөлек шағын су қоймалары орналасқандығын, қалған сулар әсем, көлемі жағынан кең, топырағы құнарлы болып келетін Посейдонның егістік алқабына жіберілгендігін, басқа да құдайларға арналған қоршалған сулардың болғандығын алға тартып, нәтижесінде, олардың феодалдық құрылыста өмір сүргендігін, таптарға бөлінгендігін және әйелдерінде де өзіндік мәртебелер болғандығын, суға шомылудың өзіндік ләззаты қалыптасып, әр түрлі құдайлар үшін де жабдықталған теогониялық сипат жамалғандығын атап өтеді [2, 10-11 бб.].

Демек, Атлантида арал немесе мемлекет болса да, оның қалаларына емес, нақ сол бір қаласын сипаттауға арналған суреттемелер, мүмкін, гректердің көзқарасы бойынша оны қала-мемлекет ретінде түсінгендігінен шығар. Платонның бұл тұста, алдымен, өркениет белгілерінің ішінде, өмір сүру салттарындағы жайбарақаттылық пен өздеріне деген жабдықталған құрылымдарды сипаттауына байланысты, мәдени даму өлшемдерінің бірі – халықтың тұрмыс жағдайы мен жан-жақты қамтамасыз етілуі деп түсінгендігін болжамдауымызға болады.

Әрі қарай, А.Г. Голонопулос пен Э. Бэкон Атлантиданы толығырақ сараптайды, храмдардың көркемделуінде күміс пен алтын, мыс пен қола өндірісі дамығандығына байланысты металл өндірісінің дамығандығы жөнінде тұжырым жасайды. Ақ, қызыл, қара тастармен көмкерілген қорғандар мен құрылыстар болғандығы туралы баяндаған Платонның еңбектеріне сүйенеді де, 2000 жыл бұрын әлемдегі басқа халықтардағы өркениеттің болғандығы сияқты, оларда ертеректен-ақ осындай өркениет белгілері бар екендігін сипаттайды.

Ендеше, Платонның және оны түсіндіруші кейінгі ғалымдардың пікірі негізінен алғанда «Қала-өркениет» импликациясына сүйенген. Өркениет белгілерін қаланың дамуы мен өркендеуінен, ондағы сәулет пен құрылыс, егіншілік пен азық-түлік өндірісі параметрлерімен айқындайды

да, Атлантиданың тым ежелгі дәуірдегі келбетін тамсана суреттеген Платон идеяларын негізге алады.

Әрине, бұндай өркениет локальді, мүлде оқшау болуы мүмкін емес, аналогиялық түрде Мысыр, Месопотамия, Үнді жерлеріндегі ірі өзендер сағасындағы қалалардың осындай алғышарттары болғандығы белгілі. Сондай-ақ, металл өндіру сол жердегі табиғи ресурстарға да байланысты болатын болса, Атлантида жерінде оған мүмкіндіктер болған немесе олар аралда мекен етсе, корабльдер арқылы басқа өркениетті елдерден тасымалдаған болып шығады. Бірақ Үнді жерін айтпағанның өзінде Мысыр, Қосөзен аралығындағы өркениеттерде Атлантида туралы деректер олардың мифологиясында, діни сенімдерінде т.б. айтылмайды. Ал Атлантидадағы құдайлардың атауы Гректердегі политеизм құрылымына сай келеді.

Осыдан Атлантиданы зерттеу барысында осы құдайлық, яғни, сол дәуірдегі тарихи-теологиялық-мифологиялық тұрғыны да басшылыққа алу қажет сияқты. Мифтердің, діннің шығуы туралы евгемеризм мен Ксенофан идеяларын басшылыққа алсақ [3, 40-75 бб.], діни сенімдердің трансформацияларына қайта оралсақ, бұл көне қалалар туралы сараптамалар жасауымызға мүмкіндіктер ашады.

1. Евгемер айтқандай, көне замандардағы Грек жеріндегі теңіздегі байырғы аралдарда өмір сүрген патшаларын құдайландырып жіберген болса, ол кейіннен Грек политеимінің негізін құраса, Атлантидадағы қалалар олардан 5000 жыл бұрын өмір сүрсе, Посейдон, Зевс сынды құдайлар ол кезеңдерде болмаған болса, Атлантида қаласындағы құдай ғибадатханалары тек олардың атауы. Мәселен, Гректерден бірнеше ғасыр бұрын өркениет белгілері болған мысырлық құдайлар оларға трансляцияланбаған. Олай болса, Атлантидадағы құдайларға арналған ритуалдар мен ырымдар гректендірілген дүниетаным бойынша құрылған.

2. Ксенофанның жануарлардың адам сияқты сурет сала алатын қасиеті болса, онда олар да өздеріне ұқсас құдайларын жасап шығаратындығы туралы тұжырымына сәйкес, аналогиялық түрде, Атлантидадағы құдайлар Гректердің теологиялық дүниетанымынан көшірілген. Демек, Атлантида қаласындағы құдайлар ғибадатханалары бір қырынан, сол қаланың құдайлық екендігімен байланыстырылады және олардың дінсіз еместігін, гректермен мүдделес болғандығы туралы дәйектемелер ұсыну қажеттігінен туындаған болуы тиіс. Осыдан, сол дәуірлерде құдайларға құлшылық ететін орындар елсіз далада немесе орман алқаптарында емес, сол қалада орналасуының өзі – қала мен құдайға сенім арасындағы көне байланыстарды көрсетеді. Кейіннен де, Грек қалаларында құдайлардың пантеондары, ғибадат ететін орындары, мүсіндік бейнелері және т.б. салынған. Атлантида арал, бірақ ондағы қала ғана суреттеледі, демек, осы құдайлар рәміздері қаланың өзіндік сәні мен мәнін де білдірген.

Діни рәсімдердегі құлшылық ету, жалпы алғанда, ұжымдық ритуал болғандықтан, қазіргі кезде де мешіттер, шіркеулер, басқа да ғибадат орындары, будда мүсіндері т.б. қалаларда орналасқан. Осыдан мүмкін керісінше, бастапқыда құдайларға арналған архитектуралар мен скульптуралар салынып, кейіннен сол жерге ұжымдық түрде құлшылық ету үшін бірте-бірте қала мәдениеті де қалыптасқан шығар. Себебі, Платон құдайлар туралы ақпараттарды қаланы сипаттау барысында басымдылықта атап өтеді.

Қаланың теологиялық-мифологиялық құрылымының тағы бір дәйектемесі, ол қалаларды абыз-патшалар, көкпен жіберілген адамдар, құдайлардың ұрпақтары т.б. билеген, демек, қала – «құдайланған қала» (Құдай құзырындағы). Платонның сол қаладағы құдайларды бейнелеуінің тағы бір қыры – Гректердің діни идеологиясы мен саясатына байланысты болғандықтан, оның

құдайларды сипаттауы ерікті-еріксіз түрде міндеттелген болуы ықтимал. Оны орта ғасырдағы «құдай қаласы» деген атаулардан да көруге болады және сол дәуірге дейін бұл үдерістің сабақтасқандығын көре аламыз.

Себебі, гректер тарихынан белгілі болғандай, олардың сыртқы саясаты мен ішкі саясаты құдайлардың рахымымен жүзеге асып отырады. Гректерде арнайы қала құдайы болмаса да, қалаларда құдайлардың «ықпалы» да басымдылық танытады.

Платон қаладан тыс жерлердегі құдайлардың мекені туралы да атап өтеді, оның жағалаудан алыс жердегі аралдар арасындағы тегіс жердегі биік емес тауда екендігі туралы пайымдаулары да Гректердің Олимп тауындағы құдайлар мекеніне сәйкестенеді. Олардың құдайларының мекені болған сарайлар маңынан теңізді жалғастыратын ені 3 плетра, тереңдігі 100 фут, ұзындығы 50 стади каналдар қазылған, оларды құдық тәріздес су қоймалары қоршап тұрған.

Атлантидадағы шағын өнеркәсіптер, егіншілік, азық-түлік дайындау, су қоймалары, теңіз, металл бұйымдары және т.б. да теологиялық қырлары бар шоғырландырылған мекен болып шығады. Олар негізінен алғанда, тіршілік қамына қажетті экзистенциялық-өмірмәнділік қажеттіліктер және материалдық құндылықтар болғандықтан, сакральді да сипат алған. Мәселен, сауда, егіншілік, өнер құдайы – Гермес, теңіз құдайы – Посейдон және т.б.

Дегенмен, А.Г. Голонопулос пен Э. Бэкон Атлантиданың жалпы өркениеттік болмысына сүйене отырып, ондағы дәйектемелерді зерделей келе, жазу, егіншілік, темір өндіру т.б. мәдениет белгілерін әлемдік өркениетпен салыстырып, оның мифтік қала болуы ықтимал екендігін де негіздейді. Олар Мысырдағы өркениеттің б.з.б. 5000 жылдары, Грек тілінде сөйлейтін халықтардың сол аумақта б.з.б. 2000 жылдары, жер өңдеудің солтүстік Ирак жерінде 7000 жыл бұрын, Шумерде 4-3

мыңыншы жылдықтар аралығында, жазудың Шумерліктерде б.э.б. 2300-2700 жылдары ғана пайда болғандығына сүйенеді.

И.А. Резанов «Атлантида: Фантастика немесе шындық?» атты еңбегінде Р.Авотиннің Платонның түсіндірмелері бойынша жасаған реконструкциясын көрсете келе, алтынмен қапталған Кли-то мен Посейдонның храмы орналасқан патшалардың акрополинің болғандығын, Посейдон храмы биіктігімен сәйкес ені үш плетра, ұзындығы бір стадия екендігін, акропольдің ішінде басқа да құдайлардың храмдары болғандығын, қаланы ұзындығы 185 шақырым, ені 185 метр су толтырылған каналдар қоршап тұрғандығын, олардың теңізге жалғанғандығын сипаттайды да, оның сол заман үшін мүмкін еместігін немесе оның өлшемдерін асыра бейнелегендігін атап өтеді. Сонымен қатар, Атлантида аралында одан басқа да қалалардың болуы тиіс екендігі, бірақ олардың айтылмайтындығын негізге алып, ол Солон алып келген Мысырлық мифтердегі қаланың метафорасы, гиперболасы болуы ықтимал деген қорытындыға келеді [4, 6-9 бб.].

Атлантиданы зерттеуге бет бұрған Спенс Льюис Атлантиданың нәсілі, ондағы тас ғасыры, патшалары, саясаты, діні, колониялары т.б. зерделей келе, оны барынша шындыққа жанастыруға ұмтылады. Аспан денелерінде ауытқу болған жағдайда әлемді жоятын өрт пайда болады, барлық тіршілік иелері жойылады, аралдар теңізге батып, таудың басындағы мал шаруашылығымен айналысатындар ғана аман қалады, бүгінгі адамдар солардың ұрпақтары. Шектен тыс ыстық пен суықтық болғаннан кейін адамдардың тек санаулы бөлігі ғана аман қалады. Жазбалар мен өркениет белгілерінің барлығы жойылып, тек сауатсыздар мен білімсіздер қалады. Содан соң бәрі қайтадан басталады деген сияқты пікірлерін тұжырымдайды [5, 18 б.].

Философиядағы эволюцияны циклды даму, мәңгі қайта оралу, хаостәрттіптің кезектесуімен байланыстыратын т.б. идеялар бұндай құбылыстардың

жалпы әдіснамалық негізі. Немесе, Грек дәуіріндегі көне стоиктер айтқандай әлемде 10800 жыл сайын бәрін жалмайтын, бәрін құртатын әлемдік өрт қайталанып отырады. Одан соң әлем қайтадан жаңаша құрылымға енеді. Ал діни ілімдердегі апокалипсис, катаклизм және т.б. ақырзаман туралы түсініктерде осыған саяды.

А.С. Сырғақбаева айтқандай, ол тұтаса келе, қалалардың жойылғандығы туралы эсхатологиялық мифтермен жалғасқан және өркениеттер мен қалалар тарихында оның мысалы бірнешеуі [6, 18 б.].

Атлантида турасындағы көзқарастардың енді бірі қыры, мифтердің астарында шындық жатыр деген ұстанымды басшылыққа алып, оны реалдандыруды дәйектейді. Отто Мук Атлантида трагедиясын б.э.б. 1499 жылы 5 маусымда сағат 15.00-де болғандығын Майя календарындағы Күн мен Шолпанның тоғысуымен байланыстыра қарастырады. Ол Марс пен Юпитер аралығындағы Күн шеңберіндегі мыңдаған астероид-планеталардың Жермен соқтығысуынан болған катастрофалық жағдай Атлантиданың жоғалуына алып келді деп санайды да, оны «Астероид А» деп атап, диаметрі ондаған немесе одан да үлкен болып келетін планетаның қозғалысын зерделей келе, мега құбылысты ғарыш заңдылықтарына сәйкестіндіріп дәйектейді. Сол мезетте Жерге аса қауіп төніп, соқтығыспай қалуы мүмкін емес жағдай болғандығын жалпылама түрде болжамдайды [7, 44 б.].

Бұндай болжамдар мен түсіндірмелерді тиянақтай келе, Атлантиданың шындыққа қатынасы тұрғысынан үш түрлі көзқарастар бар екендігін түйсіндік: миф ретінде, шындыққа жанасуы ықтималдығы, ұмытылған шындық. Платонның Алантида аралы немесе қала туралы идеясынан мынадай тұжырымдарымызды туындата аламыз.

- Атлантида болды ма, әлде болмады ма – бұл астрономдардың, тарихшылардың, археологтардың келешектегі айқындайтын мәселесі. Сондықтан, оны кейінгі және қазіргі

қала мәдениетінің протообразы деп санай аламыз. Яғни, қала, оның ішінде өркениетті қала мұраттарының жалпылама үлгісін құрайтын, архетиптік нышанның циклды түрде қайталанатын арғы негізі, қала идеясының базисі. Себебі, оны сипаттауда қаланың көркемдігі мен әсемдігіне басымдылық бере отырып, өздігінше абсолютті кемелденген қаланың конструкциясы жобаланады.

- Жоғалған қалалар туралы мифтердің де түп негізі, қала катаклизмдері мен тарихтағы тастанды қала стратегияларың субстратын ұсынып берді. Еуропада, Америка құрлығында, Азия жерлерінде, тіпті Қазақстан жерінде де осындай жоғалған немесе тастанды қалалар туралы пікірлер де осы мифологемалардың әр түрлі мазмұндарда түрленуінен тамыр тартады. Мысалы, Қазақстан жеріндегі Қой қырылған, Жылан бұзған қала және т.б. Шындығында қазіргі таңда әлемнің кейбір елдерінде тастанды қалалар, өлі қалалар, елес қалалар кездесіп қалады.

- Қаланың жойылуы мифологиялық сипатта болса, оның құрылымы мен дәуірлеп тұрған кезеңінде оның көркемделуі, өмір сүруі, билеушісі т.б. барлығы құдайландырылған. Ол кейде көне қалаларда алғашқы діни сенімдердің элементтерімен көмкерілген немесе белгілі бір діннің элементтерімен жабдықталған сол қаланы сакаральдандыратын форматтарға ауысқан: Римдегі Капитолии қаншығы, Меккедегі қағба және т.б. Оның архетиптік көріністері қазіргі таңда қаланы көркемдеуші, сәндендіруші құрылымдардың, экзотикаландырудың құралы ретінде ғана сақталып отыр. Мысалы, Астанадағы самұрық құс пен бәйтерек – мифологиялық сана архетиптері, Түркістандағы А. Ясауи мазары – реалды тарихи таным сакральдылығы болғандықтан, ол – қасиетті қала, түркі халықтарының рухани Астанасы т.б. болып саналады. Бұл біздің зерттеуімізге «Мифтік қала – Сакральді қала – Тылсым қала» ұстанымын қоса алды. Қазіргі

зерттеушілеріміз де осындай архетиптік дүниетаным сабақтастығы ретінде су асты қалалары, жер асты қалалары, БҰО ғарыштағы қалалары сияқты әлеуметтік мифтерді тудырып жүр.

- Атлантида қала мәдениетінің пайда болуы туралы бүгінгі таңдағы дәйектелеп жүрген хронологияларды бірнеше мыңжылдықтарға артқа тастады, ол өз кезегінде Б.М. Аташ пен К. Толысбай айтқандай, тарихқа деген дискриминацияны жою үшін бірнеше жылдық арғытарихта болуы ықтимал модельдер де жарыспалы түрде құрылып отыруы тиіс [9, 62-69 бб.]. Шындығында да, Атлантида тарихты тек өзімізге мәлім уақыттармен шектеп қоюға болмайтындығын зерделейтін тарих философиясын туындатты. Бірақ ол кейде қайтадан еуроцентризмге бет бұрып кететіндігі де жасырын емес.

- Келесі кезекте қаланың тек материалдық – сәулет, қолөнер, мүсін өнерлері мен көркемделу композициясын бейнелеуге ғана емес, оның саяси-әлеуметтік құрылымына, геосаяси маңызы мен роліне, руханиятына көңіл аударып, оны тұтас қарастыру қажет-ақ дегендей бағдарларға ой түрткі болды. Сондықтан да, кейінгі қала мәдениетін зерттеушілер оның сауда-экономикалық қатынастар аясындағы ролімен қатар, басқа да идеялық қырларын назардан тыс қалдырмайтын интегративті түрде зерделеуді қолға алды, бұл да кейінгілер үшін «қала философиясын» зерделеудің маңызды шарттарының бірі болып қалыптасып қалды.

Антика дәуіріндегі қала туралы пайымдауларды былайша жинақтап көрсетуімізге болады: қаланың политистік мазмұны, қала арқылы сол дәуір қоғамының саяси жүйесі, басқару түрлері, «қала-мемлекеттердің» қызметі, қала халқының руханияты т.б. және Гректердің материалдық мәдениеті.

Антика дәуіріндегі қала туралы пайымдауларды зерделемес бұрын тарихшылар ұсынған сол дәуір кезеңдерін атап өтуіміз керек: Эгей мәдениеті (шамамен б.э.б. 3 мыңжылдықтың аяғы мен

2 мыңжылдықтар), Миной (ерте миной б.э.б. XXX – б.э.б. XXIII ғғ.), Орта миной (б.э.б. XXII – б.э.б. XYIII ғғ.), кейінгі миной (б.э.б. XYII – б.э.б. XII ғғ.), Эллада өркениеті: Ерте эллада (б.э.б. XXX – б.э.б. XXI ғғ.), орта эллада (б.э.б. XX – б.э.б. XYII ғғ.), кейінгі эллада (б.э.б. XYI – б.э.б. XII ғғ.), Полистер кезеңі (б.э.б. XI – б.э.б. YI ғғ.), Гомер Кезеңі (б.э.б. XI – IX ғғ.), Көне Грекия (б.э.б. VIII – б.э.б. YI ғғ.), Эллинистік кезең (б.э.б. IV – б.э.б. I ғғ.): алғашқы эллинизм (б.э.б. 334 – б.э.б. 281), екінші эллинистік кезең (б.э.б. 281 – 150 жж.), үшінші эллинистік кезең (б.э.б. 150 – б.э.б. 30 жж.).

Көріп отырғанымыздай, бұл тұста полистер кезеңі арнайы ажыратылған, дегенмен, бұл басқа кездерде қалалар болмаған деген мағынаны білдірмейді. Көне Грек өркениетінде қала және ондағы архитектура, мүсін өнері, демалыс орындары т.б. өркениеттің белгілері танылған.

Олардағы Атлантидалық, Мысырлық, Шумерлік т.б. қалалар қала мен құдай билігі импликациясын жалғастырды: Гера, Афина т.б. қалаларында оларға арнап, храмдар салдырған, мәнажат орындарын белгілеген. Бірақ Грек руханиятының дамуы өзіндік логикасымен өрлегендігі тарихи қажетті ақиқаттың шеңберінде еді. Философияның дамуы және оның алғышарты мифология екендігін пайымдаған ғалымдардың пікірі де бүгінгі таңда көпшілік мойындайтын ақиқатқа айналды. Грек философтары әрқилы мәселелермен айналысты, олар тек абстрактілі, тым жалпы мәселелермен ғана емес, нақты өмірмәнділік ахуалдарды да зерделеді: қоғамдық-саяси өмір, этика, өмір сүру стилі т.б.

Платон қоғамдық саяси өмір мен этикалық мәселелерді толғауда органикалық тұтастық қағидасын ұстанды. Ең бастысы идея мен материяның арақатынасын өздігінше шеше білген ол, келесі кезекте қоғамдық өмір, саясат, қала, грек халқы т.б. ахуалдарды тұтас бірлікте қарастырды. Оның қоғамдық-саяси өмірді зерделеуі полис қалаларды қамтыды немесе керісінше

қаланың саяси-әлеуметтік құрылымы арқылы ол сол дәуірдегі қоғамдық өмірдің жалпы бейнесін, қазіргіше айтсақ, саясаттанулық тұрғыдан пайымдады.

Бұл саладағы Платонның оптимизмінің бір қыры мүлтіксіз (идеалды) қоғам үлгісін қалауы мен оның құрылымын сипаттап беруі еді. Оның түсінігі бойынша да қала мен мемлекет ажыратыла бермеді. «Мемлекет», «Заңдар» атты еңбектерінде қаланың материалдық, саяси, рухани жақтарын толығымен қамтыды. Ол қала халқының болмысы мен қызметінде еңбек бөлінісіне де айрықша назар аударды, өйткені, бірлесіп, ұжымдасып өмір сүрудің тиімді және келісімді тәсілдерінің бірі – еңбек бөлінісі еді. Өндірушілер де әр түрлі салада мамандануы керек.

Бұдан қалалардың пайда болуы мен болмысын негізінен алғанда, саяси құрылым, яғни, басқару мен оның әскери қорғанышы, заңдық-құқықтық ережелері, ілімі мен білім жүйесі т.б. толықтырылуы тиіс екендігі туралы ой түйіндеді [9, 120-132 бб.].

Қалада үш әлеуметтік топ немесе қабат болады деп түсіндірді: басқарушы, әскерилер, өндірушілер. Басқарушылар ақылмен қаладағы әділеттілікті сақтаумен, заңдардың орындалуы мен сақталуын қадағалаумен, қала халқын, жастарды тәрбиелеумен шұғылданса, әскерилер қаланы, мемлекетті сыртқы жаулардан қорғауға міндеттелді. Ал өндірушілер материалдық қажеттіліктерді қанағаттандырып отыру қызметін атқарады. Бірақ бәріне де жанның үш сапасын иеленуі тиіс екендігі айтылады: даналық, ер адамдық, пайымдаушылық. Ең басты ізгілік – әділеттілік болса, ең тиімдісі мемлекетті философтар басқаруы тиіс деп ой түйіндейді.

Қала-Мемлекеттерді басқарудың тәжірибелері мен түрлері оның ойынша, эволюциялық сатылар сияқты болып көрінген. Тимократия шыншылдықты сүйетін адамдар басқаратын, игілікті, халқы еркін қоғам болғанмен, ол бірте-бірте олигархияға айналады. Олигархия кезінде қоғамды немесе қаланы белгілі

бір дәулетті адамдардың азғантай тобы басқарады, кедейлер одан тыс қалады. Ал бұндай қоғамда кейіннен қарама-қайшылық туындап, демократияға қарай ойысады. Кейде топтар көп болғандықтан, әлеуметтік таптар арасындағы айырмашылық күшейе түскендіктен, кедейлер көтеріліс жасап, мемлекеттік жүйені өзгертуге ұмтылады, сөйтіп, олар жеңіске жеткен сәтте, халық билікті өз қолына алады. Бірақ бұндай басқару жүйесі өз кезегінде тиранияға қарай ауысады. Тиран жалғыз адамның билігі үстемдік ететін басқарудың түрі, халықтың шектен шыққан еркіндігі оларды тәртіпке шақыру қажеттігінен туындайды. Бірақ бұндай басқару түрлері де мінсіз емес, ал мінсіз қоғамда материалдық игіліктер баршаға тиеселі, полистер рухани дамудың жоғары деңгейіне көтерілген болуы тиіс. Философ басқаратын қоғам бұл – мінсіз қоғам. Философ қайырымдылықтың терең және шынайы мәнін түйсінеді, оған даналық тән. Білім мен әділеттілік құндылықтарын орнатады, ал білімсіз адам мемлекетті күйретеді [9, 227-228 бб.]. Сондай-ақ, басқарушы философиялық деңгейде қызмет атқармаса, философияны түсінбесе, мемлекеттік құрылымдар мен философия бірікпесе, онда зұлымдық аяқталмайды деп тұжырымдаған ойшыл, қоғамда философтардың беделін көтеруді ұсынады. Платонның мінсіз қала туралы идеясындағы әділеттілікке басымдылық беру, әрбір тұрғынның өзінің қызметімен айналысу, мүмкіндігінше байлықтарды теңдей бөлу, әлеуметтік қабаттардың жіктелуінде де әділетті болу, қала тұрғындарының еркі т.б. арқылы түптеп келгенде, сол қала мемлекеттің тұтастығын мызғымастығын қалаудан туған жоба деп айта аламыз.

Платонның бұл Қала туралы пайымдауларының саяси-әлеуметтік маңызы мен өмірмәнділік-тұрмыстық мағынасын былайша жинақтап көрсетуімізге болады:

- Платон қала мәдениетінің мінсіз, толыққанды, кемелденген, «дұрыс жол» болып айқындалатын параметрлерін алғашқы рет тұтастай, жүйелі түрде

ұсынушы және оның үлгісі қазіргі заманға дейін маңызын жоймайтын барынша абсолютті идея екендігі;

- Платон қала мәдениетінің құрылымдануы көп жағдайда оны басқарушыға байланысты екендігін түйсінеді, ал философияның басқарушылық үлгісі «философияның аполлеті» емес, көне Грекия дәуіріндегі даналық пен философияның культінен туындағандықтан, екінші бір қырынан Платон дәуіріндегі философиялық практиканы да басты назарда ұстаған өмірмәнділік қағидаттарынан туындаған;

- Платон қазіргі қоғамтанудың парадигмаларында да айтылып жүрген, әлеуметтік өмірдің: саяси, мәдени, экономикалық, рухани саласын тұтас қамтитын мемлекет құрылымын оңтайлы және рационалды түрде шешіп берген сол кезеңдегі грек қоғамы ғана емес, адамзаттың өркениеттік тағанда даму бағдарының жалпылама ережелерін ұсынған өз дәуірінің ойшылы. Бұл кейіннен сабақтасқан Платон академиясы, Фома Аквинаттың тұжырымдамалары, Флоренциядағы неоплатоншылдық арқылы әр дәуірде циклді түрде қайталанып отырған мектептерінен-ақ көрініс табады, тіпті XX ғасырдағы неотомизмнен де оның ойлау машығының жаңашаландырылған, заманауиланған белгілері байқалады.

- «Платонның идеализмі» метафизикалық проблемалар шеңберінде қалып қоймады, ол өз арнасын кеңейтіп, қоғам мен қала болмысының руханиятына дейін сабақтасып жатты: білімділік, даналық, тәрбие т.б. Бұл – қала тек әскери қорғаныс, шабуылшылдық, өндірістік қатынастар, шоғырланған халықтан құралған механикалық конгломерат емес екендігін, руханилық саланы да өркендетуі тиіс органикалық тұтастық екендігін алғашқы паш етуші еді. Шындығында осы идеялары гректердің мемлекеттілігімен кейінгі қала мәдениетінің дамуына айтарлықтай ықпал еткен мәңгілік парадигмалар ретінде сақталып қалды.

- Платонның қала болмысы туралы

пайымдаулары бұл тұста, мистификация мен мифологиядан, абстрактілік пен схоластикадан, утопия мен сол дәуірдегі билік идеологиясынан алшақтап, реалдылық пен стратегияға, нақтылық пен әлеуметтік үйлесімділікке, жалпыадамзаттық мораль мен гуманизмге негізделген.

Аристотельдің полистер туралы идеялары

Антика дәуіріндегі қала туралы толғанған ойшылдардың бірі – Аристотель. Көне Грекияда негізінен алғанда, тек космоцентризм ғана емес, антропоцентризм мен этикоцентризм де өздігінше басқа бір арнада дамып отырды. Грек этикасында бақыт басты құндылыққа айналды: аристотелизм, киренаиктер, эпикуреизм, стоицизм т.б.

Аристотельдің этикасымен ізгілік туралы пайымдаулары, қала тұрғындарының бақыты туралы көзқарастары тек дидактикалық, педагогикалық мәнерден гөрі, онтологиялық, экзистенциалдық негіздемелермен көмкерілген.

Мәселен, әйел мен ер адамның жұптасуының табиғи-биологиялық негіздері бар екендігін, құл мен құл иеленушінің де тағдыр тағайындағандай, сол рольдерге арналғандығын атап көрсетеді және осы әлеуметтік иерархияны өзі де қолдайды [10, 28, 32, 104 бб.].

Аристотельде қала қоғам дамуы, оның ішінде, гректердің өркениетіндегі маңызды құрылым, ол демографиялық жағынан халықтың шоғырланған мекені емес, грек азаматының полистік өмірмен байланысы мен оған бейімделуінен құралады. Әлеуметтендіру осы отбасынан басталып, полистік әлеуметтендіруге дейін жалпыланады. Платон сияқты Аристотель де қоғам мен полистің саяси-әлеуметтік құрылымын және басқарудың түрлерін нақ сол кездегі қоғам тәжірибесінің негізінде саралайды. Ол басқарудың түрлерін тиімді және тиімсіз деп ажыратады. Жалпы игілікке қызмет ететін – патшалық билік, барлық азаматтардың мүддесін жүзеге

асыратын, жетілген адамдар билігі – аристократия, ортақ игілікке қызмет ететін көпшіліктің басқару стилі – полиция: жағымды, оңды билік. Ал бұған керісінше, бір адамның өзінің жеке мүддесін көздейтін – тирания, өздерінің жеке мүддесіне ғана қызмет ететін дәулетті адамдардың басқаруы – олигархия, белгілі бір мүдделерді көздемей көпшіліктің басқаруы – демократия стилі.

Сондай-ақ, Аристотель қаланың құрылуы мен өркендеуінің объективті алығшарттарын да көрсетеді: теңіздің жағасында болуы – географиялық, белгілі бір халық санының жеткіліктілігі – демографиялық. Полистердің мәдени-әлеуметтік деңгейін: заңдарды мойындау мен оны сақтау – құқықтық, адамдардың еркін болуы мен өздерінің қабілеттерін ашуы – перфекционистік ұстаным. Бірақ бұл параметрлер тек еркін, билеуші адамдарға ғана арналады, құлдарға ол тиеселі емес [10, 598-601 бб.].

Аристотельдің қала туралы пайымдауларының негізгі ерекшеліктерін былайша жинақтап көрсетуімізге болады:

- сол замандағы гректердің жетістігі мен мақтанышы болып табылатын полистер тек Аристотель үшін ғана емес, грек халқының отансүйгіштігі мен өркениетінің басты негізі болып табылатын ұстанымды бекітті: қарулы күштер (А. Македонский), грек полистерін біріктіретін тұтас мемлекеттілік, ғылыми, оның ішінде, философияның дамуы үшін туғызатын жағдай т.б. Саяси, рухани тұлғалардың есімдеріне шыққан полисінің жалғануы (Филон Александрлік, Диоген Синоптлік т.б.) полистер мақтанышының бір көрінісі, кейіннен бұл дәстүр басқа да әлем халықтарына тарап кетті.

- полистерді басқарудың үлгілерінің пропозицияларын, баламаларын қарама-қарсы қою мен өзінің «алтын аралық» ілімінің ой машығы бойынша негіздеуі қоғамдағы басқару, әлеуметтік өмір, тұрмыстың формаларының т.б. динамикасын түйсінуге жетеледі. Шындығында, қоғамдық болмыстың рухани-мә-

дени балансы мен үйлесімділігі тек мұраттардың үлгілері түрінде ғана бола бермейді;

- Аристотель грек өркениетінің материалдық және рухани базисі осы полистер екендігін айшықтап бергендей болды. Дегенмен, ол құл иеленушілік қоғам идеологиясы шеңберінде және А. Македонскийдің әскери өнерді дамыту мен соғыс саясаты аясында да теоретик қызметін атқарған сыңайлы. Сондықтан, философтың пікірінше, құл иеленушілік қоғам мәңгілік, ғарыш пен табиғат заңдары тағайындаған әлеуметтік болмыс және ол қаланы көркейту мен өркендетудің экономикалық алғы-шарттарының бірі сияқты болып түсіндірілген.

Рим империясының Астанасы саналған мыңдаған жылдық тарихы бар қала өзінің көлемі мен көркемділігі жөнінен сол дәуірлерде аңызға айналған әлемдегі ең ірі қалалардың бірі болған. «Барлық жолдар Римге апарады» деген түсініктің өзі көпмағыналы: империяның ауқымдылығы, Рим қаласының батыстық әлемдік өркениеттің орталығы екендігі, қаланың танымалдығы мен демонстрациялануы, Рим империясының сол дәуірдегі саяси кеңістіктегі әлеуеттілігінің әйгіленуі т.б. Мәселен, қазіргі таңда да сол мемлекеттің астанасының атауымен тұтас елдің бейнесі келбетін атау халықаралық саясат аренасында жиі кездеседі: Бейжін билігі, ресми Астана және т.б.

«Барлық жол Римге апарады» деген жинақталған ұғымның (лаконично) шындыққа жанасатын тура мағынасына жуықтайтын географиялық, логистикалық қырлары да жоқ емес. Ю. Леваданың түсіндірмесінде 23 маңызды жолдар келіп түйсетін Рим қаласында 19 қақпа болған. Рим империясының гүлденуі кезінде жақсы салынған жолдардың жалпы ұзақтығы шамамен 100 мың шақырымға жеткен. Бұл желі Астананы басқа қалалармен байланыстыруға мүмкіндік берді. Кейбір жолдар Месопотамияға ғана емес, Каспий теңізіне де апаратын болған [11, 24-31 бб.].

Г.С. Кнабе әрі қарай Римдегі қала мен ауыл шарушылығының атқаратын ролін былайша сипаттайды: «Римде «Вилла» деп аталатын қаланы ауыл шаруашылығымен, сумен жабдықтайтын орталықтар, Римдегі отбасылық сарайлар домустар болды, олар жер өңдеумен айналыспады. Сондықтан «азамат – әрқашан жер иесі», «қала әрқашан басқаларға, дұшпандыққа, әлемге қарсы тұратын қауымдастық» деген архетиптер негізінде сақталды [12, 229 б.].

Олардың тарихи өміріндегі түсініктерде үйлер, әлеуметтік шағын топтар мен қала-мемлекеттер болған. Үй Римде ішкі кеңістіктегі өздеріне ыңғайластырылған тұйық қасиетті орын. Бұнда тұратын отбасы үй құдайларына арнап құлшылық ететін салттарымен де байланысты. Үйлерде азық-түлік қорлары сақталып, ол өз-өздерін жабдықтаудың, өз бетінше өмір сүрудің шарттары еді [12, 232 б.].

Рим Республикасының орталығы болған Римдегі тұрмыста ондағы әрбір тұрғынның, әсіресе, үстем таптардың өзіндік жайбарақат тіршілігі қала қауіпсіздігін сақтайтын әскерилермен, қала қорғандарымен, сумен, азық-түлікпен жабдықтайтын шаруашылықтармен қамтамасыз етілді. Рим бірте-бірте әлеуметтік қорғау, тіршілік үшін қарбалас, сыртқы жаулардың қатері және т.б. сатылардан өткеннен кейін, оның халқында, әсіресе, билік топтары, дәулеттілер, әскери адамдар мен дін иелері арасында экзальтациялық өмірдегі гедонистік, эвдемонистік ұстанымдар ғұмыр кешудің дағдылы салттарына айнала берді. Кейде билікте, қоғамдық санада антигуманистік климат та қалыптаса бастады: тирандардың қатал билігі, амфитеатрдағы гладиаторлар шайқасын тамашалау және т.б. Римдіктерде әлемде тек «Біз», бәрі «Біз» үшін ғана деген сияқты ұжымдық солипсизм орнаған тәрізді, қоғамдық эгоизм үстемдік етіп, өздерін әлемдегі гегемония ретінде сезінген сияқты. Бұл қала өмірінің, әсіресе, Рим қаласының

дағдылы қоғамдық өмірі мен орныққан көзқарасына айналды. Сонымен қатар, Римде ғылым мен білім, экономика мен мәдени даму өркендеп, өздерін адамзат өркениетінің жетілген үлгісі ретінде қабылдайтын еуроцентристік көзқарастардың бастаулары Рим империясы құлағанға дейін мың жылға жуық сақталып келді.

Қорытынды

Сонымен, Грекия мен Римдіктердің саяси-әлеуметтік өміріндегі қала мәдениетінің негізгі ерекшеліктері мен басты қызметтерін былайша жинақтап көрсете аламыз. Себебі, Антика дәуіріндегі қалалардың маңызы мен мәні оның құрылымдық негіздері ғана емес, атқаратын қызметімен де байланысты болды.

1. Қала алдымен бірлесе отырып тіршілік етудің «Қоғамдастық» схемасына негізделді. Қоғамдасу өздігінен, ерікті-еріксіз түрде: қауіпсіздікті сақтау, экономикалық өрлеу, саяси тұрақтылық пен заңдар арқылы әділеттілік орнату, мәдениеттің рухани саласының дамуы т.б. үшін алғышарттар ғана емес, негізгі генератор екендігін өздері де түйсінді. Сондықтан, ол антика дәуірінде «бір жерге шоғырланудың қоғамдасу» құндылығына айналды деп айта аламыз.

Бұны көне Грек жеріндегі қала өркениетін зерделеушілер Л.П. Мариновин мен Г.А. Кошеленко былайша тиянақтап береді: «Аристотель өзінің «Саясат» еңбегінде полистердің нағыз теориясын жасап, оның тарихи және әлеуметтік табиғатын ашып көрсетті. Аристотельдің пікірінше, полис адамзат қоғамының мүмкіндіктерінің ең жоғары формасы болып табылады. Полистің сипатын анықтай отырып, ол өзінің алғашқы анықтамасын ұсынады: «Полис, бұл – еркін адамдар қауымдастығы», содан соң еркін болу мен азамат болу деген не екенін анықтайтын бірқатар түсіндірулер енгізеді. Полистің мәніне жақын идеяларды біз философ Платоннан да, публицист Исократтан да таба аламыз» [13, 93 б.]. Немесе, жалпы қала метафизикасына көңіл аударған

В.М. Немчиновтың: «Мұнда жеке адам мағынасына жат емес, адамдардың тобыры қоғамдастық түрінде көрініс табады. Бұндай бірлік пен көптіктің өзара қатынасы жерліктен асқақ көрініс – қауымдастық идеологиясын береді» деген пікірі де осы Антика дәуіріндегі қаладан туындайтын қоғамдастық құндылығымен қабысып жатыр [14, 237 б.].

Бұл отбасылық, топтық, ұйымдық, кәсіптік т.б. қоғамдастықтан ауқымды болып келетін, жалпы ұлттық, мемлекеттік қоғамдастыққа қарағанда өзгешелеу және жеке болып табылатын ұйымдасудың ерекше формасы. Мысалы, онда, әр түрлі ұлт өкілдері, тіпті әрқилы сенімді ұстанатындар, сан алауан кәсіп түрлерінің мамандары, бірдей емес, әлеуметтік топтар мен таптар т.б. қоғамдасады, ол «мемлекет-қоғамдастық» сияқты «қала-қоғамдастық» түзілімін береді. Осыдан Грек, Рим жеріндегі полистердің алгоритмінің логикалық жүйесі ашылады: мемлекет-қоғамдасу + қала-қоғамдасу = мемлекет-қала-қоғамдасу; немесе: «мемлекет-қоғамдасу: қала-қоғамдасу = мемлекет-қала», яғни, бөлудің заңдары бойынша екі қоғамдасу қысқарып қалады.

2. Антикалық полистер діни, патриоттық, тәрбиелік, еңбек идеясының шоғырланған және тез тарайтын, қала масштабын қамтып тұратын ақпараттандыру арқылы идеологиялық қызметін атқаратын орталық болды, нақтырақ айтқанда, «Полис – идеологиялық орталық» деп тұжырымдай аламыз. Мәселен, В.М. Немчинов идеологиялық қызметін былайша атап өтеді: «Форма замкнутого круга по происхождению организовывала яростный дифирамб гипорхемы, посвященной Дионису, а площадь в виде каре регламентировала исполнение гимнов, обуздавших исступление пляшущей на улицах толпы» [14, 236 б.].

3. Жаугершілік заман объективтілігі мен сыртқы қауіпсіздікті сақтаудың субъективті факторларына алғанда, полис – мемлекеттің әскери қорға-

нысы мен империялық саясаттың шапқыншылық стратегиясына орай, оның орталықтандырылуы тиіс атрибутына сәйкес қолайлы алғышарттарды туғызды. Яғни, полис – мемлекет әскери қорғанысының ошағы қызметін де атқарды. Бұны мынадай пікірлер арқылы дәйектей аламыз: «Полистің тағы бір типологиялық белгісі – оның әскери ұйымдары. Әскери ұйымдардың сипаты меншік пен қауымның сақталуының кепілі ғана емес, полистің негізгі саяси ұйымы негізіндегі халық жиналысының орталықтандырылуы» [14, 95 б.]. Әскер көне заманда мемлекеттің сақталуы мен бар болуының негізі, қоғам қауіпсіздігін сақтайтын бірден-бір маңызды экзистенциалдық құрал болған еді. Мәселен, көне Үнді жеріндегі әлеуметтік қабаттарды жіктейтін касталық бөлінуде де әскерилер (кшатриилер) қоғамның әлеуметтік құрылымның ерекше буыны ретінде арнайы көрсетіледі. Сондай-ақ, жалпы қаланы қоршайтын қамал-қорғандарын тұрғызу дәстүрі де осы қауіпсіздікті сақтайтын «әскер-қала» ассоциациясын туындатады.

4. Бұл кезеңде қала – тарихи жады мен архетиптер сабақтастығының саналы-бейсаналы түрде құрылымданған, қаладағы қоғамдық сана кепілдігімен сақталып отыратын және ұрпақтар сабақтастығы арқылы өткеннен бүгінге тасымалданатын руханияттық орталығы да болып есептелген. Бұл үрдіс қазіргі таңда да, әсіресе, бүгінгі күнге де ескі мен жаңа қала конгломераттарында айқын көрініс тауып келеді. «Екіншісі жанның, кейде тәннің қорғалуының трансцендентальді эманациясы сақталатын орын ретінде ғибадатхана кеңістігіне қатысты. Одан басқа, бірде бір қаланы о дүниелік болғандардың кландығы және туыстығы сезілетін өзінің некрополясынсыз елестету мүмкін емес. Осылайша қала қандай-ма бір метафизикалық өріс тартылысын құрайтын әлеуметтік-этикалық және биологиялық байланыстар комплексі ретіндегі көп құрамды заттық және рухани координат болып табылады», -

деп тұжырымдалған пікірлер де біздің ұстанымдарымызды қуаттай түседі [14, 236 б.]. Бұл пікірді әрі қарай өрбітсек, Мысырдағы мумиялау дәстүрінен көшірілген Кремльдегі Ленин мавзолейі тәннің, тарихи тұлғалардың статуялары мен ескерткіштері, көше мен мәдени орталықтарға олардың есімдерінің берілуі рухтың т.б. сақталуының осы замандағы модификацияланған көріністері.

Платонның Атлантида туралы түсініктерін де қазіргіше айтқанда, біздіңше, өзгерген сана қалпының (измененное состояние сознания) бейсаналы түрдегі архетиптік ақпараттарының рационалданған көріністерінің біріне жатқызуға болады.

5. Грек ойшылдарындағы қаланың саяси құрылымы мен рухани келбетінің дамуының жалпылама өлшемдері туралы баяндалуы, қаладағы қолөнер мен шағын өнеркәсіптерді жөнінде сипаттауы, экзальтациялық өмір мен бос уақытты сәтті өткізудің көріністері полистерді азық-түлікпен қамтамасыз ететін ауыл шаруашылығы, шағын қалалар, ауылдардың болғандығын білдіреді.

Қала ауыл шаруашылығы өнімдерімен жабдықталатын және кері байланыстар арқылы оларды техникалық құралдармен қамтамасыз ететін «Тұтынушы» және «Өндіруші». Бірақ сол көне дәуірлер тұрғысынан қараған кейбір зерттеушілер, полистерді «тұтынушы-паразиттер» ретінде біржақты қарастырады, Ю.В. Андреевтің айтуынша: «Қазіргі индустриалды қаладан айырмашылығы, оның әлеуметтік паразитизмге айқын бет алған қала-тұтынушы болғандығы. Оның халқының негізгі бөлігі құлдар мен өздері шаруашалықпен айналыспайтын, жалдау ақысын алатын, және саудагерлер мен қол өнер шеберлерінің бұйымдарымен қамтамасыз етілетін, дәулетті филантроптардың немесе мемлекет қазынасының садақаларының есебінен өмір сүретін кедейленген азаматтардың жиынтығынан тұрды. Осы

сәттен бастап, гректерде қалалалық өмір ауыл шаруашылығы еңбегіне тікелей қарама-қарсы жұмыссыздардың бос уақытының синониміне айналды [15, 92 б.].

6. Полистер мистификацияланған, мифологияланған, сакральданған, әлдеқандай бір масштабта эзотерияланған форматтардан арыла бастап, реалданған, қоғамдық өмір экзистенциясына ыңғайластырылған, идеялық жағынан қазіргі заман қалаларының протоүлгісіне айнала алатын қоғамдастық болмысының анық бейнесі ретінде көрініс тапты.

Мұндай пікірлерімізді: «Библиядағы Мәңгілік қала – адам өлшемдерімен ойластырылса да, Құдай қаласы болды. Бастапқыда қала – орталық, кейін одан да үлкен орталық және құрылымданған урбанизация қалыптасатын және күрделене түсетін ауқымды орталық. Ол жаңа байланыстар орталығы, оның ішінде, замандастарының түсінуі мен бағалауында ығыстырылып кететін храм қала мен қаладағы храм арқылы ортақ құдаймен «тілдесу» орталығы. Бірақ Киелі кітаптағы Көктегі қала адамнан үстем тұрса, саясат, мемлекеттілік, қоғам құрылысы аясындағы антикалық ойшылдардың пікірталастарында (әсіресе, Аристотель мен Платон шығармаларында) қалаға деген басқаша көзқарас орнығады» [15, 3 б.] деген сияқты идеялар арқылы да дәйектей аламыз.

Әдебиеттер тізімі

1 Атлантида [Электронный ресурс]. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2014/11/39534> (дата обращения: 05.04.2017).

2 Голонопулос А.Г., Бэкон Э. Атлантида за легендой. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

3 Хьюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

4 Резанов И.А. Атлантида: Фантастика или реальность? – Москва, Наука, – 1975. – 213 с.

5 Льюис С. Атлантида. История исчезнувшей цивилизации. – М.: ЗАО Центр-Полиграф, 2003. – 269 с.

6 Сыргакбаева А.С. Философия города. – Алматы, Әрекет-Принт, 2007. – 243 с.

7 Отто Мук. Небесный меч под Атлантидой. – М.: Вече, 2007. – 307 с.

8 Адамзат эволюциясы мен арғытарихты объективтілік тұрғыдан түйсінудің кейбір мәселелері // *Kultur Evreni Universe of culture. Vselennaya kul'tury. Ежеквартальный международный журнал общественных наук.* – 2012. – №14. – 62-69 бб.

9 Платон. Государство. Законы. Политик. – М.: Наука, 1998. – 403 с.

10 Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – т.4. – 870 с.

11 Левада Ю. Почему дороги ведут в Рим // *Знание – Сила.* – 1976. – № 4. – 24-32 бб.

12 Кнабе Г.С. Внутреннее пространство: дом, город, общество // *Город как социокультурное явление исторического процесса.* – М.: Наука, 1995. – 351 с.

13 Мариновин Л.П., Кошеленко Г.А. Древний город и античный полис // *Город как социокультурное явление исторического процесса.* – М.: Наука, 1995. – 351 с.

14 Немчинов В.М. Метафизика города // *Город как социокультурное явление исторического процесса.* – М.: Наука, 1995. – 351 с.

15 Андреев Ю.В. Историческая специфика греческой урбанизации. Полис и город // *Город как социокультурное явление исторического процесса.* – М.: Наука, 1995. – 351 с.

Transliterationon

1 Atlantida [Atlantida] [Electronnyi resurs]. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2014/11/39534> (data obrasheniya: 05.04.2017). (in Russ)

2 Golonopulos A.G., Bekon E. Atlantida za legendoi [Atlantis behind the Legend]. – М.: Nauka, 1983. – 412 s.

3 Hunber K. Istina mifa [The truth of the myth]. – М.: Respublika, 1996. – 448 s. (in Russ)

4 Rezanov I.A. Atlantida: Fantastika ili realnost? [Atlantida: Fiction or reality?]. – Moskva, Nauka. – 1975. – 213 s. (in Russ)

5 Luis C. Atlantida. Istoria izchesnuvshei civilizacii. [The history of a vanished civilization]. – М.: SAO Centr-Poligraf, 2003. – 269 s. (in Russ)

6 Cyrgakbaeva A.S. Filosofia goroda [Philosophy of the city]. – Almaty, Areket-Print, 2007. – 243 s. (in Russ)

7 Otto Muk. Nebesnyi mech pod Atlantidoi [Heavenly Sword under Atlantis]. – М.: Veche, 2007. – 307 s. (in Russ)

8 Adamzat evoluciasy men argyтарыhtы obektivtilik turgydan tuisinudin keibir maseleleri [Some problems of understanding human evolution and history from the point of view of objectivity] // *Kultur Evreni Universe of culture. Vselennaya culture. Ezhekvartalniy mezhdunarodnyi zhurnal obshestvennyh nauk.* –

2012. – №14. – 62-69 bb. (in in Kazakh)

9 Platon. Gosudarstvo Zakony. Politik [State. The laws. Politician]. – М.: Nauka, 1998. – 403 s. (in Russ)

10 Aristotel. Politika [Politics] // Aristotel. Soch.: v 4 T. - М.: Mysl, 1984. – Т.4. – 870 s. (in Russ)

11 Levada U. Pochemu dorogi vedut v Rim [Why do roads lead to Rome] // *Znanie – Sila.* - 1976. – № 4. – 24-32 bb. (in Russ)

12 Knabe G.C. Vnutrennee prostranstvo: dom, gorod, obshestvo // Gorod kak sociokulturnoe iavlenie istoricheskogo processa [Internal space: house, city, society // City as a socio-cultural phenomenon of the historical process]. – М.: Nauka, 1995. – 351 s. (in Russ)

13 Marinovin L.P., Koshelenko G.A.

Drevnii gorod I antichnyi polis // Gorod kak sociokulturnoe iavlenie istoricheskogo processa [The ancient city and the ancient polis // The city as a socio-cultural phenomenon of the historical process]. – М.: Nauka, 1995. – 351 s. (in Russ)

14 Nemchinov V.M. Metafizika goroda [Metaphysics of the city] // Gorod kak sociokulturnoe iavlenie istoricheskogo processa – М.: Nauka, 1995. – 351s. (in Russ)

15 Andreev U.V. Istoricheskaia specifica grecheskoi urbanizacii. Polis i gorod [Historical specifics of Greek urbanization. Polis and the city] // Gorod kak sociokulturnoe iavlenie istoricheskogo processa. – М.: Nauka, 1995. – 351 s. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

Гаухар Мұратбекқызы Конаева

оқытушы, Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, gauhar0809@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0810-4093>

Жылдыз Токоновна Әмребаева

оқытушы, Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-0126-4097>

Gaukhar Konayeva

Instructor, Al-Farabi Kazakh National university, Almaty, Kazakhstan, gauhar0809@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-0810-4093>

Zhyldyz Amrebayeva

Instructor, Al-Farabi Kazakh National university, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-0126-4097>

Гаухар Мұратбековна Конаева

преподаватель, Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, gauhar0809@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-0810-4093>

Жылдыз Токоновна Амребаева

преподаватель, Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-0126-4097>

ЖАСТАРДЫҢ САЯСИ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ БІТІМГЕРШІЛІК ӘЛЕУЕТІ

Ж.Р. Абдухалық

АҢДАТПА

Бүгінгі таңда жастарды және олардың әлеуметтік-саяси белсенділігін шешуді қажет ететін өзекті проблема ретінде қарастыру үрдісі бар. Алайда бұл көбінесе келесі сұрақтардың туындауына себеп болады: егер жастар әлеуеттік қауіп немесе проблема ретінде қарастырылса, одна оны қалай шешу керек, және де жастарды мемлекеттің тұрақтылығы мен әлеуметтік-саяси негіздерін бұзуға қабілетті белгілі бір күш ретінде қарастырған жөн бе?

Мақаланың өзектілігі қоғамдағы оң өзгерістердің, ұлттық және халықаралық деңгейде тұрақты мемлекет дамуының негізгі құрамдас бөлігі ретіндегі жас ұрпақ саяси мәдениетінің ерекшеліктерімен, маңыздылығымен айқындалады. Сонымен қатар, саяси мәдениеттің анықтамасы, жас ұрпақтың қалыптасуы мен дамуындағы рөлі, жастардың қоғамдағы орны, саяси мәдениетті қалыптастырудың негізгі принциптері, осы бағыттағы өзге мәселелер де атап көрсетілген. Жастардың қатысуымен қоғамдағы саяси сауаттылық пен мәдениетті дамыту - мемлекет пен қоғам арасында сұхбат орнату, жастар саясаты саласындағы құқықтық тетіктерді жетілдіру қажеттілігінен туындайды деген қорытынды жасалды, және де болашақ бітімгерлер ретіндегі жастардың қызметіне ерекше назар аударылады.

Түйін сөздер: азаматтық қоғам, қақтығыстар, саяси мәдениет, күш пен әлеует, қақтығыс трансформациясы, жас ұрпақ, тұрақты мемлекет.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Ж.Р. Абдухалық
abdukhalykzhanna@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Абдухалық Ж.Р.

Жастардың саяси мәдениеті және бітімгершілік әлеуеті // Адам әлемі. – 2022. – № 4 (94). – Б. 69-77.

Политическая культура и миротворческий потенциал молодежи

Аннотация. Сегодня наблюдается тенденция рассматривать молодежь и ее социально-политическую активность как проблему, которую необходимо решить. Но зачастую вопрос заключается в следующем: как и каким способом необходимо решать, если молодежь рассматривается как потенциальная угроза или проблема, и вообще, стоит ли рассматривать молодежь как некую силу, способную нарушить основы стабильности и социально-политической деятельности государства.

Актуальность исследования обусловлена значимостью и особенностями политической культуры молодого поколения как ключевого компонента положительных перемен в обществе, развитии стабильного государства на национальном и международном уровнях. В данной работе также дается определение политической культуры, ее роль в формировании и развитии молодого поколения, а также место молодежи в обществе; названы основные принципы при формировании политической культуры; обозначены основные проблемы в данном направлении. Был сделан вывод о том, что развитие политической грамотности и культуры в обществе с участием молодежи обусловлено необходимостью налаживания диалога между государством и обществом, совершенствованием правовых механизмов в сфере молодежной политики, а также подчеркивается роль молодого поколения как будущих миротворцев.

Ключевые слова: гражданское общество, конфликты, политическая культура, сила и потенциал, трансформация конфликтов, молодое поколение, стабильное государств.

Political Culture and Peacekeeping Potential of the Youth

Abstract. Nowadays there is a tendency to view young people and their socio-political activity as a problem that needs to be solved. But often the question is: how and in what way it is necessary to solve if the youth is viewed as a potential threat or problem, and actually, is it worth considering the youth as some kind of force capable of disrupting the foundations of stability and socio-political activity of the state.

Relevance of the study is determined by the specifics and importance of the political culture of the younger generation as a key component of positive changes in society, development of a stable state at the national and international levels. This work also provides a definition of political culture, its role in the formation and development of the younger generation, as well as the place of youth in a society; also main principles of the formation of political culture are named; main problems in this direction are indicated too. This article has conclusion that development of the political literacy and culture in a society with the participation of young people is determined by the need to establish a dialogue between the state and society, via improvement of legal mechanisms in the field of youth policy, and emphasizing a role of the younger generation as future peacemakers.

Keywords: Civil Society, Conflicts, Political Culture, Strength and Potential, Transformation of Conflict, Young Generation, Stable State.

Кіріспе

Жаһандық бірігу аясында әлеуметтік-экономикалық және экологиялық мәселелермен қатар ұлтаралық қақтығыстар мен қайшылықтар туындаған жағдайда әлемдегі оқиғаларды болжау мүмкін емес. Сондықтан да елдердің заманауи қоғамға ден қойып, ұзақ мерзімді тұрақты дамуға қол жеткізуі қажет екені айқындалуда. Тұрақты даму туралы «жаһандық деңгейде ойлан, жергілікті деңгейде әрекет ет» деген ойшылдардың ұраны барған сайын өзекті бола түсуде.

Қауіпсіздік пен тұрақты дамуды қамтамасыз етудегі әлеуметтік-экономикалық, мәдени және саяси мәселелердің маңыздылығын ескере отырып, зерттеудің өзекті бағытының бірі – жас ұрпақтың саяси мәдениеті мен ерекшелігі, қоғамның интеграциялық процестеріне жастардың қосқан үлесі туралы айту бүгінде орынды деп айту артық болмас.

Интеграциялық процестердің әлеуметтік-мәдени және саяси аспектілері бірнеше факторлармен анықталады, олардың ішіндегі маңыздылары: КСРО одағының ыдырауы, саяси және экономикалық құрылымдардың қайта құрылуы, қоғамдағы әлеуметтік-экономикалық және саяси сананың өзгеруі, әлеуметтік өзара іс-қимыл

аясының кеңеюі, ақпараттық және мәдени салалардың әрленуі, сондай-ақ, әлеуметтік-экономикалық, саяси мінез-құлықтың нормативтік модельдері мнe жүйесінің модификациясы және т.б.

Осы және өзге де факторлар саяси, әлеуметтік-экономикалық және мәдени ортаның тұрақсыздығына себеп болып қана қоймай, қоғамның бейімделуге ықпал етті. Мұндай жағдайда жастардың интеграциялық бейімділігін, атап айтқанда олардың саяси құндылықтары мен қалауларын, қоғамдағы және елдегі болып жатқан өзгерістерге, оқиғаларға мінез-құлқы мен реакциясын талдау ерекше қызығушылық тудырады.

Тұрақты саяси және экономикалық дамуы жоқ, сондай-ақ жеткілікті күшті саяси идеология байқалмайтын, қоғамның барлық топтарын біріктіруге қабілетті құндылықтары тапшы болған қоғамдық ортада да жастардың дамуын байқауға болады. Мұндай жағдайда жастар аға буын тарапынан қолдау мен түсіністік таппай, көбінесе өз күші мен мүмкіндіктеріне сеніп, өз мақсаттарына жету үшін бойындағы құндылықтары мен принциптерін дамытады, қоғамдағы позициясын белсенді түрде көрсетеді. Алайда әлеуметтік-саяси өмірге қатысу тетіктерін дұрыс таңдамаған жағдайда, жастар болашақта елдің және қоғамның

ілгері дамуына теріс әсер етеуі ықтимал. Ал бұл өз кезегінде келеңсіз оқиғаларға алып келуі мүмкін.

Әдіснама

Бұл мақалада саяси мәдениеттің мәні мен мазмұнын айқындайтын зерттеушілердің еңбектеріне ерекше назар аударылды және де олардың идеялары зерттеудің теориялық негізін құрады. Сонымен қатар, мақаланы жазу барысында жүйелік және эмпирикалық талдау, институционалдық және құрылымдық-функционалдық талдаудың үйлесімі негізінде кешенді зерттеу жүргізілді.

Негізгі бөлім

Жастар және жас ұрпақтың саяси мәдениеті

Жастар санатына кім кіреді? Оларды анықтауда жалпыға бірдей танылған халықаралық стандарт жоқ. Біріккен ұлттар ұйымы - жастар 15 пен 24 жас аралығындағы адамдар деп анықтаған [1, 6 б.], ал Қазақстанда жастар – 14 пен 29 жасқа дейінгі Қазақстан Республикасының азаматтары болып табылады [2].

Қоғамдағы қақтығыс жағдайларын өзгертуде және қоғам негіздерін қайта құруда серпінді топтың мүшелері ретіндегі жастар шешуші рөл атқарады. Сондықтан тұрақты қоғамның іргетасын қалау және нығайту үшін мемлекет пен жас ұрпақ арасында оң және сындарлы сұхбат қажет. Мұнда ортақ мақсат – елдің әл-ауқаты мен серпінді дамуы болып табылады. Қақтығыстар мен тұрақсыздықты болдырмаудың маңызды тәсілі жастардың болашақ көшбасшылары ретіндегі күш-қуаты мен мүмкіндіктерін пайдалану.

Әрине, жастар әлеуметтік-саяси күш ретінде үлкен әлеуетке ие және кейде жойқын мақсатқа да қызмет ете алады. Сол себепті жастардың зорлық-зомбылық идеологияларға ілеспеуі үшін олардың саяси санасы мен мәдениетін тәрбиелеу қажет.

Жастардың саяси мәдениеті – жастар мәдениетінің ерекше түрі. Саяси мәдениет жас ұрпақтың негізгі ұлттық құндылықтары мен мүдделерін

көрсететін, бағыттайтын және жүзеге асыратын, және де қоғамның өміріне қатысу дағдыларын қалыптастыратын рухани-тәжірибелік іс-әрекет пен қарым-қатынас тәсілі [3, 34 б.].

Елдегі саяси және әлеуметтік мәселелермен қатар жастардың ел болашағына деген көзқарастары туралы сөз қозғаған кезде бұл мәселе ерекше маңызға ие болады. Демократиялық қағидаттар мен бостандықтардың дамуы, қоғам құндылықтарының сақталуы немесе жойылуы, елдегі түбегейлі өзгерістер мен реформалардың іске асырылуы, мемлекеттің болашақтағы дамуы т.б. оқиғаларға дәл осы жас ұрпақ жауапты болады.

Кейбір посткоммунистік елдерде, оның ішінде Қазақстанда да билік транзиті ескі жүйенің қолдаушылары мен қалыптасып келе жатқан демократиялық тәртіпті жақтаушылары арасында белгілі бір күрес тудырды. «Бұрын заман мен қоғам қандай еді» және «қазіргі жағдай қандай» дегенді пайымдауда қоғамда әртүрлі пікірлер мен пікірталастар бар.

КСРО ыдырап, жаңа ұрпақтың коммунизмге деген көзқарасы мектеп, қоршаған орта, отбасы, фильмдер және бұқаралық ақпарат құралдары арқылы қалыптасуда. Ақпарат көздері – көбінесе пікір білдірушілердің жеке тәжірибесіне байланысты субъективті болып табылады. Ал жастардың демократияға қатысты ұстанымы жалпы сипатта болады. Және де демократия жас бұынның өз тәжірибесінен, мүмкіндіктері мен жастардың басынан өткерген қиыншылықтарынан, қоғамдағы оқиғаларды қабылдау арқылы қалыптасады. Сол себепті жас бұын мен оның табиғатын, ерекшеліктерін, әсіресе әлеуметтік-саяси санасы мен мәдениетіне жеткілікті назар аударылу қажет.

Саяси мәдениет анықтамасы мен теориялары

Әдетте «саяси мәдениет» термині саясатпен субъективті байланысты (мүдде, ақпарат, коммуникация), саяси тәртіптің әртүрлі модельдеріне деген көзқарасты (демократия, социализм) және де саясат жетістіктерін бағалауды (демократияға

қанағаттану, институттарға деген сенім) т.б. қамтиды. Саяси мәдениет мәселесіне қатысты оның шығу тегіне да назар аударған жөн.

Саяси мәдениет теориялары Г. Алмонд және С. Верба, В. Розенбаум, Д. Элазар, Р. Инглхарт және т.б. зерттеушілердің еңбектері мен көзқарастарының әсерінен қалыптасты. Алайда, саяси мәдениет идеяларының қалыптасуы Платон мен Аристотельдің еңбектерінен бастама алатыны айқын анықталады.

Ғылыми айналымға «саяси мәдениет» терминін XVIII ғасырда неміс философы И. Гердер, ал саяси ғылымға XX ғасырдың ортасында американдық саясаттанушылар Х. Фейнер мен Г. Алмонд енгізді. Алмонд саяси мәдениеттегі ұлттық компонентті ерекше көрсете отырып, саяси мәдениетті мемлекет жүйесіндегі құндылықтар, пікірлер, әдет-ғұрыптар, дәстүрлер жиынтығы ретінде қарастырды.

Саяси мәдениет қоғамдық-саяси процестердің үлгісі ретінде «Азаматтық мәдениет: бес елдегі саяси көзқарастар мен демократия» еңбегінен бастау алады. Авторлар Г. Алмонд пен С. Верба өз жұмысында халықтың немесе елдің саяси объектілерге деген көзқарасы негізіндегі бағдар модельдері ретінде ұсынған. Бағдарды үш деңгейге бөледі:

1) танымдық бағдар, яғни саяси жүйеге қатысты білім мен сенім, саяси жүйенің құрылымын, билікті ұйымдастыру тетіктерін, оның қатысушылары мен олардың рөлін түсіну;

2) эмоционалды бағдар немесе эмоционалды қатынас – саяси жүйеге және жүйенің қызмет ету сапасына қатысты сезімдер мен әсерлер; биліктегі адамдарға, саяси институттарға қатысты эмоциялар мен сезімдер;

3) бағалау бағдары немесе бағалау пайымдаулары – саяси объектілер туралы ой-пікірлер мен пайымдаулар, құндылық стандарттары мен критерийлері негізінде алынған мәлімет пен сезімнің үйлесуі [4, 6-8 бб.].

Тағы бір зерттеуші Д. Элазар саяси мәдениеттің анықтамасын: «саяси мәдениет пен субмәдениет халықтар арасындағы (этникалық, нәсілдік, лингвистикалық және діни) нақты әлеуметтік-мәдени айырмашылықтардың нәтижесі,

өркениетпен бірге пайда болып, көптеген жылдар бойы дамып келеді. Мұндай айырмашылықтарды, әдетте, біртұтас ұлттық топ ішінде, сондай-ақ әртүрлі топтар арасында жиі кездестіруге болады» [5], – деп түсіндіреді.

Элазардың пікірінше, мұндай дифференциациялану саяси мәдениеттің құрамдас бөлігі болып табылатын негізгі бағыттарды қамтиды: саяси ұйымға, азаматтық қоғамға және саяси іс-әрекетке бағытталу. Демек, әр аумақ, ел, аймақ, халық, адамдар белгілі бір институционалды дизайнмен немесе қоғамдық өмір моделімен үйлесімі арқылы анықталады. Мұның бәрі елдегі саяси режимге әсер ететіні сөзсіз. Шын мәнінде, саяси мәдениет гибриді формаларды құрай алады: моральдық, индивидуалистік және дәстүрлі саяси мәдениеттер. Халқы әртүрлі елдерден келген, мысалы, эмигранттардан тұратын елдерде саяси субмәдениеттерді бөлетін сызықтар әртүрлі эмиграция толқындарының немесе қоныс аударушылар топтарының қоныстануна байланысты болады. Сондай-ақ, Элазардың басқа да еңбектерінде ел мәдениетіндегі діни және ұлттық ерекшеліктеріндегі айырмашылықтың нәтижесі болған саяси мінез-құлық пен саяси бағдарлардың өзектілігі көрсетілген [6, 8-9 бб.].

Саяси мәдениеттің қырлары көп, ал біртектілік оның ерекшеліктерінің бірі болып табылады. Біртекті саяси мәдениеттің мысалы ретінде негізгі саяси құндылықтар, саяси жүйе, саяси қақтығыстарды шешудің құқықтық әдістері және халық көпшілігінің қазіргі саясатқа деген адалдығы туралы секілді пікірлердің біртұтастығымен сипатталатын англо-американдық саяси жүйені айтуға болады. Саяси мәдениеттің бөлшектелген түрі – тарихи даму нәтижесінде саяси топтардың айқын қарама-қайшылығы орын алған елдерде байқалады (Түркия, Франция). Әртектіліктің негізгі себептеріне қоғамның әлеуметтік полярлығы да, саяси құрылымдардың әртектілігі де жатады. Бұл себептер әртүрлі әлеуметтік топтардың түрлі қажеттіліктері мен мүдделерін қалыптастырады және олар өз кезегінде жастарға тән саяси

мәдениеттің деңгейін анықтайды. Жастар табиғатына назар аударып, оларды ілгері дамитын құбылыс ретінде қарастырсақ, олардың саяси санасы мен мінез-құлқы, көзқарасы қоршаған ортаға бейімделу арқылы үнемі бірге дамиды деген болжам әбден орынды.

Жастардың бітімгершілік мүмкіндіктері

Саяси мәдениет пен саяси сана әрқашан өзара байланыста. Қоғамда орын алатын өзгерістер жастар санасы мен мінез-құлқы, мәдениеті мен талаптарына сөзсіз ықпал етеді. Соңғы жылдарда жастардың саяси санасының да біртіндеп өзгеруі байқалады. Бірқатар зерттеулердің нәтижелері посткеңестік кеңістіктегі саяси оқиғалар мен бұрынғы одақтас республикалардағы тәуелсіздікке қол жеткізуі «демократияның белгілі бір құдіретті әлеуетіне деген сенімді» тудырғанын көрсетеді. Бұл ретте халықтың саяси сауаттылығының деңгейін арттыру барған сайын өзекті болуда деген пікір орынды болар.

Шетел әдебиеттерінде соғыс пен қақтығыс мәселелерін шешудегі жас ұрпақтың рөлі, оның мінез-құлқы, мұқтаждары ерекше атап көрсетіледі. Жастардың қақтығыстар мен зорлық-зомбылыққа қатысуы, әрекет етуі, бейбітшілік немесе соғыс жағдайын таңдау – жаһандық проблема әрі өзекті мәселе екендігі сөзсіз. Алайда, заманауи зерттеулер жеткіншек балалар мен жастардың әскери қақтығыстарға қатысуы, соғыстан кейінгі шиеленістер мен жастардың тағдыры, жанжалдан кейінгі кезеңдегі шиеленіс пен агрессия, даулы мәселелерді шешудегі жастардың бітімгер ретіндегі қызметі және т.б. нақты мәселелерді толық қамтымайды.

