

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ**

**«Рухани жаңғыру» концепті идеясын
жүзеге асыру аясындағы
«ҰЛЫ ДАЛА ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ
БІРЕГЕЙЛІГІ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ
РУХАНИ ҚЫРЛАРЫ»**

**Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
материалдар жинағы**

**«ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ
РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
НАРОДА ВЕЛИКОЙ СТЕПИ»
в рамках реализации идеи концепта
«Рухани жаңғыру»**

**Сборник материалов
международной научно-практической конференции**

**Алматы
2019**

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының Ғылыми кеңесі ұсынған*

Редакция алқасы:

А.Қ. Бижанов, саяси ғылымдарының докторы, профессор, (жауапты редактор)
С.Е. Нұрмұратов, философия ғылымдарының докторы, профессор
Н.Л. Сейтахметова, философия ғылымдарының докторы, профессор,
ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі
Б.М. Сатершинов, философия ғылымдарының докторы, профессор
С.Е. Бейсбаев, бөлім меңгерушісі

Р 87 «Рухани жаңғыру» концепті идеясын жүзеге асыру аясындағы
«Ұлы Дала халқының діни бірегейлігі қалыптасуының рухани
қырлары»: халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
материалдар жинағы. – «Духовные аспекты формирования
религиозной идентичности народа Великой Степи»: Сборник
материалов международной научно-практической конференции: в
рамках реализации идеи концепта «Рухани жаңғыру». – Алматы: ҚР
БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2019. – 600 б.

ISBN 978-601-7440-28-2

Бұл жинаққа еліміздегі «Рухани жаңғыру» идеясын жүзеге асыру
мақсатында өткізілген «Ұлы Дала халқының діни бірегейлігі қалыптасуының
рухани қырлары» атты ғылыми конференцияның материалдары енгізілді.
Тақырып жергілікті халықтың діни дүниетанымы мен болмысының
дәстүрлі және тарихи аспектілерін ғана емес, Қазақстан қоғамының осы
заманғы діндарлық деңгейін, оның инклюзивті және эксклюзивті үрдістерін
де қозғайды. Мақалалар мазмұнына қарай бірегейлік қалыптасуының діни-
философиялық қырларымен қатар, ұлттық-мәдени және саяси-әлеуметтік
астарларын қамтуына қарай тарауларға жіктелген.

Жинақ гуманитарлық бағыттағы ғылым саласында қызмет ететін
ғалымдар мен оқытушыларға, докторант, магистрант және студенттерге,
сондай-ақ аталмыш мәселеге қызығушылық танытатын жалпы оқырман
қауымға арналады.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

Сейтахметова Н.Л.

Духовность как парадигма исламской идентичности: проблемные ракурсы и решения в творчестве профессора Сатершинова Б.М.....	8
--	---

Чарльз Уеллер (R. Charles Weller)

Issues of comparative history: the usa, south Africa and Kazakhstan.....	17
--	----

Хизметли С.

Зайырлы мемлекеттегі дін түсінігі.....	40
--	----

Gabitov T.Kh.

Kazakh Culture in the Context of Islam.....	50
---	----

Кенжетай Д.Т.

Дін және мәдениет қатынасының өзектілігі.....	60
---	----

Косиченко А.Г.

Влияние христианства на формирование духовности народов Центральной Азии с древности до настоящего времени.....	69
--	----

Тышқанұлы К.

Қазақ дін ғұламаларының шығармаларындағы діни бірегейлік көріністері.....	84
--	----

Колчигин С.Ю.

Экзистенциальная редукция как условие духовной самоидентификации.....	90
--	----

Бөлекбаев С.Б.

О религии древних тюрков.....	97
-------------------------------	----

Нұрмұратов С.Е., Құрманғалиева Ғ.К.

Қазақ халқының тарихи санасы аясындағы діни бірегейлену.....	113
--	-----

Соловьева Г.Г.

Евразийский концепт: вопрос о религиозной идентичности.....	123
---	-----

Құрманғалиева А.Д., Қарыбаева А.Н.

Компенсаторная роль религии.....	128
----------------------------------	-----

СЕКЦИЯ

«Ұлы Дала халқының рухани бірегейлігінің діни және философиялық астарлары»

Сатеришинов Б.М., Жүзей М.

Қазақ халқының діни бірегейлігіндегі инклюзивтілік..... 136

Айдарбеков З.С.

Современные тенденции и влияние религиозной ситуации на развитие государственной молодежной политики в Казахстане: направления, приоритеты, проблемы..... 146

Кұрманалиева А.Д., Есдаулет Е.

Матуриди дүниетанымының діни бірегейлікті сақтаудағы рөлі..... 156

Шановал Ю.В.

Религиозная идентичность современной казахстанской молодежи: установки, ценности, вызовы..... 163

Барлыбаева Г.Г.

Значение духовного наследия Шакарима и Машхур Жусупа Копеева в формирования религиозной идентичности казахов..... 172

Жалилов З.Г.

К методам и подходам изучения религиозности в современном обществе..... 179

Затов К.А.

Кеңес дәуіріндегі мемлекет және дін қатынасы..... 187

Ошақбаева Ж.Б.

Діни дастандардағы мифологиялық көріністер..... 197

Қоңырбаева К.М.

Ислам құндылықтарының қазақ этикасына әсері..... 204

Мадалиева Ж.К.

Діни толеранттылық. Діни толеранттылықтың өзіндік ерекшеліктері..... 212

Исмагамбетов Т.Т.

Казахстанская модель культурной интеграции в контексте религиозной и языковой идентичности..... 219

Бектенова М.К.

Қазақ халқының рухани құндылықтары мен ислам бірегейлігінің өзара үндестігі..... 229

Шубаева У.К.

Қазақстан өркениетіндегі діни құндылықтар тасымалданылуы..... 237

Аймұхамбетов Т.Т., Шағырбаев А.Д. Влияние деятельности радикальных организаций в Казахстанском сегменте интернета.....	243
Оқан С. Қазақ ойшылдарының Матуриди сеніміндегі «Ақыл» теориясы туралы тұжырымы.....	247
Тоқтарбекова Л.Н. Қазақ руханиятындағы ислам дәстүрі.....	256
Бағашаров Қ., Шалабаев Қ. Орта ғасырда Англиядағы мемлекет пен шіркеу қатынасы.....	261
Альмухаметов А.Р., Ниязов А.З. Ақтөбе облысындағы салафизмнің қалыптасу тарихы мен шығу себептері.....	267
Камарова Р.И., Ибраев Т.Д. Ибн Халдунның «Мукаддимасы» 100 аударылатын кітаптың арасында орын алуға лайықты.....	274
Шаукенов Ж.А. Конфессияаралық келісім – ел тұрақтылығы.....	281
Мейрманов А.Д. Рухани жаңғыру үдерісінде ұлттық этикалық ұстанымдардың өзектілігі.....	286
Dosmaganbetova A.A., Aitugan A.N. The Role of Islamic Education in Consolidating Secular Society.....	296
Қалдыбеков Н.С. Иман мен білімнің арақатынасы: мұғтазила мен әһлі сүннет арасындағы компаративистика.....	301
Ибраев Е. Қазақстандағы діни сенім бостандығы және мемлекеттің зайырлылық принциптері.....	307
Утпенев Н.Т. Таблиғ жамағатына тән дінге шақыру ерекшеліктері.....	313
Шәкизада С.Б. Абай Құнанбайұлының шығармаларындағы Матуриди сенім мектебінің орны мен маңызы.....	323
Құдайбергенов Ш., Купешов К. Құрандағы кітап иелеріне қатысты аяттарды талдау.....	331
Қарыбаев О.О. Ислам как духовная основа формирования религиозной идентичности народа Великой степи.....	343

Идрисов А.Ж.

Поиск религиозной идентичности в современном казахстанском обществе: на примере конверсий постсоветских мусульман в христианство.....	355
---	-----

Құрманалиева А.Д., Хумархан Ж.

Тәуелсіздік жылдарындағы түрік діни жамағаттарының қызметі....	363
--	-----

Щегорцова А.Г.

Межконфессиональное согласие в зеркале казахстанских СМИ.....	373
---	-----

Захай А.

Дәстүр мен дін сабақтастығы.....	380
----------------------------------	-----

Молдағалиева А.Е.

Гуманизм в исламе.....	386
------------------------	-----

СЕКЦИЯ

«Ұлы Дала тұрғындарының рухани бірегейлігінің ұлттық-мәдени және саяси-әлеуметтік қырлары»

Абсаттаров Р.Б., Рау И.А.

Киотская школа японской философии: некоторые размышления....	394
--	-----

Нысанбаев А.Н., Жанабаева Д.М.

Қазіргі Қазақстанның рухани жаңғыруындағы ұлттық бірегейлік мәселесі.....	404
---	-----

Хамидов А.А.

Формы идентичности и самоидентичности.....	419
--	-----

Бурова Е.Е.

Контуры ценностных ориентаций казахстанцев: опыт социального измерения.....	428
---	-----

Сартаева Р.С.

О сущности феномена духовности в мире новой глобальной реальности.....	437
--	-----

Байтенова Н.Ж., Касаинова К.Е.

Киелі орын ұғымы және оның қазақстандағы этникалық, мемлекеттік бірегейленудегі рөлі.....	448
---	-----

Абсаттаров Г.Р.

Политологический анализ интеграционных тенденции норм право и морали казахстанского общества.....	462
---	-----

Құсайынов Д.Ө., Аюпова З.К.

Қазақстандық толеранттылықтың философиялық бастаулары.....	470
--	-----

Бегалинова К.К., Табашев Ғ.М.

Түркия Республикасындағы діни бірлестіктер.....	477
---	-----

Сүлейменов П.

Әл-Фараби рухани әлемі: «қайырымды қала»
коцепциясының әлеуметтік философиялық негіздері..... 482

Насимов М.Ө.

Ғылымдағы ұлттық бірегейлік жөніндегі түсініктер..... 496

Иманбаева С.С., Бидашова Ш.О.

«Мәңгілік ел» және «Ұлы даланың жеті қыры»
идеяларының қоғамдық ойды жаңғыртудағы мәні..... 507

Сейсен Н.Б.

Көпұлтты қазақтандық қоғамды біріктіруінің факторлары..... 514

Сатиева Ш.С.

Адам психикасына манипулятивті әсер ету..... 521

Масанов Е.Ж.

Ақпараттық қауіпсіздік және дін..... 526

Муканова Н.А., Сарғалиев А.М.

Идеология современного фундаментализма: угрозы,
вызовы, способы профилактики..... 533

Кемербай Р.

Асан Қайғының «Жерұйық» концепциясы..... 541

Құттыбекқызы Г., Мамырбаев Д.Ж.

Жастарды сәләфизм індетінен сақтаудың әдіс-тәсілдері..... 548

Набиев В.Г.

Функции языка как этнического признака..... 553

Паридинова Б.Ж.

Болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымын дамыту
шеңберіндегі рухани бірегейлік түсінігі..... 559

Минулин А.

Экрандық мәдениет ұғымы: мәні мен мазмұны..... 565

Ысқақ О.Е.

Қазақтандық ұлттардың мәдени интеграцияланудағы тарих рөлі.... 572

Назарова М.

Қазақстандағы этномәдени үдерістер:
Корей халқының этникалық интеграциясы..... 581

Розахунов Р.К.

Духовное пространство: структура, содержание..... 589

Шналиев М.Ә.

Мүмкіндігі шектеулі адамдардың әлеуметтік
және психологиялық-педагогикалық мәселелері..... 594

ДУХОВНОСТЬ КАК ПАРАДИГМА ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПРОБЛЕМНЫЕ РАКУРСЫ И РЕШЕНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФЕССОРА САТЕРШИНОВА Б.М.

Сейтахметова Н.Л.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
член-корреспондент НАН РК,
доктор философских наук, профессор*

Духовность как проблема философского характера может быть рассмотрена с разных точек зрения, но не с разных аксиологических позиций, поскольку она сама и есть ценность. Парадигмы духовности в историко-философской реконструкции связаны с различным смысловым содержанием бытия: Космосом, Логосом, Богом и с двумя проекциями метафизики Востока и Запада, что, собственно послужило для абстрактного клиширования – Духовный Восток и Бездуховный Запад. Если в германском идеализме духовностью считался разум и его субстанциональность свободы, то в религиозной философии под духовностью понимается нравственность. В современной гуманитарной науке духовность рассматривается как новый тип социальности, реализующийся в светской и религиозной жизни.

Духовность как онтологическая укорененность представляется сегодня незавершенным процессом развития личности и общества, поскольку требуется постоянная перезагрузка этого процесса, связанного то – с кризисом духовности в обществах, то – с переоценкой прежних духовных ценностей, к чему не раз призывали философы – разбить «скрижали ценностей прошлого».

Духовная реальность современного мира не является только светской или только религиозной, но в духовности как феномене, религиозность является неотъемлемой составляющей, вот почему конструирование реальности невозможно без такого идентификатора как духовность, именно она определяет целостность человека, реализуемую как свободная личность, способная к осознанию своей ответственности за все, что совершается ею.

Человек не может полноценно прожить свою жизнь, не развернув потенциал своей духовности, но где может развертываться этот потенциал – в океане знаний, который и представляет собой опредмеченный результат духовных усилий всего человечества, формирующий культуру мысли. Задача человека состоит в том, чтобы эту культуру мышления перевести в свои индивидуальные способности – распределчивать мир и встраиваться в духовную структуру общества, идентифицируясь как человек, сбываясь как человек. Эпоха духовной модернизации, в которую вступил Казахстан, связана со множеством задач, решение которых зависит от культурных и религиозных факторов внутри страны и за ее пределами, ведь модернизация свершается еще и как глобальный процесс с экспансией западных образцов и их апплицированием на духовные традиционные модели.

Вопрос об исламской идентичности в духовной модернизации общества сегодня – отнюдь – не риторический, он очень актуален, поскольку напрямую связан со сферой духовного – религией, исламом, являющимся важным компонентом идентичности. Более того, религиозные процессы сегодня зависят от глобализационных: меняются религиозные ландшафты, которые были когда-то устойчивыми, баланс религия – светскость, давно уже расшатан, нарастают внутриконфессиональные конфликты (на примере Сирии, Ливана и др.). Высокая сущность религии заменяется консьюмеризацией, религиозными рынками, вовлечением в жалкую эмпирическую обыденность. В этих условиях религиозная идентичность должна формироваться сообразно своей изначальной сущности – нравственной. Исламская идентичность как парадигма духовности базируется на определяющем императиве моральности в историческом и в любом модернизационном контексте.

Исследование исламской идентичности в русле проблемы духовной модернизации Казахстана – тема многоаспектная, поскольку необходимо ее определение, раскрытие исторических контекстов, трендов, фреймов, особенностей и уникальности, несмотря на универсальность данного феномена. Все эти вопросы поднимаются в творчестве известного ученого, философа, религиоведа, профессора Б.М. Сатершинова.

Его работы открывают новую страницу гуманитарной науки Казахстана – религиоведение, которое должно играть важную роль в духовной жизни общества. Б.М. Сатершинов – автор множества работ, посвященных проблемным ракурсам в религиозной сфере: религиозному сознанию, религиозной толерантности, противодействию и профилактике религиозного экстремизма, преодолению стереотипов: исламофобии, религиозной антропологии и религиозной идентичности.

Заслуги Бахытжана Менлибековича Сатершинова – многочисленны, но его вклад в методологию исследования исламской идентичности наиболее важен сегодня в деле объективной реконструкции ислама как духовного, культурного феномена в истории Казахстана. Раскрывая смысл исламской идентичности в историческом процессе, Бахытжан Менлибекович определяет его значение как нравственной онтологии. Профессора Сатершинова отличает позиция объективности, выстроенной логики, прекрасного научного языка. Это наверное, связано с тем, что Бахытжан Менлибекович серьезно занимался проблемой исторического сознания и исторической преемственности, раскрывая его значение для культурной и национальной идентичности.

Тема исторической преемственности может быть проблематизирована различными чувствами и мотивами, вплоть до авангардистской критики прошлого, о чем мы знаем из собственной истории.

Только прекраснодушная историография может представлять историческую преемственность в качестве всецело позитивного явления.

Кроме того, толкуем ли мы историю как историю различных цивилизаций или видим за этими различиями поступательное развитие единого человечества, мы по разному задаемся вопросами о роли и значении исторической преемственности. Толкование исторического можно продолжить, поскольку само это понятие полисеманлично: историческое как прошлое, историческое как путь человечества, как цементирующее живое единство различных общественных форм, как событие или образец для подражания и т.д.

И все эти способы истолкования освещают проблему преемственности в различных модусах.

Можно даже задаться вопросом, так ли уж необходимо историческое сознание для понимания преемственности? Вечное повторение рутины жизни – это тоже преемственность.

Преемственность как понятие и действительное отношение может уживаться и с внеисторическим взглядом на жизнь.

Когда Платон определял новое, как следствие воспоминания, он мало придавал значения исторической преемственности. Мудрость для него заключалась в воспоминании идеи, как вечных, внеисторических образцов, которые не только не зависят от преемственности, но образуют условие и основу для возвращения. Отсутствие у эллинов понятия исторической преемственности не унижает величия свершенного ими. Преемственность для них есть возвращение к одному и тому же, а то, что повторяется есть ритм и порядок вечного гераклитовского Логоса. Жизнь как повторяющийся опыт одного и того же оказался неприемлем для христианской культуры, в которой она усмотрела возможность повторения нового распятия Христа.

Историческое как способ бытия человека здесь было понято как следствие грехопадения, вместе с которым человек утратил вечную жизнь и способность видеть мир в целостности с точки зрения вечности. В христианском мире происходит глубокая перестройка всей структуры отношений в обществе, которую, вряд ли, можно объяснить в категориях исторической преемственности.

И вообще понятие исторической преемственности является относительно новым изобретением человечества, которое вошло в обиход вместе с идеей прогресса.

Веру в Бога заменила идея прогресса, благодаря которому человечество рассчитывало достигнуть совершенного состояния.

Историческая преемственность как размыкающее бытие человека становится по настоящему проблемой лишь с Нового времени.

Обоснование исторической преемственности и ее значения для жизни человечества принадлежит Гегелю, который не ограничился общими соображениями на этот счет, стремясь раскрыть,

что вся история человечества пронизана единым смыслом. Гегель считал, что все повседневные дела и мысли людей таят в себе этот единый смысл и вне связи с ним жизнь человека превращается в массу подробностей, лишенных внутреннего единства. Он был убежден, что этот абсолютный смысл в процессе истории раскрывается как расчлененная в себе систематическая тотальность, и историческая преемственность обеспечивает восхождение к всеобщему смыслу бытия как социальных институтов, так и каждого человека. Но вместе с тем, у него история человечества предстала как мобилизация всех ресурсов для господства единой тоталитаризирующей идеи, репрессивный характер которой одним из первых обнаружил С.Киркегор.

С последующими уяснением историчности сознания и отрицанием самой возможности единой привилегированной идеи, способной осветить смысл человеческой истории, пришло и понимание того, что «прошлое содержится в нашей памяти лишь отрывками, будущее темно» (1).

А. Камю даже утверждает, что великие идеи, с помощью которых стремятся оправдать человеческую жизнь, по своей сути, оказываются лишь хорошими основаниями для смерти.

Истолкование содержания и сути исторической преемственности само исторично, оно восстает из различной полноты той исторической реальности, из которой истолковывается прошлое. Открытие историчности сознания состояло не в том, что сознание в каждую эпоху имеет различные исторические формообразования, а в том, что оно само укоренено в истории, а потому мы не можем встать по отношению к истории на позицию внешнего наблюдателя.

Как истолкование истории, так и истолкование исторической преемственности осуществляется в жизненно-имманентном процессе.

В этих условиях вполне правомочен (вопросов горизонте какой позиции возможно релевантное истолкование исторической преемственности? Ведь из различного отношения к жизни конституируется и отношение к историческому прошлому (2).

Ф. Ницше считал, что «история принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный, и критический род истории» (3, с. 168).

Анализ этих родов истории мог бы быть весьма продуктивен для осмысления различного характера исторической преемственности, но этому препятствует установленное внешнее ограничение.

Поэтому в связи с проблемой исторической преемственности можно вспомнить два предостережения Ницше: Первое о том, что существует такой способ служения истории и такая оценка ее, которые ведут к захирению и вырождению жизни, ибо «историческое чувство, когда оно властвует безудержно и доходит до своих крайних выводов, подрывает будущее» (4, с. 199). Отсюда возникает вопрос: не окажемся ли мы в ближайшем будущем подавлены грузом исторического, в ситуации «избытка истории», если не освободимся от романтического освещения прошлого? второе: историю могут вынести только сильные личности, слабых же она совершенно подавляет (5). На все эти вопросы Б.М.Сатершинов обращает внимание особое, поскольку очень часто реконструкцию прошлого подменяют фальсифицированным дискурсом, в котором остается неясность перспектив исторического будущего.

Формирование исторического сознания связано напрямую с проблемой конструирования национальной идентичности, поскольку для полноценного общества необходима не только темпоральная связь времен и человека, но и сохранение культурной памяти как залога культурной идентичности. Историческое сознание представлено в исторической преемственности и способности к культурным трансформациям.

Сегодня, когда мы модернизируем общественное сознание, что имеем ввиду? Прежде всего, сохранение традиции и встроенность в современные реалии. Модернизационный настрой всегда

был условием развития исламских обществ. Уже Абу Хамид аль-Газали, теолог-ученый XII века, предлагал проект обновления и пересмотра практики жизни. Такие концепты как «йахйа», «таджид», «ислах» и другие формировали новый дискурс в гуманитарном исламском знании, который работал на соединение гражданской и религиозной идентичности. Впрочем, эта тема гражданской идентичности концептуализировала уже добродетельный мир Абу Насра аль-Фараби. Возрождение культурных традиций, в которых духовность, историческая преемственность определяют развитие современного сознания – практика повсеместная и для традиционных обществ – естественная. Более того, тренд на «одревление» культурной истории становится основным в нациестроительстве. Архаизация национальной идентичности в какой-то мере способствует недооценке значения исламской идентичности, поэтому необходима и модернизация значения исламской идентичности в строительстве идентичности. На этих проблемах сфокусированы научно-исследовательские интересы Б.М. Сатершинова, он полагает, что казахстанская идентичность является процессом постоянно модернизирующимся, поскольку происходят различные социокультурные, глобальные трансформации, политические. Эти процессы связаны с интеграционно-коммуникативным вхождением в глобальную современность. Духовная парадигма ислама не может быть архаизирована, поскольку импульс духовности и культурного потенциала, содержащиеся в ней, способствуют удерживанию императивов морали и моральной культуры в структуре национальной идентичности.

Являясь известным специалистом в области культурологических исследований, профессор Б.М. Сатершинов выявляет значение традиционной культуры и диалогического потенциала, приходит к выводу о потенциале диалога в религиях,

Основная позиция Б.М. Сатершинова – научная и историческая, считая религиоведение и исламоведение важными сферами гуманитарного знания XXI столетия, он вносит большой вклад в их развитие. Научная и образовательная деятельность ученого – неотделимы, он не только теоретик, но и практик. Его научные

разработки апробируются в КазНУ имени аль-Фараби, КазНПУ имени Абая и других высших учебных заведениях. Бахытжан Менлибекович проводит разъяснительную, просветительскую работу в сфере религии, раскрывая ее интеграционный потенциал. Долгие годы профессор Б.М. Сатершинов возглавлял отдел религиоведения в Институте философии, политологии и религиоведения, стоял у истоков отечественного религиоведения, был участником всех съездов традиционных и нетрадиционных религий, возглавляет Конгресс религиоведов Казахстана, является экспертом по вопросам религии и религиозной политики.

Казахстанское религиоведение является гуманитарным проектом, неразрывно связанным с модернизационными процессами, начавшимися в нашей науке, в связи с чем профессором Б.М.Сатершиновым разрабатываются новые подходы – междисциплинарные, в которых синтезируются методологии теологии и философии, науки и религии в новых постнеклассических реалиях.

Духовная модернизация, в которую мы вступаем сегодня – грандиозное движение, направленное на реформы во всех сферах жизнедеятельности человека, это движение – культурно-образовательное, экономическое, социальное, идеологическое, которое формирует новую логику отношений человека и общества, государства и общества, человека с Другим, другими культурами и религиями, другими новыми коммуникативными практиками, логикой предпочтений в них должна быть духовность. Главная роль в этом процессе отводится науке и образованию, поскольку они моделируют формы общественного сознания, конструирующие социально-культурную реальность, и в этой модернизации, по выражению И.Канта, человек должен стать целью, а не средством. В такой процесс вовлекается религиозная сфера: идентичность, модель поведения, образование и др.

В связи с этим, профессор Б.М. Сатершинов поднимает проблемный ракурс исламской идентичности в контексте национальной идентичности, опираясь на культурно-смысловое ее содержание. Различные модификации исламской идентичности, которые репрезентируются в гуманитарном дискурсе современности, от

этноисламской идентичности до глобальной исламской идентичности носят дискуссионный характер.

Одна из новых проблем, представленных профессором Б.М. Сатершиновым для фундаментального исследования – инклюзивизм и эксклюзивизм религиозной идентичности, требует кардинального пересмотра традиционных подходов в религиоведении. Сатершинов Бахытжан Менлибекович – ученый, который всегда находит такие проблемы, которые всегда актуальны и своевременны. Глубокое знание классической философии, культурного мирового наследия, его научная прозорливость, научная ответственность позволяют открывать новые перспективы и горизонты в религиоведении и философии, решать сложнейшие задачи. Для ученых Казахстана его научная деятельность является примером в деле практики духовности в научном творчестве.

Литература

1. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат. - 1991. - с. 141.
2. Сейтахметов Н. Трансформация общественного сознания. – Алматы, 1993.
3. Ницше Ф., Соч. в 2-х томах. Т. 1. - М., 1990.
4. Там же.
5. Сейтахметов Н. Трансформация общественного сознания. – Алматы, 1993.

ISSUES OF COMPARATIVE HISTORY: THE USA, SOUTH AFRICA AND KAZAKHSTAN¹

R. Charles Weller

Washington State University

Georgetown University

Borders, Treaties and Other Matters of Debate in Modern Kazakh Nationhood

In offering ‘a challenge to prevailing Western views’ on Kazakh and Central Asian nationhood, we must go to the roots of the problem. These roots lie in the unique history and experience of the West, particularly its 20th century experience of World War II, the Black Civil Rights Movement and Apartheid. These ethnonational events of the 20th century have largely determined the fundamental ideals, values and convictions of the West in responding to the whole problem of the relation of ethnicity and state.

Here, then, we must say a few words here about ‘borders’ and other matters of historical continuity versus discontinuity in Kazakh nationhood in comparison with other nations, the United States and South Africa in particular. First, let us quote a more modern source here concerning the issue at hand. Svat Soucek (2000:225), *A History of Inner Asia*, informs us that:

A frequent statement in the voluminous Sovietological and post-Sovietological literature produced in the West is that the borders created through national delimitation are “artificial,” and minority pockets in many parts of Central Asia are mentioned as proof of that; moreover incidents like the bloody fighting between the Uzbek minority and Kyrgyz nationalists that occurred during June 1990 in the Osh region of Kyrgyzstan are adduced as portents of catastrophic upheavals in the future. The answer is that perfectly monoethnic and monolingual populations in a territory they consider their homeland and dominate politically are a rare occurrence in any part of the world, and that every national state must devise a compromise on how to deal with one or more minorities.

Ultimately then, the arguments, like those pursued by Akiner (see ch 5) and others, that the borders of today’s Kazakhstan were

“staked out” and drawn up by the Soviets and do not match the original borders of the Kazakh khanate or other periods of Kazakh history – these arguments are sorely over-emphasized. The attempt is, again, to disconnect the historical Kazakh State with the modern one so that today’s state will not be a ‘Kazakh’, but a ‘Kazakhstani’ state. Here again, the issue of ‘ethnic nation’ versus ‘political nation’ stands front and center in the controversy.

Some even wish to argue that the Kazakhs, as nomads, had no idea of ‘borders’. But this fails to understand nomadism, viewing it as an aimless and entirely unattached way of life instead of as it truly is, namely a very territorially-based lifeway which has *designated* land it calls its own and uses in systematic fashion throughout the turn of seasons. As Olcott herself notes with respect to the Kazakhs, “each tribe... migrated within an established geographic zone” ([1987] 1995:17). As graphically depicted in the 2005 Hollywood movie *The Nomads*, which concerns the 17th-18th century Kazakh defense of their homeland against the Zhungarian attacks, it is this land which nomads seek to defend from intruders as their own rightful homeland. The movie concerns the all-important historical battle in Turkistan where the Kazakhs managed to protect their land from the Zhungarian invaders. Indeed, the Kazakh version ends the movie with a message encouraging the Kazakh people to value the restoration of their independence in modern Kazakhstan, thus seeing a very intimate connection between their ancient homeland and today’s political nation-state. And so, this attachment to homeland remains even if at times “[t]he Kazakhs ...were unable to protect their lands,” as in the case of the later Russians (Olcott [1987] 1995:26).

The idea that nomads had no borders also fails to understand that natural geographical boundaries, such as rivers, mountains and other phenomena have served throughout the entire span of human history, right down to our own day, to mark legitimate and clear ‘borders’ between ‘states’, ‘nations’ and ‘nation-states’ as well as kingdoms and empires. And so, as Anuar Omarov puts it in his brief article on Kazakh nationhood entitled “There Before, and Still There in Days to Come”:

The Kazakhs did not descend down from out of heaven. Neither did they emerge from out of the earth. For centuries they trotted about in the daytime without releasing the reigns of their horses and went about cold at night,

bequeathing as an inheritance to their offspring the boundless and spacious Great Steppe.²

To cite certain evidences, then, showing that the Kazakh borders pre-existing the Soviet and even Tsarist Russian expansion into their homeland generally and *sufficiently* correspond to the modern nation-state of Kazakhstan, we can first note, as various Kazakh historians themselves do, that previous Kazakh borders actually included portions of modern southern Russia, i.e. some of the Siberian regions just north of modern Kazakhstan (e.g. Yesilkul and Karasuik) as well as the region of Astrahan in the West. Certainly large numbers of Kazakhs still live there today. Kazakhs even contend over the southern borders. Thus, Omarov declares: “If China asks, we simply gave [it] in trimmings; if Russia asks, in carvings. My heavens, can 500,000 square kilometers even be put into words?” (see previous ref).

Our concern here, however, is not with defining exact borders and then entering into the dispute over them. We would actually agree on this count that, while there may indeed be certain historical grounds for dispute, it is wiser to leave the borders inherited by the Soviets in tact, accepting them as part of the historical development *of borders* for the Kazakh nation. Our emphasis on “part” and “borders” here is to help emphasize again that we are not suggesting in any way that Kazakh nationhood as a whole was ‘created’ by Soviet ethno-engineering. The Soviets, like the Tsarists before, did impact the historical development of Kazakh nationhood. But that nationhood was pre-existing and their impact upon it was significantly and *sufficiently* determined by Kazakh views of and demands for their own nationhood. Indeed, Omarov himself draws from one of his Kazakh kinsmen who was involved in helping define the current borders in negotiation with the Soviets as part of the Kazakh branch of the Turkic Muslim Jadidist movement. From Kazakhstan’s national archives, Omarov (2005:2) quotes:

Alimhan Yermekov, who says: “On May 18, 1920 I took in my hand my Mandate No. 2043 which had been issued by a[n official] ‘Decision of the (Bolshevik party organization) Kirvoenrevkom’ and set off on a work trip to Moscow in order to give a report regarding the conditions and borders of the Kirgiz (Kazakh) steppe. During the four months [I was] in Moscow I interacted regularly with the members of the Kirvoenrevkom, receiving from them the

necessary instructions regarding the establishment of an autonomous republic and the defining of its borders. I participated in a meeting which was conducted under the chairmanship of V. Lenin after [he had] come to Moscow, giving a report on the situation of Kazakhstan.”