Сонымен қатар, кейбір зерттеушілердің пікірінше, қазіргі кездің өзінде жастарға қоғамда бейбітшілік пен тұрақтылықты орнату мақсатында оларды тәрбиелеу, аталмыш бағытта сана-сезімін ояту, ынталандыру т.б. секілді жұмыстар жүргізілмейді, тіпті тиісті көңіл бөлінбейді. Ғылыми зерттеулер әлі де жастардың қақтығыстарды шешудегі олардың жағымды рөліне

көп назар аудармайды. Батлер университетінің саясаттану профессоры Си-обан Макевой өз еңбегінде: «Ғылыми әдебиеттерде балалар да, жастар да бейбіт процестердің маңызды өзгерісі ретінде айтылмайды... Жастарды елемей дегеніміз – бітімгершілік тұрғысынан болашағымызды болжауда кері іс болып табылады, сәтсіздікке апарды. Жастар бір жағынан бейбітшілікке қауіп төндіруі мүмкін және де бейбітшілікті қамтамасыз ету үшін ресурс бола алады» [7, 29 б.] – деп атап өткен. Жастардың мүдделерін ескере отырып санасын бейбіт бағытқа тарту, рухани тәрбие беру әр мемлекет үшін маңызды болу керек.

Осылайша, жастарды жанжалдарды шешуге тартудың нақты жолдарын зерттемейінше бітімгершілік пен қақтығыстарды өзгертудегі жастардың рөлін тұжырымдамалық және теориялық тұрғыдан толық түсіну қиын болады. Мысалы, зерттеуші Я. Охана, жастар және олардың қақтығыстарды трансформациялау қабілеті бойынша ұжымдық еңбегінде былай жазған: «Ұлттық және халықаралық деңгейдегі қақтығыстардағы жастардың жұмысы белсенді түрде жүзеге асырылады және сонымен бірге, қақтығыстардың сәтті өзгеруіне ықпал етеді. Жастар мен балалардың қатысуымен түрлі әдіснамалық тәсілдерді қолдана отырып, жанжалдарды тиімді өзгерту жөніндегі бастамалардың озық тәжірибесінің мысалдары... бүкіл әлемде бар» [8, 27 б.].

Нәтижелер мен пікірталас

Бүгінгі таңда мемлекет пен жас бұынның өзара іс-қимылы, жастардың әлеуметтік және саяси процестердегі орны мен рөлі, сондай-ақ, жас азаматтардың өздерін саяси процестің белсенді және ықпалды қатысушылары ретінде қалай көретіндігі туралы сұрақтар маңызды мәселе болып табылады. Саяси көшбасшылардың бұған қаншалықты түсінгіш және сезімтал екендігіне және мемлекет жас ұрпақтың бастамаларын қолдауға дайын екендігіне ерекше назар аударылады.

Шынында да, интеграция мен жаһандану дәуірінде мемлекеттер ішкі

және сыртқы саясатқа тиісті өзгерістер енгізуде. Осы орайда, жастарға және олардың әлеуметтік және саяси процестерге белсене қатысуына, қоғамдағы және жалпы алғанда мемлекеттегі бейбітшілік пен келісімді нығайту ісіндегі рөліне үлкен назар аударылуда.

Жас ұрпақтың зорлық-зомбылық көрсететін мүмкіндіктері, жастардың тек бейбітшілік ғана емес, сонымен бірге оң әлеуметтік-саяси және мәдени өзгерістердің агенті екендігі туралы көптеген дәлелдер бар. Жас бұын өкілдері өз ортасында, жұмыс орындарында, спорт командаларында, жастар топтары мен университеттерде белсенді агенттер болып табылады. Тиісінше, жастар мемлекет өміріне әртүрлі деңгейде қатысады.

Жастар бүгінде ұлттық, өңірлік және халықаралық деңгейлерде түрлі ұйымдар мен қоғамдастықтарға тартылған, олардың көбісі бейбітшілікті сақтау және қолдау мақсатын алға қояды. Мысалы, Жас бітімгерлердің біріккен желісі (UNOY Peasebuilders) – бітімгершілік пен трансформация, жанжалдарды шешу саласында жұмыс істейтін жастар мен жастар ұйымдарының жаһандық желісі болып табылады. Оның негізін 1989 жылы Нидерландыда әлемнің түкпір-түкпірінен келген жастар құрған. Халықаралық ұйым ретінде ол әр түрлі елдерден 34 мүше ұйымды біріктіреді және бүкіл әлем бойынша оның жүздеген бөлімшелері бар [9]. Бұл ұйым жұмысының маңызды бағыттары жас ұрпақтың әлеуетін арттыру және құқықтары мен мүдделерін қорғау болып табылады. Сондай-ақ, ұйым аймақтық оқу семинарлары және жастардың бітімгершілік саласындағы рөлін насихаттау арқылы жас халықтың бітімгер ретіндегі әлеуетін нығайту үшін жұмыс істейді және Біріккен ұлттар ұйымы және Еуропалық одақ сияқты мекемелерден оң пікірлер мен қолдау алуға. Мысалы, 2018 жылы БҰҰ-ның «Жастар 2030» Стратегиясы қабылданды, онда жастардың ерекше мәртебесі мен рөлі атап көрсетілді. Құжатта БҰҰ-ның «... әр жас адамның құқықтары сақталады, жастар өздерінің барлық әлеуетін ашуға мүмкіндік алады және олардың қабілеттері, заңды тұлғасы және өзгерістердің бастаушысы ретіндегі оң

үлесі расталады», – деп, осы мақсатқа ұмтылатыны анық көрсетілген [10, 5 б.].

Жастар мемлекеттің болашағы екені сөзсіз және олар қақтығыстардың алдын алу ісіне ықпалын тигізіп және дел мен ұлттың одан әрі дамуына әсер етеді. Бұл үшін елімізде жастардың саяси мәдениеті мен сауаттылығын қалыптастыруға қажетті жағдай жасауымыз қажет. Сондай-ақ, әлем мен демократияның толыққанды жаршысы ретінде жастардың мемлекеттен қолдау тапқаны маңызды. Олардың әлеуеті, санасы мен күші дұрыс шешім қабылдау және мемлекетте тұрақтылықты қамтамасыз ету үшін дұрыс арнада дамуы тиіс. Бұл өз кезегінде келесі нақты мәселелерді шешуді талап етеді:

- Өзара мәлімет алмасу және өзара оқыту:

Өз құрдастарымен бейресми қарым-қатынас жасау, өзара білім алмасу – өзін-өзі дамытуға қосқан негізгі үлестердің бірі. Жастар, әсіресе жасөспірімдер көп уақытын достарымен өткізеді және көптеген жағдайларда ата-аналарына немесе мұғалімдеріне қарағанда бір-бірін көбірек тыңдайды. Сонымен қатар, олар жаңа идеялар ойлап табуға икемді және жаңалыққа құмар. Олар бойындағы белгілі бір кедергілерін жеңу үшін өзге жастармен жақсы байланыс пен қарым-қатынас орната алады. Табысқа жетудің кілті – жастарға мүмкіндік, бастама, кеңістік, уақыт пен сенім беру.

- Жастар саясатын насихаттау:

Қақтығыстардың өзгеруі немесе трансформациясы мәселелерін зерттеуде, жастар тарихтағы өзге жас буын әрекетінің сәтті жетістіктерінен сабақ алуы керек. Мысалы, Біріккен ұлттар ұйымы Қауіпсіздік кеңесінің 2000 жылғы 31 қазандағы № 1325 қарарының қабылдануы әйелдердің бейбітшілікті қолдаудағы бітімгершілік рөлін растауы жастардың жетістігі болып табылады. Қарарды әзірлеу және қабылдау секілді жұмыстар жастардың хабардарлығын арттыруға және бейбітшілік орнатуда олардың жігерін тарту ісіне тиімді ықпал етеді [11, 8 б.].

- Әр түрлі буын өкілдері арасындағы стратегияны әзірлеу және іске асыру:

Қақтығыстарды шешу процестері

және олармен байланысты шешімдер әртүрлі ұрпақтардың қатысуы мен олардың мүдделерін ескере отырып қабылдануы керек. Қоғамда әр ұрпақтың мүмкіндігі, рөлі мен қажеттіліктері әртүрлі, сондықтан әлеуметтік-саяси, мәдени, экономикалық шешімдер оларға әр түрлі әсер етеді. Осыған байланысты аға буын мен жастар арасындағы әріптестік қатынастарды дамыту қажет.

- Ақпараттық және коммуникациялық технологияларды қолдану:

Бұл технологиялар жастар үшін жақсы әсер қалдырады әрі олар ақпараттық және коммуникациялық технологияларды қолдануды оңай үйренеді. Бұл мүмкіндікті тәртіп пен бейбітшілікті сақтау жөніндегі жұмысты қолдау және жақсарту үшін де қолдануға болады.

- Коммуникациялық желілер және өздік ұйымдасу:

Жастар қарым-қатынас жасау, өзара қолдау т.б. үшін өздерінің ішкі желілерін және өз мүдделерін қорғау және ұсыну, ресурстармен, ноу-хаумен және жаңа идеялармен алмасу мақсатында ортақ платформалар жасай алады.

Қорытынды

2013 жылы халықаралық еріктілер күніне орай жолдаған жолдауында БҰҰ Бас хатшысы Пан Ги Мун бітімгершілік ісіндегі жастардың рөлін жоғары бағалап, саяси мәдениетінің дамуына назар аудару қажеттілігін атап өтіп қана қоймай, жас буынды өзгерістердің жаршысы деп атады: «еріктілер қызметі аясында, жастардың жаһандық өзгеру процесінің белсенді қатысушылары болу үшін біз оларға алдағы уақыттарда да түрлі және толыққанды мүмкіндіктер ұсынатынымызды тағы да ашық түрде жеткізгім келеді» [12].

Осылайша, тосқауылдарды жою, бүкіл әлемдегі жас ұрпақтың сенімі мен түсінігін нығайту, бейбітшілік пен келісімді қалыптастыру және жанжалдардың алдын алу т.б. мәселелері мемлекеттердің түбегейлі стратегияларына айналуы тиіс. Сондай-ақ, азаматтық қоғамның белсенді қатысушысы ретіндегі жастардың саяси мәдениеті мен санасы сияқты мәселелер бойынша

жастар саясаты саласындағы құқықтық негіздерді жетілдіруге және халықтың саяси сауаттылығына ерекше көңіл бөлу қажет. Жастардың азаматтық қоғам мен мемлекетті дамытуға белсенді қатысуы үшін мүмкіндіктер мен кеңістік беру жастарға болашақтың көшбасшысы болуға көмектеседі. Бұл жастарға өздерін жақсы өзгерістердің қуатты көшбасшысы ретінде тануға мүмкіндік береді [13, 17-18 бб.].

Қақтығыстарды зорлық-зомбылықсыз реттеу мәселелерінде жастардың білімін арттыру және мультимәдениеттілікке тәрбиелеу, саяси сауаттылық пен жастардың әлеуметтік-саяси маңыздылығын дамыту – барлығы дау-жанжалсыз еркін қоғамның дамуына ықпал етеді.

Әдебиеттер тізімі

1 UNDP Youth Strategy 2014-2017: Empowered Youth, Sustainable Future [Электронный ресурс]. URL: <https://www.undp.org/publications/undp-youth-strategy-2014-2017-empowered-youth-sustainable-future> (дата обращения: 27.04.2021)

2 Закон Республики Казахстан. О ГОСУДАРСТВЕННОЙ МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКЕ [Электронный ресурс]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31661446 (дата обращения: 07.08.2021)

3 Inglehart R., Wayne B. Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values // *American Sociological Review*. - 2000. - №65. - P. 19-51.

4 Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах // *Гражданское общество в России* [Электронный ресурс]. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/1992-4-Almond_Verba.pdf (дата обращения: 28.06.2021)

5 Elazar D. Globalisation meets the world's political culture // *Jerusalem Center for Public Affairs* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jcpa.org/dje/articles3/polcult.htm> (дата обращения: 28.06.2021)

6 Elazar D. J., Mollov M. B. Introduction: Elections 1999 - The Interplay between Character, Political Culture and Centristism // *Israel Affairs*. - 2000. - Vol.7. - № 2/3. - P. 1-17.

7 Siobhan McEvoy-Levy. Youth as Social and Political Agents: Issues in Post-Settlement Peace Building // *Kroc Institute Occasional Paper*

[Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/3257555/Youth_as_Social_and_Political_Agents_Issues_in_Post_Settlement_Peace_Building (дата обращения: 28.06.2021)

8 Ohana Y., Lyamouri-Bajja N., Genneby N., Markosyan R., Abukatta O. Council of Europe// Youth Transforming Conflict [Электронный ресурс]. URL: https://pjp-eu.coe.int/documents/42128013/47261899/T-Kit12_EN.pdf/9791dece-4a27-45e5-b2f1-b7443cb2125b (дата обращения: 29.06.2021)

9 UNOY. Peacebuilders and Fundación Culture de Paz Youth Advocacy Initiatives during 2005 and 2006 [Электронный ресурс]. URL: <https://unoy.org/network/> (дата обращения: 29.06.2021)

10 Youth 2030: The United Nations Youth Strategy [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youthpolicy.org/library/documents/youth2030-the-united-nations-youth-strategy/> (дата обращения: 21.06.2021)

11 Resolution No. 1325 of the UN Security Council [Электронный ресурс]. URL: <http://unscr.com/en/resolutions/doc/1325> (дата обращения: 06.06.2021)

12 Пан Ги Мун. Послание по случаю Международного дня добровольцев Генерального секретаря ООН [Электронный ресурс]. URL: <https://www.un.org/ru/sg/messages/2013/volunteerday.shtml> (дата обращения: 22.04.2021)

13 UNDP Youth Strategy 2014-2017: Empowered Youth, Sustainable Future [Электронный ресурс]. URL: <https://www.undp.org/publications/undp-youth-strategy-2014-2017-empowered-youth-sustainable-future> (дата обращения: 27.04.2021)

Transliteration

1 UNDP Youth Strategy 2014-2017: Empowered Youth, Sustainable Future [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://www.undp.org/publications/undp-youth-strategy-2014-2017-empowered-youth-sustainable-future> (date of access: 27.04.2021)

2 Zakon Respubliki Kazahstan. O gosudarstvennoj molodezhnoj politike [Law of the Republic of Kazakhstan. About the state youth policy]. [Jelektronnyj resurs]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31661446 (date of access: 07.08.2021). (in Russ).

3 Inglehart R., Wayne B. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of

Traditional Values // *American Sociological Review*. - 2000. - №65. - P. 19-51.

4 Almond G., Verba S. Grazhdanskaja kul'tura: politicheskie ustanovki i demokratija v pjati stranah /per. s angl. E. Gendelja [Civic culture: political attitudes and democracy in five countries]. Grazhdanskoe obshhestvo v Rossii [Jelektronnyj resurs]. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/1992-4-Almond_Verba.pdf (date of access: 28.06.2021). (in Russ).

5 Elazar D. Globalisation meets the world's political culture//Jerusalem Center for Public Affairs [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://www.jcpa.org/dje/articles3/polcult.htm> (date of access: 28.06.2021)

6 Elazar D. J., Mollov M. B. Introduction: Elections 1999 - The Interplay between Character, Political Culture and Centrism // *Israel Affairs*. - 2000. - Vol.7. - № 2/3. - P. 1-17.

7 Siobhan McEvoy-Levy. Youth as Social and Political Agents: Issues in Post-Settlement Peace Building// Kroc Institute Occasional Paper [Jelektronnyj resurs]. URL: https://www.academia.edu/3257555/Youth_as_Social_and_Political_Agents_Issues_in_Post_Settlement_Peace_Building (date of access: 28.06.2021)

8 Ohana Y., Lyamouri-Bajja N., Genneby N., Markosyan R., Abukatta O. Council of Europe // Youth Transforming Conflict [Jelektronnyj resurs]. URL: https://pjp-eu.coe.int/documents/42128013/47261899/T-Kit12_EN.pdf/9791dece-4a27-45e5-b2f1-b7443cb2125b (date of access: 29.06.2021)

9 UNOY. Peacebuilders and Fundación Culture de Paz Youth Advocacy Initiatives during 2005 and 2006 [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://unoy.org/network/> (date of access: 29.06.2021)

10 Youth 2030: The United Nations Youth Strategy [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://www.youthpolicy.org/library/documents/youth2030-the-united-nations-youth-strategy/> (date of access: 21.06.2021)

11 Resolution No. 1325 of the UN Security Council [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://unscr.com/en/resolutions/doc/1325> (date of access: 06.06.2021)

12 Ban Ki-moon. Poslanie po sluchaju Mezhdunarodnogo dnja dobrovol'cev General'nogo sekretarja OON [Message on the occasion of the International Day of Volunteers of the UN Secretary-General] [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://www.un.org/ru/sg/messages/2013/volunteerday.shtml> (date of

access: 22.04.2021). (in Russ).

13 UNDP Youth Strategy 2014-2017:
Empowered Youth, Sustainable Future
[Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.undp.org/publications/undp-youth-strategy-2014-2017-empowered-youth-sustainable-future>
(date of access: 27.04.2021)

org/publications/undp-youth-strategy-2014-2017-empowered-youth-sustainable-future
(date of access: 27.04.2021)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

Абдухалық Жания Рахманқызы

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

Абдухалық Жания Рахманқызы

докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Zhaniya Abdukhalyk

PhD student, al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

THE SOCIAL STATE, ACTIVE CITIZEN AND EMPOWERING EDUCATION: CONTRIBUTION OF MONTESSORI'S HUMANISTIC PHILOSOPHY OF EDUCATION

¹ G. Zhussipbek, ² Zh. Nagayeva

ABSTRACT

The social state, the phenomenon of the active citizen, and empowering education are the actual goals of what 'New Kazakhstan' has to achieve. Maria Montessori is a globally known, leading thinker and practitioner of humanistic education philosophy and positive social transformations. Montessori believed in and practiced the principles of developing non-commercialized and accessible to all quality education, which is not just child-centric but is also conducive to creating global citizens with an inclusive outlook who perceive themselves as the integral parts of the whole, called Universe. Montessori's education philosophy helps children develop a way of thinking based on the unity of the Universe, awakens and sustains in them an unrestrained interest in exploring the Universe, evokes creativity, and induces them to see everything in interconnectedness. Overall, an analysis of Cosmic education, a fundamental concept in Montessori's humanistic philosophy of education, which also can be depicted as empowering education, shows some concrete ways how to form active citizens, create a vital social state and build an inclusive society.

Key words: Social State, Active Citizen, Empowering Education, Montessori, Inclusive Society.

^{1,2} Suleyman Demirel University, Almaty, Kazakhstan

Corresponding Author:
G. Zhussipbek
galym.zhussipbek@gmail.com

Reference to this article:
Zhussipbek G., Nagayeva Zh.
The Social State, Active Citizen and Empowering Education: Contribution of Montessori's Humanistic Philosophy of Education // Adam alemi. – 2022. – No. 4 (94). – P. 78-86.

This research is supported by the research grant ap08856467 "Developing Inclusive Society: The Role of Education Model and Welfare State, Some Insights from Nordic Countries' Experience" provided by the ministry of higher education and science, republic of Kazakhstan.

Әлеуметтік мемлекет, белсенді азамат құбылысы және құқық пен мүмкіндіктерді кеңейтетін білім беру жүйесі: Монтессоридің гуманистік білім беру философиясының үлесі

Аннотация. Әлеуметтік мемлекетті, белсенді азамат құбылысын және құқық пен мүмкіндіктерді кеңейтетін білім беру жүйесін – «Жаңа Қазақстанның» қол жеткізуі тиіс басты мақсаттарының арасында атауға болады. Мария Монтессори – жаһанға танымал, гуманистік білім беру философиясы мен оң әлеуметтік өзгерістер жасаудың жетекші ойшылы және практиктерінің бірі. Монтессори барлық азаматтарға қолжетімді, коммерциялық емес сапалы білім беруді дамыту қағидаттарына сенді және оны жүзеге асыра білді. Монтессоридің білім беру философиясы баланы (яғни баланың қажеттіліктерін) негізге алып қана қоймай, сонымен бірге балаға өзін "Ғалам" деп аталатын үлкен жүйенің ажырамас бөлігі және жаһан азаматы ретінде қабылдайтын инклюзивті көзқарас құруға ықпал етеді. Монтессори білім беру философиясы балаларға Ғаламда әр нәрсенің басқалармен тығыз байланыста екенін көрсетуге негізделген ойлау тәсілін дамытуға көмектеседі, оларда Ғаламды зерттеуге деген шексіз қызығушылықты оятады және қолдайды, шығармашылық рухты оятады. Тұтастай алғанда, Монтессоридің гуманистік білім беру философиясында (оны құқық пен

мүмкіндіктерді кеңейтетін білім беру жүйесі деп те сипатауға болады) іргелі тұжырымдама болып табылатын “Ғарыштық білім” түсінігі, белсенді азамат құбылысын қалыптастырудың, күшті әлеуметтік мемлекет пен инклюзивті қоғам құрудың кейбір нақты жолдарын көрсетеді.

Түйін сөздер: әлеуметтік мемлекет, белсенді азамат, мүмкіндіктер мен құқықтарды кеңейтетін білім беру, Монтессори, инклюзивті қоғам

Социальное государство, активный гражданин и расширяющее права и возможности образование: вклад гуманистической философии образования Монтессори

Аннотация. Социальное государство, феномен “активный гражданин” и расширяющее права и возможности образование – одни из главных целей, которых должен достичь «Новый Казахстан». Мария Монтессори – одна из всемирно известных ученых и практиков философии гуманистического образования и позитивных социальных преобразований. Монтессори верила и практиковала принципы развития доступного для всех, некоммерческого и качественного образования, которое не только ориентировано на ребенка, но и способствует формированию глобальных граждан с инклюзивным мировоззрением, которые воспринимают себя как неотъемлемую часть целого, называемого Вселенная. Философия образования Монтессори помогает формировать у детей образ мышления, основанный на единстве Вселенной, пробуждает и поддерживает в них безудержный интерес к познанию Вселенной, пробуждает творчество и побуждает видеть все во взаимосвязи. В целом, анализ Космического образования, фундаментальной концепции гуманистической философии образования Монтессори, которая по сути является расширяющей права и возможности системой образованием, может показать некоторые пути создания феномена “активный гражданин”, формирования сильного социального государства и построения инклюзивного общества.

Ключевые слова: социальное государство, активный гражданин, расширяющее права и возможности образование, Монтессори, инклюзивное общество

Introduction

The recent challenges like the Pandemic, the emergence of divided societies, the widening gap between rich and poor, the re-emergence of inter-state conflicts, devaluation of fundamental notions like human rights, ecological degradation, foremost, global warming, all of these necessitate engaging in interdisciplinary discussions on models of the social (welfare) state, conceptualization of the concepts of the active citizen, inclusive citizenship, inclusive society, empowering education. In the face of the rise of xenophobia, religious intolerance and fundamentalism, chauvinism, ethnic and language-based nationalism, and nativism, sexism, and homophobia, humankind has to dwell more on the issues of human dignity, human rights, and acceptance of each other. Overall, building an inclusive society is one of the most debated and acute issues of the 21st century. Moreover, the social state, active citizens and empowering education, also building an inclusive society — are all what ‘New Kazakhstan’ needs.

Both humanistic education and Critical Realism, which provides the conceptual framework of this paper, demonstrate that human is the state’s most valuable “asset”. This idea is also essential for the concept of inclusiveness, particularly inclusive society. The importance of building an inclusive society lies in the fact that it is an inclusive society that can contribute to the development of humankind and the overall betterment of people’s lives more than any others. However, a nexus between building an inclusive society and empowering education, and the social (welfare) state has been mainly overlooked in social sciences research in the post-socialist countries, though the scholars of the Nordic countries widely explore it, for example [1; 2; 3]

In this article, we try to conceptualize a nexus between Cosmic Education (the concept developed by Maria Montessori and which denotes her whole humanistic education system) and forming active citizens and building an inclusive society.

Montessori worked in the field of early education. She developed one of the most

influential humanistic philosophies of education, which is based primarily on early age education. Many progressive educators, psychologists, and the education systems of many democratic countries have adopted at least some of the key principles and ideas of Montessori's philosophy. Montessori believed and practiced the principles of developing non-commercialized and accessible to all quality education, which is not just child-centric but being based on the concept of Cosmic education, is also conducive to creating global citizens with an inclusive outlook, who can see and feel themselves as the integral parts of the whole, called Universe.

Montessori's philosophy is about the model of empowering education from early childhood. The goal of this model of education is to develop a global vision in children, which is incompatible with intolerance. This global vision, let alone racism, and fundamentalism, is inherently against the non-acceptance of others, which is indispensable in creating an inclusive society.

Methodology

This article is premised on the insights of the meta-theoretical Critical Realist approach, which is bigger than mere research methodology. It emerged as a post-positivistic meta-theoretical critique of positivistic and compartmentalized sciences [4]. Critical Realism aims to reconcile social sciences and philosophical inquiry by raising big questions and being concerned with human flourishing and well-being. It is built on reflexivity and interdisciplinarity; hence, it tries to understand social phenomena rather than merely describe them [5]. Critical Realism raises fundamental and global questions, such as justice, well-being, and morality; however, not in a sense used by conservative religions [6]. Critical Realism accepts the lack of social justice (exemplified as lack of access to quality education, health care, and social protection), and erosion of political legitimacy and democracy, un-development of human rights (e.g., women's rights, children's rights, minority rights) as ethical or moral crises [4].

Main part **The Social State and Inclusive Citizenship**

This paper assumes that an inclusive society has three major pillars, first is institutionalized care, embodied as the social (welfare) state; second is empowering education; and the third pillar is active citizen/s. A viable inclusive society is based on the idea that everyone is valuable. Accepting that everyone is valuable means that the right to receive and give proper care must be secured for everyone. Proper care is the fundamental quality of the social state. The right to receive and give decent and efficient care, which necessities the creation of the social state, is a central element of inclusive citizenship. An inclusive society provides worthy care for its interdependent members [3]. As it can be seen, care is both fundamental for the social state and inclusive citizenship. However, in the last decades, the notion of care has been under the constant assault of the various austerity and restructuring policies enacted by the proponents of the unregulated free-market economy model.

Critical Realism emphasizes the need to accept that humans are vulnerable and dependent on others beings. A Critical Realist scholar, Andrew Sayer [6], undertakes a fundamental critique of contemporary social sciences' reluctance to acknowledge that people's relation to the world is one of concern and interconnectedness. Since humans are sentient beings, capable of flourishing and suffering, and are needy and social beings dependent on others, are also vulnerable to how others treat them, human beings' view of the world is essentially evaluative. Evaluative and normative position, which is inherent to human beings, not only accepts but looks for the creation and further development (according to the changing needs and new challenges like the Pandemic) of social protection, social solidarity, and inclusion of those who are marginalized and disaffected

The central institution, which has to provide care, is the state. The state pro-

vides care through social policy programs and by accepting human-centric understandings of security, also by prioritizing public health and accessible to all education as the most important realms of public and private investments, etc.

As it has been mentioned, the social state and inclusive citizenship are closely interrelated concepts. Inclusive citizenship is the crucial element of an inclusive society. The state in the 21st century must have a well-functioning and guaranteed by Constitution social policy to protect not only the social and economic rights of its citizens but also fundamental rights, like rights to education and health care (especially these human rights can be jeopardized by commercialization as the result of privatization and austerity programs propagated by the neoclassical or neoliberal capitalism), individual self-determination and development. On the whole, the essential pillar of the social state is the uncompromised protection of the rights to education at all levels (including higher), comprehensive health care, and social rights.

There are different variations in the formulation of the models and policies of the social state. For example, it is possible to identify the so-called Nordic approach, where work and life balance is well-established, and work and family relations are characterized by collective commitments to child-care and "politicizing parenthood" [7]. Prevalence of work-family policies involving measures for parental (of all genders) leave, publicly financed child-care, and an individual taxation system are considered among the most important societal qualities of the Nordic social model [8].

The social state is characterized by the empowerment of its citizens, who are not left without the state's protection. Empowerment, *inter alia*, is manifested in education and is also reflected in parenting models. As such, the education system in the social welfare state is accessible and empowering; therefore, it is closely tied to the central values and principles of children's rights. Empowerment — or social empow-

erment — as a method and an objective of efforts has a central, though varying, role. As such, it appears as a general concept that describes the orientation and ethos of social pedagogical work [9].

The social state helps develop positive social capital, increase trust in society, the level of innovation and happiness of people in society. The social state supports the role of women as active citizen-workers and tries to embrace even those who are not classically accepted as participants of the labor market, such as "caregiver relatives" and disabled persons. This new understanding of citizenship is very important for Kazakhstan and other Eurasian countries where a significant part of women, caregivers, and disabled persons are beyond the official labor market and have become socially marginalized, or at least cannot enjoy many social rights and are not in the position of an active citizen.

The social state aims to overcome the problems of a fragmented society, socially and economically marginalized groups of people. In Kazakhstan and other Eurasian countries, care is still informal and linked to the traditional family model of the housewife marriage. It is unpaid work, hidden from view in the family household, performed by women and, as it is excluded from the category of formal employment, it is beyond to be recognized as the main provider of income for caregivers, as well beyond prestige and social security, and is lacking in recognition.

There is a nexus between the development of education which empowers personality and a high level of trust in society, and the developed positive social capital, which all contribute to the building of an inclusive society. Next, we explore the concept of empowering education, which is a central instrument of the social state to form an active citizen.

Empowering Education, the Social State and Active Citizen

The phenomenon of active citizen is a way to generalize the new face of the so-

cial (welfare) state model, and it is the result of accessible to all empowering education. Active citizen presupposes that an individual, as a citizen, participates in all the various arenas, economic, social, and political, of civic life. A lack of participation can thus be interpreted as a reflection of marginalization or social isolation. As such, in our days, active citizen is about demos. We argue that if considered holistically, demos are active and knowledgeable citizens, whereas okhlos are the mob. Non-accessible education and, in general, insufficient and noneffective social policies produce okhlos. Okhlos and inactive population are the aims of oppressive, authoritarian regimes and autocratic leaders. Thus, empowering education is the antidote to authoritarianism; however, not only openly oppressive and authoritarian regimes but also the models of capitalism, which promote the commercialization and commodification of education, health care, and shrinking, even elimination of social policies, are in intimate relations with authoritarianism (for example, Chile under Pinochet enacted economic reforms in line with neoliberal Chicago school's prescriptions).

The right to education is a fundamental human right, essential for exercising all other human rights. This human right promotes individual freedom and empowerment and yields significant development benefits [10]. Education certainly plays a crucial, if not a leading, role in transforming human beings and society in a positive direction. Education and cultural upgrading are needed to enact positive transformations of societies from the inside. On the other hand, education is a powerful tool by which economically and socially marginalized adults and children can lift themselves out of poverty and participate in social and, depending on age, political life fully as citizens [10]. Hence, by its nature right to education implies being empowering. However, only the models that are child-centric and children's rights-friendly can be truly empowering. In other words, not all types and models of education can be qualified as empowering

so as to form independent and wholesome personalities called active citizen. The less education is paternalistic and the less education is teacher-centric, the more education is open to be empowering.

Kazakhstan and other Eurasian countries seriously need scholarly information about children's rights-friendly and child-centric empowering education models. The more society is inclusive, the less culture of dominance is felt, and the more social inclusion and less exclusion based on age, race, origin, social class, gender, and education; the citizens are more active.

According to psychologists, especially preschool time is crucial for children's emotional and psychological development. What happens to children in the period up to six/seven years is what then becomes the basis of their adult life. Many problems of adulthood, such as intolerance, violence, narcissism, and different traumas, have their roots in childhood [11; 12]. Hence, the more consciously and in accordance with humanistic education and child psychology parents and educators regard and perform parenting and education as a process, the better for the children and entire society. Education must be regarded as a whole and comprehensive human needs-based system of human development, which starts from the early days and months but not only from school age [11; 12].

Education and the social state model play a crucial role in developing the social forces and identities needed to build an inclusive society. We assume that it is, foremost, education that determines and creates the social forces needed to build an inclusive society. The notion of empowering education offers natural, from bottom to top, ways of developing a democratic and inclusive society.

The Main Qualities of the Education Philosophy of Montessori

Maria Montessori was a scholar and practitioner of humanistic education and children's rights. She lived in a turbulent

time when wars, racist sentiments, and nationalist movements were at their peak. She was driven by the ideals of justice, peace, and equality and fought for women's and children's rights. Montessori saw wars and, in general, conflicts as disunity of people. Montessori considered a child as a hope for humanity and a drive for civilizational change. She urged the adults to recognize that a child has the right to be a citizen of the first order and that a child must be respected. In her educational method, Montessori called for the help we need to provide a child to become an emotionally and psychologically strong and self-realized adult with a global vision [13]

The main features of the education philosophy of Montessori can be presented as follows (1) child-centric, non-commercialized, and accessible to all quality education, and (2) Cosmic Education, which instills in the children the vision of global and inclusive citizens who also care about the environment. It must be reminded that the definition of the right to education and the scopes of education given by the United Nations, for example, by the Universal Declaration of Human Rights, declares that education should be directed to create the vision of global and inclusive citizens. Article 26 stipulates that "Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms; education shall promote understanding, tolerance, and friendship among all nations, racial or religious groups, and shall further the activities of the United Nations for the maintenance of peace". Montessori's ideas served as a precursor to the UN documents-approved global and human rights-based vision of education.

Montessori education institutions are well known in many countries, especially among professionals in education and parents who care about their children's future. In Kazakhstan and other post-socialist countries, Montessori preschool facilities and schools are also functioning. However, many of them are commercialized and

can be considered "bourgeoisie" places, though Montessori was remarkably egalitarian and inclusive in her life, personal and professional philosophy. She was fundamentally against any commercialization of education. On the contrary, Maria Montessori established her education institutions for orphans and poor children who hailed from disaffected families. Montessori's vision and philosophy of education strongly defend the social state. Montessori's political orientation supported social democratic values, specifically free and accessible to all quality education and health care.

Montessori emphasized that the child's mind is completely different from adults, and it possesses magnificent and almost miraculous faculty of taking from the environment external ideas and impressions, incarnating them into their beings [14]. Therefore, she regarded a child's mind as fertile soil for significant intellectual development driven by a child's interest and imagination. Montessori [15] noted that "The secret of good teaching is to regard the child's intelligence as a fertile field in which seeds may be sown, to grow under the heat of flaming imagination". Montessori called for a model of education that can satisfy the inner curiosity of a child. This education model can answer all essential questions necessary to provide a vision of the whole Universe [15]. In brief, Montessori's education model provides children with a global vision.

Montessori's Concept of Cosmic Education and Active Citizen

Montessori developed the notion of Cosmic education, a key element of her primary education model. This notion underpins the delivery of the Montessori's curriculum [16]. The underlying idea of Cosmic education is that all things in the Universe are interrelated, each has its function or task in the Universe, and all things function according to Cosmic Plan [17]. Montessori's humanistic education philosophy implies that Cosmic education is an

antidote to all wars, conflicts, disunity, and injustice because the fundamental idea of Cosmic education is to teach children about the Universe and that we all are its interrelated parts. If one feels pain or gets hurt — all parts feel pain, resonate and empathize with it. The understanding that all of us are united in the cosmic structure like one big body helps children to perceive themselves as the members of a big family called the Universe, the parts of a helpful and interrelated world which should not be scared. “The stars, earth, stones, life of all kinds form a whole in relation with each other, and so close is this relation that we cannot understand a stone without some understanding of the great sun! No matter what we touch, an atom, or a cell, we cannot explain it without knowledge of the wide universe” [17].

Montessori pointed out that properly presenting the idea of the Universe helps children acquire a global vision that allows their minds to concentrate, generate the ability to work and mold their intelligence to see the world in wholeness. “Since it has been seen to be necessary to give so much to the child, let us give him a vision of the whole universe. The universe is an imposing reality, and an answer to all questions” [15]. It is almost impossible to explain the new fields of study without the knowledge of the wider Universe [18].

In Montessori education, the following are the primary pillars: the importance of hands-on sensorial material and exercises, experiences with the natural world, moving from simple to complex, from concrete to abstract, from general to particular. According to the last principle, a child learns subjects beginning from the general like solar system to other subjects in their interconnection to the sun. For example, in botany, the effect of the sun on plants, in history the time according to the sun's revolutions, in geography the influence of the sun on a climate, economy, culture of any country. On the other hand, in the framework of Cosmic education (which is premised on the underlying idea of perceiving the big picture, the Universe), we

move from the big picture (or whole, the Universe) toward its parts, like in studying tree when we begin with the whole tree and then go to the branches and leaves in descending order. These parts are represented by zoology, botany, geography, science, craft, music, and other branches of sciences, that are to be connected to the bigger picture or frame of knowledge.

Also, the children's work with and exploration of cultural richness nurture their vision and lay the grounds for their humanistic and inclusive outlook. When parts fit into the whole picture and are seen in the interrelationship, they make sense for children and cause great interest in them [15].

The Cosmic education approach teaches to have faith in children, respect them and their potential, and trust the power of the mind to work independently [19]. Children can freely navigate this whole framework and develop it through new subjects, studies, and concepts.

Cosmic education induces the children to feel that they belong to the world community and the need to contribute to its well-being. Global citizenship is one of the central ideas of Montessori's educational philosophy. The approach to forming the vision of global citizen permeates the Montessori curriculum and program that recognize and celebrate the cultural and spiritual diversity of all people. Celebrating diversity helps children embrace this diversity and understand that there is unity in diversity. Cosmic education helps children see what unites all human beings and prepares them to resist reactionary nationalism, religious and ethnic hatred, war, injustice, neglect, and destruction of the environment [20]. Overall, the global vision of Cosmic education is the antidote to narrow-mindedness, conflict, and division-prone mindset, which seeks and legitimizes conflicts because this mindset is inherently against the cosmic unity of humankind and nature and the planet.

Cosmic education paves the way to organize all branches of knowledge into the whole system effectively. In other words, this approach helps a child make sense of inter-

related branches of knowledge (which, in fact, is one body of knowledge). According to Critical Realism, one of the main problems of today's sciences and academia is the compartmentalization of sciences, when the scholars live and do research in ghettoized, detached from each other environments [5]. Therefore, the Critical scholars eloquently defend "post-disciplinarity". Montessori's approach from the very beginning helps overcome this problem. Cosmic education approach helps children to order and systematize all knowledge they receive.

The years from 3 to 6 are seen as an important period for laying the ground for expansion, consolidation, and intellectual growth that prepares children for further cultural development, discovering the world and their place in it to understand and adapt to the environment [17]. The main responsibility of the "Guide" (in Montessori education institutions, the adult-teacher is called "Guide") in the classroom should be to open new areas for children, guiding them through lessons to discover their interests and giving them an opportunity to explore those centers of interest keeping their fire of interest and curiosity burning [20]. Thus, there is no fixed program to follow, but new areas of knowledge are presented in the classroom to children to uncover their interests and plant seeds in the fertile soil of their minds and souls for future development.

The children comprehend the globality of the world, the diversity of cultures, and other elements of the Universe which surround them. Children may find their place in the global system — the Universe, and become global citizens or a part of a world community with their own racial, ethnic, cultural, and linguistic distinctions or richness.

Overall, cosmic education helps children understand the Universe in its wholeness and interrelated parts, understand and know their own selves, discover the cosmic plan (which implies accepting and celebrating diversity and developing the consciousness of inclusiveness), and contribute to it. As a result, children develop a way of thinking and mindset, life philosophy, based on the

idea of the unity of the Universe that evokes in them interest, creativity, empathy as well gratitude to the Universe and to all its actors' contributions. This way of thinking gives the children insights into their place in this inter-related big world called the Universe and encourages to fulfill their own humanistic tasks toward the cosmic plan.

Conclusion

Empowering education, which is indispensable for the gradual formation of active citizen, the social state model, where care is a central idea, and development of inclusive society are all parts of one whole. Nonetheless, empowering and accessible to all education is the main factor in developing an inclusive society. The ideas of Maria Montessori, specifically her fundamental concept of Cosmic education, lay the grounds for empowering education, which is conducive to creating active and global citizens.

One of the main goals of Cosmic education is to create and nurture the intimate interrelationship between children and the Universe (planet, nature) and people as diverse as they are. These ideas permeated Montessori's curriculum and education program. Cosmic education helps children perceive and see themselves as integral parts of global citizenship, find their own place within it, and contribute to universal human flourishing. In other words, this humanistic education approach develops a global vision in children and makes them the active agents for cultural and civilizational changes. It is what forms in the children the qualities of future active citizens. In brief, Cosmic education aims to help form global citizens who know and respect their own and other cultures, languages, and traditions. Maria Montessori's philosophy of education strongly defends the social state. Specifically, Montessori adhered to social democratic values, which uphold free and accessible to all quality education and health care and reject commercialized and commodified education, the main factor behind the emergence of social and structural inequality — an antipode of inclusiveness.

References

- 1 Knijn T., Kremer M. Gender and the Caring Dimension of Welfare States: Toward Inclusive Citizenship. // *Soc Polit Int Stud Gender, State Soc.* – 1.09.1997. – 4(3) – Pp. 328-361.
- 2 Kananen J. The Nordic Welfare State in Three Eras. From Emancipation to Discipline. 1st Edition. - New York, Routledge, 2016.
- 3 Sümer S. The Nordic Approach to Work and Care: Challenges on the Way to Inclusive Citizenship // *Tidsskr kjønnforskning.* – 13.03.2014. – 38(01) – Pp. 59-59.
- 4 Bhaskar R. Enlightened common sense: the philosophy of critical realism. - New York, Routledge, 2016.
- 5 Bhaskar R., Danermark B., & Price L. Interdisciplinarity and wellbeing: a critical realist general theory of interdisciplinarity. - New York, Routledge, 2017.
- 6 Sayer, A. Why things matter to people: social science, values and ethical life. - Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- 7 Ellingscbter A. & Leira A. Introduction. In *Politicising parenthood in Scandinavia*, ed. by Ellingscbter, A. & Leira A. - Bristol, Polity, 2006.
- 8 Kasvio A, Gonäs L, Skorstad EJ. In Search of the Nordic Working Life Model; Introduction to the Thematic Issue // *Nord J Work Life Stud.* – 30.11.2012. – 2(4).
- 9 Ryyänen S, Nivala E. Empowerment or emancipation? Interpretations from Finland and beyond. // *Pedagog. Soc. Rev. Interuniv.* – 3.07.2017. – №30. – Pp. 33-46.
- 10 The right to education. Norwegian Agency for Development Cooperation.
- 11 Fitzgerald, B. The Importance of Early Brain Development // *Journal of the Georgia Public Health Association.* - 2016. - №6(2). - Pp. 96-97.
- 12 Harris N. How Childhood Trauma Affects Health Across a Lifetime, Ted Talks 2014. URL: https://www.ted.com/talks/nadine_burke_harris_how_childhood_trauma_affects_health_across_a_lifetime/transcript
- 13 Montessori M. My system of education, The lecture delivered before National Education Association. - NY, The House of Childhood Inc, 1915.
- 14 Montessori M. Citizen of the World, <https://montessori150.org/maria-montessori/montessori-quotes>.
- 15 Montessori M. To Educate the Human Potential URL: <https://montessori150.org/maria-montessori/montessori-quotes/educate-human-potential-24>.
- 16 Issacs B. Understanding Montessori Approach. Early Years Education in Practice. - NY, Routledge, 2018.
- 17 Cosmic Education URL: <https://theglobalmontessorinetwork.org/resource/elementary/cosmic-education-english/>
- 18 Montessori, M. The Six-Year-Old Confronted with the Cosmic Plan, To Educate the Human Potential. - 1948.
- 19 Maria Montessori on Connectedness, Cosmology, and Education. URL: <https://drewdellinger.org/maria-montessori-on-connectedness-cosmology-and-education/#:~:text=%22Let%20us%20give%20%5Bthe%20child,to%20form%20one%20whole%20unity>.
- 20 Kosky Dave. "Cosmic Education". Ruffing Montessori School. URL: <https://ruffingmontessori.net/home/about/why-montessori/montessori-articles/cosmic-education/>
- 21 Tučková, Michaela. Citizens of the World, Montessori Parenting URL: <https://montessori-parenting.org/citizens-of-the-world/>

INFORMATION ABOUT AUTHORS

<i>Zhussipbek Galym</i>	Senior Lecturer, Chief Researcher, PhD, Suleyman Demirel University, Almaty, Kazakhstan, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6924-6039
<i>Zhanar Nagayeva</i>	Researcher, MA, Suleyman Demirel University, Almaty, Kazakhstan, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9902-1287
<i>Ғалым Өмірзақұлы Жүсіпбек</i>	аға оқытушы, бас ғылыми қызметкер, PhD, Сулейман Демирель атындағы Университет, Алматы, Қазақстан, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6924-6039
<i>Жанар Максатовна Нагаева</i>	аға ғылыми қызметкер, магистрант, Сулейман Демирель атындағы Университет, Алматы, Қазақстан, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9902-1287
<i>Ғалым Омирзақұлы Жусипбек</i>	старший преподаватель, главный научный сотрудник, PhD, Университет имени Сулеймана Демиреля, Алматы, Казахстан, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6924-6039
<i>Жанар Максатовна Нагаева</i>	старший научный сотрудник, магистрант, Университет имени Сулеймана Демиреля, Алматы, Казахстан, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9902-1287

ДАЙВЕРШИ ЧЕДЖУ КАК МОДЕЛИ СОВРЕМЕННЫХ КОРЕЙСКИХ ЖЕНЩИН В КОРЕЙСКИХ СМИ ПОД ЯПОНСКИМ КОЛОНИАЛЬНЫМ ПРАВЛЕНИЕМ

¹ Ли Сохён, ² Мионг Сун Ок

АННОТАЦИЯ

В этом исследовании рассматриваются сложная жизнь и роль ныряльщиц Чеджу как независимых современных женщин, отраженная в корейских СМИ в японскую колониальную эпоху, путем анализа статей единственной корейской газеты того времени Мэиль синбо. В 2016 году ныряльщицы Чеджу были внесены в список Нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО и имеют большое значение как ведущая модель для становления современных корейских женщин. В предыдущих исследованиях ныряльщицы Чеджу рассматривались как уникальный образ жизни и культурная конструкция, сформированная в особой среде островного региона. Однако они вели новаторскую и прогрессивную жизнь, несмотря на ограничивавшие женщин двойную репрессивную структуру колониального правления и феодальные традиции. Они стали независимыми экономическими проводниками, вынося экстремальный труд в опасной среде морских глубин, а также сопротивлялись власти, не умалчивая об эксплуатации и угнетении. А через организацию добровольных организаций принятия решений они сами защищали свои права и интересы.

Ключевые слова: Дайверы Чеджу, современные корейские женщины, колониальный период Кореи, корейская газета «Мэиль синбо».

¹ Университет Чеджу, Чеджу, Республика Корея

² Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан; Институт глобализации и мультикультурных исследований, Ханьянский университет, Сеул, Республика Корея

Автор-корреспондент:
Мионг Сун Ок
okmyong@gmail.com

Ссылка на данную статью:
Ли Сохён, Мионг Сун Ок.
Дайверши Чеджу как модели современных корейских женщин в корейских СМИ под японским колониальным правлением // Адам әлемі. – 2022. – № 4 (94). – С. 87-97.

Жапон отаршылдығы кезінде корейлік БАҚ-тағы заманауи корей әйелдерінің үлгісі ретіндегі Чеджу сүңгуірлері

Аннотация. Бұл зерттеу – сол кездегі жалғыз корей газеті Maeilshinbo-дағы мақалаларды талдау арқылы жапон отаршылдық дәуіріндегі корей ақпарат құралдарында көрсетілген Чеджу сүңгуірлерінің «жаңа заманғы әйел» бейнесі ретіндегі қиын тағдыры мен бейнесін қарастырады. Чеджу сүңгуір әйелдері 2016 жылы ЮНЕСКО-ның «Адамзаттың материалдық емес мәдени мұрасы» ретінде тіркеліп, қазіргі корей әйелдеріне жетекші үлгі ретінде үлкен мәнге ие болды. Алдыңғы зерттеулерде, Чеджу сүңгуірлерінің арал аймағындағы ерекше ортада қалыптасқан өзгеше өмір салты мен мәдени байланысы қарастырылды. Алайда, олар отаршылдық биліктің қос репрессиялық құрылымына және әйелдердің құқығын тежеп тұрған феодалдық дәстүрге қарамастан, жаңашыл және прогрессивті өмір сүрді. Олар теңіз тереңіндегі қауіпті еңбекке араласа отырып, «тәуелсіз экономикалық агенттерге» айналды және отаршылдардың қанауы мен езгісіне көне жүріп, билікке қарсы тұра алатындарын көрсетті. Шешім қабылдаушы ерікті органдарды ұйымдастыру арқылы олар өздерінің шаруашылық қызмет құқықтары мен мүдделерін қорғады.

Түйін сөздер: Чеджу сүңгуірлері, қазіргі корей әйелдері, Кореяның отаршылдық кезеңі, корей газеті.

Jeju Divers as Models of Modern Korean Women in Korean Media Under the Japanese Colonial Rule

Abstract. This study examines the challenging lives and roles of Jeju divers as independent modern women reflected in Korean media during the Japanese colonial era, by analyzing the articles in Maeil-shinbo, the only Korean newspaper at the time. Jeju woman divers were registered as UNESCO's Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2016 and have great significance as a leading model in the beginning of modern Korean women. In previous studies, Jeju divers have been treated as a unique lifestyle and cultural construct formed in the special environment of the island region. However, they pursued a pioneering and progressive life despite the double oppressive structure of the colonial rule and the feudal tradition that restrained women. They became independent economic agents by enduring extreme labor in the dangerous environment of the deep sea, and also resisted power without being silent about the exploitation and oppression of the colonists. And through the organization of voluntary decision-making bodies, they themselves protected their rights and interests in economic activities.

Key words: Jeju Divers, Korean Modern Women, Colonial Period Of Korea, Korean Newspaper.

Введение

В традиционном обществе атрибуты, касающиеся пола, социального статуса и идентичности, были относительно статичными, поэтому людям не предоставлялась свобода выбора в отношении таких свойств [1]. С тех пор, как династия Чосон приняла конфуцианство в качестве государственной религии в конце 14 века на Корейском полуострове, патриархальный порядок, в котором доминируют мужчины, прочно утвердился на протяжении 600 лет. В конце 19 века иностранные державы заставили Чосон открыть свои двери. Однако Чосон отказался и после был насильственно аннексирован Японской империей в 1910 году.

Трансформация корейских социальных и экономических структур во время японской оккупации послужила импульсом для предоставления корейским женщинам возможности участвовать в жизни общества и поднять свое существование и роль.

В колониальный период опыт субъектов двойственен: с одной стороны, они страдают от империалистических репрессий, а с другой — осознают такую репрессивную ситуацию эпохи [2]. Даже в двойной репрессивной структуре па-

триархальной традиции и японского колониализма приток западной культуры и создание новых рабочих мест позволили корейским женщинам выйти за рамки своих стереотипных ролей, таких как ведение домашнего хозяйства и уход за детьми.

Предыдущие исследования Синёсон (Новые женщины) в колониальную эпоху продемонстрировали, что субъективность современных корейских женщин возникала и развивалась новаторски, но не могла охватить деятельность и роли других типов женщин из-за слишком большого внимания к дискурсу Синёсон, который на самом деле представлял не что иное, как небольшую часть. По этой причине Хесук Тхэ [3, с. 46] указала на необходимость исследования различных женщин, которые жили в городах и сельских районах в колониальную эпоху, включая домохозяйек, официанток, секретарш, проституток, работниц, женщин-фермеров и сексуальных рабынь военных. Есть и другие статьи, в которых исследовались современные женщины, такие как парикмахеры [2; 4], официантки в кафе [5] и современные девушки [6], но большая часть этого исследования остановилась на исследовании биографии женщины-карьеристки и ее общества на волне модернизации.

Методология

Женщины-ныряльщицы занимались экономической деятельностью, обладая опытом работы в определенной сельской местности Чеджу, но не привлекали внимания как Синёсон, потому что они были стереотипированы в основном как культурный продукт, созданный местными особенностями Чеджу. В них видели лишь образ чудесных сильных женщин с традиционным способом труда в суровых морских условиях, живших на грани жизни и смерти [7, с. 439-440]. На рост Хэнё как профессии большое влияние оказал японский колониальный капитализм [8, с. 128]. В процессе капитализации морепродуктов вокруг острова Чеджу и ближнего моря, море превратилось в пространство уникального труда и производства, а труд ныряльщиц Чеджу превратился в карьеру.

Культура Чеджу Хэнё (женщины-дайверы на Чеджу) была высоко оценена из-за ее уникальности и общественной культуры и внесена в список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО в 2016 году [9]. Что еще более важно, это первый случай регистрации женщин в качестве субъектов среди примерно 300 элементов Списка нематериального культурного наследия. Чеджу Хэнё не только имеет местные и культурные ценности, но и является одной из женских профессий, возникших в колониальную эпоху, знаменующую историческое происхождение современных корейских женщин, поэтому их жизнь и деятельность должны быть в первую очередь освещены. В частности, необходимо обратить внимание на то, как они преодолели и, где преобладали взгляды на противоположные ценности, как традиционные женщины, так и женщины-профессионалы.

В частности, необходимо обратить внимание на то, как они преодолели и первыми в жизненном пространстве, где преобладали перспективы противоположных ценностей как традиционные женщины и «профессиональные» женщины.

Исследователи собрали и проанализировали статьи о Хэнё, опубликованные в «Мэиль синбо», чтобы исследовать их жизнь и деятельность между традиционным порядком и различными социальными изменениями в колониальную эпоху. Мэиль синбо была японской газетой, которая играла марionеточную роль в пропаганде идеи японской агрессивной войны после насильственного приобретения Korea Daily News японским генерал-губернатором Кореи в конце эпохи Корейской империи и корейско-японской аннексии [10]. По этой причине Мэиль синбо не привлекал столько внимания, как исследовательский источник. Тем не менее, мы анализируем Мэиль синбо, потому что это была единственная издаваемая корейская газета во время всей японской оккупации [11] и, как считается, в ней было сравнительно много новостей о Хэнё, которые в основном освещались в социальных и культурных разделах; а также потому, что газетные СМИ в основном гарантируют объективность и справедливость, ярко раскрывают разнообразную жизнь людей того времени.

Новости о Хэнё, опубликованные в Мэиль синбо во время японской оккупации, насчитывали 131 статью, большинство из которых (114) были простыми прямыми новостями, за которыми следовали тематические статьи (9), интервью (3), искусство/литература (3) и фото статьи (2). Статьи были в основном классифицированы по содержанию: ныряльщицы-мигранты Хэнё, их права и интересы, а также их жизнь.

Результаты

Результаты исследования разделены на следующие четыре категории: женщины-профессионалы как добровольные экономические проводники; водолазы-мигранты как символ субъективации; активно сопротивляющиеся

субъекты: коллективный протест и борьба с несправедливостью; иерархическое сообщество, основанное на демократической структуре принятия решений. Одной из характеристик Чеджу Хэнэ во время японской оккупации было то, что они превратились в профессиональных карьеристок в современном понимании. В отличие от традиционного взгляда, где женщинам отводилась домашняя роль принудительного труда, Чеджу Хэнэ возникли как независимые экономические проводники, которые могли получать доход в качестве награды за свои усилия. Этот доход также способствовал их выходу на потребительский рынок.

Преобладание крупномасштабного ныряния мигрантов было связано с ситуацией после появления японских торговцев в 1900 году, когда спрос на морепродукты увеличился вместе с ростом цен на них [12, с. 151]. С более широкой точки зрения империалистической стратегии по обеспечению ресурсов в колонии, обстоятельства в которых Чеджу Хэнэ росли карьерно, можно объяснить потребностью в рабочей силе в рыбной промышленности. Работа, которую они должны были выполнять, была подобна военной операции, и их деятельность стала жизненно важной в экономическом масштабе, который постепенно увеличивался все больше и больше. Следующий отрывок из статьи показывает, как они проявляя страсть к своей работе, преодолевали трудности суровой морской среды и неблагоприятных физических условий, таких как беременность.

Знаменитые на Чеджу Хэнэ, женщины-ныряльщицы, собирающие в море морские ушки и морские водоросли... Как бы сильно ни волновались волны или как бы ни дул сильный ветер, они свободно и без страха плавают в бескрайнем море, словно входя и выходя из собственного дома; как русалки, а не люди... Они работают практически каждый день в году, кроме двух месяцев, декабря и января. Также отмечают то, что

если бы они беременны, то все равно ныряли бы в море, за исключением последнего месяца перед беременностью и месяца после родов. Как следствие, у них очень громоздкие тела с кожей цвета красного дерева, что является настоящей моделью карьеристок, которые ничего не знают о холоде, когда на самом деле холодно, и ничего не знают о болезни, когда они действительно больны [13]

Работа женщин Хэнэ была очень тяжелой. Требовалась большая физическая выносливость и сила духа, чтобы столько времени проводить в море, собирая водоросли и морепродукты этим традиционным методом. Фраза, относящаяся к Чеджу Хэнэ, «жить в этом мире на деньги, заработанные в потустороннем мире» относится к трудностям их работы, часто на грани между жизнью и смертью, плавая под водой до последнего вздоха при каждом нырянии, почти как воины и солдаты, которым приходилось терпеть тяжелейшие условия.

Газета Мэиль синбо также сообщает о солидарности и совместной деятельности, которую женщины Хэнэ поддерживали своей работой. Например, есть упоминание о незамужней женщине-ныряльщице, которая своим трудом копит деньги для своих свадебных расходов. Другая история относится к невесте, которая, занимаясь морским дайвингом, покрывает расходы на обучение своего жениха за границей в Токио, занимаясь морским дайвингом [13].

Некоторые из них, кроме того, стали основной семейной кормилицей, накопили немало богатств, приобретая поля в некоторых сельских районах, которые считаются ценным имуществом [14, с. 176]. Они также отправляли своих детей в университеты [13] и, что немаловажно, помогали поддерживать свои большие семьи [15, с. 211]. Есть даже примеры пожертвований, например, они жертвовали нации самолет и корабль, чтобы внести свой вклад в защиту национальной земли после начала войны на Тихом

океане [13]. Таким образом, доходы этих женщин-ныряльщиц не только внесли свой вклад в экономику домохозяйств, но и оказали значительное влияние на изменение местной экономики [12, с. 149-150].

Масштабы ныряльщиц Чеджу Хэнё, исчислялись тысячами [16, с. 146; 13]. Например, статья Мэиль Синбо [13] показала, что 5000 из 8000 женщин-ныряльщиц с Чеджу ныряли, а их доходы поддерживали экономику Чеджу. Социальная ценность этих женщин-ныряльщиц была хорошо представлена фразой «Хэнё, живущие в Чеджу или Чеджу процветающий, благодаря Хэнё?» [13]. Популярность деятельности женщин-дайверов вызвала перемещение населения на острове Чеджу до такой степени, что экономические центры острова сместились с ферм в рыбацкие деревни [17, с. 488].

Соответственно, Хэнё стали проводниками экономического роста и богатства, превзойдя их первоначальную деятельность на уровне прожиточного минимума и изменив социальный ландшафт и признание корейских женщин-профессионалов. Труд Хэнё, первоначально считавшийся низшей формой работы в корейском обществе, вскоре получил новое признание как имеющий коммерческую ценность [15, с. 208]. Дайверы-женщины не только сбежали из традиционного семейного зависимого статуса; их деятельность вышла за рамки их собственного местного опыта, возродившись как независимые экономические проводники на национальном уровне, вырвавшись из границ ныряния ныряльщиц. Хэнё начали занимать лидирующие позиции в экономической деятельности, участвуя сами во многих видах контрактов, переговоров и сделок, а также занимаясь своим трудовым участием и прибылью от продажи морепродуктов.

Растущий спрос на ныряльщиц и конкуренция за их найм зарегистрированы в Мэиль синбо, где рыбацкие ассоци-

ации от Хванхэ-до до Пусана и Ульсана предлагают контракты [13]. В процессе участия Хэнё для добычи морепродуктов возникла потребность в большем количестве посредников и проводников по сбыту, а также в рекрутерах, торговцах морепродуктами, владельцах рыбных промыслов и потребность в сотрудничестве с местной ассоциацией рыбаков [7, с. 455-456]. Постепенно помимо ныряния Хэнё стали вовлекаться во все эти виды деятельности. Однако было также много рисков, связанных с пересечением границы, а также купанием в суровых морях [14, с. 173]. Газета сообщает о многочисленных несчастных случаях, смертей [13] и исчезновений в плохую погоду [13].

Как указывалось, расширение рабочего пространства женщин-водолазов иногда вызывало конфликты с местными жителями [18, с. 305-306]. Согласно сообщениям средств массовой информации, в то время, когда женщины-дайверы из Чеджу мигрировали в поисках морепродуктов вокруг острова Хыксандо, расположенного на юго-западе Корейского полуострова, где не было сельскохозяйственных угодий, они были выгнаны аборигенами Хыксандо, которые жили благодаря сбору морепродуктов и написали петицию в отношении ныряльщиков с Чеджу о сохранении своих прав [13]. Презируемые жителями за пределами Чеджу, женщины-ныряльщицы основали свои собственные общины и деревни [13], что свидетельствует о серьезности конфликтов из-за экономических интересов между местными и Хэнё.

Все эти конфликты увеличили опыт, уверенность и самостоятельность женщин-дайверов, которые ответили тем, кто обвинял их в отсутствии женских добродетелей в большом количестве разводов в их сообществах:

Если женщин без образования, а только рожаящих детей и готовящих еду бросят их мужья то они могли умереть с голоду. Какими навыками они

могли зарабатывать себе на жизнь? Им придется, плача выпрашивать еду, пусть и отвратительную. В противном случае как пособие на проживание они просили бы у своих мужей деньги. Мы так не поступаем. Имея здоровые руки и ноги, почему мы не можем зарабатывать деньги? Зачем подвергать себя насилию со стороны презирающих нас мужей? В то время как на улице есть много женщин, которые думают о том, какое финансовое положение у их потенциальных женихов, мы не такие. Мы пытаемся сами запланировать свой жизненный бюджет [13].

Утверждения, подобные приведенному выше, так и степень независимости, которую приобрели эти женщины-ныряльщицы, вырвавшиеся из тени мужчин и даже сочувствующие женщинам в других областях, которые все еще вели зависимую жизнь, выпрашивая деньги у своих мужей в кандалах бедности.

Как видно, мигрантская экономическая деятельность Хэнэ привнесла не только пространственное перемещение в их жизненную сферу, но и полную смену парадигмы жизни. Торговля на последовательных этапах ныряльщиц; обеспечение контракта, выполнение работы, продажа и распределение добываемых морепродуктов - все эти действия помогли им постепенно стать независимыми подрядчиками и заниматься экономической деятельностью. Хотя в некоторых областях они подвергались дискриминации и презрению как работающие иммигранты, они были уверены, что их карьера более независима и приносит удовлетворение, по сравнению с карьерами других женщин. Многие статьи в газете Мэиль синбо показывают, что Чеджу Хэнэ активно справлялись с конфликтами и проблемами не только на рабочем месте, но и внутри институциональных властных структур. В невыгодных колониальных условиях, если так называемому «слабому полу» пришлось бы терпеть более тяжелые условия, Хэнэ даже отважились на коллективное со-

противление, которое завершилось борьбой против абсурда и эксплуатации японского империализма.

Начало недовольства и противодействия японской власти началось в истощенных рыболовных угодьях острова Чеджу, где деятельность Хэнэ оказалась под угрозой из-за повышения налогов и чрезмерной уплаты рыболовных сборов. Также росло число промежуточных торговцев, несправедливости со стороны японских чиновников и злоупотребления властью. Эта ситуация вынудила женщин-дайверов искать большей независимости в своей работе и начать выполнять некоторые промежуточные задачи самостоятельно.

Подводные районы острова Чеджу до представляют собой вулканические рифы, богатые водорослями, морскими ушками и разными видами моллюсков [19, с. 47-48]. Морепродукты, производимые в этом районе, стали важным источником сырья для других отраслей промышленности, таких как кондитерская отрасль, медицина, текстиль и даже порох для войны [18, с. 299-300]. Но японские рыбаки, владевшие современными технологиями, стали собирать большое количество морепродуктов и опустошили местность. В 1912 году Генерал-губернаторство Японии объявило Указ о рыболовстве, чтобы обеспечить устойчивую и стабильную защиту морских ресурсов. Этот указ вынудил Хэнэ платить сборы за использование рыболовных угодий недавно утвержденной и созданной ассоциации рыболовов [18, с. 311-4]. Гонорары составляли четвертую часть их дохода, заработанного за шесть с половиной месяцев, и почти равнялись расходам на питание за три месяца на промысле [18, с. 314]. Другие проблемы были связаны с тем фактом, что торговцы, которые продавали морепродукты, собранные женщинами-ныряльщицами, часто вступали в сговор, чтобы перехватить прибыль, тем самым подвергая женщин-ныряльщиц двойным проблемам.

Наконец, недавно назначенный японский глава ассоциации рыбаков предоставил эксклюзивное право продажи конкретному торговцу, и цены на морепродукты еще до того, как они были собраны упали примерно вдвое от их первоначальной стоимости [20, с. 131]. Все эти причины привели к росту антияпонских настроений Хэнэ и их организационных протестов [21, с. 67]. От имени 8000 женщин-дайверов четырнадцать представителей Канчжон-ри выступили в Ассоциации Хэнэ и подали петицию, в которой указывались следующие требования: компенсировать ущерб, нанесенный испорченным на сегодняшний день морским продуктам; ответственно оплачивать дебиторскую задолженность; обозначить место покупки как район производства; и оплатить счета наличными [13].

Согласно записям, между 1931 и 1932 годами было 238 больших и малых протестов (более одного каждые два дня), а общее количество участников протестов в год достигало 17 130 человек [20, с. 130]. В качестве примера можно привести так называемое «нападение на полицейский участок Сехва-ри», инцидент, произошедший 24 января 1932 года и связанный с жестоким протестом, в ходе которого около 500 женщин-ныряльщиц, вооруженных мотыгами для прополки и метлами, напали на полицейский участок, чтобы спасти 100 женщин-ныряльщиц, которые ранее были арестованы. Этот инцидент был отмечен как беспрецедентный не только для Чеджу, но и для всей эпохи Чосон. Протесты женщин-дайверов в защиту своих прав и интересов рассматривались властями как вопрос, связанный с политической идеологией, и были предприняты шаги по подавлению всех проявлений протестов. Газета Мэиль синбо включает несколько сообщений по этому поводу:

24 числа прошлого месяца они арестовали 29 членов Совета народного движения, несмотря на петицию женщин-ныряльщиц. Этот шаг был на-

правлен на искоренение левых схем, чтобы женщины-ныряльщицы не пользовались левым движением, а не привлекались в качестве рабочих. Но ныряльщицы яростно сопротивлялись... Ныряльщиц, собравшихся в этот день, насчитывалось даже восемьсот человек. [13]

В то время власти определили проблему Хэнэ как спровоцированную левыми организациями и арестовали сорок членов Совета народного движения. Против этого ареста женщины-ныряльщицы запланировали протест, но встретили ряд мер пресечения [13]. В течение рассматриваемого периода след кровавых протестов Первоапрельского движения 1919 года против имперского правления Японии был очевиден. Это привело к усилению цензуры и контроля. Публичные демонстрации были ограничены, а вооруженная полиция преследовала людей на улицах. Интеллектуалы не могли высказать свое мнение. На этом фоне женщины-ныряльщицы, объединившиеся на уличных протестах, рисковали жизнью перед силами вооруженной полиции. Они вместе пели песню Хэнэ, демонстрируя свое сопротивление и даже спасая своих коллег из-за решетки. Таким образом, женщины, которые были слабыми в колониальную эпоху, теперь продемонстрировали дух борьбы и мужества против империалистических репрессий и грабежей, оставив образец активности и общественной поддержки современным корейским женщинам. Действительно, в 2003 году корейское правительство объявило Хэнэ патриотами независимости [21, с. 67].

В деятельности Хэнэ была группа под названием Джамсухой, которая действовала как организация, в которой все участвовали в демократическом принятии решений по большим и малым вопросам, чтобы поддерживать внутренний порядок и солидарность. Джамсухой представляет собой аппарат для управления рисками, координации действий

и информирования общественности о проблемах Хэнэ. Джамсухой функционировал в общественной сфере, чтобы максимизировать эффективность труда, где Хэнэ могли делиться профессиональными знаниями о морях и рыболовных угодьях, а также информацией о рисках. Было несколько женщин-ныряльщиц, которые имели большой опыт и отличные навыки и были полны знаний о рифах, добыче морепродуктов и так далее. Они руководили сообществом, в котором решение по каждому вопросу принималось единогласно посредством процедуры обсуждения и консенсуса всей группой, а не отдельными лицами. Мнение старшего члена также высоко ценилось, традиция, унаследованная из поколения в поколение в сообществе Хэнэ [21, с. 66; 22, с. 59].

В следующей статье, опубликованной в Мэиль синбо, показан случай, когда женщины-ныряльщицы обсудили и проголосовали за контрмеры против высоких сборов за вход на промысловые участки, ситуацию, в результате которой дайверы-мигранты, которые не могли платить сборы, были вынуждены вернуться на Чеджу:

10 числа этого месяца члены Совета представителей женщин-дайверов деревень и дайвер Хэок Сон появились в штаб-квартире Ассоциации рыболовов и решили провести массовый митинг в Пусане 17 числа во главе с женщинами-дайверами Чеджу, чтобы публично потребовать сокращения вступительных взносов на рыболовные угодья и подать петицию властям. [13]

Сообщество Хэнэ добровольно создало структуру для принятия решений, а также традицию сильного сообщества. От женщин-ныряльщиц также требовалось длительное обучение, чтобы набраться опыта перед выполнением подводных работ. Они были разделены на группы с высоким (сангун), средним (джунгун) и низким (хагун) опытом. Среднее время погружения было в пределах одной минуты, а средняя глубина около пяти-пятнадцати метров.

Инструкции служили для защиты ныряльщиц от возможных рисков, заставляя их соблюдать правила подводной работы. Женщины-ныряльщицы часто работали в команде от пяти-шести до десяти человек, среди которых самые старые и опытные брали на себя инициативу и руководили другими ныряльщицами [13]. Поскольку дайверы могли спастись сами, запутавшись в водорослях, их товарищи должны были научиться освобождать друг друга и никогда не уплывать от группы [23, с. 44-45]. Также важно следить за приливами. Для них рабочее пространство имело решающее значение. Если дайвер забрел в зону другого дайвера, он был серьезно наказан. Когда такое нарушение имело место, высококлассные ныряльщицы обеих зон встречались для обсуждения и переговоров [13].

«Бультэк» был убежищем для Хэнэ; пространство, которое демонстрирует специфику общества Хэнэ. Это было место, где они собирались, переодевались и готовились к погружению в море. «Бультэк» также использовался, чтобы отдохнуть и обсохнуть у костра, слушая, как опытные дайверы делятся информацией о подводных навыках, готовя дайверов-новичков следующего поколения к работе - традиция, которая продолжается и сегодня [23, с. 59].

Заключение

В заключение этой статьи о корейском Чеджу Хэнэ авторы использовали информацию, опубликованную в газете Мэиль синбо, чтобы продемонстрировать важность Хэнэ в переходе к современной карьере женщин в Корее. Несмотря на колониальное господство, у этих женщин был шанс пробудиться [24, с. 84] и увидеть, как их деятельность выходит за рамки простой стратегии выживания, чтобы принести экономическое изобилие и расширить возможности сообщества женщин-ныряльщиц как экономических проводников, сначала

ла на местном, а затем на национальном уровне.

Смысл жизни Хэнь как карьеристок выходит за рамки социально-экономических ценностей. Их деятельность изменила весь уклад их жизни, став моделями подражания для других женщин. Они реализовывали свои права в общественной сфере, преодолевая трудности подводного плавания, а также отстаивая свою независимость от мужской власти и даже японской имперской власти. Хэнь не молчали перед лицом социальной несправедливости и ущемления прав и интересов. Как сообщество, они действовали как демократический орган, принимающий решения, поддерживая внутренний порядок, солидарность и помогая защищать себя различными способами.

В этом исследовании была предпринята попытка выйти за рамки поверхностного обзора жизни Хэнь и перейти к более глубокому изучению, в котором подчеркивается их ролевая модель женщин. Однако, учитывая масштаб этого исследования, ограниченного анализом новостей о Хэнь, опубликованных в газете Мэиль синбо. Данная работа останется исследованием, которое надеется открыть путь к более глубокому обсуждению. Это станет возможным благодаря дальнейшим исследованиям устных историй этих женщин-ныряльщиц, которые работали во время японской оккупации и многие из которых живы до сих пор.

Список литературы

1 Giddens Anthony. Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. – California, Stanford University Press, 1991. – 256 с.

2 김 은정. 1930-1940년대 서비스직 여성의 노동경험을 통한 '직업여성'의 근대적 주체성 형성과 갈등에 관한 연구: 미용사 L의 생애구술을 중심으로 // 한국사회학회지. – 2012. – №46(1). – 64-100.

3 태 혜숙. 한국의 식민지 근대체험과 여성공간: 여성주의 문화론적 접근을 위하여 // 한국여성연구. – 2004. – №29. – С. 33-56.

4 김 미선. 근대적인 직업여성의 여성 정체성과 직업의식의 형성과정에 대한 연구// 여성과 역사. – 2009. – №10. – С. 141-186.

5 서 지영. 식민지 시대 카페 여급 연구: 여급 잡지 “女聲”을 중심으로 // 한국여성연구. – 2003. – № 19(3). – С. 31-73.

6 서 지영. 식민지 조선의 모던걸: 1920-30년대 경성 거리의 여성 산책자 // 한국여성연구. – 2006. – №22 (3). – С. 199-228.

7 안 미정. 해방 전후 제주 잠수(해녀)들의 부산 정착의 사회학적 고찰: 지역 간 경계를 넘는 이동과 갈등을 중심으로 // 탐라문화. – 2010. – №37. – С. 437-479.

8 안 미정. 열린 바다 위의 분쟁: 식민지 관행과 해양자유론의 재고찰 // 일본연구. – 2012. – №34. – С. 119-150.

9 UNESCO. Culture of Jeju Haenyeo (women divers). <https://ich.unesco.org/en/RL/culture-of-jeju-haenyeo-women-divers-01068> (Retrieved February 5, 2018).

10 김 성희. 1면으로 보는 한국 근현대사 1: 1884부터 1945까지. . – 서울: 서해문집, 2009. – 240 с.

11 정 혜경. 매일신보를 통해 살펴본 일제하식민지 조선인의 방공정책과 프로파간다 // 송실대학교 역사고찰. – 2011. – №27. – С. 41-80.

12 진 관훈. 일제하 제주도 경제와 해녀노동에 관한 연구 // 계간 한국학. – 2004. – №27(1). – С.149-178.

13 매일신보. 일제 식민시대 한인신문. 1910-1945

14 고 승한. 제주해녀의 사회문화적 의미와 가치변화 // 제주발전연구. – 2004. – №8. – С. 173-190.

15 장 혜련. 제주해녀-바다를 횡단하는 트랜스내셔널 유목주체// 비교한국학. – 2011. – №19. – С. 195-221.

16 강 대원. 제주잠수부 권익 투쟁사. – 제주: 제주문화, 2001. – 352 с.

17 안 미정. 식민지시대 한일해역의 자원과 해녀의 이동 // 한국민족문화. – 2016. – №58. – С. 481-517.

18 김 수희. 일제시대 남해안어장에서 제주해녀의 어장이용과 그 갈등 양상 // 한국역사학회지. – 2007. – №21. – С. 297-322.

19 푸미오 타카노. 쇠퇴하는 해녀어업에 대하여// 정 광중 역. 제주역사학지. – 2002. – №11. – С. 47-58.

20 김 영돈. 제주해녀의 실상과 의지 // 아시아비교민속학. – 2000. – №18. – С. 125-133.

21 Ko Chang Hoon. A new look at Korean gender roles: Jeju (Cheju) women as a World Cultural Heritage // *World Environment and*

Island Studies. – 2013. – №3(1). – С. 55-72.

22 한 임화. 제주잠수의 사회문화적 의미와 역동성. 해양문명사에서의 잠녀의 가치와 문화적 계승. // 국제 해녀 학술회의 자료, 세계도서학회, 제주대학교 평화연구소. – 2002. – С. 57-61.

23 김 학모, 안 미정, 박 경훈. 제주해녀와 일본아마 비교 연구. 제주: 제주해녀박물관 및 지방경제연구원, 2014.

24 이 상경. 이 기영. 시대와 문학. – 서울: 풀빛, 1994. – 457 с.

Transliteration

1 Giddens Anthony. Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. – California, Stanford University Press, 1991. – 256 s. (in Eng)

2 Kim Eunjung. 1930-1940nyeondae seobiseujigyeoseong-uinodong-gyeongheom-eul tonghan 'jig-eob-yeoseong'ui geundaejeog jucheseong hyeongseong-gwa galdeung-e gwanhan yeongu [Life Story of a Working Woman in the Newly Developed Service]

3 Tae Heasook. hangug-ui sigminji geundaecheomgwa yeoseong-gong-gan: yeoseongjuui munhwalonjeog jeobgeun-eul wihayeo [The experiences of Korean colonial modernity and women's space: Toward an approach of Feminist Cultural Theory] // *Journal of Korean Women's Studies*. – 2004. – N 29. – S. 33-56. (in Kor)

4 Kim Mee-Sun. geundaejeog-in jig-eob-yeoseong-ui yeoseong jeongcheseong-gwa jig-eob-uisig-ui hyeongseong-gwajeong-e daehan yeongu [A study of formation of professionalism and woman identification of modern 'career woman': Focused on oral life history of the first generation beautician, Lim Hyeoeng-Seon] // *Women and History*. – 2009. – N 10. – S. 141-186. (in Kor)

5 Suh Ji-young. sigminji sidae kape yeogeub yeongu: yeogeub jabji yeoseongeul jungsim-eulo [Café waitress in colonial Korea: An analysis of waitress magazine, Yeoseong]. *Journal of Korean Women's Studies*. – 2003. – N 19(3). – S. 31-73. (in Kor)

6 Suh Ji-young. "sigminji joseon-ui modeongeol: 1920-30nyeondae gyeongseong geolliui yeoseong sanchaegja [Modern girl in colonial Korea: Female flaneur on the streets of Seoul in 1920s-30s] // *Journal of Korean Women's Studies*. – 2006. – N 22 (3). – S. 199-228. (in Kor)

7 An Mi-Jeong. haebang jeonhu jeju jamsu(haenyeo)deul-ui busan jeongchag-ui sahoesajeog gochal: jiyegog gan gyeong-gyeleul

neom-eun idong-gwa galdeung-eul jungsim-eulo [Social history of settlement in Busan of Jamsu from Jeju around 1945: Movements and conflicts across local borders] // *Tamla Munhwa*. – 2010. – N 37. – S. 437-479. (in Kor)

8 An Mi-Jeong. yeollin' bada wiui bunjaeng: sigminji gwanhaeng-gwa haeyangjayulon-ui jaegochal [Conflict on the 'Opening' sea: A critique on colonial custom and freedom of the sea] // *Journal of Japanology*. – 2012. – N 34. – S. 119-150. (in Kor)

9 UNESCO. Culture of Jeju Haenyeo (women divers). <https://ich.unesco.org/en/RL/culture-of-jeju-haenyeo-women-divers-01068> (Retrieved February 5, 2018).

10 Kim Sung-Hee. 1myeon-eulo boneun hangug geunhyeondaesa 1: 1884buteo 1945 kkaji [Korean modern history through the front pages of newspapers: From 1884 to 1945]. – Seoul: Booksea, 2009. – 240 s. (in Kor)

11 Jung Hye Kyung. "maeilsinboleul tonghae salpyeo bon iljehasigminji joseon-in-ui bang-gongjeongchaeggwa peulopaganda [A study on the Japanese's air defense policy and propaganda at the Colonial Joseon through the Maeil Shin Bo] // *The Historical Review of Soong Sil University*. – 2011. – N 27. – S. 41-80. (in Kor)

12 Jin Kwan Hun. iljeha jejudo gyeongjewa haenyeonodong-e gwanhan yeongu [A study on economy and women diver's labor in Jeju under the Japanese occupation] // *Korean Studies Quarterly*. – 2004. – N 27(1). – S.149-178. (in Kor)

13 Mail-shinbo. Korean newspaper. 1910-1945.

14 Koh Seung Hahn. jejuhaenyeoui sahoemunhwajeog uimiwa gachibyeonhwa [Social and cultural meaning and value changes of Jeju women divers] // *Jeju Development Studies*. – 2004. – N 8. – S. 173-190. (in Kor)

15 Jang Hye lyeon. jejuhaenyeo-badaleul hoengdanhaneun teulaenseunaesyeyoneol yumogjuche [Jeju Haenyeos: Transnational nomadic subject crossing the seas] // *Comparative Korean Studies*. . – 2011. – N 19. – S. 195-221. (in Kor)

16 Kang Dae-Won. jejujamsubu gwon-ig tujaengsa [The history of the struggle for rights of Jeju Jamsu]. – Jeju: Jejumunhwa, 2001. – 352 s. (in Kor)

17 An Mi-Jeong. sigminjisidae han-ilhaeyeog-ui jawongwa haenyeoui idong [The movements of women divers and marine resources in the colonial period of Korea and Japan] // *Han'guk Minjok Munhwa*. – 2016. – N 58. – S. 481-517. (in Kor)

18 Kim Su-Hee. iljesidae namhaean-eojang-

eseo jejuhaenyeoui eojang-iyong-gwa geu galdeung yangsang [Use of the women divers in the fishing ground of the South Cost and the aspect of their conflicts under the Japanese colonial period] // *The Journal of Korean History*. – 2007. – N 21. – S. 297-322. (in Kor)

19 Fumio Takano. soetoehaneun haenyeoeob-e daehayeo [The declining women's diving fishery] // Trans. Jung Kwang-Joong. *Journal of Cheju History Studies*. . – 2002. – N 11. – S. 47-58. (in Kor)

20 Kim Yung-don. jejuhaenyeoui silsang-gwa uiji [The facts and wills of Chejudo women divers] // *Asian Comparative Folklore*. – 2000. – N 18. – S. 125-133. (in Kor)

21 Ko Chang Hoon. A new look at Korean gender roles: Jeju (Cheju) women as a World Cultural Heritage // *World Environment and Island*

Studies. – 2013. – N 3(1). – S. 55-72. (in Eng)

22 Han Rim-Hwa. "jejujamsuui sahoemunhwajeog uimiwa yeogdongseong. haeyangmunmyeongsa-eseoui jamnyeoui gachiwa munhwajeog gyeseung [The sociocultural meaning and dynamics of Jeju Jamsu] // *World Association for Island Studies, and The Institute of Peace Studies of Jeju National University*. – 2002. – S. 57-61. (in Kor)

23 Kim Hak-Mo, An, Mi-Jeong, & Park, Kyung-Hoon. jejuhaenyeowa ilbon-ama bigyo yeongu. (A comparative study between Jeju's Haenyeo and Japan's Ama). Jeju: Jeju Haenyeo Museum & Research Institute for Regional Government & Economy of Korea, 2014.

24 Lee Sang-Kyung. igiyeong- sidaewa munhag [Lee Ki-Young-The era and literature]. – Seoul: Pulbit, 1994. – 457 s. (in Kor)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ли Сохён PhD, Университет Чеджу, Чеджу, Республика Корея, poroyami@jejunu.ac.kr, <https://orcid.org/0000-0001-9805-0871>

Мионг Сун Ок PhD, доцент, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, Алматы; Институт глобализации и мультикультурных исследований, Ханьянский университет, Республика Корея, Сеул, okmyong@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1052-6925>

Ли Сохён PhD, Чеджу университеті, Чеджу, Корея Республикасы

Мионг Сун Ок PhD, доцент, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің, Қазақстан, Алматы; Жаһандану және көпмәдениетті зерттеулер институты, Ханьян университеті, Корея Республикасы, Сеул

Lee Seohyeon PhD, Jeju University, Jeju, Republic of Korea

Myong Soon-ok PhD, associate professor, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan; Institute of Globalization and Multicultural Studies, Hanyang University, Republic of Korea, Seoul

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИНИЦИАТИВЫ «ПОЯС И ПУТЬ»

¹С.Б. Кожирова, ²Е.Л. Нечаева, ³У.Д. Жузбаева

АННОТАЦИЯ

Согласно Концепции внешней политики Республики Казахстан на 2020- 2030 годы, одним из ключевых приоритетов в области региональной и многосторонней дипломатии определено дальнейшее развитие всестороннего стратегического партнёрства с Китайской Народной Республикой.

В настоящее время Китай является одной из ведущих мировых держав, стратегическим партнёром Казахстана и одной из немногих стран мира, могущих оказать посильную финансовую помощь нашей стране для восстановления экономики, столкнувшейся с последствиями пандемии Covid-19.

Внешиеполитические стратегии КНР отражают подход руководства страны к системе международных отношений и глобального управления. Китай постоянно находится в центре внимания и вызывает постоянный интерес. Также необходимо отметить, что важным для КНР фактором, определяющим развитие его отношений с Казахстаном, является намерение создать буферную зону между крупными мировыми державами.

Ключевые слова: китайская инициатива «Пояс и Путь», внешняя политика Республики Казахстан, геоэкономические интересы, внешнеполитические риски, Синьцзян, синофобия.

Информация о финансировании: Данное исследование финансируется КН МНВО (грант № AP14870832 «Китайская инициатива «Пояс и Путь» и геоэкономические интересы Казахстана»).

^{1,2,3} Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова
КН МНВО РК,
Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
Е.Л. Нечаева, elenech@inbox.ru

Ссылка на данную статью:
Кожирова С.Б., Нечаева Е.Л.,
Жузбаева У.Д.
Региональные аспекты
инициативы «Пояс и путь»
// Адам әлемі. – 2022. –
№ 4 (94). – С. 98-111.

«Белдеу және жол» бастамасының өңірлік аспектілері

Аңдатпа. Қазақстан Республикасының 2020-2030 жылдарға арналған сыртқы саясат тұжырымдамасына сәйкес өңірлік және көпжақты дипломатия саласындағы негізгі басымдықтардың бірі Қытай Халық Республикасымен жан-жақты стратегиялық әріптестікті одан әрі дамыту болып айқындалды.

Қазіргі уақытта Қытай әлемдегі жетекші державалардың бірі, Қазақстанның стратегиялық серіктесі және Covid - 19 пандемиясының салдарымен бетпе-бет келген экономиканы қалпына келтіру үшін елімізге қаржылай көмек көрсете алатын әлемдегі санаулы елдердің бірі болып табылады.

ҚХР-ның сыртқы саяси стратегиялары ел басшылығының халықаралық қатынастар мен жаһандық басқару жүйесіне көзқарасын көрсетеді. Қытай үнемі назарда және үнемі қызығушылық тудырады. Сондай-ақ, ҚХР үшін оның Қазақстанмен қарым-қатынасының дамуын айқындайтын маңызды фактор ірі әлемдік державалар арасында буферлік аймақ құру ниеті болып табылатынын атап өту қажет.

Түйінді сөздер: Қытайдың «Белдеу және жол» бастамасы, Қазақстан Республикасының сыртқы саясаты, геоэкономикалық мүдделер, сыртқы саяси тәуекелдер, Шыңжаң, синофобия.

Regional Aspects of the Initiative «Belt and Road»

Abstract. According to the Concept of the Foreign Policy of the Republic of Kazakhstan for 2020- 2030, one of the key priorities in the field of regional and multilateral diplomacy is the further development of a comprehensive strategic partnership with the People's Republic of China.

Currently, China is one of the leading world powers, a strategic partner of Kazakhstan and one of the few countries in the world that can provide feasible financial assistance to our country to restore the economy faced with the consequences of the Covid-19 pandemic.

China's foreign policy strategies reflect the approach of the country's leadership to the system of international relations and global governance. China is constantly in the spotlight and arouses constant interest. It should also be noted that an important factor for the PRC determining the development of its relations with Kazakhstan is the intention to create a buffer zone between major world powers.

Keywords: Chinese initiative «Belt and Road», Foreign Policy of the Republic of Kazakhstan, Geo-Economic Interests, Foreign Policy Risks, Xinjiang, Sinophobia.

Введение

В основе внешней политики КНР по-прежнему стоит задача обеспечения благоприятных условий для дальнейшего развития страны и ее превращения в мировую державу. Во многом именно через такую призму Китай рассматривает Казахстан. Свою политику он реализует через двусторонние контакты, совместные проекты, интеграционные организации. Для стабильности реализации своих проектов Китай будет более активно участвовать в процессах обеспечения безопасности в регионе и будет усиливать свое влияние в межгосударственных объединениях. На сегодняшний день КНР в данном направлении действует довольно успешно, используя весь набор экономических и политических инструментов в рамках ШОС и двусторонних платформ.

Китай использует в Казахстане различные элементы «мягкой силы», оказывающей влияние на восприятие Китая казахстанскими гражданами через научно-образовательные проекты, культурно-гуманитарное сотрудничество, экономические инвестиции, СМИ и иные элементы.

Большая доля торгового оборота Казахстана с Китаем приходится на СУАР. Многообразие национального состава Синьцзяна подчеркивает близость региона странам Центральной Азии. На сегодняшний день указанный регион является динамично развивающимся в Западном Китае, о чем свидетельствуют экономические показатели. Активный промышленный рост региона, увеличение проектов в сельском хозяйстве за счет орошаемого земледелия привели к росту экологических проблем и

актуализировали вопросы совместного использования трансграничных рек.

Китайская ИПП, направленная на развитие глобального сотрудничества и возрождения традиций Шелкового пути, является одним из основополагающих векторов продвижения политики КНР в отношении Казахстана. Инициатива «Пояс и путь» - уникальный прецедент в системе международных отношений, реализация которого рассматривается в качестве нового этапа китайской экономической стратегии «выхода вовне» и интеграции Китая в мировую экономику путем увеличения инвестиций. Не менее важным является инициатива по созданию «сообщества единой судьбы».

В числе актуальных задач двустороннего сотрудничества лежит необходимость синхронизации экономической политики двух стран для повышения взаимодополняемости, расширения торговой корзины и получения большей выгоды, в том числе в рамках ИПП.

Благодаря взаимодействию с КНР в рамках ИПП Казахстан имеет доступ к мировому океану. Все транспортно-логистические сети, которые проходят через Казахстан имеют огромный потенциал для развития экономики.

Вместе с тем, в ходе реализации ИПП возникают определенные проблемы, включая риски роста долговой зависимости и иные факторы. В некоторых регионах Казахстана проекты ИПП сталкиваются с негативным отношением к ним местного населения. Также существует вероятность того, что реализация ИПП может привести к асимметричной зависимости РК от КНР. Несмотря на это, Казахстан должен воспользоваться преимуществами от участия

в ИПП, прагматично реализуя собственную стратегию по переходу к постиндустриальной экономике.

Нынешний подъем Китая и рост его влияния на мировой арене ставит перед Казахстаном определенные вызовы, однако реальная китайская угроза может произойти не от сильного и стабильного Китая, а из слабой и раздираемой внутренними противоречиями страны с мощным человеческим капиталом и обладающей ядерным оружием.

Необходимо отметить, что для выстраивания взаимовыгодных отношений нужно правильно понимать мышление и образ поведения китайских партнеров, изучать их историю, знать географию и владеть сведениями об их интересах, чтобы адекватно реагировать на ту или иную ситуацию. На основе непонимания этого, вкупе с информационным вакуумом, зарождается почва для появления несоответствующих действительности домыслов с негативным подтекстом, поэтому чрезвычайно важно подойти к вопросу тщательного изучения Китая через консолидацию общих знаний о нем, организацию обучения на местах и повышение грамотности населения в этом вопросе, особенно в тех местах, где реализуются китайские проекты для недопущения роста конфликтной ситуации.

Двусторонние отношения в различных сферах с регулярностью расширяются. Экономическая взаимодополняемость придаёт совместным проектам наполненность и укрепляет уверенность в выстраивании дружественных партнерских отношений в долгосрочной перспективе.

Методология

Исследование основано на институциональном анализе, основной задачей которого является оценка возможностей реализации инвестиционных проектов реализуемой инициативы на основе исследования экономических, социальных, политических, правовых и иных факторов. Для объективного подхода к пониманию различных аспектов реализации инициативы «Пояс и путь» были использованы мето-

дологии сравнительного, исторического и системного анализа, позволившие проследить совокупность внутренних и внешних факторов, сопровождающих ее продвижение в различных регионах Казахстана

Сбор первичной информации в рамках исследования проводился на основе анализа концептуальных внешнеполитических документов РК и КНР, позволяющих раскрыть суть инициативы и стратегию ее реализации, анализа массива статистических данных, дающих возможность определить ее основные параметры, а также контент-анализа информационных порталов, фиксирующего динамику развития проектов в рамках инициативы, а также их восприятие казахстанским обществом.

Реализация инициативы «Пояс и путь» в Казахстане: региональное изменение.

В августе 2015 года было подписано рамочное соглашение между двумя странами об укреплении взаимоотношений в сфере индустриализации и инвестиций, с применением современных технологий [1].

Подписание данного соглашения с последующими корректировками стало триггером для реализации 56 совместных казахстанско-китайских проектов на сумму 27,6 млрд долларов.

В разрезе регионов Казахстана проекты в рамках ИПП планируется реализовать в 11 областях и 3 городах республиканского значения. При этом для мониторинга текущего состояния процессов и изучения различных характеристик создана специальная онлайн-платформа на базе «Powerbi» [2], анализ которой свидетельствует, что наибольшее число проектов планируется реализовать в приграничных с Китаем регионах Казахстана: 11 в Алматинской, 6 – ВКО, по 5 – Карагандинской и Костанайской, по 4 – Актюбинской и Павлодарской, по 3 – Жамбылской, Кызылординской, Мангистауской, по 2 – Туркестанской, ЗКО и городах Алматы, Нур-Султан, Шымкент, по 1 – Акмолинской, Атырауской и СКО. При этом, в разрезе отраслей 13 проектов представлено в сфере электроэнергетики, 9 – химической, 8 – горно-металлургической

промышленности. Помимо этого, намечено строительство объектов в сферах машиностроения, нефтепереработке, обрабатывающей промышленности, сельском хозяйстве, строительстве и финансах.

Следует отметить, что в ходе реализации проектов ожидается также решить вопрос безработицы, путем создания порядка 20 тыс. новых рабочих мест преимущественно для казахстанских граждан (до 90%).

Продолжая анализ реализации ИПП в Казахстане, целесообразно рассмотреть процессы непосредственно по регионам.

Вместе с тем, находящийся на рассмотрении по данным платформы «Powerbi» проект строительства маслозавода в Акмолинской области, планировалось запустить в эксплуатацию в 2021 года. Планируемый ежедневный объем производства должен был составить 600 тонн. Оборудование для завода доставлено из Китая, а старт пуско-наладочных работ ожидается по прибытию китайских специалистов. Следует отметить, что маслоэкстракционный завод в г.Макинске Акмолинской области построен за счёт собственных средства ТОО «СП «SunshineAgro» в сумме 4,3 млрд. тенге [3], хотя ранее сообщалось, что проект будет финансироваться инвестиционной группы «Gansu Tian Yuan Yang Guang Agricultural Development» путем вложения 52 млн. долларов [4].

В отношении Актюбинской области с участием китайских компаний изначально было подписано 4 меморандума о реализации проектов в сфере производства буровых установок (Dongying Weima Petroleum Drilling Tool), нефтехимии (Шаньдунская нефтяная инженерная компания «Цихай»), электронного оборудования для сейсмо-разведочных работ (компания «Геофизические технологии «СианьЛухай») и строительство цементного завода (Sino-HarborConstructionGroup). При этом, в связи с различными обстоятельствами последние три проекта заменены другими, направленными на производство газовой сажки, минеральных удобрений и керамической продукции. По данным главы управления индустриаль-

но-инновационного развития региона И.Шархана, завод ТОО «Зерде-Керамика Актобе» по производству керамогранита и керамической плитки построен в 2020 году. Стоимость проекта составила 9,2 млрд тенге, а ожидаемая ежегодная проектная мощность – 5 млн. кв. метров продукции. К тому же в 2021 году планировалось запустить проект по производству удобрений [5].

Алматинская область, ввиду географической близости с Китаем и по ряду других факторов, является лидером по количеству реализуемых проектов. Изначально к реализации планировалось 7 проектов, включая производство нефтегазового оборудования в партнерстве с CNPC, производство лифтов и лифтового оборудования при содействии китайской LN North Fuji Elevator Co. Ltd, строительство малых гидроэлектростанций на реке Шелек, контролирующей Кербулакской ГЭС, ветряной электростанции (все три проекта в партнерстве с China Water Electric Co. Ltd.), производство мясных полуфабрикатов в партнерстве с ООО «Научно-техническая компания Лунюань», а также разработка медного месторождения «Коксай» в партнерстве с Wanbao Mining, China Non-Ferrous Corporation [6].

Следует отметить, что некоторые из этих проектов были исключены по различным причинам.

В итоге в уточненном списке остались три последних пункта из первоначального списка, к которым присоединились проекты по строительству солнечных электростанции мощностью 50 и 100 МВт, ТЭЦ, технопарка и сухого порта на территории СЭЗ «Хоргос» производству солнечных элементов, производству керамической продукции, разработке вольфрамового месторождения.

Сухой порт «KTZE-Khorgos Gateway» создан в 2015 году в рамках программы «Нурлы жол». Порт является крупнейшим в Центральной Азии и имеет на своем балансе собственные подъездные пути, железнодорожную инфраструктуру, железнодорожную станцию «Промышленная»,

терминалы и сортировочную станцию, что в совокупности позволяет оказывать полный цикл услуг по обработке, хранению и перевалке грузов, проходящих через казахстанско-китайскую государственную границу [7].

В 2020 году АО «Самрук-Энерго» реализовано строительство ветровой электрической станции мощностью 60 МВт в Шелекском коридоре в Енбекшиказахском районе Алматинской области. Ожидается, что станция ежегодно будет вырабатывать 226 млн. кВт\ч электрической энергии [8].

Также в г. Каскелен Алматинской области в июне 2020 года при спонсорской поддержке из КНР реализован проект по строительству солнечной электростанции мощностью 50 МВт. В частности, предприятие успешно подключено к сети для производства электроэнергии, с потенциалом ежегодно генерировать 70 млн кВт\ч, решать экологические проблемы путем сокращения эмиссии CO₂ на 63 млн. тонн [9].

В 2021 году в Алматинской области запущен очередной проект в рамках ИПП через программу «Нурлыжол» и дан старт производству керамических плит, мощностью 8 тыс. кв. м в сутки [10].

Проект по производству мясных полуфабрикатов, стоимостью 2,6 млрд. тенге находится на стадии реализации компанией ТОО «Лунюань Жетысу» [11]. Ожидаемый ежегодный объем производства составит 10 тыс. тонн баранины и 20 тыс. тонн говядины, что позволит данному мясокомбинату стать крупнейшим в Казахстане предприятием по глубокой переработке мяса. При этом вся продукция будет поставляться на экспорт в КНР.

В 2019 году начата работа по промышленной разработке месторождения вольфрамовых руд «Богуты» в Енбекши казахском районе Алматинской области. В 2020 году началось строительство горно-обогатительного комбината. Инвестором проекта является китайская компания «Jiaxin International Resources Investment Limited», который намерен вложить в реализацию проекта в общей сложности 270 млн. долларов. Предприятие планирует ежегодно

добывать 3300 тыс. тон руды, с применением экологичных процессов. Выход предприятия на полную мощность запланирован на 2025 год [12].

Еще один казахстанско-китайский проект по разработке медного месторождения «Коксай», стоимостью 390 млрд. тенге реализуется при поддержке китайских компаний «Wanbao Mining» и «China Non-Ferrous Corporation», ожидаемая ежегодная проектная мощность – 25 млн тонн медной руды. Завершение строительства запланировано на 2025 год [13].

Также в Алматинской области к 2025 году планируется завершение строительства технопарка на территории СЭЗ «Хоргос – Восточные ворота» ТОО TEA Company & Yichang «Kelison» Industrial.

В Атырауской области предусмотрена реализация проекта по производству полипропилена, как первой фазы дальнейшего строительства нового газохимического комплекса. Проект стоимостью 2,6 млрд. долларов за счет кредита от Государственного банка развития КНР реализует «Kazakhstan Petrochemical Industries», а генеральным подрядчиком является «China National Chemical Engineering Corporation». Ожидается, что в 2022 году предприятие начнет производить коммерческую продукцию и будет экспортоориентированным в сторону Китая и Европы [14].

Третий проект – строительство двух Тургусунских гидроэлектростанций при поддержке китайской компании «ТВЕА», общей стоимостью 300 млн. долларов и проектной мощностью 20 и 90 МВт.

Вместе с тем, после корректировок в настоящее время в списке остался только последний, а общее число активных проектов увеличено до 6, где приоритет отдан развитию энергетической отрасли. Так, в перечень включены проект строительства ГЭС, двух ВЭС, солнечной электростанции, предприятий по производству солнечных элементов; комплекующих для энергетической сферы.

Так, строительство малой ГЭС на реке Тургусун мощностью 30 МВт началось в 2016 году. Срок сдачи объекта несколько

раз, в том числе ввиду паводков и пандемии переносился с 2018 года до 1 квартала 2021 года [15].

В 2018 году в Аягозском районе ВКО на строительство ВЭС мощностью 100 МВт выделен земельный участок. Инвестором проекта является китайская компания «Universal Energi». Ожидаемая проектная мощность – 300 млн кВт\ч. Старт строительства был запланирован на 2 квартал 2021 года, а ввод в эксплуатацию – в 2022 году [16].

Кроме того, в 2019 году в Жарминском районе ВКО завершен проект по строительству солнечной электростанции, мощностью 30 МВт. Инвестором выступили китайские партнеры, которые выделили на проект средства в сумме порядка 17,4 млрд. тенге [17]. В 2020 году в Усть-Каменогорске совместно с китайскими партнерами запущено производство тепловыделяющих сборок, ориентированных на экспорт в Китай для нужд АЭС КНР. Объем инвестиций изначально составлял 27,4 млрд тенге, но после уточнений сумма выросла до 44 млрд. тенге. Проектная мощность завода составляет 200 т. урана в год. Пилотная поставка 50 тонн ядерного топлива запланирована на текущий 2022 год, при этом на полную силу завод выйдет только в 2023 году [18].

В Жамбылской области изначально запланировано 12 проектов с участием китайского капитала, но по определенным обстоятельствам их количество сократилось до 3. В частности, в 2020 году в Шуском районе Жамбылской области при инвестиционной поддержке китайской компании «Hualu Engineering and Technology» на сумму 99,7 млн. долларов реализован проект по производству трех хлористого фосфата и глифосатана территории СЭЗ «Химический парк «Тараз» [19].

В 2019 году в г.Жанатас Жамбылской области началось строительство ВЭС, мощностью 100 МВт. В сентябре 2020 года проект, построенный китайской стороной за счет инвестиций «China Power International Holding Limited» на сумму 130 млн. долларов, подключен к сетям АО «KEGOC». Проектная мощность – 350 млн. кВт\ч электроэнергии в год [20].

Проект по добыче и переработке гранита в Мойынкумском районе Жамбылской области основан на действующем предприятии, в которое для расширения его мощностей были инвестированы китайские инвестиции в сумме 1,5 млрд. тенге. Это в перспективе позволит увеличить проектную мощность до 20 тыс. м3 гранитных блоков и 500 тыс. м2 гранитной продукции [21].

В ЗКО первоначально не планировалось привлекать китайские инвестиции в проекты в рамках ИПП, однако после обсуждения было выбрано 2 проекта: Производство минеральных удобрений и Расширение мощностей электростанции. В частности, в 2023 году планируется завершить проект по производству калийных минеральных удобрений (перерабатывающий комплекс) на сумму 3 млрд. долларов при содействии «CITIC ConstructionCo».

Вторым рассматриваемым проектом обозначены планы по расширению мощностей электростанций стоимостью 354 млн. долларов и сроком завершения в 2022 году. Это обусловлено тем, что линии энергосетей области изношены, в сентябре 2020 года тариф на электроэнергию по Казахстану вырос на 6,6% за год, при этом для потребителей в ЗКО на рекордные 19,9%. По мнению энергетиков, в том числе по указанным причинам область является непривлекательной для инвесторов в плане вложения средств в энергетическую отрасль [22].

В Карагандинской области за счет инвестиций из КНР изначально планировалось реализовать два проекта, однако со временем список расширился до 5 пунктов и включил строительство завода по переработке марганца, по производству промышленных взрывчатых веществ, кабельной продукции, комплексных сплавов и строительство углехимического комплекса. В настоящее время в связи с пандемией ни один проект пока не реализован.

Тем не менее, в 2021 году планировался запуск:

1) завода по переработке железной и марганцевой руд, мощностью 60 тыс.

тонн в год и стоимостью 50 млн. долларов, инвестором которого выступила китайская компания «Horgos Xingbang Trading» [23].

2) предприятия по производству промышленных взрывчатых веществ, инвестированный китайской компанией «Yunnan Industrial Explosive Group» на сумму 8,1 млрд. тенге.

На 2022 год намечена реализация проектов по производству:

1) кабельной продукции благодаря инвестициям китайской компании «Hebei Hua Tong Cable» в сумме 18 млн. долларов.

2) комплексных сплавов при содействии компании «Sinosteel JEMECO» (КНР) общей стоимостью 260 млн. долларов.

А в 2023 году планируется завершить строительство углехимического комплекса при финансовой поддержке China Kingho Energy Group с проектной стоимостью более 2,6 млрд. долларов [24].

Костанайская область в ИПП представлена 5 проектами:

1) В 2017 году реализован проект строительства завода по сборке легковых автомобилей бренда JAC. Спонсором выступила компания «Anhui Jianghuai Automobile», которая инвестировала в проект 22 млн. долларов.

2) В 2018 году реализован проект по развитию многопрофильного автосборочного кластера общей стоимостью 1,1 млрд. Долларов при поддержке «China National Machinery Import&Export Corporation».

3) В 2019 году сдан в эксплуатацию завод по производству тракторов LOVOL на сумму 10 млн. долларов при финансовой поддержке «Shandong Lovol Heavy Industry International Trading»;

4) В 2019 начато строительство комплекса по глубокой переработке сельхозкультур, который предусматривает процессы переработки, фасовки и хранения зерновых и масличных культур с ориентиром на экспорт в Китай. Объем инвестиции со стороны китайского партнера в лице «Shanghai Bank» составляет 255 млн

долларов. Ожидаемая дата завершения проекта намечена на 2022 год [25].

5) По сообщению акима области в июле 2021 года [26] запланирован ввод в эксплуатацию проекта строительства ВЭС возле села Молокановка мощностью 50 МВт и стоимостью более 26 млрд. тенге. Первоначально разрешение дано на строительство возле села Аксуат, однако в связи с необходимостью реконструкции ЛЭП и по другим причинам производство перенесено в другую местность [27].

В Кызылординской области предусмотрена реализация 3 проектов:

1) В 2018 году Шиелийском районе запущено производство тампонажного цемента при финансовой поддержке «China Gezhouba Group Overseas Investment Company Limited» стоимостью 177 млн. долларов [28].

2) По данным акима области, до конца 2021 года планируется ввод в эксплуатацию стекольного завода стоимостью 150 млн. долларов, инвестором которого стал «China Triumph International» [29].

3) В 1 полугодии 2021 года запланировано начало строительства завода по производству кальцинированной соды стоимостью 93,5 млрд. тенге, инвестором которого выступает «China National Salt Industry Group». При этом, ориентировочный срок сдачи объекта – 2024 год [30].

Мангистауская область в ИПП была представлена 3 проектами:

1) Завод по безвредной переработке опасных нефте содержащих отходов;

2) Ветряная электростанция мощностью 42МВ
Опреснительный завод пластовой воды.

Однако ввиду того, что определенная часть населения региона весьма остро реагирует на все мероприятия и проекты с китайским участием реализация первых двух проектов не представляется возможной. В частности, в рамках согласования проекта по переработке отходов стоимостью 97 млн. долларов была заключена договоренность с Министерством индустрии Казах-

стана, но из-за акций протеста в г.Жанаозен местными властями в предоставлении земельного участка было отказано.

Кроме того, предположительно по схожим мотивам, проект строительства ВЭС мощностью 42 МВт стоимостью 47 млн. долларов, инвестором которого выступила китайская компания «Horgos Jiuhe Silk Bridge New Energy» на стадии рассмотрения был отклонен, но уже по инициативе китайской стороны.

Ввиду острого дефицита пресной воды в регионе только третьей проект стоимостью 21,4 млрд. тенге удалось оставить в планах по реализации. Так, в 2021 году в Тупкараганском районе китайским инвестором в лице «CITIC Envirotech» планируется ввод в эксплуатацию опреснительного завода пластовой воды проектной мощностью 17 тыс. м³ в сутки [31].

В Павлодарской области в рамках ИПП на разной стадии реализации выделено 4 проекта:

3) В 2015 году благодаря инвестициям китайской компании «Xinjiang Sanbao» в размере 12 млн. долларов ТОО «Компания Нефтехим» осуществила модернизацию полипропиленового производства путем расширения цепочки процессов за счет ввода производства порошкового полипропилена.

4) К 2023 году ожидается завершение проекта по производству первичного алюминия благодаря денежным вливаниям китайского инвестора «China Nonferrous Metal Industry's Foreign Engineering and Construction» в сумме 1,5 млрд. долларов.

5) До 2024 года в городе Аксу запланирована реконструкция двух энергоблоков электростанции АО «Евроазиатская энергетическая корпорация» с увеличением мощности каждого до 325 МВт. Ожидается, что потенциальный инвестор «China Nonferrous Metal Industry's Foreign Engineering and Construction» может вложить в реализацию данного проекта порядка 540 млн. долларов.

В 2025 году планируется реализовать проект стоимостью 2,3 млрд. долларов

по разработке железно-титановых руд на территории СЭЗ «Павлодар» в форме горно-химико-металлургического комплекса [32]. В Тайыншинском районе СКО в рамках китайских инвестиций по ИПП в 2016 году построен завод по переработке масличных культур (производство рапсового масла). Проект на сумму 6,1 млрд. тенге финансирован китайской компанией «Xian AiJu Cereals OilIndustry Group», для которой местными властями выделен земельный участок с рядом льгот, в том числе по отдельным налогам и пошлинам. При этом, практически вся продукция предприятия экспортируется в КНР.

В Туркестанской области в 2018 году реализовано 2 проекта:

1) В Ордабасинском районе на территории индустриальной зоны «Бадам» при содействии китайских инвесторов «Hong Kong General Industry and Commerce» введен в эксплуатацию завод по утилизации ПЭТ отходов и выпуску штапельного волокна стоимостью 5,9 млрд. тенге.

2) В г.Туркестан на территории специальной экономической зоны «Туркестан» запущен проект по переработке и производству верблюжьего и кобыльего сухого молока за счет инвестиций от «China Danqing Gold land of Water-Saving Engineering» в сумме 7 млрд. тенге. Заявленная проектная мощность составила 33 тыс. тонн в год, а основная часть продукции планировалась к экспорту в Китай. Тем не менее, ввиду ряда причин связанных с низким поголовьем верблюдов в области и близлежащих регионах, технической регламентацией на продукцию у основного импортера (КНР) [33].

В столице Казахстана предусмотрено 2 проекта:

1) Биржа МФЦА создана в ноябре 2017 года и через год в ноябре 2018 года на Бирже впервые были запущены торги. В том же году Фонд Шёлкового пути (КНР) объявил о договоренности получения статуса акционера Биржи с общим капиталом – 40 млрд. долларов.

2) В апреле 2018 года строительство легкорельсовой транспортной системы в г.Нур-Султан («Астана LRT») было приостановлено из-за проблем с финансированием, в том числе ввиду ликвидации «Банка Астаны». Но тем не менее, несмотря на критику главы государства, столичный акимат рассматривал возможность дальнейшей реализации проекта [34].

В городе Алматы запланировано к реализации 2 проекта:

1) В 2020 году в индустриальной зоне Алатауского района начато строительство завода по производству стальных сварных труб большого диаметра. Инвестором проекта на сумму 33 млрд тенге стала компания «Central Asia Ruisi Steel Pipes (Tianjin) Corporation». Ввод в эксплуатацию намечен на 2021 год.

2) На стадии проработки находится проект строительства метрополитена г.Алматы до 2025 года стоимостью более 1 млрд долларов. К настоящему времени вопрос о реализации проекта не поднимался.

Город Шымкент в 2018 году реализовано 2 проекта в рамках ИПП:

1) При участии CNPC осуществлена модернизация Шымкентского НПЗ. Стоимость проекта составила 580 млрд тенге и в результате увеличились возможности завода по изомеризации, позволяющие повысить качество топлива до экологических классов K4 и K5.

2) В индустриальной зоне «Онтустик» построен металлургический завод благодаря инвестиционной деятельности «Urumsı Minhang Xinyuan» в размере 50 млн. долларов.

Анализ процессов рассмотрения и реализации проектов по сотрудничеству Казахстана и Китая в рамках ИПП в регионах РК показывает, что они преимущественно нашли отражение в сфере энергоресурсов. При этом реализации отдельных проектов помешали условия, связанные с пандемией Covid-19 и иными факторами, включая акции протеста в западных регионах или коррупционные составляющие на приме-

ре ЛРТ. Помимо этого, негативное влияние на реализацию проектов с привлечением китайских инвестиций оказала информационная кампания по сопровождению этих проектов с казахстанской стороны. В частности, при сборе и анализе материалов по указанной тематике появились сложности с перепроверкой данных из официальных источников, а также отсутствие сведений об актуальном положении по каждому проекту. Так, официальные данные со списком реализуемых проектов появились лишь к концу 2019 года. В дополнение к этому можно отметить, что материалы «Kazakh Invest» порой несут обрывочный характер.

Вместе с тем, в 2020 и 2021 годах, несмотря на пандемию наблюдается тенденция к возобновлению работ по реализации отдельных проектов, что вселяет оптимизм и дает шанс на восстановление экономики РК в благоприятном русле. Тем более в связи с изменившимися условиями, связанными с санитарно-эпидемиологической обстановкой в мире, открываются возможности для продолжения сотрудничества в рамках ИПП, но уже в более актуальных направлениях (новые технологии, электронная коммерция и др.), что позволит Казахстану диверсифицировать направления сотрудничества, снижая роль отраслей, связанных с энергоресурсами.

Новые направления сотрудничества РК и КНР в период пандемии. Пандемия Covid-19 оказала воздействие на все сферы жизнедеятельности многих стран мира. По ряду объективных причин приоритет по решению внутренних проблем преимущественно медицинского характера отодвинул решение внешнеполитических задач. В отдельных странах наблюдалось полное прекращение всех внешних активностей, кроме тех, что связаны с решением последствий пандемии. Выбором большинства стран по борьбе с пандемией стала изоляция и закрытие собственных государственных границ, что, несомненно, повлияло на выстраивание сотрудничества с внешними партнерами.

При этом, страны поняли, что одинаково подвержены катаклизмам и угрозам глобального масштаба, что позволило выстраивать единую политику по преодолению общих проблем. В этой связи необходимо отметить, что в структуре взаимоотношений между странами произошли определенные изменения в пользу приоритета ранее второстепенных направлений.

Благодаря своевременному введению налоговых и денежных мер поддержки Китаю удалось избежать негативных последствий для экономики, но пандемия заострила внимание на необходимости пересмотра модели экономического роста, путем снижения ее зависимости от внешних рынков и проведением масштабных инвестиций внутри страны.

В связи с пандемией и вызванными ей ограничениями для организации очных дипломатических встреч высшее руководство КНР активно применяло онлайн платформы для продвижения своих интересов с иностранными партнерами. В частности, 16 июня 2020 года в формате видеоконференции состоялся Диалог «Центральная Азия – Китай» (С+С5), который объединил министров иностранных дел шести стран. Китайская сторона в ходе встречи проявила заинтересованность в развитии сотрудничества в увеличении и поставок качественной аграрной продукции из стран региона, а также в сфере реализации отдельных проектов помешали условия, связанные с пандемией Covid-19 и иными факторами, включая акции протеста в западных регионах или коррупционные составляющие на примере ЛРТ.

Помимо этого, негативное влияние на реализацию проектов с привлечением китайских инвестиций оказала информационная кампания по сопровождению этих проектов с казахстанской стороны. В частности, при сборе и анализе материалов по указанной тематике появились сложности с перепроверкой данных из официальных источников, а также отсутствие сведений об актуальном положении по каждому проекту. Так, официальные данные со списком реализуемых проектов появились лишь

к концу 2019 года. В дополнение к этому можно отметить, что материалы «Kazakh Invest» порой несут обрывочный характер.

Вместе с тем, в 2020 и 2021 годах, несмотря на пандемию наблюдается тенденция к возобновлению работ по реализации отдельных проектов, что вселяет оптимизм и дает шанс на восстановление экономики РК в благоприятном русле. Тем более в связи с изменившимися условиями, связанными с санитарно-эпидемиологической обстановкой в мире, открываются возможности для продолжения сотрудничества в рамках ИПП, но уже в более актуальных направлениях (новые технологии, электронная коммерция и др.), что позволит Казахстану диверсифицировать направления сотрудничества, снижая роль отраслей, связанных с энергоресурсами. Реализации отдельных проектов помешали условия, связанные с пандемией Covid-19 и иными факторами, включая акции протеста в западных регионах или коррупционные составляющие на примере ЛРТ.

Помимо этого, негативное влияние на реализацию проектов с привлечением китайских инвестиций оказала информационная кампания по сопровождению этих проектов с казахстанской стороны. В частности, при сборе и анализе материалов по указанной тематике появились сложности с перепроверкой данных из официальных источников, а также отсутствие сведений об актуальном положении по каждому проекту. Так, официальные данные со списком реализуемых проектов появились лишь к концу 2019 года. В дополнение к этому можно отметить, что материалы «Kazakh Invest» порой имеют неполный характер.

За 6 месяцев 2022 года товарооборот Казахстана с Китаем составил 11,26 млрд долларов. Это на 36,2% выше прошлогодних показателей и более чем в три раза больше объемов первого полугодия 2016 года.

«Данный объем является максимальным за все время. Причем максимальными оказались объемы и экспорта, и импорта. Объем поставок из Казахстана в Китай достиг 6,63 млрд долларов,

импорт китайских товаров – 4,63 млрд долларов. Рост экспорта в Китай вырос из-за увеличения поставок нефти в 3,8 раза до 1,6 млрд долларов, показатель по остальным позициям вырос на 10,5%», - указывается в сообщении пресс-службы министерства национальной экономики [35]. Объем импорта вырос из-за резкого увеличения поставок китайских машин и оборудования, компьютеров и прочей высокотехнологичной продукции.

Заклучение

На современном этапе перед Казахстаном и Китаем стоят новые масштабные задачи по восстановлению экономик после пандемии, повышению благосостояния населения и всесторонней модернизации стран.

Особенностью отношений Казахстана и Китая на современном этапе является устранение воздействия гибридных войн, поскольку Китай последовательно стремится занять место неформального лидера в Центральной Азии, посредством предложения своих капиталовложений в сложной экономической ситуации. Кроме того, развитию торгово-экономических отношений будет содействовать и использование национальных валют во взаимных расчетах.

Анализ внешней политики Китая не дает оснований усомниться в искренности намерений китайских официальных властей в отношении Казахстана в плане готовности совместно решать угрозы регионального и мирового масштаба. Выдвинутые Пекином доктрины, концепции и стратегии соблюдаются Пекином в ключе добрососедства и взаимного доверия, делая внешнюю политику Китая предсказуемой и стабильной в казахстанском направлении.

Список литературы

1 Постановление Правительства РК от 27 января 2016 года № 30 Об утверждении Рамочного соглашения между Правительством РК и Правительством КНР об укреплении сотрудничества в области индустриализации и инвестиций // URL: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P1600000030>.

2 Платформа для мониторинга реализации проектов ИПП // URL: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjo1MzFjYjUzYzQtNDQzMj00NjgwLTg5ZjMtNjAxZTE1MTA2NjVmliwidCI6IjAzNTZjOTM2LTI0ZmYtNDkzNS04MTQxLTAwODYyNTEzMDQyYyYsImMiOjI9>. 15.05.2021.

3 В июле планируется запуск нового маслозавода в Акмолинской области // URL: <https://margin.kz/news/8429/v-iule-planiryetsya-zapysk-novogo-maslozavoda-v-akmolinskoj-oblasti/>.

4 Казахстан: в Акмолинской области планируется строительство МЭЗА // URL: <https://www.apk-inform.com/ru/news/1500777>.

5 В Актыбинской области реализовали 23 проекта на 136,7 млрд тенге // URL: <https://kapital.kz/business/94285/v-aktyubinskoj-oblasti-realizovali-23-projekta-na-136-7-mlrd-tenge.html>.

6 Проект строительства ГЭС на Бартогайском водохранилище. Тревоги жителей // URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-bartogai-hpp-construction-plans/30476964.html>.

7 Как работает крупнейший в Центральной Азии сухой порт // URL: <https://ru.sputnik.kz/regions/20201001/15108603/krupneyshiy-sukhoy-port.html>.

8 Две новые Ветровые электростанции появятся в Казахстане // URL: <https://www.samruk-energy.kz/ru/11-novosti/627-dve-novye-vetrovye-elektrostantsii-poyavyatsya-v-kazakhstan>.

9 Пандемия не сможет помешать Китаю и Казахстану совместно выстраивать «Один пояс и один путь» // URL: https://www.kt.kz/rus/authors_column/_1377904429.html.

10 Индустриальные зоны-Инвестиционный Портал Алматинской области // URL: http://invest.alm-reg.kz/ru/Investicionnyj_klimat/Industrialnye_zony/.

11 Вся продукция мясокомбината «Лунюань Жетысу» пойдет на экспорт в Китай // URL: <https://meat-expert.ru/news/4407-vsya-produktsiya-myasokombinata-lunyuan-zhetysu-poydet-na-eksport-v-kitay>.

12 Разработка вольфрамового месторождения // URL: <https://www.zhetisu-volfram.com/>.

13 В Алматинской области будет реализован проект по разработке медного месторождения // URL: https://www.kt.kz/rus/economy/_1377913101.html.

14 Полипропилен из Казахстана пойдет на экспорт в Китай, Турцию и Европу // URL: <https://informburo.kz/special/polipropilen-iz-kazaxstana-poidyot-na-eksport-v-kitai-turciyu-i-evropu>.

15 Работники Тургусунской ГЭС вновь «на взводе» // URL: <https://inbusiness.kz/ru/news/rabotniki-turgusunskoj-ges-vnov-na-vzvode>.

region] // URL: <https://kapital.kz/business/94285/v-aktyubinskoy-oblasti-realizovali-23-projekta-na-136-7-mlrd-tenge.html>. (in Russ)

6 Proekt stroitel'stva GJeS na Bartogajskom vodohranilishhe. Trevogi zhitelej [The project for the construction of a hydroelectric power station at the Bartogai reservoir. Residents' worries] // URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-bartogai-hpp-construction-plans/30476964.html>. (in Russ)

7 Kak rabotaet krupnejshij v Central'noj Azii suhoj port [How does the largest Central Asian Dryport work] // URL: <https://ru.sputnik.kz/regions/20201001/15108603/krupneyshiy-sukhoy-port.html>. (in Russ)

8 Dve novye Vetrovye elektrostancii pojavjatsja v Kazahstane [Dve novye vetrovye electric power stations in Kazakhstan] // URL: <https://www.samruk-energy.kz/ru/11-novosti/627-dve-novye-vetrovye-elektrostantsii-poyavyatsya-v-kazahstane>. (in Russ)

9 Pandemija ne smozhet pomeshat' Kitaju i Kazahstanu sovместno vystraivat' «Odin pojas i odin put'» [The pandemic will not be able to prevent China and Kazakhstan from jointly building a "One-way path"] // URL: https://www.kt.kz/rus/authors_column/_1377904429.html. (in Russ)

10 Industrial'nye zony-Investicionnyj Portal Almatinskoy oblasti [Industrial seasons-Investment Portal of Almaty region] // URL: http://invest.alm-reg.kz/ru/Investicionnyj_klimat/Industrialnye_zony/. (in Russ)

11 Vsja produkcija mjasokombinata «Lunjuan' Zhety-su» pojdet na jeksport v Kitaj. // URL: <https://meat-expert.ru/news/4407-vsya-produktsiya-myasokombinata-lunjuan-zhety-su-poydet-na-eksport-v-kitaj> [All products of the Lunyuan zhetysu meat processing plant will be exported to China] (in Russ)

12 Razrabotka vol'framovogo mestorozhdenija [Development of the tungsten deposit] // URL: <https://www.zhetisu-volfram.com/>. (in Russ)

13 V Almatinskoy oblasti budet realizovan proekt po razrabotke mednogo mestorozhdenija [A project to develop a copper deposit will be implemented in the Almaty region] // URL: https://www.kt.kz/rus/economy/_1377913101.html. (in Russ)

14 Polipropilen iz Kazahstana pojdyot na jeksport v Kitaj, Turciju i Evropu [Polypropylene from Kazakhstan will be exported to China, Turkey and Europe] // URL: <https://informburo.kz/special/polipropilen-iz-kazahstana-poidyot-na-eksport-v-kitaj-turciju-i-evropu>. (in Russ)

15 Rabotniki Turgusunskoj GJeS vnov' «na vzvode» [The workers of the Turgusun HPP are "on edge" again] // URL: <https://inbusiness.kz/ru/news/rabotniki-turgusunskoj-ges-vnov-na-vzvode>. (in Russ)

16 Chto tormozit al'ternativnuju jenergetiku v Kazahstane [What is the alternative to Energetik in Kazakhstan] // URL: <https://inbusiness.kz/ru/news/chto-tormozit-alternativnuyu-energetiku-v-kazahstane>. (in Russ)

17 V Zharminskom rajone VKO postrojat solnechnuju jelektrostanciju stoimost'ju 17,5 mlrd. Tenge [A solar power plant worth 17.5 billion tenge will be built in the Zharma district of the East Kazakhstan region] // URL: <https://kursiv.kz/news/ekonomika/2018-09/v-zharminskom-rayone-vko-postroyat-solnechnuyu-elektrostanciyu-stoimostyu>. (in Russ)

18 11 proektov VKO: kto poluchil milliardy tenge i kak ih potratil [11 East Kazakhstan Region projects: who received billions of tenge and how they spent it] // URL: <https://ism.kz/top-11-proektov-vko-za-gody-nezavisimosti>. (in Russ)

19 Na territorii SJeZ «Himicheskij park Taraz» vedetsja realizacija 9 proektov [9 projects are being implemented on the territory of the SEZ "Chemical Park Taraz"] // URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/miid/press/news/details/115390>. (in Russ)

20 Kazahstan pri podderzhke KNR zapuskaet krupnejshij v Central'noj Azii proekt Zhanatasskoj vetrovoj jelektrostancii [Kazakhstan, with the support of the People's Republic of China, is launching the largest project in Central Asia, the Zhanatass wind power plant] // URL: https://www.kt.kz/rus/velikiy_shelkovyy_put/kazahstan_pri_podderzhke_knr_zapuskaet_krupneyshiy_v_1377907170.html. (in Russ)

21 Zhambylskaja kompanija po dobyche granita jeksportiruet produkciju v zarubezhnye strany [Zhambyl granite mining company exports products to foreign countries] // URL: https://www.inform.kz/ru/zhambylskaya-kompaniya-po-dobyche-granita-eksportiruet-produkciyu-v-zarubezhnye-strany_a3676847. (in Russ)

22 Otchet analiz rynka jelektroenergii i uglja Kazahstana (janvar'-oktjabr' 2020 goda). Departament «Razvitie rynka» Samruk-Jenergo [Report analysis of the electricity and coal market of Kazakhstan] // URL: <https://www.samruk-energy.kz>. (in Russ)

23 Obrabatyvajushhaja promyshlennost' Kazahstana vyrastet v 1,5 raza k 2025 godu [Department "Market Development" of Samruk-Energo] // URL: <https://kursiv.kz/news/ekonomika/2021-03/obrabatyvayuschaya-promyshlennost-kazahstana-vyrastet-v-15-raza-k-2025-godu>. (in Russ)

24 Kakie predpriyatija zapustjat v Karagandinskoy oblasti [What kind of enterprises are allowed in the Karaganda region] // URL: <https://kursiv.kz/>

news/otraslevye-temy/2021-01/kakie-predpriyat-ya-zapustyat-v- karagandinskoy-oblasti. (in Russ)

25 Kitajskie investory zainteresovali rjadom proizvodstv v Kostanajskoj oblasti [Chinese investors are interested in a number of production facilities in Kostanay region] // URL: <https://lsm.kz/kitajskie-investory-zainteresovali-ryadom-proizvodstv-v-kostanajskoj-oblasti>. (in Russ)

26 Instagram-akkaunt akima Kostanajskoj oblasti [Instagram account of the Kostanay region] // URL: https://www.instagram.com/p/CJ0is5sgvmr/?utm_source=ig_web_copy_link.

27 Veter v lopast' dul [The wind blew into the blade] //URL: <https://kstnews.kz/newspaper/1009/item-65944>. (in Russ)

28 O kompanii TOO «Kompanija Gezhuba Shieli Cement» [About the company Gezhuba Shieli Cement Company LLP] // URL: <https://cggc.business.site/#summary>. (in Russ)

29 Staloizvestno, kogdavo zovobnovjat stroitel'stvo zavoda iz «dela Bishimbaeva» [It became known when the construction of the plant from the "Bishimbaev case" will be resumed] // URL: https://forbes.kz/news/2021/02/18/news-id_244214. (in Russ)

30 V Kyzylordinskoj oblasti pojavitsja zavod za milliardy [A plant for billions will appear

in the Kyzylorda region] // URL: <https://lsm.kz/v-kazahstane-poyavitsya-eshe-odno-proizvodstvo-kal-cinirovannoj-sody>. (in Russ)

31 V Kazahstane zapustjat eshhe odin opresnitel'nyj zavod [Another desalination plant will be launched in Kazakhstan] // URL: <https://lsm.kz/eshe-odin-opresnitel-nyj-zavod-zapustyat-v-kazahstane>. 15.05.2021. (in Russ)

32 Kak kitajskij biznes pomozhet razvitiyu kazahstanskoj jekonomiki [How Chinese business will help the development of the Kazakh economy] // URL: https://baigenews.kz/special/modernizatsiya_30/kak_kitajskii_biznes_pomozhet_razv_itiu_kazahstanskoj_ekonomiki/. (in Russ)

33 Pochemu ne rabotaet zavod? [Why is the plant not working] // URL: <https://yujanka.kz/pochemu-ne-rabotaet-zavod/>. (in Russ)

34 V Nur-Sultane ne budut demontirovat' opory linii LRT [LRT line supports will not be dismantled in Nur-Sultan] // URL: <https://ru.sputniknews.kz/economy/20200617/14261313/nur-sultan-liniya-lrt.html>. (in Russ)

35 URL: <https://kapital.kz/economic/108069/tovarooborot-kazahstana-s-kitayem-za-polgoda-dostig-11-26-mlrd.html?yclid=I723pnyqm81911759>. (in Russ)

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Светлана Басейовна Кожирова главный научный сотрудник, профессор, доктор политических наук, Институт Востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Елена Леонидовна Нечаева главный научный сотрудник, профессор, кандидат политических наук, Институт Востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Жузбаева Улданай Дүйсеновна научный сотрудник, магистр гуманитарных наук, Институт Востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Svetlana Kozhirova Chief researcher, Doctor of Political Sciences, Professor, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Yelena Nechayeva Chief researcher, Candidate of Political Sciences, Professor, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Uldanay Zhuzbayeva Researcher, Master of Arts, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Светлана Басейовна Кожирова бас ғылыми қызметкер, саяси ғылымдарының докторы, профессор, Р. Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Елена Леонидовна Нечаева бас ғылыми қызметкер, саяси ғылымдарының кандидаты, профессор, Р. Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Ұлданай Дүйсенқызы Жузбаева ғылыми қызметкер, гуманитарлық ғылымдар магистрі, Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ БАТЫС ТЕОЛОГИЯСЫНДАҒЫ БИЛІК КОНЦЕПЦИЯСЫ

¹ Г. Мәлік, ² А. Сағиқызы

АҢДАТПА

Мақала билік құбылысының пайда болуының саяси және діни негіздерін зерттеуге арналған және саяси теологияны зерттеу саласына қатысты. Билік құбылысының теологиялық негіздерін зерттеу жұмыстың қолданбалы аспектісі болып табылатын герменевтикалық талдау деректерін ескере отырып, неоинституционалды әдіснамалық парадигма аясында жүргізілді. Билік феномені кең аспект – әлеуметтік онтология аясында, болмыстың негізгі қабатының бөлігі ретінде қарастырылады. Теологиялық парадигма аясында авторлар билік құбылысының негізгі онтологиялық тұжырымдамаларын қарастырды. Орта ғасырлардағы саяси-философиялық теорияда «билік» ұғымы төрт негізгі латын сөзімен жеткізілді: «auctoritas», «potestas», «dominium» және «imperium», олардың әрқайсысы билік құбылысының бір қырын қамтыды. «Auctoritas» - бедел, «potestas» – қуат, «dominium» – иелік, «imperium» - бұйрық. Сонымен қатар, алғашқы екі сөз – «auctoritas» және «potestas» – ортағасырлық билік тұжырымдамасының мәнін түсінудің кілті болды. Бұл жұмыста ортағасырлық Батыс Еуропа монархиялары Католик шіркеуімен өзара әрекеттесетін, ашық қақтығыстарға жол бермейтін, өзара шағымдарды жеңілдететін және тіпті рухани және зайырлы биліктің ынтымақтастығын ең жоғары саяси деңгейде ұйымдастыратын ерекше белгілер мен механизмдер анықталды. Саяси биліктің мәнін түсіну, сондай-ақ осы құбылыстың тарихи және теологиялық тұрғыдан шығу тегі туралы әртүрлі ұстанымдар қарастырылады; отандық және шетелдік сарапшылардың жұмыстары зерттеледі.

Түйін сөздер: билік феномені, бедел, саяси философия, саяси теология, теология.

¹ Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

² ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Г. Мәлік, galim.malik@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Мәлік Г., Сағиқызы А.
Ортағасырлық Батыс теологиясындағы білік концепциясы // Адам әлемі. – 2022. – №4 (94). – Б. 112-122.

* Мақала № BR10965263 «Қазақстандық қоғамның әлеуметтік жаңғыруы: идеялық-дүниетанымдық негіздемелер, концептуалды үлгілер, әлеуметтік-мәдени үрдістер, әлеуметтік-саяси технологиялар» ғылыми бағдарлама аясында жазылды.

Концепция власти в средневековой западной теологии

Аннотация. Статья посвящена изучению политико-религиозных основ происхождения феномена власти и относится к области исследований политической теологии. Изучение теологических основ феномена власти проводилось в рамках нео-институциональной методологической парадигмы с учетом данных герменевтического анализа, который является прикладным аспектом работы. Феномен власть рассматривается в рамках более широкого аспекта – онтологии социального, как часть фундаментального слоя бытия. Авторы в рамках теологической парадигмы рассмотрели основные онтологические концепции феномена власти. В политико-философской теории Средних веков понятие «власть» передавалось че-

тырмыя основными латинскими словами: «auctoritas», «potestas», «dominium» и «imperium», каждое из которых освещало одну из граней феномена власти. «Auctoritas» – авторитет, «potestas» – мощь, «dominium» – обладание, «imperium» – повеление. При этом два первых слова – «auctoritas» и «potestas» – являлись, безусловно, ключевыми для понимания сути средневековой концепции власти.

В данной работе выявлены специфические черты и механизмы, при помощи которых средневековые западноевропейские монархии взаимодействовали с Католической церковью, не допуская открытых конфликтов, смягчая взаимные претензии и даже организовав сотрудничество духовной и светской власти на самом высоком политическом уровне

Рассматриваются различные позиции по пониманию сущности политической власти, а также по происхождению этого явления в историческом и теологическом ключе; изучаются работы как отечественных, так и зарубежных экспертов.

Ключевые слова: феномен власти, авторитет, политическая философия, политическая теология, теология.

The Concept of Power in Medieval Western Theology

Abstract. The article is devoted to the study of the political and religious foundations of the origin of the phenomenon of power and belongs to the field of research of political theology. The study of the theological foundations of the phenomenon of power was carried out within the framework of a neo-institutional methodological paradigm, taking into account the data of hermeneutic analysis, which is an applied aspect of the work. The phenomenon of power is considered within the framework of a broader aspect - the ontology of the social, as part of the fundamental layer of being. The authors examined the basic ontological concepts of the phenomenon of power within the framework of the theological paradigm. In the political and philosophical theory of the Middle Ages, the concept of «power» was conveyed by four main Latin words: auctoritas, potestas, dominium and imperium, each of which illuminated one of the facets of the phenomenon of power. «Auctoritas» – authority, potestas» – power, «dominium» – possession, «imperium» – command. At the same time, the first two words – auctoritas and potestas – were, of course, key to understanding the essence of the medieval concept of power.

This work reveals the specific features and mechanisms by which medieval Western European monarchies interacted with the Catholic Church, preventing open conflicts, mitigating mutual claims and even organizing cooperation between spiritual and secular authorities at the highest political level

Various positions are considered on understanding the essence of political power, as well as on the origin of this phenomenon in a historical and theological way; the works of both domestic and foreign experts are studied.

Keywords: Phenomenon of Power, Authority, Political Philosophy, Political Theology, Theology.

Kіpіcne

Саяси биліктің концептуалды негіздеріне көптеген философтар ғылыми қызығушылық танытады. Өткеннің еншісінде қалып бара жатқан ортағасырлық теориялар мен концепциялардың қарапайымдылығы туралы үрдіс қалыптасты; оны осы концепциялардың күрделілігін тереңірек түсіну алмастырды. Христиандық онтология мен теологиядағы Құдайдың көмегімен толық детерминизм сол тарихи кезеңнің эпистемологиялық моделі үшін табиғи нәрсе, бірақ соған қарамастан ортағасырлық концепциялар қазіргі

философиялық ілімдерде айқын немесе жасырын түрде қамтылған. Саяси билік онтологиясын іздеу тақырыбына шешімнің өзектілігі әртүрлі ауқымдағы саяси акторлардың іс-әрекетін зерттеу мен бағалаудың жаңа векторларын анықтау қажеттілігінен туындады. Егеменді мемлекеттердің халықаралық және ішкі саясатына елеулі әсер ететін жаһандану процесі саясат пен қоғамның басқа да салалары арасындағы шекараларды бұлыңғыр етіп, билік туралы түсініктің өзін өзгертуге әкеледі. Дегенмен, заманауи трансформацияларды талдау үшін саяси онтология тәжірибесіне және басқа да эпистемологиялық па-

радикалдарға жүгіну қажет. Зерттеу тұрғысынан ең қызықты және тиімдісі орта ғасырлардағы философиялық-теологиялық доктрина және оның категориялық аппараты болып табылады [1].

Ортағасырлық саяси-философиялық ой-пікірдің маңызды ерекшелігі Құдайдың кез келген мемлекетте билік басы (Жоғарғы билеуші) ретінде танылуында болды. Осылайша, Августин Аврелий былай деп жазды: «Құдай – Жоғарғы билеуші... Адам өмірі Құдайдың құдіретті заңдарымен басқарылады» [2].

Ортағасырлық теология мен философия саяси қарым-қатынас формаларының дамуының қайнар көзі және жалпы саясатты қабылдаудағы өзгерістердің теориялық негізі болды, сондықтан таңдалған тақырыптың өзектілігі күмән тудырмайды. Бұл жұмыс ортағасырлық нормативтік-теологиялық дәстүрдегі саяси биліктің онтологиялық принциптерін зерттеуге бағытталған. Зерттеудің жаңалығы саясат пен саяси категорияларды метафизикалық және институционалдық-құқықтық тұрғыдан қарастыруды көздейтін әдіснамалық тәсілдер жиынтығында жатыр [3]. Орта ғасырлардағы теологиялық доктрина билік онтологиясын қабылдаудың және білдірудің екі деңгейін «билік», «бедел», «мүмкіндік», «иелену» және т.б. сияқты формалды-құқықтық категориялар арқылы біріктіруге мүмкіндік береді. Бұл ұғымдарды философия тарихы контекстінде зерттеу саяси трансформацияның қазіргі түрлерін талдау үшін қажет.