Omarov then adds immediately that: “In this historically decisive meeting the ruler of the day himself [Lenin] supported the demonstrated and consistent proposals of Alimhan Yermekov and, in accordance with the decision [reached] in April 1921, it is known that the provinces (lit. ‘oblistar’) of Semei and Akmola and the Caspian coast were joined to the extent of [what made up] Kazakhstan. That is, there were borders!”

Our primary concern here, then, is with the fact, as evidenced by this above historical proof itself, that the Kazakh borders pre-existing the Soviet and even Tsarist Russian expansion into their homeland generally and *sufficiently* correspond to the modern nation-state of Kazakhstan. Olcott herself recognizes this when she notes that “by the last quarter of the seventeenth century [the Kazakhs] controlled most of present-day Kazakhstan” (1995:10). However far back we take it though, this is important to understand because it means that the modern nation-state of Kazakhstan should be viewed properly as part of the longer and deeper history of the Kazakh State, a subject we will again return to in broader and deeper detail in the next chapter. Here (as we shall soon clarify in relation to other nations) we can and should acknowledge that changing borders certainly mark ‘discontinuity’ between past and present *forms of the nation within and as part of that nation’s history*. But this in itself is entirely natural and in no way nullifies the existence of a nation and the overall continuity of its history as a single, genuine and integral nation.

With that in view we can turn to still further and deeper historical evidences to demonstrate the overall continuity of today’s nation-state of Kazakhstan, particularly here its boundaries, with the previous Kazakh State. For example, the territory of modern Kazakhstan, with special emphasis on its northern parts, is shown by Kereihan Amanzholov in his treatment of the *History of the Turkic Peoples* to have properly belonged to and been inhabited by the Kazakhs during the 1800s. He relates the following:

Before us lie several geographical maps. The first map was made in the year 1816. It is named 'Map of sections connected with the lands of the Kirgiz-Kaisaks [i.e. Kirgiz-Kazakhs], Karakalpaks, Turkmen and Bukharans.' The second map is called 'Head platoon of the border between the Kirgiz (Kazakhs) of Siberia and Orenburg.' [Its] ...production in the year 1841 is specified in writing. The third is a map made in the year 1864 depicting the border between the Kazakhs of Siberia and Orenburg. These maps foster no doubt that the western, northern and eastern regions are the land of the Kazakhs. They brand the borders of the Russian land and the Kazakh land, making it like the brand imprinted upon a young colt. The limits of Kazakhstan are not a steppeland which laid unowned, unnamed and without evidence; its mountains and valleys, rivers and lakes were recorded with Kazakh names, its boundaries are recognized as those of a nation whose borders have been clearly delineated. ...These kinds of historical evidences which were drawn up by the hands of Russia's own representatives in the Russian language, and preserved in the cultural-civilizational archives demonstrate that the land of the Kazakhs of the Little zhuz and Middle zhuz was not the possession of the Russian empire.³

Amanzholov focuses his attention on the northern region because he is giving special attention to the claim by certain of Kazakhstan's Russian citizens in the north that the northern territory belonged properly to the Russian Empire. This is in connection with the 'Lad' Slavic movement and other groups who were calling for Kazakhstan's northern territories *where they lived* to be 'returned' to Russia after the breakup of the Soviet Union. But the first map of 1814 which Amanzholov references covers the regions to the south as well, i.e. "Karakalpaks, Turkmen and Bukharans." Along with the map, it should also be noted that in the south, the Sir Darya River has functioned as a natural border between 'Mawarannahr' (i.e. 'Transoxania') to the south, which is essentially modern Uzbekistan, and the 'Kipchak-Kazakh Steppe' to its north since well before 1814, even back into the BC era.

Respecting Amanzholov's contentions regarding the northern regions though, we should consider the reference made by Robert P. Geraci in his article on "Going Abroad or Going to Russia?" In the opening paragraphs he notes as part of his depiction of the era that:

Until the recent construction of a bridge, the [Irtysh] river had been an obstacle between the Russian village and the steppe, where most of the Kazakhs lived as nomads, and was thus known colloquially as 'the border' or 'barrier' (*granitsa*). In Russian, to go 'beyond the border' – *za granitsu* – is, idiomatically,

to leave one's country, to go abroad. So to cross the river was, in local parlance, to move not only between two places, but also between two different nations or peoples.⁴

Judging by the dates Geraci is treating, special note should be taken of the fact that *it was the Russians* who held the idea that even still in the latter part of the 1800s a clear border existed “not only between two places, but also between two different nations or peoples,” namely the Kazakh nation and the Russian nation. This evidence cited by Geraci certainly supports the contention of Amanzholov that “[t]hese kinds of historical evidences which were drawn up by the hands of Russia's own representatives in the Russian language, and preserved in the cultural-civilizational archives demonstrate that the land of the Kazakhs ...was not the possession of the Russian empire.” Omarov looks back to both the Tsarist and Soviet eras and declares in similar fashion:

...in yesterday's Soviet era the rulers who had fixed their staring eyes upon the Kazakh's land were not few [in number]. If, as those certain ones go about saying, it was ownerless and unclaimed, by this time no land, not even so much as a horse's saddle flap, would have remained with us. They would have left none. If we take it from one angle historically, and if we draw from another angle officially, it was only because they had no other choice but to acknowledge all of our rights that they were not able to do so.

Here we must realize that we are actually dealing with two distinct yet interrelated issues: 1- the question of whether the current borders of the nation-state of Kazakhstan are (radically) different from the previous land(s) inhabited *and possessed* by the Kazakhs and, 2- the question of whether the Kazakhs ever turned over rightful sovereign control of their land to the Russians, making it effectively part of 'Russia' and thereby forfeiting historic rights to 'the land of the Kazakhs'. The answer on both counts is 'no'.

If we bring our attentions back to focus on the first question, the map in Soucek (2000:176) depicting “Central Asia in approximately 1825” is also of importance here. Soucek's map shows the Kazakhs ‘fixed’ on the territory essentially corresponding to today's Kazakh nation.

All of this to say that, while the modern borders drawn by the Soviets do not *precisely* match those of the pre-Soviet Kazakh ‘nation’,

there should be little dispute over the fact that since the 1500 or 1600s the Kazakh people have possessed and inhabited the territory which, generally speaking, corresponds with the nation of Kazakhstan today. The modern nation-state of Kazakhstan is properly seen as *the* historical continuation of the more than 500 year history of the Kazakh nation.

But if we really wish to follow the reasoning regarding borders in the Kazakh case, then we should apply the same basic reasoning to the USA, to name just one example. In that case, the latest boundaries “staked out” (cf. Akiner above) by the nation would certainly not match its original ones of 1776. Or did the early Americans even have *the same identical concept* of precise borders which we speak of in relation to “today’s” America? Of course, we should confess at least some continuity since rivers and other natural geographical markers continue to serve as boundaries between various political units, i.e. states, within the nation, such as the Ohio River between Ohio and Kentucky. They even serve as *national borders* between the USA and other nations, such as the Great Lakes and their rivers flowing between Canada and the USA and the Rio Grande River marking the divide with Mexico. Of course, on that note, Mexico still disputes the borders between the USA and itself!

But we should even go so far here as to ask whether the proper date for the beginning of U.S. history is 1776 or not? If “modern” democratic nationhood requires a constitution, the U.S. constitution was not drafted and adopted until 1787. Here we should note the comment by the host of BBC’s *Dateline* (Aug 28, 2005) regarding how the USA took their ‘good old time’ in drawing up their own constitution in stark contrast to how they now pressure Iraq to have theirs completed as quickly as possible *in order to firmly establish and legitimize their full, independent nationhood*. We should also note here the ‘proud fact’ which some Americans seem rather fond of in emphasizing how the U.S. constitution has never undergone any serious revisions in comparison to those of other nations, including Kazakhstan (cf. the 1993 draft versus 1995 final version). Indeed, after taking 11 long years to write it we should only hope that no serious revisions were or are needed, though we can only wonder how many were made in the course of those 11 years – a span of time equal to or even greater than the span

in which Kazakhstan has made initial revisions to its own constitution. Of course, not only the constitution; neither did the USA elect its first president until 1789. Perhaps then the grand 200th anniversary of America in 1976 was celebrated prematurely? Perhaps it should have been 1987 or 1989?

Or is nationhood to be counted as commencing with a ‘declaration of independence’ according to ‘the right to self-determination of nationhood’, i.e. “we the people” in “government by the people, for the people”? If so, is this a ‘human right’ which is only valid for and granted to civic multiethnic ‘nations’ and not ‘ethnic nations’? And if this be so, then why should the nationhood of the U.S. be recognized as commencing with its ‘Declaration of Independence’ in 1776 when the Caucasian (i.e. ‘white’) European descendents who framed that ‘Declaration’ did not include the African-American and native American Indians, but only the Euro-American (i.e. ‘white’) ‘ethnic nation’ who stood at its core? When the Kazakhs recognized themselves as Kazakhs, i.e. an ‘ethnic nation’, from the mid-15th (or 16th) century onward and established their ‘khanate’ on the core of this ‘ethnic nationhood’, does this not count? And remember here that the Kazakhs did this on their own historic homeland and that of their ancestors, not on someone else’s which they had sailed to and taken over through colonialist-imperialist force.

On that note, if we wish to stress divisions between the various tribal or ethnic groups *within* a nation, we could certainly stress the division between Caucasian Euro-American and African-Americans (i.e. ‘whites’ and ‘blacks’) as well as Caucasian Euro-American and native American Indians in the USA until at least the 1970s (and beyond) as much as we could stress the division between the Kazakh tribes in their alleged ‘pre-modern’, i.e. ‘pre-national’ history. Perhaps then U.S. nationhood and history proper should not be counted with the ‘Declaration of Independence’ in 1776, the drafting and adoption of its first Constitution in 1787, the election of its first president in 1789 or even the ‘Emancipation Proclamation’ finally signed almost a century later by Abraham Lincoln in 1863. Maybe it should be counted from 1868 when the United States government finally ratified the 14th Amendment of the Bill of Rights granting citizenship to the African-

American ethnic group in its midst? But even then the question of *full, fair and just* citizenship, including the right to vote in ‘free elections’ according to true democratic *nationhood*, would still be hanging uneasily over us, at least for another 100 long years until President Lyndon B. Johnson signed the ‘Voting Rights Act’ in 1965, finally granting *full powers* of citizenship to the African-American community some two centuries late in that *nations’* history.

If we were to turn our attentions to the treatment of native American Indians by the Caucasian Euro-American (i.e. ‘white’) government of the U.S., then we could begin by mentioning the various tragedies in ‘pre-national’ history when, for example, the Indians in Virginia were “crushed” in wars spanning from 1622-44 and the Pequot ‘nation’ of New England was “massacred” after war broke out between them and the Caucasian Euro-American (i.e. ‘white’) settlers in 1636. All of this and much more was part of what John Quincy Adams referred to as the “extermination” of the native Indians by the the Caucasian (i.e. ‘white’) Americans, something he warned would surely bring the judgment of God upon the nation. Within U.S. ‘democratic’ history proper, though, attention should at least be drawn to the “Indian Removal Act” of 1830. It was “signed by President Jackson” and “authorized the transfer of southeastern tribes to land west of the Mississippi [River]. Indian resistance was met by illegal force; Jackson even ignored a Supreme Court order upholding the land rights of the Cherokees.”⁵ Likewise, “[i]n 1855, the defeated Nez Perse tribes were given land in the northwestern states, but when gold was found in the area they were again forced to move. ...the California gold rush also led to the overrunning of Indian lands and to the death of thousands of Indians [from] 1848-58” (in Rosenbaum, ed. in chief, [1982] 1993:613-4). Indians of the western lands were engaged via war and their lands forcibly taken from them throughout much of the mid to late 1800s. This would include the Navaho and their defeat by Kit Carson in 1863, the Apache, whose last war chief Geronimo surrendered in 1886 and the Sioux, Apache and Cheyenne who “were subdued [between] 1870-90 by a combination of military force and the depletion of buffalo herds” (ibid). In 1871, in the middle of these conflicts, the U.S. government had “ceased to recognize Indian tribes as independent nations” (ibid).

It does not end in the 1800s however, for according to the personal testimony of certain Caucasian (i.e. ‘white’) Americans still living today, Indians continued to be hunted and shot for sport in California and presumably elsewhere in the western U.S. in the early 1900s.⁶ Whatever other incidents there might be to recount throughout the 20th century though, these long-standing historic problems have still not been resolved even at the dawn of 21st century modern democratic America. As Tom Gorman of the *Los Angeles Times* reported in the July 22, 2002 edition of that newspaper: “The Danns and other traditional Shoshone Indians – as well as a host of historians, attorneys and international human rights commissions – note that the tribe never ceded its territory to the U.S. government nor lost it to Western conquest” (p. A8).⁷ An incredible legal battle over the proper boundaries of U.S. nationhood and government jurisdiction involving much of Nevada, southern California and other large tracts of land in the pacific west – namely 24 million acres – still rages in our own day.⁸

And so we come back around full circle to the question of political types and structures of government, constitutions and their ‘democratic’ laws and the continuity-discontinuity of all these *within* the history of one ‘nation’ as well as in comparative perspective between various ‘nations’ and their respective histories. That is, we come back around full circle to the question of ‘pre-modern’ *versus* ‘modern nations’ and just where we draw the line between the two? Indeed, perhaps we should judge U.S. nationhood and its rather checkered history based on the Kazakh model instead of vice versa?

One thing is sure though: If (especially a Caucasian Euro-American) proponent of true and just multiethnic and pluralistic democracy wishes to write a book about the ‘unfulfilled promise’ of any nation, they should surely make their first book one about the more than 200 years of “America: Unfulfilled Promise,” which continues being unfulfilled right down to our own day, before they venture off to write one about the 11 years of Kazakhstan’s alleged failures.⁹ Here we would do well to reflect on the words of Martin Luther King, Jr., one of the greatest Americans and, indeed, world heroes of the 20th century. They are taken from his address on February 25, 1967 in Los Angeles, California concerning “The Casualties of the War in Vietnam.” He reproves us, saying:

...We often arrogantly feel that we have some divine, messianic [or secular humanistic] mission to police the whole world. We are arrogant in not allowing young nations to go through the same growing pains, turbulence and revolution that characterized our history... We are arrogant in professing to be concerned about the freedom of foreign nations while not setting our own house in order. ...We must undergo a vigorous re-ordering of our national priorities.¹⁰

Likewise then, if any (especially Caucasian Euro-American) American (or even other) scholars wish to criticize someone's national anthem and symbols, then they should start with America's and its exclusive representation of the Caucasian Euro-American (i.e. 'white') history standing at the heart of its flag and reflecting its origins, i.e. the 13 alternate red and white stripes representing the 13 white founded and led colonies of the the Caucasian Euro-American (i.e. 'white') European settlers. Where is representation of the 'nation' of African-Americans or the various 'nations' of *American* Indians? Red, white and blue are likewise colors chosen by the Caucasian Euro-American (i.e. 'white') people because of the special significance they carry in their own culture for their own history. The whole thing "originated as a result of a resolution adopted by the Marine Committee of the Second Continental Congress at Philadelphia on June 14, 1777" in which no African-American or Indian voices participated.¹¹

If borders themselves, though, be the primary issue, then those originally established for the USA in 1776 were radically altered in 1803 with the Louisiana Purchase, then again with the purchase of Florida from Spain in 1819, the annexation of Texas in 1845 and the Gadsen Purchase of 1853 bringing in much of New Mexico and Arizona. After this the nation was split into two during the Civil War (1861-65). Should its unbroken, 'perennial' history end here and be made to begin again? Do we have the start of an essentially new, previously unconceived nation here? But back to borders, without even rehearsing all the various states and their dates of individual incorporation we can at least note the purchase of Alaska from Russia in 1867 and the annexation of Hawaii in 1898; these added still more new territory, but the territories were not made an official part of the nation, i.e. declared 'states', until 1959.¹² The speculation regarding Puerto Rico becoming the '51st' state might also be mentioned. Beyond that, we might note

that the USA, in relation to its presidential elections of 2000 and 2004, is again being described in the late 20th - early 21st century as ‘a nation (being) divided’ into “two nations.”

Again, none of this is shared in any ‘anti-American’ spirit. To the contrary, we love our nation and thank God for it, including the rights, freedoms and privileges we enjoy with it. For all its blemishes and failures, we have no regret for being born and raised in the USA and we have no intention of ‘blaspheming’ it or ‘desecrating’ its national anthem or symbols. The United States of America has done much good in the world of nations, including its own, in attempting to provide relief and restoration for pains and damages experienced in the ongoing course of human history. It deserves full credit for this. But when it comes to criticizing and even judging other nations for their ideas, policies and/or practices, we will have to begin at home and take a good look at ourselves in our own land with our own ‘checkered’ history. A similar ‘checkered’ history could be rehearsed for many a nation in world history, including for example Kazakhstan’s respected neighbors, Russia and China, as well as France (cf. Connor 1994) and others.

In the end, the argument about borders having been drawn by the Soviets and/or not precisely corresponding with earlier or original boundaries as well as the attempts to emphasize disunity of ‘tribes’ or other points of discontinuity – these do little if anything to undermine the genuine ‘inner antiquity’ and rightful historical and ethnonational roots and foundations of today’s Kazakh nation, i.e. Kazakhstan.

We should remind ourselves here, by the way, that while Lenin, Stalin and company surely engaged in intentional drawing of borders to cut across ethnic boundaries in a ‘divide and rule’ strategy, they nonetheless founded those nation-states on *real historic* ethnonational cores – namely Kazakh, Uzbek, Kirgiz, Turkmen and Tajik – which had already been determined by those peoples’ own ‘self-aware’ conceptions of themselves far more than any Tsarist ethnography or Soviet ‘ethno-engineering’. As Svat Soucek (*A History of Inner Asia*) notes: “the scientists, in this instance Russian linguists, anthropologists, and politicians, had done fairly competent work,” so much so that they “correctly identified principal nationalities” (2000:225, 238).

Important Distinctions of Ethnonational Issues in U.S., South African¹³ and Central Asian History

We stand then in much greater need of deeper and more accurate comparison-contrast of the unique histories and ideals arising out of the ethnocentric catastrophes of World War II, the Black Civil Rights Movement in the USA and Apartheid in South Africa with ethnonational issues of other historic circumstances. Only then will we understand just how the histories of the respective peoples and nations compares and contrasts in order to know just what ideals from the WWII, Black Civil Rights and Apartheid cases should or should not be applied to the ethnonational issues of those other historic circumstances.

With respect to Kazakhstan and Central Asia, a more careful look reveals that while the whole problem of Europeans coming to the 'new world' and overrunning the native Indian and African peoples has certain shared phenomena with the (Tsarist and later Soviet) Russian colonization of Central Asia, these situations differ significantly in the fact that America and Africa were both entirely separate and very distant land masses from the colonizers original European homelands whereas Russia and Central Asia are one connected land mass into which the Russians simply 'extended' their territorial boundaries. The colonizers from Western Europe (as opposed to the Slavic Russians of Eastern Europe) left behind their homelands to find new ones, namely those of other peoples while the Russians 'merely' sought to extend the borders of their own nation.

If we wish to compare the respective situations from this angle, then in the case of the Caucasian (i.e. 'white') Europeans we can see similarity in the way that, *after* they established themselves in their 'new' homeland, they then (like the Russians in Central Asia) proceeded to overrun the native American Indian or African tribes, 'simply extending their territorial boundaries' into Indian and African domains. But even then it will need to be acknowledged that the only 'just' solution the United States government could work out, for example, with the *native* Americans was to return to them their own 'nations', albeit in the form of 'reservations'. Thus, Paul Stuart can write a book as late as 1989 entitled *Nations Within a Nation*.¹⁴ We are essentially speaking here about American Indians of today who live (not as 'ethnocratic', but)

as distinct ethno-political (semi-)autonomous ‘nations’ within the geopolitical boundaries of the USA. And this has much to do with land, language and culture rights among other things.

Likewise, in the South African predicament the whole idea of establishing ‘homelands’ for the various black ethnonational peoples (between the 1950s and 1970s) was an ethnopolitical solution similar in principle at least to the one in the USA in connection to the native Americans, only on a larger scale and organized not technically within, but alongside the Afrikaner state. The main problem with that solution for the black peoples of South Africa was not so much that they received ethnopolitical nationhood; *no one protested against or rejected the proposal on those grounds*. The protest and ultimate rejection of the attempted solution is more to be found in the description offered by Encyclopedia Britannica in their article on ‘History of South Africa’. They explain how the government...

...began to consolidate the scattered reserves into 8 (eventually 10) distinct territories, designating each of them as the “homeland” of a specific African ethnic community. *It also manipulated homeland politics so that compliant chiefs controlled the administrations of most of those territories*. Claiming to match the decolonization process that was taking place in tropical Africa, the government devolved powers onto those administrations and eventually encouraged them to become “independent.” Between 1976 and 1981 four accepted independence: Transkei, Bophuthatswana, Venda, and Ciskei. *However, like the other homelands, they were economic backwaters, dependent on subsidies from Pretoria, and not a single foreign government recognized them. Conditions in the homelands rapidly deteriorated...*¹⁵

Or, as another source describes it: “In practice, the homelands [were] poverty-stricken, generally poor in soil and in natural resources, depending to a large extent on South African aid and revenues generated by commuter workers, those who work[ed] in white areas but reside[d] in homelands.”¹⁶

Again, the ethnopolitical solution itself was not abandoned because it was viewed as inherently evil. Neither should the “conditions in the homelands [which] rapidly deteriorated” into “economic backwaters” be blamed on the idea of an ethno-based nation, as if ‘ethnic nationhood’ automatically means poverty, disease and despair. Such arguments,

as we have already seen, are surely heard in our day. Olcott herself attempts to juxtapose 'prosperity' in Kazakhstan, for example, with 'Kazakh ethnic nationalism', as if the two were diametrically opposed to one another. With respect to South Africa, the white Afrikaner government, when designating the 'homelands', intentionally drew up the borders to exclude mineral resources and other sources of natural wealth. Likewise, they intentionally kept the quality of education low among the black nations to keep them from potentially prospering and becoming powerful. Thus, the ethnopolitical solution simply did not work *primarily* due to other factors, namely those of ongoing manipulation, oppression and the poverty and dependency created by the Afrikaner government.

Eventually then the problem of Apartheid became intimately intermingled with the crisis of segregation raised in the Black Civil Rights Movement in the USA. Thus, many of the voices which have been raised against Apartheid echo the same basic civic democratic ideals which emerged in the American context, i.e. 'a multiethnic state' via the demand for complete separation of ethnicity and state with the assumption that this will provide absolute justice and equality for all ethnonational groups involved. While this solution seems to be meeting with basic success in the South African case and is even accepted by the black majority (approx. 85%), and while all Afrikaner and British descendents living in South Africa are embraced as genuine, full-fledged and equal citizens of the new nation-state, it cannot be overlooked that the government is essentially a 'black government'. Indeed, this is the phrase used, not officially of course, but by the average people in the streets when making simple matter-of-fact reference to the government. But it carries no inherent negative connotations; rather, it is viewed as essentially good and right in light of South Africa's history. While one might say this is simply the result of democratic process in free and fair elections and/or point out that the 'black government' does not represent one distinct ethnonational people group, it remains a very important fact of ethnopolitical significance. This is especially true for the black peoples of the nation who are by no means ready to see a white majority in government again any time soon because they want to ensure proper control of their own ethnonational heritage and its destiny.

Note here by the way that ‘ethnic minority rights’, a phrase and concept arising out of the uniquely American context does not really apply to South Africa, since the black peoples were by far the majority. This fact, along with other similar situations, urges caution in simplistic association of ‘dominant ethnic group’ with ‘oppressor’ and ‘ethnic minority group’ with ‘oppressed’. It also urges caution against simplistic transference and application of ‘ethnic minority rights’ ideals from one historic context to another.

Regardless, we can find some common ground when comparing South Africa with Central Asia. But important differences remain, particularly in the fact that the various ethnonational peoples of Central Asia do have their own distinct homelands as opposed to them all being joined together in one pan-Turkic Central Asian ‘multiethnic’ state. Likewise, while they may have been the last to secede from the Union – due mainly to concerns over China and the Middle East – they did not choose to remain in or create a single multiethnic nation-state which included within its embrace their colonizing oppressor, i.e. they did not combine Kazakhstan or any other Central Asian states with Russia to create one ‘new’ multiethnic one. Certainly many Russians and other Euroslavic peoples live now as citizens in the various Central Asian nation-states, but this too is an importance difference with the South African situation, where the colonizers and their national domains were all incorporated into one nation-state with the various black ethnonational groups. All of this is critical to understand in attempting to apply or not apply ‘civil rights’ ideals from post-Apartheid South Africa to post-Soviet Central Asia.

If we return to the comparison between the USA and Central Asia, the differences are even greater. Indeed, when attempting to apply lessons and/or socio-political ideals from the ‘situational ethics’ which arose out of the Black Civil Rights Movement, we must recognize that the history of Caucasian (i.e. ‘white’) Euro-American (cf. ‘WASPs’) dragging black Africans from their homeland and taking them to and then subjugating them as slaves in what essentially became their (i.e. “the white man’s”) ‘new’ homeland and forcing segregation upon them (i.e. mixing prohibited) – may God, the African-American peoples and the world forgive us! – is almost entirely opposite to a history of Caucasian

(i.e. ‘white’) (Slavic European) colonists invading the native Central Asian people’s homeland(s) and then forcing desegregation (i.e. mixing imposed) upon them *in their own land*. The issue of ‘dragging’ the black African peoples into their homeland aside, the contrast between segregation (i.e. forced separation) versus ‘desegregation’ (i.e. forced mixing) would actually hold true between South Africa and Central Asia as well. And here we should listen from the heart to the cry of a Kazakh ethnonationalist writer reflecting upon “The Ethnography of [Russian] Colonization.” He summarizes the matter in this way:

The greatest wrong-doing in the history of the sons of men is the socialist system’s sending off of over 200 national peoples into a *pulverizing mix of obliteration* through totalitarian rule. In consequence of this, almost 100 tribes and national peoples went off to complete destruction. That is, nearly 100 *national cultures which had been preserved throughout centuries have perished forever; and the cultural-spiritual essence of the surrounding land has been made formless and void*. Never before has mankind known the likes of this kind of deep sorrow. In the place of this destruction and engraved sorrow, they themselves, trampling down the national cultures which had been preserved throughout thousands of years, ended up a group of 300 million [strong] who reached to a healthy state of being.¹⁷

This is not to say that Russians did not generally ‘keep their distance’ from, what in their view were, the ‘cultureless, uncivilized’ Central Asians. Different residential areas developed among other things. Much of this was due to the Central Asians’ own desires and efforts to retain their own homogeneity however. The Russian aim was to establish a strong Russian presence *in their midst*, mixing with them and thereby influencing them linguistically, culturally, religiously, socially and politically, turning them into ‘citizens’ of the Russian empire, not official slaves who were intentionally sectioned off from them in all aspects of life and only permitted to be present when serving their masters.

With that in view, we should note that later in the same section Seidimbek refers to this “pulverizing mix of obliteration” as “ideological whoredom.” Note well that the Kazakh nationalist cry says their nationhood has been violated by foreign powers and this has resulted in severe breakdown of their historic peoplehood and homeland. This concerns, of course, the issue of ‘Russification’ as well as forced ethnic

mixing and relates to matters of ethnic rights of homeland, language, culture, and even religion.

Still, Westerners seem to look at the Kazakh nationalist movement of today – especially these aspects of it – from eyes of ‘White supremacy’ racism as it occurred in the context of the immigrant nation of the USA. Within less than two decades the Kazakhs have gone from being the object of sympathy as an oppressed ‘minority’ group to being viewed as a ‘dominant’ oppressor of other ‘ethnic minorities’ in the traditional Kazakh homeland.¹⁸

We cannot of course allow mere license to be given to their sinful abuse of these issues as if all of their attitudes and responses are somehow sanctified. Still, one of the hardest ethical issues to face is that the Kazakh cry concerns, amongst other things, a violation of their ethnonational unity as an ethnic people group, i.e. they have been *forcibly* internationalized and heterogeneized and this has caused the breakdown of their ethnonational identity as well as that of many other Turkic Steppe peoples. This was the result of Russian Tsarist imperial policy which sent millions of Euro-Slavic peoples to Kazakhstan to colonize it in the 18th and especially 19th centuries, a policy aimed at strengthening Russian control on the Kazakh Steppe, which included the aim of promoting the ‘civilizing’ influence of Russian language and culture among the ethnonational peoples over and above their own ‘uncivilized’ ones. To repeat something from earlier, the dearly loved Russian (and even other Euroslavic) people have not yet, after some 200 years, moved beyond this same basic attitude of cultural superiority. While exceptions can be found, by and large they refuse to this day to demonstrate their respect and genuine appreciation for the Kazakh people and their language; that is, they do count the Kazakh language worthy of any effort to learn or use. Regardless, after the Tsarists, in the Soviet era, Kazakhstan was one of the primary lands specifically and intentionally used by Stalin and other Soviet leaders as a ‘dumping ground’ for ‘seditionist’ (i.e. ‘nationalist’) ethnic groups and political offenders. It was the same era, i.e. that of Stalin in the 1930s, in which more than two million Kazakhs either starved to death or were intentionally executed for being ‘nationalist’ betrayers of the ‘Soviet brotherhood’ and its aims and ideals.

History certainly does not favor the idea that the Kazakhs descended on other ethnonational peoples' homelands and took them over or, similarly, dragged all the various ethnonational peoples into their land and then began oppressing and imperializing them. Thus, Hafeez Malik, as editor of the book *Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects*, offers a different perspective on the matter, explaining how:

Russian immigration started to change the demographic picture of Turkistan. "Net Russian immigration was 206,000 in the decade from 1896 to 1905 and 834,000 in the period from 1906 to 1916; some 300,000 to 500,000 settlers [had already] arrived by 1896." By the end of World War II, this trend resulted in the Kazakhs becoming a minority of 36 percent in their own state, while Russians, Ukrainians, Volga Germans, and other European nationalities constituted the majority of the population. After 1992, Russia turned the Russian settlers' question into that of human rights issues and the acme of international law and morality. The western powers are now being wooed to support the Russian contention ([1994] 1996:5-6).

One must be careful how he or she is interpreting 'ethnocentrism' and 'racism' in its historic context. Ethnocentrism and racism can certainly wind up in separatism, i.e. segregation and Apartheid, but it can just as easily result in the opposite extreme of forced assimilationist efforts aiming hard at 'social integration' via intentional mixing of the 'ethne' together. Through such 'mixing', dominant groups can often influence and ultimately change, 'subdue' and control the language, culture, political power, etc, of ethnic 'minority' groups, as was the aim in Russian colonization with its program of 'Russification' (and 'Christianization').