Орта ғасырлар дәуірі – бірнеше концептуалды түсіндірме үлгілердің, соның ішінде саясат және құқық сияқты құбылыстарды зерттеуге байланысты жасалу мен дамудың тарихи кезеңі. Қазіргі саяси философтар өз жұмыстарында қолданатын саяси теориялар мен концепциялардың көпшілігі ортағасырлық теология шеңберінде тұжырымдалған. Саяси философ Карл Шмитт мынаны дұрыс атап өтеді: «Саяси теология: егемендік тұжырымдамасы

туралы төрт тарау» [4], «Партизандық теория: саяси концепцияға уақытша ескерту» [5], «Juspublicum Europaeum ұлттар құқығындағы Жер Номосы» [6] және басқалары, соның ішінде «Билік және билеушіге қол жеткізу туралы әңгіме» [7] және т.б. К. Шмитт тұжырымдама мен қажеттілікті теологиялық түсіндіру идеясын және креационизмнің христиандық теориясына ұқсастық жасау қажеттілігін алға тартады. Біздің ойымызша, саясаттың онтологиясы мен негізгі саяси құбылыстарды зерттеу аясында теологияға жүгіну терең методологиялық әлеуетке ие. Бірақ біздің елде біршама кең тараған постструктурализм парадигмасы айқын параллельдерге ие және Апокалипсис туралы ортағасырлық теологиялық мифпен тікелей байланысты. Постмодерндік философиялық рефлексияның негізгі концепциялары ақыр аяғында поста-покалипсистердің үздіксіз күйінен шығатын оның болмысының соңғы онтологиялық фазасы ретіндегі «соңы», «ақырғылық» идеясына негізделген. Постмодернизмнің «автордың өлімі», «субъектінің өлімі», «әлеуметтік өлім» және басқа да «нарративтері» ортағасырлық ойдың апокалипстік және постапокалипстік тенденцияларын жасырын түрде қамтиды.

Әдіснама

Жұмыстың әдістемелік негізі зерттеу пәнінің ерекшелігімен анықталады. Саяси теология саласы зерттеу тұрғысынан өте күрделі және осы пәннің әртүрлі аспектілерін зерттеу контекстінде кешенді әдіснамалық көзқарасты талап етеді. Негізгі әдістеме жалпы ғылыми және жалпы логикалық әдістердің жиынтығын: талдау және синтез, индукция және дедукцияны қамтуы керек. Саяси өмір дамуының жалпы заңдылықтарын анықтау үшін абстрактіліден нақтыға көтерілудің диалектикалық әдісі қолданылды. Саяси биліктің ықтимал көріністерін зерттеу үшін формалды логика әдістері қолданылды [8].

Зерттеу әдіснамалық плюрализмді және бірнеше теориялық концепциялардың синергетикалық бірлігін білдіретін неоклассикалық философиялық көзқарастың принциптеріне негізделген. Салыстырмалы-тарихи әдіс орта ғасырлардағы әртүрлі философиялық және діни ілімдердегі саяси билік ұғымдарын зерттеуде қолданылды; уақытаралық салыстыру жалпы және ерекше белгілерді анықтауға және саяси биліктің қайнар көздерін анықтау тәсілдерін жіктеуге мүмкіндік берді. Жүйелік көзқарас қазіргі саяси тенденцияларды бір көпқырлы құбылыс аясында зерттеуге бағытталған. Саяси билікті зерттеуде негізгі әдіснамалық дәстүр ретінде біз К.Шмитт еңбектерінде барынша толық дәлелденген конфликт моделін қолдандық.

Негізгі бөлім

Орта ғасырларда христиандық батысеуропалық дүниетанымның негізі болды, сондықтан шіркеудің саяси және әлеуметтік салаларда үстемдік ету туралы талаптары дін тұрғысынан ақталды. Католиктік христиандық концепциясы бойынша шіркеу және оның басшысы Рим Папасы өз билігін тікелей Мәсіхтен алды, содан кейін шіркеу тәж кигізу рәсімінің көмегімен монархтарға өкілеттік береді және сол арқылы олардың билігін заңды етеді. Демек, мемлекет басшысы және ол тағайындаған лауазымды адамдар христиан шіркеуіне бағынуға міндетті. Сонымен қатар, шіркеу биліктің пайда болуы туралы негізгі библиялық догмалардың және көптеген әртүрлі теориялардың көмегімен өз беделін дәлелдеді, олардың бірі «екі қылыш теориясы» деп аталады. Қысқаша айтқанда, бұл ілімнің мәнін былайша тұжырымдауға болады:

Құдай рухани және зайырлы билікті бейнелейтін екі қылышты жаратты. Рухани қылыш шіркеуге, ал зайырлы қылыш монархтарға тиесілі, өйткені шіркеудің жалаңаш, қанды жүзді

қолдануы мүмкін емес. Осылайша, зайырлы патшашіркеудің «сыртқы саясат жөніндегі» қызметшісі болды және адамдарға бұйрық беруге, сондай-ақ оларды жазалауға құқылы болды [2, 86-87 б.]. Монарх өз билігін шіркеудің (кардинал, епископ немесе папаның өзі) қолынан алғаны сияқты, зайырлы ақсүйектер де корольге қызмет етуінің арқасында ғана феодал болғанын атап өткен өте маңызды. Монархтың құдайлық құқығы феодал билігінің негізі болды, сондықтан ақсүйектер кейде патшалармен қақтығысқа түскенде, әулетті құлатуға немесе өз иеліктерін заңды түрде тәуелсіз мемлекеттерге айналдыруға әрекет жасамады [2, 115-118 бб.].

Шіркеу билігінің беделі ортағасырлық діни догмалардың және әртүрлі құқықтық және саяси ілімдердің қалыптасуымен одан әрі күшейтілді. Бәлкім, сол кездегі ең негізгі әлеуметтік-философиялық концепцияларды қарастырған жөн болар.

Дүниенің және оның барлық элементтерінің құдайдың жаратуы онтологиялық тұжырымдамасы бірнеше ежелгі грек философтарына тән болды, бірақ христиандық түсіндірме саяси теология контекстінде саяси биліктің пайда болуын түсіндіру үшін әдіснамалық тұрғыда маңызды болып табылатын бірнеше ерекше белгілерге ие. Апостол Павел Римдіктерге жазған 3-ші хатында билік табиғатының онтологиялық негізін растайды: «Өйткені құдайлық емес күш жоқ; бар билік орнатылды» (Римдіктерге 13:1). Әлеуметтіктің ортағасырлық типі үшін дараланған және бірегей билеушілердің – патшалардың, императорлардың болуы табиғи құбылыс. Христиандық доктринаның онтологиялық ұстанымы тұрғысынан билік мәселесі былайша қойылады – билік феноменінің өзін Құдай орнатқан болмыстың және Құдай қойған болмыстың дихотомиялық бірлігі ретінде бейнелеу [9]. Ал егер бірінші жағдайда биліктің институтандырылған, біртұтас көзі туралы айтатын болсақ, яғни билік

«Жер қаласының» әлеуметтік институты ретінде қабылданса, екінші жағдайда құдайсыздық туралы айтқанда, әңгіме билеушінің тұлғасы теорияның өзінде маңызды рөл атқаратын осы биліктің нақты тасымалдаушылары туралы болып отыр.

Жалпытеориялық мағынада билік мәселесі бір мезгілде теологиялық, идеологиялық және психологиялық болып табылады. Дегенмен, онтологиялық тұрғыдан алғанда, Құдай арқылы жердегі биліктің институты күмән тудыруы мүмкін емес.

Дін мамандарының мәтіндерінде және тікелей Киелі Кітапта қалыптасқан ғалам туралы ортағасырлық түсініктер күнә мен азаптың алқабы болып табылатын Жердегі қалаға қатысты кемсітушілікке толы және барлық күш Құдайдан болғандықтан, қатыгез билеуші күнәһар патшалық идеясына толығымен сәйкес келді және адамдарға күнәлары үшін жаза ретінде ұсынылды. Алайда биліктің теологиялық және философиялық дискурсқа табиғи түрде енген әлеуметтік-саяси мәселесі, оның анықтамалары мен онтологиялық мәртебелері көптеген түсіндірулерді тудырды. Оның жоғары орта ғасырлар дәуірінде гүлденуі табиғи нәрсе болды. Бұл кезде басым көпшілігінде өкілі монарх болған зайырлы билік пен өкілі Киелі Тақ пен Рим Папасы болған діни билік арасындағы күрес күшейді; Қасиетті Жазбалар мен Папа Тағы Конституциясының мәтіндері саяси күрес құралы және ілімнің өзін әрбір нақты жағдайға бейімдеу құралы болғандықтан, билікті легитимациялаудың және билік легитимділігінің әртүрлі түрлеріне теориялық ізденістер жүргізілді [10].

Орта ғасырлардағы бүкіл тарих – дихотомияның концептуализациясының тарихы – саяси (яғни зайырлы) және құдайдың әртүрлі вариациядағы қатынасын түсіндіретін үнемі жаңа терминдер мен түсіндірмелердің пайда болуы. Ортағасырлық дәстүрде саяси дін ілімінің орталық концепциясы болып

табылатын «билік» ұғымы төрт терминмен көрініс тапқан: *auctoritas* «бедел», *potestas* – «билік», *dominium* – «иелену», *imperium* – «қолбасшылық». А.В.Мареј өз зерттеулерінде бұл терминдердің бәрі де билік категориясына жататынын және әртүрлі контекстер мен түсіндірмелерде «билік атаулары» ретінде қолданылатынын атап өтеді [11].

Латынша «*potestas*» женский родағы зат есім болып табылады және «қуатты», «күшті» дегенді білдіретін *potis* [12] сын есімінен пайда болған. *Potestas* *possum* етістігімен туыстас [12, 300 б.], ол өз кезегінде «*potis*» сын есімі мен «*esse*» болу етістігінің бірігуінен пайда болған, яғни «қуатты болу», «күшті болу» дегенді білдіреді. «*Potestas*» мағынасының ерекшелігі оның Ортағасырдағы аясының билік тәжірибесінен бөлінуіне, биліктің басқа қырларының фонында саралануына қатысты қолданылады, «күш пен қуат» мағынасына ұқсас, ол күш мағынасын да, қабілет мағынасын да, ұлылық мағынасын да бейнелейді.

Тұтастай алғанда, латын тіліндегі *potestas* негізі болып табылатын «*poti-*» түбірінің дамуы соңғысын түсіну үшін өте маңызды кейбір мағыналарды көрсетеді. Олардың арасынан, біріншіден, «ердің күші», екіншіден, «күш», үшіншіден, «үстемдік» деп бөлуге болады. Біріншісі биліктің бұл түрінің отбасылық-тайпалық қатынастар аясынан шыққанын көрсетеді. Екіншісі биліктің бұл түрінің зорлық-зомбылықпен байланысын ашады: бұл күшке ие болған соғысқа қабілетті, бұл әсіресе ескі француздық *potestas* дериваттарында көрініс тапты. Ақырында, мұндай билік субъекті мен мүлікті белгілі бір түрде байланыстырады: бұл қожайын мен меншік иесінің заттарды басқару билігі.

Potestas – латын тіліндегі билікті білдіретін әртүрлі контекстер мен мағыналардағы ең кең таралған атаулардың бірі. Тура мағынада бұл сөз бірдеңе істеу қабілетін білдіреді – бұл негізгі мағына. Ол құқықтықтан бастап тұрмыстық, діни тақырыпқа

дейін әртүрлі контекстерге таралады. Potestas – қоғамдық ұйымдасу тәсілі (esse in potestate), субъектіге қатысты оның жеке бостандығын (esse suae potestatis) сипаттай алады, заң шығару құқығын (potestas legisferendi sive legislativa) немесе субъектінің билікке ие болу қабілетін (mea potestas) білдіруі мүмкін. [13]. Potestas саяси билікке де қатысты бола алады, мұнда ол мағынасы жағынан dominium мен imperium немесе қоғамдық қызметке, қызметке магистрат билігіне жақын болады. Метонимикалық тұрғыдан алғанда potestas мағынасы қоғамдық қызмет атқаратын адамның өзіне, магистратқа немесе билеушіге де таралады. Осылайша, potestas мағынасы қабілеттілікке дейін таралады.

Ежелгі Римдегі билік тілінде «auctoritas» сөзінің бір-бірімен байланысты екі негізгі мағыналық аспектілері бар: қоғамда танылған қасиеттердің мағынасы және құқықтық мәртебенің мәні. Іс жүзінде ол сенат мүшелеріне, рим халқына, жекелеген азаматтарға, билер мен олар қабылдаған шешімдерге және императорға қатысты болуы мүмкін [13, 222 б.].

Мен қолданудың екі тобын қарастырамын: auctoritas patrum (кейінірек auctoritas Senatus болған) және auctoritas principis - principalis (билеуші) жағдайы. Auctoritas patrum түсінігі халық жиналысының шешімдерін заң мәртебесінде Сенаттың (патшалық Римде – патриций ақсақалдар жиналысы, сондықтан – patrum) бекіту тәртібін білдіреді. Атап айтқанда, бұл патша немесе магистрат билігін бекітуге, рим билігі тіліндегі термин бойынша шенеуніктің imperium бекітуге қатысты. А.В.Марей auctoritas сенаторларға берілген қасиет екенін, ал кейінірек институттанған сайын Сенаттың өзі екенін атап өтеді. Бұл қасиет Сенат шешімдеріне саяси шындықты құрайтын және әскери күшті (империйді) басқаратын нақты билік береді. Соның ішінде рим халқы оларға сеніп тапсырған магистраттардың билігі (potestas), алдыңғы бөлімде

көрсетілгендей, auctoritas келісімі мен мақұлдауымен ғана заңды болады [12, 118-121 б.].

«Imperium» сөзі «бұйрық беру», «басқару», «үстемдік ету» дегенді білдіретін «impero» етістігінен шыққан, ол өз кезегінде paro («дайындау», «орналастыру») етістігінен шыққан, «туу», «өндіру», «табу» дегенді білдіретін «pario» етістігіне туыстас [12, 318 б.]. Осылайша, «paro» етістігінің түбірі «ip» сөз алды қосымшасы тіркесу «бірдеңені болдыру» мағынасын береді [13, 311 б.], ал «imperium» сөзінің өзінде әкенің балаларына және қожайынның құлдарға қатысты билігі, әкімшілік билік секілді «билік» мағынасы бар [13, 311 б.].

Ежелгі Римнің билік тілінде «iurisdictio» және «imperium» терминдері өте тығыз байланысты: екеуі де магистраттың қызметке кіріскен кезде алатын билігі мен өкілеттігінің мөлшерін білдіреді [13, 523 б.]. Мұндағы «iurisdictio» мағынасы беделді, аумақтық және соттық көрініске ие. Біріншіден, ол магистраттың қызметі кезіндегі барлық бұйрықтары мен актілерін білдіреді және магистрат мәртебесіне байланысты градацияларға ие: ол үлкен немесе кіші болуы мүмкін. Екіншіден, «iurisdictio» магистраттың өкілеттігі бар аумақты, ауданды білдіреді және ақырында, «iurisdictio» претордың сот қызметін білдіреді. Империя дәуірінде «iurisdictio» ауқымы айтарлықтай кеңейіп, Римдегі «Imperium» барлық жоғары билік органдарына және кез келген сот қызметіне қатысты заң шығарушы норманы, билік ету құқығын немесе билікті білдіреді [13, 546 б.].

Осылайша, «imperium-ға» ие болу, жоғарыда айтылғандай, дәстүрден (римдік) және қасиетті (христиандық сенім) саласынан бастау алатын кейбір билікке, auctoritas-қа белгілі бір қатысуды білдіреді. Христиан мәдениетінде imperium мен auctoritas ұғымдарының арасындағы кері байланыс осылай жұмыс істейді: біріншісі соңғысынан шыққан, беделге ие болған

«auctoritas», «imperium-ды» басқарады. Осының негізінде орта ғасырлардағы империяны легитимациялаудың екі моделі қалыптасады: христиан әлеміндегі жоғарғы «auctoritas» иерепі ретінде Рим папасынан алынған (translatio imperii концепциясы, Ұлы Карлдың тәж киюі).

А.В. Марей бұл терминдерді дихотомиялық жұптар ретінде бағалауды және auctoritas – «бедел», potestas – «билік», dominium – «иелену», imperium – «қолбасшылық» деп ең жалпы түрде аударуды ұсынады. Ортағасырлық христиандық дәстүр «әлемді басқаратын екі император, екі принцип бар: патшалық билік және епископтардың қасиетті билігі» [11, 540 б.] деп болжады. Осылайша, император «potestas», яғни іс-әрекет мүмкіндігінің иесі деп танылды, ал шіркеу үшін бұл дәл осы әрекеттерді заңдастырушы билік «auctoritas» болды. «potestas» және «auctoritas» - бір тиынның екі жағы, биліктің екі жүзі, олар бірінсіз бірі мүмкін емес. «potestas» бар, бірақ «auctoritas» жоқ билеушінің іс-әрекеттері құдайдың жоспарына қайшы келіп, олжауыз, озбыр патшаға айналды, ал халық осы жағдайдың арқасында мұндай патшаны құлатуға мүмкіндік алады. Сонымен қатар, тек «auctoritas-қа» ие болған шіркеу қоғамды зайырлы билеушісіз басқара алмайды, өйткені дін маманы Бернар Клервоның «Екі қылыш» теориясына сәйкес Құдай берген зайырлы билік, «екінші қылышты», шіркеу тікелей пайдалана алмайды, тек жанама түрде билеушінің әрекеті арқылы қолдана алады [11, 542 б.].

V ғасырдың аяғында Рим Папасы Геласий I Шығыс Рим империясының императоры Анастасийге жолдаған хатында былай деп жазады: «Бұл дүниені басқаратын екі бастау бар. Бұл патшалық билік (regalis potestas) және епископтардың қасиетті билігі (sacrata auctoritas pontificum). Рим Папасы Геласий I үшін зайырлы билеушілердің денелерге билік етуі маңызды, олар бірдеңе істей алады. Бірақ тек шіркеу билігі ғана олардың әрекеттерін заңдастырып,

олардың іс-әрекеттеріне заң қабығын кигізе алады, әрекеттерін құқық саласына бере алады. potestas бар және auctoritas жоқ адам жауызға айналады. Осылайша, орта ғасырлардың өн бойында дамитын тирания концепциясының бірінші нүктесі бекітілді: шіркеудің қолдауынан айырылған зайырлы билеуші - дінбұзар патша, жауыз, potestas пен auctoritas дихотомиясы одан әрі барлық саяси ойлардың негізін құрайды [14].

XIII ғасырдың 90-жылдарында папа тағына отырған және 1302 жылы тақтан тайдырылған Бонифаций VIII Франция королі Филипп IV Әдеміге үндеу жасай отырып, шіркеу мен шіркеу билігінде, негізінен potestas – сыртқы күш, мәжбүрлеу билігі бар деп талап етеді, ал патшалық билікте барытек auctoritas қана. Бұдан келесі сұрақ туындайды: Бонифаций нені көздеді? Ол неліктен осындай терминологиялық инверсияға жол береді? Егер оның мәтіндерін, әсіресе Unam Sanctam булласын мұқият талдайтын болсақ, онда қорытынды мынадай болары анық: Бонифаций VIII үшін бұл терминдер Геласий I үшін болған мағынасынан айырылған. Бонифаций VIII үшін potestas пен auctoritas монетаның екі жағы, plenitudo potestatis екі жағы. Әдемі Филипке жазған хатында оған шіркеуде auctoritas жоқтығын емес, шіркеуде potestasta бар екенін жазғанын атап өткен маңызды. Шіркеу зайырлы монархтарға қатысты толық билікке ие [15].

Белгілі христиан философтарының бірі Августин Аврелий өзінің атақты «Тәубесінде» Құдайдың күшін жердегі патшалардың күшімен салыстырады: «Кез келген мемлекетте өзара бірігудің басты шарты патшаларға, жалпы, ең жоғарғы билікке бағыну болып табылатындықтан, біз бүкіл әлемді билеуші және оны Өз қолының жұмысы ретінде басқаратын Құдайға, аспан Патшасына, Оған құрметпен қызмет ете және Оның барлық өсиеттеріне күмәнсіз мойынсұна отырып, қаншалықты бағынуымыз керек? және де адам қоғамындағы билік пен басшылық арасындағы төменгілер жоғарыларға

бағынатыны және жоғарылар төменгілерден артық болғаны сияқты Құдай бәрінен жоғары және бәрі Оған бағынуы керек» [16].

Августиннің концепциясы барлық мемлекеттік, құқықтық және әлеуметтік заңдар адамның күнәһарлығынан қажет екендігін және бұл күнәһарлықтың адам бойында ерік бостандығының болуымен алдын ала анықталғанын меңзеген. «Адам шайтанға тәнімен ұқсамайды, – деп жазады Августин, – ондай тән шайтанда жоқ, бірақ ол адамша өзімен-өзі өмір сүретіндіктен... Сонымен, адам Құдайдың жазғанына сәйкес емес, адам ретінде өз бетімен өмір сүрсе, ол шайтанға ұқсайды» [17]. Бұдан шығатыны, ерік-жігерге ие болған адам үмітсіз күнәда өмір сүруге мәжбүр. Енді адамның жалғыз үміті ерік бостандығын жоймайтын, бірақ оны емдейтін Рақатпен байланысты болды. Августин бүкіл адамзатты екі түрге бөледі: адамға сәйкес өмір сүретіндер және Құдайға сәйкес өмір сүретіндер. Бұл бөлу орта ғасырлардағы саяси доктриналарда маңызды рөл атқарған Августиндік «екі қала» концепциясының негізінде жатыр. Августин адамзат тарихын екі қауымның: жердегі және көктегі текетірес пен күрес ретінде қарастырады. «Жер қаласы» – зайырлы мемлекет. Оның негізінде адамдардың материалдық игіліктер мен жеке мүдделері үшін күресі жатыр. Басқаша айтқанда, «жер қаласын» өздері үшін өмір сүретін адамдар қоғамы ретінде сипаттауға болады.

«Жер бетіндегі қала» тұрғындарының айрықша белгісі – «Құдайды жек көруге» әкелген өзін-өзі сүю. «Жердегі қала» қарым-қатынасының негізінде тәкаппарлық жатыр: «Ал тәкаппарлық жалған асқақтатуға құштарлық емей не? Жалған асқақтау мынада: жанның өзі жабысуға тиісті бастауды қалдырып, өзі үшін осындай бастау болуға тырысады. Мұндай жағдай ол өзінен артық ұнататын Игіліктен ауытқып, өзін шектен тыс ұната бастағанда орын алады. Жалтару – ерікті түрде жалтару»

[2, 30 б.]. «Жер қаласы» – бұл белгілі бір мемлекет немесе қоғам емес, тек өз мүддесі үшін өмір сүретін адамдардан тұратын барлық қоғамдар мен мемлекеттердің жиынтығы. Сондықтан мұндай «жердегі» мемлекеттердің барлығының әлеммен және бір-бірімен қарым-қатынасының ережелері бірдей, сондықтан халықаралық және ішкі саясаттарында бірдей принциптер әрекет етеді. «Аспандағы қала» басқаша көрінеді – Құдай мен Оның ережелерін өз мүдделерінен жоғары қоятын бүкіл әлемге таралған адамдар қауымдастығы. «Аспандағы қала» азаматтары әртүрлі халықтардың салт-дәстүрін біріктіруге тырыспайды және олардың бүкіл әлемге ұсынатын саяси идеялы жоқ. Олар бүкіл әлеммен тек рухани туыстық пен Құдайға ортақ сенімге ұмтылады. Шіркеу «Құдай қаласының» мүшелерін моральдық тұрғыдан біріктіреді. Олардың өмірі өздеріне деген сүйіспеншіліктен артық Құдайға деген сүйіспеншілікке негізделген. «Құдай қаласының» мүшелері жердегі емес, құдайлық заңдарды ұстанады. Августин «аспан қаласы» саяси режим емес, Құдайды шын жүректен қастерлейтін және христиандық тақуалықты дүниелік игіліктерден жоғары қоятын адамдар қауымы дейді. Жер әлемінде «аспан қаласы» әлеуметтік-саяси шындық емес, алайда оның азаматтарына мәңгілік уәде етілген.

Талдау

Осылайша билікке ат қою оның күрделі табиғатын ашады. Латынша *potestas* билік, күш, мүмкіндік, қабілет, мәжбүрлеу күші ретінде саясатты жүзеге асырудың негізінде жатқан соқыр материя болып табылады. Бұл «*potestas gladii*» ретінде А. Мерей «*imperium*» ұғымында айқын көрінетін магистраттың күші, өмір мен өлімге дейін жеткен билік. Рим папаларына дейін ол, ең алдымен, зорлық-зомбылық және әскери күш ретінде зайырлы билеушінің билігі

болды, ал егер бастапқыда ол күш императорлар мен корольдерге тән болып танылса, папалық институт күшейген сайын ол тиісінше папалардың мүмкін болатын қасиеті ретінде көрінеді. Дегенмен, «potestas» өз алдына саяси билік емес, ол заңдылықты қажет етеді.

Заңдылықтың қайнар көзі – «potestas» қара күшін билік дәрежесіне шығаратын, тәрбиелейтін «auctoritas». Себебі, auctoritas-тың басты белгісі – құзіреттілік – «auctoritas» болуы жақсылық пен жамандықты ажыратады, не керек екенін біледі, сондықтан осы білімге құрметпен қарайтын ережелерді мойындайды және бекіте алады. Нәтижесінде, саяси ұйымдағы өзгерістер «auctoritas» тасымалдаушысының өзгеруімен бірге жүреді, ал «potestas» өзгеріссіз қалады: Сенат патрициандық ақсақалдардың жиналысы ретінде, рақымдылық арқылы Мәсіхпен байланысты Рим Папасы, империяның ежелгі дәстүрінің мұрагері ретінде француз королі ретінде беделге ие болуы мүмкін. Еуропаның ортағасырлық тарихы аясында «auctoritas» таратылатын екі негізгі бағыт бар деп айтуға болады: империя тарихына қатысы барлықты білдіретін римдік және рақым мен Мәсіхке қатысы барлықты білдіретін христиандық. Олар өте күрделі түрде бірге өмір сүреді және екеуі де заңдастыру жүйесіне және патшалардың билігі мен Рим Папасының билігіне қатысады.

«Auctoritas» және «potestas» осылайша диалектикалық түрде билікті шығарады, ол одан әрі заң, бұйрық және ол толтыратын шек кеңістігіне дейін таралады. Iurisdictio, imperium және regnum үштігі күш пен беделдің үйлесуі нәтижесінде пайда болатын әрекеттің құралы болып шығады. Сот, ерік және орын белгілі бір тұтастыққа (res publica, патшалық, христиан әлемі) қорғау және құтқару шарттарын (қылмыскерлер мен жаулардан) кеңейте отырып, күш пен бедел бергендей қызмет етеді. Осылайша, «iurisdictio», «imperium» билікпен жабылған сол кеңістіктің схемала-

ры ретінде алға шығады: елестетілген, символдық, дәлме-дәл, адамдық.

Құдай – христиандық наным-сенімдердегі абсолютті және барлығын қамтитын құдіреттің көрінісі. Барлық басқа жаратылған объектілер тек салыстырмалы күшке ие болуы мүмкін.

Билік ұғымы билеушілердің немесе жүйелердің саяси билігімен ғана шектелмейді, ол ғаламдағы барлық процестердің Жаратушының еркіне абсолютті бағынуын қарастырады. Адамзат қоғамындағы билеушілердегі саяси билік Құдайда шоғырланған абсолютті билік ұғымының аз ғана бөлігі. Адамдар бұл салыстырмалы күшке тек Жаратушының рұқсатымен ғана иелік ете алады.

Қорытынды

Осылайша, орта ғасырлардағы саяси-құқықтық құндылық категорияларының табиғи дамуы туралы қорытынды жасауға болады. Христиандық және исламдық дін ілімінің жетістігі екені сөзсіз билік феноменінің әдіснамалық және терминологиялық аппаратын жасаумен қатар, орта ғасырлар саясаттың этикалық және идеологиялық аспектілеріне де өз ізін қалдырды. Діни құндылықтармен араласқан саяси идеалдар саяси романтизм идеологиясынан радикалды саяси және діни ағымдарға дейін Жаңа және Қазіргі заманның практикалық саясатында қолданыс тапқан жаңа идеологиялық доктриналарды, жаңа этикалық принциптерді және институционалдық ұйымдардың гибридік формаларын қалыптастырды. Осыған байланысты саясаттың діни принциптерін зерттеуге үндеу қазіргі саяси шындық контекстінде өте өзекті болып отыр [18].

Ортағасырлық саяси теологияның дихотомиясы король - егемендік ортағасырлық концепцияда көрініс табады. Э. Кантаровичтің [19] «Патшаның екі денесі. Орта ғасырлардағы саяси теология туралы очерк» ауқымды еңбегінде

билік етуші патшаны идеясы екі - табиғи (өлім) және саяси (өлмес, көрінбейтін, шешім қабылдау және халықтың мүддесі үшін әрекет ету құқығын беретін) дене ретінде сипатталған.

Билеушінің екі денесінің арасында дүниелік пен құдайлықты байланыстыратын көзге көрінбейтін бірлік бар. Дегенмен, бірлік болған жағдайда да патшаның саяси денесі әрқашан табиғидан асып түседі – патша, ең алдымен, «Құдай құдіретінің өкілі», өз халқының билеушісі.

Патшаның билігі тәңірлік, бірақ табиғатынан емес, рақымынан: «патшаның билігі – Құдайдың күші; жаратылысынан Құдайға, ал рақымымен патшаға тиесілі». Осылайша, патша рақымы бойынша Құдай болып табылады және ол өзінің барлық әрекеттерін бір мезгілде Құдайдың рақымына бөлене отырып, ажалды адам ретінде жасайды. Бұл идеялар орта ғасырдың гүлдену кезеңінде өте танымал болған абыз-патша ілімінде көрініс тапты. Дегенмен, шіркеудің рөлі мен беделін төмендету арқылы ортадан тепкіш күштердің бұлтартпастығы егеменді билеушінің заңдылығының негіздерін қайта қарау қажеттілігін тудырды.

Алайда, Еуропада көптеген жылдар бойы саяси билікті заңдастырудың қажетті көзі болған шіркеу институтының рөлін құлату биліктің жаңа заңдастырушы принципін іздеу қажеттілігін тудырды, өйткені тарихи кезеңнен қайта өрлеу дәуірі биліктің өзін-өзі анықтау және өзін-өзі жүзеге асыру идеясының сәйкессіздігін дәлелдеді. Бұл қайнар көз, бұған дейін айтылғандай, заң болды. Жаңа «заң басымдығы» доктринасы діни догмалардың орнын басты. «Мемлекет» және «ұлт» ұғымдары жаңа мағынаға ие бола бастады, биліктің қоғамдық институттары бұрын Шіркеуде болған тоталитарлық сипатқа ие бола бастады. Саяси легитимация құралы ретінде құқықтық институттарға шағым бүгінгі күні де сақталуда, алайда қазіргі шындық жағдайында құқыққа заңдылықтың

қайнар көзі ретінде «potestas» берілген, ал биліктің қазірдің өзінде «auctoritas» сақтап қалғаны назар аудартады.

Әдебиеттер тізімі

1 Sandrine Baume. On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt. - Lausanne, University of Lausanne, 2012. - 381 p.

2 Августин Аврелий. О граде Божьем. Книги XIV-XXII. - Алетейя, 1998. - 589 с.

3 Royce M. R. Political theology of European integration: comparison of the influence of religious stories on European politics. - New York, Palgrave MacMillan, 2017. - 310 p.

4 Шмитт С. Политическая теология: Четыре главы о концепции суверенитета. - Чикаго, Издательство Чикагского университета, 2005. - 581 с.

5 Шмитт С. Теория партизана // *Новый столетний обзор*. - 2004. - 4 (3). - 67 с.

6 Schmitt K. Nomos of the earth in the law of peoples jus publicum europaeum. - New York, Telos Press Publishing, 2006. - 642 p.

7 Шмитт С. Концепция политического: Расширенное издание. - Чикаго, Издательство Чикагского университета, 2008. - 436 с.

8 Ching K. L., Chan V. L. Positive emotions, positive feelings and health: life philosophy // *Review of Linguistics and Culture*. - New York. - 2020. - 314 p.

9 Розенберг А. Экономическая теория как политическая философия // *Журнал социальных наук*. - М. - 1999. - №4(36). - 587 с.

10 Burke M. J., Stevens, J.K. Political power and the future of renewable sources of power// *A critical review*. - London, 2018. - 693 p.

11 Marei A.V. The people and their king: The theory of royal power in the Castilian Kingdom of the XIII century. In the Evolution of Social Institutions. - New York, 2020. - 609 p.

12 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. - М., 1995. - 869 с.

13 Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. - 1953. - 768 p.

14 Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток. - М.: Ладомир, 2007. - 304 с.

15 Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. - Екатеринбург, Изд-во Уральского ун-та, 2000. - 328 с.

16 Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. - М.: Мысль, 1969. - 689 с.

17 Блюменталь У. Р. Папство и закон в григорианской революции: Канонист Абтейлунг. - М., 2001. - 543 с.

18 McCormick J.P. Sources of Political Power after the Enlightenment: Biblical Atheism,

Political Theology, and the Schmitt–Strauss Exchange. History of European Ideas. - New York, 2011. - 478 p.

19 Канторович Е. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теории. - М., Издательство Института Гайдара, 2013. - Изд-во Уральского ун-та, 359 с.

Transliteration

1 Sandrine Baume. On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt. - Lausanne, University of Lausanne, 2012. - 381 p.

2 Avgustin Avrelij. O grade Bozh'em. Knigi XIV-XXII [On the city of God. Books XIV-XXII]. - Aletejja, 1998. - 589 s. (in Russ)

3 Royce M. R. Political theology of European integration: comparison of the influence of religious stories on European politics. - New York, Palgrave MacMillan, 2017. - 310 p.

4 Shmitt S. Politicheskaja teologija: Chetyre glavy o koncepcii suvereniteta [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]. - Chikago, Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta, 2005. - 581 s. (in Russ)

5 Shmitt S. Teorija partizana [The theory of the partisan] // *Novyj stoletnij obzor*. - 2004. - 4 (3). - 67 s. (in Russ)

6 Schmitt K. Nomos of the earth in the law of peoples *jus publicum europaeum*. - New York, Telos Press Publishing, 2006. - 642 p.

7 Shmitt S. Koncepcija politicheskogo: Rasshirennoe izdanie [The Concept of the Political: Expanded Edition]. - Chikago, Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta, 2008. - 436 s. (in Russ)

8 Ching K. L., Chan V. L. Positive emotions, positive feelings and health: life philosophy // *Review of Linguistics and Culture*. - New York. - 2020. - 314 p.

9 Rozenberg A. Jekonomicheskaja teorija kak politicheskaja filosofija [Economic theory

as a political philosophy] // *Zhurnal social'nyh nauk*. - M. - 1999. - №4(36). - 587 s. (in Russ)

10 Burke M. J., Stevens, J.K. Political power and the future of renewable sources of power// *A critical review*. - London, 2018. - 693 p.

11 Marei A.V. The people and their king: The theory of royal power in the Castilian Kingdom of the XIII century. In the Evolution of Social Institutions. - New York, 2020. - 609 p.

12 Benvenist Je. Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov [Dictionary of Indo-European social terms]. - M., 1995. - 869 s. (in Russ)

13 Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. - 1953. - 768 p.

14 Andreeva L. A. Sakralizacija vlasti v istorii hristianskoj civilizacii. Latinskij Zapad i pravoslavnyj Vostok [Sacralization of power in the history of Christian civilization. Latin West and Orthodox East]. - M.: Lodomir, 2007. - 304 s. (in Russ)

15 Le Goff Zh. Drugoe Srednevekov'e: vremja, trud i kul'tura Zapada [Another Middle Ages: time, work and culture of the West]. - Ekaterinburg, Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2000. - 328 s. (in Russ)

16 Antologija mirovoj filosofii [Anthology of world philosophy]. T. 1, ch. 2. - M.: Mysl', 1969. - 689 s. (in Russ)

17 Bljumental' U. R. Papstvo i zakon v grigorijskoj revoljucii: Kanonist Abtejlung [Papacy and Law in the Gregorian Revolution: Canonist Abtejlung]. - M., 2001. - 543 s. (in Russ)

18 McCormick J.P. Sources of Political Power after the Enlightenment: Biblical Atheism, Political Theology, and the Schmitt–Strauss Exchange. History of European Ideas. - New York, 2011. - 478 p.

19 Kantorovich E. H. Dva tela korolja. Issledovanie po srednevekovoj politicheskoi teorii [Two bodies of the king. A Study in Medieval Political Theory]. - M., Izdatel'stvo Instituta Gajdara, 2013. - Izd-vo Ural'skogo un-ta, 359 s. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Мәлік Галым</i>	PhD докторант, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Сағиқызы Аяжан</i>	бас ғылыми қызметкер, философия ғылымдарының докторы, профессор, Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан
<i>Малик Галым</i>	PhD докторант, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан
<i>Сағиқызы Аяжан</i>	Главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор, Институт философии, политологии и религиоведения, Алматы, Казахстан
<i>Malik Galym</i>	PhD student, Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan
<i>Sagikyzy Ayazhan</i>	Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan

КӨНЕ ТҮРІКТЕРДІҢ ДІНІ ЖӘНЕ ШАМАНИЗМ

¹ Т.Т. Абылов, ² А.Ә. Рыскиева, ³ Қ.А. Затов

АҢДАТПА

Шамандық көне түріктердің діні деген пікір ұзақ уақыт бойы ғылыми айналымда болды. Шын мәнінде шаманизм дін емес, адамдар мен рухтар әлемін байланыстырушы деп санаталын шаманның тұлғасы төңірегінде қалыптасқан сенімдер жиынтығы. Алайда қате қабылдаулар мен мақсатты бұрмалаулардың нәтижесінде шаманизм түріктердің көне діні ретінде көрсетілді. Дегенмен көне түрік дінін, Көк Тәңірі сенімімен қатар қарастырғанда шамандық арасындағы айырмашылықтар айқындала бастайды. Шаманизмнің не екені және уақыт өте келе оның Көк Тәңір сенімімен қаншалықты араласып кеткені қазір кезде белгілі болып отыр. Әрине, бұл бағыттағы зерттеулер әлі де жеткіліксіз. Алайда, қазіргі кезде дінтанулық зерттеулер аясында да түріктердің байырғы діні шамандық емес деген пікір ғылыми дәлелденген факт ретінде айтылуда. Көк Тәңірі сенімі жан-жақты зерттеліп, көне түріктердің діні туралы жан-жақты білімге қол жеткізілуде. Бұл зерттеуде авторлар көне түріктер дінінің негізін Көк Тәңірі сенімі құрағанын және олардың монотеистік сенімде болғанын дәлелдеуге талпыныс жасаған. Ал шаманизмге мистикалық емдеу, рухани әлеммен байланыстыру, транс және экстаз әдістерін қолдану сияқты әрекеттер айналасында қалыптасқан сенім ретінде анықтама береді.

Түйін сөздер: Көне түріктер, дін, шаманизм, Көк Тәңірі, тәңіршілдік, монотеизм.

^{1, 2, 3} Нұр-Мүбәрак
Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Т.Т. Абылов,
abylovtt@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Абылов Т.Т., Рыскиева А.Ә.,
Затов Қ.А. Көне түріктердің
діні және шаманизм //
Адам әлемі. – 2022.
– №4 (94). – Б. 123-134.

Религия древних тюрков и шаманизм

Аннотация. Мнение о том, что шаманизм – это религия древних тюрков, давно бытует в научном обороте. На самом деле шаманизм – это не религия, а совокупность верований, сформировавшихся вокруг личности шамана, который считается связующим звеном между людьми и миром духов. Однако в результате недоразумений и преднамеренных искажений шаманизм был представлен как древняя религия тюрков. Однако различия между шаманизмом начинают становиться ясными при рассмотрении древней религии тюрков вместе с верой в Тенгри. Теперь известно, что такое шаманизм и насколько он со временем смешался с верой в Тенгри. Конечно, исследований в этом направлении еще недостаточно. Однако в настоящее время даже в рамках религиозно-научных исследований утверждается мнение о том, что древней религией тюрков не является шаманизм. Еще тщательно изучается вера в Тенгри, достигаются всесторонние знания о религии древних тюрков. В этом исследовании авторы попытались доказать, что вера в Тенгри легла в основу религии древних тюрков и что они верили в единого Бога. А шаманизм определяется как вера, сформированная вокруг таких практик, как мистическое исцеление, связь с миром духов и использование техник транса и экстаза.

Ключевые слова: Древние тюрки, религия, шаманизм, Кок Тенгри, тенгрианство, монотеизм

Religion of the Ancient Turks and Shamanism

Abstract. The opinion that shamanism is the religion of the ancient Turks has long existed in scientific circulation. In fact, shamanism is not a religion, but a set of beliefs that have formed around the personality of a shaman, who is considered a link between people and the world of spirits. However, as a result of misunderstandings and deliberate distortions, shamanism was presented as an ancient religion of the Turks. However, the differences between shamanism begin to become clear when considering the ancient religion of the Turks along with the belief in Tengri. Now we know what shamanism is and how much it eventually mixed with belief in Tengri. Of course, there is still not enough research in this direction. However, at present, even within the framework of religious studies, the opinion is affirmed that the ancient religion of the Turks is not shamanism. Faith in Tengri is also carefully studied, comprehensive knowledge about the religion of the ancient Turks is achieved. In this study, the authors tried to prove that the belief in Tengri formed the basis of the religion of the ancient Turks and that they believed in a single God. And shamanism is defined as a belief formed around practices such as mystical healing, connection with the spirit world, and the use of trance and ecstasy techniques.

Key words: Ancient Turks, Religion, Shamanism, Kok Tengri, Tengrism, Monotheism.

Кіріспе

Көне түріктер тарихта өте үлкен географиялық аймақты иеленіп, өздері өмір сүрген аймақтардағы әртүрлі мәдениеттермен, өркениеттермен және діндермен араласқан. Иран, Қытай мен Месопотамия мәдениеттері, буддизм, манихейлік, христиандық пен иудаизм діндері түріктердің мәдениеті мен діни жүйесіне өз әсерін тигізген. Дегенмен көне түріктер дінінің қазіргі кезде қалай аталғаны белгілі болмаса да, олардың өздеріне тән дәстүрлі діні болғаны белгілі. Алайда ғылымда бұл көне түрік дінінің атауынан бастап, типологиясына дейін әлі күнге дейін басы ашылмаған көптеген мәселе бар. Мұның бір себебі де көне түріктердің діні туралы дереккөздердің аздығы. Сонымен қатар көбінде түріктердің діни наным-сенімдері мен әдет-ғұрыптарына қатысты мәліметтерді тек көрші халықтар қалдырған жазбалардан білеміз. Алайда олар жеткізген мәліметтердің қаншалықты дұрыстығы да үнемі пікірталас тудырып келеді.

Көне түрік дінінің ескі әрі маңызды дереккөздерінің бірі Чойти-Тамир жазбалары екені даусыз. Бұл жазбаларда алғаш рет Тәңірге «Идук» деген сипат

беріледі. Сонымен қатар Орхон өзенінің жағасында 732/734 ж.ж. орнатылған ескерткіштерде кейбір діни ұғымдар кездеседі. Алайда бұл жазбаларда кездесетін «Тәңірі», «Йер суб», «Идук», «Ұмай», «Құт», «Күч», «Үлүг», «Түрік Тәңірі» ұғымдарымен тұтас бір діни жүйені анықтау мүмкін емес.

751 жылғы Атлах шайқасының нәтижесінде түріктер ислам әлемімен, арабтар түрік әлемімен танысуға мүмкіндік алды. Түріктердің наным-сенімдері мен салт-санасы орта ғасырлық мұсылман географтары мен саяхатшыларының назарын аударып, олар бұл тақырыпта қарапайым бақылауларға сүйене отырып мәліметтер қалдырған. Дегенмен бұл ғалымдар мен саяхатшылар түріктердің дініне өз діндерінің шеңберінде баға берсе де, олар түріктердің тек бір құдайға сенетіндігі туралы маңызды мәліметті жеткізген. XIII ғасырда Еуразия даласына келген И.П. Карпини мен У. Рубрук сияқты еуропалық саяхатшылар да көне түріктердің діні бір құдайға табынғандарын айтады.

Көне түріктердің діні туралы ғылыми зерттеулер, XIX ғасырда орыс ғалымы В.В. Радловпен басталды деуге болады. Ол алтайлықтар арасында көрініс

берген шамандықты көне түріктердің төл діні деп тұжырымдайды [1, 355 б.]. Осы болжамды негізге ала отырып, В.В. Радлов Орта Азиядағы түрік халықтары арасында шаманизм іздерін зерттейді. Оның еңбектері кейіннен көптеген зерттеушілер сүйенетін негізгі дереккөз ретінде қабылданды және бұл өз кезегінде көне түріктердің діні шамандық деген тезистің қабылдануында үлкен рөл атқарды. Алайда қазіргі ғылыми зерттеулер көне түрік дінінің қарапайым шамандықтан әлде қайда күрделірек діни жүйе болғандығын көрсетіп отыр.

Әдіснамасы

Көне түріктердің дінін кешенді талдау барысында тарихи, салыстырмалы, феноменологиялық, философиялық, теориялық әдістер қолданылды. Мақала дайын болғанға дейін материалды іздестіру және іріктеу, жан-жақты зерделеу мен дінтанулық талдау жасау, тұжырымдар қалыптастыру, ұсыныстар әзірлеу сияқты кезеңдерден өтті. Мақаланың деректік негізін әр түрлі тілдердегі тарихи дереккөздермен қатар, көне түріктердің дініне қатысты зерттеулерімен танылған батыстық, ресейлік, түркиялық және отандық жетекші ғалымдардың еңбектері құрады. Сондай-ақ мақаланы жазу барысында діни және тарихи құбылыстар мен процестерді жан-жақты, динамикалық түрде, өзара байланыстар мен қайшылықтар жиынтығы арқылы зерттеуді қамтамасыз ететін жүйелі талдау принципін басшылыққа алынды.

Негізгі бөлім

І Көне түріктердің діні шамандық па?

Шаман термині тунгус тілінен алынған. Бұл сөзді ғылыми айналымға орыс ғалымдары енгізген. Түріктерде «шаман» атауының орнына негізінде «қам» сөзі қолданылған [2, 15 б.]. Әрине, Еуразия даласын мекендеген халықтарда

бұл ұғымға қатысты әр түрлі атаулар да кездеседі. Мәселен, шаманды якуттар ойуун, моңғолдар бөгү/бөө, буряттар боо, қырғыздар бакшы, қазақтар бақсы деп атайды. М. Элиаде, тунгус тілінде «шаман» сөзінің түбі пали тіліндегі «самана» сөзімен байланысты деп пайымдайды [3, 22 б.].

Шаманизмді алғаш зерттегендердің бірі ресейлік бурят ғалымы Д. Банзаров (1822-1855) еді. Ол өзінің 1846 жылы жарық көрген «Қара сенім немесе моңғолдардағы шамандық» атты еңбегінде шаманизмді моңғолдардың буддизмді қабылдағанға дейінгі «көне халықтық діні» деп көрсетеді [4, 4 б.].

Атақты түрколог В.В. Бартольд өз зерттеулерінде, ежелгі түрік руникалық жазбаларында шамандар туралы еш нәрсе айтылмағанын атап өтеді [5, 27 б., 430 б., 472 б.]. Ал діндер тарихы саласында беделді тұлға ретінде қабылданған М. Элиаде, шаманды дін қызметкері деп санамайды. Ол шамандарды негізінен мистиктердің қатарына қосады. М. Элиаде өзінің «Шаманизм» атты еңбегінде: «Шамандық Орталық және Солтүстік Азияның діни өмірінде үстемдік еткенімен, бұл кең-байтақ аймақтың діні емес. Кейбіреулердің солтүстік халықтары мен түрік-татар халықтарының діндерін шаманизм деп қабылдауына себеп болған нәрсе салғырттық пен шатасу» [3, 25 б.] дейді. М. Элиаде осы еңбегінің алғы сөзінде шаманизмді дін ретінде танытса да, келесі бөлімдерінде тек қана экстаз техникасы деп айтады. Ал шаманды болса, ең алдымен, өзінің арнайы әдістері арқылы экстазға жету жағдайында, рухының көкке көтерілуі, жер асты әлеміне түсуі және сол жерлерде жүруі үшін тәнін тастап кететінін сезінетін транс шебері деп көрсетеді. Й. Кулиану болса шаманизмге: «Адамдар әлеміне параллель, бірақ көзге көрінбейтін рухани әлеммен байланысты және адамдардың істерін басқаруда рухтардың қолдауын қамтамасыз етуден

тұратын экстатикалық және тәуіпшілдік әдістердің жиынтығы» [6, 90 б.] деген анықтама береді.

Француз ғалымы Ж.-П. Ру, түрік-моңғол көшпелілерінің дінін екі түрге бөліп көрсетіп, біріншісі – империялық, ұлттық, мемлекеттік (*impériale, nationale, étatiste*), екіншісі – халықтық және отбасылық (*populaire et familiale*). Біріншісін, ол «Тенгризм» (*Tängrisme*) деп атайды және ол ірі тайпалық одақтар құрылғанда, Тәңір культінің маңызы артып, бас абыздың қызметін одақты басқарған қаған өз қолына алған кезде туындайды [7, 206-207 б., 8, 7 б., 20 б.] дейді. Ж.-П. Рудың замандасы Г.Дёрфер түрік-моңғол халықтарының дәстүрлі дінін «тотемистік» (*die totemistische*), «шаманистік» (*die schamanistische*) және «теңгристик» (*tängriistische*) деп үш «қабатқа» бөліп көрсетеді [9, 580 б.].

Түркияда көне түрік діні бойынша алғашқы зерттеулерді З. Гөкалп жүргізді. Ол өз зерттеулерінде бұл дінді шаманизм деудің орнына «Тойинизм» деп атауды ұсынды. Бұл пікірін, ол «олар (яғни түріктер) дін білгірін «тойин» де атайды» дейтін Джувейнидің «Тарих-и Джихангуша» атты еңбегіндегі дерекке негіздейді [10, 40-41 б.]. Алайда Джувейнидің ол жерде буддисттерді айта тұрған болса да, З. Гөкалп көне түрік діні мен шаманизм арасында айырмашылықтың барын алғаш болып байқағандардың бірі деуге болады. Дегенмен бұл көзқарас бастапқыда қолдау таппайды. Мәселен, А. Инан «Тарихтағы және қазіргі кезде шаманизм. Материалдар мен зерттеулер» атты еңбегінде, түріктердің ескі дінін шаманизмді атайды [11]. Түркия Республикасы құрылған алғашқы жылдарда түрік мәдениетіне қатысты маңызды еңбектерінде А. Инан, түріктердің көне діні ретінде шаманизмді қана атап қоймай, мұсылман түрік халықтарындағы шамандық элементтерді анықтауға тырысты.

Көне түрік дінімен тікелей айналыспаса да, селжұқтар дәуірін зерттеуші

тарихшы болған О.Тұран, шекаралас аймақтарда тұратын түріктер басқа діндер мен мәдениеттердің ықпалына ұшырағанымен, негізгі бөлігінің шаманист болып қалғандығын айтады. Алайда ол көне түріктерде шамандықпен қатар, бір Құдай сенімі де болғаны атап өтеді [12, 48-53 б.].

Басқа бір түрік зерттеушісі Дж. Шенер, «Шаманизм исламға дейінгі түріктердің діні» атты еңбегінде шамандықты көне түріктердің діні деп қана емес, оны адамзаттың ең көне діндерінің бірі деп көрсетуге тырысты [13, 18 б.]. Дж. Шенер өз еңбегінде шамандыққа дін, шаманды да осы діннің абызы деп көрсеткенімен, шамандықты ол тәңірлік дін деп айтпайды. Шаманизмнің сиқыршылықпен бақсылыққа негізделгенін айтады. Сондай-ақ ол шаманды адамдар мен рухтар әлемі арасындағы дәнекер деп түсіндіреді. Оның көне түрік дініне қатысты пікірлеріне В.В. Радловтың қате тұжырымы әсер еткені анық байқалады.

Алғаш рет қазақ тарихында шаманизм тақырыбын зерттеген Ш.Уәлиханов оны қазақтардың исламға дейінгі діні деп есептеген. Ол өзінің «Қырғыздарда шамандықтың іздері» атты мақаласында: «Жалпы шаманизм дін ретінде әлі зерттелмеген тақырып» дей келе, «Аспан – шамандықтағы ең жоғары құдай. Көктәңірі – «көгілдір аспан». Қырғыздарда бірінші сын есім [көк] көрінетін, анық деген мағынаны білдіреді, ал зат есім (тәнірі) Алла мен Құдай (Худа) сөздерінің синониміне айналған» [14, 48 б., 58 б.] деп тұжырымдайды. Халық жазушысы С. Мұқанов та ислам дініне дейінгі қазақтың сыйынған діні шаманизм екенін және оның сарқыншақтарының Совет өкіметі орнағанға дейін сақталып қалғанын айтады [15, 124 б.].

Өз кезегінде түріктердің дінін шаманизм деп бағалаудың себебін қазақстандық зерттеуші Н. Аюпов былай деп түсіндіреді: «Еуроцентристік көзқарас тәңіршілдікті [көне түріктердің дәстүрлі діні] шаманизмге жақын паганизмнің

бір түрі ретінде көрсетеді (кейде тәңіршілдік пен шаманизмді бір деп санайды), ал Тәңірді тек аспан ретінде түсінеді. Бұл көзқараста тәңіршілдіктің анимистік негіздеріне баса мән беру, оны табиғи дін ретінде түсіну басым. Мұндай түсініктер орыс және батыс түркологиясы өкілдерінің көзқарастары негізінде дамыды» [16, 12-13 б.]

Осылайша түріктердің көне діні шамандық, тіпті тотемизм екенін алға тартатын көптеген зерттеушілердің барын байқауға болады. Алайда орта ғасырлардың өзінде-ақ көне түріктер мен моңғолдардың дінін қарабайыр пұтқа табынушылық пен шаманизмнен ажыратып көрсеткен ғалымдар болды. Солардың бірі ағылшын теологы әрі философы Р. Бэкон (1214-1292) еді. Дереккөздер ретінде францискандық миссионерлер Г. Рубрук пен П. Карпинидің саяхатнамаларын пайдаланған Р. Бэкон, түріктер мен моңғолдардың дінін политеизм немесе монотеизм деп нақты атамай, екі сенімнің арасындағы өтпелі дін деп көрсетеді [17, 788, 806-807 бб.]. Бұл Ж.-П. Рудің түрік монотеизмін политеизммен астасып жатқан монотеизм деп сипаттауына ұқсас жағдай [18, 102 б.].

Ал кейбір зерттеушілер, көне түрік діни жүйесінің дуалистік сипатқа ие екендігін айтады. Мәселен, С. Рейнах алтайлықтардағы моңғол дәуірінің ықпалында пайда болған Эрликті Бай Үлгенге қарама-қарсы қойып, түрік дінін дуализм деп атайды [19, 224 б.]. Түрік әлеуметтанушысы Х. Зия Үлкен де осыған ұқсас өз ойларын айтқан. Оның пікірінше, байырғы түріктер дуалистік, бірақ үйлесімді аспан-жер дінін ұстанған. Бұл дуалистік құрылым кейінірек Көк Тәңірі сенім жүйесінде өз орнын тапқан. Манихейлік ілімнің негізінде, Эрликті, яғни Жер Тәңірін Көк Тәңіріге қарсы қойған. Алайда түріктердің дуализмі монизмге айналуға өте қолайлы болған. Осы себепті олар қарама-қайшы екі ұстанымға негізделген манихейлік көз-

қарастан бас тартып, кейіннен мұсылман болған. Сондай-ақ Х. Зия Үлкен, Якут шамандығы мен көне түрік дінінің арасында ешқандай байланыс жоқ деп есептейді [20].

Басқа бір түрік зерттеушісі Я. Калафаттың ойынша, шамандық дегеніміз - Орталық және әсіресе Солтүстік Азияның діни жоралғыларында айтарлықтай үстемдік еткен сансыз ырымдар, мистикалық-магиялық әрекеттер, емшілік, болжау, аруақтармен байланысу, жоғалған рухты табу, марқұмның рухын қайтару, рух шығару, сиқырлау, тәуіпшілдік, экстаз және трансқа түсуден тұратын сенім жүйесі. Бұл сенім жүйесі ғасырлар бойы бір географиялық аумақты бөліскен Көк Тәңіріне деген сеніммен қатар Ислам және Христиандықпен өте астасып жатқан құрылымға ие. Осы себепті мұсылман немесе христиан дінін ұстанатын бақсыларды Орта Азияның көптеген елдерінде кездестіруге болады. Мысалы, Хакасияда христиан бақсылары бүгінгі күні де қоғамдағы өз қызметтерін атқаруда. Осыдан-ақ бақсының дін адамы емес, тек экстаз мен трансқа түсудің шебері немесе емші екендігін аңғаруға болады. Бұл тұрғыда «шаман» типінен басқа түркілік төл «қам» ұғымы да барын ескерген жөн. Өйткені ерте замандарда қытайлар, моңғолдар мен тибеттіктер өздерінің емші-тәуіптерін шаман типінде қабылдаған, ал «қам» типі емшілер тек түріктерде болған. Бүгінде алтайлықтар осы «қам» атауын сақтап қалды. Шамандар емшілікпен айналысқанда ерекше дауылпаздарды пайдаланса, қамдар көбінесе қобыздарды қолданған. Осы тұрғыдан алғанда, шамандар мен қамдар іс жүзінде бір-біріне ұқсамайды. Метафизикалық мағынада бұл екі типтің дәнекерлік қызметтері де бір-бірінен ерекшеленеді. Шаман адамдар мен рухтар әлемі арасында дәнекерлік қылса, қам адамзат пен Тәңір арасын да байланыстырған [21, 9 б.].

Түрік тарихшысы И. Кафесоғлу да осы пікірді құптап, «Түріктің ұлттық мәдениеті»

деген еңбегінде шамандардың дін адамы болмағанын, олардың тек діни және сиқырлы әрекетерді қолданатын транс шеберлері болғанын көрсетеді. Шаман мен қамның бір-біріне ұқсамайтын мистиктер екеніне тоқталған И. Кафесоғлу, шамандықты көне түрік сенім жүйесіне жатқызбайды. Ол шамандықтың көне түріктер сенген Тәңірі және Жер-Су нанымдарына еш қатысы жоқ екенін айтады. Түріктердің Көк Тәңірінің сенім жүйесі мен шамандық арасындағы таңғаларлық үйлесімділік себебін олардың ата-бабалар культі, өлілер культі сенімдерін шамандықтың пайдалануы деп түсіндіреді [22, 300-302 б.].

Демек, шаман (бақсы) дегеніміз – Сібір мен Орта Азия халықтарында науқастарды емдеу, өлгендердің рухымен байланыс құру, жын шығару, жаман рухтармен күресу сияқты істерді атқарушы тұлға. Шамандардың осындай істері негізінде қалыптасқан шаманизмді күрделі діни жүйе деуге келмейді. Сондықтан да Ж.- П. Ру «Шаманизм дін емес, әдіс» дейді [23, 59 б.]. Түріктер бұл құрылымды дін ретінде қабылдамаған. Көне түріктер монотеизмге сенген. Бұл сенім үстемдік ететін аумақ ұланғайыр кеңістікті алып жатқандықтан өзге наным-сенімдер мен ырымдар араласты, осылайша түріктер арасында шамандық пайда болып, таралды. Ал көне түріктердің монотеизмді ұстанғаны жайындағы мәліметтер Ж.-П. Рудың айтуынша, IX ғасырда қытай жылнамаларында кездеседі [18, 60 б.]. Сондықтан көне түріктер исламға дейін монотеистік сенімде болғанын және кейбір зерттеушілер атағандай, бұл сенімді «шаманизм» деудің қателік екенін байыптаймыз.

II Көк Тәңірі сенімі.

Ескі замандардан бері түріктер жаратушыны, Махмұд Қашқари жазғандай, аспанды да, құдайды да білдіретін «тәңір» деген сөзбен атаған [24, 377 б.]. Тоныкөк жазбасында «түрік тәңірі» деген ұғым

да кездеседі. Тіпті барлық түрік тайпалары әлемдік діндерді таныған кезде де бұрынғыдай осы «тәңір» сөзін қолдануды жалғастыра берген. Қазіргі кезде барлық түрік халықтарында осы өте көнеден келе жатқан «тәңірі/тәңір» сөзі «теңгри» «танара», «тәңре», «танры», «тэнгири», «тейри», «теңри», «таңқыр», «теңир» түрінде қолданылады. Бұл сөзді шумер тіліндегі «дингир» [25, 66 б.] және қытай тіліндегі «Тиен» [7, 60-62 б.] сөзімен байланыстыратын зерттеушілер де бар.

Көк Тәңіріне сену көне түрік дінінің негізін құрайды. Кейбір зерттеушілер Көк Тәңіріне деген сенімнің жер өңдеуге еш қатысы жоқ, мал шаруашылығымен және аңшылықпен айналысатын көшпелі қоғамдарға тән наным болуы мүмкін, сондықтан оның қайнарын Азия даласынан іздеу керек дегенді айтады. Француз ғалымы Ж. Дюранд «Көшпелілерге монотеизмге (бірқұдайшылдыққа) деген ұмтылыс тән, олар көз жетпейтін, көңіл арбаған көгілдір кеңістіктен қуат алады, ал қоғамға қауымдасуының патриархалдық негізде ұйымдастырылуы олардан Құдай-әкені талап етеді.....» – деп ой тұжырымдайды [26, 625 б.]. X ғасырда атақты араб саяхатшысы Ахмад ибн Фадлан, оғыздардың қиналған сәтте көкке басын көтеріп, «Бір Тәңірі» дейтіндерін жеткізеді [27, 92 б.]. Көне түріктер жалғыз Көк Тәңірді ғана мойынсұнуға тиісті күш деп санаумен қатар, күн, ай, ата-баба рухын киелі санап, отты, суды, топырақты да қастерлеген. Осыдан Құдайға табыну, құрбан шалу сияқты әртүрлі рәсімдерден тұратын бұл діни жүйенің түріктер арасында алғашқы кезеңдерден бастап қалыптасқаны байқалады. Жер-Суға байланысты зерттеуші-ғалымдар тарапынан үш түрлі көзқарас қалыптасқан.

– Жер-Су – «жер мен су рухтарының» қосындысы, бірлігі. Байырғы түрік терминіне мұндай анықтаманы алғаш В. Томсен ұсынды. Оның анықтамасы дінтану аспектісінде кейін түрлі талдаулар мен түсіндірмелердің бастамасы болды.

– Жер-Су – түріктердің басты құдайының бірі.

– Жер-Су – отан, туған жер туралы абстрактілі ұғым.

Ж.- П. Ру, В. Радлов, П. Мелиоранский, И. Стеблева секілді зерттеушілер бірінші және екінші тұжырымды дәлелдесе, С. Малов, Л. Потапов, М. Жолдасбеков, Қ. Сартқожаұлы, С. Ақатай, Н. Аюпов сынды ғалымдар отан, туған жер туралы ұғым деген пікірді қуаттайды.

М. Элиаде түріктердің Тәңірді адамдар мен көрінетін және көрінбейтін күллі нәрселердің жаратушысы деп санайтынын айтады [28, 285 б.]. Көне түріктер Тәңірінде антропоморфтық сипаттар жоқ, сондықтан олар оны суреттеп, мүсіндемеген. Мұны XIII ғасырда Моңғол империясына келген У. Рубруктың түріктерге қойған сұрақтарына алған жауаптарынан анық көруге болады. У. Рубрук: «Мен олардан Құдайға сене ме деп сұрадым. «Біз тек бір Құдайға сенеміз», – деді олар [түріктер]. «Құдай рух па, әлде дене ме?» деп сұрадым. «Біз Құдайдың рух екеніне сенеміз», – деді ол. «Сендер оны адам кейпінде елестетесіңдер ме?» дедім. Ол: «Ешқашан» деді [29, 155 б.].

Сондай-ақ түріктер Тәңірге мәңгі және құдіретті, қағандарға күш пен құт беретін, ғарыштық тәртіп пен қоғамдық жүйені реттейтін, адамдардың тағдыры белгілейтін күш деп сенді. Дегенмен Көк Тәңірі адамдардың ісіне тікелей араласпайды, тек қоғамдық жүйе бұзылса ғана қағанға оны қайта қалпына келтіруге көмектеседі. Осы ерекшеліктеріне байланысты кейбір зерттеушілер, түрік Тәңірін деистік құдай немесе Deus Otiosus (яғни «бейтарап құдай») деп сипаттайды [30, 342 б.; 18, 94 б.].

Кейбір түрік эпостары мен аңыздарында Тәңірдің балалары туралы айтылғанымен, түріктердің құдай туралы түсінігінде иерогамия жоқ [25, 66 б.]. Басқаша айтқанда, түріктердің Тәңірі Ежелгі Ассирия, Бабыл, Грек және Рим құдайлары сияқты үйленбейді. Негізінде

түріктердің менталитетінде, тіл логикасында семит және үндіеуропалық тілде сөйлейтін халықтардағыдай тек категориясы жоқ. Сондықтан түріктер ғаламды тұтастай түсінеді, еркек пен әйел айырымын жасамайды.

Орта Азия түрік тарихы мен мәдениетін зерттеуші ғалым Б. Өгелдің пікірінше, түріктердің Көк Тәңір сенімінде болуларына, олардың қоғамдық тәртібі мен өмір үлгілері әсер еткен. Көк Тәңірі сенімі түрік қоғамында билік пен тәртіптің пайда болуында маңызды рөл атқарған [31, 55 б.].

Байырғы түріктерде жоғары Тәңір туралы түсінік болуымен қатар, бұл тақырыптағы мәліметтерден түріктердің алғашында көк Тәңірді аспанмен бір деп ойлағанын, уақыт өте келе оны аспаннан ажыратып, ұлы болмыс ретінде елестеткенін көруге болады. Өйткені түріктің «Тәңірі» сөзі Құдайды да, көк аспанды да білдіру үшін қолданылған. Осы орайда Х. Таню «Көк Тәңірі» ұғымында қолданылған «Көк» құдайды білдірмейтінін, оның ұлылық мағынасында қолданылған сын есім екенін, сондықтан Көк Тәңір деген көк аспан емес, ұлы құдай дегенді білдіреді дейді [32, 15 б.]. Қ. Сартқожаұлы «... XI ғасырдан бұрын түріктер «көк» сөзін төмендегідей бес түрлі мағынада қолданып келгенін біз жақсы білеміз.

1. kök – көк (өң-түс)

2. köök – көөк (аспан)

3. kök – (шөп)

4. kök – негіз, арғы түбі, іргесі

5. kök – көктеу, бекіту» – деп жаза келе, köök – көөк (аспан) қарапайым аспан емес, киелілікті, қасиеттілікті білдіреді. Тәңірінің елшісі бөріні көк бөрі деп атаған. Бөрінің табиғи өңі сұр. Олай болса, «köök» Тәңірден болған, Тәңірден жіберген, содан жаратылған деген ұғым береді. Жоғарыдағы бұл талдаулар арқылы төмендегі қорытындыға табан тірейміз:

1. Орнатқан қағанатын «tög+ük=tügük» (қуатты өкімет, қуатты билік) деп атаған

қыпшақ тайпасынан шыққан билеуші топ билікті Жаратушы-жаратқан () бір Тәңірдің атынан жүргізіп отырған. Сөйтіп, билік жүргізу бір Тәңірдің ісі екенін осы киелі (сакралды) «көөк» атауымен халық санасына сіңіріп отырған.

2. Онымен қатар билік иелері Тәңірден болған, тәңірден жаратылған, Тәңірдің адамзатқа жіберген өкілі хан тұқымы екенін киелі «көөк» атауы арқылы санаға сіңірген. Сондықтан да, Бұмын, Істемі қағанның ұрпақтары батыс, шығыс Түрік қағанаттарының хан тағына отырып, билік жүргізгенде «ашна» (көөк) атауын қағандық лақап атауына қосып қолданып отырған деп тұжырымдаймыз» – дейді [33, 66-67 б.].

Сонымен бірге «көк» сөзі Оғыз қаған дастанында ұлы, аспан, көк (түс) мағыналарында, ал Орхон ескерткіштерінде жоғары және көк (түс) деген мағыналарда қолданылған. Ал «Тәңірі» сөзі Оғыз қаған дастанында Құдай мен аспан мағынасында, осы екі мағынадан басқа Орхон ескерткіштерінде ұлы, жоғары деген мағыналарда қолданылған [34, 313 б.]. Көк түстің киелі негізі қазақ танымында жақсы сақталған. Қазақ халқында текті адамдардың ұрпағын қаракөктің тұқымы деп айтуының негізі осы түркілік дүниетанымдағы көк архетипімен астасып жатыр. Әулие-әмбиелер, хан-сұлтандар мен әйгілі билер, батырлардың мазарлары мен кесенелерінің күмбездері де көк түспен боялған.

Қазақтар өмірді көк түспен байланыстырды. Мәселен, өсімдік әлемінде жасыл деген ұғым бола тұра шөпті көк деп айтады, «көкті жұлма көктей соласың» деген сөз тіркестері кездеседі. Көк шыбықты, көк шөпті жұлға, ағашты орынсыз кесуге болмайды оның киесі ұрады деп түсінілді. Көктеу деген түсінік тіршіліктің тоқтаусыз жалғасы өсіп-өркендеу рәмізі. Ал «көк соққыр», «көк келсін» деген сөз тіркестері – «Тәңірінің қаһары тисін» деген мағынада айтылады. «Көк қасқа сою» – құрбандық шалу-

ды, яғни сенімнің әдет-ғұрыптық жағын көрсетеді.

Түріктерде Тәңірі әрқашан жоғарғы болмыс ретінде діни жүйенің негізін құраған. Ғұндар дәуірінде Көк Тәңір сенімінің қалыптасуында қытайлық сенімнің үлгі ретінде алынғаны туралы көзқарастар бар. Өйткені бұл бір географиялық кеңістікте өмір сүрген халықтардың мәдени өзара әрекеттестігінің нәтижесі [22, 61 б.]. Дегенмен осы аспектідегі сауалдардың даулы әрі нақтыланбағанын, ықпалдың қай тараптан қай тарапқа қарай жүргенін саралау үшін терең талдаулар қажет екенін бағамдаймыз. Кезіндегі өзінің ұлы көршілерінің жетістіктері мен дүниедегі алғашқы жаңалық атаулының бәрін қытайлық төлтума болмыс ретінде көрсететін шектен шыққан әсіреидеологияның кесапат сипаты да бұған кедергі болары айқын.

Тәңірге деген сенім әсіресе ұлы империялар құрылған кезде жалпы культке айналды. Императорлық кезеңдердегі жазбаларда Көк Тәңірі әрқашан жаратушы, трансценденттік жоғарғы күш және ғарыштық тәртіптің, қоғамдық құрылымның, адам тағдыры мен өлімнің оның еркінде болатын Құдай ретінде көрсетіледі [34, 39-40 б.].

Түріктер арасында Тәңір ешқашан материал болмыс ретінде қарастырылмаған. Түріктерде Тәңірдің суреті мен пішіні туралы түсініктер болмаған, Тәңір абстрактілі сипатқа ие болған. Көк түріктердің жазбаларында «Тәңірі-Тэг-Тәңірі», яғни «Тәңірге ұқсаған Тәңір», яғни «Өзіне ұқсас Құдай» сияқты ұғымдар кездеседі. Бұл мәліметтерге сәйкес, түріктер Тәңірді жаратылған еш нәрсеге ұқсатпаған. Бүкіл жер бетін қамтыған Тәңірі барша адамзаттың құдайы және бәрін билеуші. Оқиғаларға тікелей емес, жанама түрде араласады [23, 93-96 б.].

Орхон ескерткіштерінде Көк Тәңірінің сипаттары туралы былай деп айтылады: «Тәңір бұйырғаны үшін өлетін ұлтты

Қорытынды

тірілттім. Жалаңаш қауымды киіндіріп, кедейлерді бай, азды халықты көп еттім». «Тәңірге ұқсаған Тәңір жаратқан Түрік Білге қаған (міне) менің сөзім». «Тәңірі қалады. Тәңірі білім берді...» «Тәңірі күш-қуат бергені үшін сол жерде найза салдым.» «Түрік ұлтының аты, даңқы жойылмасын деп, әкем қағанды, жары анадмы ұлық еткен Тәңірі, оларға ел берген Тәңірі, түрік ұлтының аты, даңқы жойылмасын деп мені ол Тәңірі қаған етіп (таққа) отырғызды». «Уақытты Тәңірі белгілейді, адам әрқашан өлу үшін пайда болған. Тәңірі тірілтуші» [35, 43-50-52-54-58-64 -101 б.б.]. «Түрік елі қағанын таба алмай, Қытайдан бөлінді, қағанды болды. Қағанын тастап, Қытайға бағынды. Тәңірі айтты: Мен қаған бердім, ол қағанын тастап, бағынышты болды. Бағынышты болғаны үшін Тәңірі өлтірді. Түрік ұлты жойылды, түрік ұлтының орнында ел қалмады.» [36, 36 б.]. Орхон ескерткіштерінде сондай-ақ, Тәңірдің бейнесі болмағанын, ешнәрсеге ұқсатылмағанын, мәңгілік, бастаусыз, ризықтандырушы, қағандарға құт беретінін және өз міндеттерін орындамағандарды да жазалайтынын білуге болады. Өлім де оның еркіндегі жағдай. Орхон ескерткішіндегі «Заманды Тәңірі жасайды, адам әрқашан өлу үшін туады» деген сөздерге сәйкес, Тәңірдің мәңгілік және адамның да ажалды екенін, ал оның уақытын Тәңірі белгілейтінін аңғаруға болады.

Көк Тәңірі туралы түсінік неолит дәуірінде пайда болғандықтан [37, 34 б.] ол қазірге кезге дейін өзінің бастапқы түрін сақтап қалды ма, жоқ па деген сұрақ өздігінен туындайды. Дегенмен егер біз тарихи даму заңдылығын мойындасақ, онда Тәңірі ұғымы да қарабайыр және белгісіз күйде қалмаған деп айта аламыз. Тіпті бұл өзгеріске кезінде әлемдік діндермен байланыстың да үлкен әсері болған. Алайда бұл әсерлер ешқашан Тәңір туралы түсініктердің негізгі мәнін өзгерте алмаған.

Көне түріктердің діні ғылымда барлық аспектілерімен белгілі емес және бұл белгісіздік бүгін де жалғасуда. Кең байтақ Еуразия даласында ғасырлар бойы тайпалар мен мемлекеттер арасында орын алған күрестердің нәтижесінде көптеген империялар құрылып және жойылып отырды. Осының нәтижесінде мәдениеттер бір-бірімен араласып, сіңісіп, жаңа мәдени синтез пайда болды. Буддизм, манихеизм, шаманизм сияқты діни-мистикалық құрылымдар түрік халықтарының арасында өмір сүріп, көптеген мемлекеттердің өмірінде өз іздерін қалдырды. Бұл іздер күні бүгінге дейін сақталған. Сондықтан осы тақырып бойынша зерттеу жүргізетін мамандар ешбір мәдениеттің әсеріне ұшырамаған дін немесе наным-сеніммен өмір сүретін халық, мемлекет немесе мәдени ортаны іздемеуі керек. Мәдениеттер өте аралас аймақта терминология жұмыстары да кейде оң нәтиже бермеуі мүмкін. Мәселен, алдымен шамандықты дін етіп, кейін оны түріктерге тән деп айту үлкен қателік және бұл қателікті көптеген шетелдік және жергілікті антропологтар, зерттеушілер, мамандар қайталауда. Бұл мәселені нақтылау қажеттілігінің тағы бір себебі – шамандықтың әдет-ғұрыптары жағынан қарабайыр тайпаларға ғана тән сипаттарға ие болуы еді. Осы тұрғыдан кейбір еуроцентристік көзқарастағы зерттеушілердің көне түріктерді шаман деуінің астарында оларды қарабайыр, өркениеттен ұзақ халық деп қабылдау және өзгелерді осыған сендіру жатқан болуы әбден мүмкін. Соңғы кездегі зерттеулер шамандықты түріктердің көне діні емес, тіпті ол дін де емес екенін дәлелдеп отыр. Сәйкесінше көне түріктерде Көк Тәңірі сенімі негізіндегі монотеистік сенім жүйесі болған деген қорытынды жасауға әбден болады.

Әдебиеттер тізімі

1 Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 749 с.

2 Çoruhlu Y. Türk Mitolojisinin Anahtarları. – İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2002. – 256 s.

3 Eliade M. Şamanizm. – Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1999. – 561 s.

4 Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1891. – 129 с.

5 Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – Москва, Наука, 1968. – 759 с.

6 Eliade M. Couliano İ.P. Dictionnaire des religions. – Paris, 1990. – 361 p.

7 Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques [quatrième article] // *Revue de l'histoire des religions*. – 1956. – T. 150. – № 2. – P. 173–212.

8 Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon, des VIIe et VIIIe siècles (premier article) // *Revue de l'histoire des religions*. – 1962. – T. 161. – No.1. – P. 1–24.

9 Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Bd. II: Türkische Elemente im Neupersischen. – Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1965.

10 Gökalp Z. Türk Medeniyeti Tarihi. – İstanbul, Güneş Matbaacılık, 1976. – 416 s.

11 İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986. – 228 s.

12 Turan O. Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi. – İstanbul, Turan Neşriyat Yurdu, 1969. – 216 s.

13 Şener C. Şamanizm Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini. – İstanbul, Etik Yayınları, 2003. – 144 s.

14 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. 4 том. – Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 461 с.

15 Мұқанов С. Діни айтыстар // Қазақ бақсы-балгерлері. – Алматы, Ана тілі, 1993. – 224 б.

16 Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы, КазНПУ им. Абая, Издательство «КИЕ», 2012. – 256 с.

17 Bacon R. Opus Majus. Trans. Robert Belle

Burke, Vol. II. – New York, Russell & Russell Inc, 1962. – 584 p.

18 Roux J.-P. Türklerin ve Moğolların Eski Dini. – İstanbul, İşaret Yay, 1999. – 349 s.

19 Reinach S. Orpheus: histoire générale des religions. – Paris, 1976. – 649 p.

20 Ülken H. Z. Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri // *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969. – Cilt: XVII. – S. 1–28.

21 Kalafat Y. Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm-Şamanizm. – İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2004. – 151 s.

22 Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü. – Ankara, Ötügen Yayınları, 1997. – 454 s.

23 Roux J.-P. Orta Asya: Tarih ve Uygarlık. – İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2006. – 495 s.

24 Kaşgarlı Mahmud. Divanü Lügat-it Türk. – Ankara, Türk Dil Kurumu, 1986. – 524 s.

25 Eliade M. Traite d'histoire des religions. – Paris, Payot, 1974. – 393 p.

26 Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. – Paris, Dunod, 1992.

27 Ахмад ибн Фадлан ибн әл-Аббас ибн Рашид ибн Хаммад. Рисалату ибн Фадлан. Ред. Сами әд-Дәһһан. – Дамаск, Әл-һашимия, 1379/1960. – 203 б.

28 Eliade M. Çev.: Güngör H. Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar // *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. – 1983. – №1 (1). – Pp. 283-288 .

29 The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255. – London, The Hakluyt Society, 1990. – 312 p.

30 Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967. – 504 с.

31 Ögel B. Türk Kültür Tarihine Giriş, C. I. – Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978. – 495 s.

32 Tanyu H. İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı. – Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980. – 216 s.

33 Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі. – Астана, Арыс, 2007. – 301 б.

34 Doğan A. İslamiyetten Önceki Türk İnançına Dair // *Türkler Ansiklopedisi*. – C. III. – Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002. – Ss. 305-319.

35 Orkun H. N. Eski Turk Yazıtları. – Ankara, Turk Dil Kurumu Yayınları, 1994. – 962 s.

36 Ergin M. Orhun Abideleri. – İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970. – 157 s.

37 Poupard P. Les religions. – Paris, P.U.F., 1989. – 128 p.

Transliteration

1 Radlov V. V. Iz Sibiri: Stranicy dnevnika [From Siberia: Diary Pages]. – M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1989. - 749 s. (in Russ)

2 Çoruhlu Y. Türk Mitolojisinin Anahtarları [Keys to Turkish Mythology]. – İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2002. – 256 s. (in Turkish)

3 Eliade M. Şamanizm [Shamanism]. – Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1999. - 561 s. (in Turkish)

4 Banzarov D. Chernaja vera, ili Shamanstvo u mongolov i drugie stat'i Dordzhi Banzarova [Black faith, or Shamanism among the Mongols and other articles by Dorji Banzarov]. – SPb.: Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1891. - 129 s. (in Russ)

5 Bartol'd V.V. Sochinenija: v 9 t. T. V: Raboty po istorii i filologii tjurkskih i mongol'skih narodov [Works: in 9 vols. Vol. V: Works on the history and philology of the Turkic and Mongolian peoples]. – Moskva, Nauka, 1968. – 759 s. (in Russ)

6 Eliade M. Couliano İ.P. Dictionnaire des religions [Dictionary of religions]. – Paris, 1990. – 361 p. (in French)

7 Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques (quatrième article) [Tängri. Essay on the sky-god of the Altaic peoples (fourth article)] // *Revue de l'histoire des religions*. - 1956. - T. 150. - № 2. - P. 173–212. (in French)

8 Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon, des VIIe et VIIIe siècles (premier article) [The religion of the Orkhon Turks of the 7th and 8th centuries (first article)] // *Revue de l'histoire des religions*. - 1962. - T. 161. - № 1. - P. 1–24. (in French)

9 Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Bd. II: Türkische Elemente im Neupersischen [Turkish and Mongolian elements in New Persian with special consideration of older New Persian historical sources, especially from the Mongol and Timurid periods. Vol. II: Turkish Elements in New Persian]. – Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1965. (in German)

10 Gökalp Z. Türk Medeniyeti Tarihi [History of Turkish Civilization]. – İstanbul, Güneş Matbaacılık, 1976. – 416 s. (in Turkish)

11 İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar [Shamanism in

History and Today. Materials and Studies]. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986. – 228 s. (in Turkish)

12 Turan O. Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi [History of Turkish World Domination Idea]. – İstanbul, Turan Neşriyat Yurdu, 1969. - 216 s. (in Turkish)

13 Şener C. Şamanizm Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini [Shamanism The Religion of Turks Before Islam]. – İstanbul, Etik Yayınları, 2003. - 144 s. (in Turkish)

14 Valihanov Ch.Ch. Sobranie sochinenij v pjati tomah [Collected works in five volumes], Vol. 4. – Alma-Ata, Glavnaja redakcija Kazahskoj sovetsoj jenciklopedii, 1985. - 461 s.

15 Mukanov S. Dini ajtystar // Kazak baksy-balgerleri [Religious poetry // Kazakh healers]. - Almaty, Ana tili, 1993. - 224 b. (in Kaz)

16 Ajupov N. G. Tengrianstvo kak otkrytoe mirovozzrenie [Tengrianism as an open worldview]. - Almaty, KazNPU im. Abaja, Izdatel'stvo «KIE», 2012. - 256 p. (in Russ)

17 Bacon R. Opus Majus. Trans. Robert Belle Burke, Vol. II. – New York, Russell & Russell Inc, 1962. - 584 p.

18 Roux J.-P. Türklerin ve Moğolların Eski Dini [Ancient Religion of Turks and Mongols]. – İstanbul: İşaret Yayınevi, 1999. - 349 s. (in Turkish)

19 Reinach S. Orpheus: histoire générale des religions [Orpheus: general history of religions]. – Paris, 1976. - 649 p. (in French)

20 Ülken H. Z. Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri [Traces of Ancient Cultures in Anatolian Customs and Traditions] // *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. - 1969, - Vol. XVII. - Pp. 1-28. (in Turkish)

21 Kalafat Y. Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm-Şamanizm [Kamizm-Shamanism from Altays to Anatolia]. – İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2004.-151 s. (in Turkish)

22 Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü [Turkish National Culture]. – Ankara, Ötügen Yayınları, 1997. - 454 s. (in Turkish)

23 Roux J.-P. Orta Asya: Tarih ve Uygarlık [Central Asia: History and Civilization]. – İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2006. -495 s. (in Turkish)

24 Kaşgarlı Mahmud. Divanü Lügat-it Türk [Compendium of the languages of the Turks]. – Ankara, Türk Dil Kurumu, 1986. - 524 s. (in Turkish)

25 Eliade M. Traite d'histoire des religions [Treatise on the history of religions]. – Paris, Payot, 1974. - 393 p. (in French)

26 Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire [The anthropological structures of the imaginary]. – Paris, Dunod, 1992. (in French)

27 Ahmad ibn Fadlan ibn al-Abbas ibn Rashid ibn Hammad. Risalat al- Fadlan [Ibn Fadlan's Account]. Red. Sami ad-Dahhan. – Damascus, al-hashimija, 1379/1960. – 203 p. (in Arabic)

28 Eliade M. Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar [Heavenly Gods in Central Asia and Northern Tribes]// *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. – 1983. - №1 (1). - Pp. 283-288. (in Turkish)

29 The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255. – London, The Hakluyt Society, 1990. - 312 p.

30 Gumilev L.N. Drevnie tjurki [Ancient Turks]. – M.: Nauka, 1967. - 504 p. (in Russ)

31 Ögel B. Türk Kültür Tarihine Giriş [Introduction to Turkish Cultural History]. - Vol.

I. - Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1978. - 495 p. (in Turkish)

32 Tanyu H. İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı [One God Belief in Turks Before Islam]. – Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1980. - 216 s. (in Turkish)

33 Sartkozhauly K. Bajyrgy turik zhazuynyn genezisi. – Astana, Arys, 2007. – 301 p.

34 Doğan A. İslamiyetten Önceki Türk İnancına Dair [On Turkish Belief Before Islam]// *Türkler Ansiklopedisi*. - C. III. – Ankara, Yeni Türkiye Yayınevi, 2002. - Pp. 305-319. (in Turkish)

35 Orkun H. N. Eski Türk Yazıtları [Ancient Turkish Inscriptions]. – Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınevi, 1994. - 962 s. (in Turkish)

36 Ergin M. Orhun Abideleri [Orkhon Monuments]. – İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970. - 157 p. (in Turkish)

37 Poupard P. Les religions [Religions]. – Paris, P.U.F., 1989. - 128 p. (in French)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Тұңғыш Талғатұлы Абылов</i>	аға оқытушы, PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Айымжан Әбуқызы Рыскиева</i>	аға оқытушы, философия ғылымдарының кандидаты, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Қайрат Айтбекұлы Затов</i>	философия ғылымдарының докторы, доцент, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Тунғыш Талғатович Абылов</i>	старший преподаватель, PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Айымжан Абуовна Рыскиева</i>	старший преподаватель, Кандидат философских наук, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Кайрат Айтбекович Затов</i>	доктор философских наук, доцент, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Tungysh Abylov</i>	Senior Lecturer, PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
<i>Aiympzhan Ryskieva</i>	Senior Lecturer, Candidate of Philosophical Sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
<i>Kairat Zatov</i>	Doctor of Philosophical Sciences, Associate professor, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

СОПЫЛЫҚТА САПАР ШЕГУДІҢ РУХАНИ ЕРЕКШЕЛІГІ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДЕ ЖОЛШЫЛЫҚ МАҢЫЗЫ

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

АҢДАТПА

Мақалада сопылықтағы «сапар шегу» тәжірибесінің орны көрсетіледі. Сапар шегу барысында жолаушының зиярат орнына баруы ғана емес, сондай-ақ сол объектіге жеткенше жолшылықты бастан кешіру өзектілігіне назар аударылады. Сапар шегудің рухани (ішкі) және материалды (сыртқы) түрлері көрсетіледі. Ішкі сапар көріністері, түс көру және басқа жағдайлар да қаралады. Сыртқы сапар шегу, географиялық кеңістіктегі орын ауыстырудың маңыздылығы түсіндіріледі. Білім іздеу, нәпсіні тәрбиелеу және ішкі тәртіпті күшейтукиелі орындарға зиярат жасау арқылы іске асырылады. Бұл зерттеудің қайнаркөздік дәйегін, сапар шегу, рухани жолшылық пен дәруіштіктің сипатымен мәні баяндалған, ортаазиялық сопылықтың негізін салушы Қожа Ахмет Ясауи «хикметтері» құрады.

Түйін сөздер: Сопылық, сапарға шығу, зиярат, қажылық, Қожа Ахмет Ясауи, хикметтер.

¹ Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан

² Түркістан облыстық Фараб кітапханасы, Түркістан, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Қ.Р. Қаратышқанова
kymbat.karatyshkanova@ayu.edu.kz

Мақаланың сілтемесі:
Қаратышқанова Қ.Р.,
Жандарбек З.З. Сопылықта сапар шегудің рухани ерекшелігі және Қожа Ахмет Ясауиде жолшылық маңызы // Адам әлемі. – 2022. – №4 (94). – Б. 135-144.

(ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі, Ғылым комитеті тарапынан 2022-2024 жылдарға қаржыландырылған АР14871250 «Ұлы Жібек жолы сопылық тарикаттар мұрасының қазақ қоғамы мәдени кеңістігіне интеграциясы» гранттық жобасы аясында зерттеу жүргізілген)

Духовные особенности путешествия в суфизме и важность путешествия у Ходжа Ахмеда Ясави

Аннотация. В данной статье обозначается место практики «путешествие» в суфизме. Выделяется особенность путешествия в суфизме, которая заключается в том, что внимание путника акцентируется не только на объекте посещения, но и концентрируется на актуальности процесса преодоления самого пути до этого объекта. Выделяются духовное (внутреннее) и материальное (внешнее) виды путешествия. Внутреннее путешествие происходит при озарении, сновидении и пр. Учитывается важность внешнего путешествия, физическое передвижение по определенному географическому пространству. Оно осуществляется ради поиска знаний, укрощения нафса и укрепления внутреннего порядка, посещения святых мест. Источниковедческой базой данного исследования являются «Хикметы» основоположника среднеазиатского суфизма Ходжи Ахмеда Ясави, в которых часто описывается суть и смысл путешествий, духовных исканий и дервишества.

Ключевые слова. Суфизм, путешествие, странствие, хадж, Ходжа Ахмед Ясави, хикметы.

Spiritual Features of Traveling in Sufism and the Importance of Traveling in Khoja Ahmed Yasawi

Abstract. This article indicates the place of the practice of «journey» in Sufism. The peculiarity of travel in Sufism is highlighted, which lies in the fact that the traveler's attention is focused not only on the object of visit, but also focuses on the relevance of the process of overcoming the path itself to this object. Metaphorical (internal) and realistic (external) types of travel are distinguished. The inner journey occurs during insight, dreaming, etc. The importance of external travel is taken into account, physical movement in a certain geographical space. It is carried out for the sake of seeking knowledge, taming the nafs and strengthening the internal order, visiting holy places. The source base for this study is the «hikmets» of the founder of Central Asian Sufism Khoja Ahmed Yasawi, which often describe the essence and meaning of travel, spiritual quest and dervish.

Keywords. Sufism, Travel, Pilgrimage, Haj, Khoja Ahmed Yasawi, Hikmets.

Kіpіcne

Бұл тақырыптың өзектілігі сопылықты зерттеу мәселесі және оның діни рухани ерекшеліктеріне деген қызығушылықпен байланысты. Сондай-ақ бұл өзектілік дәл осы мәселеге арналған еңбектердің жоқтығымен де тығыз байланысты. Зерттеудің мақсаты сопылықтағы зиярат практикасының орнын айқындау болып табылады.

Сопылық - тарихта және қазіргі күні ислам қоғамына терең ықпал еткен діни және әлеуметтік фактор. Адамзат арасында адами сипаты жоғары көрінетін адамдар бар, ол адамдарды кемел адам деп атайды. Рухани кемелділік түрлі көрініске ие. Әр адам болмыс ақиқаты турасында белгілі бір түсінікке ие. Сопылықтың негізгі мақсаты осындай рухани кемелдікке ие адамдарды тәрбиелеу. Адам баласы болмысынан көп нәрсеге қызығады. Тарихқа көз жүгіртсек, адамдар өздері өмір сүрген ортадан тыс өлкелерге қызыға қараған және сол жаққа сапарға шығуды қалап отырған. Басқа жерлердің табиғи сұлулықтарынан ләззат алу, ондағы өмір сүру салтын көру мақсатында сапарларға шығып отырған. Себебі жаңа жерлер, жаңа адамдармен танысу адамға қызық болып отырған. Адамзат тарихының көне дәуірлерінде сапарға шығу дұшпаннан құтылу немесе сауданы қыздыру үшін жасалса, кейінгі уақытта жасалған сапарлардың түрлі себептері бар. Білім алу, өзінің сенімін басқа жер-

лерге тарату, материалдық және рухани тұрғыдан өзін жетілдіру мақсаттарымен де сапарға шығып отырған.

Алланың қуаты мен құдіретіне көз жеткізу, Оның жаратқандары ерекшеліктерін көруде сапарға шығудың үлкен маңыздылығы бар. Дүниенің көркемдіктерін, ондағы құбылыстарды ой жүйесінен өткізуде сапардың адамның рухы мен жүрегіне беретіні күмәнсіз. Көне заманда өмір сүрген өркениеттер мен қоғамдардың бастан кешіргендерін көру адамды дүниедегі барлық нәрсенің өткінші екендігін ойға түсіреді. Дүниелік өмірге көп мән берудің қажетсіздігін, адамдардың алданғандығы жайы ойландырады. Осының барлығы адамдарға осы дүние үшін де, ақырет үшін де әрекетте болу керек екендігін үйретеді.

«Сапар» сөзінің мағынасы жолға шығу, жолды жүріп өту мағыналарына келсе, сөздіктегі мағынасы арақашықтықты жүріп өту деп анықталған. Сапардың термин ретіндегі мағынасы құдайға бағытталған жүректің зікірмен көрінуі және рухани сапарға шығу. Сапардың материалды және рухани болатын екі түрі бар: 1. Материалдық (сыртқы) сапар сөздікте жолға шығу, жолаушы, арақашықтық, бір өлкеге жету үшін жолға шығу, күн батқанда аспаннның ағаруы, жазушы, кітап, созу, бастың оң жағының шаштарының түсуі, алыс жолға шығу, ұзақ сапарға шыққан жолаушы және т.б. мағыналары бар. Жазықтық, рызалық, сабырлық, ишарат, шекара асу, суфтан

киім кию, саяхат және жоқшылық сынды дегдарлық дәуірінің сопылары жиі қолданған сопылық қырларының арасында сапар шегу де бар. 2. Рухани (ішкі) сапар: рухани сапарда сопының ілімі, хәлдері, іс-әрекеттерінің шейх көрсеткен жолдан өтіп, жоғары сипатқа ие болуы. Сопыларда зікір және ғибадатпен байланысты бірқатар хәлдер айқындалған. Уақыт келе уәжд қосылады. Негізінен сопының жолға шығуы зауқ, уәжд және хәл арқылы іске асады.

Методология

Зерттеудің методологиясын сопылықтағы сапар шегу тәжірибесінің орны мен құндылығын Қожа Ахмет Ясауидің хикметтеріндегі жолшылық пен дәруіштік мәнімен синтездей отырып, үндестігін көрсету құрап отыр. Мақалада сопылық зиярат пен хикметтердегі жолшылық хәлінің басты принциптерінің теологиялық мәні талданады. Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерін талдауда түрік және қазақ ғалымдары аударған хикмет жинақтары пайдаланылды.

Негізгі бөлім

Сопылықта сапар шегудің діни-рухани негіздері

Сопылар арасында сопылық тәрбие беру жолында жасалатын іс-әрекеттер мен рухани сапарды «саир-и сулук» деп атайды. Ұстаздың жол көрсетуші қызметі жанында шәкірттің де ықыласы, қажыр-қабілеті үлкен маңызға ие. Шәкірттің рухани дәрежесін жоғарлатуына ғылымның емес, хәлдің ықпалы бар.

Имам Ғазали «Кимиа Саадат» атты еңбегінде сапардың екі түрін айтып өтеді. Біріншісі іштей, екіншісі ашық сапар [1, 221-223 бб.]. Іштей сапар жүрекпен жасалынатын сапар, тәні жерде болғанымен, рухтары сапар шегеді. Имам Ғазали Алла Тағала адамдарды осындай сапарға шақыратынын жазды: «Олар, көктер мен жердегі Алланың мүліктеріне, және Алла жаратқан

нәрселерін ойламай ма?...» (Құран, 7/185). Адам үйінде болып-ақ білім жолы мен рухани толысу жолымен жүре алады, алайда, Имам Ғазали тек сапарға шығып жолдың қиындығы мен азабын көргенде ғана адам өзінің кемшіліктерін, залым тұстары мен қабілетсіздіктерін көре алады. Мұндай сапарды жасай алмайтындар, тәндерін пайдалы нәрсеге қолдануы керек. Рухани сапар қолданылуына қарай тариқаттар әртүрлі болады. Маламатилік суфилер ғашықтық, жазбе және сұхбат арқылы сапарға шықса, басқа тариқаттар Алланың есімін зікір етіп сапар шегеді

Сопылар түс көруді де сапарға шығу деп түсінеді. Сопылықта рухани сапар маңызды саналады. Сопылық дегеніміз жүректі тазалау, хайуани мінезден арылу, нәпсілікті жою, рухани сипат алуға бағытталу, ақиқатқа бағытталуда Пайғамбардың жолымен жүру деген сөз. Сапарлар бірнеше түрге бөлінеді. Тиым салынғаннан алшақ болу арқылы қажылық парызды орындау үшін Алланың қасиетті үйі Кағбаға зиярат ету, ілімінен үйрену үшін әулиеге зиярат жасау, Ұлы Аллаға жақындау үшін ірі тұлғаларға зиярат жасау, ата-анаға зиярат жасау. Сопылықта өз мемлекетінен ұзаққа кету, басқа мемлекетке бару үлкен маңызға ие. Сондықтан Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде ғаріптік тақырыбында көп түсіндіреді, тіпті өзінің жолына түскендерді міндетті түрде сапарға шығуын міндеттеген [2].

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.а.с.): «Саяхаттасаңыз дениңіз сау болады, табысқа кенелесіз» дей отырып, сапар шегуге кеңес берген. Сопылар үшін сапарға шығудың ең басты мақсаты, ілім мен марифат иелеріне жақын болу, Байтул-харам, Байтул Мухаддас немесе теккелерге зиярат жасау деген сөз. Мұның қасында сопылардың сапарлап барған жерлерінің көркемдіктерін, ғажайыптарын және ерекшеліктерін көруі. Екінші мәселе, сапарға шығудың тариқаттарда өзіндік орны бар. Ұстаз табу үшін сопылар сапарға шығады.

Сондықтан тариқаттардағы муридтерге басшылық жасау үшін «Әдәбі Сулук», «Әдәбул-Муридин» сынды кітаптар жазылған.

Сопылықта түрлі рухани шарттар мен рәсімдердің (хилует) тәрбиелік жүйесінде сапар шегу практикасы үлкен мәнге ие. Суфи үшін сапар шегу бұл рухани ізденісте болу дегенді білдіреді. Яғни руханилықтың діни түсінігінен де кең мәндері бар. Рухани ізденістің қайнар көзі Құран аяттарында жасырынған. Рухани ізденіс адамның өзіндік менінен айырылған тұста басталады. Бұл суфидің діни білімге деген ізденісіне жол ашады.

Суфизм теоретиктері сапар шегудің екі түрін баса көрсеткенін көрдік, ішкі (сәфәр-и мани) және сыртқы (сәфәр-и сурат) [2, 83-84 бб]. Суфилер арасында «рух пен жүрек құпияларына сапар шегу», яғни ішкі сапар кең таралған. Ішкі сапар мистикалық көрініс немесе түс көру барысында жасалады. Мақалада сыртқы сапар шегуге көбірек тоқталамыз.

Манакіберде сыртқы сапардың түрлі формалары көрсетілген: ел кезу тәубеге келудің (тауба) қатал формасы және сенім үшін ерлік түрі, өңірдің киелі орындарына қажылыққа бару, ішкі медитация немесе суфилік жаттығулар түрі ретінде сапар шегу, суфидің 40 ұстаз (пір) зияратына барып жоғары білімді іздеуі, риязат және тәфәккурде болуы, қажылық жасау мақсатында сапарға шығу түрлері көрсетілген.

Ортағасырлық агиографиялық еңбектер бойынша Мәуараннахрдың суфилік тариқаттарының дәруіштері тариқат жолынан өту барысында түрлі сапарларға барған. Суфилік сапарлардың негізгі мақсаты, мұсылман әулиелерінің (аулийя) және басқа да киелі орындарға қажылыққа бару. Кейде алыстағы өлкелерге діни білім алу үшін және өзін-өзі тәрбиелеу үшін сапарға шығып отырған. Сапарға шығудың сопы үшін танымдық сипаты болды. Жол бойында суфилік жол туралы түрлі ойларға барып отырған, адамдарды таныған.

Сопыларбеймәлім әлемде өмірдің мәнін іздеген. Мәселен, Абд ал-Халық Гидждувани (1179) бойынша, сопы көп сапар шегуі керек, сонда ғана оның дүниелік өмірге қызығушылығы азаяды [3, 68 б.]. Бұл пікір нақшбанды тариқатының өкілдері үшін жолбасшы мәнге ие болды. Кубрауия тариқатының дәруіштері Алоуддаула Симнани (1336) пікірін қолдаған. Дегенмен Мекке мен Мединеге қажылық жасаудың мәнін төмендетпеген.

Кубрауия тариқатының дәруіштері жалғыз немесе топпен ұзақ сапарларға шығатын болған. Олар келесі маршрутты басшылыққа алған: Хубушан-Герад-Мәрф-Нисо-Дурун-Хайуак-Үргеніш-Жам (Хорасан) және Ахмад Жамның кесенесіне зиярат жасаған. Олар сапарларында жазба қалдырып, түсіндірмелер бермеген. Нақшбандия өкілдері Мәрвте сопы Қожа Юсуф Хамаданидің (1142) кесенесіне зиярат жасап отырған.

Қожа Ахмет Ясауи ілімінің түркі халықтарының руханиятына ықпалы

Ортағасырларда Ясауилік тариқатының жергілікті түркі тектес өкілдері (машаих-и түрік) сапар шегуде шектен асып отырған. Олар еш дайындық жасамастан, өздерін азық-түлікпен қамтамасыз етпестен, ұзақ сапарларға шығып, тәуәккул хәлінде болды, яғни Аллаға тәуекел етті. Ұзақ жолшылықтарында Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауидің (1166) кесенесіне зиярат жасаған, осылайша Алланың рақымдылығына ие болып, Оған жақындауға тырысқан.

Қожа Ахмет Ясауи өзіне дейінгі ұлы сопы-ойшылдардың ілімі мен мұрасынан хабардар болған. Ясауи хикметтерінде бірқатар сопылардың есімдері айтылып өткен:

*Дәруіштің бірі Баязид Бистами,
Дәруіштіктен таптым дертім емді.
Дәруіштер жолына жанымыз құрбан,*

*Дәруіштік не деген көркем,
сұлтандық емес па?!*

*Жүніс сен шүкірмен жеткен хәліңді
Падишахтар қолға түсірмес өле
өлгенше.*

*Басымды бердім Хақтың жолына,
Дәруіштік не деген көркем,
сұлтандық емес па?! [4, 697 б.].*

*Жол еді бұл бұрынғылар ұстаған,
Жөн-жорықты бұзбай, сен де түс
оған.*

*Жолды бөтен таңдап алса басқалар,
Айрылар да бектігінен бос қалар [5,
444 б.].*

Қожа Ахмет Ясауиің өзі мен оның шәкірттерінде сапар мәселесі негізгі ғибадаттардың бірі болды десе болады. Оның себебі – біріншіден білімін жетілдіру мақсатында болса, екіншіден, өздерінің жүрегіндегі рухани ілімді өзгелерге тарату мақсатында жүргізілді. Қожа Ахмет Ясауи «Хикметтерінде» Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) қабіріна зиарат жасау басты мақсат болғандығы баяндалады:

*Жол беруші рахман рахим Ғафар-Сатар,
Жолға тастап шерменде қылма,
Мұхаммет.*

*Мақсатыма жеткізе гөр, ей, халайық,
Мен тілеймін жұпар иіс жеткізе гөр,
Мұхаммет [6, 54 б.].*

*Шын ділімен жылағандар дидар кергей,
Субхан ием дидарыш сыйға бергей.
Сапар шекпе жол мәнісін түсінбей,
Жолға түскен мұратына жетер, достар
[6, 307 б.].*

*Хақ жолына бастаушылар ерлер болар,
Алла мен мұрит ара елші болар.
Қдай жолы дариясына сапар шегіп,
Мазарларда шырақшы болғым келер
[6, 397 б.].*

Бұл жолдардан Қожа Ахмет Ясауи бабамыздың негізгі мақсаты Мұхаммед

Пайғамбар қабіріне зиарат ету басты мақсаты болғандығын көреміз. Бұл жерде ол кісі өзінің осы мақсатына жете алды ма, жоқ па? сұрақ туындары анық. Бұл сұраққа жауап беру үшін халықтың санасында осы күнге дейін сақталып келе жатқан мына бір деректерге сүйеніп көрелік. Атақты Қаныш Сәтпаев өзіне ұстаз тұтқан Сары молда-Балмұхаммет Балқыбаевтың қаламынан туындаған мына өлең жолдарына көңіл аударып көрелік:

*Тапсырғаны пірімнің
Ықылас еткен кәміл пір
Мысыр, Шам мен Румның,
Қдірін білген Мәдина,
Инжу-меруерт дүрімнің.
Денеге жұқан күнәдан,
Шайылса бәрі кірімнің.
Он сегіз раузатқа
Имамдық қылған еріміз,
Жүзіндегі дүниенің
Қасиетті жеріміз.
Айталық тахлил үн салып,
Тарқар ма екен шеріміз [7].*

Осы өлең жолдарының өзі Ясауи бабамыздың рухани ықпалы тек түркі халықтарымен шектеліп қалмағанын, бүкіл Ислам әлеміне тарағанына куә боламыз. Қожа Ахмет Ясауи бабамыздың Меккеге, Мәдинаға баруында үлкен мән бар. Араб түбегінде Мұхаммет пайғамбардан кейінгі кезеңдерде, әлсіреп одан кейінгі кезеңде мүлде үзілген рухани әлем мен адам рухы арасындағы байланысты қайта қалпына келтіру сол кезеңнің аса үлкен қажеттіліктерінің бірі болды. Сол байланысты қайта қалпына келтіру Ясауи бабамыздың маңдайына жазылған тағдыр болғанын көреміз. Сол Мәдина шаһарында он сегіз жыл отырып, имамдық жасап, рухани әлеммен байланысты толығымен қайта орнатқаннан кейін ғана ол кісі қайтадан туған жеріне оралады. Ол кісінің сол Мекке мен Мәдинада болғаны туралы, ол жердің халқына рухани ілім негіздерін үйреткені туралы қосымша дерек бар. Ол – қадарийа тариқатының сопылық

практикасының ясауиға тариқатымен соншалықты жақын болуы. Егерде Ясауи бабамыз сол Араб түбегіне барып, рухани ілім негіздерін екпеген болса, онда осы ясауиға тариқаты мен қадарийа тариқаттарының соплық практикаларында осындай ұқсастық болар ма еді? Сондықтан да біз Ясауи бабамыздың сол Мекке мен Мәдинаға барып, сопылық ілімнің негізін қалағандығына толығымен сенеміз.

Ясауи бабамыз өзінің туған жеріне қайтып оралғаны туралы «Хикметтерінде» былай дейді:

*Уа, дариға, не қылармын ғаріптікте,
Ғаріптікте, қайғы мұнда қалдым, міне
Хорасан, Шам, Ирақ жақты ниет
қылып,*

Ғаріптіктің көп қадірін білдім, міне.

*Кезбелік Мұстафадан мұра калған,
Сахаба отыз үш мың бұ да барған,
Әубәкір, Мұртаза, Оспан, дүр Омардан
Жеткен жол екендігін айттым міне.*

*Не көрсе де, көрмек керек – Ол Құдайдан,
Жүсіпті айырған, Ол, Кенғаннан,
Туған жерім – құтты жұрт
Түркістаннан,
Баурыма тасты ұрып келдім, міне.*

*Аңсау мен сағыныш туған елге,
Ұлық бабам қабірі тұрған жерге,
Бабам рухы салды осы дәруіштікке,
Біле алмадым, неден жазықты бол-
дым, міне [6, 77 б].*

Бұл Хикмет жолдарынан Ясауи бабамыздың өзінің туған жеріне деген ыстық ықыласын көре аламыз. Ясауи бабамыздың «Хикметтерінде» бұлардан басқа да сапар туралы шумақтар бар. Олардың барлығына біз тоқталып жатуды жөн санамадық. Оның есесіне біз Ясауи бабамыздың өзінің шәкірттерін түркі дүниесінің төрт бұрышына аттандырғаны туралы мәселелерге тоқталмақпыз. Ол кісінің 99 мың муриді, он екі мың сұлтан болғандығы туралы баяндалады. Мысалы, Қожа Ахмет Ясауидің өзінің шәкірті Сүлеймен Бақырғаниды Үргенішке

аттандырғаны, Мұхаммед Данышманд Зарнуқиды Отырарға аттандырғаны баяндалады. Ал немересі Ахмет сопыны Арслан қожаға ертіп, Қаялық еліне аттандырады (Тарихнама). Жалпы Қожа Ахмет Ясауи бабамыздың өз шәкірттерін түркі даласының әр жеріне аттандыра отырып, олардың сол жерлерге барғаннан кейін, рухани ілім негіздерін жаюды бұйырады. Мысалы, Ясауи атамыздың нұсқауымен Маңғыстау жеріне барған Шопан Ата жайында түрлі аңыздар бар. Сол аңыздың бірінде ол кісінің Маңғыстау жеріне келу тарихы былайша баяндалады. «Бірде Қожа Ахмет Ясауи сабақтан соң өз шәкірттеріне қолындағы жебелерді ататынын, сол жебелер қай жерге барып түссе, сол жерлерге сопылық ілімді жаю керектігін айтады да, жебелерді шаңырақтан атып жібереді. Шопан Атаның жебесі Маңғыстау жеріне, Баян атты байдың ауылының қасына келіп түседі. Бірнеше айдан кейін Шопан Ата келіп жебесін табады. Алдымен шопан Ата Баян байға қойшы болып жалданады. Көп ұзамай бай оның жай адам еместігін біліп, қызын беріп, қамқорлық жасайды. Шопан Ата сол жерге мешіт салып, өзінің негізгі қызметіне кіріседі [8, 10 б]. Екінші бір аңызда, Қожа Ахмет Ясауи өз шәкірттерінің өзіне адалдығын байқайын деп, беліне су толтырып шек байлап алады да, намаз үстінде шекті өзгелерге байқатпай басып, суды ағызып жібереді. оны көрген мұриттері, біздің ұстаз дәретін бұзды, енді оның соңынан тұрып намаз оқуға болмайды деп, сыртқа шығып кетеді. намазда тек екі кісі ғана қалады. оның бірі Хакім ата, екіншісі Шопан ата. Намаздан соң олар мешіттен шығады. өзге шәкірттер оларға келіп, «таза емес адамның соңынан намазға ұйығандарың қалай?», - деп сұрайды. Сонда олар, ұстаздарының шәкірттерінің адалдығын сынау үшін әдейі жасаған әрекеті екенін айтып береді. Оны естіген өзге шәкірттер ұялып, ұстаздарынан кешірім сұрайды. Өзі қайтыс болардан сәл бұрын Қожа Ахмет Ясауи намаздан

шыққан соң, асасын үйдің терезесінен лақтырып жібереді. Аса ұшып кетеді. Содан кейін ол шәкірттеріне, «кім менің асамды қайтып алып келсе, мен оған батамды беремін», - дейді. Барлық мүридтер асаны іздеп кетеді. Тек Шопан ата ғана мешіттің шетіне дейін барып, қайта оралып, ұстазына: «Маған батаңызды берсеңіз кетер едім. Себебі, аса батыста, үлкен теңіз жағасында. Мен сонда барайын», - дейді. Осы кезде асаны таппаған шәкірттері қайта оралып келе бастайды. Қожа Ахмет Ясауи болса, батасын беріп, Шопан атаны Маңғыстауға аттандырады. Шопан ата жолға шығып, бірнеше ай жүріп, аса түскен жерді Алланың аянымен тауып алады. Қараса аса үлкен ағашқа айналған, түбінде жасы келген ақсақал Шопан атаны күтіп отыр. Шопан ата ол кісімен танысып, ол кісінің қызына үйленіп, сол жерде тұрып қалады. Көп ұзамай Шопан атаның ақылдылығы мен білімдарлығы жайлы хабар сол жердегі халық арасына тез тарап, ол кісіден ілім үйренуге халық көптеп келе бастайды. Аз уақыт ішінде шәкірттерінің саны он мың кісіге жетеді. Шопан атаның үш баласы болады, біріншісінің аты – Исан ата, екіншісі – Шағрық ата және Торғын бибі атты қызы болады. Шопан ата қайтыс болған соң, өзі салған мешіт жанына қойылады [8, 11-13 б.].

Шопан ата жайлы аңыздың негізгі екі нұсқасы осындай. Екі аңызда да Шопан атаның Қожа Ахмет Ясауидің тікелей шәкірті болғандығын, ұстазының жұмсауымен Маңғыстау жеріне келгендігін баяндайды. Екі аңыздың арасындағы айырмашылық, тек «жебе» мен «асаға» қатысты. Бұл жерде «жебенің» немесе «асаның» Маңғыстау жеріне ұшып келуінде үлкен мән бар. Себебі бұл жер көнеден келе жатқан түркінің өз жері. Сондықтан ол жерге Ясауи ілімі жетуі тиіс. Оның үстіне Маңғыстау жеріне көшкен оғыздардың соңғы легінің Сыр бойынан кетуі де Қожа Ахмет Ясауи атымен тікелей байланысты. Жалпы «жебе» мен «асаның» барған

жері жәй жер емес, түркінің өз отаны. С.Қондыбаев әулиелердің «жебе» ату мен «аса» лақтыру астарында діни символ барлығын, белгілі бір идеяның таралу аймағын көрсететіндігін айтады [9, 13 б.]. Сондықтан Ясауи шәкірттерінің бірі Шопан атаның Маңғыстау жеріне келуі заңды және жалпы түркілік тұтастықты ойлаған әулиелердің ізгі қадамы десе де болады. Осы айтылғандарды саралай келгенде, Ясауи жолын Маңғыстау жеріне әкелген алғашқы тұлға осы Шопан ата деп айтуға толық негіз бар. Оны Шақпақ ата, Қараман ата сияқты әулиелердің Шопан атаның ұрпақтары болуынан да көруге болады.

Ал, Қожа Ахмет Ясауи шәкірттерінің Анадолы жеріне баруы да өз алдына жеке бір әңгіме. Қожа Ахмет Ясауи өзінің алғашқы шәкірті, әрі немере інісі Мансұр Атаны Анадолы жеріне аттандырады. Сол жерде Мансұр Ата ясауилік ілімін тарқатады. Ол кісінің барған жерінде Мансұр Ата ұрпақтары әлі күнге ясауи тарихатын ұстап отыр. Ал, Мұхаммед Данышманды Зарнуқи шәкірті Мәлік Атаның да қабірі сол жерден оншалықты ұзақ емес. Қайсери мен Малатийа арасындағы бір елді мекенде орналасқан. Олардан басқа да Ясауи жолы өкілдерінің Анадолы жеріне барғандығы туралы жанама деректер бар. Оларды нақтылау үшін арнайы зерттеу жұмыстары жүргізілу қажет.

Ясауилікте ілімді тарату және сапар шегу дәстүрі

Қожа Ахмет Ясауи жолы өкілдерінің сапар шегу дәстүрі Ясауи заманынан кейінгі кезеңде де жалғасын табады. Шыңғыс хан шапқыншылығынан кейінгі кезеңде Ясауи жолы өкілдері жалпы Жошы ұлысының рухани тұтастығы жолында күресті. Солардың жанқиярлық еңбегінің арқасында Ясауи жолы Жошы ұлысында мемлекеттік идеология деңгейіне көтерілді. Осы оқиға жазба және ауызша деректерде былайша баяндалады. Бірде Бұхарада медресе

бітіріп шыққан төрт шәкірті, «біз шарифат білімдерін алдық. Енді руханиатқа ұласудың жолын қарастырайық деген ниетпен, пір іздеп Түркістан жаққа бет түзейді. Көне Шаш қаласының маңайына жақындағанда сиыр бағып жүрген бір қара кісіге жолығады. Ол кісіден әлігі төрт жолаушы өздерінің рухани басшы болатын пір іздеп жүргенін айтады. Ол кісі болса, тоқтай тұрыңдар, мен сендерге кім пір бола алатынын біліп берейін, - деп, төрт жаққа қарап, танауын көкке көтеріп иіскелей бастайды. Бір кезде: «Сендерге бұл өңірде пір болатын өзімнен басқа ешкімді көріп тұрғаным жоқ. Қаласандар мен сендерге ұстаз болайын» - дейді. Төрт шәкірт келіседі. Алдымен Садр ад-дин шайық пен Ұзын Хасан Ата тез жетіліп, ұстаздарынан ижазатын алып кетеді. Саййид Ата мен Ұзын Хасан Ата болса, жетіле алмай, көбірек жүріп қалады. Олай болатын себебі, Саййид Ата «Мен Пайғамбар ұрпағымын, қалай маған қарадан шыққан жан ұстаз болмақ», - деген оймен Зеңгі Атаны мойындай қоймайды. Шәкіртінің ішкі пиғылын сезетін Зеңгі Атаның да оған назары түсе қоймайды. Сөйтіп жүргенде қасындағы Бадр Ата да жетіліп батасын алады. Саййид Ата жалғыз қалады. Сол кезде ол Зеңгі Атаның әйелі Анбар Анаға өтініш жасайды. «Жәрдем беріңіз», - деп. Сонда Анбар Ана оған, «Ол кісі күн сайын таң намазына ерте тұрады. Сол кезде сен ол кісінің дәрет алатын суын жүрегіңнің жылуымен жылытып бер. Сол кезде саған ол кісінің назары түсіп, батасын береді», - дейді. Айтқанындай, Сайид Атаның жүрегінің жылуымен жылытқан суын көрген Зеңгі Ата Саййид Атаға мейірімі түсіп, батасын береді [10, 31 б.]. Одан кейін олар Алланың әмірімен, пірлерінің аянымен Еділ бойына, Өзбек ханды ислам дініне мойынұсындыруға аттанады. Барып, Өзбек ханның сарайына барып, Өзбек ханды ислам дініне бет бұрғызады [11, 105-106 бб.].

Ясауи жолы өкілдерінің Жошы ұлысында ислам дінін таратудағы бұдан

басқа да жасаған ерліктері аз емес. Башқұрттар арасында түркіменнің тарсас руынан шыққан Хусейт сопының башқұрттар арасындағы әрекетін тек мұылмандар емес, сол жерде жүрген христиан монахтары да мойындауға мәжүр болған. Иоганн атты христиан монахыбылай деп жазады: «Сарацины же, рыскающие по близости нападают на них и стремятся обратить новообращенных из татар и других, а иногда отвращают от веры людей, некому научить христианскому закону. Сарацины, у которых свой Магометов закон, имеют некую секту, братьев которой зовут фалькирами (факирами); они носят обнаженные мечи, чтобы тут же истребить тех, кто говорит против веры» [12, 81 б.].

Ясауи жолы өкілдерінің сапар шегу арқылы Қожа Ахмет Ясауи ілімін тарату жолындағы еңбектері мұнымен шектелмейді. Ясауи жолы өкілдерінің Анатолия жеріндегі жанқиярлық еңбегінің арқасында ұлы Османлы мемлекеті дүниеге келді. Ислам дінін сонау Балқан халықтарының арасына апарған да Ясауи жолы өкілдері болатын.

Бұл келтірілген деректер ясауи жолы өкілдерінің әр кезде ясауилік ілімін жаю жолында әр кезде сапарда болғанын көрсетеді. Сол Ясауи шәкірттерінің жанқиярлық еңбегінің арқасында, түркі мәдениеті қайтадан бас көтеріп, жалпы түркі мәдениетінің рухани тұтасығын қалыптастыруға мүмкіндік берді.

XVIII-XIX ғғ. Самарқанд аймағындағы Джахрия (Яссауия) тариқатының дәруіштері көбіне жергілікті түркі тілдес сопылардан құралды. Олар ұзақжәне адамды титықтатар сапарларға Аллаға тек тәуекел етіп қана шығып отырған. Көбі қыс мезгілінде суық пен жол мехнатын тартып, Түркістандағы атақты сопы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне зиярат жасайтын болған. Осындай қатал әрекетке жан қия барған сопылар Алланың рақымдылығына ие болуға және Оған жақын болуға тырысты. Түрлі жағдайлармен Мекке мен Мединеге бара алмағандар күрсіне парсы ақыны Са'ади (1291) өлеңін айтатын болған:

*Ей бәдәуи! Байқаймын Қағбаға
жетуің қиын-ақ,
Өйткені таңдаған жолың сені Түркіс-
танға алып бармақ [13, 52 б.].*

Қорытынды

Осылайша сапарға шығу практикасы сайри сулукке жетуге тәрбиелеу, оқыту барысында маңызды орынға ие. Сопылықтағы сапарға шығу, жолшылықта болудың мәнісі сопыға рухани тәрбие беру, оны кемелдендіру. Жекелену халінде және Аллаға ғашық болған сопы сапары барысында жаңа рухани болмысқа ие болып, жоғары хәлдерді иеленеді. Қожа Ахмет Ясауидің әр кезде рухани толысу үшін Меке мен Мединеге сапар шеккенін, ясауилік ілімін жаю жолында әр кезде жолшылықта болғанын және шәкірттерінен де әр кез сапар шегулерін талап еткенін көреміз. Сондай-ақ, Ясауи шәкірттерінің түркі әлемінің әр тарапына сапар шегіп, сопылық ілімін таратулары арқасында, түркі мәдениеті қайтадан бас көтеріп, рухани тұтасығын қалыптастыруға мүмкіндік алды дей аламыз.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Ал-Газали, Мухаммад Абу Хамид. Кимийа-ий са'адат (Эликсир Счастья). Том 2. Рукн 2: Обычай. - СПб.-Казань, Петербургское востоковедение, 2018. - 328 с.
- 2 Кашифи Хусайн Воиз. Футувватнома сулони. – Душанбе, Адиб, 1991. - 320 с.
- 3 Муаммедходжаев А. Идеология накшбандизма. – Душанбе, Дониш, 1991. - 230 с.
- 4 Tatci M. Divan-i İlahiyat. – Ankara, H yayınları, 2014. - 468 s.
- 5 Баласағұн Й. Құтадғұ Білік: Құт әкелетін білім. – Түркістан, Тұран баспаханасы, 2004. -555 б.
- 6 Ясауи Қ. А. Хикмет жинақ: Даналық сыр. – Алматы, Жалын, 1998. - 656 б.
- 7 Мендікулов М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. - Алма-Ата, Өнер, 1987. - 160 с.
- 8 Предания адаевцев о святых, секты ханафия, живших и умерших на Мангышлаке // Сборник сведений о кавказских горцах. - Тифлис, 1873. - Выпуск VII.

9 Қондыбаев С. Маңғыстау мен Үстүрттің киелі орындары. – Алматы, 2000. - 132 б.

10 Фахруддин Али Сафи. Рашахат Айн Ал-Хайат Турки. – Ташкент, Абу Ибн Сина, 2004.

11 Утемис-Хаджи. Чингиз-Наме. Факсимиле, перевод, текстологические исследования В.П.Юдина. - Алма-Ата, Ғылым, 1992. - 296 с.

12 Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII-XVIII веков о татарах Восточной Европы. Исторический архив.– М.-Л.: 1940. - Т. 3.

13 Норик Б.В. Библиографический словарь среднеазиатской поэзии (XVI первая треть XVII в.). - М.: изддом Марджани, 2011. - 976 с.

Transliteration

1 Al-Gazali, Muhammad Abu Hamid. Kimijaj sa'adat (Jeliksir Schast'ja) [Elixir of happiness]. Tom 2. Rukn 2: Obychai. - SPb.-Kazan', Peterburgskoe vostokovedenie, 2018. - 328 s. (in Russ)

2 Kashifi Husajn Voiz. Futuvvatnoma suloni [Futuvvatnama Sultan]. – Dushanbe, Adib, 1991. - 320 s. (in Persian)

3 Muammedhodzhaev A. Ideologija nakshbandizma [Ideology of Nakshbandism]. – Dushanbe, Donish, 1991. - 230 s. (in Russ)

4 Tatci M. Divan-i İlahiyat [Divan-i Theology]. – Ankara, H yayınları, 2014. - 468 s. (in Turkish)

5 Balasagun J. Kutadgu Bilik: Kut akeletin bilim [Blessed knowledge]. – Turkistan, Turan baspahanasy, 2004. -555 b. (in Kaz)

6 Jasaui K. A. Hikmet zhinak: Danalyk syr [Wisdom Collection: The Secret of Wisdom]. – Almaty, Zhalyyn, 1998. - 656 b. (in Kaz)

7 Mendikulov M. Pamjatniki narodnogo zodchestva Zapadnogo Kazahstana [Monuments to the people of western Kazakhstan]. - Alma-Ata, Oner, 1987. - 160 s. (in Russ)

8 Predanija adaevcev o svjatyh, sekty hanafija, zhivshih i umershih na Mangyshlake [The story of the Adaevs about the saints, the Hanafi sects, the living and the dead in Mangyshlak] // Sbornik svedenij o kafkazskih gorcakh. - Tiflis, 1873. - Vypusk VII. (in Russ)

9 Kondybaev S. Mangystau men Usturtin kieli oryndary [Sacred places of Mangystau and Ustyurt]. – Almaty, 2000. - 132 b. (in Kaz)

10 Fahrudin Ali Safi. Rashahat Ajn Al-Hajat Turki [Rashahat Ain Al-Khayat Turks]. – Tashkent, Abu Ibn Sina, 2004. (in Turkish)

11 Utemis-Hadzhi. Chingiz-Name [Genghis-Name]. - Alma-Ata, Gylym, 1992. - 296 s. (in Russ)

Қаратышқанова Қ., Жандарбек З.

12 Anninskij S.A. Izvestija vengerskih missionerov HIII-HYIII vekov o tatarah Vostochnoj Evropy [News of the Hungarian missionaries of the 13th-18th centuries about the Tatars of Eastern Europe]. Istoricheskij arhiv. – М.-Л.: 1940. - Т. 3. (in Russ)

13 Norik B.V. Bibliograficheskij slovar' sredneaziatskoj poezii (HYI pervaja tret' HYII v.) [Bibliographic Dictionary of Central Asian Poetry (XVI first third of the XVII century)]. - М.: izd.dom Mardzhani, 2011. - 976 s. (in Russ)

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Кымбат Рахметовна Каратышканова</i>	философия ғылымдарының кандидаты, Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан
<i>Зікірия Заманханұлы Жандарбек</i>	тарих ғылымдарының кандидаты, Түркістан облыстық Фараб кітапханасы, Түркістан, Қазақстан
<i>Кымбат Рахметовна Каратышканова</i>	кандидат философских наук, Международный университет туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан
<i>Зікірия Заманханұлы Жандарбек</i>	кандидат исторических наук, Туркестанская областная библиотека Фараб, Туркестан, Казахстан
<i>Kymbat Karatyshkanova</i>	Candidate of Philosophical Sciences, International University of Tourism and Hospitality, Ahmed Yasawi University, Turkestan, Kazakhstan
<i>Zikiriya Zhandarbek</i>	Candidate of Historical Sciences, Turkestan Regional Farab Library, Turkestan, Kazakhstan

ДАРУ-Л УЛУМ ДЕОБАНД ҒҰЛАМАЛАРЫНЫҢ САЯСИ ҰСТАНЫМЫ

¹ Б. Абдилхаким, ² Қ. Құрманбаев, ³ Р.С. Мухитдинов, ⁴ А.Б. Әкімханов

АҢДАТПА

Мақалада Дару-л Деобанд мектебі ғұламаларының саяси ұстанымдары мен тәжірибелері, сонымен қатар оқу орнының қысқаша тарихы қамтылады. 1866 жылы Үндістанның Деобанд қалашағында медресе ретінде құрылған Дару-л Деобанд – тек қана діни білім беретін оқу орны ғана емес, сонымен қатар ойшылдық мектебі ретінде саналады. Дару-л Деобандтың құрылуына негізінен Үндістандағы мұсылман ғұламалары мұрындық болды және медресенің негізгі ұстанымдарын да солар белгіледі. 19 ғасырдың екінші жартысы Үндістан үшін саяси күрделі кезең еді. Үнді халқының британдықтардың отарлық билігіне қарсы ұлт-азаттық күресінің бастау алып келе жатқан шағы. Осындай алмалы-төкпелі заманда деобандық ғұламалар да саяси процесстерден тысқары қала алмады. Үнді халқымен бірге мұсылман ғұламалары да ұлт-азаттық күреске белсенді түрде қатысты, тіпті кейбір көтерілістерге басшылық етті. 20 ғасырдың бірінші жартысында деобандық ғұламалар арасында Үндістан мұсылмандарының болашағына қатысты екі түрлі көзқарас болды: бірінші топ Үндістан мемлекетінің Ұлыбританиядан тәуелсіздік алып, тұтас қалуын қаласа, екінші топ мұсылмандар үшін бөлек мемлекет құру қажеттігін айтты. Бірінші топтағылар Үндістан ғұламалары ұйымында болды әрі олар Махатма Гандидің Ынтымақтастықтан бас тарту ұйымын қолдады. Ал екінші топтағылар Ислам ғұламалары ұйымын құрды. Нәтижеде 1948 жылы тәуелсіз Пәкістан мемлекеті құрылды. Деобандық ғұламалар бұдан кейін де түрлі партиялар арқылы Пәкістан саясатына ықпал етіп отырды. Уақыт өте келе деобандық идея негізде екі топ құрылды. Біріншісі – таблиғи жамағат, екіншісі – талибан қозғалысы. Бұлардың біріншісі діни миссионерлікпен айналысса, екіншісі саяси амбициялар құрды. Мақалада Дару-л Улум Деобанд мектебінің саяси қырына талдау жасалына отырылып, жоғарыда аты аталған екі ұйымға тоқталады.

Түйін сөздер: Дару-л Деобанд, деобандилік, ислам, медресе, талибан, таблиғи жамағат, Үндістан, Пәкістан.

^{1,2,3,4} Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Б. Абдилхаким
burhanhakim01@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Абдилхаким Б.,
Құрманбаев Қ.,
Мухитдинов Р.С.,
Әкімханов А.Б.
Дару-л Улум Деобанд
ғұламаларының саяси
ұстанымы // Адам әлемі. –
2022. – №4 (94). – Б. 145-158.

Политическая позиция улемов Дару-л улум Деобанд

Аннотация. Статья содержит политические позиции и опыт ученых школы Дару-л Деобанд, а также краткую историю учреждения. Дару-л Деобанд, основанный в 1866 году как медресе в индийском городе Деобанд, является не только учебным заведением, дающим религиозное образование, но и считается школой мысли. Создание Дару-л Деобанд было в основном инициировано мусульманскими учеными в Индии, и они также установили основные принципы медресе. Вторая половина XIX века была политически сложным периодом

для Индии. Это было началом национально-освободительной борьбы индийского народа против колониального господства англичан. В такое беспокойное время деобанские ученые не могли оставаться в стороне от политических процессов. Наряду с индусами активное участие в национально-освободительной борьбе принимали и мусульманские ученые, которые даже возглавили ряд восстаний. В первой половине XX века среди ученых-деобанцев существовало два разных взгляда на будущее индийских мусульман: первая группа хотела, чтобы индийское государство оставалось независимым и неприкосновенным, а вторая группа выступала за необходимость создания отдельного государства для мусульман. Первая группа принадлежала к улемам Индии и поддерживала Движение отказа от сотрудничества с Махатмой Ганди. А вторая группа создала организацию Исламских ученых. В результате в 1948 году было создано независимое государство Пакистан. Ученые Деобанда продолжали влиять на политику Пакистана через различные партии. Со временем на основе идеи деобандизма сформировались две группы. Первое – это «Таблиги Джамаат», второе – движение «Талибан». Первый из них занимался религиозно-миссионерской деятельностью, а второй имел политические амбиции. В статье анализируется политическая сторона школы Дару-л-Улум Деобанд и уделяется двум вышеупомянутым организациям.

Ключевые слова: Дару-л Деобанд, деобандизм, ислам, медресе, талибы, Таблиги Джамаат, Индия, Пакистан.

The Political Position of Ulemas of Daru-l ulum Deoband

Abstract. The article contains the political positions and experiences of the ulemas of the Daru-l Deoband school, as well as a brief history of the institution. Daru-l Deoband, founded in 1866 as a madrasan in the Indian town of Deoband, is not only an educational institution that provides religious education, but is also considered a school of thought. The establishment of Daru-l Deoband was mainly spearheaded by ulemas in India and they also established the main principles of the madrasan. The second half of the 19th century was a politically difficult period for India. It was the beginning of the national liberation struggle of the Indian people against the colonial rule of the British. In such turbulent times, Deobandi scholars could not stay out of political processes. Along with the Hindu people, Muslim scholars also took an active part in the national liberation struggle and even led some uprisings. In the first half of the 20th century, there were two different views among the Deobandi scholars regarding the future of Indian Muslims: the first group wanted the Indian state to remain independent and intact, while the second group advocated the need to create a separate state for Muslims. The first group belonged to the Ulama of India and supported Mahatma Gandhi's Non-Cooperation Movement. And the second group created the organization of Islamic scholars. As a result, the independent state of Pakistan was established in 1948. Deobandi scholars continued to influence the politics of Pakistan through various parties. Over time, two groups were formed based on the Deobandi idea. The first is the Tablighi Jamaat, the second is the Taliban movement. The first of these was engaged in religious missionary work, while the second had political ambitions. The article analyzes the political side of the Daru-l-Ulum Deoband school and focuses on the two organizations mentioned above.

Key words: Daru-l Deoband, Deobandism, Islam, Madrasah, Taliban, Tablighi Jamaat, India, Pakistan.

Кіріспе

XIX ғасырда әлемде отарлық саясат үстем құрып, ислам мемлекеттері бұрынғы ықпалын жоғалтқан шақта кейбір мұсылман елдерінде дінді жандандыруға бағытталған қозғалыстар пайда бола бастады. Бұған Алжирдегі Рашидия, Судан мен Нубиядағы Амиргания мен Санусия, Араб Түбегінде Уахабия, Нигерияда Фулани, Судандағы Махди және Үндістандағы Сәйид Ахметтің

Жиһад қозғалыстарын мысал келтіруге болады. Бұл қозғалыстардың бір бөлігі исламның қайта жандануын қарулы күшпен жүзеге асыру қажет деп пайымдаса, басқа бір бөлігі діни ағартушылық жолын ұстанды. Дару-л Улум Деобанд мектебін екінші топқа жатқызуға болады [1, 32 б.].

1857 жылы Үндістанда ағылшындардың отарлық саясатына қарсы үлкен көтеріліс орын алды. Дегенмен үнділер мен мұсылмандар атсалысқан бұл дүмпү

Негізгі бөлім

сәтсіздікке ұшырайды. Осы оқиғалардан кейін үнді мұсылмандары саяси-мәдени келеңсіздік пен қиындықтарға тап болды. Ағылшындар батыстық жүйе бойынша жаңа білім беру бағдарламаларын енгізуді қолға алды. Оның үстіне индуизм мен хриситиандықты насихаттау шаралары белсенді түрде жүрді. Үнді субконтинентіндегі мұсылман билеушілер тарапынан қаржыландырылатын ескі медресе жүйесі күйреп, діни білім беру жүйесі әлсіреді. Сондықтан үнді мұсылмандары арасында ислами ілімдерді сақтап қалу қажеттілігі туындады. Әуеліде бір топ ғұлама Чатта атты кішкентай мешітте ислами ілімдерді оқытуды қолға алды. Ал 1866 жылы 30 мамырда Мұхаммед Қасым Нәнутауи (1830-1883) және Рашид Ахмед Гангохи (1826-1905) тарапынан Дару-л Деобанд медресесінің негізі қаланды. Британ билігінің көзіне түспеу үшін медресе Делиден 150 шақырым жердегі Деобанд деген шеткері қалашықта құрылды [2, 101 р.]. Деобанди мектебі теологиялық жағынан діни реформатор Шах Уалиулла Дәһлауиден (1703-1762) әсер алды. Дару-л Улум «Ілімдер Үйі» деген мағынаны білдіреді. Мәулана Нәнутауи бастаған медресені құрушылардың негізгі мақсаты – осы оқу орындары арқылы исламға төніп тұрған қауіптерге қарсы тұру, дінге қызмет ететін, академиялық исламды дамытатын, сондай-ақ саяси дағдарыстардан елді алып шығатын көсемдерді дайындау болды [3, 7 б.].

Әдіснамасы

Мақалада тарихи оқиғалар қозғалатындықтан герменевтика тәсілі, сонымен қатар саяси оқиғаларға талдау жасау аясында дедукция және индукция әдістері қолданылады. Зерттеуде арабша сөздер мен көптеп кездесетін урду есімдеріне транслитерация жасалынады. Ағылшынша есімдер мен ұйым атауларының қазақша аудармасы беріліп, жақшаның ішінде ағылшын тіліндегі түснұсқасы жазылады.

Дару-л Улум Деобанд мектебінде ханафи мәзһабына негізделген дәстүрлі ислам үйретілді. Медресе ислам дінін сырттан кірген элементтерден (бидғаттардан) арылтуға көңіл бөлді [4, 554 с.]. Оқу жүйесін құру барысында мектептің негізін қалаушылардың британ оқу орындарының тәжірибесінен пайдаланғандығы айтылады [5, 176 р.]. Деобанд Дару-л Улум тек білім беретін медресе ғана емес, сонымен қатар діни қозғалыс және идеялық орталық еді. Ол Үндістан территориясындағы және Азия құрлығындағы мұсылмандарға ықпал етуші күшке айналды. Уақыт өте келе Деобанд Дару-л Улум жүйесі бойынша Үндістанның басқа елді мекендерінде де медреселер ашыла бастады. Дару-л Улум Деобанд Осман империяның падишахтарымен, атап айтқан Екінші Абдулхамидпен байланыс құрды. Ол медресеге қолдау ретінде Стамбулдан Деобандқа арабша және парсыша кітаптар жібергізді [4, 554 с.].

Деобанди медресе жүйесінің бір жаңалығы оқу орындарының көпшілік, яғни халық тарапынан қаржыландырылуы болды. Мәулана Нәнутауи медресенің бір жерден тұрақты түрде немесе мемлекет тарапынан қаржыландыруына тыйым салды. Оған дейін медреселер негізінен билеуші тап не дәулетті кісілер тарапынан қолдау тбатын. Жаңа қаржыландырылу жүйесі оқу орындарының бұрынғыдан әлдеқайда тәуелсіз болуына мұрындық болды. Бұрындары ұстаздар уақыф (қайырымдылық) жерлерден түскен ақшаға күн көретін немесе кей жағдайларда шәкірттерге үйлерінде ақысыз білім беретін. Бұл екі жағдайда да шәкірттер өз шығындарын өздері көтеретін. Сондықтан діни білім алу қоғамдағы белгілі бір топтар үшін ғана қолжетімді болды. Ал кедей балалардың білім алуға мүмкіндіктері болмады. Өз кезегінде Деобанд медресесі шәкірттерін ақысыз азық-түлік және баспана-

мен қамтамасыз ету арқылы діни білім алуды қоғамның барлық бөліктеріне қолжетімді етті [6, 7-8 pp.].

Деобанди медресесінің негізін қалаушылардың бірі Мәулана Нәнутауи оқу орнының тұрақты және салауатты жұмыс атқаруы үшін ережелер жиынтығын дайындады. Бұл ережелер «Усул-е Хиштгана» (сегіз принцип) деген атаумен танымал. Олар:

1. Медресенің жауаптылары әрқашан материалдық көмектің мөлшерін ұлғайту жолдарын қарастырып отыруы қажет;

2. Медресе басшылығы шәкірттерді ас-сумен қамтамасыз етуі және жаңа талапкерлерді оқу орнына белсенді түрде тартуы шарт;

3. Медресе басшылығы бірінші ретте оқу орнының мүддесін алға қоюы қажет. Әйтпеген жағдайда медресе тоқырауға ұшырайды;

4. Медресенің ұстаздары да өздерінің қара бастарын ойламай, жоғарыдағыдай көзқарасқа ие болуы керек;

5. Медресенің төрт жылға арналған оқу бағдарламасы белгіленген мерзім ішінде түгелдей оқытылып, тәмамдалуы шарт. Бұл медресе дамуының кілті болмақ;

6. Медресенің тұрақты кіріс көзі болмаса да, Аллаға сене отырып жұмысты жалғастыра беру керек. Тек ақшаға сену Аллаға деген сенімді азайтады. Егер Аллаға сенім әлсіресе, бұл жақсылыққа апармайды;

7. Билік пен дәулетті адамдардан қаржылай көмек алудан сақтану қажет;

8. Қаржылай көмегі арқылы атақ-даңққа қол жеткізуді көздемейтін кісілердің қайырылымдылықтары берекет әкеледі [6, 5-6 pp.].