So we ask: Do the Kazakhs (and other ethnonational groups in human history) have a right to their ethnonational cry? If we take W. Kaiser's (1978:103) definition seriously, that "an ethnic social group" is a group "with ...enough unity to be regarded as a corporate whole," then actions and efforts which threaten or infringe upon that "unity" and 'corporate wholeness' must be deemed detrimental to the well-being of the ethnonational group itself. Can we then violate (even by accusation) the freedom of the ethnonational group to its corporate ethnonational identity and unity? Even worse, is it right to locate sin in outward social or political structures instead of the heart? Granted it is wrong to

promote ‘pure race’ ideas out of a superiority complex which typically involves despise or hatred for other ethnonational groups and which may even lead to dangerous ideas such as ‘purification’, i.e. ‘ethnic cleansing’. But the Kazakhs and others have been forced to accept these almost irreversible violations of their peoplehood and nation. Is this any better? They are in deep pain and frustration, even a state of confusion, over this “pulverizing mix of obliteration.” Does anyone feel the depths of their pain and sympathize with them? Can people from a multi-ethnic immigrant homeland such as the USA or other multi-ethnic democratic states even begin to relate to or sympathize with this kind of situation?

It is not primarily a problem of ‘mixed or impure blood’ or even of casual ‘mixing’ in the course of life. The Kazakhs have a genuine love and respect for other nationalities living in their midst. Much of that love and respect is grounded in their strong tradition of hospitality flowing forth from their nomadic heritage and reinforced by their Islamic one. Rather, it concerns the deep damage done to the ethnonational people group’s kinship solidarity and unity *as a people and nation* which in turn is closely tied to and grounded in issues of national language, culture, social values and norms, political authority and even national history. It is a steep uphill, indeed ‘up mountain’, battle which they must fight daily, struggling ‘against’ the deeply entrenched dominance of Russian language, culture, worldview and even political authority, etc. Many from the West and Russia want them to simply ‘forgive and forget’ and accept the conditions which have been come to pass. But this is too simplistic, it is too much of a ‘historical fatalism’. Either that, or they engage in historiographical attempts to undermine any indigenous ethnonational rights to language, culture, political rule, etc, by depicting the language, culture, political rule, etc, of the particular ethnonational group in question to have no genuine or rightful historical connection with the particular nation-state in question. But all such approaches seem too conveniently in line with the Western and Russian agendas of promoting egalitarian ideals of ‘multiethnic nationhood’ as well as protecting the ‘ethnic minority rights’ of the remaining Russian and other citizens in the various Central Asian nations today. And again, these two agendas work hand-in-hand.

Towards Applying Ethical Standards in Comparative Historical Perspective

Once again, the ‘ethnic nation’ and the ‘geo-political nation’ are much more intimately bound together in the minds of Central Asians, as well as a great many other Asian and African peoples, than the late 20th century Western modernist mind would ever care to imagine. We have no grounds for accusing them nor for coercing them to conform to our own Western ideals, convictions and values. ‘Genuine democracy’ certainly offers no grounds for accusation nor does it make any attempts to conform them to late 20th century Western ideals. Rather it upholds the right of the people to self-determination of nationhood. Nationhood, in the case of the Kazakhs and other Central Asian peoples, was determined not by the Russians or other Euroslavic groups who colonized their lands, but by the titular ethnonational groups of Central Asia well back in their respective national histories *in accordance with that democratic right of self-determination*. Those histories, and with them those nationhoods, cannot be cut-off from the history of the modern Central Asian nations.

While circumstances have changed in the course of history, the mere fact that they have emerged as ‘multiethnic nations’ does not mean that the nature of this ‘multiethnicity’ is the same as in the Western cases. Thus, Western standards, ideals and models of ‘multiethnic nationhood’ cannot be superimposed upon them. It is their own unique histories which must be consulted in order to resolve any questions of ‘ethnic rights’, whether ‘minority’ or majority, native or non-native, etc. The same stands true for issues of (ethno)national reconciliation and questions of restoration, restitution, etc, which are intimately wrapped up together with them. We cannot simply follow a philosophical-ethical approach to nationhood which takes one set of standards, ideals and values regarding ethnicity and state as determined in one or even several limited historical contexts and then try to impose them upon all nations without any view to the history of the particular nations in question. *Drawing from the experience of other situations can surely be helpful, but it could actually wind up violating the ethnonational rights of peoples if applied uncritically to situations and circumstances in different historical contexts.* In determining proper ‘rights’ for various

ethnonational groups within the context of various nation-states, the particular histories of those particular nation-states must be the primary sourcebed from which all seeds of thought regarding ethnonational rights in those nation-states should sprout, form and take their shape.

This makes one's understanding and interpretation of a particular nation's history of deep importance. It likewise means that (ethno) national reconciliation and, with it, interethnic peace and harmony, can only be achieved through resolving the issues in historical perspective. Thus, for example, the European Union (EU) demands of Turkey in 2005, as one in a list of requirements, that Turkey change their view of the 1915 Armenian catastrophe before they are accepted into the EU. Of course, it will not end with merely changing their view; that is only the first step. Turkey realizes that if it did change its view, issues of *reconciliation* and (reasonable amounts of) *restoration-restitution*, etc, would immediately arise. We take no position on the issue in question. We only use it as an example of the fact that in our world today, views of history and right action resulting from them are acknowledged as valid, integral issues in the struggle to determine right interethnic and international relationships both inner-nationally and internationally.

If an ethnonational group's land – including political control of that land and the issues of language, culture, etc, that inseparably go together with it – have been violated historically, then wrongs must be righted. This includes special concessions for the ethnonational group within their own historic homeland with respect to national language, culture, history and even political authority. The Kazakhs and other Central Asian peoples today have rights to such special concessions in their own historic homelands, i.e. in the 'new' Central Asian nations. While we do not support all of their agendas, attitudes or actions or offer any idea of 'carte blanche' privilege to them, we are obliged to support these basic ethnonational human rights in the international world of our day – with a proper view to their history.

1. Originally published as Chapter Seven in R. Charles Weller, *Rethinking Kazakh and Central Asian Nationhood: A Challenge to Prevailing Western Views* (Los Angeles, CA: Asia Research Associates, 2006).

2. Omarov, Ak Zhol Kazakhstan (newspaper), No. 30 (152) 02 Sep 2005, p 2.

3. 1999:11, Turki haliktarining tarihi [The History of the Turkic Peoples], vol. 3, Almaty: Bilim.

4. In Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky, eds., 2001:274, *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Cornell University Press.

5. "Indian Wars," in Rosenbaum, ed. in chief, [1982] 1993:613-4, The New American Desk Encyclopedia, Signet Publishers.

6. See e.g. Malcolm Margolin, ed., [1981] 1993, *The Way We Lived: California Indian Stories, Songs & Reminiscences*, Berkeley, CA: Heyday Books, California Historical Society. See esp. Section X, "The Coming of the Whites." (Special thanks to Dr. Brent Davis for noting this point and bringing this book to our attention.)

7. "Land Battle Splits Shoshone Nation" (p A8). The article appears under news for "The Nation." If memory does not fail us here, the Los Angeles Time Magazine actually ran a more complete article on the story, using it as a cover article, sometime in August or September that year (2002).

8. Ronald B. Taylor, "Western Shoshones Lay Claim to 24 Million Acres Indian Sisters Spur Land Rights Battle," in Los Angeles Times, Mar 24, 1985, p 3.

9. Olcott, 2002, *Kazakhstan: Unfulfilled Promise*. The 11 years are counted from 1991, when Kazakhstan was officially declared an independent (democratic) 'nation', and 2002, when Olcott wrote the book.

10. On the Brooklyn Society for Ethical Culture website (<http://www.bsec.org/news/kingpeace.html>). Note that we have taken the final sentence from a slightly earlier point in the speech and placed at the end of the quote here.

11. "The Stars and Stripes" on the Founding Fathers website (<http://www.foundingfathers.info/American-flag/stars-and-stripes.html>).

12. Cf. "The United States of America" in Rosenbaum, ed. in chief, [1982] 1993:1249-51.

13. A debt of gratitude is herein expressed to Dean Sieberhagen, for taking time out of his busy schedule to sit down for several long hours to talk through these issues. Responsibility for all views expressed of course lies with the author.

14. Paul Stuart, 1989, *Nations Within a Nation*, Greenwood Publishing Group.

15. Martin Hall, Julian R.D. Cobbing, Colin J. Bundy, Leonard Monteath Thompson and Shula E. Marks, "South Africa, history of." In *Encyclopædia Britannica* from *Encyclopædia Britannica Premium Service*. <<http://www.britannica.com/eb/article-9109716>> [Accessed 12 Aug 2005]. (Emphasis added)

16. "Homelands," in Robert A. Rosenbaum, ed. in chief, [1982] 1993:580, The New American Desk Encyclopedia.

17. Seidimbek, 1997:440-4, *Kazakh alemi: etnomadeni paiimdau* [The Kazakh World: An Ethnocultural Exegesis].

18. Note that in using the terms 'dominant' and 'minority' we must be careful how we interpret each one in relation to the other since the primary issue is one of 'power', both political and economic. There are cases where the 'dominant' (i.e. more powerful) group is actually technically the minority in terms of sheer group size. This is certainly often the case in the early stages of colonialism.

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТТЕГІ ДІН ТҮСІНІГІ

Сабри Хизметли

*Шет тілдер және іскерлік карьера университетінің
ректоры, PhD доктор, профессор*

Kipicne

Білім және технология салаларындағы тұрақты даму процесі қазіргі күннің өркениетін ойлау және түсіну әрекеттеріне ықпал етуде, адамның әлемге және өмірге деген көзқарасын негізінен жаңартып жаңа түрде анықтауда. Бұл әл-әхуал адам мен қоғам өмірінің кез-келген саласында, халықаралық қарым-қатынастар мен дін – мемлекет түсінігінде маңызды өзгерістердің пайда болуына білім беру және діни көзқарасында өз әсерін тигізді, жаңа проблемалардың пайда болуына себеп болды. Яғни, ғылым-біліммен сусындауы әр түрлі ой-пікірлермен толығуы, ойлау және түсінік – ойды нығайту мен өзгерту ақпараттары, тәсілдеріміздің тез өзгеру сана саласында дамуы өзгерістерге өз ықпалын тигізді, нәтижесінде адам санасының ойшыл мазмұнында айырмашылықтар пайда болды. Осылайша қазіргі күннің адамын табиғаттан тыс ой-пікірін жаңадан талқылау қажеттілігі туындады және қоғам түсінігі «зайырлылық» қасиетіне ие болды, осының айғағында дін мен білім беру, дін мен мемлекет арасындағы қатынастарды жаңадан дұрыс жүйелендіру қажеттілігі ортаға шықты.

Осы тұрғыда, адамдың әлем жайлы дәстүрлі көзқарасы, этика қағидалары және ұлттық-рухани құндылықтары, құдайға деген санасы мәні мен маңыздылығын көрсетті. Демек бұл, дін – мемлекет қарым-қатынасы қоғамдағы түрлі мекемелер мен топтарды қызықтыруда. Сондықтан осы мәселенің шешімі: дін және мемлекет байланыстарын, білім беру, сана, этикалық принциптер мен рухани құндылықтардың, шындықтың қайнаркөздерін, діни мекемелер мен мемлекеттік органдарын, оқу ордаларын т.б. мәдени-әлеуметтік артефакті дұрыс түсінігі мен анықтамасын керекті болуын көрсетуде.

Білім беру және зайырлы түсінік

Тәлім-тәрбие шын мәнінде «шындықты зерттеп үйрену» және «адамгершілік қасиетінің пайда болуы» процесі болып табылады. Осы процесс адам баласының білім және ой-пікір болмысын, адам сезімі мен жүрегін мәдениетпен безендіретін процесс. Адамның өзін-өзі тану және өз-өзіне құрмет көрсету қасиетін жетілдіру оның ең жоғары бағыты. Өзін-өзі сынға салу, өзгеше санасы мен мәдениетін жаңадан талқылау, сана-ой әлемін нығайту т.б. осы мақсатқа жеткізетін негізгі жолдар болып қабылданады.

Адам санасын және қоғам этикасын білім беру арқылы жетуі, дамуы және өзгеруі баршаға мәлім. Яғни тәлім-тәрбие, ғылым-білім, мәдениет адам қасиетінің пайда болуына және өзгеруіне, әлем, алла және адамға деген көзқарасының басқаша болуына, дін, мораль, мемлекет және қоғамға қарауының жаңаруына өз ықпалын тигізген негізгі фактілер болып қабылданады. Осыған байланысты бұл процесс адамға, оның санасы мен қасиетіне, имандылығы мен діни түсінігіне құрмет көрсетуге сүйенген бір процесс, этикалық құндылықтарды нығайту және оларды практикаға орнықтыру кезеңі.

Негізінен дін және сана философиялық-діни ұйымдар үшін түрлі түсініктер арқылы болған ұғымдармен қабылданады. Метафизика ойшыл ағымның шындық қайнар көзімен, табиғат әлемі ойшыл ағымының шындықты білу қайнар көздері доктриналық жүйесі бойынша үлкен айырмашылықты атап береді. Идеологиялық жүйелер мен доктрина механизмдері осы айырмашылыққа маңызды ықпал етеді. Міне, зайырлық пен теориялық айырмашылығы бұл табиғатшылық және табиғаттан әлем туралы түсініктер арасындағы айырмашылықтан туындап келеді. Бірақ, қазіргі таңда осы екі түсінігін де жаңадан талқылау керек.

Осыларды айта келе, алдымызда көптеген сұрақтың туындағанын көреміз: Діни білім мен діни емес білім арасындағы байланыс қалай болады? Зерттеу бостандығы мен дискуссия еркіндігі арасындағы қарым-қатынас не? Еркін білім беру, еркін тәлім-тәрбие алу, еркін ойлау және дін-ождан бостандығына ие

болу осы қарым-қатынастардың жоғары деңгейде іске асыруына негіз болады.

Зайырлы мемлекеттегі дін және билік ұғымдары

Дүние билігі мен рухани билік дін түсінігінің негізін құрайды. Себебі, биліктің саяси және рухани болмысы бар. Мемлекет саяси билікті орындаушы орган. Ал дін болса, онда саяси билік пен тікелей байланысты қағидалар бар. Жаратушы Құдайдың нақты билігі, құдрати әлемді және аспан мен жер бетіндегі бүкіл нәрселерді қамтиды, олардың болуына және болмауына ол билік етеді. Бірақ әлем және әлемдегілер адамның да билігіне тапсырылған. Яғни, Аллаһтың әмірлерін – бұйрықтарымен қатар, бүкіл болмыстар қызметіне тапсырылған адамның билігі бар. Олай болса Аллаһ пен адамның ара-қатынасы, дін мен мемлекеттің ара-қатынасы қалай болады? Бұлардың қайсысы екіншісіне егемен болады? Үстемдік және егемендік дегеніміз не? Кім нақтылы әмір-күдіретке ие болады? Мемлекеттің дінге деген көзқарасы және діннің мемлекет туралы ойы қалай болады? Бұл сұрақтар бізге мемлекеттің саяси-әкімшілік жүйесі және діннің адам мен қоғам өміріндегі жағдайы жайлы нақтылы пікірлер береді. Дін-мемлекет ара-қатынасының шекараларын анықтайды.

Мемлекет пен діннің қарым-қатынасы тарихи тұрғыдан қарағанда, нақтылы саяси-мәдени жағдайларға қатысты қалыптасқан. Бірақ адамзат тарихының үлкен бөлімінде мемлекет дінге және дін істеріне, яғни адам мен қоғам діни ғұмырына араласып билік еткен. Кейбір дәуірлерде де дін мемлекетке, саяси және әкімшілік жүйелеріне егемен болған. Міне діни мемлекет, зайырлы мемлекет, діннің мемлекет ғұмырына араласып билік орналастыру идеялары осыдан бастап қоғамда пайда болған.

1789 жылдарда Батыс Еуропадағы реформация әрекетінің нәтижесінде конституциялық жолмен мемлекет пен католик шіркеуі бір-бірінен ажыратылған. Ұзақ ғасырлар бойынша мұсылман елдерінде мемлекет пен дін ажырамаған. Бірақ Батыс Еуропа моделінде мемлекет құруды армандаған Түркия Республикасының негізін қалаушы Мұстафа Кемал Ататүрк жаңа

құрылған мұсылман түрік мемлекеті үшін «зайырлы мемлекет» жүйесін қабылдап іске асырды.

Зайырлылықтың түсінік және практика жағынан әлемде бірнеше түрлері бар. Осы орайда айта кетейік, Батыс Еуропада бұл ұғым діннің (католик христиан діні-шіркеу) мемлекеттік істен мүлдем аластату емес, бөліну және ажырауы мағынасын береді. Яғни, еуропалық түсінікте зайырлы мемлекет, діни істен бөлек, діннің билігінен мүлдем алыс өз жұмысын іске асырған құқықтық, демократиялық-басқарушы жүйе, бірақ дін өрісіне мүмкіндік беретін мемлекет. Бұл мемлекет дінсіз және атеист емес, керісінше дін өрісіне адам және қоғам өмірінде орын береді, конституцияда дін және ождан, ғибадат бостандықтарын өзгеше қабылдап, наным сенімнің іске асырылуына жағдай жасайды.

Зайырлы мемлекеттің атеистік классикалық түріне Кеңестік Ресей мемлекетін мысал ретінде айтуға болады. Бұл мемлекет дінді (православиялық шіркеуді) мемлекеттік істен мүлдем аластатумен бірге, дінді адам және қоғам болмысына зиянды ұғым, наркоман секілді бір нәрсе қабылдады.

Зайырлылық жүйесін Еуропадан алған соң мемлекеттік саясатты іске асыруда көптеген проблемалары болған елдер де аз емес. Негізінен зайырлы мемлекет дегенде дін және мемлекет бір-бірінен бөлінген, бір-біріне билік етпеген саяси-әкімшілік жүйе мағынасын берсе де, бұл идеяның орналасу мәселесі қиын болып жатыр. Әсіресе бұл мәселе Исламда өзгеше. Себебі ислам діні әуелі бастан мемлекеттің саяси, идеологиялық негізі болып қалыптасқан және адам мен қоғамның күнделікті өмірінде әбден кең орын алған. Яғни Исламның түсінігі христиандықтан басқа, басқаша айтқанда, Исламда дін таңдау еркіндігі болса да, дінде зорлау болмаса да, зайырлылық түсінігі жоқ. Мемлекет басшысы мен мемлекет қайраткерлері – қызметкерлері санасы, ар-ожданы бойынша халыққа қызмет етеді, билік жасайды.

Осы орайда, Түркия елінің тәжірибесі маңызды. Себебі, мұсылман әлемдегі алғашқы зайырлы мемлекет (1928 ж. бастап) болуымен қатар қазіргі күнде де бүкіл Ислам әлемінде осы тұрғыдан мысал болып қабылданады.

Қазақстанға келетін болсақ, конституцияда «ҚР зайырлы мемлекет» деп жазылған. Бұл мемлекет пен діннің қарым-

қатынасындағы теория мен тәжірибеде қолданылатын басты қағида.

Тәуелсіз Қазақстанның қоғамы рухани келісім мен өзара ынтымақтастық жағдайында дамып келеді. Бірақ зайырлы мемлекет ережелігіндегі өлкеде конфессия аралық қарым-қатынастар өзіндік күрделілігімен байқалады. Тәуелсіздік алғаннан қазіргі күнге дейінгі 20-шақты жыл ішінде Қазақстанда бір жағынан дін және ождан бостандығы саласында үлкен өзгерістер мен жаңа жағдайлар пайда болды, басқа бір жақтан осыны пайдалана отырып, көптеген «жаңа діни ағымдар», «конфессиялар» орталыққа шықты. Бұлардың басым көпшілігі жаңадан пайда болған жоқ, бірақ қазақ еліне шетелдерден келген, қазақ қоғамы үшін жаңа болған діни ағымдар. Атап өткенде, христиан-протестант діни топтары, мұсылман діни-философиялық және сопылық топтар (хизб ат-таһрир, аға хандар, уаһабилік, талібан, әл-қағида, кадиянилік, баһаилік, т.б.) Қазақстан топырағында тарап келеді. Олар «Қазақстанды үлкен геосаяси экспансияның дәл ортасында орналасқан миссионерлік қызметке өте ыңғайлы діни жұмыс жасауға қолайлы мемлекет» деп бағалауда. «Қазақстандағы жаңа діни ағымдар мен миссионерлік секталардың» сырттан қаржылық қолдау алатыны баршаға мәлім жағдай. Олар жылына 20 млрд долларға дейін қаржылық қолдау алады.

Зайырлы мемлекет Қазақстанда 1992 жылы 15 қаңтарда «Діни сенім және діни бірлестіктер» заңы қабылданды. 2004, 2005, 2007 жылдары «Діни сенім бостандығы және бірлестіктер туралы ҚР» бұл заңына көптеген толықтырулар енгізілді. Негізінен қазақтар тәуелсіздікті алған соң 70-80 жыл отарланған халық болғанымен ұлттық және рухани құндылықтарын, ұлт мәдениетін дәстүрлі дінін қолдауға және өркендетуге үлкен көңіл бөліп келеді. ҚР-ның «Діни сенім және діни бірлестіктер» туралы заңының басты мақсаты зорлап танылған кеңестік атеистік идеологиядан еркіндік алу және дінді саясаттандыруға жол бермеу болды.

Осы орайда сөзіміздің соңында айтатынымыз, зайырлы болсын-болмасын мемлекеттік маңызды жауапкершілігінің біреуі қоғамның еркіндігі мен діні, діни сенім бостандығы, халқының наным-сенімділігінің қорғай алуы болады.

Дін және мемлекет қарым-қатынастары

Баяндамамыздың тақырыбын проблемалық осы сұрақтармен бастауды жөн көреміз. Дін – мемлекет қарым-қатынасы қалай болу керек? Діни мекемелер мен мемлекеттік органдар арасында қандай байланыстар болуы мүмкін? Мемлекеттік білім беру органдары мен мемлекеттік емес діни тәрбие беру орталықтары арасында қандай байланыстар болады? Дін және мемлекетке деген көзқарас қалай болуы керек? Дін және мемлекеттің авторитеттері не? Зайырлы мемлекет және діни мемлекет дегеніміз не? Дін – адам және қоғам діні; адам және қоғам өмірінің негізі. Тарихи тұрғыдан дін – адамның материалды және рухани болмысының жаратылыс жағынан негіз немесе қайнаркөз табу қажеттілігінің нәтижесі ретінде туындаған. Себебі, адам өзін-өзі танығанда, кім болғанын үйренгенде, өзгеше болмысына бір жаратушы негіз іздейді. Міне, адамдағы бір дінге деген қажеттілік сана-сезімі осы. Осыған қоса, әр адамның өз болмысының әрі әлеуметтік-мәдени өмірінің бір рухани жағы бар, олай болатын болса: Діни – рухани жақ не? Дін дегеніміз не? Адамның өміріндегі діннің рөлі қандай? Діни тәрбиеге қажеттілік бар ма? Бар болса, оны қай мекеме қалай береді?

Тәрбиесі, ғылым мен мәдениеті, санасы мен түсінігі қашанда адам болмысы дінге деген қажетті болмыс. Тарихтың әр дәуірінде адамзат діннің көлеңкесінде және қорғауында өмір сүріп келген. Бүкіл материалды және рухани болмысын сенім атқарған құдайға, бағынып жүрген дінге арнаған. Яғни дін үшін өмір сүрген, жұмыс істеген, тәрбие және ғылым алған, ордасымен айналасып нығайтқан, керек болғанда туған жерін, отанын қиып басқа жерлерге көшіп қонған. Адамзат тарихындағы ең үлкен жойқын соғыстар дін үшін, ұлттық және рухани болмысын қорғап жалғастыру үшін пайда болған. Осыған қоса, тарихтағы ең үлкен мемлекеттер мен мәдениеттер және өркениеттер де діннің негізінде әлемде орын алған.

Ең үлкен және көрнекті сана және пікір орталықтары тәлім-тәрбие, ғылым және мәдениет мекемелері діннің рәміздері ретінде құрылып дамыған. Ислам әлеміндегі көрнекті де әдемі де

мешіттер, медреселер, сарайлар, христиан әлеміндегі шіркеулер осының дәлелдері болып көрінеді. Бұл мекемелер бір жақтан дін, ождан және ғибадат, наным-сенім бостандығын, адам және қоғам азаттылығының жалғасып келгенін көрсетсе, бір жағынан дін және мемлекет арасындағы екі жақты көмектесумен түсініспеушілікке, көмектесуге, құрметпен сыйласуға дәлел болады.

XVIII ғасырдан (1789 француз революциясы) бастап бүкіл әлемде дін және ождан бостандығы мен діни түсінікте үлкен даму мен өзгерістер болды. Адамзат әсіресе, христиандықтың күнделікті адам және қоғам өміріндегі қатты ықпалынан құтылып еркін ожданымен өмір сүруге бастады. Дін бостандығы, сана және ождан бостандығы, ғибадат бостандығы т.б. мәселелер мемлекеттер мен үкіметтердің күн тәртібіндегі ең маңызды тақырыптардың бірі. Діни тәлім-тәрбиеге мән берілді, кез-келген адамға өзгеше діннің үйрену және әулетіне үйрету құқығы танылды.

Осы оқиғалар мен өзгерістердің нәтижесінде дін мен мемлекет істері бірін-бірінен бөлінді, яғни дін-мемлекетке, мемлекеттік мекемелерге, мемлекеттік іс-шаралардың орындалуына араласуды тоқтатып қойды. Ал мемлекет болса, ол да дінге егемен болуды, дін және ғибадат істеріне араласпауға бастады. Адам мен қоғам өзі қалайтын, жақсы көретін және ризашылық білдіретін дінді өз еркімен таңдауға, діни міндеттерін және ғибадаттарын еркін орындауға қол жеткізді. Міне, осыдан әлемдегі «зайырлы мемлекет түсінігі және мүшесі» пайда болды. Одан әрі мемлекет дінге араласпауға, дін бостандығына мән беруге, бүкіл отандастарға дін, ғибадат және ождан еркіндігіне қол жеткізуге өз күш-қуатын ортаға сала отырып, көмек көрсетуге атсалыса бастады.

Бірақ адамзат әлемінде зайырлы мемлекет туралы тек бір түсінік қалыптасқан жоқ. Кейбір адамдардың көзқарасынша зайырлы мемлекет «дінсіз мемлекет» деп саналса, кейбіреулерінің пікірінше заярлы мемлекет болуы, дінсіз немесе дінге қарсы болуы мағынасында түсіндірілді; керісінше мемлекеттің дінге араласпауы және үстемдік жасамауы дінге құрметпен қарау, адамдардың дін және ождан бостандығына кепіл болуы.

Шындығында мемлекет дінді, дін де мемлекетті қолдайды. Мысалы, Ислам діні мемлекетке, мемлекет басшысы мен

қайраткерлеріне, үкімет басшыларына құрмет көрсетуді парыз ретінде тапсыра отырып, мемлекет президентіне қарсы болуды Аллаһ-тың өзіне қарсы болуы деп қабылдаған. Отанды сүюді имандылық негіздерінің біреуі деп жариялаған. Тағы да Ислам дінінде мемлекет құрылымы жан-жақты қасиетке ие болады және тікелей халықтың басшылығына сүйенеді. Басшылықты немесе мемлекетті танытатын үкімет пен барлық адамға бірдей қолданылатын «заң» бар.

Осыған қоса, Ислам бойынша, үкімет нәсіл мен дін айырымын жасамайды. Әрбір адамға өзіне тиістісін беріп, барлық мәселеде заңды жоғары қояды. Саяси күшті халықпен байланыстырып, халықтың пікірімен санасып, мемлекет ісін жүргізеді. Азаматтардың жан және мал-мүлік қауіпсіздігін қамтамасыз етеді. Басқаша пікірдегі және сенімдегі адамдарға қысым көрсетпейді, керісінше, өз қарауындағы әрбір адамға түсіністікпен және кішіпейілділікпен қарайды. Дін және ибадат еркіндігін қорғайды. Діндері, пікірлері мен ғибадаттары әр түрлі адамдарды жазаландырып, қысым жасамайды. Адамдарды зорлықпен исламдандыру саясатын ұстанбайды.

Ислам және зайырлы мемлекет

Ислам бойынша адам баласы сана-сезімінде, ғибадаттарда және моральдық бостандығында өз еркімен шешім қабылдайды. Кәпірун сүресінде Аллаһ (надандар мен өзге діндердің өкілдеріне) «Сіздің дініңіз сізге, менікі маған» – деп, адам баласы үшін толық дін бостандығы болғанын жариялайды. «Дінде зорлау жоқ» принципі де Ислам ұағыздаған.

Бүгінде мұндай ерекшеліктерге ие саяси және басқару жүйесінде «демократия» деп аталып жүр. Ғасырлар бойы түрлі саяси және басқару режимдерін басынан өткерген адамзат әлемі, ақырында ең жақсы басқару тәртібі ретінде демократияны таңдап, соны бетке ұстады. Батыс елдерінің барлығы және Шығыс елдерінің басым көпшілігі, бүгінде, демократияға ұмтылуда. Мұсылман қауымдары да, ең алдымен өздері ұсынып, бірақ ғасырлар бойы сөрелерге қойып, ұмытылған демократиялық жүйе бойынша басқарыла бастады.

Дін және ождан бостандығын, адам құқықтарын, әлеуметтік әділеттілік пен қоғамдық бейбітшілікті құрмет тұтатын Ислам негізі тұрғысынан демократияны көздейді. Қазіргі демократияның адам баласына ұсынған жан-жақты мәнділіктерін толығымен мойындап, қолдау көрсетуде. Ислам, өзінің ұсынған принциптері бойынша, бір жағынан, демократияның қайнар көзі және ең үлкен қолдаушысы болып табылады.

Ислам діні ойлануды, ақыл жүгіртуді, іздеуді және үйренуді үйретеді. Ақыл мен білімге мән беріп, надандық пен еліктеушілікке қарсы тұрады. Білгір, білімді, мәдениетті және парасатты қоғам құруды қалайды. Фанатизм, кертартпалық, шектен шығу, вахабилік, ланкестік пен бассыздықты жеке адам мен қоғам үшін зиянды және қауіпті деп біліп, үзілді-кесілді тыйым салады.

Ислам діні жеңілдік пен кішіпейілділікті, әділет пен ақылдасуды, көмектесу мен қамқорлықты бірінші орынға қояды. Жанұяда және қоғамдық өмірде сыйластық пен сүйіспеншілікке негізделген қарым-қатынастың орнауын қалайды. Әлеуметтік өмірде дүрлігу мен бөлінуге мүмкіндік бермеуді ұсынады.

Демократиялық зайырлы жүйелерде де бұл ұғымдарды дәріптеу басты мақсат болып табылады. Жеке адамдардың жан мен мал саулығы – қауіпсіздігі, ой, наным-сенім, дін және ғибадат еркіндігі демократияда зайырлылықта қасиетті саналады. Жеке адам мен қоғамдық тәртіпті бұзатын әрекеттерге, бассыздық пен ланкестікке ешқандай мүмкіндік бермейді. Адам құқықтарына, жеке және заңды тұлғаларға құрмет көрсетіледі.

Ислам – бейбітшілік, тыныштық және бақыт жолы. Адамдарды еркін әрекет етуге, жақсы мен жаман, әдемі мен жағымсыз, зиянды мен пайдалы нәрселерден қалағанын таңдауға жөн сілтейді. Оларды ешбір мәселеде зорламайды, өз қалауларымен әрекет жасауға мүмкіндік береді. Алайда, өз еркімен жасаған әрекеті үшін адамға жауапкершілік жүктейді. Әрбір адамға жасаған амал-әрекетінің жемісін береді. Жақсылық жасаған адам сыйға бөленіп, жамандық жасаған адам жазасын тартады.

Ислам адамның жаратылысына сай негіздерді қамтиды. Әрбір мәселеде орта жолды ұстануды үгіттейді. Амал-әрекеттерінде орта жолдан айырылған, оңға немесе солға ауытқыған, кертартпа не-

месе жоққа шығарушы адамдарға әр басқа ат беріп, оларды іс-әрекетіне сай сипаттармен танытады.