Бұл ережелердің мазмұнынан Дару-л Деобанд медресесінің негізін қалаушылардың оқу орнының барынша сыртқы факторлардан тәуелсіз болуын көздегенін байқауға болады.

1920 жылы Дару-л Улум Деобандта 900, 1931 жылы 900 шәкірт оқыды. Бұлардың 368-і Үндістаннан, 185-і Бенгалдан, 150-і қазіргі Пәкістан террито-

риясы мен Пунжабтан, 26-ы Ассам мен Бирмадан, 17-і Шығыс Түркістаннан (Қытай), 26-ы Бұхарадан еді [7, 124 p.]. Деобанди медреселері Африка құрлығының Оңтүстік Африка, Замбия, Малауи, Зимбабве, Танзания, Мозамбик және Уганда секілді елдерінде де бар. Бұл жерлердегі медреселерге шәкірттерді көбінесе табиғи жамағат тобының өкілдері тартатыны айтылады. Деобандық ұстаздар негізінен ханафи мәзһабын ұстанса да, Африкадағы кейбір медреселер жергілікті халықтың қажеттілігіне орай шафиғи және мәлики мәзһабтарын да оқытады [8, 105 p.].

XX ғасырдың соңына таман Деобанд мектебінде 3000 жуық студент біліп алды. 1990 жылдардың орталарында Үндістан үкіметі шетелдіктер үшін Дару-л Деобандта білім алуға мүмкіндік беретін визаны тоқтатты.

Деобанд ғұламаларының саяси жолы

Дару-л Улум Деобандтың саясатпен арақатынасы жайлы Мұхаммед Қасым Нәнутауидің немересі, медреседе көп жылдар басшылық қызмет атқарған Мұхаммед Таййыб Қасыми (1897-1883) келесідей баяндайды: «Дару-л Улум Деобанд тек қана білім беретін медресе ғана емес, сонымен қатар ол – ойшылдық мектебі. Оқу орны алғашқы күннен бастап түлектерінің бойына еркіндік рухын дарытты... «Дару-л Улум Деобанд саясаттан алшақ болды, онымен еш байланыс құрмады» деп айтуға болмайды. Иә, ол саяси бағытта арнайы білім берумен айналыспады. Дегенмен медресе саясат саласында қызмет атқаратын саясаткерлер мен саяси кадрлар дайындауда қалыс қалмады. Бұл тұлғалар Дару-л Улум Деобандтың құндылықтары мен тәрбиесін бойларына сіңірді, сондай-ақ медресенің ойшылдық һәм тәжірибелік байлығынан сусындады» [9, 279-280 бб.]. Яғни деобандықтар саясатқа араласқандықтарын жоққа шығармайды. Жоғарыдағы сөздерден тағы бір байқайтынымыз - олар саясаттың

өмірдің маңызды компоненті екенін қабылдайды әрі онымен мақсатты түрде айналысуды қажетті деп санайды. Жалпы Деобанди жүйесінің саяси қырына назар аударатын болсақ, бұл бағытта мекеме ретінде Дару-л Улум Деобандтан гөрі көбіне ғұламалар санатының белсенділік танытқаны байқалады. Сондықтан Дару-л Улум Деобандтың саяси келбеті ғұламаларының ұстанымдары мен саяси тәжірибелері арқылы көрініс табады дегуге болады.

Үндістандағы мұсылман ғұламаларының саяси белсенділіктері XIX ғасырдың ортасынан бастау алады. Британдықтардың отарлық саясатының қауіптілігі жайында мұсылман ғұламаларының үндістандықтарды бірінші болып ескерткендігі айтылады. 1857 жылғы Ұлыбританияның Үндістандағы отарлық саясатына қарсы көтерілістің басталуын да мұсылман ғұламаларының рөлі зор болды. Дару-л Улум Деобандтың негізін қалаушылардың бірі Мұхаммед Қасым Нәнутауидің 1857 жылғы көтеріліске басшылық еткені айтылады [9, 271 б.]. Алайда бұл дүмпудің сәтсіз аяқталуы нәтижесінде Үнді субконтинентінде қатаң ағылшын саяси жүйесі орнады. Үндістандағы мұсылман ғұламаларының біразы аталмыш көтеріліске қатысып опат болды немесе өмірлерінің қалған бөліктерін түрмеде өткізді. Осыған орай бұған дейін белгілі бір деңгейде саяси белсенділік танытқан мұсылман ғұламалары саясаттан бойларын алыс ұстайтын болды [10, 7 р.]. Бірақ бұл жағдай бірінші дүниежүзілік соғысқа таман өзгерді. Мәселен 1920 жылға дейін деобандық тарихшылар тарапынан жазылған мәліметтерде ғұламалардың 1857 жылғы Ұлт азаттық көтеріліске қатыспағандығы алға тартылды. Ал аталмыш жылдан кейінгі жазылған тарихтарда деобандилықтардың 1857 жылғы көтеріліске белсенді түрде қатысқандығы, олардың «бейбітшілік үшін күресушілер» екендігі баяндалады [10, 7 р.].

Жалпы XIX ғасырдың соңы XX ғасырдың басында саяси белсенділіктерімен

та-нылған екі деобандилік ғалым Мәулана Махмуд Хасан (1851-1920) мен оның шәкірті Мәулана Хұсайн Ахмед Мәдани (1879-1957) көзге түседі. Мәулана Махмуд Хасан Деобанди медресесін саясатқа араластырып, оған қандайда бір зиян тигізбеу үшін өзге орталықтар ашты. Қағаз жүзінде білім беретін мекемелер болып саналған осы орталықтар арқылы, ол іс жүзінде билікке қарсы астыртын саяси іс-әрекеттер жүргізді [11, 41 р.].

Бірінші дүниежүзілік соғыс басталған кезде Мәулана Махмуд Хасан британдықтарға қарсы қарулы күрес ұйымдастыруды жоспарлады. Осы мақсатта Ауғанстандағы тайпаларды өз тарапына тартуға тырысты. Дегенмен ағылшындарды қолдаған Ауғанстан әмірі бұған жол бермеді. Содан соң Мәулана Махмуд Хасан Хижаздағы түріктер тағайындаған губернатормен байланыс құрғысы келді. Осылайша ол Үндістандағы британдықтарға қарсы келешек революцияға Стамбулдағы османдық халифаның қолдауын алуды көздеді. Мәулана Махмуд Хасан османдықтар тарапынан диттеген қолдауын тапты. Дегенмен оның жоспары жүзеге аспады. Себебі Хижазда османдықтарға қарсы британдықтардың демеуімен араб революциясы басталып кетті. Бұл төңкеріске ағылшындардың берген уәдесіне алданған, өзі түріктер тарапынан тағайындалған Меккенің әмірі Шариф Хұсейн жетекшілік етті. Өзінің іс-қимылмын ақтау мақсатында Шариф Хұсейн османдық түріктерді кәпір деп жариялайтын пәтуа шығарғызуға тырысты. Бұл пәтуа заңды күшке ие болу үшін меккелік ғұламалардың, сәйкесінше сол уақытта Меккеде тұрып жатқан Мәулана Махмуд Хасанның да қолы қажет еді. Мәулана Махмуд Хасан екі таңдау арасында қалды. Егер пәтуаға қол қоятын болса, онда ол ағылшындардың османдықтарға қарсы саясатын ақтаған болатын әрі осы арқылы Үндістандағы мұсылмандар арасында түсінбеушілік туғызатын. Ал қол қоймаса Шариф

Хұсейннің оны ағылшындарға тапсыратыны белгілі еді. Махмуд Хасан қол қоюдан бас тартты. Осы себепті ол және қасындағы шәкірті Хұсейн Ахмед Мәдани тұтқындалып, ағылшындарға берілді. Артынан Малтада үш жыл қамауда отырды. Малтадан қайтқан соң Мәулана Махмуд Хасан ағылшындарға қарулы қарсы тұру идеясынан шегінді, оның орнына Махатма Ганди бастаған Ынтымақтастықтан бас тарту қозғалысы (Non-Cooperation Movement) мен Үндістан Ұлттық Конгресіне (Indian National Congress) қосылды. Осылай ол өзінің агрессивті саяси жолын, прагматикалық негізге бағыттағандай болды. Дегенмен Мәулана Махмуд Хасан қамақтан оралғаннан кейін көп өтпей 1920 жылы Делиде көз жұмды. Өз кезегінде шәкірті Хұсайн Ахмед Мәдани оның саяси күресіндегі ізбасары ретінде көпшілік тарапынан қабылданды [11, 42-44 pp.].

Хұсайн Ахмед Мәдани ұстазының саяси жолын жалғастыра отырып Үндістан Ұлттық Конгресі мен Үндістан ғұламалар ұйымын (Жәмийат Уламай һинд) қолдады. Екінші ұйым 1919 жылы Мұхаммед Ки-фаятулла (1875-1952) басшылығындағы деобандық ғұламалар тарапынан құрылған болатын. Ұйым Халифат қозғалысының (1919-1924) да белсенді мүшелері болды. Өз кезегінде Халифат қозғалысы Осман халифатының қайта жандануының қолдап, үгіттеді. Дегенмен 1924 жылы жаңадан құрылған Түркияда халифаттық толығымен жойылғаннан кейін, қозғалыс та өз белсенділігін тоқтатты.

Үндістан Ұлттық Конгресі мен Үндістан ғұламалар ұйымы да британдықтарға қарсы үнділер мен мұсылмандардың біріге күресу керектігі ұстанымында болды. Хұсайн Ахмед Мәдани Ынтымақтастықтан бас тарту қозғалысының шариғатқа сай келетіні туралы пәтуа шығарған ұстазынан да ары кетіп, мұсылмандардың британдықтармен қандайда бір түрде істесуінің харам екендігін мәлімдеді. Ол британдықтармен істеспеуді әрбір

мұсылманның мойнындағы парызы деп жариялады. Сәйкесінше мұсылмандар Ұлыбританияда жасалған тауарлардан да бас тартуы шарт болатын [11, 45 p.].

Хұсайн Ахмед Мәдани діндері бөлек болса да үнділер мен мұсылмандарды бір ұлысқа (қауым) жатқызды. Себебі оның пікірі бойынша, адамдардың бір ұлысқа жатуы үшін олардың түрлі діндерде болуы кедергі болмайтын. Бұған ол өз ұлттарына уахи жеткізген пайғамбарларды мысалға келтірді. Мәселен Мұхаммед пайғамбардың Мәдина қаласында арабтар мен яһудилерден тұратын ұлыс/қауым құрғанын алға тартты. Тіпті әдетте тек мұсылман елдеріне қатысты қолданылатын үммет идеясы аясын да кеңейтіп, бұл ұғымға басқа дін өкілдері қосыла алатынын мәлімдеді. Оның көзқарасы бойынша, исламдағы миллә (ұлт, ел, қауым) түсінігі ғана тек мұсылмандарды қамтитын. Сондықтан миллә үшін дін маңызды болғанымен, қаум құру үшін маңызды емес еді. Сондықтан ол Үндістаннан Пәкістан мемлекетінің бөлініп шығуына қарсы болды. Ол Үндістанның екіге бөлінуі мұсылмандардың арасында да бөлінушілік туғызады, түптеп келгенде бұл идея мұсылмандардың өз мүддесіне қайшы келеді деп пайымдады [11, 46-47 pp.].

Хұсайн Ахмед Мәданидің үнділер мен мұсылмандардан құралған бір мемлекет идеясы, Үндістанда мұсылмандар тарапынан негізі қаланған тағы бір қозғалыс Мұсылман Лигасының (Muslim League) саяси позициясына қайшы келді. Мұсылман Лигасы үнділер мен мұсылмандарды екі бөлек ұлт ретінде қарастырды, сәйкесінше олардың көзқарасына сай мұсылмандардың өздерінің жеке мемлекеті болуы қажет еді. Бұл идеяны олар ағылшындар Үндістанда билік құрып тұрған уақытта іске асыру шарт деп санады. Мұсылман Лигасы негізінен зайырлы ұстанымдағы мұсылман көсемдер тарапынан басқарылды. Хұсайн Ахмед Мәдани өзінің саяси көзқарасы себебінен

тәуелсіз Пәкістан мемлекетін қолдайтын Мұхаммед Иқбал және Сәйд Әбу-л Ала Маудуди секілді сол заманның танымал интеллектуалдарымен пікір қайшылығына түсті [11, 47 p.].

XX ғасырдың бел ортасында консервативті яһуди дін өкілдерінің Израил мемлекетінің құрылуына қарсы болғаны секілді, деобанди ғұламаларының біраз бөлігі батысшыл білім алған топ тарапынан басқарылатын тәуелсіз Пәкістан мемлекетінің құрылуына қарсылық білдірді. Олар бөлінбеген тұтас Үндістан елінде өмір сүруді, діни қызметтерін сонда жалғастыруды қалады [10, 7 p.].

Деобандық ғұламаларында Мәулана Махмуд Хасан мен Мәулана Хұсайн Ахмед Мәданимен келіспегендер, өзге саяси позицияда болғандар да жоқ емес. Мәселен Мәулана Ашраф Али Тәнуй (1862-1943) және Мәулана Зафар Ахмед Усмани (1892-1974) мұсылмандардың тәуелсіз бөлек мемлекеті болуын қалады. Мәулана Зафар Ахмет Усмани 1945 жылы бір топ ғұламалар тарапынан құрылған Ислам ғұламалары ұйымының (Жәмият Уламай Ислам) негізін қалаушылардың бірі саналады. Бұл ұйым Үндістан ғұламалар ұйымының үнділер мен мұсылмандардан құралған тұтас мемлекет идеясына қарсы шықты [11, 48 p.].

Мәулана Ашраф Али Тәнуй мұсылмандардың Ынтымақтастықтан бас тарту ұйымына қатысуының дұрыс емес екендігін мәлімдеді. Себебі олардың ағылшындармен күресте қолданатын әдіс-тәсілдерінің шарифатқа қайшы келетіні айтылды. Мәселен ағылшын тауарларына бойкот жариялануы, әр дүкеннің кіреберісінде еріктілердің тұруы, олардың сатып алынған ағылшын тауарларының қайтарылып берілуін қадағалауы, дүкеншілерге Ұлыбританиядан әкелінген тауарларды сатуға тыйым салынуы т.с.с. Өйткені ислам құқығы тіпті соғыс жағдайындағы дұшпан елмен де сауда-саттық жасауға рұқсат беретін. Өз кезегінде Мәулана Зафар Ахмед Усмани біріккен үнді-мұсылман

мемлекетінің шарифатқа мүлдем қайшы келетінін мәлімдеді. Зафар Ахмед Усмани мұсылман мен мұсылман емес халық аралас мемлекет құрылатын болса, мұндай жағдайда шарифат бойынша мұсылмандардың көпшілікті құрауы қажеттігін және ол мемлекеттің ислам құқығы мен мәдениетіне сай басқарылуы міндеттілігін баяндады. Өйтпеген жағдайда мұсылмандардың кәпірлердің арасында жұтылып кететіндігін алға тартты. Бұған ол Мұхаммед пайғамбардың мұсылмандар мен мұсылман еместер арасындағы діни шегараның сақталуы қажеттігі жайында айтқан сөздерін дәлел келтірді. Зафар Ахмед Усманидің көзқарасы бойынша, Үндістан мұсылмандарына бөлек тәуелсіз мемлекет керек еді [11, 50 p.].

Ислам ғұламалары ұйымы

Үндістандағы ағылшын билігінің соңғы жылдарында деобандық ғұламалардың азшылық тобы зайырлы мемлекет ұғымына және дінді әрбір адамның жеке ісіне айналдыру идеясына қарсы шықты. Бұл ұстанымдар негізінен үнді ұлтшылдары арасында қолдау тапқан болатын. Осыған орай аталмыш Деобанд ғұламалары Мұсылман Лигасын (Muslim League) қолдау әрі тәуелсіз мұсылман мемлекетін құруды талап ету мақсатында 1945 жылы Ислам ғұламалары ұйымын (Жәмият Уламай Ислам) құрды. 1947 жылы тәуелсіз Пәкістан мемлекеті құрылған кезде, ұйым ғұламалар тарапынан басқарылатын саяси партияға айналды. Олар Пәкістан мемлекетінің - құрушылары көздегендей зайырлы мемлекет пе әлде шарифатқа негізделген Ислам мемлекеті болуы керек пе деген мәселе төңірегінде өзге партиялармен пікірталас жүргізді. Алайда Ислам ғұламалары ұйымы Пәкістанда аса үлкен танымалдылыққа не қолдауға ие бола алмады. Жылдар бойы мемлекетте исламның үстемдік құру керектігін насихаттаудан жалықпады. Былайша айтқанда жұрттың назарын ауда-

ратын, прагматикалық көзқарастарға негізделген тиімді және түсінікті саяси бағдарлама ұсына алмады. Уақыт өте келе Ислам ғұламалары ұйымы партиясы да Пәкістандағы басқа партиялар секілді бірнеше бағытқа бөлінді. Ислам ғұламалары ұйымы өздеріне кішкене болсын саяси салмақ бере алатын әрқандай партиямен одақ құратын. Мәселен 1970 жылдарда олар негізінде социалист партия болған Бхуттоның Пәкістан Халықтық Партиясына (Pakistan People's Party) қарсы Аймақтық Пуштун партиясымен (Pashtun regionalist party) одақ құрды. Ал 1990 жылдарда олар керісінше бұл жолы Бхуттоның батыста білім алған қызы Беназир Бхутта жетекшілік еткен Пәкістан Халықтық Партиясымен саяси альянсқа кірді [10, 12 р.].

Ислам ғұламалары ұйымының ғұламалары көбіне реал саясатқа басымдылық берді деуге болады. Сонымен қатар діндарлар болса да, өзге партиялар секілді жемқорлықтың батпағына батудан аман қалмады. Мысалы, олардың сол кездегі ең танымал лидерлері «Мәулана Дизель» деген лақапқа ие болды. Себебі оның 1990 жылдардағы жанармай контрабандас-на қатысы барлығы айтылатын. Ислам ғұламалары ұйымы партиясы биліктен алыстап, оппозицияға өткеннен кейін «демократия» мен «адам құқығы» деген ұғымдарды жиі қолданатын болды [10, 13 р.].

Ислам ғұламалары ұйымы партиясындағы ғұламалар Дару-л Деобанд медресесімен тығыз байланыста болды. 1980 жылдарда Пәкістанда Деобанди медреселерінің саны күрт өсті. Оларды сол кезеңдегі Пәкістан президенті Зияу-л Хақ консервативті күш ретінде саяси мақсатта өз пайдасына қолданды. Деобанди медреселері тек ел ішіндегі саяси тартыста ғана құрал болып қоймады, сондай-ақ Сауд Арабиясы мен Иран да ықпал бәсекелестігінде оларды өз тараптарына тартуға тырысты. Мінеки осындай саяси-мәдени жағдаят алдағы уақытта пайда болатын Талибан қозғалысының дәнін екті [10, 13 р.].

Жалпы саяси күштер әрқашан жеңімпаз тарапта болғысы келеді. Ислам ғұламалары ұйымы партиясы да осы үрдістен қалыс қалмады. Пәкістанның реалында кім оларға саяси ықпал бере алатын болса (мейлі ол зайырлы не исламшыл топ болсын) соларға қарай шырай танытып отырды. 11 қыркүйек оқиғасынан кейін Ислам ғұламалары ұйымы америкалықтарға қарсы қозғалыстың алдыңғы қатарында болды. Бұндай позиция ұстануына олардың Ауғанстанмен шегарадағы пуштундардың қолдауын сезуі немесе соңында «жеңімпаз тараптың» халықаралық ислами қарулы топтар болатынына сенгендігі негіз болған болуы керек. Сонымен қатар діни партияларға бүйректері бұрмаса да АҚШ-тың сыртқы саясатын ұнатпайтын көпшілік пәкістандықтардың қолдауына ие боламыз деп ойлаған болуы да ықтимал. Қалай болса да 11 қыркүйек террористік актісінен кейін Пәкістандағы антиамериканизм позициясына Ислам ғұламалары ұйымының жетекшілік еткенін байқауға болады. Ал Үндістандағы деобандықтарға келетін болсақ, олар үшін «жеңімпаз тарап» ретінде кейде британ отарлық билігі, кейде Үндістан Ұлттық Конгресі, ал кейде басқа партиялар көрінді [10, 16-17 pp.].

Үндістандағы Ислам ғұламалары ұйымы мен Пәкістандағы Ислам ғұламалары ұйымы секілді деобандилік қозғалыстар әлемді ақ пен қара ретінде көруге бейім болса да, саясатқа келгеде байсалдылық жолын ұстанудан таймады.

Деобандилік негізде туындаған қозғалыстар: Талибан

Деобанди медреселерінің көбеюі 1980 жылдарда соғыстан қашқан 3 миллион ауғанстандық босқынның Пәкістанды паналауымен тұспа-тұс келді. Бұл босқындар арасындағы ер балалардың көбісі шегараға жақын жерде орналасқан медреселерде білім алды. Оларда бұдан басқа таңдау болмады. Әсіресе Пешауарға жақын Ақо-

ра Катак елді мекенінде орналасқан Хаққания Медресесінде көптеген тәліп көсемдері оқыды. Деобанд медреселерінде тәлім алған болашақ тәліптер бойларына Деобанди білім жүйесінің реформистік идеяларын сіңірді. Бұл жолда оларға Ауғанстандағы ерікті арабтар көмектесті. Медреседе оқығандар шариғи үкімдердің орындалуына аса қатты мән беруге дағдыланды. Сонымен қатар олар үйлену тойы және әулиелердің қабірін зиярат ету секілді әдет-ғұрыптарға, аймақта өмір сүретін шиит азшылығының діни ұстанымдарына қарсы болды. Бұған қоса таза қоғам құрудың негізді кілті - әйелдерді қоғамдық өмірден бөлектендіру деп түсінді. Бұлардікі деобандиліктің шектен шыққан түрі еді. Оларға бұндай әсіре консервативті пікірлерді Пәкістандағы Ауған босқындары лагерлерінде пәкістандық ислами партиялар тарапынан жіберілген оқытушылар дәріптеді. Тәліптер мен деобандиліктер шариғи үкімдердің қатаң орындалуы қажеттігін алға тартулары жағынан бір-біріне ұқсайды. Алайда тәліптер болмыстары жағынан пәкістандық деобандықтартан әлдеқайда қатаңдау келеді [10, 13 р.].

Талибан қозғалысы 1994 жылы Ауғанстанда жергілікті саяси күш ретінде пайда болды. Себебі олар халыққа жемқорлық, ұрлық пен зорлық-зомбылыққа қарсы тұра алатын-дығын, оларға тұрақтылық әкеле алатындығын көрсете алды. Оларды Пәкістан билігі қолдай кетті. Себебі пәкістандықтарға Орта Азияға баратын сауда жолдарының тыныш болғандығы қажет еді. Сонымен қатар тәліптердің пайда болуы АҚШ-тың да мүддесінде болды. Өз кезегінде америкалықтар Иран территориясы тысынан Орта Азияға өтетін мұнай құбырларының қауіпсіздігін сақтауды көздеді. Бұған оларға тәліптер көмектесе алатын. Тәліптер белгілі бір саяси идеологияның ықпалымен жүрмегендіктен, қажетті одақтастарды өздері таңдады. Мейлі ол америкалық болсын, не пәкістандық.

Егер мүдделеріне қызмет істейтін болса олар шиит ирандықтармен де жұмыс істесуден бас тартпайтын. Дегенмен көп өтпей-ақ тәліптердің америкалықтардың арақатынасы бұзылды. Бұған ең алдымен Ауғанстанда адам құқықтарының аяққа тапталуы әрі шығыс Африка елдеріндегі АҚШ елшіліктерінің террористік шабуылға ұшырауы себеп болды. Себебі террористік шабуылдарды жасаушылардың басында тұрған Усама бен Ладеннің Ауғанстан жерін паналап жүргендігі, тәліптердің террористік ұйымдармен байланысы бар екендігі тұжырымдалды. Тәліптердің Бен Ладенмен байланыста болуы 11 қыркүйек оқиғасынан кейін олардың саяси билігінің күйреуіне апарды. Бен Ладеннің беделі, ықпалы мен дәулеті өз мақсаттарына жету үшін тәліптерге аса қажет болды. Сонымен қатар Бен Ладеннің антиамериканизм идеясы онсыз да батысқа қарсы көзқараста болған тәліптерден қолдау тапты. Бірақ бір қығызы тәліптер өздерінің идеологиясын ешқашан батыс өркениетіне қарсы құрмады. Олардың негізгі мақсаты Ауғанстандағы билікті қолға алу және осында шариғи негізде мемлекет құру еді. Алайда олардың орта жолда Бен Ладенмен қарым-қатынас құруы америкалықтар тарапынан 2001 жылы биліктен төңкерілулеріне себеп болды [10, 14 р.].

Тәліптердің іс жүзінде Деобанди мектебінің саяси әлеуетін көрсете алғанын айтуға болады. Себебі қазіргі таңға дейін деобандилік негізде құрылған қозғалыстар арасында мемлекеттік билікке қол жеткізе алған тек тәліптер. Олардың 1996-2001 жылдар арасында Ауғанстанда Ислам әмірлігін құруы, артынан АҚШ себебінен үкіметтен қуылуларына қарамастан, араға 20 жыл салып 2021 жылдың тамызында билік тізгінін қайта алуы – олардың саяси идеологияларының өміршеңдігін көрсетеді. Бұл жерде көпшілігі ауылдық аймақтарға тұратын ауған халқының қолдауын да назардан тыс қалдырмау қажет.

Жалпы тәліптер мен Таяу Шығыстан шыққан экстремистер шарифатты ұстану және қоғамдық нормалар мәселесінде бір-біріне ұқсайды. Алайда халықаралық экстремистік ұйымдардың амбициясы жаһанды толық қамтыса, тәліптердің жиһады Ауғанстан аймағымен шектелді. Талибан әл-Қайыда, «Ислам мемлекеті» экстремистік ұйымдары секілді дүниежүзілік халифат құрудан гөрі, белгілі бір аймақты ғана көзге алды. Бір жағынан тәліптер БАҚ-пен қарым-қатынас жасау, пресс-конференциялар ұйымдастыру, министрлер тағайындау, халықаралық ұйымдармен байланыс құру, террористік актілерден бастарту, әйелдерге бұрынғыға қарағанда көбірек құқықтар беру секілді қадамдар жасау арқылы өркениетті түрде ел басқара алатындықтарын дәлелдеуге тырысатыны байқалады. Осының арқасында тіпті көрші кейбір елдер тарапынан жылы қабылданды. Бірақ олардың шынайы келбеті мен саяси әлеуетін уақыт көрсетеді.

Таблиғи Жамағат

Деобанди идеясы аясында пайда болған діни топтардың бірі - таблиғи жамағат. Бұл топ саяси белсенділік пен діни білім алудан гөрі индивидтің жеке өзгерісіне басымдылық береді. Бұны дін арқылы жүзеге асыруды көздейді. Олар үйренудің ең тиімді жолы – үйрету және басқаларды да осыған үгіттеу деп есептейді. Таблиғшылар дәстүрлі діни білім беру жүйесін мақұлдайды әрі сопылыққа жақындықтары бар. Алайда олар білім алудың тек қана медресемен шектеліп қалғанын қаламады, бұл үдерісті медресе тысында да жүргізу керек деп санады. Сондықтан қоғамның түрлі өкілдері арасында діни білімді таратуды көздейді. Таблиғшылардың өздері шыққан Деобанди жүйесінен бір айырмашылығы – олар басқа мұсылмандармен фикһ (ислам құқығы) мәселелерінде пікірталасқа түспеді [10, 8 р.].

Таблиғи жамағат тобының негізі 1920 жылдардың соңында Мәулана

Мұхаммед Иляс Кандлауи (ө. 1944) тарапынан қаланды. Мәулана Мұхаммед Иляс әулеті бұрыннан Деобанди мектебі және оның Сахаранпур қаласындағы Мазахиру-л Улум атты медресесімен тығыз байланыста болатын. Мәулана Мұхаммед Иляс индус діншілдерінің нысанына айналған, діннен алшақ қарапайым мұсылмандарға діни білім беруді мақсат етті.

Мәулана Мұхаммед Иляс өзінің жұмысын діни зорлық-зомбылық жайлаған, саяси күрделі кезеңде бастады. Ол мұсылмандары білім деңгейлеріне қарамастан өзге мұсылмандарды, тіпті ғұламалардың өзін діни әмірлерді орындауға шақыруды насихаттады. Оның дінге шақырудағы негізгі стратегиясы да осы болды. Таблиғи жамағат тобына қосылып, діни уағызға шыққандар Құдайдың өздерін қолдайтынына кәміл сенді. Күнделікті тіршіліктерін тастап, өздерімен пікірлес мұсылмандармен бірге діни уағызға шығу арқылы олар рухани байлық пен тыныштыққа жетеміз деп пайымдады. Уағызға шыққан кейбір таблиғи жамағат топтары физикалық тұрғыдан шабуылға ұшыраса да, зорлыққа зорлықпен жауап беруден бас тартты әрі басқалармен қандайда бір тақырыпта болмасын пікірталасқа түсуден қашты. Олардың жағдайларын ең жақын «су-кун» (тыныштық, бейбітшілік) деген сөз жеткізсе керек. Таблиғи жамағат өкілдері қызметтерінің нәтижесі ретінде жұмаққа кіретіндіктеріне сенетін. Ал су-кун арқылы арғы дүниедегі жұмақтың ұшқынын осы дүниеде сезінетіндей күй кешетін [10, 9 р.].

Таблиғи жамағатшылар құрған жүйе бойынша топ мүшелері бір аптада бір күн, бір айда бір апта, бір жылда 40 күн және өмірлерінде ең болмағанда 120 күн Алланың жолында уағыз-насихат сапарына шығуы қажет. Өз кезегінде әйелдер де әйелдермен немесе күйеулерімен уағыз-насихат сапарларына шыға алады. Таблиғи жамағатшылар діни сапарлар барысында негізінен мешіттерде түнеді. Тіпті уақыт өте келе әлем бойынша олар жиі тоқтайтын мешіттер «Таблиғи

жамағат мешіттері» деп таныла бастады. Таблиғи жамағатта ресми жүйе мен топқа мүшелерді тіркеу тәжірибесі болмағандықтан олардың санын анықтау қиын. XX ғасырдың соңына қарай Пәкістандағы Райкинд, Бангладештегі Тунги қалаларындағы топтың жылдық жиындарына 2 миллионға жуық адам жиналатын. Сонымен қатар Үндістан, Солтүстік Америка, Еуропа мен Ұлыбританияда да топтың аймақтық жиындары мен отырыстары болып тұратынын айта кеткен жөн [10, 9 р.].

Таблиғи жамағат тобы ғұламаларға маңызды рөл береді әрі оларды құрметтейді. Дегенмен олардың сопылыққа қатысты көзқарастары күрделілеу. Таблиғи жамағат өкілдерінің әулиелерге қатысты мәселердің шарифатқа қайшы келетінін пайымдауларына қарамастан, оларда сопылық ұғымы жойылып кеткен жоқ [10, 10 р.].

Таблиғшылар өздерінің қызметтеріне «жиһад» ретінде анықтама береді. Жиһад – әдепкі түрде «қасиетті соғыс» деп аударылады. Ал негізінде сөзбе-сөз «еңбек», «бар күш-жігерін жұмсау» және «күрес» деген мағыналарға келеді. Шарифат бойынша жиһад «үлкен жиһад» және «кіші жиһад» ретінде екіге бөлінеді. Үлкен жиһад дегеніміз – мұсылманның өзін рухани тәрбиелеуі, дінін түзеуі әрі мінез-құлқын жөндеуі болса, кіші жиһад бұл – физикалық күш жұмсау, әскери жорықтар мен шайқасу. Жиһад өзінің осы екі мағынасында да мемлекет деңгейінен өтіп, жаһандық үммет аясын қамтиды. Таблиғи жамағат тобы үлкен жиһадты таңдаған болса да, олар өз ішінде кіші жиһадқа қатысты ұғымдарды қолданудан тартынбайды. Мәселен таблиғшылар өздерінің көшбасшыларын «әмір» деп атайды, ал діни сапарларын «шабуылдау», «жорыққа шығу» деп есептейді. Сонымен қатар олардың көзқарастары бойынша, олардың амал-дарының сауаптары әскери жорық кезіндегідей екі еселенеді. Ал сапар кезінде қайтыс болған кісі шаһид саналады. Жалпы таблиғи жамағат тобының жүйесі бой-

ынша діни уағыз-насихат сапарына шығу – осы топтың әрбір мүшесі үшін бұлжытпай орындалуы керек міндет. Себебі бұл міндетті орындау оның Қиямет күніндегі тағдырын айқындайды. Әскери жиһадшылар да, таблиғшылар да адамның жеке жауапкершілігіне көбірек мән береді. Осы жерде топқа лайцизмнің әсері байқалады. Осылайша (бастапқы кездегі Деобанд қозғалысындағыдай) дін – саясаттан тысқары құбылыс ретінде әр адамның жеке мәселесіне айналды [10, 11 р.].

1980 жылдардың орталарынан бері Пәкістан мен Бангладештің әртүрлі саяси партия жетекшілері таблиғи жамағаттың жылдық жиындарында жүйелі түрде көрініп келеді әрі олар ол жерде ерекше құрметпен қарсы алынады. Мәселен бұрынғы Пәкістан президенті Рафиқ Таррар мен 1996-1999 ж.ж. арасында премьер-министр болған Наваз Шарифтің әкесі Миян Мұхаммед Шарифтің жүйелі түрде таблиғи жамағаттың жиындарына қатысып тұрғандығы баяндалады. Осыған орай кейбір сарапшылар мен саяси тұлғалар аталмыш топтың жасырын саяси ұйым екенін алға тартса, тағы біреулер олардың қарулы топқа айналуға аз қалғандығы туралы пікір өрбітеді. Екінші көзқарас әсіресе Пәкістанда басым. Себебі ол жердегі таблиғшылардың көпшілігі Ауғанстанға жақын шегара аймақтардан шыққан [10, 17 р.].

Таблиғи жамағаттың терроризмге байланысы

Таблиғи жамағат діни уағыз-насихатпен айналысуды өздерінің негізгі мақсаты етіп алды. Сондықтан олар уақыт өте келе «тыныш діни қозғалыс» деген репутацияға ие болды. Алайда өздерін осы топқа жатқызатын немесе жамағатқа қатысы бар кісілердің террористік іс-шаралар ұйымдастыру фактілері де анықталған. Мәселен:

- 2001 жылы Ричард Рейд (Richard Reid) есімді кісінің аяқ киімі арқылы ұшаққа бомба алып кіріп, ұшақты жарып жіберуге тырысуы;

- 2022 жылы Жозе Падилла (Jose Padilla) есімді кісінің Нью-Йорк қаласында қолдан бомба жасауға әрекеттену оқиғасы;

- 2008 жылы Барселондағы террористік акті;

- 2001 жылы талибандар қатарына қосылған АҚШ азаматы Джон Уолкердің (John Walker) ұсталуы. Бұл кісі 1998 жылы діни білімін тереңдету үшін таблиғшылармен бірге Пәкістанға барған болатын. Артынан тәліптер қатарына қосылған;

- Таблиғи жамағат тобына жататын АҚШ-тағы радикалды мұсылмандардың өз елдерінде террористік іс-шаралар ұйымдастыруды жоспарлағаны жайлы фактілер тілкелген;

- 1995 жылы сол кездегі Пәкістан премьер-министрі Беназир Бхуттоның үкіметіне қарсы әскери төңкеріс ұйымдастырушылардың бір бөлігі таблиғшылар екендігі анықталған.

Дегенмен Таблиғи жамағаттың ресми доктринасы болмаса да, олардың жалпы ұстанымдарына зорлық-зомбылық қолдану және адамдарды дінге мәжбүрлеу қайшы екенін айта кеткен жөн.

Қорытынды

Діни білім беруді жандандыру мақсатында құрылған Дару-л Деобанд мектебі үшін саясат басты жеке болған жоқ деп айта аламыз. Олардың өздері де саясатқа қорғану үшін араласқандықтарын алға тартады [9, 271 б.]. Дару-л Деобандты құрушылар негізінен Үнді субконтинентінде дінді сақтап қалуды, сәйкесінше ең бірінші ретте осында білім ошақтарын салуды көздеді. Уақыт өте келе бұл жобалары қарқын алып, Дару-л Деобанд білім жүйесі көрші мемлекеттерге де өте бастады. Бір жағынан деобандықтардың саясатқа араласпай шетте қалулары да мүмкін емес-ті. Ағылшындарға қарсы ұлт азаттық күрес белең алып, үнділер мен мұсылмандардың келекшектері шешіліп жатқан кезеңде деобандық ғұламалардың да өз тараптарын

таңдауларына тура келді. Деобандық ғұламалардың бір бөлігі үнділер мен мұсылмандардың бір мемлекетте өмір сүргенін қаласа, екінші (көпшілік) бір бөлігі мұсылмандарға жеке тәуелсіз мемлекет керектігі жағында болды. Соңында екінші көзқарастағылардың жеңіп кеткенін көруге болады. Жалпы айтқанда деобандықтар ХХ ғасырдың бірінші жартысындағы үнді-мұсылман ұлт азаттық күресінде маңызды рөл ойнады. Бұл белсенділіктерін олар негізінен Үндістан ғұламалары ұйымы мен Мұсылман лигасы қозғалыстары аясында жүзеге асырды. Дегенмен Пәкістан мен Үндістан екіге бөлінгеннен кейінгі кезеңге қарайтын болсақ, Пәкістандағы деобандық ғұламалардың саясатқа белсенді түрге араласуын жалғастырғанын, ал Үндістандағы деобандықтардың саясаттан ақырын-ақырын шетке ығысқанын көреміз. Олар сондағы мұсылмандардың мүдделерін қорғаудың ең тиімді жолы саяси пассивизм деп шешкен болса керек.

Деобандықтар саясатта ешқашан белгілі бір позицияны ұстанбады. Көбіне реал саясатқа қарай бой түзеді деуге болады. Бұл деген сөз – идеологияға қарай емес, мүдделерге қарай одақтар құру, ынтымақтастық жасау. Олар саясатты зайырлылық негіздерге жатқызды. Ал дін - де юре болмаса да, де факто әрбір адамның жеке ісі, жеке алаңы болып қалды. Қысқаша айтқанда деобандилік негізде құрылған қозғалыстар өз заманының саяси жағдаятына қарай иіледі, соған бейімделгіш келеді немесе мүлдем саясаттан аулақ болады. Мәселен тәліптер көпұлтты Ауған елінде биліктерін құрды және мүддесіне жарамды кез келген елмен яки саяси топпен одақ құруға дайын болды. Пәкістандағы Ислам ғұламалары ұйымы партиясы да елдегі саяси шындыққа қарай әрекет жасады. Өз кезегінде Үндістандағы деобандиліктер мен таблиғшылар жергілікті билікпен жақсы қарым-қатынас құруға ұмтылды. Себебі билікпен дұрыс қарым-қатынаста болу

оларға кездесулер ұйымдастыру үшін рұқсат алуға, визаға тапсыруға және жалпы қауіпсіздіктерін қамтамасыз ету үшін қажет еді.

Талибан мен таблиғи жамағатқа келетін болсақ, бұларды деобандық ғұламалардың тікелей жоспарлауы және қатысуымен пайда болған ұйымдар деп айту қиын. Деобандилік идея аясында, бірақ Дару-л Улум Деобандтан тәуелсіз түрде құрылған қозғалыстар деуге болады. Екі топтың да идеялық тұрғыдан бір қайнарға жататындығына қарамастан, ұстанған бағыттары әртүрлі. Мәселен, тәліптер әу бастан-ақ саяси ұйым ретінде пайда болса, таблиғи жамағат керісінше өздерін саясаттан алыс ұстауға тырысты әрі діни уағыз-насихат жасау мақсатында құрылды. Талибан қозғалысы Ауғанстан территориясында Ислам әмірлігін құруды көздеген аймақтық күш болса, таблиғи жамағат Үндістанда пайда болып, бара-бара халықаралық миссионерлік ұйымға айналды. Екеуі де байыпты қозғалыстар ретінде көрінуге тырысуларына қарамастан, радикалды іс-шараларға қатыстылықтары әлсін-әлсін БАҚ беттеріне шығып тұрады. Бұл тақырыпта көбінесе талибан қозғалысы жиі көзге түседі.

Қорыта айтқанда, Деобанди ғұламалары бірыңғай ханафи мәзһабын ұстанып, матуриди ақидасында болса да саясатқа келгенде олардың арасында плюрализм басым болғандығын анық байқаймыз. Жалпылай сараптайтын болсақ деобандықтар, тәліптер мен таблиғшылар өздерінің айналасымен үйлесім табуға, туындаған мәселелерге прагматикалық жауап табуға тырысты. Ал деобандилік негізде құрылған қозғалыстар мен ұйымдардың экстремизм мен зорлық-зомбылыққа байланысы болуы жалпы заңдылықтан тысқары дүниелер деуге келеді.

Әдебиеттер тізімі

1 Barbara Daly Metcalf. Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900. - Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982. - P. 32.

2 Encyclopedia of India. P.N. Chopra. Prabha Chopra. Agam prakashan. - Delhi, 1988. - Vol. I. - P. 101.

3 Мұхаммед Ариф Жәмил әл-Қасими әл-Мүбарак Фаури. Ләмхә ән әл-Жәмифа әл-Исламийа // Дәру-л Улум Диубанд уә Мәнәхижиһа уә мәқарратиһа әд-Дирәсийа. - Деобанд, 2015.

4 Azmi Özca. İslam Ansiklopedisi. - 8 cilt. - S. 554.

5 Barbara D. Metcalf. Deoband // Encyclopedia of Islam and the Muslim World. - New York, 2004. - Vol. I. - P. 176.

6 Muhammadullah Khalili Qasmi. Madrasa Education: Strength and Weakness. - Pp. 5-6.

7 Lini S. May. The Evolution of Indo-Muslim Thought. - Lahore, 1970. - P. 124.

8 Ebrahim Moosa. Deobandis in Africa // The Encyclopedia of Islam Three. - Leiden. - 2015. - №5. - P. 105.

9 Әл-Мұқри Мұхаммед Таййыб. Улама Диубанд Иттижаһиһум әд-Дини уә Мизәжуһум әл-Мәзһәби. - Деобанд, 2012. - 279-280 бб.

10 Barbara Metcalf. Traditionalist Islamic Activism // Deoband. Tablighs and Talibs. - Leiden, 2002. - P. 7

11 Myra Hamid. The Political Struggles of the Ulama of Dar-ul-Uloom Deoband: Identifying and operationalizing the traditionalist approach to politics. Master of Arts thesis. - University of Maryland. - 2005. - P. 39.

Transliteration

1 Barbara Daly Metcalf. Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900. - Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982. - P. 32.

2 Encyclopedia of India. P.N. Chopra. Prabha Chopra. Agam prakashan. - Delhi, 1988. - Vol. I. - P. 101.

3 Muhammed Arif Zhamil al-Qasimi al-Mubarak Fauri. Lamha an al-Zhamiga al-Islamiya [Overview of the Islamic University] // Daru-l Uloom Deoband ua Manahizhiha ua maqarratiha ad-Dirasiya. - Deoband, 2015. (in Arabic)

4 Azmi Özcan. İslam Ansiklopedisi [Encyclopedia of Islam]. 8 cilt. - S. 554. (in Turkish)

5 Barbara D. Metcalf. Deoband // Encyclopedia of Islam and the Muslim World. - New York, 2004. - Vol. I. - P. 176.

6 Muhammadullah Khalili Qasmi. Madrasa Education: Strength and Weakness. - Pp. 5-6.

7 Lini S. May. The Evolution of Indo-Muslim Thought. - Lahore, 1970. - P. 124.

8 Ebrahim Moosa. Deobandis in Africa // The Encyclopedia of Islam Three. - Leiden. - 2015. - №5. - P. 105.

9 Al-Muqri Muhammad Taiyb. Ulama

Абдилхақим Б., Құрманбаев Қ., Мухитдинов Р., Әкімханов А.

Deoband Ittihazuhum ad-dini ua mizazhuhum al-mazhabi [Deoband scholars towards their religious and doctrinal temperament]. - Deoband, 2012. - 279-280 bb. (in Arabic)

10 Barbara Metcalf. Traditionalist Islamic Activism // Deoband. Tablighs and Talibs. - Leiden, 2002. - P. 7

11 Myra Hamid. The Political Struggles of the Ulama of Dar-ul-Uloom Deoband: Identifying and operationalizing the traditionalist approach to politics. Master of Arts thesis. - University of Maryland. - 2005. - P. 39.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

- Бурханадин Шарафутдинұлы Абдилхақим* PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан. Burhanhakim01@gmail.com
- Қайрат Құрманбаев* Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры, PhD, Алматы, Қазақстан. www.kairatk.kz@gmail.com
- Рашид Сражович Мухитдинов* доцент м.а., филология ғылымдарының кандидаты, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан. mukhitdinov.rashid@gmail.com
- Асқар Болатбекович Ақимханов* қауымдастырылған профессор, PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан. akimhan.ilyas@gmail.com
- Бурханадин Шарафутдинұлы Абдилхақим* PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан. Burhanhakim01@gmail.com
- Қайрат Курманбаев* проректор Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, PhD, Алматы, Казахстан. www.kairatk.kz@gmail.com
- Рашид Сражович Мухитдинов* и.о. доцент, кандидат филологических наук, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан. mukhitdinov.rashid@gmail.com
- Асқар Болатбекович Ақимханов* ассоциированный профессор, PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан. akimhan.ilyas@gmail.com
- Burkhanadin Abdilkhakim* PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan. Burhanhakim01@gmail.com
- Kairat Kurmanbayev* Vice-rector of the Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD, Almaty, Kazakhstan. www.kairatk.kz@gmail.com
- Rashid Mukhitdinov* Acting Assistant Professor, Candidate of Philological Sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan. mukhitdinov.rashid@gmail.com
- Askar Akimkhanov* Associate Professor, PhD. Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan. akimhan.ilyas@gmail.com

SOME SUFI ASPECTS OF RELIGIOUS EDUCATION IN THE FAMILY

¹ K.K. Begalinova, ² A.B. Nazarov, ³ A.A. Kurmanbek, ⁴ O. Cobanoglu

ABSTRACT

In this work, the hadiths and sunnahs of the Prophet in terms of protecting the family and procreation are discussed, and what measures are taken to ensure the happiness of the family are analyzed in concrete examples and related hadeeths. As a method, the narrations on this subject are identified and evaluated from the sources of saheeh hadeeth, and the opinions of the narrators on this issue are given. The sociological, cultural and religious results of the Messenger of Allah's actions and proposals in protecting the family will be compared with the data of modern science and will reveal how realistic and solution-oriented they are.

Key words: Marriage, Family Institution, Succession, Sunnah, Hadith.

^{1,2} Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

^{3,4} Hacettepe University, Ankara, Turkey

Corresponding Author:
Kurmanbek A.A.,
kurmanbek.akaidar@mail.ru

Reference to this article:
Begalinova K.K.,
Nazarov A.B.,
Kurmanbek A.A.,
Cobanoglu O.
Some Sufi Aspects of
Religious Education in the
Family // Adam alemi. – 2022.
– No. 4 (94). – P. 159-169.

Отбасындағы діни тәрбиенің кейбір сопылық аспектілері

Аңдатпа. Бұл еңбекте отбасын қорғау және ұрпақ жалғастыру тұрғысында Пайғамбарымыздың хадистерінде және сүннеттерде қандай үгіт-насихат жұмыстары жүргізіліп, отбасы бақытының жалғасуы үшін қандай шаралар қолға алынғанына тоқталып, бұл шаралар нақты мысалдар мен соған байланысты хадистер арқылы талданады. Әдіс ретінде осы тақырыпқа қатысты риуаяттар сахих хадис көздерінен анықталып, бағаланады және бұл мәселеге қатысты тәпсіршілердің пікірлері айтылады. Алла елшісінің отбасын қорғаудағы амалдары мен ұсыныстарының социологиялық, мәдени және діни нәтижелері бүгінгі заманауи ғылым деректерімен салыстырылып, олардың қаншалықты шындыққа жанасатын және шешімге бағытталғаны ашылатын болады.

Түйін сөздер: Неке, отбасы институты, ұрпақ жалғасы, сүннет, хадис.

Некоторые суфийские аспекты религиозного воспитания в семье

Аннотация. В этой работе обсуждаются хадисы и сунны Пророка в плане защиты семьи и продолжения рода, анализируются какие меры принимаются для обеспечения счастья семьи на конкретных примерах и связанных с ними хадисах. В качестве метода выявляются и оцениваются хадисы на эту тему из источников достоверных хадисов, а также даются мнения передатчиков по этому вопросу. Социологические, культурные и религиозные результаты действий и предложений Посланника Аллаха по защите семьи будут сопоставлены с данными современной науки и покажут, насколько они реалистичны и ориентированы на решение.

Ключевые слова: Брак, институт семьи, преемственность, сунна, хадис.

Introduction

The cornerstone of Islamic society is the institution of the family, based on marriage, which is affirmed by a religious act and is regarded as worship. Children, who provide intergenerational continuity, receive their first education in the family, and the upbringing they receive here becomes more stable and decisive. For this reason, the Prophet preached some measures for this, promoting marriage and the protection of the institution of the family through his techniques (Sunnah) and oral transmissions (Hadith). «Marriage is my Sunnah. Whoever refuses my circumcision is not of me» i.e. not of my Ummah», and «wow, youth community! get married, because a married person retains half of his religion and in the other half fears Allah». Hakim, 2/146; Ibn Majah, 1/295. As a consequence, there are social and psychological health risks such as the breakdown of homes, venereal diseases, moral decline of society and recession. Similarly, in the hadith of the Messenger of Allah He suggests: «marriage is my Sunnah», stressing that the Doomsday Ummah (good quality) is proud of most other Ummahs, calls for marriage, lays the foundation of the family, raises a pious, pure generation and serves its purpose. The Prophet has not only given wise counsel on this matter, but has also considered the protection of the family in three stages and has taken some measures for the economic, cultural and social reasons that make marriage difficult and delayed.

Rationale for the Choice of Topic and Aims and Objectives

Today, the public is concerned about family problems, which have played an important role. The family since it is the basic social unit in which the psychological, social, economic and biological needs of single-family people are met, one of the main goals of the family is the protection of offspring. In the Kazakh family, the problem of incomplete marriage of middle-aged spouses is a major problem in society and from a Shariah point of view.

Before the Almighty, couples who pledge to each other and become married need to protect and control each other in every way so that this large family can survive, because the family is currently in decline. In this regard, the Qur'an and hadith related to upbringing reveal the importance of sentences, prohibitions, emirs, including issues and sentences related to the family. In Islam, marriage is both a sacred and a legal agreement. This step will briefly analyse Islam's attitude towards marriage and marriage in modern Western society, which has rapidly moved away from its religious values, and analyse by comparison with its mainstream. And in Islam, marriage is not only a legal agreement but also an all-encompassing worship.

The purpose of the article is that the work under consideration recommends that the condition of being religious/depending on religious values should be placed first among the criteria such as nobility, wealth, beauty and piety, which marriage men in particular should consider when choosing a partner. This is because it is reported at the end of the hadith that the choice of a religious spouse will bring blessings and prosperity to that man erected by the shanyrak. In this regard, conduct a comparative ethical study of family relationships, marriage.

Research Methodology

The proposed article was defined by methods of sociological, comparative analysis. As a methodological basis of work hermeneutic, demographic, theoretical methods of research are used. In the course of the study hadiths of ayats of the Qur'an concerning family problems were discovered and studied, methods of textual analysis, structural analysis, systematization were applied. A number of scientific works have been considered in the methodological basis of the article.

Main Part

A family can be briefly defined as» the unity that couples make up «or» the union

consisting of mother, father and children». According to a broader definition, the family; is «the basic social unit in which the psychological, social, economic and biological needs of people who are linked by blood, marriage and other means and mainly live in one house are met» [1, p. 137]. One of the main goals of Islam is to «preserve offspring». This is possible with a strong, powerful family institution. In fact, the Almighty in his verse has outlined the creation of the spouses who make up the family, instilling love and mercy between them[2]. Particularly noteworthy from the perspective of our topic is the interpretation by some tapers of the word «mercy» in the relevant verse as «child» [3]. A couple who have made a «strong promise» before Allah and become a married couple must protect and control each other in every way so that this large family can survive [4]. The Qur'an uses the term *nikah* for marriage. The purpose of marriage is not only sexual tranquillity, but also spiritual tranquillity and to ensure the continuation of the family in healthy and lawful ways. Because the measure of nobility is a lawful marriage. Sarakhsi (483/1090) explains the matter as follows: «the purpose of the marriage contract was not to satisfy lust. Although the main purpose was for the offspring to continue in a healthy manner, the Almighty linked the satisfaction of lust to the marriage contract so that the obedient would seek to fulfil the religious requirement and the rebellious would seek to satisfy lust.»[5] The legal bond between spouses and their children is *nisap*; this can only be achieved through legal marriage. In this sense, it is important that some *fiqh* books contain the theme of marriage after parts of worship. The reason for this, according to some *fiqhis*, is that marriage is one of the reasons for the existence of both Islam and Muslims, outweighing *jihad* [6, p. 142].

In Islam, marriage is both a sacred and a legal agreement. At this point, it would be appropriate to briefly review the view of marriage by modern Western societies, which have quickly moved away from Is-

lam's view of marriage and its religious values, and to compare it with its mainstream views. First, in Islam, marriage is not just a legal agreement, but an all-encompassing worship. It has both religious and legal rules. For example, sex is not allowed before marriage, and couples must be faithful to each other in marriage. The imposition of severe penalties and sanctions for unlawful acts, the rules imposed and the commitment of spouses to each other are important measures to maintain the institution of the family, ensuring security and the continuity of generations. In Islam, men and women are assigned different roles and responsibilities depending on the specifics of their creation. It was noted that each stands above the other and complements the other. In addition, in order to maintain this important institution of Islamic society, «marry bachelors between you...» [2] some duties were assigned to parents and governors. Attempted to remove or overcome material barriers to marriage. For example, it was said that *Mahr*, one of the marriage contracts that a man gives to a woman, could be very reduced for poor men and granted later. Speaking of the virtues of a chaste life, young people are insured against adultery; parents, leaders, wealthy people are invited to participate and make efforts to uplift the *Shanyrak* of youth. In short, it can be seen that Muhammad's proposals calling for marriage do not remain at the level of vocabulary, but bring practical solutions by taking concrete steps as head of the *Ummah* and head of state. Marriage, considered the supreme institution in Islam, has been given religious value, has been comprehensively promoted and a number of proposals have been made to strengthen the foundation of the family. This proposal, especially among the criteria such as nobility, wealth, beauty and piety that men entering into marriage should consider when choosing a partner, recommends placing a condition of being religious/dependent on religious values. Couples who have good morals and adhere to their religious values can create a happy home, while other characteristics are tem-

porary. This should be understood as emphasising that one is not one's profession. At the end of the hadith, it is reported that the choice of a religious spouse «will bring prosperity and well-being» to that person erected by the shanyrak. In the Sunnah, it is important for the continuation of the family and the happiness of the family that the couple promotes mutual understanding, calmness, honesty and devotion to each other for the sake of peace. The Messenger of Allah made a serious psychological and religious propaganda, believing that the best income is income earned by hand, that effort and money invested in family life in an honest way is recorded as zakat in a person's book[7].

In our Islamic tradition, marriage is not just a decision of the candidates to get married, it is a religious event that is supported and protected by the parents and even relatives of the couple, involving the two families. When a couple is faced with some difficulties and challenges of marriage and life, in western society newlyweds are often left alone and unable to cope with the challenges of life. Having decided to marry on their own, they separate by their own decision. In Islamic society, in such circumstances, families try to solve economic and psychological problems in the «new family» through dialogue to find ways of solving them. In the West, the family is rapidly disintegrating as a result of sexual freedom, secularism and alienation from religious-spiritual values. Religion has been replaced by philosophies such as atheism, agnosticism, deism and hedonism, which are prevalent among young people, and this seems to have brought with it very dangerous currents and lifestyles such as creating what the soul wants (hedonism). As a result, in the West, young people acquire various partners (boyfriend/girlfriend) such as normal behaviour before marriage, and even after marriage such illicit relationships can continue. Illegitimate relationships at a young age have led to the problem of illegitimate pregnancies and «unmarried mothers»,

which is becoming more and more intractable by the day and which the state has to address. Even though they were married, the continuation of their illicit relationship has led to insecurity for the couple and the identity of the father of the children born. In short, in the Western system, sex often begins before marriage and marriage is the end point. For couples who have experienced everything before, marriage no longer brings anything but responsibility. As a result, it turns out that in the West, because of the legal responsibilities of marriage, it is more popular to have an extramarital relationship between a guy and a girl than a marriage. The division of property between spouses, child custody and alimony, if any, financial obligations arising from divorce encourage people to choose a style of relationship that does not entail legal liability rather than getting married, and they can easily go for such an event whenever they want. Although this situation promises less responsibility, the result in Western societies is that marriage and fertility rates are gradually declining and divorce is rising rapidly. As for the United States, the Western world is the continent with the highest divorce rate. According to statistics, the United States, for example, ranks 10th in the world in 2014 with 53% of divorces. In Belgium, the figure is 71%. Less than 50% of children in America live in families who continue their first marriage. The number of mothers who divorce and continue their lives alone is rising sharply. As a result, the two biggest problems among teenagers are early pregnancy and drug use. In 2012 in particular, 89% of pregnant women were women aged 15 to 19 who became pregnant as a result of an extramarital relationship. Unfortunately, children born out of wedlock are left at the door or in rubbish bins because they do not want to take responsibility [8].

On the other hand, 20% of children born in Germany are unmarried, and, as in Western societies, there is a wall of family institution in our country. In our era, when private life and economic autonomy and ir-

responsibility are demanded and breathed by certain groups, the institution of the family is gradually weakening, and «temporary unions» now prevail over marriages in some countries of the world. This leads to very complex social, psychological and demographic problems. Unfortunately, we cannot say that such problems do not exist in our country. For example, according to Statistics Committee of Kazakhstan, in the first month of the pandemic in March 2,103 divorces were registered in Kazakhstan, in April - 332, in May - 731, in June - 1,421. Thus, a total of 12,747 families were annihilated in Kazakhstan between January and June 2020. These figures signal one of the most important institutions that open up our nation - the institution of the family - that serious measures must be taken to protect it, both by the state and by non-governmental organisations and individuals [9].

Pre-Marital Family Protection Measures

Family protection in the Sunnah is not a process that begins in marriage, but a phenomenon that begins in childhood. Muhammad said: «Parents cannot leave their children more wealth than artistic character,» raising their children as a moral generation, educating them in goodness and virtue. education as a precautionary measure. Mubarakfuri (1353/1935) explains good Akhlaq in describing this hadith that «parents should educate their child for good and refrain from behaving badly with some cruelty». Stresses that through good humanity the slave is elevated to the rank of king[10]. After all, people devoid of artistic behaviour and artistic conduct may eat cattle in a naive, demonic way, without spending their possessions and opportunities in the manner prescribed by the Almighty and his ambassador. For this reason, the Qur'an describes cattle as possessions and a child as fitnah (a testing element). A person cannot spend his wealth unlawfully, uncontrollably and at his own discretion; because he also has financial responsibilities such as zakat, almsgiving, infaq. One of the rights

of a child in parenthood is that when he marries, he gives an art or profession and contributes both to the maintenance of the family and to the welfare of the society in which he lives. After all, without a young man's profession it is impossible to establish a family, to ensure the survival and continuation of the family, and to prepare a good upbringing for his children without depending on anyone else. Consequently, the hadith states that it is the child's right to parent-give him a good upbringing and education or provide this opportunity [11]. A beautiful name, a book (Qur'an), writing, shooting, horse riding, swimming, etc. teaching are among the qualities that parents should instill in their child. It cannot be explained that these problems can change according to the demands of the times. For this reason, the Islamic Akhlaqists, while exploring the duty and responsibility of parents to the maternity home, also indicated that they should teach a profession or an art. Only then, when the child grows up, will they be able to establish their own homes, adopt a family and provide a good future for their children.

Propaganda for Marriage

The Almighty has placed the craving for the opposite sex in order for man to continue to remain healthy. Islam has not only prescribed this need within a legal framework, but has also taken some measures for this purpose. The verse: surah nisa says: «If you are afraid of not being fair in the case of marriage to the orphan girls who have come under your care, marry two, three or four other women who have been liked and faithful to you. If you're afraid you can't be honest with them, satisfy just one or concubines on your hands. The most effective way of not deviating from righteousness is that in this» verse quoted above it represents an option that can only be used in necessary cases and under certain conditions; thus, it has forbidden all ways of haram, especially the way of adultery, such as getting a wife, keeping a friend. Imam Bukhari (256/870)

made the relevant verse a chapter/title in the section in which the hadith on this subject was mentioned, designating the name as «facilitation of marriage».

The Almighty has said in the Qur'an: «Marry the single among you to your slaves and old men. If they are poor, Allah will enrich them with His mercy...» [2] emphasised the institution of piety and marriage, which are necessary for the continuation of the race. This verse emphasised that singleness is not a pleasure. The verse under consideration suggested that concubines and servants who could not find financial opportunities for marriage should marry their parents; When married people are poor, it is said that the Almighty enriches them with His blessing, that material opportunity is not seen as an obstacle, that marriage is a means to material and spiritual wealth. The Prophet also drew attention to the fact that marriage is «the way of the Prophet», saying, «marriage is my Sunnah, so he who does not follow my Sunnah is not of me» [12]. In Christianity it is unacceptable, in Islam because of the priesthood the priests cannot pass without marriage. From this it is wrong to think that the pursuit of virtue by remaining single becomes pious. If one marries, primarily in matters of lust, haram does not allow one to go on the roads. «Young people! Let those who can afford marriage between you marry; for it prevents the eyes from looking at namahram and Adam at haram (Zina). If it is not possible to marry, let them fast; because fasting suppresses lust» honestly suggests that marriage is also a biological necessity, when it is not possible, it is recommended to fast as a temporary solution. Imam Nawawi (676/1277) says in this hadith that those who have (both material and sexual) options will be commanded to marry [13]. One of the purposes of marriage in Islam is to maintain good akhlaqah. Also, Allah Almighty has said that celibacy is haram. In the verse «Allah who created you from one soul and created a spouse from her, whose heart will find peace» [2] it is said that the couple will have «peace of heart»,

to seek happiness. It is said that in the family environment, emotional needs and tendencies are met by marriage. Accordingly, the spouse is the source of peace; the sons, who ensure the continuation of the lineage, are the fruit of the ancestral tree. In this sense, the institution of the family becomes sacred in Islam and originates in the Qur'an and Sunnah.

Marrying Young People at a Worthy Time and to Their Equal

One of the basic steps in protecting the family is for parents to try to marry off their son or daughter to a worthy candidate at the most appropriate time when they can take responsibility. This is also one of the rights of the child to the parents. The Messenger of Allah, after giving birth to a girl, brought her up well, taught her well and fed her with the necessary knowledge, told her parents that this child would be a shield against the fire of hell and the light of Allah would fall upon her. In addition, he was spared from hell and entered heaven. Another story told that those who trained their maid (servant) well, taught her the details needed in life, set her free and married her, would receive a double reward. Badruddin al-Aini (855/1451) made a statement in this hadith about 'two rewards', one of which was 'for freeing him from slavery' and the other was 'for marrying the best'. Young people who have a job capable of supporting a family, have material and physical strength, and are psychologically ready to start a family are advised to choose and marry before they are older, the more difficult it will be to please them. Indeed, the Messenger of Allah said: «O Ali! Do not put off three things: a prayer for which it is time, a prepared prayer and an unmarried woman who is equal to him...» [10]. The will reflects this fact.

Advice to married women of childbearing (childbearing) age and salihala

The Prophet suggested that preference should be given to unmarried girls for the happy continuation of marriage. Marriage

to girls who have never been married has both psychological and sociological benefits, as well as sexual aspects. If the wife is unmarried, she opens her eyes so much to her first husband that she sees everything in him, does not stray outwardly or compare him to anyone else. In fact, when Jabir informed Allah's ambassador that he was getting married, he asked whether his wife was a person who was previously unmarried or had been married (saiba), drawing attention to the fact that this was more favourable to ensure love between the couple. And Jabir says that the father died, leaving his sisters at his disposal, giving preference to an experienced person so that this situation does not cause difficulties. Another issue that is stressed in the Sunnah is that, as we have already pointed out, one should not be deceived by physical beauty and domesticity alone when choosing a partner. After all, drawing attention to the fact that beauty spoils her master and morally humiliates and angers his cattle, women are said to marry for «religiosity/goodness» rather than for beauty and piety. In an account in which the isnaad was weak, the Prophet disapproved of the marriage of young men to barren and elderly women. «If Allah gives one Penda a woman salih, she will complete half of his religion; let him fear Allah for the other half,» Salih emphasized what a blessing a woman has [15, p. 175].

In a hadith which mentioned another version above, the Messenger of Allah pointed out the role of marriage in religious life by saying: «a married man completes half of his faith; for the other half he fears Allah». [15]. According to Munawi (1031/1622), this narration says that half of piety is accomplished through marriage and the other half through other works. Zina is one of the reasons why people go to hell. In marriage, a person largely shuns himself. The hadith also says that the «other half of faith/religion» is «language» in the sense of the word. After all, the hadith of Sharif states,» He who protects both feet and tongue (from nefarious dealings with them) enters paradise.» In an-

other narration, when the Messenger of Allah is asked about the two issues that led to the visit to Paradise, he explains that it was «the noble and picturesque Akhlaq» and the two issues that led to the entry into Hell were «mouth and hair» [12]. All these accounts emphasise the role of people in piety and the wonderful results of avoiding haram created by language and lust. Also, the Almighty has drawn attention to the fact that it is an evil act which not only deprives the descendants of zinadah but also interrupts the paths leading to it by ordering the believers not to approach it. Those who have committed zina, which is considered one of the greatest sins, have been severely punished in the Qur'an and Sunnah. In addition, those who slander the honest, innocent women who caused the collapse of shanyrak will be cursed in the world and the afterlife. This is called kazz in Islamic law. The Messenger of Allah referred to it as one of the «seven great sins» [7]. Those who insult honest people as hadd are eighty years old and their testimony is not accepted forever. The difference in the punishment of zina applied in Islamic law for married couples (muhsan and muhsan/sayyib and sayyib) and for singles indicates that it is more difficult for a married person to deviate from immoral ways compared to singles [16]. In such a case, one should not remain as celibate as possible, since marriage allows one to lead a decent life and largely blocks the roads leading to Haram. Obviously, without blocking the roads leading to Haram, the subterfuge that is the natural consequence of this, tuyu will not succeed. Thoughts such as Atheism, deism, agnosticism, modernism and feminism are at the forefront of modern movements that are damaging to the family. Although such currents (anachronisms) did not exist in the time of the Prophet, violated creeds and philosophies such as deism and agnosticism (sadhu zaraig) cannot be accepted based on the principle that the ways of faith are haram in Islamic law. Among the reasons for delayed or rapid breakdown of marriage, the role of feminist thought should not be underestimated. The situation in Islam is this: our religion-absolute superiority

of man over woman or woman over man or their equality in all respects, superiority on both sides. Stressing to each other that there is nothing on either side, that we are tested on each side [2]. From the point of view of Islam, a woman is not a maid or a servant in the family, but a woman, the mother of a child, the builder of the home, one of the two pillars of the family in which she lives, the life companion of her husband, a support.

Measures to be taken in family life

The Messenger of Allah spoke of the measures to be taken while the family and married life continue as a second step towards preserving the health of the marriage and preserving the family.

Example of the Prophet portraying himself as a model for marriage

Messenger of Allah we know that marriage/marriage is his Sunnah. The Almighty has said that the needs he puts before human creation should be met in a natural and legitimate way. Three companions of Aisha ask our mother about the worship of the Messenger of Allah and find out that his past sins are forgiven and that the family relates to life when the Messenger of Allah is informed that they pray regularly, the Messenger of Allah strongly resisted their actions. He appealed to his Ummah for balance, informing them that this approach was not pious, that the Almighty knew best and that the most respectable person would not leave marriage, would not fast every day, would not worship all night [7]. Similarly, Osman: The Messenger of Allah said to Mazun (2/623-24): «I have not commanded holiness. Are you turning away from my Sunnah by refusing marriage?» and drew attention to the impossibility of being religious by refusing marriage. Similarly, when a group of the Companions such as Ali ibn Abu Talib and Abdullah, including 'Amr, decided to devote themselves entirely to worship without being married, fasting all day and worshipping a lot at night, the Messenger of Allah brought them back from that extreme. The Messenger of Allah,

who was an example on every side, was also an example to the Ummah in how a man should treat his wife. «Your kindness is good to your family members. Hadith «I am the best of you to his family» [12] explains this. In fact, not only did she help her wives with household chores such as milking, repairing, but she also tolerated her wives' jealousy and responded negatively to their requests for a greater share of the good of the world without hurting them. The Messenger of Allah taught the wise men manners and reminded them of their duties towards their wives: «feed your wives as you eat them, dress as you wear them, do not hit them in the face, do not harm them, do not throw them out of the house» [12]. The Messenger of Allah does not shake his wives in any way, has a gentle character, is kind to their hearts and shows justice to them, shows their good qualities, hides their faults, appreciates their good sides, addresses them with the most beautiful names, spends time with them, asks about his problems, asks about his condition, memories and in certain matters addresses them with the knowledge that is advised [17]. If so, the most faithful have an artistic nature; a good man is one with whom the wife has had a good relationship[18]. One should take as an example the Ambassador of Allah and treat the family well; A woman who is considered one of the blessings of the world should strive to make life easier by pleasing herself with her understanding, tolerance, and smiling face.

Results and Discussion

The Messenger of Allah, who was an example on every side, was also an example to the Ummah in how a man should treat his wife. The Messenger of Allah taught the wise men manners and reminded them of the duties of the wise men towards their wives: 'Feed your wives from what they eat, clothe them like those you wear, do not slap them on the cheek, do not harm them, do not throw them out of the house, prescribing that society should pay special attention

to ensure that they should not be trampled on or humiliated. The Prophet called his spouses by the most beautiful names, without saying a word out loud, showing them a very gentle nature, pleasing their hearts and showing them justice, showing them good qualities, hiding their faults, appreciating their virtues, spending time with their wives, taking interest in their personal problems, remembering their condition, and consulting them in some matters.

The Messenger of Allah stressed that in the matter of abandonment of marriage, one cannot be a religious way of abandoning marriage. We also know that marriage/marriage brags before other prophets about the abundance of ummah in destiny, saying that it is his Sunnah. Marriage is simplified in the Sunnah. The condition for the validity of marriage is that the married girl has received from her husband and all the savings have been on her hands. Mahir has no limits; a man can give as much Mahir as he wishes, depending on his financial means. If the financial capacity to give mahir is limited, it has no barrier to marriage. A marriage concluded without mahir is considered valid in the Shariah, although after the marriage mahir has funds, as was the case in the time of the Prophet.

Nevertheless, extramarital relationships in Western countries are also a problem for children born out of wedlock, because the problem of our youth imitating Europe is of great importance to the Kazakh public, which views Western attitudes as its own. To use this example, the two biggest problems among teenagers in the West are early pregnancy and drug use. Specifically, in 2012, 89% of pregnant women were pregnant as a result of extramarital relationships. Unfortunately, babies born out of wedlock turn up at the door or in rubbish bins because teenagers do not want to take responsibility. 20% of children born in Germany are born out of wedlock. On the other hand, as in western societies, there is a wall of family institution in our country. In our era, when private life and economic autonomy and irresponsibility are de-

manded and breathed by certain groups, the institution of the family is gradually weakening, and now temporary unions prevail over marriages in some countries of the world. It is true that this leads to very complex social, psychological and demographic problems. The problems of spousal divorce have worsened dramatically. Unfortunately, we cannot say that there are no such problems in our country. According to Statistics Committee of Kazakhstan, for the first month of the pandemic in March 2,103 divorces were registered in Kazakhstan, in April - 332, in May - 731, in June - 1,421. Thus, a total of 12,747 families were annihilated in Kazakhstan between January and June 2020. These figures signal one of the most important institutions that open up our nation - the institution of the family, for the protection of which serious measures must be taken both by the state and by non-governmental organisations and individuals.

Conclusion

The family is the foundation of Islamic society. The cornerstone of this important institution lies in childhood, raising Shanrak and raising people who benefit society. The Sunnah of the Prophet states that after beginning the upbringing in the womb, children should be found halal and brought up in accordance with their creation, armed, ready, responsible upbringing of young people who establish families in the future. The Sunnah assesses the protection of the family from childhood from a universal point of view and takes measures that can be grouped into three stages: the marriage period, during the marriage life and in the event of the end of the marriage. Islam views marriage not as a spiritual, temporary, pleasure-oriented act, but as an institution with a firm condition before Allah, with legal and social sanctions. Marriage is to be entered into for the benefit of Allah and by His judgement, and if it is divorced, it is to be established on firm and binding legal grounds, still in accordance with the law, the Qur'an

and its form of treatment the Sunnah imposes on the spouses the responsibility in family life, the conduct of family life, livelihood, responsibilities like bringing up children are seen as worship and give it a religious meaning. The inherent legitimacy established by the Almighty as Sunnah is considered worship in Islamic law for the purpose of marriage being aimed both at reproducing offspring and preventing immoral acts from destroying society. In our time, when the values of the Sunnah are gradually being forgotten or ignored, the dominance of harmful currents coming from the west and destroying our generation, more and more we learn from the Sunnah in protecting families and offspring, driving families and individuals against the demands of modernity. In this study, we have evaluated the measures that the Sunnah has brought about to protect the family, which, although each of them has its main directions, can be the subject of a separate study in terms of manifesting unity.

References

- 1 Apaydin Y. Family in Islamic Law // Family Today, International Family Symposium (2-4 December 2005). - Istanbul, 2007. - 137 p.
- 2 Qur'an (translation with Kazakh interpretation) green cover. - Almaty, 2021. - 624 p.
- 3 Zamakhshari Abul-Qasim Karullah Mahmud, Omar, Muhammad (538/1144), al-Kashshaf. Daru al-qutub al-Arabi [Arab Pole House]. - Libya, Beirut. 1407/1986. (in Arabic)
- 4 Ongarov E., Muratali N. Qasietti Qur'an: maginasi men tusiniktemeleri [The Holy Qur'an: Meaning and Commentary]. - Nur-Sultan, 2020. - 1016 p. Baqara 2/187. (in Kazakh)
- 5 Sarakhsi Al-Mabsut. Darul Al-Maghriba. - Beirut 1414/1993. - IV, 184 Sarakhsi. - Usul, I, 110. (in Arabic)
- 6 Apaydin Y. Family in Islamic Law // Family Today, International Family Symposium (2-4 December 2005). - Istanbul, 2007. - P. 144. (in Turkish)
- 7 Sharh Sahih al-Muslim, Daru ihya al-Turas al-Arabi. Libya, Beirut. 1392/1972. Muslim, «Zakat», 39. Tirmizi, «Neke», 1. [Muslim, "Zakat," 39. Tirmizi, "Marriage," 1.] (in Arabic)
- 8 URL: <https://www.islamicity.org/6585/the-family-institution-in-islam/> 10.02.2022.»
- 9 URL: <https://www.haberturk.com/evlenme-ve-bosanma-istatistikleri-aciklandi->

2389156ekonomi; http://www.tuik.gov.tr/basinOdasi/haberler/2016_32_20160316.pdf www.stat.gov.kz 2020. (in Kaz)

10 Mubarakfuri Abu Ula Muxammad Abdurraxman, Abdurraxim Mubarakfuri, (ol. 1353/1935), Tuxfatu al-Axuazidin tusindirimesi Kami at-Tirmizi, korrektor Abduluaxxab Abdullatif, Daru al-Fikr, Kair. Tuxfatu al-Axuazi, [commentary Tuhfatu Al-Ahwazi Kami Al-Tirmizi, proofreader Abduluahhab Abdullatif, Daru Al-Fikr. - Cairo, Tuhfatu al-Ahawazi. - VI. - 84. (in Arabic)

11 Bayhaqi Shuabu al-Iman, Abdulali Abdulhamid Hamid, Maktabatur al-Rushd, Riyat [Maktabatur al-Rushd Riyat] 1423/2003. XI, 140. (in Arabic)

12 Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad, Yazid, al-Sunan, [Sunan] Istanbul, 1981, Ibn Majah, «Neke». [marriage] 16. Abdurazzak, Musannaf, VI,17. (in Arabic)

13 Nauai Abu Zakariya Yahya, Sharaf, Muri (676/1277), al-Majmu Sharh al-Muhazzab, Daru al-Fikr, Sharhu Sahih al-Muslim, [Al-Majmoo' Explanation of Al-Muhzib, Dar Al-Fikr, Explanation of Sahih Al-Muslim.] IX, 172. (in Arabic)

14 Tayalisi Abu Daud Suleiman, David, al-Qarud al-Farisi (204/819), Musnad, Muhammad, Abdulmukhsin al-Turki, [Al-Musnad, Muhammad, Abdul Mohsen Al-Turki] Dar al-Hijr, Misr 1419/1999. Abu Daud, «Neke», [marriage] 36; Nasai, «Neke», [marriage] 76. (in Arabic)

15 Tabarani Abul-Qasim Musnad al-Dunya Sulaiman, Ahmed, Ayyub (360/971), al-Mugjam al-Kabir (Hamdi Abdulmajid as-Salafi), Maktabatu Ibn Taymiyyah Daru al-Sumai, Riyad [library of Ibn Taymiyyah Dar Al-Sami] 1415/1994. Tabarani, al-Mujmal al-Ausat, [Thesaurus circles] I, 294; Hakim, al-Mustadrak, [roundabout] II, 175; 6. (in Arabic)

16 URL: <http://almslim.net/node/234513> 13.02.2022.

17 Tabari Abu Jagfar Ibn Jarir Muhammad, Shakir, Yazid (310/923), Jamigul Bayan fi Tafsir Qur'an Ahmed Muhammad Shakir, [A statement on the interpretation of the Qur'an by Ahmad Muhammad Shaker] Muassatu ar-Risala, Beirut 1420/2000. Tabari, Tarih, II, 637. Ibn Majah «Neke» [marriage] 50. (in Arabic)

18 Tirmizi, 2573; Amir as-Sanani, at-Tanvir tapsiri al-Jamig as-Sagir, [Amir al-Sanani enlightenment my interpretation of the little wild] Tirmizi, «Manaqib», 64; [Al-Tirmidhi «The Watcher».] Darimi, «Neke», [marriage] 56; Tabarani, al-Mugjam al-Ausat, [Al-Tabarani, Al-Awsat Lexicon] IV, 356. (in Arabic)

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

<i>Kalimash Begalinova</i>	Professor of the Department of Religious and Cultural Studies, Doctor of Philosophical Science, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
<i>Abubakir Nazarov</i>	Master Student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
<i>Akaidar Kurmanbek</i>	Visit teacher Department of Turkish Folklore, Hacettepe University, Ankara, Turkey
<i>Ozkul Cobanoglu</i>	Professor of the Department of Turkish Folklore, PhD, Hacettepe University, Ankara, Turkey
<i>Қалимаш Қансамарқызы Бегалинова</i>	дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Абубакир Бәріұлы Назаров</i>	магистрант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Ақайдар Анарғалиұлы Құрманбек</i>	Хаджеттепе университетінің түрік фольклоры кафедрасының оқытушысы, Хаджеттепе университеті, Анкара, Түркия
<i>Өзкүл Чобаноғлы</i>	Түрік фольклоры кафедрасының профессоры, PhD, Хаджеттепе университеті, Анкара, Түркия
<i>Калимаш Кансамаровна Бегалинова</i>	профессор кафедры религиоведения и культурологии, доктор философских наук, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан.
<i>Абубакир Буриевич Назаров</i>	магистрант, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан.
<i>Ақайдар Анарғалиевич Курманбек</i>	Преподаватель кафедры турецкого фольклора Университета Хаджеттепе, Анкара, Турция
<i>Озкул Чобаноглу</i>	профессор кафедры турецкого фольклора, PhD, Анкара, Турция

РУХАНИЯТ ӘЛЕМІНДЕГІ КИЕЛІ ҰҒЫМДАР

¹ М. Жүзей, ² Исахан М.

АҢДАТПА

Мақалада адамзат мәдениетінің құбылысы ретіндегі киелілік (сакралдылық) ұғымы оның қалыптасу тарихымен тығыз байланыста қарастырылады. Автор сакралдылық феноменінің табиғатын зерттеген ғалымдардың тұжырымдарын сараптау барысында сакралдылық тек діни өмірді ғана емес, жалпы мәдени және рухани өмірді қамтитын құбылыс екенін дәлелдейді. Демек, осы жағынан руханилық түсінігі де сакралдылық түсінігіне жақын ұғым. Сондықтан сакралдылық идеясын да руханилық сияқты әмбебап және тарихтан тыс жалпыадамзаттық өзек деп қарастыруға болады деген қорытынды жасайды. Ежелгі түркілік дәстүрлерден бастау алған қазақ дүниетанымындағы сакралды немесе қасиетті құндылықтардың концептуалды түсінігінің ғылыми негіздемелерінің талдануы мақаланың жаңалығы болып саналады.

Түйін сөздер: дін, руханият, киелілік, дәстүр, тіл, символ, діни сана.

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

² Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
М. Жүзей
mirza1806@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Жүзей М., Исахан М.
Руханият әлеміндегі киелі ұғымдар // Адам әлемі. – 2022. – №4 (94). – Б. 170-181.

Сакральные концепции в мире духовности

Аннотация. В статье рассматривается понятие святости (сакральности) как явление человеческой культуры в тесной связи с историей ее становления. В процессе анализа выводов ученых, изучавших природу феномена сакральности, автор доказывает, что сакральность – это явление, включающее в себя не только религиозную жизнь, но и культурно-духовную жизнь в целом. Поэтому в этом отношении понятие духовности также является понятием, близким понятию сакральности. Поэтому он делает вывод, что идея сакральности, как и духовности, можно рассматривать как универсальный и внеисторический всеобщий стержень. Новизной статьи считается анализ научных основ концептуального понимания сакральных или священных ценностей в казахском мировоззрении, восходящих к древнетюркским традициям.

Ключевые слова: религия, духовность, святость, традиция, язык, символ, религиозное сознание.

Sacred Concepts in the World Of Spirituality

Abstract. The article examines the concept of holiness (sacredness) as a phenomenon of human culture in close connection with the history of its formation. In the process of analyzing the findings of scientists who studied the nature of the phenomenon of sacredness, the author proves that sacredness is a phenomenon that includes not only religious life, but also cultural and spiritual life in general. Therefore, in this respect, the concept of spirituality is also a concept close to the concept of sacredness. Therefore, he concludes that the idea of sacredness, like spirituality, can be considered as a universal and ahistorical universal core. The analysis of the scientific foundations of the conceptual understanding of sacred or holy values in the Kazakh worldview, originating from ancient Turkic traditions, is considered a novelty of the article.

Key words: Religion, Spirituality, Sanctity, Tradition, Language, Symbol, Religious Consciousness.

Kіpіcne

Адамның рухани әлеміне деген қызығушылық кез-келген зерттеушіні діни сана мәселесіне әкеліп тіреді. Діни сана категорияларының ішінде басым орын алатын Құдай, сенім категорияларымен бірге киелілік категориясы бірінші орынға шығады. Сакральды идеалдар діни символдармен тығыз байланысқа түсу арқылы дін тілін қалыптастырды. Діндар адам діни символдардың барлық құрамдас бөліктерін абсолюттендіреді: рәміздің өзін, Құдайды, символдық әрекеттерді (салт, ырым). Осылайша дін тілінің құрылымындағы киелі рәміздің рөлі туралы түсінік қалыптастысты. Ғалымдар енді адамның абсолютпен символдық байланысы идеясын ашу, діни символдардың ерекше белгілерін сипаттау, діни символдардағы сакральды пен профандық түсініктерінің арақатынасын анықтау міндетін қойды. Швед дін тарихшысы және теолог Н.Зедерблом ұсынған киелілік категориясының діни сананың басқа категорияларына қарағанда басымдығы туралы тезисі көптеген философтары мен теологтардың қолдауына ие болып, әлі күнге дейін Құдай идеясының басымдылығын жақтаушылармен қызу пікірталастарға жол ашып отыр. Сондықтан дінтану ғылымында киелілік категориясы төңірегінде өз бетінше ғылыми тұжырымдар жасау жолында ізденістер де көбеюде. Бұл ғылымда діни сананың мәнін түсінуге, сол арқылы жалпы дінді түсінуге мүмкіндіктер ашады.

Руханияттың, мәдениеттің тұтастай кешенін сипаттайтын «сакральдылық» терминінің пайда болуының өзі жалпы ғылымға, оның ішінде батыстық антропологиялық ғылымға позитивистік әдіс-тәсілдердің еніп кетуімен сипатталады, соның нәтижесінде қандай да бір нәрсені қасиеттілендіруден босаған адам ғана оны айғақ ретінде зерттей бастайды. XX ғасырдың ғылымы осыны бастан өткізді, алайда адам дәстүрлі ойлаудың мифтері мен аңыздарынан қанша арылғысы келсе

де, сакральдылық идеясы қандай да бір абсолюттілік ретінде, жалпыға ортақ нәрсе ретінде және жоғары құндылық ретінде қалып қойды. Сондықтан кез келген философия немесе идеология белгілі бір осындай ұстынның төңірегіне құрылды. Мысалы, Қазақстанда қабылданған «Рухани жаңғыру» бағдарламасы, оның аясындағы «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы да осымен түсіндіріледі

«Қасиетті Қазақстан» бағдарламасының басты мақсаты да қазақтың ұлттық бірегейлігінің қаңқасын бекітуге бағытталып отыр. Туған жердің мәдени-генетикалық коды мен сакральды діни құндылықтары ғана ұлтты ұлт етеді. Бұл халықтың жалпыұлттық қасиетті құндылықтармен рухани байланысын орнықтырып, сакральдылықтың рухани географиялық белдеуі ұлттық бірегейліктің тұтас өрісін қалыптас-тырады. Қазақ халқының мәдени-тарихи және қоғамдық құндылықтарды жинақтау және оларды өзектілендіру қазіргі заман талабы. Себебі олар елдің болашағын жоспарлау үшін мейлінше маңызды және жеке тұлғаның болсын, қоғамның болсын санасын жаңғыртудың өзегінде жатуы тиіс.

Методология

Зерттеудің пәнаралық сипаты философия, дінтану, семиотика және мәдениеттану принциптері мен әдістерін қамтитын кешенді әдістемеге сүйенуді талап етті. Ең алдымен тарихи-дінтану, герменевтика, салыстырмалы талдау, құрылымдық-функционалдық талдау және феноменологиялық тәсілдер қолданылды.

Негізгі бөлім

«Сакральдылық» киелілік ұғымын осыдан бір ғасырдан астам уақыт бұрын француз ғалымы Эмиль Дюркгеймнің өзіндік жүйесі бар трансценденттік құбылыс ретінде енгізгені белгілі. Бұл идеяны кейін, Рудольф Отто іліп әкетті

және ол сакралдылықты иррационалды нуминоздылық ретінде сипаттады. Р. Отто сакралдылықтың теологиялық тұжырымдамасын жасады, оны кейін ағылшын антропологи Р. Маретт пен скандинавиялық дінтанушы Н. Зедерблом ары қарай жалғастырды. Бұлардың ұстанымы бойынша сакралдылық о дүниенің болмыстық нысаны, оның жауабы діндарлықпен байланыстырылады. Одан ары бұл мәселені Мирча Элиаде өз еңбектерінде қарастырды. Дюркгейммен салыстырғанда Элиадені сакралдылықтың басқа қыры - оның абсолюттілік, жалпыға ортақтығы қызықтырды. Оның пікірінше, миф пен ғұрып қасиеттілікпен өзара әрекеттегі негізгі формалар болып табылатын архаикалық қоғамдарда сакралдылық болмыстың абсолютті жасампаздық бастауы болды. Элиаде иерофанияның бастауы ретінде иррационалды сакралдылықтың өзін зерттеумен айналысса, Дюркгейм мәдениет және дәстүрмен байланыстағы сакралданулықты зерттеді. Ол үшін дін моральмен бірдей. Мораль да дін сияқты әлеуметтік қызметтерді атқарады. Сондықтан да ол моральды да дін сияқты «қасиетті» ұғымы арқылы анықтайды [1, 55-61 бб.].

Қасиеттілік мәселесіне деген қызығушылықтың жаңа толқыны ХХ ғасырдың соңғы ширегінде үдей түсті. Бұл батысеуропалық зерттеушілер Г. Беккер, Д. Белл, П. Бергер, Т. Лукман, Х. Валденфельс, Ф. Изамберт, Д. Кампнер, М. Барковская, М. Маффесоли, орыс ғалымдары – В. Винокуров, А. Гофман, А. Забияко, С. Самыгин, В. Нечипоренко, Д. Пивоваров, А. Сморгков, И. Полонская, А. Федоровский және т.б. еңбектерінен көрініс табады. Келесі бір ресейлік зерттеуші Г.В. Луговскийдің пікірінше, сакралдылықты зерттеуде қашанда иррационалистік үрдіске бейім тұратын француздар алдыңғы орында тұрды және М. Элиаде, М. Бахтин тәрізді француз емесердің өзі солардың ыңғайына жығылатын [2, 170 б.].

Француз дәстүршілдік мектебінің

көрнекті өкілі Рене Генон заманауи өркениетті сакралды бастау ретіндегі сапаға қарсы қоя отырып, оны «сан патшалығы» деп атады. Демек, тұтастық, яғни санмен өлшенбейтін тұтастық сакралдылықтың маңызды сапасы болып табылады. Сакралдылықты зерттеудегі келесі бір маңызды мәселе – оны рәмізділікпен (символикалықпен) салыстыру. Француз ғалымы Жильбер Дюранның айтуынша, «символ – бұл жасырын мағынаны ашатын бейне», символикалық дегеніміз мифологиялықты білдіреді, көне заман ойлауының қалыптастырған мифтері қосарлылық, көпқырлылық қисынына сүйенеді. Символ сөзінің өзі (symbollo) бастапқыда «қатар жатқан» деген мағынаны білдірді. Сакралдылықтың өзінің толық ашылмайтындығы сияқты, рәміз де белгісіз нәрсеге есік ашады Бір қарағанда, әрбір символ міндетті түрде мифтік болып көрінуі мүмкін, өйткені мифологиялық символды қарапайым поэтикалық бейнеден айыру оңайырақ болар еді. Алайда, бұл жерде мәселе әлдеқайда күрделі. Бұл жерде мәселе символ мен поэтикалық бейнемен көрсетілген объективті шындықтың мазмұнында емес – бұл мазмұн кез келген нәрсе болуы мүмкін: реалистік және фантастикалық – заттардың дүниетанымдық бейнеленуінде [3, 249 б.].

Француз ғалымы Клод Леви-Брюль алғашқы қауымдық дүниетанымның мистикалық сипатын атап көрсетеді, бір нәрсе бір мезетте басқа нәрсе бола алады. Мысалы, жан тәнсіз субстанция болса да, көбелектің, шыбынның немесе басқа тіршілік иесінің кейпіне келе алады. Бірін бірі терістемейді. Сакралдылықтың мұндай қосарлылығы рухани әрекетпен байланысты терминдерде бейнеленеді. Г. Луговский қасиеттіліктің табиғатын сипаттай отырып, атақты физик Нильс Бордың ойына көңіл аударады: «Нильс Бор өмір бойы тілдің құрылымы туралы көп толғанды, адамның психикалық әрекетіне қатысты табиғи тілдің негізгі сөздері қашанда әрқилы мағынадағы екі

(немесе одан да көп) мәнде қолданылады деп ұйғарды. Мысалы, «ерік» сөзі «қалау» және «еркіндік» (қалаудың жүзеге асырылуы) мәндерінде қолданылады. Шындығында, Бордың пайымдауынша, әрбір осындай сөз әрекеттің екі қырына қатысты болады» [2]. Бұл сакралдылық пен психикалықтың әуел бастапқы байланысына меңзейді. Басқаша айтқанда, кез келген психикалық құбылыстың астарында қандай да бір нәрсені қасиетті деп қабылдау жатады. Сана белгілі бір құндылықтар мен тыйымның (табудың) төңірегінде қалыптасады. Мұны бейсаналықтан да байқауға болады, оны Юнгтың архетиптер теориясы тамаша дәлелдеп береді. Демек, бейсаналылық пен саналылықтың арасында бос кеңістік жоқ, олардың арасында сакралдылықтың көпірі бар. Сакралдылық пен символикалық үнемі ұстатпайтын қасиетіне ие, бұл тұрғыдан алғанда ол иррационалдылық пен абсурдтыққа жақындығы бар. М. Элиаде мифтің «мәңгі қайталанбалылығы» қасиетін ашса, Г.В. Луговский сакралдылықтың «бифуркация нүктесіне» жақын әкелетін «мәңгі қосарлану» сипатын айқындайды.

Жасампаздық жағдай, таңдау алдындағы мәселелердің қойылуы, заманауи батыстық зерттеушілердің пікірінше, сакралдылыққа тән қасиеттер. Олардың ойынша дүниеге Логосты, ғылым мен философияны әкелген гректер әлемді десакрализациялауды бастады, бірақ олар сонымен қатар, тұлғаны, тәннен бөлек өмір сүретін дара субъектілік Менді ашты. Осылайша, рационализм барлық басқа өзектен айырылып, өзін ғана бір өзек ретінде сезінуге субъекті үнемі мәжбүрлеп отыратын үздіксіз шығармашылық қалыпқа, өзіндік бір киелі кеселге айналады. Егер алғашқы қауымдық бақсы мистикалық экстаз жағдайында басқа әлемдерге саяхат жасаса, онда жанның тәннен қалайша бөлінуі ғұрыптық жағдай ретінде қабылданды. Рационалист болса, оның жаны немесе өзіндік санасы үнемі

адасушылыққа түсуге (нигилизм, цинизм аралықтарында) немесе қандай да бір иррационалистік жобалауға көнеді. Мүмкін сондықтан болар, біреулер сакралдылықты тұтастық жағдайы ретінде (М. Элиаде) қабылдаса, басқалары оны ажыратушы, ыдыратушы сезімін тасымалдаушы ретінде (Ж. Баттай) қабылдайды, яғни бұл екі қасиет те сакралдылыққа тән [4].

Сакралдылық сатылы (иерархиялық) болғандықтан өзінің кешенді (сакралды, мистикалық және магиялық) көріністерінде қасиеттілік еркін қабылдаудың өзгеше бір тәжірибесіне жатады, оған Р. Отто нуминоздылық деп анықтама берген болатын. Одан ары қарай, Г. Луговскийдің пікірінше, бұл тәжірибенің әлеуметтік рәміздік актілерге трансформациялануы (сакралдылықтың сакралдануы) жүзеге асып, ол сакралдылық еркінің белгілі бір объектілерде, субъектілерде және әрекеттерде объективациялануына әкеледі. Бұл туралы Патрик Труссон былай деп жазады: «қазіргі адамзаттық ғылымдардың талдауына түспес бұрын сакралдылық сонау көне замандарға тиесілі дара және ұжымдық қылықтардың жиынтығына сәйкес келді. Бұл қылықтарға үш деңгей сәйкес келеді: психикалық индивидуалды тәжірибе; тәжірибелердің рәміздік құрылымдар кейпіне енуі; ақырында, сакралдылықтың мәдени функциясы, яғни ұжымдық және коммуитарлық қыры. Ең алдымен, егер сакралдылық мәдени тұрғыда мифтер мен ғұрыптар түрінде білінсе, ал анағұрлым кейінгі кезеңдерде тіл мен әдеттердің сыртқы тасымалдануына орын берсе, онда ол әрқашанда әуел бастапқы ішкі жағдайын талап етеді деп тұжырымдауға болады» [5].

Қасиеттілік феномені тіл мен дәстүрде алуан түрлі түсініктермен беріледі. Архаикалық қоғамдарда грек өркениеті категориалды ойлауды енгізгенге дейін әрбір ұғымның мәніне қатаң байланған арнайы терминдер болған жоқ. Көне заманда біздің бүгінгі күніміздің тіліндегідей абстракциялық

деңгей болмады, сондықтан әрбір дәстүрден «сакралдылық» терминінің баламасын іздеудің аса қажеттілігі жоқ. Дегенмен, француз лингвисті Эмиль Бенвенист көне тілдердің көпшілігінде қасиеттіліктің қос қырын білдіретін жұп терминдерді байқайды, мысалы: грек тілінде – *Ieros* және *ayios*, латын тілінде – *sacer* және *sanctus*, авесталық ескі парсыда – *spranta* және *yaozdata* [6].

Біз мақала тақырыбына тереңдеу барысында көне түркілерде осындай екі терминнің болғанын айтамыз, олар – құт және кие сөздері. Қазақша уикипедияда құт ұғымына мынадай анықтама беріледі: «Құт» сөзі ертедегі Орхон жазба ескерткіштерінде кездеседі («Тәңірі жарылқауымен құтты қаған болдым», Күлтегін жазуы). Көне түркі заманында Құт сөзі төмендегідей мағыналарды білдірді: 1) жан, өмірлік қуат, рух; 2) бақыт, жақсылық; 3) сәттілік, табыс, сыбаға; 4) ұлылық, дәреже; 5) ақиқатқа жету, нұрлану, шынайы бақыт пен шаттыққа кенелу. Осыған сәйкес адам мен жан-жануарлардың, өсімдіктердің жаралу, өсіп-өну заңдары ұқсастық негізінде, екінші жағынан, күллі жаратылыс тылсым рухтарға тәуелді, тағдырдың бастауы оның көзге көрінбейтін жанында, ал оның иесі, тірі жандарға қуат беретін күллі мақұлық Құтқа мұқтаж, ол Көк тәңірден келеді, әсіресе, ел билеушілер Құт қонған адамдар болуы тиіс деген түсінік орын алды. Өйткені ел билеушілер арқылы бұл қасиет басқа қарапайым пенделерге тарайды деген сенім болды» [7]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында «құт» сөзі көптеген игілікті сөз тіркестерінде қосарланып келеді, мысалы, «құтты болсын», «құт мекен», «жігіттің құты», «құтты қонақ» және т.б. Әсіресе, қазақ халқының мақал-мәтелдерін талдау арқылы оның қандай мағыналар беретінін айқындауға болады. Ал құттың қашуы бақытсыздыққа әкеледі, материалдық тұрғыдан алғанда құттың қарама-қарсы ұғымы жұт болса керекті.

«Ислам діні аясында құттың түп-тамыры Алладан келетін киелі нұр,

қуат көзі, күллі береке деген түсініктер қалыптасты. Содан құт пайғамбардан халифаларға, халифалардан сопы-пірілерге көшеді деген рухани сабақтастық нышаны орнықты. Осылай пайымдаған Ж. Баласағұни құт туралы түсінікті иманмен, ақыл-оймен тығыз байланыста ширатты. Халықтық әдет-ғұрыптарда:

а) құтты үлкеннен бата алу, атақонысын әулиедей көріп қастерлеу адамның басына қонатын «Бақыт құсы» немесе Қыдыр деген рәсіммен бекіді

ә) отбасының мал-жанның өсіп-өнуі, абырой-беделдің жоғарылауы басқа қонған құтпен байланыстырылды. Содан әулеттің, шаңырақтың берекесін ұстап тұрған қарапайым адамдар (аналар, әйелдер) бүкіл тайпаның, халықтың құтына айналған тұлғалар болады деген ырым орнықты» [8, 57 б.].

Т. Ғабитовтың айтуынша ата бабаларға қонған құт оның ұрпақтарына да беріледі деп сенгендіктен, ата-баба өсиетін орындау, аруақты құрметтеу дәстүрге айналған. Құт ұғымына қарама-қарсы түсініктер мен ырым-нандар, апат, сор, жұт, аштық, жоқшылық, құлдық, қорлық, бейнет жағымды нәрсенің құлдырауын, кері кетуін білдіретіні туралы жазады.

2017 жылы профессор Н.Ж. Байтенованың жетекшілігінде іске асқан «Дінтану: энциклопедиялық сөздік (қазақ тілінде)» жобасында да қазіргі дінтанудағы жаңа әдіснама мен жаңа теорияларды ескере отырып, ислам ілімінің негізгі ұғымдарына, тарихы мен негіздеріне заманауи дінтанулық талдау жүргізілді. Жарық көрген бұл энциклопедиялық сөздіктен де біз қарастыратын категориялардың анықтамаларын алуға болады [9].

Қазақша анықтамалықтарда «кие» ұғымын былай түсіндіреді: Кие – қандай да бір заттың немесе тіршілік иесінің қасиеттілігін, жоғары тылсым күшін білдіретін ұғым. Әлем халықтары мифологиясы мен мәдениетінде аң мен құсты (сиыр, маймыл, аққу т.б.), аспан денелерін (ай, күн, т.б.), жәндіктерді

(тасбақа, жылан, айдаһар, бөрі т.б.), заттарды (пұт, ағаш, т.б.), сандарды (7, 13, т.б.), адамдарды (әулие, көріпкел, т.б.) киелі деп санау, оларға сыйыну, табыну дәстүрі ежелден қалыптасқан. Уақыт өте келе адамдардың түрлі діндерді қабылдауына байланысты мұның кейбірі жойылып, өзгеріске ұшыраған. Ислам діні таралмастан бұрынғы дәстүрлі қазақ қоғамында қалыптасып, Кие деп саналған кейбір тотемдік наным-сенімдер жұрнағы қазіргі салт-дәстүрде де кездеседі (табалдырық баспау, айға қарап түзге шықпау, түтін түтету, аластау т.б.)» [10]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында қандай да бір жансыз (мысалы, шаңырақ, қазан, әруақты батырдың қылышы) немесе жанды (көбіне жанды, әулие кісілер, мысалы жылқы, аққу, бөрі және т.б.) нәрселердің киесі болуы мүмкін. Сондықтан оны орнымен пайдалану керек әрі қастерлі қарым-қатынас көрсетілуі тиіс. Олай болмаған жағдайда сол нәрсенің «киесі ұруы», «киесі атуы», «киесі тиюі» мүмкін, ал оның салдары тұқым қуалайтын кесір мен кесапатқа әкелуі мүмкін.

Заманауи әлемдік философияда лингвистикалық бағыт барынша дамып отыр, сол себепті батыстық зерттеушілер нәрселер мен құбылыстардың мәнін ашуда тілдің тылсым табиғатына үңіледі. Сол сияқты сакралдылық ұғымының әртүрлі дәстүрлердегі мағыналарын ашып, оларды төмендегідей топтастырады: 1) құдіреттілік, игілікті, жағымды, нұрлы; 2) қауіпті, тыйым салынған, жабық, құпия; 3) құрбандықты, құдайларға бағышталушы; 4) күш, күшті, билік, заң, тәртіп, көне, әуелгі; 5) жаратылыс, жасампаздық, тудырушы, бақ-берекелі, дәулетті. Көне түркілік сакралдылық дәстүрде абыздың үлкен рөл атқарғаны белгілі. Қазақстандық тарихшы Мақсат Алпысбес те осы «абыз» сөзіне былай деп лингвистикалық талдау жасайды: «Абыз сөзі де осы аб, аба ұғымынан дамыған. Мұндағы – ыз жұрнағы істеуші, жасаушы мағынасында қолданылғандай. Аб – тылсым сиқыр, немесе аба – үлкен.

Абыз – тылсым күш иесі, сиқыр істеуші, үлкендік жасаушы. Қазақта абақ деген ескі сөз бар, оның мағынасы: ұлы, аға деген мәнді білдіреді» [11].

Діннің тарихи формалары сияқты кез келген мәдениет үш деңгейде болады: сакралдылықтың өзі – қоғамға талап қоятын бастау, діннің немесе мәдениеттің элементтері (иерофания – сакралданудың өнімдері, сакралдық әлеуеттің тасымалдаушылары) және діннің формалары (берілген мәдени ортада әруаққа табынушылық, тотемизм, магия және т.б. табынушылыққа қатысты сипаттамалық ерекшеліктерді бөліп көрсетуге мәжбүрлейтін элементтердің өз «әрекеті»). Сакралданған нәрсе өзгерістерге түседі, сакралдылықтың өзі адам үшін өз құндылығын жоғалтпайды, өйткені ол оның болмысты бағалауының өлшемі ретінде оның әлемді қабылдауына тән болып келеді.

Мұны қазіргі заманның кез келген мәдениетінің мысалдарынан аңғаруға болады. Мұнда басты месседж ретінде сакралдылықтың грамматикасын қалыптастыратын рухани өзек рөлін ұлттық идея атқарады. Мемлекет басшыларының халыққа жолдаулары мен стратегиялық маңызды құжаттары осындай месседждердің аналогиясы тәрізді. Қазақстан Республикасының «Рухани жаңғыру» және жоғрыда атап өткен «Қасиетті Қазақстан» бағдарламалары халықымыздың сакралды құндылықтарының тарихи-мәдени мәні мен мазмұнын қазіргі жастарға түсіндіре отырып, еліміздің ұлттық идеясын қалыптастыру болып табылады. Кең-байтақ Қазақстанның әртүрлі аймағында орналасқан рухани, қастерлі ескерткіштері, ғимараттар мен көне қалалары қалпына келтірілуде. Бұл «ұлттық идеяның түпкі төркіні Ұлытау төріндегі жәдігерлер кешенін, Қожа Ахмет Ясауи мавзолейін, Тараздың ежелгі ескерткіштерін, Бекет ата кесенесін, Алтайдағы көне қорымдар мен Жетісудың киелі мекендерін және басқа да жерлерді өзара сабақтастыра отырып, ұлт жадын-

да біртұтас кешен ретінде орнықтыруды меңзейді. Мұның бәрі тұтаса келгенде халқымыздың ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін құрайды» [12].

Осындай бағдарламалардан сондай-ақ, мемлекеттік рәміздерден тарихи сабақтастық (ата-баба әруағы) идеясын, ұлттық елтаңбамен (онда тотемизмнің белгісі бар), Э. Дюркгейм айтқан тотемдік белгілерде қоғамның әлеуметтік ұйымдасуының жариялануын, ұлттық рәміздердің белгілі бір жиынтығынан сакралдылықтың белгілерін байқаймыз. Мәдениет сакралды қасиеттердің нақты тасымалдаушы – субъектілерден (әруақты ата-бабалар мен абыздар, ұлттық қаһармандар, ғұламалар мен пайғамбарлар), объектілерден (эмоционалды сезіммен қабылданатын заттар, реликвиялар – тарихи ескерткіштер, киелі мекендер мен заттар және т.б.) және әрекеттерден (ұжымның күнделікті тұтастығының ыдырауына жол бермейтін, психологиялық жұмылуға шақыратын көне ғұрыптарды жаңғыртатын өзімізге және өзгеге қатысты сезімді білдірудің ұлттық формалары) тұратын ерекше мәтін түрінде көрінеді [13, 124 б.].

Сакралдылықтың дара кешеніне негізделген мәдениет «өмірдің формасы» болып табылады немесе Л. Витгенштейннің тілімен айтқанда «ол өзінің барлық деңгейлерінде біртұтас ойынның шарттарына, жүйенің белгілері мен рәміздеріне сүйенеді. Сакралдылықты берілген мәдениеттің грамматикасы ретінде қарастыруға болады, өйткені «грамматика болмысқа есеп бермейді. Грамматиканың ережелері әуелден мағыналарды белгілейді және сондықтан өздері ешқандай мағынаға тәуелді емес, сондықтан да өз еркінде ықтиярлы» [14]. Дәстүрдің келбеті сакралданған объектілердің, субъектілердің және актілердің жиынтығының өзгерісі есебінен алмасады. Мәдениет типінің өзгерісі, этностың немесе ұлттың жойылуы мен туылуы сакралды нысандардың едәуір бөлігінің алмасуы немесе оның

грамматикасының бұзылуы нәтижесінде жүзеге асады. Өйткені мәдениеттің негізінде оның өзекті мифі, оның келбетін, жүріс-тұрыс бағдарламасын айқындайтын архетипі жатады. Сондықтан әрбір көне гректің бойында Эдип, әрбір немістің бойында Фауст отырады. Олай болса, мәдениеттердің, этностардың, тілдердің туыстығы олардың сакралдық тәжірибесінің терең қатпарларының жақындығына негізделеді. «Дүниетанымда қандай да бір этностық санадан тыс ұғым бар екендігін пайымдауға болады, бірақ ол этностық тарихтың барысында тілде сына отырып, өңделеді, этностық үнге ие болады» [15, 25 б.].

Сакралдылық пен сакралданушылық арақатынасы бүгінгі күні өзекті болып отырған дәстүр мен жаңашылдық арақатынасын еске түсіреді. «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» демекші, сакралды негіздері бар дәстүрлі мәдениеттен тек жақсыны ғана таңдау қажет пе деген сұрақ туындайды. Дәстүрлі мәдениеттің қайсысы ең жақсы және қажетті, қайсысы қажетсіз деп бөлуімізге болмайды, тарихтағы «ең жақсы» атанған дәстүр қазіргі күнде жақсы болмауы мүмкін, тарихтағы «пайдасы жоқ» дәстүр қазіргі күні әлі де пайдасыз деп айта алмаймыз. Жақсы мен жаманның да орны ауысып, өзгеруі мүмкін, біздің тек ең басты мәселеміз – дәстүрлі мәдениетті қалай қолдану керек. Біз дәстүрлі мәдениеттің бүгінгі қоғамда қандай рөл атқара алатындығын байқауымыз керек, егер ол қоғамға оң әсерін тигізіп, белсенді мәнге ие болса, оны «ең жақсы» мәдениет деп айтуға болады. Бұл мәдениет тіпті тарихтың белгілі бір кезеңдерінде нашар мәдениет болып танылса да, біз оны қазіргі қоғамның ең жақсы мәдениетіне айналдыра аламыз. Ал егер тарихтағы ең жақсы атанған мәдениет қазіргі қоғамға кері әсерін тигізсе, ол тарихта қанша жақсы болғанымен қазіргі күнде қажетсізге айналады.

Мәдениеттің қоғамға жақсы не жаман әсер етуі екі жағдайға байланысты:

біріншіден, оның сол қоғамға сәйкес немесе сәйкес еместігі, екіншіден, мәдениетті алып келген адамдардың оны қалай пайдалануы. Өте орынды айтылған мынадай бір сөз бар: «қолдана білген адамға қажетсіз зат жоқ», яғни қолдана білетін адамға барлығы қажет, мысалы, шебердің қолында қатты ағаш болсын, шіріген ағаш болсын барлығы көркем туындыға айналады. Дәстүрлі мәдениет те ағаш немесе тас секілді, ең бастысы, адамдардың оны қалай мүсіндеп пайдалануында. «Шеберлікпен қолдану» дегеніміз әрі қарай тереңдете дамыту және де жаңартып өзгерту деп айтуымызға болады. Жаңартылу мен өзгертулерсіз тарихтағы ең жақсы заттардың өзі қоқысқа айналуы мүмкін, жақсы нәрселер құруы мүмкін. Кез келген заттың сол кезде қандай болғанын және қазір қандай екенін білу – оның бұрынғы мен қазіргі жағдайын біріктіре отырып қарастыруды қажет етеді. Кейбір ежелгі дәстүрлер қазіргі көзқараспен талдауға келмейді, біз оларды жаңартып, өзгертулер енгізу арқылы қазіргі заманмен үйлестіре аламыз. Біз қазіргі қоғамға не жетіспейтінін, және не қажет екенін анықтап алып, тарихқа көз жүгіртіп, қайсыларын қолдануға болатынын қарастыруымыз қажет, қолдануға болатынын алып іс жүзінде сынап көруіміз керек. Егер тарихтағы дәстүрлі мәдениет қазіргі қоғамға сай келмесе, оны қайтадан іздестіруіміз қажет, өйткені ешқашан дайын нәрсе болмайды, сондай-ақ мүлде сәтсіздікке ұшырамайтын нәрсе жоқ. Дегенмен біз тамаша дәстүрлі мәдениетіміздің қасиеттілігін сақтауымыз керек, тарихта қалдырған таңбалары бар кейбір дәстүрлі мәдениетімізді өз еркімізбен өзгертуімізге болмайды. Бүгінгі таңда тарихи зерттеулерде үлкен бір мәселе бар, ол – қасиетті мәдениеттің ізін тарихтан жою, бұл біздің құндылықтарымызды анықтау стандартын жоғалтуға әкеліп соғады. Кей жағдайда ғана біз тарихта таңбасын қалдырған оқиғаларға баға беруімізге болады, алайда егер біз

олардың барлығын жоққа шығаратын болсақ, онда тарих та жоқ деген сөз. Дәстүрлі мәдениеттің дәл қазір бізге қажеті болмаса, біз оның мәнін кетіре аламыз, ал егер әлі де қажет болса біз оны нығайта аламыз. Шындығында, қазіргі заман мен дәстүрдің арасындағы шекара айқын емес, сондықтан біз олардың аралығын білуіміз керек. Көптеген қате түсініктерді бізге дәстүрлі мәдениет алып келген жоқ, ал ол қазіргі заман адамдарының бұрмалап, мәдениетімізді құртудан туған. Адамның жеке пікірі мен мәртебесіне байланысты мәдениетке деген көзқарастар да әр түрлі.

Қазіргі күні дәстүрлі мәдениетті тәжірибе мен күнделікті қолданысқа енгізу – бұл толық көшірме емес, жасампаздық жолмен қайта құру. Қазіргі кезде дәстүрді қазіргі заманға айналдыруға тырысатындар көп. Сәтсіздікке жол беріп, төзімді болу ғана жеңіс алып келеді. Сәтсіздікке ұшырасаң оны өзгертуге болады, осындай рух болғанда ғана дәстүрді қайта құрып, сакралды құндылықтарымызды жаңғырта аламыз.

Ғалымдардың сакралдылық феноменін теориялық талдауы бойынша сакралдылық екі қырынан көрінеді: бірінші тылсым күш және бастапқы әлеует ретінде және сакралданушылық, яғни аталмыш ықпалды, нуминозды күштің «құбылыстық» актілері мен айғақтары (фактілері). Егер сакралданушылықты біз заңдар, нормалар, дәстүрлер ретінде білсек, оның мәңгі құпия бастауы қасиетті ерік, абсолютті болмыс ретінде қашанда біздің білімімізден тыс жатады. Сакралдылықтың сигналы қабылданбай қалуы мүмкін емес, берілген мәдениет үшін сакралдылықтың қабылданбай қалған акті болуы мүмкін емес, олай болған жағдайда ол оның күйреуіне әкелетін оның «көрсөқырлығы мен кереметі» білдіреді. Сакралды акт болмыс пен сананың, талап пен жауаптың тұтастығын жариялайды, олардың арасында ымыраластырушы рәміз болады. Сакралдылық өзін адамға көрсете отырып, оған күшті әсер етеді әрі

қорқытады, бұл талаптың қысымын мәдени жауап арқылы тоқтатуға болады. Сакралдылықтың өзін көрсетуі қашанда ақпараттық импульстің қарқындылығымен сипатталады. Сакралдылық әлемі жұмбақ әрі қауіпті болғандықтан оған берілетін жауап та сол ұстындарға негізделуі тиіс. Сондықтан таңқалдыру мен үрейлендіру сакралдылықтың талап-жолдауларына ғана емес, қоғам мәдениетінің оған (сакралданған) жауаптарына да тән болып келеді. Осылайша, сакралдылық мәдениеттің тілін қалыптастырады, талаптар өзіне лайықты жауапты қажет етіп, қоғамның келбетін орнықтырады. Шынайы өнердің кез келген туындысының төлтумалылығы ондағы ақпарат мөлшерінің статистикалық анықтау міндетін қоюдың мүмкін еместігіне әкеледі. Архаикалық өнердің нуминоздылығы олардың «киелі діріл қағуынан» байқалатын сакралдылық пен сакралданушылықты амбивалентті сезінуінің нәтижесі болып табылады.

Қасиеттілік туралы түсініктер әмбебап болып келеді, сондықтан да әртүрлі халықтардың сенімдері мен мифтерінде ұқсас сюжеттер мен ортақ белгілердің көп болуы осымен түсіндіріледі. Сакралдылықтың өзі қашанда «көлеңкеде» тұрады, бірақ оның көріністері «көрінеді» де, қалай да болмасын сакралдылықтың өзінің қасиеттері мен мәнін жария етеді. Осы көріністері мен бейнеленуі арқылы ғана біз сакралдылықтың мәнін тани аламыз. Бұл көріністердің мынадай қасиеттері бар: біріншіден, нуминоздық тәжірибедегі қосарлылық немесе амбиваленттілік. Яғни оның ізгілікті де қатерді де тасымалдау қабілеті болғандығы оған деген аялы да үрейлі қатынас сәйкесінше жасампаз немесе катарсистік (тазаланушы) жауапты тудырады; екіншіден, сакралдылық көріністеріндегі қалыптан тыс ерік, яғни сакралдылықтың шартты түрдегі трансценденттігі жасампаздықтың астарында тылсым күшке негізделген хаостың жатқандығын

аңғартады; үшіншіден, айқын шектермен бөлінбеген полиморфтылық, яғни әр алуан құбылыстардың біріктірілуі адамдардың, аңдардың және рухтардың байланысы идеясы өмір формаларының тұтастығын білдіреді; төртіншіден, сакралды әрекет барысындағы шегінен шыққан шабыт немесе сананың ерекше экстаздық жағдайы. Экстатикалық практиканың көбіне бақсылық кешеннің өзегін құрайтыны белгілі [16, 162-177 б.].

Архаикалық кезеңде бақсылық немесе шаманизм сакралдылық пен сакралданушылық арасындағы көпірдің қызметін атқарды. Исламға дейінгі көне түркілік дүниетанымда сакралдылық феномені тәңірілік және шамандық діни дәстүрдің арнасында болды. Түркілік және қазақы дәстүрлі мәдениетте бақсының басқаша атауы абыз болып табылады. Дәстүр бойынша сакралды әлем мен әлеуметтік-мәдени өмірдің арасындағы байланысты абыздар атқарғаны жөнінде Мақсат Алпысбес былай деп жазады: «Абыз деп әдетінде көпті көрген үлкен, ұзақ жасаған қария, көп білетін адамды атаймыз. Ерте уақыттарда есепші, ақылман, сәуегей, көріпкел, жұлдызнамашы, шешен, насихаткер тұлғаларды абыз дейтін болғанға ұқсайды. Дегенмен, абыз – ерекше түйсік, сезгіш сана иесі, ал абыздық – дәстүр әрі білім мектебі, рухани құндылық өзегіне айналған ерекше құбылыс. Ол түркілік шамандық, бақсылықтан жалғасқан. Абыз тұлғасы көне тарих уағында қалыптасып жетілген. Түркілік кезеңнің дүниетанымы абыздардың мазмұны мен атқарар қызметі аралас өнер үлгілері мен туындылары арқылы дәріптелген. Абыздар тәңірлік дүниетаным негізіне сүйеніп, қоғамдық санаға сол тұрғыдан бағыт-бағдар берген. Байырғы бақсылар табиғатқа жақын, ал өмірі оның сырларына толы, үндес болған». Мақсат Алпысбес көне түркі дәуірінің абызы ретінде Қорқыт атаны атап, оның сакралды субъект ретіндегі қызметін тәңірілік және исламдық діни сананың шекарасы ретінде сипаттайды: «Күй атасы Қорқыт

атанған абыз баба Тұранды жайлаған түркі халықтарының ой-санасында таза тәңірлік діннің өкілі болғанымен, түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін, исламият әлеміне қоян-қолтық тікелей араласып кеткен. Тәңірлік ой-сана мен дүниетанымдағы өзгерістері бейнеленген алғашқы тәңірлік-исламдық маргиналдық сана табиғаты «Қорқыт ата» кітабында байқалады. Қазақ тұрмысында да абыздық ерекше әлеуметтік маңызға ие болған. Түйе қазақ сахарасында көш мақсатында пайдаланылса, бураны салт міну дәстүрі тек абыздарға тән болған. Абыздық дәстүр шамандық лақабымен басқа да түркі-моңғол ұлыстарында бар. Абыздардың иесін шақырған сарының қазақ диуаналарының сөзімен салыстырғанда, мағыналық, бейнелік үндестік көп. Қорқыттың өзі және Қорқытқа дейінгі абыздар дүниетанымы таза тәңірлік діннің жетекші өкілдері болғаны тарихи шындық. Қорқыт жырында Қорқыт ата қаншалықты ислам дүниетанымында болса да, тәңірлік таным көріністері әр жерде көрініс беріп жатады. Тыва, ұранқайлар (ораңқайлар) бақсы, балгерлерінің фольклоры мен сарындық дәстүрінде олар «қара суды теріс ағызған» және азар, арғыз деп аталған. Олар шындығында да асқан тәуіптік, көріпкел қасиетке ие болған. Әдетінде абыздың қолында киелі аспап – қобыз болған» [11].

Дегенмен, сакралдық қасиетке ие абыздардың қызметінде тылсымдық сипатпен қатар, ахлақтық және рухани-адамгершілік және әлеуметтік астарлардың да бар екенін айта кету керек. Мұндай гуманистік астарлар мейлінше киелі саналатын сакралдық әрекеттерден, мысалы, құрбан шалу әдет-ғұрпынан да байқалады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың алғашқы діндермен тығыз байланысы бар екені даусыз. Дәстүрлі мәдениеттегі әдет-ғұрыпта ізгілік мазмұны оның артықшылығы болып табылады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың бір жағын алып қарасақ, ол

арқылы адамдар жақсылық, аманшылық тілейді, ал келесі жағынан қарасақ, ата-бабаларға немесе тәңіріге ризашылық білдіру үшін жасалады. Не үшін ризашылық білдіреді? Әдет-ғұрыптың үш негізі бар: аспан мен жер – өмірдің негізі, ата-баба – ата-тектің негізі, басқарушы – әдет-ғұрыптың негізі. Шынында да, егер аспан мен жер болмаса қандай өмір болмақ? Егер ата-баба болмаса, біз қайдан жаралмақпыз? Егер басқарушы не ұстаз болмаса, әдет-ғұрыпты кім жүргізбек? Бұл үшеуінің біреуі болмаса, жер жүзінде тыныштық жоғалады. Бұдан әдет-ғұрып жоғарыдағы Тәңіріге, төмендегі жерге еліктеп, ата-бабаларды және басқарушы, ұстазды сыйлау дегенді білдіретінін көріп тұрмыз. Патшаның, басқарушы мен ұстаздың ережелерін әдет-ғұрыптың негізі ретінде құрметтеу бір жағынан, адамның көк тәңірі және жер туралы ойлары әдет-ғұрыптағы көрінісін, екінші жағынан, әдет-ғұрып ізгілікке тән мазмұнға ие екенін білдіреді. Әдет-ғұрыптың мәні – шектен тыс төгіп-шашудан гөрі шегімен қолдануда. Қаза болған адамға құрбандық шалудың мәні – артық шығын шығарғаннан гөрі шын-дап аза тұта білуде.

Тасаттық жасап, жаңбыр тілеу – бұл ежелгі жаңбыр жауғызу үшін тілеген діни мазмұнға ие ырым. Ежелде абыздар ай, күн тұтылғанда Құдайға сыйынып, құрғақшылық келген кезде Құдайдан жаңбыр сұрап, жауырынмен бал ашып, содан соң істерін бастаған. Бірақ олар мұны сұраған нәрсесін алатынына сенгендіктен емес, бар болғаны басқару ісін (мысалы, құрғақшылықта егістік құрап қалады, Құдайдан жаңбыр тілеп халықтың тынышсыздығын басу мақсатында) жеңілдету үшін жасаған. Сондықтан, кемелді адамдар немесе абыздар бұл іс-әрекеттерді істі жеңілдету жолы ретінде қараса, қарапайым халық жұмбақ, мистикалық нәрсе ретінде қабыл алған.

Демек, сакралдылықтың діни феноменмен тығыз байланысы болған, кейбіреулер бұл ұғымдарды сино-

ним ретінде қолданады. Дегенмен бұл екі күрделі категорияның арасында айырмашылықтар бар. Ғылымда діннің бойындағы негізінен үш элементті атайды: діни сана (догматтар мен канондар жүйесі, құдайтанулық теориялар және діни психология); діни ғұрыптар (культтер, табынушылықтар, құлшылықтар практикасы) және діни ұйымдар.

Қорытынды

Адамдардың қабылдайтын тылсымдық табиғаты немесе қасиеттері бар діни құндылықтарды сакралдылық саласына жатқызады. Бұл жағдайда діннің аясында сакралдылық пен қасиеттілік бір біріне сәйкес келеді.

Алайда трансценденттік құбылысы болғанымен, тылсымдық табиғаты болмайтын құндылықтар қалыптастырудың мысалдары да аз емес. Айталық, коммунистік қоғам құру мүмкіндігіне деген сенім кеңес идеологиясын қабылдағандар үшін қасиеттілік белгілеріне ие болды. Мұндай жағдайда діннен тыс рухани құндылықтарды сакралдандыруға күә боламыз. Бір құндылықтарды біреулер сакралды деп қабылдаса, басқалары кәдуілгі деп есептеуі мүмкін. Бұл трансценденттеудің болуы немесе болмауына қарай өлшенеді.

Мағыналар, құндылықтар және нормалар – бұл әртүрлі мәдени феномендер емес, бұлар мәдениліктің әртүрлі қырлары. Әрбір мағынаны немесе мәнді индивид немесе әлеуметтік топ құндылықтардың белгілі бір ерешелігі бойынша өлшейді. Мұның барысында мәдениет тек білімдердің, тәжірибелердің және дәстүрлердің жиынтығы ғана емес, күрделі ұымдасқан, жоғарыда көрсетілгендей, сакралданушылықтың белгілері бар сатылы жүйе түрінде көрінеді. Әрбір құндылық адамдардың жүріс-тұрысына ықпал етеді, норма ретінде көрініс тауып, олардың өмірқамына ықпал етеді. Осылайша, қорыта келе, сакралдылық адамдардың мәдени және әлеуметтік

өмірінде тылсым, көмес әлеммен байланысты сакралдылық ретінде және идеология түріндегі сакралданушылық ретінде көрініс табады деп түйіндейміз.

Әдебиеттер тізімі

1 Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // *Социологические исследования*. - 1975. – С. 55-61.

2 Луговский Г.В. О природе сакрального. К истокам духовного опыта. – М.: Ridero, 2015. – 170 с.

3 А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – Москва, 1991. – С. 249.

4 Растова Н.Н. Сакральное как концепт // URL: <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/phylosophy/2016/03/2016-03-09.pdf>

5 Труссон П. Сакральное и миф // URL: <http://nationalism.org/vw/trusson-sacral-and-myth.htm>

6 Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. Изд. 2-е, стереотип. - УРСС, 2004. - С. 264.

7 URL: <https://kk.wikipedia.org/wiki/Құт>

8 Мәдени-философиялық энциклопедия / - Алматы, 2007. - 57 б.

9 Дінтану энциклопедиялық сөздік. - Алматы, Қазақ университеті. - 1-том. - 495 б. - 2- том. - 439 б.

10 URL: <https://kk.wikipedia.org/wiki/Кие>

11 Алпысбес М. Абыз – түркі текті қазақ халқының киелілік дәстүрінің институты // URL: <https://e-history.kz/kz/seo-materials/show/29693/>

12 Назарбаев Н.Ә. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. 12-сәуір 2017 жыл

13 Новик Е.С. Архаические верования... // Историко-этнографические исследования по фольклору. - Новосибирск, 1994. - С. 124.

14 Грязнов А.Ф. Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов // *Заблуждающийся разум?* – М., 1990. – С. 241.

15 Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск, 1991. – С. 25

16 Лукин А.Н. Сакральное в системе ценностей культуры / А. Н. Лукин // *Социология в российской провинции: тенденции, перспективы развития: в 2-х ч.* / М-во образования РФ, Урал. гос. ун-т, Фак. политологии и социологии. - Ч. I. - Екатеринбург, УрГУ, 2002. – С. 162-177.

Transliteration

1 Gofman A.B. Religija v filofsosko-

sociologicheskoy koncepcii Je. Djurkgejma [Religion in the philosophical and sociological concept of E. Durkheim] // *Sociologicheskije issledovanija*. - 1975. – S. 55-61.

2 Lugovskij G.V. O prirode sakral'nogo. K istokam duhovnogo opyta [On the nature of the sacred. To the origins of spiritual experience]. – M.: Ridero, 2015. – 170 c.

3 A.F. Losev. Filosofija. Mifologija. Kul'tura. [Philosophy. Mythology. culture]. - Moskava, 1991. – S. 249.

4 Rastova N.N. Sakral'noe kak concept [Sacred as a concept] // URL: <http://shhshhshh.vestnik.vsu.ru/pdf/phylosophy/2016/03/2016-03-09.pdf>

5 Trusson P. Sakral'noe i mif [Sacred and myth] // URL: <http://nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm>

6 Benvenist Je. Indoevropeskoe imennoe slovoobrazovanie [Indo-European nominal word formation]. Izd. 2-e, stereotip. - URSS, 2004. - S. 264

7 URL: <https://kk.shhikipedia.org/shhiki/Quit>

8 Madeni-filosofijalyq ensiklopedia [Cultural and philosophical encyclopedia]. - Almaty, 2007. - 57 b.

9 Dintanu ensiklopedialyq sozdik [Encyclopedic dictionary of religion]. - Almaty, Qazaq universiteti. - 1-tom. - 495 b. - 2-tom. - 439 b.

10 URL: <https://kk.shhikipedia.org/shhiki/Kie>

11 Alpysbes M. Abyz – turki tekti qazaq halqynyn kiellilik dasturinin instituty [Abyz is an institute of the tradition of sanctity of the Kazakh people of Turkic origin] // URL: <https://e-history.kz/kz/seo-materials/shoshh/29693/>

12 Nazarbaev N.A. Bolashaqqa bagdar: ruhani zhangyru [Orientation to the future: spiritual renewal] / Egemen Kazakhstan. 12-sauyr 2017 zhyl.

13 Novik E.S. Arhaicheskie verovanija... [Archaic beliefs] // Istoriko-jetnograficheskie issledovanija po fol'kloru. - Novosibirsk, 1994. - S. 124.

14 Grjaznov A.F. Estestvennyj iazyk i ponimanie kul'turno-istoricheskikh fenomenov / Zabluzhdajushhysja razum? [Natural language and understanding of cultural and historical phenomena / Deluded mind?]. – M., 1990. – S. 241.

15 Sagalaev A.M. Uralo-altaiskaia mifologia. Simvol i arhetip [Ural-Altaiic mythology. Symbol and archetype]. – Novosibirsk, 1991. – S. 25.

16 Lukin A.N. Sakral'noe v sisteme cennostej kul'tury [Sacred in the value system of culture] / A. N. Lukin // Sociologija v rossiskoi provincii: tendencii, perspektivy razvitiia: v 2-h ch. / M-vo obrazovanija RF, Ural. gos. un-t, Fak. politologii i sociologii. - Ch. I. - Ekaterinburg, UrGU, 2002. – S. 162-177.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Мырзахмет Жүзей</i>	аға оқытушы, PhD докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Исахан Мұхан</i>	аға оқытушы, PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы Қазақстан
<i>Мырзахмет Жүзей</i>	старший преподаватель, PhD докторант, Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, религиовед, Алматы, Казахстан
<i>Исахан Мухан</i>	старший преподаватель, PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Zhuzey Myrzakhmet</i>	Senior lecturer, PhD student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
<i>Mukhan Isakhan</i>	Senior lecturer, PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

«КЕМЕЛ АДАМ» ДӘРЕЖЕСІНЕ ЖЕТУ САТЫЛАРЫ

Қ. Қасымхан

АҢДАТПА

Мақалада Исламдағы кемелдікке жету сатыларының мәні ашылып, оның мұсылман дүниетанымындағы орны айқындалады. Сонымен қатар «Кемел адам» ұғымының абсолютті әлеуетінің негіздемесі жасалады. Сондай-ақ, «Кемел адам» ұғымының Абай мен Ибн Арабидің дүниетанымындағы мәні салыстыра отырып ашылады. Әсіресе осы межеге қол жеткізу жолындағы рухани сатыларды жіктеп, саралауға тырысамыз.

Түйін сөздер: кемел адам, мақам, мәртебе, ислам, абсолютті, рух.

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
Қ. Қасымхан
qqqasymhan@gmail.com

Мақаланың сілтемесі:
Қасымхан Қ. «Кемел адам» дәрежесіне жету сатылары // Адам әлемі. – 2022. – №4 (94). – Б. 182-192.

Этапы достижения состояние «аль-Инсан аль-Камил»

Аннотация. В статье раскрывается значение этапов достижения совершенства в исламе и определяется его место в мусульманском мировоззрении. При этом производится обоснование абсолютного потенциала концепции «Совершенный человек». Также путем сравнения раскрывается значение понятия «аль-инсан аль-камил» в мировоззрении Абая и Ибн Араби. В частности, мы пытаемся классифицировать и различать духовные ступени на пути к этой цели.

Ключевые слова: аль-инсан аль-камил, статус, положение, ислам, абсолют, дух.

Stages of Achieving the State of «al-Insan al-Kamil»

Abstract. The article reveals the significance of the stages of achieving perfection in Islam and determines its place in the Muslim worldview. At the same time, the absolute potential of the "Perfect Man" concept is substantiated. Also, by comparison, the meaning of the concept of «al-Insan al-kamil» in the worldview of Abai and Ibn Arabi is revealed. In particular, we are trying to classify and distinguish between spiritual steps on the way to this goal.

Key words: Al-Insan Al-Kamil, Status, Position, Islam, Absolute, Spirit.

Кіріспе

Орта ғасырлық ойшылдарының «Кемел адам» тұжырымының негіздері ретінде ұсынған сатыларына мән берер болсақ, кемелдікке жету сатыларын әртүрлі қарастырғанын аңғарамыз. Аристотель ке-мелдікке жету ғылымын үш сатыға бөлген: Бірінші – теориялық-

логикалық (парасаттылық, даналық) ғылымдар деп алып, болмысты үш жақтан қарастырады: 1. құдайтану ғылымы. Бұл ғылым – теориялық даналықтың ең жоғарғы дәрежесі. 2. Метафизикалық ғылым 3. Жаратылыстану ғылымы (қозғалмалы және қолмен сезілетін ғылымы), оның ішінде ботаника, жан-жануарлар туралы ғылым.

Екінші: Практикалық ғылымдар (әмәлияттық даналық). Бұл адамның іс-әрекетін, жүріс-тұрысын кемелдікке жеткізуді мақсат ететін этикалық тағылым.

Үшіншіден: Құрылымдық ғылымдар, олардың мақсаты адам сөзін, соның ішінде поэзия, шешендік өнер, пікірталас және т.б. [1] десе, Ибн Араби – адам рухы абсолютті әлеуетке ие деп, өмірдің мақсаты сол әлеуетке жетуде екенін айтқан. Ал Ибн Сина өзінің эш-шифа кітабында бұл философиялық көзқарасты толықтырып былай дейді: «Парасатты жан – ақыл-ой кемелдігімен толысқан жан, яғни онда барлық кемелдіктің, барлық ақылға қонымды тәртіптің және барлық ізгіліктің үлгісі бар болуы һәм ол жан-жақтылы жетілген, толыққанды тұлғаға айналған жан. Сөйтіп одан абсолютті сұлулықтың бейнесі көрінеді, абсолютті кемелдіктің нышаны байқалады, шынайы бет-бейнесі ашылады міне осылайша ол абсолютті ақиқатпен бірігіп, одан өзіне үлгі алады һәм өзін соған ұқсатады, мінезін оның мінезіндей көркем етеді ахлағын оның ахлағымен сәйкестендіреді, сөйтіп өз болмысы оның болмысының бір көрінісі екенін таниды» [2] деп тұжырымдайды.

Әдіснама

Мақалада исламдық герменевтика әдісі қолданылады, өйткені қазіргі заманғы адам проблемасын зерттеген ислам ғалымдарының мәтіндерін терең түсіндіру қажет, сондай-ақ исламдық дискурста кемел адам тұжырымдамасының айырмашылығын анықтайтын компаративистік талдау әдісі қолданылады. «Кемел адам» тұжырымдамасының Құран мен ұлы ойшылдар дүниетанымындағы рөлін саралау арқылы салыстыру әдісі, тарихи қайтақұру әдістерін пайдаланылды.

Негізгі бөлім

Адамның кемелдігі және дәрежелер

Адамның кемелділік дәрежесі мен мәртебесі өзін бір немесе бірнеше

илаһи есімдерге ұқсатумен жүзеге асады. Демек, кемел адам өзін илаһи сипаттармен сипаттап, пайғамбарларды өзіне үлгі етуі арқылы тұлғалық табиғатын бақылап тани алады. Абай атамыз өзінің отыз сегізінші қара сөзінде «Сіз «Әмәнту биллаһи кәма һуә би әсмайһи уасифатиһи» дедіңіз. Ол есім Алла тағаланың көркем сипаттары мен фиғыл ғазимләрінің аттары, олардың мағынасын біл һәм сегіз сипат затиялары не деген сөз, кәміл үйрен. Өзіңді оның құлы біліп, өзіңе муслим ат қойып, тәслим болғаныңа раст боласың да. Өз пиғылдарыңды соған өз халіңше ұқсатуды шарт қыл. Алла тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ [3] деп Адамның ке-мелдікке жету жолындағы күрделі концепциясы өз ахлағы Алла тағаланың 99 көркем есімі мен 8 субутия сипаты арқылы бізге білдірілген ахлақтарына, іс-әрекеттеріне, сипаттарына қадыр-қасиеттеріне ұқсатумен жүзеге асады дейді. Неге адам Алла тағалаға ұқсауға міндетті? Өйткені адам болымысын құрайтын рух ол Алла тағаладан келген. Алла бұл жайлы Құранда:

«Оған толыққанды (ең көркем) кескін-келбет беріп, ішіне Өз Рухымнан үрлеп жан бітіргенімде...», – деген еді [4, 263 б.]. Демек, біздің бойымыздағы рух Алла тағаладан келген, олай болса біз тегімізге тартуға мін-деттіміз. Филология ғылымдарының кандидаты Омар Жәлелұлы «Харекет» кітабында; «Мұсылман әлемінің ұлы ойшылы сопылық ілімінің негіздерін қалаған, әйгілі «Уахидат әл вуджуд», (болмыс бірлігі) концепциясының атасы ұлы шейх ибн Арабидың айтуы бойынша, Алланың болмысынан басқа болмыс жоқ әрі Алла тағала жалғыз өзі барлығының басын құраушы, біріктіруші, Алла жалғыз Алланың жалғыз болмысынан басқа болмыс жоқ. Көне грек ойшылдарының: «бар-лығы дегеніміз – біреу» деп аталатын болмыс тура-

лы көзқарасымен сәйкес келеді. Және де Ибн Арабидың концепциясын бойынша осы жалғыз болмыстың жердегі көшірмесі, кішірейтілген моделі адам. Алла тағала – Инсан кәбир, яғни «үлкен адам». Жердегі адамның үлкейтілген «бейнесі». Философиялық тілмен айтар болсақ, Алла тағала – адамның проектісі, алдын ала берілген үлгісі» [5, 483-484 б.] деген тұжырымдамасын алға тартады.

Ибн Араби өзінің: «Бұрын соңғы болып білінген ең кемел адам» атты кітабын да пайғамбарымыздың «Алла адамды өз бейнесінде жаратты» және «Алла Адамды рахманның бейнесінде жаратты» [6, 132 б.] деген екі хадисті баяндайды. Демек, ұлы ойшылдар дүниетанымындағы кемелдікке жету концепциясы адамның өзін Аллаға ұқсатумен болатындығын, болмаса жоқ екенін тұжырымдайды.

Жоғарыда келтірілген «Алла адамды өз бейнесінде жаратты» деген хадисті жалпы ислам қоғамындағы мұсылман ғалымдары ауыспалы мағынада түсіну қажеттігін алға тартқан. Ислам сенім жүйесі бойынша Құдай тағала ешнәрсеге ұқсамайды. Оның жаратылыста ұқсасы жоқ. Сондықтан хадистегі Алла адамды өз бейнесінде жаратты деген сөз Оның есім-сипаттары ең көп адамның бойынан көрініс табады дегенді меңзеген деп тұжырымдайды. Пайғамбар алейһиссаламның «Алланың ахлағымен ахлақтаныңдар» деген хадисін қаперге алсақ, жоғарыдағы хадистің мағынасы өзінен өзі ашыла түседі. Адам кемелдікке қол жеткізу үшін Алла тағаланың есім-сипаттарына еліктеуі, соған ұқсауы керек. Сонда ғана рухани жетіліп, нағыз Құдай тағаланың жер бетіндегі халифасы деген дәрежеге лайық болады, ал мұндай дәрежеге шынайы кү-рестер арқылы жету барысын, кемелдену сатылары деп атаймыз. Ұлы ойшылдарымыз осы ұстанымдарды кітаптарында әртүрлі кезеңге бөліп баяндаған. Дегенмен оларды төмендегідей бірнеше сатыға жіктеп ұсынуға болады.