Сөзімді қорытындылай келе, екі нәрсеге тоқтағым келеді. Біріншіден, ұзақ жылдар Франция елінде студент болып өмір сүрдім. «Зайырлылық жүйесінің екінші бесігі» болған бұл елде, мемлекет зайырлы болса да, бүкіл дін өкілдері үшін дін, ғибадат және ождан бостандығы бар. Азамат және азаматшалар өз еріктерімен діндерін таңдап ғибадаттарын орындайды, діни-рухани құндылықтарын үйренеді. Франциядағы университеттерде тек қана мұсылман қауымның діні тәлім-тәрбиесіне арналған 7 дана «Исламтану» кафедрасы бар. Екіншіден, қазіргі Түркия Республикасы – зайырлы мұсылман мемлекеті. Онда мемлекет істері бөлек, дін істері бөлек жүріледі. Бірақ, 35-ке жуық мемлекеттік университеттің қабырғасында 35 дінтану, исламтану факультетінің, ұлттық білім беру министрлігің қарамағында 500-ден артық мемлекеттік діні – гимназияның, бірнеше мың Құран курстарының болуы, 130 мың дін қызметкерінің мемлекет бюджетінен айлық алып дін қызметін жасау Түркияның зайырлы мемлекет болуына кедергі жасамайды.

Әдебиеттер:

1. Хизметли С., Ислам тарихы, 10. басылым, Анкара 2010
2. Хизметли С., Дінтану Алматы 2010, 3. басылым
3. Хизметли С., Орта Азия Түркі республикаларындағы зиянды ағымдармен миссионерлік, Алматы 2007
4. Атай Х., Коран гөре Араштырмалар, Анкара 1999
5. Булутай М., Дін және ғылым, Алматы
6. Фазларрахман, Ислам, Стамбул 1981
7. Башгіл А.Фуад, Дін ве Лайклік, Стамбул 2011, 10. басылым.
8. Колаковски Л., Модернити он Ендлес Триал, Чикаго 1990.
9. Амангелді айтады, Тәуелсіздік және дін, Ана тілі газеті, № 19 (1067), 12-18 мамыр-2011 жылы, 8-бет
10. Ғарифолла Есім, Мемлекет пен діндердің қарым-қатынасы ұлттық қауіпсіздіктің өзекті мәселесі, «Мемлекет пен дін қарым-қатынасы моделдерін жасау жолындағы ізденіс», Алматы 2011, 3-7 бет.

KAZAKH CULTURE IN THE CONTEXT OF ISLAM

Gabitov T.Kh.

doctor of Philosophy sciences, Professor, Department of Religious and Cultural Studies, Al-Farabi KazNU, Almaty, Kazakhstan

Аннотация: Ислам діні, Христиан және Буддизм діндері кеңінен таралған әлемдік үш дін болып табылады. Исламның Христиан мен Буддизмнен айырмашылығы, адамдардың күнделікті өміріне етене әсер етуі. Мұның негізгі себебі – ислам діні және идеологиясы, философия, діни ұйымдар және мемлекеттік органдардың өзара тығыз байланыстылығы. Қазақстандағы дін мен азаматтық қоғам арасындағы қатынастардың жай-күйін талдау үшін исламды және қоғамның рухани мәдениетімен қарым-қатынастарын зерттеу қажет. Қазақстан Республикасының Конституциясына сәйкес дін мен мемлекет екі бөлек, әрқайсысы өз функциясын бір-бірінің істеріне кедергі келтірместен орындайды. Республика азаматтарының ой-пікір мен сенім бостандығына деген құқығы Қазақстан Республикасының Конституциясына, Азаматтық кодекске, «Қазақстан Республикасында діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Заңға негізделген. Мешіт пен шіркеудің мемлекеттен заңмен қорғалған бөлімі дінге әсер етпейді дегенді білдірмейді. Азаматтардың діни сенімдерін қоса алғанда, азаматтардан тұратын мемлекет діннің әсерінен оқшаулануға болмайды. Қазіргі уақытта негізгі әлеуметтік процестерді діни факторды есепке алмай түсіну және болжау мүмкін емес деп саналады.

Түйін сөздер: авраамдық діндердер, қазақстандық исламды семиотикалық талдау, шаманизм, дәстүрлер мен инновациялар, фундаментализм

Абстракт: В отличие от христианства и буддизма, ислам, являясь одной из трех универсальных мировых религий, активно проникает в повседневную жизнь людей. Главная причина этого в том, что в исламе религия и идеология, философия, религиозные организации и государственные органы тесно взаимосвязаны. Чтобы проанализировать состояние бытия взаимоотношений религии и гражданского общества в Казахстане, необходимо изучить ислам и его отношения с духовной культурой общества. Согласно Конституции Республики Казахстан религия отделена от государства, т.е. каждый из них выполняет свою функцию, не вмешиваясь в дела друг друга. Право граждан нашей республики на свободу

мысли и веры основывается на Конституции РК, Гражданском кодексе, Законе «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях в Республике Казахстан». Законодательно обеспеченное разделение мечети и церкви от государства не означает, что религия не влияет на последних. Государство, состоящее из граждан со своими убеждениями, включая религиозные, не может быть изолировано от влияния религии. В настоящее время принято считать, что невозможно понять и прогнозировать ключевые социальные процессы без учета религиозного фактора.

Ключевые слова: авраамические религии, семиотический анализ казахстанского ислама, шаманизм, традиции и инновации, фундаментализм.

Abstract: Unlike Christianity and Buddhism, Islam, being one of the three universal world religions, actively penetrates into people's everyday life. The main reason for this is that in Islam the religion and ideology, philosophy, religious organizations and state bodies are closely interrelated. In order to analyze the state of being of interrelations of religion and civil society in Kazakhstan, it is necessary to study Islam and its relations with spiritual culture of the society. According to the Constitution of the Republic of Kazakhstan the religion is separated from the state, i.e. each performs its own function without interfering into each other's affairs. The right of the citizens of our republic to freedom of thinking and faith is based on the Constitution of the RK, Civil Code, Law "On freedom of faith and religious unions in the Republic of Kazakhstan". Legislatively secured separation of the mosque and church from the state does not mean that religion has no influence on the latter. The state, consisting of citizens with their own beliefs, including religious ones, can not be isolated from the influence of religion. Nowadays it is commonly accepted that it is not possible to understand and forecast key social processes without taking into account the religious factor.

Key words: Abrahamic religions, semiotic analysis of Kazakhstan Islam, Shamanism, tradition and innovation, fundamentalism.

The work is carried out within the framework of the research project of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan "The Role and Place of Cultural Monuments in the Kazakhstani Modernization in the Context of Strategy 2050".

Introduction. Religion in unobscure form poses a question about the sense and specifics of human history, brings forward the idea of all people, enables a concept of a moral personality and conscience.

It serves as a way of regulating and orientation of not only external behavior, but also internal world of people, giving a possibility of hope and belief in the Good, Love and Truth. A modern man who is internally weakly linked with one of the currently existing religions is anxious – either he has to lose trust in his own mind or a trust in great prophets, great teachers of the humankind. Irrespective of what will our contemporary will choose, it is clear that religious need is undoubtful. And this is particularly important in the periods of abrupt break of social relations, accompanied by rising uncertainty in future of a man. This is why just after the breakup of the Soviet Union, i.e. after disappointment in the progressive social ideal – “soviet communist future” – people all over followed each other to join different types of religious confessions.

Nowadays in the Western countries, in many temporal Eastern countries, including Kazakhstan, the religion mainly serves as an integrating-control mechanism of civil society. The function of a religion in civil society is to keep the integrity of socio-cultural system, of which it is a part. A number of religious confessions combine religious propagation with economic activities, establishes on the territory of Kazakhstan small private enterprises and firms, promoting development of economy and creation of new workplaces. Mosques conduct charities, render material aid to the most vulnerable groups: handicapped, aged, lonely, and other people. All activity of religious organizations is directed at realization of ideals of peace, tolerance and love towards all human beings regardless of their confessional membership.

Merhods. Islam is the center of a semantic field of Turkic philosophy. If one is to overcome the Marxist-Soviet thesis that Islam has been imposed to Turks by Arabs, then it is possible to allocate the following aspects of this issue: a) Islam has played a civilizational function in the culture of Turkic people; b) on the basis of Islam the culture of Turkic people in IX-XII centuries blossomed, the Turkic philosophy of this period occupied one of the leading positions in the world philosophical process; c) under conditions of colonial cultures of Turkic people of Russia and China Islam resisted to assimilatory policy of those empires and played ethno preserving function; d) through Arab-language philosophy Turkic people got familiarized with

antique philosophic heritage (1, p. 75). Not only Islam rendered fateful influence on the spiritual culture of Turkic people, but also, at the same time enough to recollect in this respect a role of the Karakhanids state, empire of the Great Moguls, Iran, the Osmanli state, etc. in upholding Islam.

The Turkic culture as a whole and Turkic philosophy in particular is internally uniform not on the basis of a racial attribute (Turks mainly represent in this respect transitive forms between the Indo-European and Mongoloid races), cultural-economic types (nomads, farmers of oases and river valleys, townspeople), religious beliefs (different directions of Islam, orthodox, Shamanists, Buddhists, etc.), political system (democratic and totalitarian regimes, autonomies and dependent people, etc...). So what unites the views of various Turkic ethnoses in uniform world outlook system? In our opinion, it is a unity of language, historical memory of the heroic past, ethically focused mythology and folklore, i.e. archetypes of spiritual experience. In the modern marginalized consciousnesses of a Turk the irrepressible desire to self-realization sits deeply. Not everything was stated and made yet. Uniqueness of Turkic philosophy is in organic combination of a tradition and openness to innovations, nomadic and settled experiences of mastering the world, sacral, profane and secret, it is characterized by tolerance, love of freedom, primodality of a word and optimism.

Results. The core world outlook phenomena of Turkic philosophy are defined as immanent spiritual experience of people and a field of dialogue of this culture (Turk-Chinese, Turk-Sogdy, Turk-Arabian and Turk-Slavic syntheses). Except for universal philosophical categories (life, the person, the world, space, time and etc.), in Turkic philosophy there are original world outlook and philosophical universals (“kut”, “kanagat”, “nesibe”, “nysap”, “obal” and “sauap”, “kiye”, “kesir”, “el”, “aleumet”, “kisi”, etc.). Translation of those concepts into other languages is possible if context in their use is preserved. The Turkic philosophy, even in its most Islamized forms, has never completely lost touch with its ancient roots. For example, it is not by chance that K.A.Iasaui remains the preacher of Sufism which is mentally close to nomadic outlook, in “Diواني Hikmete” there are many pre-Islamic characters (yerens, chiltens, mugans, aruakhs, progenitors and so on).

The idea of harmony of the nature and the person is an end-to-end topic of “Beneficial knowledge” by Zh.Balasaguni. Here it is possible to recollect a mentioning by him of the common Turkic cultural hero – Alp Yer Tonga (2, p. 124).

Nomadic gnosis, based on orally-sacral knowledge and not recognizing looped, final, frozen condition, is characterized by search of special harmony between the person and the world, as a matter of fact the Turkic philosophy is dialogical and discursive.

In ternary Turkic model of the world a person is an axis of this world. The world is not alienated from the person, it is humanized and is allocated by human qualities. The central concept of Turkic philosophical anthropology is not the borrowed terms “adam”, “pende”, but “kisi” – a measure of human in the person. As different from “person-deer” (Zh. Balasaguni) the real human being is a carrier of true moral and socio-cultural qualities and aspires to constantly be a human being. Though in the literature there was an image of “the patrimonial person” as the characteristic of a nomad, however concrete socio-cultural analysis of nomadic community of Turkic people denies this calque. Values of freedom, openness, mobility in nomadic society have caused allocation from a community of the following individualized types: batyr, akyn, zhyrau, sal, seri, baksy, bi, etc.

Some parallels in history: the Scythian thinker of the antiquity, one of “seven wise men of the world” Anarhasis, calling in question the antique views on morality opposes them the high spirituality of nomads (see the Philosophical heritage of Kazakh people. V.1. Astana, 2005). Orhon-Yenisei written monuments are full of warning about the danger of adopting the customs and stereotypes of behavior of tabgashs (the Chinese). The legendary Korkyt Ata searches the sense of life and wishes to find a way to immortality of the person. Abai calls to be the person. Even from these brief maxims an ethical orientation of Turkic spirituality is evidently observable.

The originality of traditional ethics of Turks is expressed by:

- Syncretism of mind (truth), aesthetics (beauty) and ethics (good);
- A wide circulation of binary oppositions: a life and death, good and evil, joy and grief, a body and soul, sacral and profane, pleasure and self-restriction, etc.;

- Philosothemes are given in an ethical frame (for example, 4 beginnings of the world and the person of Zh.Balasaguni);
- Rooting in an inhabitancy and harmony with it;
- Understanding honor and conscience as bases of the doctrine about morality (for example in Shakarim's works);
- The importance of eminence of an origin;
- Concurrence of moral and human qualities;
- Gerontocracy priorities of morality;
- Respect for the woman and reverence of children;
- Allocation of nomadic and patrimonial forms of human solidarity and consent;
- The developed institute of hospitality, etc. (3, p. 176-316).

Orally-poetic discourse of the carriers of the Kazakh philosophy and the individualized forms of popular wisdom is inherently dialogical, 'tolgau' and sayings of 'biys' express not only existential conditions (konil kuy) of thinkers, but are always turned to listeners, are focused on mutual understanding that is reached through sacralisation and perfection of the art of a word. It is possible to kill the person, but it is impossible to stop a free verbal stream. In the opinion of many philosophers and culturologists, XXI century can easily become a century of Turkic culture and a civilization which is caused by a set of factors. Firstly, in conditions of globalization the special importance get areas of contact of modern world super civilizations. The Turkic world being located on a joint of four civilizations (Islamic, Orthodox, Chinese, Western) anyhow is influenced by all these cultures and itself renders essential influence on them. Secondly, in the new independent Turkic states in connection with the necessity of revival of cultural roots and entrance to the world civilized community a powerful charge of passionarity is born. Even in the Republic of Turkey this charge is far from being settled, and there is an active work of human spirit going on. Thirdly, traditional values and ideas of Turkic philosophy (tolerance, sacredness of words, an openness, respect for traditions and a susceptibility to innovations, ethical orientedness, affinity to the nature and ecological consciousness and so on) are demanded by a modern world civilization. Fourthly, the state program "Cultural heritage", including the program of revival of a philosophical

heritage, initiated by the President of Kazakhstan, N.A. Nazarbaev, plays an important role in formation of space of dialogue of cultures and civilizations.

Discussion. As directly related cultures which had impact on Kazakh culture can be mentioned Shamanism and Sufism. Let us make some examples proving that shamanism had absorbed all features typical to the Eastern countries. According to S. Rerick all spiritual doctrine takes their roots from Asia, because Western person values technology higher than spiritual values. Oriental person all his life spends on searching and development of his inner world, on revelation of hidden and vivid parts of his spiritual essence and on actualization and perfection of levels of humanity. In next parts of the article are given semiotic analysis of Kazakhstan' Islam in the context of shamanism and Sufism.

Shaman aims to evoke human's unconscious world. This is the method of search spiritual unity with unlimited inner essence. This method can be considered as a game of shaman. This game semantically may be interpreted in the following way. During his game shaman imitates the role of the creature of the world (imitation of cosmos in individual level), by mystical unity divides good and evil, he transfers harmful qualities, and removes evil. During the game physical body turns into peculiar condition. Many evidences show that shamans have parapsychological abilities. For instance, some shamans could bring out from body harmful bile. They were perfect masters of methods of surgery and hypnotic cure methods. In the condition of ecstasy they could walk barefoot on scorching coal. Similar phenomena can be noticed in the system of yogis and Philippians physicians. One peculiarity part of shamanic game is in usage of music during meditation. Semantic meaning of the kui is based on the principle to restrain death.

We cannot consider Kazakh religious systems as types replacing each other. As usual, in concrete historical periods religious systems occur simultaneously in syncretism. According to forms of spiritual culture one of them becomes dominant. For example semantic analysis of mythical characters can be interpreted as syncretism of two religions. Variety of subconscious mystical figures are supplemented with different images of daemons in Kazakh philosophy. Researches

of history and monuments of Kazakh culture mention amongst them the following characters: 1) satan, 2) peri, 3) gin, 4) zheztirnak (a woman with copper nails), 5) sorel (her husband), 6) zhalmauiz (witch), 7) albasti (troglodyte), 8) obyr (necrophilia), 9) Montana (changeable jin), 10) shimurin, 11) martu (dangerous for women during childbirth), 12) kirsik, 13) iblis (from Islamic daemons) etc.

From above mentioned list of daemons can be noticed vivid religious syncretism. One of them is the way of sacrifice (tasattik). Words 'kurban' and 'tasattik' derived from Arabic language. However in their realization were implanted initial believe rituals. According to Quran prophet Ibrahim sacrificed a sheep. Ritual 'tasattik' initially aimed to soften destroying impact of social revenge (talion), because principle 'a life for a life' weakens its communicative opportunities. Blood feud by being transferred into cultural exchange becomes a ritual custom. The ritual aimed to unite participants of a definite symbol. It had symbolic character. Shaman was wise man who knew the meaning of this symbol. Interrelation of shaman system with Islam was indifferent. Based on the struggle with idolatry Islam sussed and blamed genethestic believes (4, p. 130-134).

However in order to be accepted by people, Islam had to accept their initial world outlook and spiritual core. This process was two-sided. Following semantic analysis of religious images also proves our statements. Tengri and holy aruakhs had gained Muslim content. Sky Tengri became Allah, aruaki turned to pirs, mashaikhes, assistants of the God, ancient daemons transferred into jinns and satans from Islamic daemons). This was really complicated and different sided phenomena. As mixture of two believes can be given many examples from folklore and religious texts. Even shamanism in the extent of Kazakh culture became an element of Islam. Dance of shaman adopted elements from suffian actions; before his rituals shamans made ablution in Islamic way; shaman began his words with prayer to Allah and to prophet Muhammad and His halifs. Diuana with rod in his hand, in a pointed hat, decorated with swan firs was associated in people's consciousness with baksi (shaman). Transfer from native religions to Muslim type in Kazakh culture covers many centuries and it took place in unity and inter supplement.

There were written many works considered about Islam and its formation in the territory of Kazakhstan, about 1.5 billiards. But let us consider some issues connected with features of Islamic civilization.

There are numerous of different myths and perverted comprehensions about Islamic civilization. The west which used technological changes in the beginning of the new epoch (industrial society, market, industrial revolution) beneficially turned into key world power and aspired to supremacy all over the world. Efficient repulse westernization met only from Oriental religions. Particularly Islamic religion suffered more than Chinese and Japanese religions from Christian expansion. In the end of the XIXth century after crusade there were no independent Muslim countries, except Turkey, Iran and Afghanistan. But it is worth to mention that any of those colonized countries rejected Islamic belief. Even Russia which conducted very powerful cultural expansion could not destroy even one of the formed Islamic ethno cultural system. Acceptance of the Christianity by native ethnos of Siberia was connected with the change of the ancient traditional religion.

In the middle-aged Muslim empires policy of forced conversion to Muslim from Christianity was not conducted on purpose, because according to the basic rules of Islam a man must convert to Islam on his own will (5, p. 165).

To this point can be raised question: Does it exist fundamentalism and particularity? Of course, it wouldn't be right to say that it doesn't exist. Fundamentalism is a product of a marginal society where traditional culture got into crisis and which couldn't adjust to new historical conditions. this manifestation can be noticed in Iran, Afghanistan, and Egypt. In these countries phenomena of fundamentalism emerges in the result of struggle to the Western expansion. Fundamentalism is an aspire to preserve cultural features in the framework of the ancient forms. Islamic particularity is also related with exaggerated images of the Western myths. By Islamic religion all people are regardless of origin, nationality, belief are creatures created by mercy of the God. Even followers if Abraham religions are not enemies for Muslims. As al-Farabi said 'they are citizens of the city of the lost'.

Other world and national religions are titled with the names of their founders or by the names of the society (Christianity – Jesus Christ,

Buddhism – Gautama Shakhia-Muni Buddha, Zoroastrianism – Zarathustra, Confucianism – Confucius). But Islam is different. It is destined for all people.

In the table above we see that in ancient history dominated henotheistic beliefs. Genotypic religious system called the common characteristic of the tribal community perceptions and beliefs that deify ancestors, the founders and their host for a decisive force in all spheres of public life. The central image of genotypic faith aruakh (Kachina). Until today commemorate Kazakhs aruakh par with God: “O aruakh, O God, maintained, keep from harm”. According Ch.Valikhanov at critical moments Kazakhs commemorate the names of their ancestors. Believe that any luck happens with the blessing of aruakh [6].

To religious systems that run before the advent of Islam important role in the spiritual culture of Kazakhs are Tengriism and shamanism. In our opinion, Tengriism religion is the most adapted to the needs of nomadic economic and cultural type of religious system. The time of its blossoming coincides with the time of association of Turkic and Mongolian tribes’ descent principle and the creation of steppe empires. Later, in connection with the formation of the Arab- Persian and Turkic civilization, Heavenly Tengri became synonymous with Allah.

Renowned scientist and researcher in the study of problems of the Kazakh philosophy Orynbekov M.S. in his monograph “The genesis of religion in Kazakhstan”, wrote: “...the early medieval period marked by astounding simultaneous coexistence in Kazakhstan various denominations. Small religious space, concentrated in southern Kazakhstan and the Seven Rivers, represented essentially a detailed picture of the major religions of the universe, which has a beneficial effect on the spiritual life of the steppe society, historically prone gracious influence of ethical and moral systems. Perhaps, from this time it became a characteristic feature of toleration of steppe, preserved to this day”. [7]

Conclusion. In fact, the syncretism of religious outlook proto is a striking fusion of religious beliefs, which greatly contributed to the openness of Barrens, which later transformed into the Kazakhs’ tolerance towards other nations. Analyzing the Kazakh culture in the context of the realities of the present, spiritual and moral values of the

Kazakh people, including humanity and compassion, kindness and hospitality, openness and peacefulness, it can be stated that tolerance is an ethical principle, inherent to Kazakh culture and its most important feature. Kazakh worldview is focused on the preservation of world harmony.

References:

1. Kazirgi turki filosofiasi / Kurast. A. Nisanbaev. – Almaty: Jazuchy, 2009. – 512 p.
2. Balasagun J. Kutti bilik. – Almaty: Jazuchy, 1986. – 416 p.
3. Kazak eticasi jane esteticasi / Kurast. T. Gabitov. – Almaty: Jazuchy, 1986. – 416 p.
4. Ishmudkhadov A. O vklde turkskikh narodov v stanovlenii I razvitie mirovoi tsivilisatsii// Evraziiskoe soobshество.-2002.-№3 (39). – S. 130-134. .(in Russian)
5. Galiev A.A. Traditsionnie irovozzrenie kazakhov. – Almaty: 1997. – 165 s. (in Russian)
6. Valikhanov CH.CH. Sobraniye sochineniy v 5 tomakh. – Almaty, 1985. – T. 4. – 461 s.(in Russian)
7. Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazakhstane. Almaty: Dayk – Press, 2005. S. 228.(in Russian)

ДІН ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ ҚАТЫНАСЫНЫҢ ӨЗЕКТІЛІГІ

Кенжетай Д.Т.

*Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
жанындағы «Иассауи» ғылыми-зерттеу орталығының
директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор*

«Дін мен мәдениет қатынасы» тақырыбы бүгінгі таңда өте өзекті мәселе айналды. Біздің бүгінгі білім беру жүйесіндегі оқулықтар мен оқу құралдарында және гуманитарлық-әлеуметтік ғылымда дін мен мәдениетке қатысты зерттеулер, монографиялар мен сараптамалардың барлығы кешегі позитивистік, атеистік ұстанымдар негізінде тұжырымдалған. Ол ұстаным бойынша дін өз алдына бөлек бастау, мәдениет те бөлек құбылыс ретінде

анықталған. Бұл сол кездегі мақсатты спекулятивтік теориялардың ұстанымы мен идеясының шарттанған «ғылыми шаблонының» көрінісі болатын. Яғни мына әлемді метафизикалық әлемнен бөліп, жеке қарастыру адамды рухани құндылықтарсыз, сенімсіз жалпы киелілік атаулыдан ажырату деген ұстаным позитивизм идеясына қызмет ететін.

Позитивизмнің осы ұстанымын кезіндегі кеңестік жүйе, идеологиялық, спекулятивтік, ғылыми атеизм орталықтары өте терең қолданды. Мысалы бүгінгі этнографиялық, этнологиялық зерттеулердің тұла бойында, кітапхана сөрелерінде сол «баяғы жартасқа» қызмет еткен ескі теориялар мен танымдардың әлі күнге дейін сіресіп толып тұрғанын көруіңізге болады. Демек бүгінгі егемен елдің азаматы, яғни қазақтың бүгінгі ұрпағы дін мен мәдениеттің болмысы мен мәнінің не екендігін, оның өзара байланыстарының танымдық, құндылықтық қабаттарын қалай ұштастыру керек екендігін біле алмайды.

Бұл тек жас ұрпақ мәселесі ғана емес, сонымен қатар жоғарғы оқу орындары оқулықтарының мазмұны әлі күнге осындай қайшылықтар мен жалған теорияларға толы екендігін несіне жасырамыз. Демек бұл мәселе танымдық эпистемиологиялық негіздері бар күрделі құбылыс. Ұлт, мәдениет, болмыс туралы мақсатың, ниетің оң болуы мүмкін, бірақ кешегі позитивизмнің эпистемиологиялық мешеулігінен шыға алмай, «А» дейсің бірақ «Б-ға» қалай кетіп қалғаныңды біле алмай қаласың. Ниетің дұрыс, бірақ тұжырымың оған сай емес. Осындай эпистемиологиялық қараңғылық салдарынан қоғам да, ұрпақ та шатасады, бір жерде айналсоқтап тұра береді.

Міне осындай құбылыстарды танып, саралап, талдай отырып, біз егемен елдің құндылықтық бағдарын анықтауда өзіміздің болмыстық бағытты уақыт пен кеңістікте ұлтқа қалай бейімдеуді, ұлтты қалай тануды әлеуметтік гуманитарлық ғылым методологиясындағы ең басты проблема ретінде ұсынып отырмыз. Осындай өзекті мәселелердің бірі дін мен мәдениет қатынасы төңірегінде өзін сездіріп келеді.

Екіншіден, бұл тақырыптың практикалық өзектілігі де қоғамда көрініс тауып отыр. Мысалы қоғамда кейбір жастар: «мен

бірінші мұсылманмын одан кейін қазақпын» немесе «мен бірінші қазақпын, одан кейін барып мұсылманмын» дегенді шығарды. Бұл жерде идентификация, яғни өзін болмыстық бірегейлендіру үдерісі жүріп жатыр. Яғни өздерінің «Менін» болмыстық тұрғыдан анықтап жатыр: «Бірінші мұсылманмын» яки «Бірінші қазақпын». Мұндай онтологиялық таным негізі иеррархиялық ойлаудың проблемасы. Бұл шаблон бізге, егемендік алғаннан кейінгі хаостың себебінен салафилик-уахабилік тенденция арқылы келді. Ал салафизмге бұл шаблон, баяғы иеррархиялық ойлаудың жатыры болған грек философиясынан енген. Негізінен сәлафизм идеологиясы деген кез келген қоғамды бөлшектеудің бүкіл диалектикалық қоры бар, сыртқы күштер үшін таптырмас ойлау жүйесі.

Осындай еркін ойлауды тоқырауға жетелейтін буквалистік дайын шаблондарға деген әуестікті көріктейтін жаман қасиетті біздің кейбір жастар тұла бойына өте оңай сіңіріп алды. Енді осындай жастарға да жауап беру міндет болды.

Екінші дін мен мемлекет, мәдениет өзара бөлек пе әлде бір ме? деген сауалға да эпистемологиялық тұрғыдан дін мен мемлекеттің қай жерге дейін бірге болатындығын немесе қай жерден бастап ажырайтынан қысқаша баяндап берейін. Бізде тағы бір ұлттық қауіп бар, ол іштен сырттан қысым түсіріп жатыр. Біз енді егемен ел, ұлт, жеке мәдениет ретінде ұрпаққа болмысты, тарихымызды ғылыми-рационалды тұрғыдан түсіндіруіміз керек. Қазір орыс тілді қазақ, тіл білмейтін қазақ, сәлафи немесе сопы қазақ деген сияқты бөлінулерге дап-дайын тұрған жағдайымыз бар. Міне осындай ахуалды пайдаланғысы келетін сыртта және іште көптеген социоинженерлер жеткілікті. Оларда қазақты қалай ыдырату немесе ішкі тыныштығын, тұрақтылығын қалай бұзу керек деген сұрақпен айналысатын орталық-жүйелер бар.

Міне қазіргі санамыз үшін осындай орталықтар мен кешегі позитивистік жалған теориялық спекулятивтік доктриналар таптырмас орай туғызып кетуі ықтимал. Ескі ғылыми эпистемологиялық тұжырымдардың өзі қоғамдық тұтастыққа жік салып кетуі мүмкін. Демек жас егемен елдің болашағына баянды тұғыр мен дұрыс пайымдық, түйсік берер жаңа теориялық, болмыстық ойлау кешені шарт. Міне осы тұрғыдан қысқа мақала шеңберінде болмыстық мәселе ретінде үш мәселені өзекті қылып ұсынып отырымын.

Қазіргі таңда жаңаша онтологиялық танымдық проблемаға жауап ретінде көптеген тарихи, философиялық және теологиялық ойлау жүйелерін салыстыра, сабақтастыра қараудың артықшылығы сезіле бастады. Мысалы ұлт болмысын анықтап сипаттау және таныту тәжірибесінде жалпы теологиядағы «зат және сипат» категориялары туралы анықтамалар өте пайдалы нәтиже береді. Өте қарапайым тілмен түсіндірер болсақ, зат ұғымының орнына қарапайым адамды елестетіңіз, ал енді сол адамның аты-жөні, тегі, болмысы, туған жылы, туған жері, мамандығы, кәсібі және т.б. анықтауыштарын саралап қарасаңыз, барлық сипаттар адамды анықтайды. Сонда адам-«зат» болады, оны анықтағыштардың барлығы «сипат» рөлін атқарады.

Осы аналогияны енді ұлт үшін қолданып көрелік. Ұлт болмысын сипаттайтын негізгі анықтауыш – мәдениет. Қазақ ұлты дейтін болсақ, онда оның біртұтас мәдениет жүйесі бар.

Бірінші дін мен мәдениет біртұтас ғарыш, болмыс. Мәдениет құбылысының он сегіз қабаты бар. Мәдениеттің ең бірінші қабаты – тіл, одан кейін рет ретімен ой-ойлау, дүниетаным, моральдық, этикалық, құқықтық, эстетикалық қабаттар. Кәсібі-шаруашылығы, тарихи танымы, сәулеті, музыкасы барлығы жиналып он сегіз қабаттан тұрады. Мәдениеттің соңғы орталығы ол сана қабаты деп аталады. Сана дегеніміз ол – бүгінгі Қазақ, қазақ ұлты.

Жоғарыда айтылған кешегі ғылымпаздықта мәдениет пен дінді бөлек бастау ретінде қарастырудың принципі, сананы яғни адамды негізге алған жоқ. Ол ұстаным ретінде адамды анықтайтын сипаттармен ғана айналысты. Мұны да объективтілік шаблонымен түсіндірді. Адамның өзімен айналыспады. Адамды өзінің рухани құндылықтарынан ажырату үшін де мәдениеті мен дінін өзара ешқандай байланыссыз жеке зерттеу объектісіне айналдырды. Біз енді бүгін сол он сегіз қабатты дінмен тұтастықта зерттеуіміздің негізгі себебі сана, адам екендігін айтып отырмыз.