1. Мағрифатуллаһ (жылы жүрек) сатысы

Мағрифатуллаһ дәрежесі: (Алланы тану). Бұл жайлы Алла қасиетті Құранда «Сендердің тәңірлерің бір-ақ тәңірі, одан басқа тәңір жоқ, ол аса мейірімді, ерекше қамқор» [4, 24 б.]. Бұл аятқа ғұламалардың берген анықтамасында әл-Жунайди; Ол жаратылыс пайда болғанға дейін жалғыз» [7] десе, Қушайри «Таухид ол Алла Тағаланың жалғыз екендігінің үкімі» деді [8]. Ал Абай атамыз; «біз Алла тағаланы өзінің білінгені қадар ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл, хикметіне ешбір хакім ақыл ерістіре алмады. Алла тағала – өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулімен өлшеусізді білуге болмайды. Біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демеклік те – ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демеклік те Алла тағалаға лайық келмейді. Оның үшін мүмкінаттың ішінде не нәрсенің ужуді бар болса, ол бірліктен құтылмайды. Әрбір хадиске айтылатұғын бір қадимге тағриф болмайды. Ол «бір» деген сөз ғаламның ішінде, ғалам Алла тағаланың ішінде, құдай табарака уатағала кітаптарда сегіз субутия сипаттары бірлән, уә тоқсан тоғыз Әсмаи хұсналар бірлән білдірген. Бұлардың һәммасы Алла тағаланың затия субутия уә фиғлия сипаттары [3] деп Алланы тану дәрежесінің ең маңызды дәреже екенін растайды.

Мұхаммед пайғамбардың «Алланың жаратқандарын тәфаккур етіңдер (ойланыңдар), затын ойламаңдар. Өйткені, сендер Оның қадірін (оған лайық түрде) әсте біле алмайсыңдар» [9] деген сөзіне келсек, Омар Жәлелұлы: «Алла Тағаланы біз бір дейміз, бар дейміз ал ол қашанда бұл сөздердің арғы жағында болады, ол сөздер оған «лайықты емес» [5, 483-484 б.] деуі, адам түсінігін иман мен парасаттылыққа жеткізіп, нұрлы жолдың нұрына бөлейтін Алла жөніндегі мағлұматтар да затының

мәнісіне байланысты емес, сипаттарына байланысты. Өйткені, Алла тағала уақыт пен мекеннен пәк. Адам түсінігі болса, уақыт және мекен түсінігімен шектелген. Сондықтан да Абай атамыз «Алла тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ» [3] деп санасы тек материалдық әлемнен алған әсерлерімен ғана істейтін пендеге соққы беріп, бір нәрсені түсіну үшін ол нәрсенің көзге көрінетін әлемде бір ұқсасының және оның санасында әсері (белгісі) болуы керек деп ойлайтындардың санасына Алла тағала болса, жаратқандарына заттық тұрғыдан әсте ұқсамайтын (мұхаләфәтүн лил хауадис) концепциясын алға тартады. Демек, Алла кейіннен пайда болған ешбір нәрсеге бейнелік тұрғыдан ұқсамайтындығы, олардан қалайда өзгеше, жоғары әрі кәміл болуды білдіреді. Ал мұндай қисынды ақиқат – әлемді басқарып тұрған тәртіптің кәмілдігін түсінудің нәтижесі. Сондықтан мұндай әлемді жарату құдіретіндегі алғашқы себепті, яғни Жаратушыны жаратылғандармен заттық тұрғыдан мүлде салыстыруға болмайды. Ол барлық жаратылғандардан жоғары дәрежедегі кемелдік, ұлылық пен құдірет иесі. Сондай-ақ, бұл қағида, ақылға сай әрі қисынды қағидат. Сол үшін де оның теңі мен ұқсасы жоқ. Алланың заттық мәні жөнінде ойлау адам үшін әсте мүмкін емес. Ол туралы ойлау дұрыс та емес. Демек, Алла Тағала жайында білеріміз, сипаттары арқылы затының бар екендігін қабылдап, адами түсінігімізбен ғана түсіну деген сөз. Өйткені, Алла Тағала былай дейді: «Өйткені, адам баласы өте әлсіз болып жаралған (яғни, осал тұстары көп, сондықтан да ол Алланың қолдауынсыз, нәпсіге, азғырушы шайтанға өз бетімен төтеп бере алмайды) [4, 83 б.]. Сол үшін Алла Тағаланың Құрандағы аяттарында бізге өзі жайлы баяндағанынан аса алмаймыз. Алла өзі жайлы баяндап былай дейді: «Алла – көктер мен жердің нұры.

Оның (мүмін құлдарының жүрегіне ұялатқан) нұрының мысалы: бейне бір, ішіне шам қойылған (қабырғадағы қуыс) текше іспетті. Шам мөп-мөлдір шынының ішінде, ал мөлдір шыны болса, бейне бір жарқыраған інжу-жұлдыз сияқты. Ол шам шығысқа да, батысқа да тән болмаған, (яғни, күнгейде өскен) сондай құтты да мүбәрак зейтүн ағашымен (майымен) жанады. Оның құтты да мүбәрак ағаш болғаны соншалық, майы от тимей жатып нұр шашып жарқырап жана бастайды. Нұр үстіне нұр. Алла қалаған құлын нұрына (Құранға) бағыттайды. Алла адамдарға ақиқатты түсіндіру үшін осындай мысалдар келтіреді. Алла барлық нәрсені лайықты түрде біледі» [4, 354 б.]. Алла Тағаланың аятта өзін «нұрмен» сипаттауы. Сондай-ақ, «Алла – көктер мен жердің нұры» деуі барлық әлемді жаратқан, мына тұңғыық әлемді көрсеткен, жасырын да айқын шексіз ақиқаттарды білдірген, көздер мен көңілдерді шаттандырған бір ғана күш-құдірет иесінің Өзі болғандығының айқын дәлелі. Осы ақиқат бойынша кемелдік дә-режесіндегі мағрифат иелері былай дейді: Алла Тағала негізінде ғайып (жасырын) емес. Бірақ, біздің адамдық қабілетіміз бен түсінігіміз шектеулі болғандықтан, Ол өзінің айқындығының күштілігінен ғайып. Сондықтан Алла хақындағы тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні ретінде былай деп айтамыз. Негізінде абсолютті жаратылыс (Алла) ешқандай шектелмейді. Оның өзін сипаттағанынан басқа ешбір сипатпен сипатталмайды. Тіпті оған біздің шектеулі түсінігіміз бен (абсолютті) деуіміздің өзі шектеулі. Бірақ түсіндіру үшін осылай айту қажет. Әйтпесе адамның ақылына не келсе де Алла одан мүлде басқа. Барлық түсінік пен ұғымдардан пәк болған (абсолютті барлықтың) өзі сипаттарын жарыққа шығаруы затының қажеттілігінен. Бұл жайлы Абай атамыз: «Күллі махлұқ өзгерер, Алла өзгермес», – дейді. Бұл – Ұлы Жаратушының «жаратылысқа ұқсамау» сипаты. Алладан басқа барлық нәрсе кейіннен

жаратылған. Ол затында, сипатында және істерінде еш нәрсеге ұқсамайды. Құранда «Оның теңдесі жоқ», – дейді. Егер Ол кейіннен бар болғанға ұқсаса, өзгеге мұқтаж фәни болмыс болар еді. Бұл – мүмкін емес нәрсе. Бастауы мен соңы болмаған. Ол ешқашан фәни болмайды. Міне, Абай «Алла өзгермес» сөзін қайталауы – осыны айқындаудың нышаны. Сол себепті Абай Ұлы Жаратушының бірлігін жаратылғанның бірлігіне ұқсатпауды баса айтады. Сондай-ақ тағы бір анықтамасында: «Әрбір хадиске айтылатұғын бір қадимге тағриф болмайды», [10] – дейді. Бұл жердегі «хадис» сөзі Пайғамбарымыздың хадисі емес, «кейіннен жаратылған нәрсе», – деген сөз. Сондықтан Жаратушының заты барлық нәрседен қасиетті әрі пәк. Осы ақиқаттан алыстап, еврейлердің өздері Ғузайырды, христиандардың Исаны Алланың ұлы деп артық кетулері, Платон сияқты философтардың пантеистік сеніміндегі қате көзқарастардан қалыптасқан қатерлі, қорқынышты пікірлерге, сондай-ақ, адам баласының өз қиялында танып, соған сене бастаған адасушылық көріністеріне иләһи жауап ретінде Алла Тағала былай дейді: «Олар Алланы лайықты түрде танып, бағалай алмады. Дегенмен, қиямет күні жер түгелдей Оның уысында, ал күллі аспан әлемі шиыршықталып бүктелген күйде Оң қолында болады. Алла – олардың Өзіне серік етіп қосқан жалған құдайларынан аулақ һәм әлдеқайда ұлы» [3, 465 б.]. «Бір Алла, Одан басқа құдай жоқ. Ол Хай (мәңгі тірі), Қаноум (еш нәрсеге арқа сүйемей күллі болмысты бір өзі меңгеріп тұрушы). Ол әсте қалғымайды, Оны (ғапылдықта) ұйқы да баспайды. Күллі аспан әлеміндегі һәм жердегі барлық нәрсе бір өзіне тиесілі. Оның бірде бір ұқсасы жоқ. Ол Сами (бәрін естуші), Басир (бәрін көруші)». «Оларға айт: ол Алла жалғыз (құдай)! Алла самәд (ешкімге және еш нәрсеге мұқтаж емес, керісінше күллі жаратылыс Оған мұқтаж), Ол тумаған да, туылмаған! Сондай-ақ, Оған тең келетін еш нәрсе

жоқ» [4, 42 б.].

Қысқасы, пенденің Алланың заты хақындағы түсінігі тек өз әлемінен алатын әсерлер мен хикметтер шеңберінде болмақ. Яғни, мына жалған дүние жалғандық талаптар ішінде қандай халге немесе қандай қабілетке жетсе де Алланың затын түсіну турасында әлсіз. Қорыта айтқанда, кемелдікке жете білгендер барлық осы иләһи сырлар жо-рығында ақиқат пен мағфиратқа қол жеткізе біледі. Мұндай парасатты жандар, әлемнің көзінің қарашығы және асылы болып табылады. Бұлар нағыз кәміл адамдар. Пайғамбарлар мен әулиелер һәм Ибн Араби сияқты ойшылдар мен Абай Құнанбайұлы тәрізді Хакимдер осы кемелдікке жету үшін ақиқаттан мағфиратқа жетуге үнемі әзәли әлемін, яғни абсолют барлыққа қауышуды аңсап іздеген. Осы шектеулі әлемге жолығу үшін осы әлемде өз фәни болмыстарынан ажырап, Хақ Тағаланың бар болуы арқылы бар болғандықтарын біліп, еріктерін Хақ Тағаланың еркіне бағынышты еткен жандар. Бұл жайлы Хасан Басри: «Ғалымдар болмаса, адамдардың басқа жан иелерінен айырмашылығы болмас еді. Өйткені олардың оқытуымен адамдар адамдық дәрежеге жеткен» [11] дейді.

Ілім-ирфан (нұрлы ақыл) мақамы

Тегін танығаннан кейін текті жанның тексіздік қылуы әбестік болғаны тәрізді, Жаратушысын таныған құлдың оған қарсы келуі шынымен де надандақ болмақ. Абай атамыздың «Ақылды адамға ілім парыз, Ілімді адамға ғибадат парыз» деуі Құдайын таныған құлдың, ілім арқылы өзіндегі бар болған сегіз зарра (кішкентай) аттас сипаттарын, Алла тағаланың ұлық үлкен субутия сипатының жолына салып кемелдікке жету теуриясы болса керек. Өйткені ұлы ойшыл Абай атамыздың отыз сегізінші қара сөзінде Алла тағаланың сегіз субутия сипаты мен тоқсан тоғыз көркем есімдерін саралай келіп кемелдікке же-

тудің үш мақамын «Енді біздің бастағы тағриф бойынша құдай тағала ғылымды, рахымды, ғадаләтті, құдіретті еді. Сен де бұл ғылым, рахым, ғадаләт үш сипатпенен сипаттанбақ; ижтиһатің шарт еттің, мұсылман болдың һәм толық инсаниятың бар болады» [3] деп баяндайды. Демек ілім - рухани кемелдікке, кемел инсандыққа, толық адамдыққа мұсылмандыққа жетудегі маңызды мақам болып талады. Кемелдікке жетуде Алла тағаланың Ғылым, Рахым, Әділдік сипаттармен тұлғалық сипаттану Алла тағаланың сегіз субутия сипаты мен тоқсан тоғыз көркем есімдерін бойына жинаған дара тұлғалық концепциясымен дараланады.

Ілім нығмет әрі бәлекет егер ілім ирфанға (парасаттылыққа) айланса ішкі жандүниемізді кемелдендіріп, нұрландырса, тек қана ізгілікке жетектейтін ілім болса, Алланың сүйген құлына сыйлаған нығметі болмақ. Бейне пайғамбарымыздың «Алла Тағала кімге жақсылық қаласа, дінді терең білуді нәсіп етеді» [11] дегеніндей. Ал нәпсіліктің қайнарын қоздыратын, мәтериялдық құндылық үшін обал, сауапты ұмытып, ардан аттайтын, мақтаншақтыққа, тәкаппарлыққа жеткізетін ілім болса ол басқа төнген нағыз бәлекет болмақ. Бейне ібілістің тәкапарлығы жәннаттан қуылып құрдымға кетіргендей. Кемелдікке жетуде құдайтану ілімінен парасаттылық мақамына көтерілу зәру іс. Олай болмаған жағыдайда адам баласы құдайын танып тұрып Ібіліс тәрізді құлдырап кетуі әбден мүмкін.

Исламның ұлы ойшылы Әл-Ғазалидың «Жүректің азығы – ақыл, білім және Аллаға деген махаббат!» - деген даналығына назар салатын болсақ, адам баласының жүрегін қартаюдан, қараюдан сақтау үшін ілімге, парасаттылыққа мән беру керек ол үшін жәнеде ұлы ойшыл, дана хакіміміз Абайдың «Ғылым-білімді әуелі бастан бала өзі іздеп таппайды. Басында зорлықпен яки алдауменен үйір қылу керек, үйрене келе өзі

іздегендей болғанша. Қашан бір бала ғылым-білімді махаббатпен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады» [3] деп адам баласы жаратушы Алланы танығаннан кейін рухани ілімге, парасаттылық жолға құмарлана қызыға қадам басса ғана адам болады яғни кемел болады. Ал нәпсілік ілімге дүние қоңыздыққа салынғанда, ол шала болады дейді. М.Ә. Перленбетов, Қ.Ч. Алимгазинның «Кемелдіктің үш негізі» кітабында көрсетілген сызбадағыдай [12]:



Адамға кемелділік, парасаттылық тал бесіктен жер бесікке дейін ілім іздеу жайлы айтқан Пайғамбарымыздың хадисі мен бабаларымыздың «Балапан ұяда не көрсе, ұшқанда соны алады» - деп айтқан нақыл сөздері адам болудың ұлы философиясын көрсетеді. Яғни, адамның бойына бала кезден сіңіп оның тұлғалығын жетілдірмейтін ілімдер парасаттылыққа айнала алмайды. Сол себептіде хазіреті Пайғамбарымыз Алла тағаладан «Алла Тағалам, мені тақуалығы жоқ жүректен, тойымсыз нәпсіден, пайдасыз ілімнен, қабыл болмайтын дұғадан сақтауыңды сұраймын» [13] деп тіленуі адам баласының ілімнің хикіметінен ғапыл қалып, көрген пайдасы үшін өзін өзгелерден жоғары көріп, әділдік пен ақиқатты орнатудың орнына нәпсісі үшін жазықсыз жандарды қанайтын рақымсыз залымдарға, қиянатшылдарға айналуы әу бастан балаға жақсы ниет, жақсы сөз, ыстақ қайрат, жылы жүрек, нұрлы ақыл-кеңес, жақсы әдеп, пай-

далы білім, сауапты амал, әділдік, адалдық, парасаттылық жүйесімен баулымағандықтан болатындығын аңғартады.

Имам әл-Ғазали «Ақыл күшінің әділ болуы әрекеттің көркемдігін, зейіннің тұнықтығын, ой-пікірдің дұрыстығын әрі сенімді болуын нақтылайды. Сондай-ақ амалдың барлық қырларын, нәпсі апатының жасырын орындарын көрсетеді» [14] деген тұжырымдамасын Абай атамыз:

«Қайрат пен ақыл жол табар,

Қашқанға да қуғанға.

Әділет, шапқат кімде бар,

Сол жарасар туғанға», - деп пайдалы

илаһи біліммен басталып рахыммен толысып әділдікпен аяқталғанда парасаттылықтың, кемелдіктің тұлғалық келбеті шығатынын айқындайды. Құрандағы; «Алладан басқа тәңір жоқ, бұған ең алдымен Алланың Өзі куә. Сондай-ақ барлық періштелер мен шынайы ғалымдар да турашылдық пен әділдікті ұстана отырып (осынау ақиқатқа куәлік етті). Азиз (ұлы, бәрінен үстем) һәм Хаким (әр ісі мен әрбір үкімінде талай хикмет болған асқан даналық иесі) Алладан басқа тәңір жоқ» [4] деп Құран бізге Алладан басқа ешбір тәңір жоқ екеніне шынайы сенетін, періштелер мен турашылдық пен әділдікті ұстанаған тақуалыққа негізделген, рухани ілімі бар ғалымдар ғана періштелердей парасатты жандар екенін айқындайды. Ал Алланың пәк, әділдік жолына қиянат жасап, Оның үкіміне қайшы келетін әрбір үкім әділетсіздік пен зұлымдық болып табылып ондай жолда болған ілім иелері ғалым деп айтуға келмейтінін онан бетер айқындап: «Шынтуайтында, Алладан құлдарының арасынан тек ғұламалар ғана шын именеді. Шүбәсіз, Алла – Азиз (бәрінен үстем әрі ұлы), Ғафур (құлдарының күнәлары қанша жерден ауыр болса да тәубелеріне келген жағдайда оларға өте кешірімді» [4] деп нағыз ілім иесі ғалымдар деп рухани ілімі бар, Құдайдан қорқатын парасатты жандар ғана айтылатындығын

айқындайды.

Абай шығармашылығының өзекті концепциясы толық адамдық мақамға жетуде міндетті түрде жаратушысын танып, оның сипаттарына ғашық болып, бүкіл жан-тәнімен жүрегіңдегі шынайы махаббатымен Оған ұқсауға тырысу арқылы жүзеге асатындығын «Болмасаң да ұқсап бақ бір ғалымды көрсеңіз» деп бір Алланың «Ғалым» деген атын танып білсеңіз барынша Оған ұқсап парасатты ғалым болуға тырыс «Ондай болмақ қайда деп айтпа ғылым сүйсеңіз.» деп Алланың сипаты болған ғылымды сүйген болсаң, Оған ұқсауға болама деп надандықпен айтпа десе.

«Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,

Сонда толық боласың елден бөлек.

Жеке-жеке біреуі жарытпайды,

Жолда жоқ «жарыместі» жақсы демек», - деп Алланың 99 көркем есімдері мен 8 субутия сипатының жинағы болған ілім, иман, әділдік сипаттарын бірдей ұстанбаған адамды қанша ілімді болғанымен «жарымес» деп сипаттай келіп, толықтыққа жету үшін: «Біреуінің күні жоқ, біреуінсіз, Ғылым, сол үшеуінің жолын білмек» - [15] деп нағыз парасаттылық ол ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек болған Алланың Ғылым, Рахым, Әділет сипаттарының соңынан ерген адами қасиеттер екенін айтады. Демек адам баласы жаратушысы секілді ғылымды-құдыретті болу. Ал оның бойындағы ғылым құдырет иманға толы болып барша жанға, жаратылыс иелеріне рахымды шапағатшыл болу, сонымен бірге адам бойындағы ғылым құдыреті мен рахым шапағаты әділдікті ұстанғанда бүгінгідей жаһандану үрдісінің алдын алуға болатындығы, бүгінгідей қарама-қайшылықтың тудырмауға болатындығын хакім абай адамзат баласына, ұрпақтарға нәсихаттайды. Ел болам десең бесігіңді түзе дегендей адамзатты бүгінгі таңдағы «жарыместі» ғылым мен прогрестің шыңына шығып қайшылыққа ұшырап жатқан сәтінде, кемелдікке жетудің абай хакім салған ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы

жүректі болудай рухани жолды ұстанып, кемелдікке жетудің ғылымды, әділетті һәм рахымды мақамдармен ұрпақ өсіргенде ғана ел болып оңалып, айымыз оңынан туып, көсегеміз көгерері айдан жарық, күннен анық ақиқат.

Әділдік (ыстық қайрат) мақамы

Мұхаммед Али өзінің «Ислам ахлағы» кітабында әділдік ұғымына берген анықтамасында, адами сипаттаулары ұқсас болған әрбір адам баласының барлығы бірдей құқыққа ие болады, өйткені Исламда құқығы жоқ құрметті зат жоқ, ал Исламдағы әділеттілік бұл құрметті затқа өзіне лайықты болған құқығын беру деп аталады. Бейнебір бұл қайсыбір отбасындағы отағасының өзі болса да, оның әйелі немесе ұрпағы болса да [16, 114 б.] дейді. Олай болса әрбір құрметті заттардың құқығын беруде, Пайғамбарымыз – «Раббыңның сенде хақысы бар, жаныңның сенде хақысы бар, отбасыңның да сенде хақысы бар, сондықтан әрбір хақысы барға өз ақысын бер» [17] деген сөзі үшін бірінші – Алла Тағаланың қақын яғни құқығын орындалуы тиіс. Алланың қақысы әр адамның Жаратушы иенің алдында құл болу міндеті. Яғни, нұрлы ақылмен құдайын тани білу міндеті һәм Исламдағы әділеттілікті ыстық қайратпен ұстану. Демек Исламдағы әділеттілік – жеке адамнан бастап мемлекетке дейінгі қоғамның барлық салаларында қалыптасқан қағида болып ол бейбіт ел болсын, басқыншы ел болсын, сондай-ақ саяси, экономикалық, әлеуметтік, отбасылық және қазылық үкім шығару (сот) салаларында болсын қолданылатын әділдік қағидасы. Ол адамзат мүддесіне қажет нәрсенің барлығын қамтиды. Өйткені Алла Тағала «Біз елшілерімізді (пайғамбарлықтарына айғақ болатын) анық дәлелдермен (мұғжиза-лармен) жібердік. Адамдар әділдікті ұстан-сын деп, елшілермен бірге кітап пен әділдік таразысын да түсірдік...» [4] деген. Олай болса, Пайғамбарлардың жіберілуі,

кітаптардың түсірілуі адамзат қоғамына Әділеттілікті орнату мақсатында болса, адам баласының жаратылу мақсатыда әділ болу деген сөз.

Қожа Ахмет Ясауи «Диуани хикмет» кітабында кемелдікке жету үшін адамда қуатты махаббат пен дерт болу керек екенін «Дертсіз адам адам емес, мұны аңла; Ақылсыз инсан хайуан жынысы, бұны тыңда» деп жырлайды. Демек Абай атамыздың «Алланың хикметін сез, Адамды сүй» деуі мен «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» деген жыр жолдары, дана халқымыздың «тура биде туған жоқ, туғанды биде иман жоқ» деген даналық сөздерінің тұжырымдамасы еді. Сондықтан да абай атамыз әділетті болу жолында барша адамға бірдей қарау үшін ыстақ қайраттың болуын адамдың кемелділіктің бір мақамы ретінде айқындайды. Демек әділеттілік барлық адами қарым-қатынастарды реттейтін тұлғалық кемелділіктегі маңызды мақам екені белгілі. Алла Тағаланың қасиетті құранда үш қайталап әділетті жанды жақсы көретінін айтатының өзі исламдағы әділдіктің орнының қаншалық маңызды екенін меңзейді. Демек ислам дініндегі әділдік кемел адамдық принциптерін реттейді, әділеттің жоқтығы урбанизацияның жойылуына себеп болады. Алла Тағаланың «Алла сендерге аманаттарды иелеріне қайтаруды және адамдар арасында билік айтқандарыңда әділ үкім шығаруды бұйырады. Міне, осылайша Алла сендерге қандай керемет насихат айтуда. Шүбәсіз, Алла – Сәмиғ (айтқан сөздерің мен үкімдеріңнің бәрін естуші) һәм Басир (не істеп, не қойып жүргендеріңнің бәрін көруші) [4] деуі, әлеуметтік, экономикалық, қоғамдық, құқықтық және саяси салалардың барлығын қамтитынын білдіреді. Демек әділдік адам өмірінің барлық салаларына қатысты, еш уақытта әділдікке негізделмеген саланы кездестіре алмаймыз. Адам дүниеге келгеннен кеткенге дейінгі өмір жолында қалжа беріп, нәрестенің шаш садақасын беруден бастап, зекет жинау, мирас бөлуде

экономикалық әділеттілікті талап қылуы һәм зекет арқылы кедейлердің құқықтарын өтеу уәжіп болуы исламдағы экономикалық әділеттіліктің белгісі болса, Пайғамбарымыздың «Ей, адамдар, сендерден бұрынғыларды құрдымға кетуі, олардан бір құрметті адам ұрлық жасаса, оны жазасыз өткізіп, ал егер олардан әлсіз біреу ұрлық жасаса, оның жазасын беру дей әділетсіздіктің кең етек жайғаны еді» [18] деуі әлеуметтік әділеттілікті көрсеткені еді. Сондай-ақ Пайғамбарымыздың «Алла тағаланың атымен ант етемін, егер Мұхаммедтің қызы Фатима ұрлық жасаса, мен оның қолын кесіп тастар едім» [18] деп қатаң ескертуі қоғам мүшелері әлеуметтік әділеттілікті жоғалтса, оның кім болуына қарамастан қатаң жазаға ұшырауы керек екендігін айқындайды. Демек әділ қазының алдында кім болса бірдей жазалануы қоғамдық таптардың арасындағы әлеуметтік әділдіктің болуын көрсетеді. Сол сияқты, саяси, құқықтық салалардағы Пайғамбардың асыл сүннеттері мен құран қағидаттарын басшылыққа ала отырып жоғарда айтылған барлық салаларда әрбір жеке адам әділеттілік қасиетін дамытқанда кемел тұлғалық сипатын қалыптастыратындығын, орта ғасырдағы философ, ислам ойшылы, ақын Қожа Ахмет Ясауи да шыншылдық пен әділдік үшін ғұмыр кешу халыққа қызмет етумен байланыстырылады. Ал, халыққа, ұлтына қызмет етудің шарты – топырақ сипатты болу, нәпсіні тыю. Топырақ сипатты болып, өзін халқына арнау кемелдікті білдіреді деп жырлайды. Қожа Ахмет Ясауи кемелдікке жету үшін адамда қуатты махаббат пен дерт болу керек дейді. «Дертсіз адам, адам емес, мұны аңла; Ашқсыз инсан хайуан жынысы, бұны тыңда» [19] деп, «дертсіз адам», яғни әділетсіз адам адамдық сезімнен жұрдай, өз ұлтының, қоғамының, отанының алдында жауапсыз, мұңсыз, қара басының қамын күйттейтін әділетсіз жан деп сипаттайды. Сондай-ақ, илаһи фитраттағы, яғни Алла тарапынан адамға берілген құдайлық

сыйдан «әділдіктен» мақрұм қалған, өзінің адамдық қадірін бағалай алмаған, парасаттылыққа ұмтылмаған, өзіне, қоршаған әлемге, адамға, табиғатқа, мән бермейтін жан екенін дәлелдеген. Абай атамыздың «Тегінде адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озады. Одан басқа нәрсемен оздым ғой демектің бәрі бекер». Дегеніндей Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанында әділдік, ақыл-парасат, бақ-дәулет, қанағат-ынсап туралы ой толғап «адам» тұлғасын қалыптастыратын рухани кемелділік ел-жұртты басқаратын әмірші-патшадан бастап бұқара халыққа дейінгі адам – ақыл-парасаты ұшан теңіз, ниеті – түзу, сөзі – шырын, білім мен өнерге жетік, қолы ашық, пейілі кең, жүзі жарқын, ешкімге кек сақтамайтын жан болуы шарт» екенін жазған [20] дейді. Демек, әрбір адамның қоғам алдындағы міндеттері, мемлекетті басқару принциптері және тағы басқа көптеген әлеуметтік, қоғамдық, саяси, ахуалдағы мәселелерде моральдық-этикалық тәртіптерге, құқықтарға және т.б. нормаларға, талаптарға сәйкес, құқықтар мен міндеттемелер, еңбек пен марапаттау, қылмыс пен жазалау арасындағы әділдікті ұстанып, ыстық қайратты болу кемелдікке жетудің маңызды сатысы екендігін көрсетеді. Қорыта айтқанда әл-Фараби ден бастан Ибн Араби, Қожа Ахмет Ясауи, Жүсіп Баласағұн, Абайға дейінгі барлық ұлы ойшылдардың кемел тұлға қалыптастыру жолы абай атамыз айтқандай илаһи нұрлы ақылмен оянып, мейрімге толы жылы жүрекпен жетіліп, ел үшін, отан үшін әділеттілікті ұстануда ыстық қайратты болып, Алла Тағаланың илаһи фитраттағы, яғни алғаш жаралғанда Алла тарапынан адамға берілген «Ілім», «Рахым», «Әділ» атты құдайлық сыйдан айырылмай жасағанда ғана кемел адамдық тұлғаны қалыптастыруға болатындығын дәлелдейді.

Қорытынды

«Кемел адам» дәрежесіне қол жеткізу үшін адам бірқатар рухани сатылардан өтуі тиіс. Соның алғашқы сатысы – Алла тағаланың есім-сипаттарына еліктеу. Содан кейін мағрифатуллаһ дәрежесіне қадам басу. Біз бұл дәрежеге адам жүрек арқылы жетеді деп тұжырымдадық. Себебі Құдай тағаланы рухани жүректен ғана тануға болады. Ақыл шексіз құдіретті қамтып тани алмасы анық. Сол үшін де хәким Абай «Адам баласы өлшеулі, Құдай тағала өлшеусіз. Өлшеулімен өлшеусізді танып болмайсың» деп тұжырымдайды. Келесі дәреже ілім-ирфан дәрежесі. Мұны ақыл арқылы игеруге болады. Абайдың «Ақылды адамға ілім парыз, Ілімді адамға ғибадат парыз» дейтіні содан. Үшінші кезекте – әділдік. Бұған ыстық қайрат көмекші болады.

Әдебиеттер тізімі

- 1 أرسطو URL: <https://hekmah.org/%D8%A3%D8%B1%D8%B3%D8%B7%D9%88/> (Қаралған күн: 02.08.2022)
- 2 Ибн Сина. Эш-Шифа. 305 Каир. 1952 ж. مطبعة الاميرية (IMPRIMERIE NATIONALE. EL GAIRE)
- 3 Абайдың қара сөздері. 38-қара сөзі // URL: <https://abai.kz/post/6> (Қаралған күні: 22.08.2022)
- 4 Құран кәрім қазақша түсіндірмелі аудармасы. - Алматы, «Көкжиек-Б» баспасы, 2015. – 624 б.
- 5 Омар Жәлелұлы. Харекет зерттеу мақалалары. – Алматы: «BRR Press» баспасы. – 2020. - 504 б.
- 6 Абдул карим әл-Жили. Китаб әл-Инсан әл-Камил фи мағрифати әуәхири уәл әуәил. – Мысыр. - 132 б.
- 7 Құрманбек Қасымқанұлы. Иман. Ислам. Ихсан. Зерттеулер. – Алматы. «Самға» баспасы, 2022. – 132 б.
- 8 Аллаға иман келтіру // URL: https://muslim.kz/kz/page/allaga_iman_keltiru (Қаралған күні: 10.08.2022)
- 9 Білім алу – әрбір мұсылманға парыз. Жұма уағызы // URL: https://www.muftiyat.kz/kk/nasihath/zhuma-minberi/2018-08-23/21849-blm-alu-rbr-musylmana-paryiz-zhuma-uagizu/#_ftn5 (Қаралған күні: 12.08.2022)
- 10 Перленбетов М.Ә., Алимгазин Қ.Ч.

Кемелдіктің үш негізі. Рухани кемелдікке арналған оқулық. – Алматы. «Ziyyaly» баспасы. 2020. – 104 б.

11 Ең үлкен жиһад – нәпсімен күрес // URL: <https://www.muftiyat.kz/kk/nasihath/zhuma-minberi/2018-01-24/21879--e-lken-zhiad-npsmen-kres/> (Қаралған күн: 12.08.2022)

12 Әбу Хамид Мұхаммед әл-Фазали. Жан тәрбиесі. - Алматы, «Арыс» баспасы, 2009.

13 Абай әлемі парақшасы. «Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста» // URL: <https://abaialemi.kz/post/view?id=825> (Қаралған күні: 19.08.2022)

14 Миқдәд Иалжин Мухаммад Али. Ил-мул ахлақ уәл Исламия. Дару аламил-кутуб литтабағә уән-Нәшр. - Рияд, - 455 б.

15 Маусуғат әл Хадис. Ад дурарус сунна // URL: <https://dorar.net/hadith/sharh/15223> (Қаралған күн: 22.-8.2022)

16 Абдул Карим Зидан. Усусуд-Дағуа әл-Ислами. Муәссәсәту әр-Рисала. - Бейрут. Лубнан.,2002.

17 Қожа Ахмет Яссауи // URL: <https://www.freepapers.ru/6/ozha-ahmet-yassau/258165.1712686.list2html> (Қаралған күн: 02.09.2022)

18 Жүсіп Баласағұн философиясындағы әділеттілік мәселесі. «Құт» // URL: <https://melimde.com/1-tairip-ojlaw-medenietini-pajda-bolui-deris-jospari.html?page=38> (Қаралған күн: 02.09.2022).

Transliteration

1 أرسطو [Aristotle] // URL: <https://hekmah.org/%D8%A3%D8%B1%D8%B3%D8%B7%D9%88/> (Qaralghan kun: 02.08.2022) (In Arabic).

2 Ibn Sina. Ash-Shifa [Healing]. 305 Kair: Matbagatu al-Amiati. 1952 zh. (IMPRIMERIE NATIONALE. EL GAIRE) (In Arabic).

3 Abaidyn qara sozderi. 38-qara sozi [Abai's The Book of Words. The Book of Words 3]. URL: <https://abai.kz/post/6> (Qaralghan kun: 22.08.2022) (In Kazakh).

4 Quran karim qazaqsha tusindirmeli audarmasy [An Explanatory Translation of the Qur'an in Kazakh]. - Almaty, «Kokzhiek-B» baspasy, 2015. – 624 b. (In Kazakh).

5 Omar Zhaleluly. Hareket zertteu maqalalary [Action. research articles]. – Almaty: «BRR Press» baspasy. – 2020. - 504 b. (In Kazakh).

6 Abdul Karim al-Zhili. Kitab al-Insan al-Kamil fi magrifati auahiri ual auail [The Complete Human Book in Knowing its Beginning and End]. – Mysyr. - 132 b. (In Arabic).

7 Qurmanbek Qasymqanuly. Iman. Islam.

Ihsan. Zertteuler [Iman. Islam. Ihsan. researchs]. – Almaty. «Samga» baspasy, 2022. – 132 b. (In Kazakh).

8. Allaga iman keltiru [Faith in God] // URL: https://muslim.kz/kz/page/allaga_iman_keltiru (Qaralghan kun: 10.08.2022) (In Kazakh).

9 Bilim alu – arbir musulmanga paryz. Zhuma uagyzy [Education is a must for every Muslim] // URL: https://www.muftiyat.kz/kk/nasihath/zhuma-minberi/2018-08-23/21849-blm-alu-rbr-musulmana-paryiz-zhuma-uagizy/#_ftn5 (Qaralghan kun: 12.08.2022) (In Kazakh).

10 Perlenbetov M.A., Alimgazin Q.Ch. Kemeldiktin ush negizi. Ruhani kemeldikke arналган оqulyq [The three foundations of perfection. Textbook for Spiritual Perfection] – Almaty, «Ziyaly» baspasy, 2020. – 104 b. (In Kazakh).

11 Ең ulken zhihad – napsimen kures [The greatest jihad is the fight against lust] // URL: <https://www.muftiyat.kz/kk/nasihath/zhuma-minberi/2018-01-24/21879--e-lken-zhiad-npsmen-kres/> (Qaralghan kun: 12.08.2022) (In Kazakh).

12 Abu Hamid Muhammed al-Gazali. Zhan tarbiesi [Spiritual education]. - Almaty, «Arys» baspasy, 2009. (In Kazakh).

13 Abai alemi paraqshasy. «Aqyl, qairat, zhurekti birdei usta» [Abai world page. «Keep mind, courage and heart together»] // <https://abaialemi.kz/post/view?id=825> (Qaralghan kun: 19.08.2022) (In Kazakh).

14 Miqdad lalzhin Muhammad Ali. Ilmul ahlak ual Islamia [Ethics and Islamic science]. Daru alamil-kutub littabagə uan-Nashr. - Riad. - 455 b. (In Arabic).

15 Mausugat al Hadis. Ad durarus sunna [Encyclopedia of Hadith. year damage] // URL: <https://dorar.net/hadith/sharh/15223> (Qaralghan kun: 22.-8.2022) (In Arabic).

16 Abdul Karim Zidan. Ususud-Dagua ual-Islami [The origins of the call]. Muassasatu ar-Risala. - Beirut, Lubnan, 2002. (In Arabic).

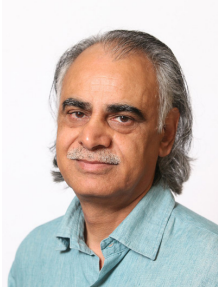
17Qozha Ahmet lassau [Khoja Ahmet Yassau] // URL: <https://www.freepapers.ru/6/ozha-ahmet-yassau/258165.1712686.list2html> (Qaralghan kun: 02.09.2022) (In Kazakh).

18 Zhusip Balasagun filosofiasyndagy adilettilik maselesi «Qut». [The problem of justice in Yusup Balasagun's philosophy] // URL: <https://melimde.com/1-tairip-ojlaw-medenietini-pajda-bolui-deris-jospari.html?page=38>. (Qaralghan kun: 02.09.2022) (In Kazakh).

АВТОР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТ

<i>Құрманбек Қасымхан</i>	PhD докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Курманбек Касымхан</i>	PhD докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
<i>Kurmanbek Kasymkhan</i>	PhD student, al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Interview Natalya Seitakhmetova with professor Ziauddin Sardar (London, UK)*



Ziauddin Sardar is a British-Pakistani scholar, award-winning writer, cultural critic and public intellectual who specializes in Muslim thought, the future of Islam, futurology and science and cultural relations. The author and editor of more than 50 books, Prospect

magazine has named him as one of Britain's top 100 public intellectuals and The Independent newspaper calls him: "Britain's own Muslim polymath".

Professor Ziauddin Sardar, you are a famous scientist, an intellectual of our time. Your name and your scientific authority are an ideal for us, a sample. Your thoughts on the essence and meaning of Islamic philosophy and the culture of Islamic thought are very important to us, your contemporaries. I would like to ask you a few questions. with your permission.

1. In your opinion, what is the value of Islamic philosophy for the modern world, for a person concerned with everyday problems?

The modern world requires us to engage with it critically. There is so much out there – for example, on social media, misrepresentations not just in the main stream media but also in the form of knowledge, nefarious ideologies, corruption, cronyism, uncontrolled corporate greed, the rise of conspiracy theories such as QAnon, and an increasing mistrust in science, and rationality – that needs critical examination by all self-respecting individual and communities. We need to ques-

tion and analyse everything that is thrown at us; and Islamic philosophy provides us with the tools for asking relevant questions as well as provides a critical edge from an Islamic perspective and helps us negotiate some of the complex ethical and moral problems of our time. I don't believe that philosophy should be the privilege of a select few – contrary to the view of classical Muslim philosophers. Every Muslim needs to connect with our great heritage of Islamic philosophy – to know where they are coming from, to find their way out of the current dilemmas and paradoxes and to see where they are going. Without Islamic philosophy we are lost. Indeed, I would argue, that Muslim civilization was lost when it forgot philosophy and became obsessed with theology. We now need to learn that positively influencing the future is a moral need of our time – and Islamic philosophy is an essential component for fulfilling this imperative.

2. You are a supporter of traditionalism, but philosophy is a non-final process, should there be something unchangeable in it, not subject to time and the hustle and bustle of life. Martin Heidegger once spoke about the untimeliness of philosophy, and you, on the contrary, assert the timeliness of Islamic philosophy in your works. its enduring meaning.

We need to distinguish between traditionalism and tradition. I am not a supporter of traditionalism, but an advocate of critical tradition. Traditionalism is essentially ossified tradition; and like all 'isms' it is an ideology – an inversion of the truth. It is ahistoric; it abhors history and drains it of all humanity and human content. Islam, as a religion interpreted in the lives and thoughts of people

This research was funded by the SC MES RK (Grant No. AP08855962 «Modern Islamic Philosophy as a New Humanitarian Knowledge: Discourse and Praxis»)

called Muslims, is not something that unfolded in history with all its human strengths and weaknesses, but is a utopia that exists outside time. Hence it has no notion of progress, moral development or human evolution. Moreover, traditionalism is monolithic. It does not recognise, understand or appreciate a contrary view. Those who express an alternative opinion are seen as apostates, collaborators or worse. And, finally, traditionalism is aggressively self-righteous; and insists on imposing its notion of righteousness on others. It legitimises intolerance and violence. It allows no opposition or contrary view. The tragedy of the Muslim world is that it is knee-deep in traditionalism.

Tradition, on the other hand, is dynamic, it changes and adjusts to the needs and requirement of changing times while retaining its core principles and values. Traditions remain traditions by reinventing themselves. Tradition provides an anchor for our heritage, identity and history, but it is also a forward-looking enterprise. It transforms itself by self-reflection, by critical engagement with the world, and by shaping and transforming the world. Tradition relates to history as a living cultural reality – not something to be put in a museum. Traditionalism is about preserving the status quo; critical tradition is about exploring future prospects while retaining our identities and heritage. Every culture has a dark side: traditionalism enhances this, while critical tradition exposes it and attempts to move forward with life enhancing aspects of the culture. This is what I mean by critical tradition.

That's where Islamic philosophy enters the equation. It transforms tradition into critical, self-reflective enterprise. That is why it is timeless; it has enduring value. It forces us to rethink Islam and what it means to be a Muslim in changing circumstances.

3. Postnormal times are a verdict or just reality. Is a person in Postnormal times postnormal? And if so, is he more metaphysical or more pragmatic?

Both. Postnormal times is, and as is increasingly becoming self-evident, reality. We can witness accelerating change, realign-

ments of power, and social and cultural upheaval in which events move and multiply in geometric fashion. We can see that our world is deeply inter-connected, thanks to the internet, tweeter, Facebook, twitter, and other social media, 24-hour news channels, where information and misinformation, real and fake news, spread across the globe in an instant. Where we are perpetually under surveillance.

But the world is more than just a network of vast networks, all interconnected and interdependent, it is also complex. Everything major issue we face, from fixing global financial problems to climate change, is complex. Complexity is a natural by-product of the fact that most of our problems have a global scale. And globalisation itself enhances complexity. Combine complexity with networks and you get positive feedback: things change rapidly and often simultaneously leading to chaos. And chaotic behaviour is all around us. So, yes, postnormal times is real – very real.

But it is also a verdict on what we have done and doing to ourselves. For example, we have ignored the warning – dating back to the 1960 – of impending climate crisis. We have allowed all types of technologies to be developed without asking the fundamental 'ought' question: just because something can be done does not mean that it ought to be done. It is a verdict on how globalisation has been weaponised. It is a verdict on the naked greed of capitalism and neoliberal economics which is destroying the planet. It is a verdict on how we are forced to run faster and faster, constantly out of breath. It's a verdict on the consequences of modernity. On the absolute relativity of truth ushered in by postmodernism. It a verdict on the western consumer lifestyle which has, and is, consuming the resources of Earth at an accelerating pace. It's a verdict on western culture which is determined to destroy all other cultures and turn everything into banal sameness. So, yes, postnormal times are also a verdict on how we find ourselves in an epoch of contradictions, complexity and chaos.

Is a person in postnormal times postnormal? Not necessarily. One can live quite

a 'normal' life without being aware of the postnormal condition of the world. And, of course, postnormal times do not have an equal impact in every corner of the world; although the postnormal-free space is shrinking. In some part of the world, where things have not changed much for decades, climate change has not arrived, and social media has not penetrated deeply, the awareness of postnormality will be limited. So, what makes a person postnormal? To 'be postnormal' one has to be aware that whatever one saw or thought as 'normal' is evaporating fast, old paradigms are dying, new ones have not emerged, and we are in an in-between transitional period; and that we need to find ways and means to navigate this period towards more sustainable, viable, human and equitable futures. Postnormal times is also a call to arms: prepare yourself, be aware of what is happening globally and locally, and think of radically new ways to be, and new ways to do and know.

4. How do you feel about classical philosophy? Your thoughts resemble the teachings of Socrates, because he destroyed the prevailing way of thinking, brought a new culture of thought. Actually, just like you. Aren't you afraid that you, too, may be accused of excessive striving for critical thought, for deconstructing habitual, empirical thinking, everyday, vain practice? Your critical Muslim is a person of a new reality, Postnormal times, he is creative, he is a person. But how to combine in it the pressure of the traditional culture of thought and the culture of thought of Postnormal times?

Islamic philosophy is in fact indebted to classical Greek philosophy. After all, al-Farabi was known as the Second Teacher, after Aristotle, who was the First Teacher. Ibn Rushd was known as the Great Commentator on Aristotle and Plato. The Brethren of Purity relied quite a lot on Neoplatonists. So classical philosophy is also a part of our heritage.

As for Socrates, I am not remotely like him. (By all accounts he was not a particularly amiably person. The best biography I have read of Socrates is *The Trial of Socrate*

(Anchor Books, New York, 1989) by the noted American progressive journalist I F Stone. Stone presents him as pretty arrogant and mean individual!). The things we have in common is that we like to ask questions, and much like Socrates, I would like to see a culture of critical thought in Muslim societies.

However, I do believe that questioning or criticism cannot be perpetual. There is a limit to both; beyond the limit they become self-defeating and meaningless. I also like to question the questions themselves. Certain questions are not questions but a way of framing oppression. So, when is a question not a question? When the answer must be formed within a given, oppressive framework. When it is based on certain unquestionable assumptions and enforces certain prejudicial perceptions. When all the possible answers to the question lead to the inevitable conclusion: that the prejudices on which the question is based are correct.

I grow up and live in Britain, where for decades I have been fighting for multiculturalism, self-representation for Muslims, and Muslim participation in politics. The powers that be have systematically asked certain questions about and to Muslims. Consider, for example, the question: 'what are the consequences of increasing Muslim political identity?' This question frames 'Muslim political identity' – and by extension the Muslim community itself - as a 'problem'. This problem has 'consequences' which, by the very nature of the question, can only be bad. So, no matter how you answer the question, the assumption that Muslim community and its political identity is a 'problem' is confirmed. The question is also based on a few daft assumptions. First, the object 'Muslim political identity' is taken as known. Furthermore, what is known is that this identity is discrete, group specific and uniform. It is assumed to be unchangeable. And implicitly what is assumed to be known is feared. Hence, the British society has a problem with Muslims. Second, it assumes that 'Muslim political identity' is more problematic than say, black, feminist or gay political identity. This is simply not the case. As a marginalized community, Muslims are hardly a political

threat to Britain. They may demand their political rights but this is no more threatening than any other marginalized group asking for similar access to public space. Third, the question also assumes that 'Muslim political identity' is 'increasing' when in fact no such evidence exists.

Thus, to answer the question is to reinforce the widespread prejudices that Muslims are a 'problem' and their 'political identity' is a threat to Britain. Instead of leading us towards enlightenment, the question marginalizes Muslims even further. It is, in fact, an act of violence towards an already beleaguered community.

Asking the wrong questions can sometimes be fatal. A common question that has been raised in the past couple of decades goes like this: 'multiculturalism has failed so what can we put in its place?' By equating multiculturalism with failure, the question automatically consigns it to the history of bad ideas. In fact, multiculturalism is a great idea. What has failed is not multiculturalism, but the questions British society asked of multiculturalism. And hence the ways it sought to implement it. Another frequently, apparently innocent and well-meaning, asked question: 'how can we celebrate difference?'. Well, you can celebrate difference forever but it does not empower different communities. The relevant question is: 'how can we empower difference?' Yet, another frequently asked question: 'how can we represent minority cultures' instead of 'how can minority cultures represent themselves?' Multiculturalism was – is – all about power. By removing power from the equation, we turned multiculturalism into a hollow institution concerned largely with celebration of ethnic cultures and food. If we continue to ask the same questions, ones that ignore the question of power, no matter what we replace multiculturalism with, it will still lead to failure.

So, for me it not just important to ask questions – we have to ask the right questions. And we can only discover the right questions by interrogating the questions that are asked, by questioning the questions themselves. This becomes even more important in postnormal times where complex

issues do not have simple answers. There is no point in asking: how are we going to resolve this contradiction? Because contradictions cannot be resolved. We need to ask: how do we transcend these contradictions and create a new synthesis.

Now, to criticism. In fact, we are in dire need of criticism; but as I said, criticism too has its limits. We need criticism because contemporary Muslim societies have an aversion to criticism. Many Muslims believe that 'their Islam', whatever variety it happens to be, is perfect and above criticism. They believe that all questions of importance have already been answered by the great jurists of history. Muslims just have to believe and follow what the *ulama* tell them, without criticism and comment. Even if what they are being told is patently ridiculous, or clearly unjust and unethical, as long as it comes from a religious authority it is perfect and correct. But unless we are critical, that is have a critical consciousness, and asks relevant questions about our faith, we are little more than blind followers, sheep herded by obscurantist religious leaders. And, not infrequently, led into nefarious directions. This unfortunately is the condition of the Muslim ummah today, the nexus of our current predicaments.

Criticism has been central to Islam from its inception. The Qur'an says that belief cannot be forced and it describes those who follow faith blindly as 'cattle' unable to understand, see or hear. It repeatedly urges Muslims to think and reflect, observe and measure, travel and write, ask questions and criticise. The life of Prophet Muhammad reveals that he was constantly questioned by his companions, and engaged in constant dialogue and discussion. In later years, the scholarship that evolved around collecting the traditions and sayings of the Prophet was itself based on what today we would call peer-review. Indeed, it was this critical spirit that catalysed achievements in science, art and architecture, literature and music. These achievements happened because practitioners were at home debating and arguing, criticising and accepting criticism.

There are numerous reasons why this critical spirit is now harder to find. In the classi-

cal Islamic period, heterodoxy was often encouraged if not tolerated by the state, either openly or tacitly, which allowed contrarian views to be aired without fear of retribution. But in contemporary times, states often impose a particular theology on its people. In the classical period, the religious scholars actively engaged in *ijtihad*, debated with each other, and took criticism on board before stating their opinions. But over the centuries, religious scholars too developed an aversion to criticism and actively suppressed all dissent.

This lack of support for the right to critical thought, over the centuries, has allowed singular views of Islam to dominate and go unchallenged. As a consequence, Muslims stubbornly hold on to opinions – for example, about women, minorities, family law, crime and punishment and philosophy – that have long passed their ‘sell by’ date. These views have contributed to misogyny, bigotry, extremism, sectarianism and violence that plagues so many Muslim societies. Moreover, Muslims have been reduced to ciphers – incapable of generating new and original ideas.

Nowadays, our aversion to criticism stems from two basic elements of our outlook. First, we have an idealised notion of Islam. Not just that Islam is ideal and perfect but it also has answers to all human problems. Our sources are flawless, our classical jurists are faultless, our history is impeccable. We seem to be unconcerned about the fact that our sources are riddled with contradictions, the classical jurists got so many things seriously wrong, and that so much of our history, like all human histories, is full of violence and bigotry. Even the three out of four ‘Rightly Guided Caliphs’ were murdered! The blatant fact that we don’t even know how to ask questions, let alone provide answers to complex contemporary problems seems to make no difference.

Second, we fear getting things wrong. We fear making mistakes in matter of faith and belief, which are seen as paramount. But to err is human and there is no defence, no security blanket that can insulate us against our natural condition – indeed creating such an insulating device is the most devastating er-

ror of all. Because we fear we may get things wrong, or do not know enough to make a decision, we never actually get to know. Instead, we accept as Islamic knowledge what we are told, what we were always told, even if the age-old interpretations and glosses are now superfluous, fossilised, obscurantist, and make no sense whatsoever in the complex realities of modern lives.

There are other ways of knowing and approaching the basic sources – which do not render all traditional knowledge irrelevant – but which can help us to appreciate and discern what is valuable and worthwhile from what is outmoded. We fear challenging authority because that delinks us from tradition. This is the most scurrilous position of all since it amounts to a lack of faith in the capacity of Islam to inspire us and provide contemporary solutions.

Now, critical thought is not about perpetual deconstructing, habitual, empirical thinking. The function of criticism, as far as I am concerned, is not just to analyse and deconstruct things, but also to enhance them, improve them, take them from where they are to a higher plane. This is the kind of criticism we undertake in the journal I edit, *Critical Muslim*. Now, it is important to make the distinction: we are not critical of Islam per se but we look at Islam critically. We aim to inculcate a mindset encouraged by the Qur’an when it urges us to think, reason and ask questions. Our accountability before God is individual; and we are personally and individually responsible for our thoughts as much as our actions. No authority can fulfil our responsibility on our behalf. On the Day of Judgement, we shall stand alone in front of Creator. Therefore, we must shoulder the responsibility of thinking about what it means to be a Muslim in postnormal times for ourselves.

The project is based on the premise that a more pluralist future for Islam depends on looking at its history, tradition, legacy, theology, societies and cultures, critically. Another aim is to transform the isolated individuals into a worldwide network, working to produce a modicum of critical thought that serves as a catalyst for positive change.

It should be evident that we do not recognise the authority of religious scholars at a loss with the modern world and too often giving respectability to prejudice, bigotry, xenophobia, and social and cultural malpractices. Neither do we understand 'Islam' as a set of pieties and taboos. We do not label Muslims, whether they define their identity religiously or culturally and regard themselves as pious, conservatives, traditionalist, secular, liberal, or socialists. Rather, we embrace the diversity of contemporary Islam in all its mindboggling complexity. However, we challenge all interpretations of Islam: traditionalist, modernist, fundamentalist and apologetic to develop new readings with the potential for social, cultural and political transformation of the Muslim world. For us Islam is a worldview, a way of critically engaging and shaping the world.

We are critical in the sense of being sceptical of received ideas. Knowledge is provisional and depends on evidence. But we are also critical in another sense: we recognise that knowledge and its interpretation have a politics too. Critical Muslim is therefore equally critical of unchecked power and authority wherever it is coming from – Islam or the West. It is critical of the epistemological bias in our production of knowledge. It is critical of the desire of the leaders of larger nations to dominate smaller ones, and critical of the way in which global mass media represents peoples and cultures from outside. But *Critical Muslim* does not see Islam and the West as two fuming bulls in a china-shop. In postnormal times, we need to recognise that we are interconnected and interdependent in complex and contradictory ways. The function of our criticism is to produce a synthesis what is best in both.

5. Do you share the ways of philosophizing an Islamic person and a Western one? Are these different forms of reflection or different models of life?

They are different in the sense that Islamic philosophy is deeply rooted in the moral and ethical precepts of Islam. They are both rational enterprises but their worldviews and question they raise are somewhat different.

Western philosophy is essentially a secular enterprise, while Islamic philosophy is based on the worldview of the Qur'an. It is worth noting that ibn Rushd ends *The Incoherence of Incoherence*, his monumental defence of reason, by stating I know not – God knows best. Thus, while both western and Islamic philosophy are philosophy – that is exploration and study of nature, cause, or principle of reality, and knowledge based on logical deductions and reasoning, as well as systems of thought for promoting such study – they constitute different forms of reflection on what it means to be human and what is a model good life. That, of course, does not mean they cannot reach the same or similar conclusions! But, more importantly, while western philosophy can lead you to nihilism and fascism, Islamic philosophy cannot because it is ultimately based on hope in God's Grace, and the fundamental Islamic notion that we are all equal in front of God. To see the difference, look at Martin Heidegger's work on Being and Time and Mulla Sadra's work on Being and Existence, which lead, as Mulla Sadra defines philosophy, to the polishing and perfection of the soul. Philosophy for Mulla Sadra is a transformative process that cures ignorance as well as sick soul and mind, and bring hope in the Grace of God – and does not lead to nihilism, anxiety and meaningless. Much of postmodern philosophy centres around meaningless; while Islamic philosophy is specifically about providing meaning. For Mulla Sadra, ibn Sina, al-Farabi and other classical philosophers, and in Islamic philosophy in general, sound philosophical knowledge, acquired from reflection and intellection, is identical to the metaphysical knowledge of the prophets – it is a prophetic practice and inheritance.

6. In your opinion, can Islamic philosophy meet the needs of a modern person living in a network maze, an inexhaustible world of information?

For sure. We have to negotiate this network maze, and the inexhaustible world of information through the ethical precepts of Islam and with knowledge and wisdom. That means we need to rekindle our inheritance of Islamic philosophy and make it an inte-

gral part of our lives and thought; it should be our main tools to ethically navigate our way out of this impasse, shape and work towards more positive, viable and sustainable futures for the planet and all humanity. But for that to happen, for 'Islamic philosophy to meet the needs of the modern person', we need to renovate Islamic philosophy to meet the challenges of postnormal times – a main one being how we cope with contradictions. A good example of how this can be done is provided by Ebrahim Moosa in his book, *Al-Ghazzali and the Poetics of Imagination* (University of North Carolina Press, 2005). Moosa suggests that al-Ghazzali did not reconcile contradictions between different systems of thought. Indeed, contradictions cannot be reconciled because they are logically opposed. Rather, Moosa shows, al-Ghazzali imagined new verities of knowledge where contradictory positions could be simultaneously maintained. We now need to go a step further: we need to produce new knowledge that enables us to transcend contradictions and produces new synthesis relevant to post-normal times. In Islamic philosophy, knowledge is a process. It is gained and progresses through making judicious judgements. Now judgement is an important term in Islamic thought: it involves analysis of a proposition to determine whether it is true and describes something that exists. Thus, judgement is intimately connected to existence, wisdom and how we live our lives. The challenge for Islamic philosophy now is to demonstrate how discerning judgments can be made in this contradictory, complex and chaotic world; how do we produce knowledge – and this is also the challenge for Islamic epistemology - that is both based on wise judgements and that simultaneously enables us to make wise judgements. If we can do that, then Islamic philosophy would not only be revived – come alive! – but would become an integral part of our lives.

7. Since the topic of your research is related to the future? Does humanity have it, or is there a separate future for each person? Are we all connected by a single fate, is our future at all fateful?

Individuals, of course, will have their own futures, just as humanity as a whole has potential futures. But in postnormal times, futures of individuals and humanity are connected. Individual actions determine the futures of whole humanity. Climate change, for example, will affect everyone; the whole human race will suffer the consequences of rising temperature and sea levels, perhaps some more than others. But we are not doomed to a single, determined fate. I have always pointed out that trends are not destiny; we can shape our destiny. It all depends on what we want, what we are looking for, what we cherish and what we are willing to do and change.

Indeed, the future is the best place to find whatever you are looking for. Why? Because you can't change the past. You can interpret it, rediscover it, draw lessons from it, but you can't change it. Neither can you change the present. Even though things change rapidly nowadays, in general change is not instantaneous; it takes time, even though it is shrinking. So, by the time the present has been changed, it is already the future. The future is the only arena where real change – positive or negative – is possible. But what we regard as positive or negative, the kind of change we envisage or desire, determines how we look at the future. The future is all things to all people.

If we are optimistic, we tend to see the future in bright colours. So, a typical optimistic future may look something like this. Technological developments will solve all our problems. Big Data and AI will rule the world and shape all knowledge and development. Genetic engineering will solve all our medical problems. Science would take giant leaps forward and we will have a Theory of Everything. Not in the too distant future, there will be Singularity, when computers, AI and human beings will merge and create a post-human future. The optimists tend to be scientists and technocrats who work for corporations or the government. They also tend to come from the industrialised countries. One can say that they give us the western establishment view of the future. They see change in mainly quantitative terms, and these fu-

tures are envisioned and designed to stimulate demand for more and more technology, consumer goods, and desires.

The pessimists use the same methods as the optimists to reach diametrically opposite conclusions. Except they concentrate on the downside of technology and focus on destructive trends. People with pessimist inclinations tend to be social scientists, philosophers, artists and rather left wing. All pessimistic futures essentially boil down to the *Blade Runner* or *Terminator* scenario. Here, runaway technology produces a dark, dreary and dingy future. The world is controlled by a megalomaniac corporation, privacy has evaporated, and cyborgs police the streets.

In between the cheerleading optimists and banal pessimists, there is wide range of other perceptions of the future. There are idealists who wish for cleaner, greener futures and develop elaborate visions of utopian future worlds. They paint the future canvas with love, harmony and sustainability. Then, sit back and hope that the universe has the sense and the good will to transform their visions into future realities. This is where the leftover dreams of the 1960s meet post-modern pastiche. Although, it has to be said, that groups like Extinction Rebellion and climate change activists are now actively fighting for more positive futures.

Needless to say, I do not subscribe to any of these views of the future. I don't believe in 'the future' – there is no such thing. There are always futures; and, as I said, they are not a priori given. I see the duel between optimis-

tic and pessimistic futurists as a confidence trick. It has little to do with the future and a great deal to do with business. Both optimistic and pessimistic futures are products that are sold either as developments in technology or cultural products (films, novels, television series) or both. This is why, even though prediction is a hazardous business – the chances of getting one's prediction in postnormal times are extremely high – the business of prediction has spread like a global fire. But prediction is a way of foreclosing the future. No matter how sophisticated the techniques, they simply end up by projecting the (selected) past and the (often-privileged) present on to a linear future. Prediction and extrapolating from the (changing) present, is another name for colonising the future.

We therefore need to break away from the self-fulfilling prophecies of the optimistic and pessimistic modes of future gazing. The future needs to be opened up to pluralistic and democratic possibilities. This requires us Muslims – all of us: individuals and communities – to actively engage with the future, fight to decolonise it, and work to shape it with our own values and concerns. We have to emphasise and look at the future not as a commodity but as a domain of alternative potentials and options. This is where an active contemporary Islamic philosophy would be of immense help. We need to appreciate that an awareness of the future can empower us, open up possibilities where none existed before, and provide us with opportunities for shaping dynamic, thriving Islamic futures.

Interview Seitakhmetova N., Toktarbekova L. with Professor of United Arab Emirates University (UAEU), Doctor of Sociological Sciences Zabirova Aigul*



Aigul Zabirova - Doctor of Sociological Sciences, Professor of United Arab Emirates University (UAEU). Her research and writing focuses on Identity Policy in post-soviet space, urbanization and migration in Central Asia.

For many years she has examined the Power, Identity's Policy and Modernist Architecture in Kazakhstan. Her current research investigates how households in Central Asia, confronted by different economic, political and national environment try to achieve sustainable livelihoods.

1. Aigul Tleubaevna, you are a well-known scientist, intellectual, and the most famous sociologist of Kazakhstan. Your contribution to the preservation of national sociology is invaluable. Your ideas and your creativity are distinguished by originality and creativity. The scope of your interests is multifaceted, you deal with the problems of identity, social construction, tolerance, and problems that are ontological for a person and society. Today, much is written and talked about the crisis of the humanities, including the crisis in sociology, that it has ceased to be a science, having become a method, a tool for identifying certain processes, and sociological boutiques are now engaged in sociology. Fulfillment of orders for sociological research from different organizations most often has quantitative content, but soci-

ety needs research that provides solutions, recommendations, and algorithms. Can domestic sociology contribute to the construction of social reality on the basis of its research? Don't you think that the time of quantitative measurements should replace deeper qualitative ones?

Sociology is not just a science it is both a method and a practice. Of course, using sociology merely as an empirical tool does not give us a full understanding of its significance. I would say that sociology has a mission, it lies in the enlightenment of society. Information and interpretation of the problems of modern society thanks to sociology become understandable to society, moreover, public consciousness and public opinion are formed, and how sociological methods are used, a relevant picture of modern social problems will be presented. Of course, the crisis in the humanities, about which much is said and written, has also affected the sphere of sociology. It concerns methodology. The transition from classical to post-non-classical methodologies is generally associated with a change in perspectives on sociological problems. If until quite recently sociology was only a science or a methodology for solving ideological and political issues, today it is acquiring a managerial status, i.e. it is widely used in the management of social policy, culture, and science. No doubt that qualitative and quantitative measurements in sociology are a single methodology, however, everything depends on the quality of sociological interpretation: trends, frames, foresight, forecasts, and most importantly, an assessment of the real situation.

This research was funded by the SC MES RK (Grant No. AP08855962 «Modern Islamic Philosophy as a New Humanitarian Knowledge: Discourse and Praxis»)

Of course, if we use philosophical language and understand the quantitative and qualitative categories of form and content, then we can recall the words of the classic that no form can replace content, but not in sociology.

Today, quantitative methods are even simulating social consciousness, their constructive correlation, and quantitative and qualitative nature is necessary.

2. Most recently, you lectured at one of the most prestigious Kazakh Institutes of Research Design. The topic is not new to foreign humanitarian discourse, but new to us. Your presentation sounds completely new. You open here the topic of creative thinking as design - the thinking necessary for the creative research process. Philosophical problems of thinking are a trend today. Aigul Tleubaevna, what will the development of design thinking give as a methodological setting in the study of the problem and as a model of the culture of thought of a modern person?

Design thinking contributes to the development of the process of creative thinking and the formation and awakening of a culture of thought. We are not talking about clip thinking, we are talking about the creative process in mental constructions. Cartesian: "Cogito ergo sum!", in my opinion, is very relevant in design thinking because by thought we mean construction, a model of thinking, and most importantly, it is critical reflection, which, on the one hand, constructs a model of thought, on the other hand, it contributes to its deconstruction, and then reassembling it into a coherent concept.

3. In post-accustomed, post-normal times, according to the definition of the intellectual of the Islamic World, the British scientist Sardar, a new reality is constructed in which the old cognitive, methodological settings do not work. The need for non-linear attitudes, the deconstruction of rigid rationality - is it a challenge of the times or an ontological need of a modern person?

Postnormal Times - we live in them and will live this is a reality. The post-COVID time,

which we are now rethinking, has changed our attitude toward many things. Naturally, the formation of the scientific sphere has changed and will continue to change Jürgen Habermas. Rigid rationality and rigid pragmatism are not relevant today. I adhere to the concept of, I am for communicative rationality in post-normal times as well.

4. You are a professor at one of the most prestigious universities in the UAE - United Arab Emirates University (UAEU). You have your own concept of professional and individual education. Here is an Islamic country, how is the Islamic component integrated into the teaching of the humanities, sociology, and philosophy?

Every good university has a special mission. Our university is one of the prestigious universities, the mission of which is not just to educate, and professionalize, but to educate a person. Of course, we provide high-quality professional education to our students so that they are in demand as specialists, but it is more important for us that they come out of the university walls as individuals. In this context, the importance of the Islamic component, which spiritualizes any secular education, is of great importance.

5. Do you share the ways of philosophizing between Islamic and Western people? Are these different forms of reflection or different models of life?

It is difficult to give a definite answer to your question. Rather, they are different, the Western person thinks, rather "deductively, while the Eastern person connects these ways of thinking: from induction to deduction and vice versa. Undoubtedly, Eastern societies are sharpened on traditions, "polished" by time and being, parting with which is very painful, but using the example of the UAE, one can just talk about the integration of tradition into modernity, their inclusiveness.

Eastern and Western reflections are like facets of world culture, philosophy, and science, and I am for their existence. Let there be East and there be West, and there be forms and patterns of thought.

6. In your opinion, can Islamic philosophy meet the needs of a modern person

living in a network labyrinth, an inexhaustible world of information?

Islamic philosophy, in my opinion, meets the needs of modern man, for several reasons:

1. The problem of faith and knowledge, solved by Islamic philosophers as the unity of religion and science, is relevant to post-non-classical scientific research, since the concept of non-binary interaction of faith and knowledge is close to modern man, when he cannot strictly separate religion and science, but solve problems of a fundamental nature with the help of rational and irrational methods of knowledge.

2. Islamic philosophy is always a critical reflection aimed at understanding the world and oneself. To reflect and understand its essence, isn't it modern and timely?

7. You have had studies on tolerance and intolerance. Your recommendations on the formation of tolerant consciousness in society are very relevant. The theme of tolerance, despite the remark of the famous scientist Heid that tolerance is becoming an elusive virtue, remains the basis of communication between cultures and societies. Islamic tolerance has a long and successful history. In your opinion, is

it shaped by tradition or a global need? And do you consider tolerance a necessary condition for communicative co-creation? What is the uniqueness of the Islamic model of tolerance in the UAE?

Tolerance, of course, is an ambivalent and contradictory concept. It is criticized, accepted, and approved. Unlike critics of tolerance, I adhere to the understanding of its necessity in society. But what are the limits of tolerance, should they be?

And who draws the demarcation between tolerant and intolerant? A culture of tolerance is needed in society, it needs to be educated and instilled. For example, there are many models of tolerance in societies, one of the special ones is the model of Islamic tolerance in the UAE, it is probably the secret of the successful life of the UAE, the secret of its personal and social development. Its essence lies in the acceptance of the diversity of cultures and models of life through the prism of the spiritual component of Islam.

Aigul Tleubaevna, thank you very much for your interview, what would you wish our readers?

Creativity and critical reflection!

Translated by Ph.D. Sharonova Y.

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Шевченко көшесі, 28
ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия,
саясаттану және дінтану
институты» ШЖҚ РМК

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
улица Шевченко, 28
РГП на ПХВ «Институт философии,
политологии и религиоведения»
КН МНВО РК

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі
Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты»
шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік
кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного
ведения «Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки Министерства науки и высшего образования
Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Дизайн және беттеу: **Ж. Рахметова** Дизайн и верстка

Теруге 21.12.2022 ж. берілді. Басуға 28.12.2022 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 12,75.
Тапсырыс № 73.

Сдано в набор 21.12.2022 г. Подписано в печать 28.12.2022 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 12,75.
Заказ № 73.