Біріншіден, бұл мәселелер біз үшін бүгін қаншалықты өзекті? Себебі қазақ бүгін тірі, қазақтың болмысы мен санасы тірі. Қазақтың болмысының тірі болуы себепті, мәдениеттің барлық қабаттары мен дін арасындағы байланысты қайтадан жаңа ғылыми тұжырымдар арқылы ашып тануға, түсіндіруге тырысып жатырмыз.

Екіншіден, қазақ санасының тірі екендігі тек болмыстық тұрғыдан емес, саяси санасының да тірі екендігінің бір көрсеткіші. Ол біздің зайырлы мемлекеттілігіміз, баяндылығымыз, бүгінгі егеменділігіміз.

Ішімізден шыққан кейбір бауырлар «...шариғат, Алланың заңы немесе басқаның заңын» алға тартып, мемлекеттілікке сын айтқысы келеді. Бірақ біз өте маңызды бір мәселені ұмытып кете береміз. Өзінің мемлекеті немесе саяси еркі жоқ, ешқандай ұлт дінін де мәдени құндылықтарын да жоқтай алмайды, еркін өмір сүре алмайды. Сондықтан қазақ атамыз «Егемен болмай ел болмас» дейді. Елдікті сақтаудың негізгі тұжырымы дін мен мәдениеттің тұтастығы болатын болса, оның негізгі қорғаны мемлекеттілік.

Біз республикалық жүйедегі зайырлылық ұстанымына негізделген демократиялық құқықтық мемлекетпіз. Осы ұстаным бойынша дін мен мемлекет қатынасының онотологиялық негіздерін де қайта түсіндіру керек. Ол үшін, алдымен дін мен мәдениеттің болмысын ғылыми теориялық тұрғыдан негіздеп алуымыз қажет. Жоғарыда айтылған мәдениет болмысының бірінші қабаты тілге тоқталайық. Тілдің ең басты қызметі оның экзистенциялық, аксиологиялық тіршілігінен көрінеді екен. Яғни қазақ тіліне арабшадан енген немесе ислам арқылы келген ұғымдарды қарайтын болсаңыз, барлығының функциясы аксиологиялық сипатта екенін байқайсыз. «Рахман, рахым, мейірім, қанағат, тағат, тағдыр және т.б.» барлығы аксиологиялық функцияға ие араб тілінен енген сөздер. Бұл ұғымдар мен сөздерді қазақ тілінен алып тастай алмаймыз. Тілшілер, филологтар біледі мұндай сөздерге кірме сөздер дейміз. Кезінде арабизм деп жоққа шығаратынбыз. Ал енді егер бұлар бөтен болса және тілімізден алып тастайтын болсақ, онда ой-санамызға әсер ететін моральдық аксиологиялық ұғымдардың орнын қалай толтырамыз. Екінші мәселе мысалы «қанағат» деген сөзді арабтарға мынау сендердікі енді қайтып алыңдар десен, мүмкін емес. Себебі ол сөздің айтылуы мен фонемасы, ұғымы да бөлек.

Екінші ой қабатын, ойлау, дүниетаным яғни діннің мәдениеттің ойлау қабатындағы орны деген мәселеге тоқталмақшымын. Мысалы Батыстың ойлау жүйесінде «тезис-антитезис-синтез» де-

ген үштік ойлау шаблоны бар, ол оның диалектикалық ойлау жүйесіне әсер етіп, әлі күнге дейін қолданылады. Бұл Батыстағы иеррархиялық ойлау жүйесінің іздері.

Ал дәстүрлі түркілік дүниетанымның Исламмен біте-қайнасқан кезіндегі нәтижесін біз универсализм деп анықтаймыз. Біздің ойлау жүйемізде ақиқат ақ пен қараның тұтастығы арқылы анықталады. Сондықтан да қазақ мұсылмандық танымы мен ойлау қабатында «еркек пен ұрғашы» яки «бірінші-екінші» деген иерархиялық ойлау шаблоны жоқ. Ойлау шаблоны былай тұрсын, тіліміздің өзінде «еркек, ұрғашы» немесе «женкий, мужской, средний род» деген атымен жоқ. Бізден басқа Батыс, Шығыс яғни араб, парсы, орыс тілдерінде жыныстық тектер бар. Ал бізде, тілімізде, ойлауымызда ұстаным ретінде де мынау еркек сөзі, мынау ұрғашы сөзі деген иерархиялық не жыныстық жіктеме жоқ. Сол себепті ойлау жүйеміздің өзі тұтастыққа негізделген. Моральдық-этикалық жүйемізде де, ислам дінінің негізгі таухидтік қағидаты тұр.

Енді біздің мәдени кеңістігіміздегі құқық қабатына да тоқтала кетейік. Зайырлылық ұстанымы бойынша, құқық қабаты – дін мен мәдениеттің тұтастығы негізіндегі дін мен мемлекеттің бөлек екендігін көрсететін жер.

Қазақстан мұсылмандар дін басқармасы үш-төрт жылдан бері «дін мен дәстүр жылын» жариялап келеді. Не үшін дін мен дәстүр? Себебі дін де дәстүр де норма қояды. Бұл жердегі мәселе әдет-ғұрып пен шариғат қайшылықтары мен ортақ тұстары туралы кешегі зерттеулер мен бүгінгі салафилік танымның ықпалынан туындап отыр. Сол танымдарға жауап ретінде дін мен дәстүр біртұтас, егіз деп түсіндірме жұмыстары жүргізілуде. Себебі біз Қазақ болмысының мәнінде Ислам діні жатыр дейміз. Қазақ болмысы, мәдениеті, діни тәжірибесі, танымы мен философиясы, тыныс тіршілігі ислам дініменен сомдалған дейміз. Түркі ислам өркениеті негізіндегі қазақ мәдени болмысы ислам арқылы анықталады.

Бұл мәселеде Елбасы Н.Ә. Назарбаев та «дініміз Ислам, тегіміз түрік, кітабымыз Құран» деп нақты анықтама берген. Дін құбылысын, дінтанушылық зерттеулер тұрғысынан төрт негізгі салаға бөліп қарастырса болады: діни сенім, діни таным,

діни тәжірибе, діни сана. Бұл жердегі діни сана деп отырғанымыз қазақ болмысы. Қазақ өзінің кешегі тәуелсіздігін алғаннан кейінгі, уахабилік, сәлафилік тенденцияға қарсы шығу иммунитетін өзіндегі бар сананы жаңғырту арқылы оятып отыр.

Ендігі мәселе зайырлылық ұстанымы бойынша дін мен мемлекет бөлек те, ал мемлекет пен мәдениет тұтас. Бұл болмыстық қайшылыққа апаратын дилемма. Сондықтан осы проблеманы да жаңа ғылыми теориялардың қалыбына салып сараптап алуымыз керек.

Қазақ мәдениеті дегеніміз бүгінгі Қазақ мемлекеттілігінің тұғыры. Егер Қазақ мәдениеті болмаса, бүгінгі Қазақстан Республикасы болмас еді. Теория да, ақиқат да осылай. Демек, мәдениет пен мемлекет тұтас деген сөз. Ал дін сол мәдениеттің барлық қабатымен біте қайнасып жатыр. Онда мемлекет пен дін де тұтас болуы керек емес пе еді? Рас мемлекет құндылық ретінде діннен ажырай алмайды. Ол тұтастықты жоғарыдағы он сегіз қабатпенен өлшейтін болсаңыздар, соның ішінде мемлекет діннен құқық мәселесі бойынша ғана ажырап жатыр. Құқық мәселесі деген не? Ол дін мен шариғат және дін мен конституция қатынасымен ғана өлшенеді. Ал енді, қалған он сегіз қабаттың барлығында дін мен мемлекет және мәдениет өзара біртұтас.

Ал енді зайырлық ұстанымы құқықтық тұғыр ретінде оның заңдық нормаларының барлығы адамды осы уақыт пен кеңістікпен ғана өлшейді. Ал шариғаттың, діннің уақыты ондай емес. Шариғат нормалары адамды бұл кеңістіктен басқа ақыретпен де тұтас қарайды. Дін мен мемлекеттің екеуінің принциптік айырмашылығы осындай.

Дін және мәдениет қатынасының болмыстық мәні өте маңызды мәселе. Мысалы ұлттық тарих дегенімізде біз кешегі позитивистік, маркстік тарихи диалектикалық әдіснамалық шеңберден шыға алмай келеміз. Бір диссертацияны қарап отырсам, «Ақтөбе өңірі исламға, Қазақ болмысының ішіне XVII ғасырдан бастап кірген деп қорытынды жасалыпты. Негіздемесіне қарасаңыз, ол жердегі мешіт сол ғасырда ғана салынған екен. Рас дін социологиясы деген ғылым саласы бар. Сол дін социологиясы тұғырының ең басты көрсеткіші – мешіт. Жаңағы диссертацияның негізі мынада,

Ақтөбеде мешіт XVII ғасырда салынған. Ислам діні сол ғасырдан басталады. Демек Ақтөбе өңірі Қазақ мемлекеттілінің ішіне кейіннен енген болып шығады.

Бұл тұжырым да қазақтың тарихи санасы мен ұлттық болмысына қайшы қорытындыға әкеліп соқты. Жоғарыда айтылған мәдениет құбылысының он сегіз қабатының ең соңғысы сана қабаты деген – ол Қазақ. Социологиялық тұрғыдан қарасаңыз ислам дінінің өзі қалаға негізделген дін. Қай жерде қала бар, сол жерде мешіт, жами бар. Өркениет деген қаладан басталады, мәдениет деген сол цивилизация. Ал біздің далаға осы жерде Исламды бейімдеп әкелген тарихи тұлғаларымыз, әулиелеріміздің небір сопылық тариқаттардың орны бар. Бұл далада ешқандай мешіт жоқ кезде рибаттар, теккелер, ханака, зауиялар болған. Сондықтан сөзімді тұжырымдай келе, бүгінгі біздің зайырлы еліміздің баяндылығы үшін дін мен мәдениеттің қатынасын тұтастық негізінде бұрынғы позитивистік тұжырымдар оның ішінде культурологиялық, орыстың орталығы жасап кеткен, этнографиялық, этнологиялық зерттеулерге өте үлкен жауапкершілікпен де қарауымыз керек. Себебі біз біріншіден өз ұлтымыздың тікелей тұтастығы мен бірлігіне қызмет етуіміз керек. Анау уахаби, мынау сопы, анау қазақ тілді, мынау орыс тілді емес деген жіктерді тоқтату керек.

Екіншіден, діндарың бар, діндар емесің бар, маманың бар, маман емесің бар дінді тануға мәжбүрміз. Себебі қазіргі таңда қойныңыздағы балаңыз, ұрпағыңыз оның талабы діни танымға қарай бейімделіп бара жатыр. Сол діни танымның алғашқы әліппесін әке ретінде сізден ала алмайтын болса, басқа біреуден алатын болса, сіз баланың көзінде әкелік тағыңыздан тайып, лидер ретінде мойындамай қояды.

Үшінші бір мәселе ол зайырлылық ұстанымын түсіну мәселесі. Мен сіздерге бір оқиғаны айтайын; Алматы қаласының 2010 жылға дейін қаланың социомәдени демографиялық жағдайын анықтауға қатыстым. Сол кезде бір қаланың кеңістігін елестетіңіздер, қаланы орыстандыру үшін немесе қалаға келген қазақтарды орыстандыру үшін, қандай проект жасалған? Мәселе былай сонда олар дін социологиясындағы «цитадель» теориясын қолданған. Бұл 72 жылғы проект бойынша Алматы қаласына келетін қазақ ұлтының

өкілдерін қалай орналастыру керек деген бірінші сұрақ қойылған. Қазақтың жас маманы келеді, ол да патриот қазақ мектебіне өз баласын бергісі келеді, бірақ оған берілген пәтер қазақ мектебі 13-16 аялдама қашықта орналастырылған. Ол сол патриоттылығымен алты ай бойы баласын мектепке тасып, кейде жұмыстан кешіріп ескерту ала бастайды. Бірте бірте оның патриоттығы төмендейді де, үйінің жанындағы 50 метр жердегі орыс мектебіне баласын беруге мәжбүр болады. Сонда социумды қалай игеру керек деген мәселені дін социологиясы тұрғысынан қолданған. Цитадель кеңістік ретінде қаланың орталығына орналасқан, діни білім беру функциясын атқарған.

XV ғасырда Ибн Халдун деген ғалым «Мукаддима» деген мұра қалдырған. Сол еңбегінде түркі ислам өркениеті негізінде қала мен даланың қатынастарын ғылыми теориялық принциптер арқылы тұжырымдап кеткен. Бір ұлтқа діни білім беру жүйесі арқылы құндылықтарын сіңіру ұстанымдарын ашып көрсетіп кеткен. Міне сол ұстанымдар кезінде Алматы қаласы үшін қолданылған екен.

Демек біздің бүгінгі кеңістігіміздегі дін мен мәдениеттің тұтастығындағы ең басты мәселе ол білім беру. Егер біз зайырлы елімізді, зайырлы мемлекеттілігімізді ары қарай баяндылығын қамтамасыз ету керек болатын болса, онда біздің мына имамдар бірінші рөлді атқару керек. Рөлді бірінші атқаратын себебі, біздің діни білімнің орталығы имамдар. Сол діни білімнің мазмұнына зайырлы ғылымды, зайырлы ұстанымды мына мемлекеттің мәңгілігі үшін қандай құндылықтарды қосу керек, қандай мазмұн таңдау керек дегенді имамдар арқылы жүзеге асырып, оқыттыру керек.

Зайырлылық ешқандай атеизм емес. Дін мен мәдениет құбылысының болмыстық мәні қазақ үшін ол – Ислам. Исламды кейбіреуі фобиялық тұрғыдан терроризм, радикализм, экстремизмнің көзі ретінде түсіндіргісі келеді. Себебі өзіңнен-өзіңді жаттандыру керек. Өз анаңды менсінбеуің, өз анаңнан безінуің керек. Басқа дін өкілдеріне айналып кетуің керек, айналып жатқандар да бар.

Осы жерде дін мен мәдениеттің тұтастығының бізге беретін мүмкіндігі бар. Қазақтардың ішінде, мысалы, Қарағанды, басқа облыстардан көріп жүрмін, протестантизмге, католикке өтіп кеткен

қазақтар бар. Соны кейбір тырнақшаның ішіндегі патриот қазақ жігіттері көзін алартып, дінін ауыстырып кетіпті деп жатады.

Дін мен мәдениеттің тұтастығындағы мәселеде ескеретін оң құбылыс бар. Біз қазақтар тіліміз бір ме бір, ойлау жүйеміз бір ме бір, яғни дін деген үлкен категорияның ішінде христиандарды да, христиан еместерді де, атеистерді де, атеист еместерді де, қамти алатын қуат бар. Себебі дін ол болмыстық мән, ол мәдениеттің он сегіз қабатымен тұтас қамтылған. Ал шарифат, қазақтың ішінен шыққан атеистерге христиандарға және басқаларға әсер етпейді. Ал ислам дін ретінде әсер етеді. Бұны не үшін айтып отырмын? Дін мен шарифат екі бөлек, мен бұны қазір тапқан жаңалығым емес. Біз қазір Имам Ағзамның Әбу Ханифаның жолындағы мұсылмандармыз. Соның ішінде ақидамыз Матури-ди, оның «Китаби Таухид» деген мұра қалдырған. Сол кітапта дін мен шарифаттың бөлек екендігін негіздеп кеткен ғалым. IX-X ғасырдағы ғұламалардың кітабын оқып отырып, бүгінгі біздің қоғамдық проблемаларға жауап беріп кеткендігіне қарап, әлі күнге дейін таңғаламыз.

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ С ДРЕВНОСТИ ДО НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Косиченко А.Г.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор*

Религиозная идентичность формируется не только на основе собственно религии, но в самом широком контексте жизнедеятельности человека и общества. Безусловно, религиозная идентичность есть, в первую очередь, позиционирование общества или человека внутри именно религии, что и делает такую идентичность в собственном смысле религиозной. Но функционирование религии

в государстве и обществе, что раскрывает ее социальные и политические стороны, выделение той или иной религии в качестве основной и доминирующей – все это и еще многое другое, имеющее отношение к религии, определяется историческими условиями ее существования, геополитической ситуацией и характером международных взаимоотношений. Эти грани формирования религиозной идентичности следует иметь в виду для адекватности исследований в данной сфере.

Формирование религиозной идентичности народов Центральной Азии теснейшим образом связано со спецификой духовного содержания реальной обывденной жизнью людей в различные периоды истории. И содержание духовного, и отношение к духовным аспектам бытия существенно меняется в историческом процессе. В настоящее время религиозная палитра Центральной Азии вполне оформилась и долевое участие каждой религии (если так можно выразиться) четко определено. Но в первые века нашей эры религии на территории Центральной Азии были теснейшим образом переплетены и даже проникали друг в друга. Такая ситуация не тождественна синкретизму религий в это время, она отображает известное совпадение содержания различных религий на раннем этапе их функционирования в регионе. Вместе с тем, религии имели и отличия, в различные периоды времени имело место доминирования то одной, то другой религии, и одни и те же народы исповедовали разные религии – и одновременно, и в ходе исторического процесса. Тем более, что религии, как сказано, проникали друг в друга. Картина была очень пестрая, религиозная терпимость сменялась жесткими преследованиями и т.п.

На территории современного Казахстана исторически всегда сосуществовали практически все религии, оказывающие влияние в тот или иной исторический период. Иудаизм весьма активно функционировал в Центральной Азии, торговые связи региона со многими центрами цивилизации были развиты, иудеи являлись ядром этих связей, они несли иудаизм, многие к ним прислушивались, перенимали торговый опыт, и с ним – элементы иудаизма. Христианство уже в III веке достаточно широко было представлено в Центральной Азии, в том числе и на территории современного

Казахстана. Следует, однако, подчеркнуть, что христианство было представлено в III-IV веках в регионе в основном еретическими течениями: арианством, несторианством и иными. В собственно догматически чистом виде христианство стало закрепляться в регионе только в V веке, после первых трех Вселенских соборов. Ислам сразу после появления, проник в Центральную Азию и быстро распространился. Население Центральной Азии активно принимало ислам, так как он проявил себя достаточно толерантным к местным духовным традициям. Наряду с этими самыми заметными религиями, на территории Центральной Азии функционировали: буддизм, зороастризм, манихейство, заметными оставались шаманизм и другие языческие верования.

Известный востоковед В. Бартольд, подробно исследовавший духовную составляющую истории Центральной Азии и территории современного Казахстана, так пишет о христианстве в этом регионе. «В IV в. начинается массовое движение христиан на восток (отдельные миссионеры, вероятно, проникали туда и раньше); в 334 г. мы видим христианского епископа в Мерве. ...Буддисты, христиане и марциониты нашли убежище в Хорасане; дейсаниты, манихеи и маздакиты должны были выселиться за пределы империи Сасанидов.... Для распространения христианства среди среднеазиатских народов, не подчиненных арабам, больше всего, по видимому, было сделано при патриархе Тимофее (780-819)... Если верить сирийцам, патриарх Тимофей получал письма от тюркского хакана и других царей, обращенных им в христианство» [1, 271-272, 275].

Поясняет и расширяет содержание этого фрагмента текста В. Бартольда пассаж из доклада митрополита Астанайского и Казахстанского Александра. «Первое упоминание о присутствии христианской веры в этом регионе, а именно в городе Мерве (нынешний Туркменистан), принадлежит арабскому средневековому историку Бируни. По его сообщению, там была христианская община, основанная в начале III века. В эпоху средневековья христианство широко распространилось через так называемые «ориентальные» (то есть, восточные) церкви. В начале IV века основывается митрополия несторианской церкви в столице Согдийского царства в Самар-

канде. Значительное число тюрк-карлуков приняло христианство при несторианском патриархе Тимофее (780-820 гг), резиденция которого находилась в Дамаске. Кроме ориентальных церквей (несториан, яковитов, армяно-григориан) в регионе были представлены мелькиты – представители древнего сирийского православия, подчинявшиеся Антиохийскому патриарху. Христианство было широко распространено среди найманов, кереитов и многих других тюркских племен и народов, входивших затем в империю Чингисхана. Сам Чингисхан, его преемник Хубилай, правивший в Китае, и золотоордынский хан Батый, покровительствовали распространению христианства на своих землях. При дворе великого Хана находилось немало придворных, исповедующих христианство, об этом в 1253 году упоминал монах путешественник и папский посол Гильом Рубрук, описывая ханскую ставку» [2].

Процессы формирования духовности народов Центральной Азии с первых веков н.э. были поставлены в контекст торговых отношений, завоеваний, образования и разрушения новых государств. «Широкое распространение христианства в тюркской кочевой среде на территории современного Казахстана было тесно связано с активными контактами тюркских каганов с Византией и новыми трассами взаимосвязей с ними по Великому шелковому пути, северное направление которого переместилось в VI-VII вв. на территорию Южного Казахстана и Семиречья, где находились центры Западно-Тюркской империи и происходило бурное формирование и развитие городов Отрара, Испиджаба, Тараза, Навакета, Суяба. По этим путям шли на Восток, в Китай целые общины христиан, особенно принявшие еретические учения несториан и монофизитов (яковитов), и выселявшиеся в период вытеснения с Переднего Востока и Ирана. Они несли свою культуру, письменность, учение, обычаи, проникавшие в кочевую среду» [3].

К V веку обострились отношения между разными христианскими течениями: все большее господство приобретали несториане. «Несториане активно хлынули на восток, в Иран, в Среднюю Азию, где они утверждают свое влияние, хотя здесь селятся христиане и других толков – яковиты, меликиты и утверждается мелькитская (православная) митрополичья кафедра....В VI веке

большая часть Средней Азии входила в состав Западно-Тюркского каганата. Археолого-нумизматические данные и сведения письменных источников говорят о наиболее интенсивном христианских верований в VI веке» [4, 10].

Позже, уже с VIII века, заметным образом на присутствие христианства в регионе Центральной Азии сказывались отношения Византии с исламским миром, с уйгурским каганатом (в котором господствующей религией было манихейство) и с хазарским каганатом (в котором существовала удивительная, даже по современным меркам, веротерпимость, при господстве иудаизма во властных структурах).

«В VII-VIII веках во многих городах, расположенных на территории современного Южного Казахстана и Семиречья, имелись христианские несторианские церкви.... В начале VIII века между реками Аму-Дарья и Сыр-Дарья прочно утвердилось арабское господство. При этом надо заметить, что оживление деятельности несторианской церкви в Средней Азии, будь то при католикосе Йешуабе II или Селибазахе, как о том повествуют разные источники, приходится на время арабского завоевания этих территорий. Но парадокс здесь только видимый – многие христиане-сирийцы занимали высокие должности в администрации мусульманских правителей, например, в качестве личных врачей. Да и среди арабов также были христиане различных конфессий. Арабы не противодействовали христианству, считая жителей общин «людьми книги», а Учителя христиан одним из пророков, но на них наложили специальный налог, как на всех немусульман, последователей иных религий....Новый период в истории христианства на востоке начался с XI века. Возрождение несторианской церкви в Восточном Туркестане было вызвано расцветом сирийской христианской культуры на западе и притоком ближневосточных миссионеров и торговцев в Центральную Азию. В XII веке христианство принимают найманы. Примерно в это же время христианство проникает в государство тангутов – потомков воинственных тюрков (последнего осколка хуннов). Основатель сельджукской династии Сельджук до своего обращения в ислам (около половины X века) находился на службе у тюркского хана в киргизской степи и одного своего

сына назвал христианским именем Михаил... В начале XIII века Семиречье и Восточный Туркестан покорили монголы, что привело к разрушению многих городов. Часть монголов была язычниками, часть несторианами и сторонниками иных верований. Поэтому они с одинаковым уважением относились к мусульманству, буддизму и христианству. Духовенство всех этих исповеданий было освобождено от всяких налогов. ...По историческим источникам XIII века известно, что несторианскому патриарху подчинялись семьдесят провинций с большим числом христиан на востоке, имевших множество церквей....Ко времени владычества джагатайских ханов XIII и XIV веков относятся надгробные памятники с изображениями креста и сирийскими надписями, аналогичными с надписями несторианских могильников Пишпека и Токмака. Эти памятники найдены в развалинах Алмалыка, резиденции джагатайских ханов, вблизи селения Мазар в пределах Китая, верстах в 8-10 от китайской границы, против поселка Николаевского нынешнего Джаркентского района, Алматинской области» [3].

Новый этап присутствия христианства в Центральной Азии связан с монгольскими завоеваниями. Широко распространено мнение, что монгольские ханы нередко принимали христианство – что, в свою очередь, способствовало его утверждению в регионе. В этой связи В. Бартольд пишет: «Европейские, сирийские и армянские известия о том, что такой-то монгольский хан принял христианство, должны быть принимаемы с большой осторожностью: как известно, миссионеры часто называли христианами тех ханов, которые только покровительствовали христианству. Во всех монгольских владениях происходила борьба между христианами, буддистами и мусульманами, которые наперерыв старались привлечь ханов на свою сторону; но вражда между христианами и буддистами была гораздо слабее их общей ненависти к исламу, борьбу с которым они часто вели соединенными силами. Первые ханы, оставаясь шаманистами, сохраняли нейтралитет в этой борьбе и вмешивались в нее только тогда, когда она слишком резко нарушала общественное спокойствие...» [5, 263].

Важным для понимания характера взаимоотношений христианства и иных религий в регионе является и следующее замеча-

ние В. Бартольда: «...кочевники, принимая новую религию, всегда сохраняют большую часть своих прежних шаманских обрядов и верований» [1, 285].

Римско-католическая церковь имела два заметных этапа миссии в регионе Центральной Азии. Первый раз в XIII в. и второй – в XIX в. «Первые свидетельства о появлении католических миссионеров на территории современного Казахстана относятся к XIII веку. В 1245-1247 гг. было совершено путешествие в Монгольскую империю францисканских монахов: легата Папы Римского Иннокентия IV, итальянца Джованни дель Плано Кариини и его польского собрата, Бенедикта. Следствием контактов между королём Франции Людовиком IX Святым и монгольскими ханами явилась миссия францисканца Гильома де Рубрука к хану Мунке в 1253-1255 гг. Эта миссия привела к расширению знаний европейцев о Средней Азии и началу миссионерской деятельности, ведущая роль в которой принадлежала францисканцам. Папа Николай III в 1278 году вручил францисканскому ордену миссию на современной территории Казахстана и Средней Азии. Францисканцы, проживавшие на территории Дешт-и-Кыпчака (исторического региона включавшего также современный Казахстан, за исключением Семиречья), получили от хана Монке-Тимура, наследника Берке, обширные привилегии, которые впоследствии подтверждались ханами Токтаем и Узбеком и состояли в освобождении от воинской службы, от барщинного извоза и от всех налогов. Одним из крупнейших католических миссионеров XIII-XIV вв. был францисканец Джованни Монтекорвино, посланный в Азию Папой Николаем IV в 1289 г. С его деятельностью связано создание монгольского перевода Нового Завета и Псалтыря, основание католической архиепархии-митрополии в Ханбалыке. На преломе XIII-XIV вв. францисканцами был создан латино-персидско-тюркский словарь под названием «Codex Cumanicus». В начале XIV века в рамках Ханбалыкской митрополии была основана католическая епархия в одной из столиц Чагатайского улуса – Алмалыке (руины которого находятся примерно в 300 км к востоку от современной Алматы). Первым епископом епархии был Карлино де Грассис. Около середины 30-х годов XIV века в Алма-

лыке был основан францисканский монастырь. В это время Папа Иоанн XXII направил письмо «Laetanter de vobis» неким «Карасмону и Йоханану — приближенным великого князя Ханси», которые приняли христианскую веру. Папа вверил их заботам францисканского епископа Ришара Бургундского, представленного как «мужа превосходного» и назначенного епископом в Алмалыке, где «во славу Имени Божия воздвигнута довольно красивая церковь». Алмалыкская епархия процветала до смерти благосклонного к ней хана. Позднее начались гонения на христиан, в ходе которых в Алмалыке около 1340 года был убит епископ Ришар Бургундский и 6 францисканских монахов (в том числе 3 священника). Позднее войны, эпидемия чумы, а более всего раскол в Западной церкви не позволили продолжить эти начинания Католической церкви» [6]. Следует отметить, что Римско-католическая церковь испытывает постоянный интерес к региону Центральной Азии и расширяет здесь как свою миссию, так и официальные структуры.

Около трехсот лет (с XVI по XVIII вв.) христианское присутствие в регионе Центральной Азии было незначительным, оно не исчезало, но заметного воздействия на духовную культуру региона не оказывало. С XIX века христианство (в форме ряда конфессий) вновь усилило свое присутствие в регионе. В наибольшей степени активность проявила Русская православная церковь.

Фрагментарно приходы Русской православной церкви начали создаваться на территории современного Казахстана с 1847 года, когда русскими войсками было основано укрепление Раим Сыр-Дарьинской области, где была возведена первая в Средней Азии стационарная православная церковь. В 1850 году в Капальской казачьей станице сооружен первый молитвенный дом, куда в 1852 году назначен первый священник, в 1852 году в Аягузский приказ также был назначен священник с причетником. В 1853 году были открыты приходы в фортах Казалинск и Перов Сыр-Дарьинской области. В 1867 году в Туркестане насчитывалось уже 26 церквей. «Туркестанскую паству составляли преимущественно люди военные и их семейства, казаки Семиреченского войска, чиновничество и частью крестьяне, переселенцы из российских губерний... Духовная жизнь в Туркестанском крае, ко времени прибытия туда

правлящего епископа представляла настоящий хаос, в котором нелегко было разобраться и создать порядок» [7].

В 1868 году Туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман стал ходатайствовать перед Святейшим Синодом об учреждении особой епархии и назначении епархиального архиерея. Решение Государственного совета об учреждении в Туркестанском крае архиерейской кафедры с центром в городе Верном было утверждено в мае 1871 года. «Туркестанская епархия была открыта в 1871 г. с центром в городе Верном (современный Алматы) и включала в свой состав огромный Туркестанский край, лишь незадолго до того вошедший в состав Российской империи.... Территория Туркестанской епархии охватывала огромное пространство площадью около 1 млн. 200 тыс. кв. верст. Немногочисленное русское православное население края было разбросано по отдельным станицам и военным городкам, практически никак не связанным между собой и окруженным чуждой иноверческой средой, в основном мусульманской. Проблема духовного окормления русских переселенцев в Туркестане стояла крайне остро. Православные приходы и священники имелись лишь в небольшой части русских поселений. К 1871 г. В Туркестанском крае насчитывалось лишь 26 приходов (из них 16 – в военных гарнизонах и 10 – в станицах)» [8, с.141].

Руководство епархии и рядовое священство Туркестанского края в целом понимали сложность и ответственность задач, стоящих перед РПЦ в регионе. Условия служения в крае были одними из самых сложных в России. Православное священство окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестанский край, как место архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Это ставило перед главами Туркестанской

епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обывденного.

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого были кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения. Поэтому труды православных миссионеров слабо поддерживались местной царской администрацией.

Вместе с тем, местная царская администрация в Степном крае, хотя и не на постоянной основе, но все же поддерживала миссионерскую деятельность Русской православной церкви. В Центральном Государственном архиве РК хранится характерное в этом отношении дело «О заслугах и миссионерских трудах среди киргизов священника Филарета Синьковского», в котором Генерал-губернатор Туркестанского края Г.А. Колпаковский «высоко оценивает деятельность о. Филарета и ходатайствует о награждении его орденом» (ЦГА РК, ф.64, оп.1, д.312). Новокрещенные казахи Указом Императора № 28 от 10.04. 1896 года наделялись землей и пожизненно освобождались от воинской службы (фонд 294, опись 1, дело 1, л. 10-11).

Некоторые представления о конкретных условиях миссии Русской православной церкви среди коренного населения Туркестанского края можно составить из анализа деятельности созданной в 1881 году так называемой Киргизской духовной миссии. Вот, что пишет специально исследующая этот вопрос казахстанская исследовательница З.Т. Садвокасова. «До 1890 года Киргизская духовная миссия состояла из одного миссионерского причта, который занимался подготовительными работами к предполагавшейся

в недалеком будущем, ответственной деятельности по христианизации коренного населения. Постепенно миссия стала приобретать самостоятельный характер и с образованием Омской епархии она полностью отделяется от Алтайской миссии. У нее появляется свой начальник в сане архимандрита, 4 стана и 11 служителей, за год присоединивших к православию до 70 инородцев. В дальнейшем деятельность Киргизской духовной миссии не отличалась высокими показателями в увеличении численности крещеных киргизов. В 1906 году члены миссии окрестили всего 19 человек, в том числе только 8 казахов. ...По этому поводу в печати появлялись критические заметки. Газета «Речь» писала, что каждый крещеный в одной только Киргизской миссии «стоил более 700 рублей» [9, с. 95].

Христианство в форме Евангелизма проникает в Казахстан в XIX веке. «В 1813 году император России Александр I разрешил деятельность европейских миссионерских обществ среди нехристианских народов России и содействовал созданию Российского библейского общества. С целью евангелизации Российской Азии Эдинбургское (Шотландское) миссионерское общество, основанное в 1796 году, в 1802 году создало первую миссионерскую станцию в России (на Кавказе). В 1815 году миссионеры основали в Астрахани и Оренбурге новые станции этого общества на границе западно-казахстанских степей и пустынь» [10, с.30-31]. С тех пор протестантские течения развиваются на территории современного Казахстана, сначала латентно, затем открыто.

В соответствии с Манифестом 1905 года гражданам России предоставлялось право исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Однако миссионерская деятельность практически всех конфессий (за исключением православия и ислама) была запрещена. Вместе с тем, «секты» в Туркестане действовали намного свободнее и успешнее, чем во внутренних губерниях России. В 1912 году в Степном крае насчитывалось свыше 8 тыс. баптистов. Это была слаженная организация, располагавшая штатом миссионеров [11, 228].

Заметим, что специальным повелением Российского императора еще в 80-х годах XIX века в Туркестанском крае литургии и проповеди не православных христианских конфессий разреша-

лись только на языках этнических общин, составляющих эти конфессии (или же на латыни).

Во время Первой мировой войны в Туркестан ссылали большое число пленных венгров, поляков, чехов, австрийцев, многие из которых относились к евангелистам и лютеранам. «Духовную жизнь военнопленных разных христианских течений с 1914 по 1917 годы обслуживали священнослужители тоже из числа военнопленных. Так, среди пяти тысяч военнопленных, находившихся в Туркестане на 1 ноября 1914 года, было 53 священнослужителя славянского происхождения» [12, с.21]. В то же время местных священнослужителей (традиционных для России верований) не хватало. Так, в Усть-Каменогорском уезде в феврале 1917 года из не православных религий имеются только 16 мулл и 7 мечетей (ЦГА РК, ф.15, оп.2, д.417, л.37). В Семипалатинском уезде в марте 1917 года: православный монастырь – 1, церквей – 19, священников – 14, молитвенных домов – 14, мечетей – 6, мулл – 9 (там же, л.41).

К 1917 году религиозная ситуация в Туркестанском крае стала чрезвычайно сложной и напряженной. Предельно неоднородный состав населения края, которое при доминировании местного коренного, было сформировано политикой царской России, особенно столыпинскими реформами, неуправляемой миграцией из центральных областей России, массовой пересылкой в край военнопленных Первой мировой войны. Все это привело к пестрой конфессиональной палитре в Туркестане. Власть слабела, политические предпочтения населения дифференцировались, что в совокупности с мощным влиянием на регион самых разнообразных сил извне сделало ситуацию с религией в крае практически неподдающейся управлению.

В 1918 году был принят Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который лег в основу отношений государства и религии на долгие десятилетия. Русская православная церковь сразу же после революции подверглась преследованиям, еще более ужесточившимся в 1921-1922 годах, в связи с так называемым изъятием церковных ценностей в помощь голодающим. Лидеры религий, активные верующие и просто рядовые верующие были в массовом порядке репрессированы. Казахстанская земля приняла огромное количество

сосланных иерархов Русской православной церкви. Большинство из них были тут же и расстреляны. Репрессировали во множестве и местных священников. Ни один из православных епископов, возглавлявших казахстанскую кафедру, не избежал репрессий, большинство – погибли [13]. В начале 20-х годов советская власть инициировала создание «обновленческой» церкви, крайней формой которой явилась так называемая «живая» церковь, с которыми до 1943 года государство сотрудничало и поддерживало их с намерением разрушить традиционную РПЦ (стоит отметить, что «живая» церковь фактически самоликвидировалась еще раньше).

В ходе Великой отечественной войны и сразу после нее отношение власти к религии значительно смягчилось, и в связи с увеличением числа действующих церквей и приходов Совет по делам РПЦ рассмотрел вопрос об учреждении в Казахстане самостоятельной епархии и обратился в Патриархию по этому вопросу. В 1945 году была учреждена Алматинская и Казахстанская епархия, первым правящим архиереем которой стал архиепископ (впоследствии – митрополит) Николай (Могилевский) (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.3), ныне причисленный к лику святых (священноисповедник – канонизирован на Архиерейском Соборе РПЦ в 2000 году). Известно, что митрополит Николай отбывал ссылку в Актюбинской области, на железнодорожной станции Челкар, и его, в будущем митрополита Алматинского и Казахстанского, спас от смерти мусульманин-татарин и затем приютил в своем доме. Также и митрополит Алматинский и Казахстанский Иосиф (Чернов) – глава епархии с 1960 по 1975 год, исповедник, очень почитаемый православными казахстанцами, находясь с 1954 по 1956 гг. в ссылке в Кокшетау, был принят в многодетную мусульманскую казахскую семью, где жил как уважаемый член этой семьи.

В настоящее время христианство представлено в регионе православием, католицизмом, Евангелическо-лютеранской церковью, Евангельскими христианами-баптистами и еще рядом конфессий. Крупнейшая из них – Русская православная церковь, организационной структурой которой в Казахстане является Митрополичий округ РПЦ в Республике Казахстан, который был образован решением Синода РПЦ в 2003 году и реорганизован в 2010 году.

Глава Митрополичьего округа в РК – митрополит Александр. Митрополичий округ Казахстана состоит из девяти епархий: Астанайская и Алматинская епархия, Уральская и Актюбинская епархия, Чимкентская и Таразская епархия, Костанайская и Рудненская епархия, Павлодарская и Экибастузская епархия, Карагандинская и Шахтинская епархия, Петропавльская и Булаевская епархия, Усть-Каменогорская и Семипалатинская епархия, Кокшетауская и Акмолинская епархия. Имеется 329 приходов, 9 монастырей, Алматинская духовная семинария, несколько религиозных образовательных учреждений среднего звена. Есть периодические издания.

Основные религии Казахстана вполне способны выступать фактором консолидации казахстанского общества. Вера в Бога сближает верующих разных религий. И хотя известно, что как представления о Боге, так пути к Нему в различных религиях существенно отличаются, но сама по себе истинная вера является тем безусловным общим основанием, которое обеспечивает духовное созвучие верующих. Бесспорно, что для реализации возможностей духовной консолидации народов Казахстана огромную роль играет взвешенная политика руководства страны. Но внутренним условием возможности этой консолидации выступает именно вера в Бога. Говоря еще строже, сам Бог является изначальным условием духовной консолидации, так как все люди в Нем – братья. Различает и разводит верующих разных религий не религиозная истина (которая в своей глубине – едина), но примитивное понимание сущности веры. Иначе сказать, высоты веры объединяют верующих, а формальное следование правилам веры (без должного понимания ее сути) разводит их. Влияние христианства на духовное состояние казахстанского общества и его потенциал консолидации общества позитивны. Встает важнейшей значимости задача актуализации этого потенциала, поиска новых способов и форм сотрудничества и партнерства христианства с исламом и иными крупнейшими религиями Казахстана.

Литература:

1. Бартольд В.В. Сочинения. Том II. Часть 2. Работы по отдельным проблемам истории Центральной Азии. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1964. – 661 с.

2. Доклад Главы Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан митрополита Астанайского и Казахстанского Александра на Всеказахстанском православном Съезде в 2013 году // <http://cerkov.kz/publikacii/54-doklad-glavy-mitropolichyego-okruga-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi-v-respublike-kazakhstan-mitropolita-astanayskogo-i-kazahstanskogo-aleksandra-na-vsekazahstanskom-pravoslavnom-sezde.html>. 25. 03. 2014
3. Королева В. Краткий очерк истории христианства в Казахстане и Средней Азии // <http://rusk.ru/st.php?idar=112380>
4. Богомолов Г.И., Буряков Ю.Ф., Жукова Л.И., Мусакаева А.А., Шишкина Г.В. Христианство в Средней Азии // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент: Главная редакция энциклопедий. 1994. – 120 с.
5. Бартольд В. Мусульманские известия о Чингизидах – христианах // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. II, Часть 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. М.: 1966. 661 с.
6. Католицизм в Казахстане // <http://www.quickiwiki.com/ru/> (доступ: 09.02.2019).
7. История православия в Туркестанском Крае // Orthodoxy-in-Turkestan-History // URL: <http://www.pravoslavie.us/RU/> (доступ: 08.12.2015).
8. Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр (Могилев). Преосвященный Александр Кульчицкий, православный миссионер (1826-1888). Жизнеописание. М.: 2012. – 304 с.
9. Садвокасова З.Т. Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). – Алматы: 2005. – 277 с.
10. Дик В. Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане. – Штайнхаген, «Samenkom», 2003. – 384 с.
11. Клибанов А.И. История религиозного сектанства в России (60-годы XIX в. – 1917 г.). М.: Издательство «Наука», – 1965. – 344 с.
12. Клибанов А.И. История религиозного сектанства в России (60-годы XIX в. – 1917 г.). М.: Издательство «Наука», – 1965. – 344 с.
13. Святые Новомученики и Исповедники в земле Казахстанской просиявшие. Книга-альбом. М.: Издательство «Лето». 2008. – 568 с.

ҚАЗАҚ ДІН ҒҰЛАМАЛАРЫНЫҢ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІК КӨРІНІСТЕРІ

Тышқанұлы К.

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Дінтану кафедрасының меңгерушісі,
философия ғылымдарының кандидаты*

Әрбір ұлт пен халықтың жүріп өткен жолы мен ұзын-сонар тарихы болатыны секілді, қазақ халқының да дінмен, иманмен, сеніммен, дала өркениетімен біте қайнасып жатқан өз тарихы бар. Бұдан кейінгі ұрпақ өмірлік сабақалып, келешегіне болжам жасайды. Бүгінге дейін қазақтың тарихы біраз зерттеліп-зерделенгенмен, ұлттың жүріп өткен діни жолын түбегейлі қарастырған еңбектер некен-саяқ. Тарихымыздың қатпар-қатпар қойнауын ақтарсақ, руханиятымыздың, дініміздің, мінез-құлқымыздың, дүниеге көзқарасымыздың да өзіндік ерекшеліктері болғанын аңғарамыз. Бабаларымыздың діни жолы мен ұстанған бағыты қандай болған, асыл діннің даңғыл жолына қай ғасырда қосылдық деген секілді сұрақтар бүгінде әр қазақты қызықтырып, соның жауабын күтеді. Сондықтан дүниені жайлаған жаһандану дәуірінде бұрын көз көріп, құлақ естімеген сан түрлі діни ағымдардың елімізде сайран құрғанын ескеріп, бұрынғыны зерделеу аса маңызды [1].

Біз осы орайда дәстүрлі-рухани құндылықтардың ұлттық болашағын құру ықпалды фактор екенін естен шығармауымыз керек. Сондықтан да кез келген шеттен келген теріс пиғылды ағымдарға төтер берудің ең басты тиімді жолы Елбасының таяуда жарыққа шыққан “Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру” атты мақаласында атап көрсеткендей ұлттық кодты, ұлттық құндылықтарды елдік мақсат пен мемлекеттің ұлттық құрылымын, қазақ елінің тарихи мұраларын таныту болып табылады. Осы бағдарламалық мақаланың екінші жартысы ретінде жарық көрген «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақаласы да бұл бағытты одан әрі дамытуға бағытталған. Ұлы даланың ұлы тұлғалары әлі де толық жарыққа шыққан жоқ. Тархымыз сияқты рухани құндылықтарымыз да әлі топырақ астында жатыр.

Жаһандық деңгейде әрекет етіп отырған деструктивті ағымдардың ықпалымен күресуде өз қоғамымызда ұлттық және діни-рухани құндылықтарды кеңінен таныстырып насихаттаудың арқасында біз бүгінгі және келешек қоғамымыздың ұрпақтарын жат ағымдардың кері әсерінен қорғап, сақтай аламыз десек артық айтқандық болмайды.

Оның үстіне қазіргідей жаһанда дауасы жоқ экстремизм, терроризм деген дерттің ушығып тұрған заманында бұл індеттен аз ғана шығынмен қалай құтылуға болады деген сауал саналы қоғамның санасында болуы заңды құбылыс. Ал осы орайда біздің жүріп өткен тарихымыз бен рухани жолымызда ешбір келеңсіздіктің болмағандығын ескерсек, қазір де осы құндылықты жаңғыртудың зияны болмасы хақ.

Шын мәнісінде, дін – кез-келген халықтың мәдениеті мен салтына айналған құндылық. Мәселен, исламның әлем мәдениеті мен өркениетіне қосқан үлесі ұшан-теңіз. Алайда, адамзат баласы дамыған сайын діннің де қоғамдағы, тіпті саясаттағы орны күшейе бастағандай. Қазіргі жаһандану жағдайында өмір сүріп жатқан еліміз әлемдік қауымдастықтың бір мүшесі ретінде әлемдегі жетістіктер мен қиыншылықтарды бастан кешіруде. Тәуелсіздік жылдарында халықтың рухани сұранысы мен елбасымыз айтқан «имандылық дағдарысын» [2] назарға алып, діни сенім бостандығына барынша еркіндік берілгені белгілі. Осы еркіндікті желеу етіп, санаға шабуыл жасап, салтқа сына қағатындар топтасып үлгерді.

Сондықтан қазақтың діни-рухани бірегейлігі өзекті тақырыпқа айналды. Қазіргі қоғамдағы көптеген проблемалық мәселелерді шешуде өткенге көз салу, құндылықтық бағдардан адаспау маңызды. Себебі, қоғамдық даму, өндіріс, экономика қарыштап алға жылжығанымен адамгершілік қағидалар, ар-ождан нормалары ешбір заманда өзгермек емес. Сондықтан да рухани құндылықтардың ескірмейтіні белгілі. Ал, өз кезегінде өткеннің өсиеті қазіргіге бағдар болары сөзсіз.

Қазақ дін ғұламаларының діни бірегейлігін қарастырғанда төрт түрлі жағдайға назар аударуға болады. Біріншіден, қазақ дін ғалымдарының сенім негіздері біртұтас болған. Мәселен, Алланы тануға қатысты қазір де көп талас тудырып жүрген мекен жайлы Хакім Абай былай дейді:

*«Мекен берген, халық қылған Ол – Лә мәкан,
Түп иесін көксемей бола ма екен?
Және оған қайтпақсың Оны ойламай,
Басқа мақсат ақылға тола ма екен?!».*

Яғни, Абайдың «Лә Мәкан» мекені жоқ, мекенсіз, – деген сөзді қолдануы Имам Матуриди ақидасын жақсы меңгергендігін көрсетеді. Жоғарыда баяндағанымыздай, Ислам ақидасындағы негізгі ұстаным бойынша: Алла кеңістікті, мекенді жаратпастан бұрын бар болған. Мекенді жаратқаннан кейін де дәл сол қалпында. Алла бір хәлден екінші түрге өзгермейді. Яғни, ежелден мекенсіз бар Алла кеңістікті жаратқаннан кейін, сол кеңістікті мекендеп өзгеріске ұшырауы мүмкін емес. Өйткені өзгеру Құдайға тән сипат емес. Ол жаратылысқа тән сипат.

Ал алты алашқа мәлім болған Мәшһүр таухид іліміндегі иләһи сипаттарды жалпақ жұрттың құлағына үйреншікті өлең жолдарымен былайша өрнектеген:

*Ол – Алла жисм, жауһар, ғариз емес,
Боларға басқа басқа бөлектенбес.
Алланы еш нәрсеге ұқсатуға,
Еш нәрсе Оған ұқсап жөні келмес.
Бар Құдай көкте де емес, жерде де емес,
Мекенін бір Алланың ешкім білмес.
Иаусыма аусы – төрт жақтан пәк дүр Алла,
Мұминнің Алла деген көңілінде емес.
Сипаты сегіз болған, бірі – кәләм,
Сөйлейді құдіретімен Алла Тағалам
Сөйлеуі біздей тілмен, жақпен емес,
Тіл, жаққа мұқтаж емес секілді адам
Алды-арты, асты-үсті, оң-солы жоқ,
Ауыз, мұрын, аяқ, бас, көз, қолы жоқ.
Еш нәрсеге ұқсамайды Ол, еш нәрсеге,
Кітаптың айтқанынан ойлама көп.*

Өлеңнің алғашқы жолдары Алла Тағаланың жаратылғандарға ұқсамау сипатымен бастау алады. Яғни Матуридилік ақида бойынша әл-Мухалафатул лил-хауадис сипаты жайлы айтылған.

Келесі жыр шумақтарында Мәшһүр Жүсіп: «Мекенін бір Алланың ешкім білмес» деп Жаратқанның кеңістіктен орын алмайтындығын, жаратылыс сияқты мекені болмайтындығын меңзеп тұр. Бұл әһли-сүннәт жамағатының басты ұстанымы болып табылады. Өлеңнің жалғасында ойшыл Алла Тағаланың сегіз субути сипатын атап көрсетеді, оның ішінде Кәләм сипатына ерекше тоқталып өтеді. Одан соң сол сипатты тереңдете сипаттап көрсетеді. Осылайша Мәшһүр атамыздың Матруди көзқарасын ұстанғанын, Алла Тағаланың субути сипатын сегіз деп көрсетуі дәлел болады. Мұны Қажы Мұқаш Түктібайұлының шығармасынан да көреміз:

*Бір Алла көкте де емес, жерде де емес,
Бір Алла еш уақытта мекенде емес.
Алланы бір мекенге ұқсатуға,
Мұхаммад үмметіне мүмкін емес.*

*Алланы ерегісіп пәнда жеңбес,
Куфуан Ахад – еш зат жоқ оған теңдес.
Басар, Самиг, Хаят, Құдірет, Кәлам, Ғылым, Ирадат,
Ләм ялид уаләм юләд – туған емес.*

Бұл көзқарасқа қайшылық білдіретін пікірді қазақ дін ғұламаларының шығармаларынан кездестіру мүмкін емес. Тіпті Алтайда өмір сүрген Ақыт қажының шығармаларында да осы үндестік сақталады:

*Иман демек танымақ бір құдайды,
Құдыретпен жаратты күн мен айды.
Жеті қатты тоқтатқан тіреуі жоқ,
Құдыреті бір құдайдың осындайды.
Бір құдай жоғары емес, төмен де емес,
Еш тамақ алып және жеген емес.
Дегендер: «пәлен жерде» кәпір болар,
Тұрағым сондай жерде деген емес!*

Демек, қазақтың ұстанған сенімінде титтей де теологиялық, сенімдік, ақидалық қайшылық болмаған деуге болады.

Екіншіден, қазақ дін ғалымдарының шығармаларындағы бір-бірлеріне деген құрмет пен сенім өз деңгейінде көрініс тауып отырған. Бұл үрдіс Шәкәрім мен Абайдың арасынан бастау алғанымен кейінгі дін ғалымдарында ерекше сипатқа ие болған. Мысалы, Мәшһүр Шонтыбай хазіретке былай дейді:

*Пірлердің назар карде (49), наббат (50) тиген,
Құлсың зой ,уа Алла ғалым, Құдай сүйген!
Өлімге өлмес бұрын басты байлап,
Тірідей тоғыз жола кебін киген.*

*...Шонтекем, айналайын, тақсыр-пірім,
Бастаған Орта жүзді кемеңгерім.
Айырылып ел-жұртымнан жүрген күнде
Тарқаған сізді көріп ішкі шерім!*

*Мен қажы көргенім жоқ сізден басқа,
Ер едің атың шыққан «Алты Алашқа!»
Ерлерім қажы жолында зая болып,
Көкірек-қайғы, көз толып қанды жасқа! [3] (1893 ж.)*

Осы сияқты деректер көптеп кездеседі. Бұл өз заманында өмір сүрген дін ғұламаларының арасындағы сыйластық пен жанкештілік өз кезегінде қазақ халқының діни бірегейлігіне орасан қызмет еткенін көрсетеді. Бүгінге дейін халық арасында мазһаб ұғымының кең таралмауы, діни-сенімдік қайшылықтар мен араздықтардың болмауының астарында діндарлардың көзқарастарының тұтастығы жатыр деуге болады.

Үшіншіден, қазақ дін ғалымдарының басым шығармалары адамның ішкі кемелдігіне, ар-ождан құндылығына, адамгершілікке бағытталғандығы. Адамның адамдығын сыртқы дінпаздығымен емес, ішкі имани құндылығымен бағалағандықтан сыртқы форма негізгі таласқа айналмаған. Мысалы; Ержан Хазірет өзінің шығармасында: «Мәселен, Құранның да алғашқы түскен аяты «Оқы!» түрінде екендігін барлығымыз білеміз. Алайда нені оқу керек, қандай білім парыз деген мәселеде әркілы пікірлер бар. Ержан хазірет «Әл-Уирд»(құлшылық) тақырыбында: «Құлшылықтан негізгі мақсат ол – рухани күшті болу. Құранда: «Мені еске алу үшін

намаз оқы», (Таһа-14), «Мас бола тұра намазға жақындамандар» (Ниса-43), -деп келген. Бұл жердегі мастық дүниеге деген махаббаттан мастық, оған көп мән бергендіктен мас болу деп түсіндіріледі» дейді. Тағы бір жерінде «Артынан өкініш беретін күнә, мақтаныш келтіретін құлшылықтан жақсырақ» дейді [4]. Демек, рухани кемелдікте діннің қағидаларына рухани мағына беру басым. Руханилық пен тақуалықтың өлшемдері де өзгеше. Сондықтан, рухани кемелдік жолының талаптарын орындау сол заманның дін өкілдерінің басты қағидасына айналғаны сөзсіз.

Төртіншіден, ұлы даланың ғасырлар бойы қалыптасқан өзіндік салт-санасы, тұрмыс-тіршілігі, дүниетанымымен үндестіктің сақталуы. Бұл көптеген шариғи, діни талаптардың дала заңымен үндесуінде үлкен рөл атқарған халықтың радикалды діни ұстанымнан аулақ болуы жатыр. Имансыздық, құдайға берілмегендік сияқты сипаттар дін ғұламаларының шығармаларында сынға ұшырағанымен имансыздықпен, күпірлікпен айыптау, оларға қарсы үндеу жасау сияқты жағдайлар өте сирек орын алған. Бұл қазақ халқының дін ғұламаларының дінді түсіну мен түсіндіруде дара жолы болғандығын көрсететеді. Яғни, ислам дінінің ең басты мақсатына сай моральдық, адамгершілік құндылықтар алдыңғы мақсатқа шыққан кезде, кемелдіктің белгісі ретінде өзгелерді күстәналау, кәпір санау өте төмен деңгей екендігі белгілі болады.

Қорыта келгенде, қазақ халқының дін ғұламаларының шығармаларындағы діни бірегейлік ғасырлар бойы халықты діни-сенімдік алауыздықтан сақтап келгендігіне дау жоқ. Олай болса, болашақта да халқымыз үшін, дін үшін, ең басты құндылық діни бірегейлік, бабалар ұстанған діни жолды жаңғырту және өскелең ұрпақ арасында молынан дәріптеуде екендігін әрбір руханият саласының өкілдері білсе игі болар.

Әдебиеттер:

1. Дербісәлі А. Біз ұстанатын діни жол, Алматы: «Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры», 2012. – 36 б.
2. Назарбаев Н.Ә. Тәуелсіздік белестері. – Алматы, 2003. – 93 б.
3. Мәшһүр Жүсіп. Шығармалары. 3 т. – Павлодар, 2003. – 243 б.
4. Ержан (Ермұхаммед) хазірет Төлегенұлы. Ілімнің бұлағы-тақуалық қайнары. –Алматы. «Үш қиян», 2018. – 80 б.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ КАК УСЛОВИЕ ДУХОВНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Колчигин С.Ю.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор*

Проблема идентификации или самоидентификации личности, в том числе личности верующего, крайне сложна, многогранна. Один из ее аспектов – очищение (или «зачистка») внутреннего мира человека.

Этот вопрос исследовался, начиная с глубокой древности. Характерны в этом отношении древнеиндийские Упанишады.

Что такое Я? Упанишады выдвигают *гипотезу 1*: Я тождественно телу, или Я – это телесная, физическая реальность. Этой реальности соответствует бодрствующее состояние сознания. Но Упанишады тут же возражают себе: тело есть нечто внешнее и изменчивое, тогда как Я – начало внутреннее и, к тому же, обязанное быть постоянным. В противном случае какое же оно Я – оно было бы все время не-Я.

Тогда Упанишады выдвигают *гипотезу 2*: Я есть Я эмпирическое, или, точнее – эйдетическое, имеющее дело с образами. Его наглядным примером может служить сон со сновидениями. Однако мы не властны над происходящим в сновидениях, наше Я не владеет, не управляет опытом сновидений. Следовательно, эмпирическое Я подвержено случайностям, оно изменчиво, оно непостоянно, а следовательно, – не есть подлинное Я.

Тогда выдвигается *гипотеза 3*: наша подлинная индивидуальность – это трансцендентное Я, которому соответствует, например, состояние сна без сновидений. В нем Я как будто бы отсутствует, хотя по пробуждении цепь воспоминаний не прерывается, а с нею не прерывается и личностная самоидентичность. Однако чистое Я – это субъект без объекта, без реальности, без опыта, а следовательно, оно – не мое Я, оно не есть Я, присущее именно мне как субъекту, имеющему перед собою реальность и внутри себя – конкретный опыт. Это Я не знает себя как Я, не знает и о собственном существовании.

Тогда, наконец, выдвигается *гипотеза 4*: подлинным Я может быть только абсолютное, универсальное, всеобъемлющее, безграничное Я. Его существование вытекает из предыдущей гипотезы. Если Я не прерывается, когда сознание и опыт отсутствуют, значит, оно существует всегда в глубине всех вещей, всякого опыта, всякой реальности и тождественно Великому Единству всего сущего, его субстанции и субъекту.

Так проделывается путь от Я эмпирического и эйдетического к Я трансцендентному, или чистому, а от него к Я абсолютному.

Не стану здесь оценивать, насколько этот подход позволяет приблизиться к пониманию сущности Я, просто отмечу его как интересный ход мысли, имевший место в истории познания. Тем более что этот прецедент прямо выводит к жизненно-практической проблеме – *экзистенциальной редукции* как условию и процессу духовной самоидентификации человека.

Дело в том, что хорошо известная философам феноменологическая редукция имеет место не только в познании. По крайней мере, сама идея подобной редукции приложима не только к проникновению в сферу чистого сознания из сферы естественных установок. Такую редукцию можно и нужно видеть также и в реальном жизненном мире, поскольку жизненный мир, в той или иной мере и форме, редуцируется у каждого из нас. И тогда философская тема человеческой сути, загадка человеческого Я предстает перед человеком как вопрос его жизни и смерти.

Повседневная, обычная жизнь являет собой эмпирическое существование, исполненное многообразной зависимости: от родителей, начальства, институтов государства, от господствующей религии и т.д. Человеку при этом может казаться, что он живет полезной и живой жизнью, и в глубине души он по-настоящему страшится утратить эту зависимость – привычную, удобную, не требующую личной ответственности и творческой эволюции. Однако всяческие идентификации человека с его эмпирическими проявлениями – ложная, неистинная вера. Жан-Поль Сартр назвал эту экзистенциальную ситуацию самообмана *mauvais foi*, что в буквальном переводе означает «дурная вера» [1, с. 132-133 и др.].

Ложная вера уводит индивида прочь от бытия, от истинной жизни, истинного «Я». Эта идентификация как сведение к эмпирическому в итоге ведет к «разнесению» личности, к ее распаду на всевозможные маски, социальные роли без собранности в целое. В то целое, где опорной конкретностью выступает подлинная индивидуальность, не имеющая ни имени, ни раз и навсегда данной внешности, ни неизменных свойств, – т.е. подлинное «Я», тождественное духовной структуре как субстанции высших чувств.

Еще задолго до Сартра о той же, в сущности, ложной вере, ложной самоидентификации писал, например, Л.Н. Толстой. В государственной жизни, подчеркивал он, у людей «странное», «противоестественное состояние». Они отождествляют себя со своими должностями и чинами – и именно поэтому стреляют, сажают в тюрьму, убивают, а если не делают этого, их осуждают. Определяют это обыкновенно так: «Как человек я жалею его, но как судья, генерал, губернатор, царь и т.п., я должен убить или истязать его». Как будто это может упразднить обязанности, налагаемые на каждого из нас положением Человека [2, с. 388].

Что же касается избавления от ложной самоидентификации, от «дурной веры», то попытка прийти к своему глубинному Я сопряжена с большими трудностями психологического свойства. Ведь переход от я эмпирического к Я высшему требует отказа от множества излюбленных привычек, а они чаще всего связаны с укорененными эгоистическими установками индивида. Иными словами, отслаивание прежних доминант мышления, поведения, чувств и высвобождение внутреннего, высшего Я, доселе заключенного в твердую скорлупу чрезмерного эгоизма, есть самое настоящее перерождение человека, его превращение в новое существо. А это не может не быть крайне болезненным и психологически трудным. «Феноменологическая редукция не только обеспечивает научность феноменологического метода, это экзистенциальная ситуация, в которой философствующий субъект обнаруживает себя поставленным под вопрос. Редуктивное расщепление Я порождает не только “исходный феномен мира” и трансцендентальную субъективность как конституирующую мир; редукция есть “рекурсивный”, авто-аффицирующий акт, который необратимо деформирует своего исполнителя» [3, с. 157].

Экзистенциальная редукция – не что иное, как потеря всего, что было человеку так или иначе дорого или, как минимум, привычно и понятно. Это вступление в иную жизнь, которая, покуда она только впереди, является неизвестной и потому непонятной и тревожащей. Особенно остро, подобно вырыванию с корнем, переживаются экзистенциальные утраты объективного характера, т.е. связанные с неизбежной потерей молодости и здоровья или с утратой родины, друзей, любимых, с разочарованием в своем прежнем мировоззрении, идеалах и т.п.

Тот, кто решился идти по пути самоизменения и коренной трансформации эмпирического «я» в Я расширенное и трансцендентное, на определенном этапе оказывается в странной, весьма неуютной зоне. Ему кажется, что он попал в безлюдную местность, где он – всему чужой и где всё – чужое ему. Позволю себе привести в этой связи длинную цитату духовного подвижника, знавшего об этом не понаслышке. «...Между той страной, которую мы покидаем, и той, которой мы еще не достигли, лежит ничейная земля [no-man's-land], прохождение через которую может доставить множество неприятностей <...> Основная трудность переходного периода – это внутренняя пустота. После того, как мы долго жили в ментальном возбуждении, мы вдруг начинаем чувствовать себя так, как чувствует себя выздоравливающий после серьезной болезни – немного растерянными, со странным шумом в голове; мир кажется нам ужасно шумным и утомительным. Мы становимся чрезвычайно чувствительными – создается такое впечатление, будто мы ударяемся обо все на свете: о серых и агрессивных людей, о тяжелые предметы, об отвратительные события; весь мир представляется нам сплошным абсурдом. Это верный признак начала погружения вовнутрь <...> нам нужно идти до конца – неважно, до какого именно – ибо если мы потеряем нить, то можем уже не найти ее никогда. И это, действительно, испытание. Просто ищущий должен понять, что он рождается к другой жизни, и его новые глаза, новые органы чувств еще не сформировались; он подобен новорожденному, только что явившемуся на свет. На самом деле, это не умаление сознания, но переход к другому сознанию... Единственным средством, к

которому мы можем обратиться в данных обстоятельствах — это держаться нашего стремления, позволить ему расти и расти именно потому, что мы ощущаем ужасную недостаточность всего вокруг, расти подобно огню, в который мы кидаем все наши старые одежды, нашу старую жизнь, наши старые идеи, наши чувства; просто мы должны иметь непоколебимую веру в то, что за этим переходом откроется дверь» [4, с. 40-41].

Сознательно-волевые усилия по сбрасыванию оболочек эгоизма, шаг за шагом выдавливание из себя эгоцентрических установок, действительно, наталкивается на серьезные внутренние препятствия неизбежно, с необходимостью. Чтобы достичь вершины, надо упорно подниматься, преодолевая слабость и отчаяние.

Это поистине огненная полоса, о которой упоминали многие мыслители и святые. О ней в мощной поэтической форме писал Данте в «Божественной комедии» (Чистилище. Песнь двадцать седьмая, 31-55):

*«Святые души, вы пройти должны
Укус огня; идите в жгучем зное
И слушайте напев с той стороны!»
<...>*

*Я, руки сжав и наклонясь вперед,
Смотрел в огонь, и в памяти ожили
Тела людей, которых пламя жжжет.
<...>*

*«...Отбрось, отбрось все, что твой дух сковало!
Взгляни — и шествуй смелою стопой!»
А я не шел, как совесть ни зывала.
<...>*

*Вступив, я был бы рад остыть в пучине
Кипящего стекла, настолько злей
Был непомерный зной посередине.
<...>*

*Нас голос вел, сквозь пламя призывая;
И, двигаясь туда, где он звенел,
Мы вышли там, где есть тропа крутая.*

Есть огонь внешний (физический) и есть огонь внутренний (психический). Внешний огонь может быть гибельным, а может – очищающим, сжигающим отжившее. Точно так же и внутренний огонь может быть различным: губительным пламенем страстей, болью эгоизма и энергией вдохновения.

Огненная зона, о которой писал Данте, – это выжигание эгоистических привязанностей в процессе духовного роста. По-другому этот процесс можно назвать огненным крещением человека, когда надлежит выгореть дотла пагубным наслоениям и примесям, препятствующим нормальному развитию и расцвету души. И если, попав в опаляющую эгоизм полосу огненного очищения, идущий поставит боль опаленного эгоизма по значимости выше священной веры, то обязательно остановится в продвижении в нужном направлении [5, с. 747]. А для того, чтобы этот огонь не влиял на разум человека, от чего его поступки становятся хаотичными, часто абсурдными и опасными, жаркое пламя эмоций должно обязательно попасть под контроль большей силы духа, окутать его, делая безопасным.

Человечеству надо будет суметь пройти такой «рубеж огня» обязательно. И главное правило здесь – это не пытаться выскочить из обжигающих обстоятельств, а, подобно Данте в Чистилище, пойти на них и сквозь них. Но пойти, внимательно и постоянно ориентируясь на то, что подсказывает духовный учитель. Только тогда человек правильно пройдет пылающий отрезок и твердо станет на судьбоносный путь истинного развития.

У нового, обновленного человека, освободившегося от эгоистических помех и чрезмерной веры в эмпирическую реальность, возникает чувство духовной радости и другие высшие, чистые чувственные проявления, включая чувства вечности и бесконечности.

Существование особых, духовно-чувственных, состояний отмечалось многими учеными и философами, теологами и литераторами. Даже у Иммануила Канта, известного осторожной, взвешенной рациональностью, фигурирует понятие «космологической апперцепции», связанное с пониманием человека как «мирового существа» [6, с. 130-131]. Георг Гегель писал об образе абсолютного, чье сияние божественности и содержание благоговения сви-

детельствуют о действительности истины вопреки тем страхам, которые здесь, в царстве времени, терзают души людей. «Таково всеобщее созерцание, ощущение, сознание – мы это называем религией» [7, с. 207].

Как всеобъемлющую и самую фундаментальную из форм любви рассматривает «чувство универсума» Пьер Тейяр де Шарден: «...Чувство универсума, чувство целого проявляется в охватывающей нас ностальгии при созерцании природы, перед красотой, в музыке – в ожидании и ощущении великого наличия» [8, с. 210].

Такова религиозность в ее подлинном смысле – как внутреннего чувства и как искусства развития души. И духовный опыт в принципе один и тот же у представителей разных религий. На личном примере это показал, например, Шри Рамакришна [9, с. 450-451].

Полагаю, всем сказанным подтверждается основная идея, которую я пытался донести в настоящей статье: только тогда, когда человек освободился от внешних, привходящих наслоений своей личности и жизнедеятельности, в нем и для него – путем озарения, откровения, высшего чувства – открывается духовная реальность. А с нею и подлинно религиозное чувство, которое идентифицирует этого человека как действительно верующего.

Это, конечно, только самая общая линия. Но она показывает главную закономерность и важнейший вопрос, который следует обращать каждому из нас к самому себе. Чему мы придаем наибольшее значение? Эмпирической жизни или опыту трансцендирования? Нашему положению в социуме или ценностям высшей, духовной реальности?

Литература:

1. См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2015.
2. См.: Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. – М., 1992.
3. Ямпольская А.В. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии. – 2012. – № 9.
4. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. – Бишкек, 1992.

5. См.: Время Поворота 7:32 // Последний Завет. Том III. Книга 2. – СПб., 41 год Эпохи Рассвета.
6. Кант И. О внутреннем чувстве // Вопросы философии. – 1986. – № 4.
7. Гегель. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. – В 2-х томах. Т. 1. – М., 1976.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987.
9. См.: Вивекананда Свами. Мой Учитель // Вивекананда Свами. Практическая веданта (избранные работы). – М., 1993.

О РЕЛИГИИ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ

Бөлекбаев С.Б.

*профессор Казахского университета международных
отношений и мировых языков имени Абылай хана,
доктор философских наук*

В имперских образованиях тюрков религия, как правило, обеспечивало, по меньшей мере, две социальные функции, во-первых, она выражала духовные интересы и потребности населения, а во-вторых, являлось важным компонентом легитимизации высшей политической власти. Последнее было связано с тем, что в огромных империях кочевников Центральной Азии со временем механизм социального управления стал более сложным и более разнообразным, как по форме, так и по содержанию. Это обстоятельство обуславливало необходимость создания механизмов постоянного контроля и управления над завоеванными территориями, проведение своей устойчивой внешней политики и дипломатии. В первую очередь они обеспечивались на основе традиций, религиозных и идеологических представлений, на основе сакрализации высшей политической власти в их имперских образованиях. В конечном счете, они в определенной мере обеспечивали эффективность функционирования власти. В этой системе социального управления и самоорганизации важным элементом являлась религия, религиозная форма идеологии.

В этом плане у древних тюрков основной религией было поклонение Тенгри (Небу). Именно по воле Неба, считали они, прави-

ли каганы, которые именовались «небоподобными» и «на небе рожденными»: «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун, Небо, дарующее (каганам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа», – так пишет Бильге-каган о своем восшествии на престол в известных Стелах Тюркского Каганата. По воле Неба тюрки одерживали победы или терпели поражения. Именно они спасали тюркский народ в лихую годину. Отсюда не случайно, что Тюркские ханы в своих подписях постоянно призывают Небо быть благосклонным к ним.

Как показывают многочисленные исследования, религиозные традиции тюрков уходят в глубокую древность. В этом плане Тенгрианство, как основная религия прототюрков и тюрков, представляет собой сложную религиозную систему, включающей в себя в исторической взаимозависимости и взаимной связи естественную религию, политеизм и монотеизм.

Отметим, что тюрками Тенгри понимается не просто как Небо в его природном значении, а как Небо – начало всего, Небо как Единый Бог. Небо как бесконечная сущность, абсолютное воплощение верха, абсолютная удаленность и недоступность, неизменность, величие и превосходство над всем земным порождало в религиозном сознании восприятие его как активной силы, источника блага и жизни. В таком понимании Тенгри был представлен в древних религиях и шумеров, и китайцев, и греков, и многих других народов.

На разных этапах своего становления тюркская религиозная духовная культура принимала различные формы. Отмечая древность и самобытность тюркской религиозной традиции, известный татарский тюрколог Р. Безертинов, пишет: «Еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тэнгри. Представление о Тэнгри, восходящее своими корнями к V–IV тысячелетиям до н.э. как о главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов Великой Степи» [1, с. 5].

Однако, здесь уместно отметить, что «Кроме веры в тюркского Тенгри, некоторые тюркские народы и племена доисламской эпохи в ходе своей истории были приверженцами и таких религий, как

буддизм, зороастризм, манихейство, несторианство, конфуцианство». Мы бы добавили и христианство, в которое в свое время верили и некоторые тюркские племена, в частности, найманы.

Однако самое глубокое влияние и воздействие на судьбы тюркских народов, безусловно, оказали две такие религиозные системы, как тенгрианство и ислам. Отмечая особую роль тенгрианства в судьбе тюркских народов, тюрколог Н. Аюпов пишет: «Сквозь все трансформации религиозных идей проходит идея Тенгри как идея обезличенного, трансцендентального и неопределяемого Единого Бога. По его мнению, тенгрианство больше чем религия, более того оно само выступает как открытое мировоззрение, которое является своего рода пра-мета-религией монотеистического характера, направленной на веру не только в Бога, но и в Жизнь, Жизненную Силу.

Далее он пишет: «Мировоззрение тюрков включает в себя не только тюркскую народную мудрость (фальсафу), которая тысячелетиями складывалась на основе познавательной практики, но и его религиозные идеи [2].

Высокую оценку тенгрианству как самостоятельной религии в свое время дал и Лев Гумилев. По его мнению, тюрко-монгольская религия XII-XIII вв. была законченной концепцией мировоззрения, восходящей к глубокой древности и отточенной не менее, чем буддизм и ислам, зороастризм и манихейство, христианство [3, с. 279].

Согласно ученым, «тенгрианство» генетически восходит к древним верованиям алтайских народов Центральной Азии. Еще хунну задолго до нашей эры, представлявшие западную, хунну-алтайскую этническую общность поклонялись «Небу» и «Земле». Из всех алтайских народов именно у тюрков и у монголов древний культ Неба получил свою наиболее развитую форму [4, 6-7].

Действительно тенгрианство долгое время была основной религией древних тюрков. Даже сейчас некоторые тюркские народы и монголы поклоняются Тенгри (Небу). В прошлом, как мы отметили выше, именно по воле Неба, считалось, правили каганы. Именем Голубого неба – Тенгри освящалась каганская (ханская) власть. После того, как каган был избран, он становился первосвя-

щенником в государстве. Его почитали как сына Неба. Задача хана заключалась не только в том, чтобы заботиться о материальном благополучии своего народа. Его главной задачей являлось укрепление национальной славы и величия тюрков. Тенгри наказывал гибелью, пленом, другими карами каганов, а порой и целые народы за совершенные ими преступления или проступки. Короче говоря, от Тенгри зависело все, к примеру, одерживают тюрки победы или терпят поражения.

Следующее по значению для тюрков было женское божество Умай – покровительница домашнего очага и детей. Она входила в триаду высших божеств тюрков и покровительствовала всем их делам; это видно, например, из памятника в честь Тоньюкука, где при описании одного из удачных походов говорится: «Небо, (богиня) Умай, священная Земля-Вода, вот они, надо думать, даровали нам победу»!

Короче говоря, для тюрков тенгрианство в прошлом составляло духовную основу его культуры. Оно являлось его не только религией, но и мировоззрением, которое проявлялось в следующих чертах: во-первых, в вере в Тенгри как бога (Алла, Кудай), не просто творца всего, но Бога, находящегося не вне мира, не над ним, а присутствующего во всем, в том числе и в человеке, в его духе и душе, как жизненного начала в духовном мире человека. Во-вторых, важными постулатами этой религии были: поклонение природе как всеобщему источнику жизни, поклонение душе умершего, душам предков, аруахам (это архитипы, согласно К. Г. Юнгу), как духам-заступникам, вера в загробную жизнь, в бессмертие души, неотъемлемой части общего Человек – Дуние. Среди душ умерших у тюрков особо почитаемым был «культ предков-героев, прославившихся своими подвигами на поле брани» или творениями, материальными и духовными, которые возвеличили имя тюрков. Тюрки верили, что кроме физического питания тела, необходимо питать и душу. Одним из источников энергии души был дух предков. Считалось, где жил и творил Герой, или Гений дела, там и после смерти его дух мог оказывать постоянную защиту и помощь своим сородичам и народу.

Славным предкам тюрки устанавливали каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам.

Памятник был местом встречи между людьми и духом предка. Во время памятных жертвоприношений, молений, иногда в государственном масштабе, дух предка находил в памятнике временное пристанище. Остальное время он обитал на Небе. Каменные памятники в древние времена стояли от Алтая до Дуная и были разрушены в средние века после принятия тюрками мировых религий.

В-третьих, важным условием было почитание старейшин, старших и родителей, культ детей, вместе образующих духовно-религиозную предметность, проявлением которой можно считать неразрывность поколений, трансляцию духовных ценностей, целостность рода.

Здесь нужно отметить, что у тюрков традиция почитания духов предков обязывала знать свою родословную до седьмого поколения, подвиги дедов и их позор. Каждый мужчина понимал, что и его поступки будут также оценивать семь поколений. Вера в Тенгри и в небожителей устремляла тюрков на достойные дела, к свершению подвигов и обязывала к нравственной чистоте. Ложь и предательство, отступление от клятвы воспринимались ими как оскорбление естества, следовательно, самого Божества. Признавая коллективную ответственность за род и племя, а также наличие наследственных признаков, тюрки не позволяли людям, причастным к предательству, жить и иметь потомков.

В-четвертых, важными требованиями в этой религии являлись общественная солидарность и уважение к общественному мнению, приверженность к иерархии и дисциплине, особое почтение к старшим, глубокое уважение к матери. Тюркским сообществом изначально пресекались предательство, бегство с поля брани, доноительство, безответственность, ложь. Стремление к естественному образу жизни отражало родственную адекватность тюрков с окружающим одухотворенным ими миром. Тюрки всегда выбирал ясную, четкую, не нагроможденную деталями линию поведения. Обладая широким кругозором и масштабным мышлением, он имел неограниченное доверие и открытость к жизни. Древние тюрки отличались завидной активностью, будучи глубоко религиозными, не делили жизнь на потустороннюю и посюстороннюю, а принимали ее целостно как переход из одного качества в другое в едином для них мире.

В-пятых, это следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядность, а также – соблюдение определенных правил поведения, порядка, приличия и иерархии как условия сохранения традиционности. Если говорить философски, обобщенно, то Тенгри – это первоначало Всего, жизненное Первоначало, сама Жизнь. В тоже время Тенгри, не просто Небесный Бог и не просто Бог, а творец. Это «Начало», недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух. Он не поддается простому рациональному определению. Здесь прослеживается своеобразная аналогия с Дао, которая также, согласно Лао-цзы, не выражима рационально. Вспомним его слова о том, что «выраженное Дао уже не Дао». По мнению Н. Аюпова, тенгрианство в соединении с человеком, через «принятие» его человеком и в контексте человеческого можно определять и как открытое мировоззрение человека, направленное и «вовне» и «внутри себя» и на отношения внешнего и внутреннего мира, это мировоззрение, основанное на Жизни. [5].

Говоря о тенгрианстве как тюркской религии, можно отметить следующее: оно, бесспорно, является одной из первых великих религий, но ее отличие от остальных великих религий состоит в том, что оно не оставило письменных источников таких, как Авеста, Библия, Коран. Однако она оставила самобытную цивилизацию в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии, действующей до настоящего времени. Время ее существования исчисляется уже несколькими тысячелетиями [6, с.53].

Что касается ислама, то его распространение в тюркском мире происходило на несколько иной основе, чем обычно. Как правило, исламизация происходила на основе завоеваний тех или иных народов арабами. В отличие от этого, в X в. исторически сложились политические условия тесного взаимодействия религиозных моделей тенгрианства и ислама.

Обе эти религии своей природе были органичны с точки зрения всеобъемлющего духовного влияния, социального регулирования и контроля жизнедеятельности общества и личности. Столкнувшись, они не пришли в непримиримое противоборство между собой: со стороны тюрков, благодаря высокой духовности и правилам веротерпимости в Степи, со стороны мусульман, благодаря высоким

адаптационным способностям исламской религии. Обладая наступательностью, ислам должен был пройти период культивирования, предполагавший оседлый образ жизни в городских центрах. Для тюрков, которые преимущественно не вели оседлый образ жизни, жили в Степи, суфизм как производное ислама, был ближе по своей природе к тенгрианству. Это, по-видимому, послужило обстоятельством его широкого распространения в Степи. Именно суфизм внес некоторые элементы, смягчающие и приспособляющие восприятие кочевыми и полукочевыми народами жестких предписаний и обязанностей мусульман и общины в целом.

Несмотря на то, что процесс исламизации затянулся на века, тюркский мир, расколотый наступательностью мировых религий, принял отчасти и буддизм, отчасти и христианство, что ввергло Степь в невиданные до того религиозные конфликты. Он вновь попытался восстановить раздробленную однозначность духовного кода, объединившись под знаменем ислама. Восприятие Тенгри по своим сущностным характеристикам в целом не противоречило восприятию Аллаха. В функционировании общин тенгриан и мусульман также были важные пересекающиеся сходства. Например, свод древних обычаев тюрков и монголов – Яса и предписания Корана и сунны:

1. В защиту семьи предоставляли мужчине право жениться на нескольких женщинах, при этом первая жена считалась старшей;
2. Обязывали мужчин уважать жен и верить им; накладывали запрет на спиртное;
3. Предписывали пожилым воспитывать молодежь в любви к своей семье, народу (для тенгриан – к братству «небесных людей» Степи, вне зависимости от рода и племени; для мусульман, вне зависимости от национальности – ко всем, поклоняющимся Аллаху);
4. Обязывали богатых людей служить общине, помогать бедным;
5. Провозглашали собственником земли государство. Правитель от имени государства закреплял (при преобладании военной заслуги, с учетом выслуги лет, права на владение землей, причем с правом разжалования за определенные повинности и проступки этого права на землю); понятие продажи земли в культурах отсутствовало.

Можно сказать, что ислам в Степи получил тюркскую модификацию на основе преемственности культурных традиций тен-

грианства, особенностей этнического мироощущения и мировосприятия человека, соотнесенного с фактором сосуществования его с одухотворенной природой.

Это говорит о том, что у тюркских народов, особенно живущих в Великой Степи, ислам выступает не в классической форме. Точнее сказать, тюркский ислам – это своеобразный синтез тюркских и исламских ценностей.

К примеру, для тюркского ислама характерны почитание предков, аруахов и их могил. В классическом, кораническом, исламе арабов такого нет. Для классического ислама почитаемы, в первую очередь, пророки. Или же то, что тюрки проводят поминовения усопших на 3-й, 7-й, 40-й день и 1 год после смерти. Они почитают и посещают могилы святых людей.

Роль и положение женщины в обществе другое, нежели у арабов. Тюрки руководствовались в жизни не только Кораном, но и обычным тюркским правом (то есть, родовыми и племенными обычаями).

Таким образом, у тюрков жизнь общества регулировалась не только религиозными, но и светскими законами. Это – как бы характеристика тюркского ислама на массовом, низовом уровне. Еще одна особенность места и роли ислама в тюркском обществе – это то, что она не претендует на светскую власть, в отличие от ортодоксального классического ислама. Здесь имеется в виду, что тюркский ислам не стремится построить исламское государства, не стремится управлять обществом на основе исламских законов. Сферы и области влияния религиозной и светской власти в обществе разделены.

В создании такой формы ислама особая роль специалистами отводится Ахмету Яссави, который соединил ислам суфийского толка с элементами тенгрианства. Как справедливо пишет Н. Абаев: «На высшем же интеллектуальном уровне тюркский ислам характеризуется как суфийско-философский ислам, где больше превалирует составляющая не веры как таковой, а составляющая разума, интеллекта, философии и логики высокой культуры. Аллах здесь называется просто «истиной» или «сущностью бытия». И во многих суфийских системах, объясняющих мироздание и способы его

познания, эта «сущность бытия» оказывается все тем же тюркским «тау». Если сказать еще лаконичней, то тюркский ислам в лице тюркских этнических мусульман не абсолютизирует ни букву Корана, ни сам ислам. Он рассматривает ислам просто как одну из составляющих его культуры. Тюркский ислам предполагает высочайшую толерантность и наличие диалога с представителями других учений» [7].

На наш взгляд, в понимании распространения ислама среди тюрков, важным представляется и наблюдение известного казахского ученого М. Барманкулова, который считал, что «Ясави определил русло развития народной струи», ему было важно «соединить новую религиозную идеологию с массовым сознанием, тенгрианско-шаманистским, зороастрийским, чему позже присвоили квалификацию «тюркского народного мусульманства». Выдающуюся роль в этом сыграло ясавийское движение, которое проповедью справедливости, нравственного очищения и совершенствования человека нашло отклик в душе тюркского народа». Суфизм... стоял за простой люд, направлен был против правителей, но призывал не к активному сопротивлению, а к духовному. В тоже время, по мнению ученого, надо признать, что именно такая тюркская направленность суфизма привело к усилению исламизации. Арабское мусульманство не шло в степь, оно было непонятным и чуждым. Суфизм воспринимался как свой и близкий. Воспринимая суфизм, мусульманами становились и персы и тюрки».

По большому счету суфизм синкретическое учение, это можно видеть по мозаике мавзолея Ахмета Ясави, где в наружной стене можно обнаружить и шестиконечную звезду Давида, и полумесяц, и кресты, которые составлены из свастик. Возможно, согласно М. Барманулову, суфизм был прибежищем под мусульманской видимостью для буддистов, иудеев, христиан, и, конечно же, в первую очередь для ираноязычных и тюркоязычных народов [8.]

В целом, говоря о религиозности средневековых тюрков нельзя не отметить и их поразительной толерантности к религиям других народов, с которыми им приходилось сталкиваться. Это прослеживается практически во всей его истории. Для них религиозные различия, как правило, не служили основанием религиозных войн.

Возможно, это было связано с положением религий в тюркских государствах. Оно, согласно российскому тюркологу Ю.С. Худякову, обуславливалось тем, что жесткая централизация военной и политической власти в кочевых государственных образованиях Центральной Азии, ее персонификация в фигуре правителя-военачальника, обожествленной или находящейся под покровительством божеств, опора на военную силу героев-воинов, сподвижников, естественным образом формировали положительный идеологический полюс, который противопоставлялся враждебному иноэтническому окружению. Он также отмечает, что в религиозно-политической идеологии древних тюрков во главе социального мироустройства находится «Небом поставленный» или «севший на трон по воле Неба» верховный правитель-каган.

В религиозной идеологии монгольского государства считалось, что Чингисхан обладал божественной благодатью «сульдэ», с помощью которой он одерживал победы над многочисленными врагами. Поэтому свое стремление к господству над всеми народами известного ему мира Чингисхан связывал с повелением «Вечно Синего Неба». Именно «Вечное Небо» – верховное божество, в чем был убежден Чингисхан, повелело ему «править всеми народами». Ю.С. Худяков полагает, что идеологическое освящение внешней политики, и, прежде всего, завоеваний, в государственных образованиях кочевников Центральной Азии осуществлялось в соответствии с иерархической структурой социального мироустройства, во главе которого на вершине пирамиды находился осененный божественной благодатью правитель и выдвинувший его из своей среды правящий род [9, с.18-19].

Другими словами, одной из важных функций культа Неба в традиционном обществе кочевников Евразии, являлась его роль в освящении своим авторитетом высшей государственной власти (легитимизация власти) [10].

Можно сказать, что тенгрианство в традиционном обществе народов Центральной Азии, кроме чисто сакральных функций, выполняло, как мы отметили вначале и идеологические функции. Его можно определить как религиозно-мифологическую систему, несущую в себе веру в Небо («Тенгри») как всемогущую духовную

сущность, с которой связаны экзистенциально значимые функции для человека, но одновременно оно являлось формой идеологии кочевнических конфедераций и империй, существовавших в период раннего средневековья в Центрально-Азиатском регионе.

Сущность религиозно-мифологической формы идеологии, содержащейся в тенгрианстве, представляли ее фундаментальные ценности, с которыми были связаны качественно определенные функции и уровни идеологической структуры.

К фундаментальным ценностям этой идеологической системы относились следующие: 1) признание, что носителем высшей государственной власти является каган, получающий ее по воле Неба, что предполагает безусловное повиновение ему подвластного населения; 2) признание, что Небо возлагает на кагана обязанности по упорядочению общественной жизни, обеспечению безопасности подвластного населения, сохранению этнической традиции; 3) признание, что Небо является покровителем высшей государственной власти, что милость Неба, связанная с деятельностью конкретного кагана, определяет его успех в достижении поставленных военно-политических целей, например, возрождение и расширение каганата [11].

Типичным образчиком, где реализовались эти фундаментальные ценности тенгрианства, является государство Чингисхана, его отношение к религии. Здесь следует особо выделить его сборник законов (Яса), который содержит нормы веротерпимости, равенства всех перед законом и государством вне различия по вероисповеданию, расе, этнической принадлежности всех членов общества, включая и самих ханов-правителей.

Как известно, Чингисхан не навязывал своим подчиненным какой-либо определенной, догматически и обрядово оформленной религии. Официальной государственной религии в его царстве не было, среди его воинов, полководцев и администраторов были как шаманисты, так и буддисты, мусульмане и христиане (несториане). Государственно важно для Чингисхана было только то, чтобы каждый из его верноподданных так или иначе живо ощущал свою полную подчиненность неземному высшему существу, т. е. был религиозен, исповедовал какую-нибудь религию, все равно какую. Так же здесь, видимо,

определенную роль в таком отношении к религии сыграло и то, что он, как искусный политик, чтобы не возбудить ненависть последователей других религий, не выбрал ни одну из них. Задумав покорить мир, он в равной мере покровительствовал всем вероисповеданиям. Он говорил: «Уважаю и почитаю всех: Будду, Моисея, Иисуса, Магомета и прошу того, кто из них в правде наибольший, чтобы он стал моим помощником [12, с. 82]; Главное, чтобы люди не спорили «чья вера лучше». «На небе один Бог, на земле один Каган». Перед Богом мы равны, в какой бы одежде ни ходили, какие бы молитвы ни читали. Люди разной веры должны жить в мире, мы вновь станем братьями». Этих слов ему не могут простить и поныне, говорит Мурат Аджи. [13, с. 221] По его мнению: «Ни у кого на планете не родилась эта светлая мысль. Всюду религия, превращенная в политику, разделяла, ссорила людей, а здесь она объединяла. Поразительно: Запад и Восток, христиане и мусульмане, сражая народы, выясняли, чья религия лучше, а алтайский тюрк напомнил всем о Боге Едином, сотворившем мир, чистоте души человека. О правде.

Он отделил религию от политики, от светской власти и тем победил. «Мир совершенен, когда им правит Всевышний, Вот и вся философия Чингисхана. Но как много стояло за той кажущейся простотой – вера в Бога, которая давала людям правила поведения в обществе, нацеливала их на поступки, ставила честь и совесть во главу угла» [14, с. 221].

Чингисхан понял, что «если людьми не будет править Бог, то тогда ими должны править тираны». И потому «мир совершенен только тогда, когда им правит Бог» – не оцененная до сих пор суть его философии [15, с. 222].

Как искусный политик, он не приставал ни к одной из религий, чтобы не возбудить ненависти последователей других религий и, задумав покорить мир, равно покровительствовал всем вероисповеданиям» [16, 223].

«Идеи Чингисхана, призывавшие служению Богу Единому, увлекли миллионы людей, чем вызвали ненависть духовенства мусульман и христиан. Ещё бы в его армии служили китайцы, русские, кипчаки, гунуэзцы, франки, поляки, в ней состояли мусульмане из Халифата, то была самая сильная в мире армия. Самая

организованная, самая чистая. Люди разных религий сами шли в армию Чингисхана, здесь они ощущали братство; у них был один Отец-Бог» [17, 96]

«Уверенный в силе веры, а не запрета, Чингисхан разрешал христианство, ислам, буддизм – на выбор, но после общей молитвы Богу Единому, Тенгри. В его армии не возбранялись обряды любых религий. «Надо верить душой в Бога, и придёт победа» – учил он. [18, с. 369-371];

Полководец понял эту святую истину двадцати восемью лет от роду, за что тюрки звали его Суту-Богда, или Сын Неба. Он вошёл во власть словом, а не мечом и не ядом [19, с. 222].

Английский историк Эдуард Гиббон писал так: «Нашего удивления и похвал заслуживает религия Чингисхана. В то время как в Европе католики прибегали к самым жестоким мерам, чтобы защитить бессмыслицу, их мог бы пристыдить пример варвара... Его главным и единственным догматом Веры был Бог, сотворивший всё доброе и наполняющий собой небеса и землю, которые созданы его могуществом».

Стабильность в обществе того времени Абулгази характеризует следующей поэтической фразой: «В эпоху правления Чингисхана в странах от Ирана до Турана сложилась такая спокойная обстановка, что можно было пройти с Востока до Запада с блюдом золота на голове, не испытав при этом ни малейшего покушения» [20, с. 271].

Трудно поверить, что так оно и было. И эта фраза объясняет многое: личная неприкосновенность и собственность субъекта гарантировалась законами государства. Позже, спустя полтора века, при тимуридах и других любителях лёгкой наживы, Великий Шёлковый путь перестал функционировать. Здесь важно подчеркнуть, что для Чингисхана было важно, чтобы все люди верили в одного Бога. Это, согласно великому хану, составляет идейную опору общечеловеческого единства. Он считал, что человечество обязано стремиться к всеобщему единству: «На небе один Бог, на земле один Каган».

Достигнуть такого единства оказалось нелегко. Главными помехами являлись непомерная алчность и властолюбие рода челове-

ческого. Объединить человечество, по мнению Чингисхана, могли лишь такие же самоотверженные личности, как он сам, неизменно верные принципу «жизнь дороже богатства, честь дороже жизни».

Веротерпимость Чингисхана отнюдь не была проявлением пассивного безразличия: ему было безразлично, какую именно религию исповедуют его подданные, ему первостепенно важной была сама принадлежность людей, к какой бы то ни было религии.

Для государственной системы Чингисхана активная поддержка, утверждение и постановка во главу угла религии были столь же важны и существенны, как утверждение кочевого быта и передача власти в руки кочевников, – и в этом суть его идеологии [21.305].

Можно говорить о поразительной толерантности средневековых тюрков к религиям других народов, с которыми им приходилось сталкиваться. Как справедливо пишет Рафаэль Мухаметдинов в своем «Предисловии» к книге Садри Аджани «Тюркская история и тюркское право»: «Кроме веры в тюркского Тенгри, некоторые тюркские народы и племена доисламской эпохи в ходе своей истории были приверженцами таких религий, как буддизм, зороастризм, манихейство, несторианство, конфуцианство [22, 9].

На наш взгляд, эта религиозная толерантность тюрков, в конечном счете, производна от общетюркской толерантности. Эта черта, как правильно отмечает Р. Рахманалиев, проявляется в том, что тюрки, всегда стремились к тому, чтобы заставить самые разные народы жить вместе, в гармонии, оставляя им, правда, под своей централизованной до предела и деспотической властью их идентичность, язык, культуру, религию, а часто и правителей. Их толерантность изначально проистекает из специфики тюркского понятия государства, тюркского управления народами. Взойдя на вершины власти, благодаря праву завоевателя, они не гнушались обращаться за помощью к вассалам, когда те были более цивилизованными, чем они сами, и часто доверяли им важные дела; они также не стеснялись заимствовать у них то, что могло быть полезным: иногда технику, иногда образ жизни, иногда религию или язык. Их главная забота заключалась в том, чтобы организовать покоренные народы и племена, управлять ими, вести их на битву. Это объясняет, почему так часто они заканчивали тем, что

ассимилировали в покоренных массах.[23] В качестве предельного основания тюркской толерантности можно считать их идею «мирового государства». Только этой идеей можно объяснить тюркское понятие мирового господства. А слова в сказании огузов, что «небо – наш шатер, а солнце – наше знамя» убедительно показывает, что тюрки имели представление о мировом государстве. Если более пристально посмотреть на это определение, наиболее адекватно поясняющее существенный признак тюркского государства, то тюркские государства на пути мирового господства в качестве идеала предоставляли народам всех покоренных территорий религиозные, культурные, экономические и социальные права. Эта широта прав, предоставляемая тюрками для покоренных народов, была обусловлено тем, что они считали своей родиной регионы своего проживания и не рассматривали рядом проживающие общности отдельно от своего этноса.

Ну и наконец, можно особо выделить еще и такую особенность тюркских государств, которое существенно в этом плане отличало их от других государств. Здесь имеется в виду то, что у них не было характерного для многих империй правила – все богатства из завоеванных территорий и покоренных государств вести в столицу своей империи, типа «все дороги ведут в Рим». В отличие от них можно вспомнить Аттилу, Чингисхана, Бабуридов, Газневидов, Османскую империю. У этих тюрков была другая идеология, согласно которой все завоеванные земли они не считали чужой землей. Для них она была своей и поэтому они всячески пытались их обустроить. Вот здесь, видимо, лежат истоки известной тюркской толерантности, в том числе и религиозной.

Литература:

1. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Казань, Слово, 2004, – с. 5.
2. writers.kz/journals/?ID=12&NUM=287&CURRENT=&ARTICLE=7677
3. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М., 1971. – с.279
4. Шагдар Бира. К изучению истории культа Тэнгри у монголов // Тэнгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. – Улан-Удэ, 2004. – с. 10-11.

менность: материалы III Междунар. науч.-практ. конф., 1–июля 2011 г., г. Кызыл. – Абакан: Хакаское книж. изд-во, 2011. – с. 6-7.

5. Аюпов Н. tengrifund.ru/.../tengrianstvo-v-centralnoj-azii-i-sayano-altae-istoki-i-etnokulturnye-v.

6. Селезнёв А.И. Лекции по философии. МГУП имени И. Федорова. См. подробнее: <http://www.studfiles.ru/preview/1562132/page:11>.

7. Абаев Н.В. Тэнгрианство как религия и философия древних татаро-монголов Внутренней Азии // Вестник Бурятского государственного университета №6 (1), 2014.

8. Барманкулов М. Хрустальные мечты тюрков о квадронации. – Алматы: ОФ «БИС», 1999. – 375-376 с

9. Худяков Ю.С. История дипломатии кочевников Центральной Азии. – Новосибирск: Изд-во Новосибирско-го гос. ун-та, 2003. – с.18-19.

10. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – с. 115.

11. Фельман В.Р. cyberleninka.ru > Научные статьи > История. Исторические науки, Фельман В.Р.

12. Цитата А.А. Оловинцова из книги Б.К. Кыстаубаева «Главные противники Чингисхана: тайные войны в ракурсе истории». Алматы: «Дәуір», 2010. – с.119.

13. Оловинцов А.Г. Тюрки или монголы? Эпоха Чингисхана. Научно-популярное издание. 2-е изд. – Алматы, 2012. – с. 211.

14. Там же.

15. Там же.

16. Там же.

17. Аджи М. «Дыхание Аргамедона», изд-во «Хранитель», Москва, 2006 г. – с. 96.

18. Аджи М. «Тюрки и мир: сокровенная история», изд-во АСТ, Москва, 2004 г., с. 369-371.; www.adji.ru/book9_3.html

19. Оловинцов А.Г. Тюрки или монголы? Эпоха Чингисхана. Научно-популярное издание. 2-е изд. – Алматы, 2012. – с. 211.

20. История Казахстана в западных источниках», том IV, где воспроизводятся произведения Ч.Д. Гальперина, изд-во «Санат», Алматы, 2005 г. том 1, – с. 271.

21. Рахманалиев Р. Империя тюрков. История Великой цивилизации. – М.: РИПОЛ классик, 2009. – 576 с.

22. Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право. Перевод с турецкого языка Рафаэля Мухамметдинова. – Казань: Изд-во «Фэн», 2002. – С. 7.

23. Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. – М.: РИПОЛ классик, 2009. – 576 с.

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ТАРИХИ САНАСЫ АЯСЫНДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛЕНУ

Нұрмұратов С.Е.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
директорының ғылыми жұмыс жөніндегі орынбасары,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Құрманғалиева Ғ.К.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, доцент*

Еліміздің қазіргі өркениеттің дамуы жағдайында қазақ халқының бай рухани мұрасын тарихи сананың қалыптасуы тұрғысынан ғылыми зерттеудің және оны әлеуметтік практикада қолданудың маңыздылығы артуда. «Рухани жаңғыру» [1] концептісінде ұлттық өзіндік тарихи сананың пәрменді өрлеуі, ұлттық бірегейленудің қалыптасуы аясында айтылуы кездейсоқ нәрсе емес. Қазақ халқының тарихына қатысты зерттеулерде ұлттық өзіндік сананың серпінді өсуі жүріп жатырғанын танытатын өзінің тарихи дүниетанымдық тамырларына қызығушылықтар артуда. Алайда әлеуметтік мүдде оның ғылыми зерттеулермен және өзінің бағытталған саласын терең теориялық түсіндірілуімен сәйкестенгенде ғана терең зерделенеді. Халықтың мәдени тарихының бір бөлігі ретіндегі дүниетаным мен философия тарихынан хабардар болу оның тарихи өмір сүруі мен дамуы, өзіндік бірегейленуінің қажетті жағдайы болып табылады.

Қазақ халқының өзіндік бірегейленуі өткеннің рухани мұраларына үңілмей, қазіргі кезеңдегі адам мен әлемнің дүниетанымдық тұрғыдағы көрінісіне енгізілуі мүмкін емес. Өзінің тарихи өткенінсіз қоғамдық сананың қызмет атқаруы мүмкін еместігі сияқты, сондай-ақ түркілік және қазақ ойшылдарының мұраларын заманауи қоғамдық сұраныстан бөлек және тәуелсіз терең ойлы зерттеу мүмкін емес. Қазіргі қазақстандық полиэтностық шындығы жағдайында әлемнің бірегей ұлттық бейнесін оның

құндылықтық өмірмәнділік бағдарларымен жаңғырта отырып, қазақ халқының бай рухани мұрасын игерудің маңызды рөлі артуда. Әлем мен адамды қабылдаудың тұтастығы, ақыл-ой мен жүректің бірлігі, шындық, мейірімділік пен әділеттіліктің рухани-адамгершіліктік басымдылықтары, төзімділік пен ізгі ниеттіліктің ерекше түрі – бұның барлығы Ұлы Даланың сабақтары.

Табысты, серпінді дамушы қазақстандық қоғам бұқараның санасында қазақтардың рухани әлемі құндылықтарының орнығуы, бекітілуі негізінде ғана құрылуы мүмкін. Ұлт тарихы объективтілік пен ғылымилық бағдарларына сәйкес келетін біртұтас іргелі әдіснамалық принцип тұрғысынан байыпталуы тиіс. Қазіргі жағдайда біздің нақты дүниемізді толық тарихи қайта қарастырудың нақты-ғылыми, әдіснамалық және тарихи-философиялық алғышарттары қалыптасуда. Әлемнің жаңа ғылыми картинасы әлемнің біртұтас тарихи картинасы принципінде көрініс берген әдіснамалық функцияны орындауы мүмкін. Бірақ, дегенмен жаңа ғылыми деректерді ғылыми ізденістер барысында көрініс беріп отыратын түсініктемелер мен түсіндірмелерді кеңінен қолдану үшін дәстүрлі білімдерді де ұтымды қолданып отырған орынды.

Жүйелілік тұрғысынан зерделеу қазақтардың рухани әлемі мәселесінің қалыптасуы мен дамуын, қазақ мемлекеттілігінің эволюциясын және Қазақстанның қазіргі тарихын біртұтас көпқырлы құбылыс ретінде қарастыруға мүмкіндік берді. Құрылымдық-функционалдық талдау өз кезегінде қазақ халқының рухани өмірінің құрылымдық элементтерін зерттеуге мүмкіндіктер ашады және олардың тарихи үдерістегі функционалдық міндеттерін қарастыруға көмектеседі. Қазақтың рухани әлемін зерттеудің өнімді әдісі, әсіресе атап айтқанда ағартушылық ойларды зерттеудің тиімді әдісі тарихилық пен логикалықтың бірлігі қағидасы болып табылады. Оның мағынасы мынада – кейбір нақтылықтағы шыннайы тарихты танытатын, білдіретін нәрселер хронологиялық сипатта оның алдында келген барлық оқиғалар емес, тек осы нақты құбылысты шын мәнінде, «табиғаты бойынша» айқындайтындары ғана болып табылады. Ол зерттелетін әрбір құбылысты өзінің дамуының барынша кемелденген шағында, яғни бұл құбылыстың

мәнін анықтауға, оның діни бірегейлену құбылысын нақты түрде қарастыруға мүмкіндіктер береді.

Жаһандану жағдайында қазіргі суперөркениеттің байланыс аймағы ерекше маңызға ие болуда, ал түркі әлемі мәдениеттер мен мәдени әлемдер тоғысқан аймақтар қатарына жатады және тәуелсіз жаңа түркілік мемлекеттерде пассионарлық деңгей өте жоғары. Түркілік философияның бастаулары түркілік философиямен айналысудың тәсілдері мен формалары, түркілік ойдың қалыптасуындағы исламның рөлі мен мағынасы, еуразиялық кеңістіктегі түркілік және славяндық философиялық дәстүрлердің диалогының маңызы, түркі философиясының бір тармағы ретіндегі қазақ философиялық ойының ерекшеліктері туралы ойтолғаулар қазіргі ғылыми әзірдемелер үшін басты мәселеге айналууда.

Өткен жылдары халықтың рухани мұрасын біршама түгендеген «Мәдени мұра» («Культурное наследие») мемлекеттік бағдарламасы 2004-2011 жылдары жүзеге асырылды және ол халық мәдениеті мен ұлттық рухтың қайнар бастауларын зерттеуге арналды. Осы бағдарламаның арқасында қазақ халқының ұлттық рухани мәдениетінің көптеген жазба ескерткіштері баршаға белгілі болды. Қазіргі кезеңде ашылған түпнұсқаларды талдаудың ғылыми сәйкес келетін әдіснамасын кезеңі келді, «ұлттық рух» ұғымының мағынасын терең әрі жан-жақты ашу үшін оларды объективті түрде зерделеудің уақыты туындады. Әлемнің жаңғыртылған және сонымен бірге тарихи іргелі ұлттық бейнесі мен жоғарғы адамгершілік ұстанымдарының негізінде қазақ ұлтын рухани біріктіруге қабілетті жаңа және заманауи идеяларды қалыптастыру мүмкін.

Қазақ халқы мәдениетінің ғылыми сипаты оның дүниетанымының тұптамырларын философиялық тұрғыда талдамай толық және жан-жақты болмайды, сонымен қатар діни руханилықтың тамырларын талдаудан өткізбей толық мағлұматқа қол жеткізу мүмкін емес. Қазақстанда әртүрлі діни конфессиялардың қатар өмір сүруі, солардың ішінде басымдық танытатындары исламдық пен христиандық, сонымен қатар әртүрлі философиялық-дүниетанымдық бағдарлар әл-Фараби мен Қожа Ахмет Иасауи және басқа діни ойшылдардың философиялық

мәселелерін өзектендіреді. Олардың ислам руханилығы аясында пайда болған дүниетанымдық жүйелері өте жоғары деңгейдегі талпыныстарды – қоғам мен адамды жетілдіруді, мәдениеттер сұхбатын, ақиқатты іздеуді, мейірімділік пен сұлулықты орнықтыруды философиялық тұрғыдан сипаттайды.

Тарихты тереңірек қайта шолуда, ежелгі түріктердің бастапқы дүниетанымдық әмбебаптары, түркі тілдес халықтардың және дәстүрлі қазақ қоғамының ХХ ғасырға дейінгі философиялық дәстүрлері моральдық-этикалық, діни-этикалық бағытта болды. Этикалық тақырып ертедегі барлық философтардың шығармашылық іс-әрекеттерінен көрініс берді және олар сөзсіз өзінің Шығыс ойшылдарының дүниетанымдық жүйелерінде және бүкіл рухани әлемінде маңыздылығын сезіндірді. Олар әл-Фарабидің шығармашылығында, содан кейін Жүсіп Баласағұнның, Махмұд Қашқаридің, Ахмет Иүгінекидің, Қожа Ахмет Ясауидің шығармашылығында, қазақ билерінің, дәстүрлі қоғамның ақындары мен жырауларының, кейінірек Абай Құнанбаев пен Шәкәрім Құдайбердиевтің және Орталық Азия аймағының ойшылдарының ілімдерінде өз жалғасын тапты.

Қазақ ойшылдарының философиялық-дүниетанымдық жүйелері терең гуманистік сипатты және сондықтан ХХІ ғасырдағы жаңа онтология тұрғысынан өзектелініп отыр. Осыған байланысты ол ілімдердің түпнегізінде адам мәселесі, оның құндылықтық бағдарлары мен рухани ізденістері жатыр. Қазіргі қазақстандық қоғам өзінің бастауларын іздеу барысында халықтың генетикалық жадына, оның дамуының ұзақ тарихында қалыптасқан ұлттық-мәдени кодына сүйенеді. Сондықтан ол үшін этностың рухани өмірінің антропологиялық мәселелері ерекше маңызды. Түркілік және қазақ ойшылдары үшін дәстүрлі түрде тіл, поэтикалық-философиялық тәсіл, рухани-адамгершіліктік құндылықтар және этностық төзімділік идеясы мен мәдениетаралық байланыстар үлкен маңызға ие болды. Бұл идеялар бұрын да және рухани жаңғыруға бет бұрған қазіргі Қазақстанның әлеуметтік-мәдени кеңістігінде де өзекті болып қалып отыр.

Қазіргі Қазақстанның территориясында буддизмнен бастап христиан дінімен аяқталған өзге де діни сенімдер болғанын жоқа

шығармау керек, бірақ олар көбіне отырықшы халықтың арасына ғана тарап, тәңіршілдік сияқты асқан беделге ие бола қойған жоқ. Кейіннен тәңіршілдік ұзақ уақыт бойы ақсүйектер мен отырықшы халықтың діні болған ислам арқылы ығыстырылды, алайда ислам көшпенділер ортасына тарағанымен Тәңір сенімін тұтастай ығыстыра алмады. Тіпті қазірдің өзінде қазақтар мұсылмандық рәсімдерді орындау барысында ежелгі тәңіршілдік салттың белгілері байқалады, егер екі сенімнің де монотеистік негізі бар қазақы ділдің ерекшеліктерін назарға алсақ, бұл таң қаларлықтай жағдай емес.

Монотеизм сонымен қатар, түркілік суперэтностың әлеуметтік құрылымына айтарлықтай ықпал етті. Біздің күнге дейін сақталып келген түркілердің жазба ескерткіштері халықты қаған мен бектерге бағынуға шақырады, себебі қаған Тәңір қолдауына ие. Осылайша қаған Тәңірдің қолдауымен ел басқара отырып, түркілердің гүлденуіне барын салады, есесіне тек жаппай бағынуды талап етеді, бұл көшпенділердің әскери демократиясына тән. Білге қаған: «Егер сен, түркі халқы, өз қағаныңнан, өз бектеріңнен, өз Отаныңнан жырақ кетпей, бірге жүрсең, сен өзің де бақытты өмір сүресің, өзіңнің от басында еш нәрседен мұқтаждық көрмейсің...». Бұл сөздер ежелгі түркі қоғамының әлеуметтік қатынастары мен идеологиясын неғұрлым айқын сипаттайды.

Түркі өркениеті қыпшақ, кейіннен қазақ өркениетінің қалыптасуының негізін қалаушы түйініне айналды. Корей шығанағынан Каспийге дейінгі және Гоби шөлінен Байқалға дейін созылып жатқан мемлекетті құра білген түркілер өзге мәдени әлемге деген төзімділігі мен ашықтығын қажет деңгейде көрсете білді. Әлі күнге дейін сақталып келген көптеген қалалар мен қоныс мекендерінің (Тараз, Түркістан) негізін қалаған түркілер түркі қоныстарының ареалынан тыс мекендердегі теңдесі жоқ, әлемге материалды және рухани мәдениеттің жәдігерлерін сыйлаған Орталық Азиядағы түркілердің отырықшы мәдениетінің бастауына жол ашты.

Отырықшы, жартылай отырықшы және көшпенді үлгілердің басын біріктірген түркілер мәдениетінің негізінде көшпенділердің мәдени-дүниетанымдық философиясы жатыр. Мысал ретінде,

Қорқыт жайлы аңызды алсақ болады. Аңыз мазмұнының өзі оның көшпенділерден тарағанын көрсетеді. Дүниені кезген Қорқыттың аралаған жерлері жайлы айқын сипаттарды отырықшы адам бере алмас еді. Ол үшін осыншама аймақтарды аралап, өз көзімен көрып, басы-қасында жүру қажет, бұл тіпті қазіргі кездің өзінде де қиынға соғып жатады. Сонымен қатар, өзі атасы саналатын қобыз құралы да қызықты болып келеді.

Қазақстанның Президенті Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» деген еңбегінде «Қожа Ахмет Йассауи Орталық Азиядағы оның ішiвде Қазақстанда да, барлық түркі халықтарына ұлттық рухани iлiм жүйесiн өрнектеп бердi. Түркі халықтарына исламды тарату iсiнiң басы ғана емес, сонымен бiрге Тәңiрге табынушылық пен ислам мәдениеттерiнiң өзара ықпал ету үрдiсi де Қожа Ахмет Йассауи есiмiмен байланысты. Ортағасырлық Қазақстандағы ислам мәдениетiнiң негiзгi ислам догмаларына онша сәйкеспейтiн өзiндiк ерекшелiктерi бар. Ол кездегi түркі тiлдес қоғамдағы қадiр-қасиет жүйесiнiң (менталитетiнiң) барлық деңгейлерiне де Йассауи сопылығының ықпалы мықтап сiңген болатын. Түркілердiң өмiрлiк, практикалық философиясын құраған сандар ретiнде Йассауинамада тәңiрiшiлдiк элементтерi өздерiнiң мағынасын сақтап қалды. Нақ осы Йассауи iлiмi арқылы ислам қазақтардың рухани өмiр салтына айналды да, кейiнгi сегiз ғасырдың өн бойында соларды жебеп келдi.

Қазақ хандығы мен қазақ халқы құрылғанда, солардың бастау бұлағында осы iлiм тұрды. Егер қазақтардың рухани тарихы жазыла қалса, Қожа Ахмет Йассауидың хикметтерi («Даналық сөздерi») сөзсiз оның бiр бөлiгi болып кiруге тиiс. Йассауидың ұстазы Арыстанбабтың Отырардағы кесенесi мен Қожа Ахмет Йассауидiң Түркістандағы кесенелерi – қазақтардың ұлттық руханиятының аса маңызды орталықтары. Қожа Ахмет Йассауи кесенесi қазақ мемлекеттiгiнiң нысанына айналып, кейiнгi уақытта жалпыұлттық зиярат-қорым (пантеон) қызметiн атқарды. Қазақ халқының ұлы перзент-терiнiң мүрделерi осы жерде сақтаулы. Сондықтан, осынау тамаша ескерт-кiштi қалпына келтiрiп, бас бiрiктiрер ортақ кiндiкке бүкiл ұлттың назарын аударып отырғанымыз дұрыс» [2, 274-275 бб].

Одан әрі қарай өркениеттік эволюция жайлы былай тұжырымдалған: «Ұлы дала кеңістігіне ислам діні келген соң құқықтар өзгеріске ұшырап, түзетулер енгізілді, көбіне хадис пен шариғатқа негізделе бастады, бірақ жалпы мазмұны аса өзгертіле қойған жоқ. Қазақтар мен олардың ата-бабалары үшін маңызды болған бірнеше көшпенділер кодексі ғана бізге белгілі. Олардың қатарына, Шыңғыс ханның «Ясасы», қыпшақ кодекстері, Қасым мен Хакназар ханның заңдар жинағын жатқызуға болады. Сонымен қатар, бойында Еуразия даласында қалыптасқан өркениеттік дәстүр бойынша адам құқығы мен еркін қорғаудың, қазақ халқының жоғары философиялық-құқықтық мәдениетін ұстаған әдеп-ғұрып заңдарының жинағы саналатын Тәуке ханның «Жеті жарғысын» да атап өту керек. ...

Жалпы алғанда, қазақ мәдениеті Шығыс өркениетінің бір нұсқасы, қолтума бұтағына жата тұрып, Ресей империясының мәдени-өркениет шеңберіне енгеніне қарамастан, өзінің түпкі тамырымен тұтастығын жой-мағанын ескеру керек» [2, 280-284 бб].

Кейіннен ислам оны саяси рәсімдер жүйесі ретінде, иерархиялық бағыну формасы мен саяси қысым тетігі ретінде бекіте түсті. Исламның дәл осы даму және қоғамдық өмірдің барлық саласына ауқымды ену барысында – ымырашылдық қазақтардың саяси мәдениетінің құрамдас бөлігіне айналды. Бұған қазақтардың тағдыр жазмышына, дәстүрдің беріктігі және табиғат заңдылығына деген сенімі ықпал етті.

Келесі кішігірім мәселені де атап өткен жөн: көптеген қазақ ертегілері мен аңыздарында өзіңнің жеңілісінді мойындап, ымыраға келу немесе орын алған шиеленісті күшке жүгінбей, оны талқылап, пікір алмасу арқылы шешу – шынайы адамгершіліктің белгісі ретінде көрсетіледі. Сондықтанда болар, қазақтар үшін мейірімділік көбіне өзін-өзі құрбан етуге дайындығымен, өз эмоцияларыңды көрсетпей жасырып, адамның күнделікті өзін-өзі ұстау тәртібінің қабылданған өмір қағидаларына сәйкес болуымен, ұстамдылығымен, әр нәрсенің шегі мен парқын білуі және жауапкершілігімен байланыстырылады.

Сонымен қатар, ұлттық тарихтың ұлы өкілдері жайлы аңыз-әңгімелерде басты кейіпкердің руластары мен жерлестерінің

мүддесі үшін өзінің немесе жақындарының ұстанымынан бас тарта алғанына немесе алмағанына қарап, мемлекеттің басқарушыларының қандай болғандығына баға беріліп отырды. Осылардың барлығының жиынтығын қарастырсақ, қазақтардың көнбістігі мен ымыраға келу қасиеттері өзара істің негізінде келісімге келуден де әлдеқайда жоғары тұрғанын дәлелдейді. Ымыраға келу қағидасы, тепе-теңдік пен тұрақтылық категориясы ретінде қазақ қоғамының саяси саласына еніп кетті [3].

Аталмыш қағидалар, бір қарағанда, бүкіл қоғамның үйлесімді дамуының алғышартын құрайтын формалды рәсімдер мен әдет-ғұрыптардың жиынтығы сынды көрініс береді. Толеранттылық пен ымырашылдықтың қағидалары саяси бұлттарысты шектеп, саяси үдеріске қатысушыларды бойсұнуға, келісімге келуге итермелейді. Кей жағдайда бұл қағидалар қоғамдық-саяси қатынастарды тұрақтандырушы ретінде, саяси жүйенің қызметін теңдестіру механизмі ретінде байқалады [4].

Халық сенімінің және сопылықтың трансформациясы, дәстүрлі түркі мәдениеті мен ислам мәдениетінің синтезі ретіндегі Қазақстан территориясында қалыптасқан және нақты-тарихи жағдайларда дамыған ислам руханилығы оны түсіну кодының кілті түркі мәдениеті мен оның руханилығының иірімдерінен іздеу керек деген қорытынды жасауға болады.

Өткен түркі ойшылдарының философиялық көзқарастарын объективті тұрғыдан, атеистік нұсқаулардан ада түрде қайта қарастыру, олардың көзқарастарының дүниетанымдық негіздегі талқылаудың ислам мен тәңіршілдіктің қосылуы болған күрделі мәселесін анықтады. Бұндай қайта қарау ислам және түркі философиясының мәні мен бір-бірінен айырмашылығын анықтауда олардың ерекшеленуі мәселесін ушықтырды. Ол өзара рухани-мәдени әсер ету мәселесін келесідей сұрақтар қоя отырып өзектендірді: Исламның әсеріне ұшыраған түркілік философия қалай өзгереді және онда не сақталады? Исламды қабылдаған кезден бастап түркілік философия тарих аренасынан кетеді, тек қана ислам философиясы ғана дамиды деп айта аламыз ба? Әртүрлі мәдениеттер тоғысында, философиялық ойлаудың түрлерін анықтайтын шекара қайда?

Ислам философиясын қарастыра отырып, біз оның интенциональдық концептісі таухид болып табылады десек, онда түркілік философия дегеніміз не нәрсе екенін анықтауымыз керек. Егер ислам мәдениеті – мазмұнын ислам философиясы затсыздандыратын Кітап мәдениеті болса, онда онымен салыстырғанда адам үшін затсыздану қажет болатын түркілік философия мазмұнының заттануы неде? Тарихи-мәдени құбылыстар мен үдерістерде түркілік философияны белгілі бір философиялық дискурс ретінде ашып көрсететін бастаулар қандай? Қазақстандық философияда осындай ақиқатты іздеп табу тәсілдері көріне бастағанымен, әлі бұл мәселеге сәйкес орынды жауап табылған жоқ. Дегенмен, дінилік пен зайырлылықтың тарихи байланысын анықтаудағы ақиқатты іздеудегі кейбір талпыныстар ғалымдар зерттеулерінде көрініс беруде. Осындай әрекеттердің бірі ретінде Н. Аюповтың, Ә. Нысанбаевтың және Т. Ғабитовтың зерттеулерін атауға болады [5].

Араб-мұсылман әлеміндегі тарихи-мәдени мұралар қазақ халқының рухани-мәдени құндылықтарының қалыптасуына игі ықпал етті. Араб-мұсылман ғалымдары Грекияның, Үндінің, Иранның мәдени және ғылыми мұраларынан мол сусындап қана қоймай, Вавилион, Финикия және Египет білімдерін қабылдап, оларды басқа түрлерге өзгертіп, жаңғыртты. Арабтар әлемді, әсіресе түркі халықтарын ежелгі гректердің, парсылардың, үнділердің ашқан ғылыми жаңалықтарымен таныстырды. Бұл дерек Орталық Азия аймағында жаңа дүниетанымдық бағдарлардың қалыптасу үдерісінде айрықша маңызға ие болды.

Алғашында, исламның түркі тайпалары аймағында таралуы дәуірінде білімділік деп діни сауаттылық, Құран мәтінін білу түсінілді. Әрі қарай, исламды таратушылар қазақ жерінде де өзінің рухани жұмыстарын кеңінен жүргізді. Қазақтардың этно-мәдени қауымдастығы исламды қабылдаумен бірге, рухани өмірдің жаңа мұраттарын бекітуде базалық рухани-адамгершіліктік құндылықтарға сүйене отырып өзінің мүмкіндіктерін кеңейтті. Түркі әлемінің ұлы ойшылдарының көзқарастары қазіргі кезеңде қазақстандық философиялық дискурсқа, компаративистикалық зерттеулер контексіне, заманауи философиялық антропологияға,

аксиологияға, этикаға және эстетикаға енгізілуде. Бұлар олардың ізгілікті идеяларына жаңа үн беріп, адамзаттың мәңгілік құндылықтарын өзектендіріп және оларды қазіргі тәрбие мен білім беруде жүзеге асыруға бағыттайды. Осындай және басқа мәселелерді шешу қазақстандық зерттеулерді мәдениетаралық байланыстың, бәрінен бұрын түркі тілдес ғалымдардың халықаралық ғылыми ынтымақтастығын жаңа деңгейге көтереді.

Діни бірегейліктің қалыптасуы мен дамуын зерделеуді Қазақстан ғалымдарын басқа түркі тілдес мемлекеттердің ғалымдарымен үйлестіру мен ынтымақтастыру дәстүрлі ұлттық мәдениетті, оның дүниетанымдық әмбебаптарын, түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымы мен дүниетүсінігін кешенді түрде зерттеуге едәуір серпін береді. Халықаралық ынтымақтастық түркілік философияның әлемді тұтастай қарастыру ретінде теориялық мәселелерін кең және тереңірек зерттеуге, оны кезеңдендіру мәселесін, оның философиялық тілін және әлемдік философиядағы орнын зерттеуге мүмкіндік туғызар еді.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. 06 сәуір. 2017.
2. Назарбаев Н.Ә. Тарихтың шеңберлері және ұлттық зерде. Тарих толқы-нында. – Алматы: Атамұра. 1999. – 296 б. 271-293 бб.
3. Нысанбаев А., Машан М., Мурзалин Ж., Тулегулов А. Эволюция политической системы Казахстана. В 2-х томах. Том 1. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – С. 285–303.
4. Абенов Е.М., Арынов Е.М. Тасмагамбетов И.Н. Казахстан: эволюция государства и общества. – Алматы: ИРК, 1996. – 196 с.
5. Аюпов Н., Нысанбаев А., Габитов Т. Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006. – 142 с.

ЕВРАЗИЙСКИЙ КОНЦЕПТ: ВОПРОС О РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Соловьева Г.Г.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор*

Евразийство – и это общественный факт – возникло в качестве учения, идеологии, общественного движения как реакция на два глобальных фактора мировой истории: большевистскую революцию и кризис культуры западного типа. Оставим в стороне первый аспект. То, что оказалось теоретически высказанным и востребованным нашим временем, связано именно со вторым аспектом. Две ключевые идеи, сформулированные евразийскими теоретиками, обнаруживают свою жизнеспособность и, будучи концептуально обновленными с позиций современного категориального аппарата и новых социокультурных реалий, включаются в новый евразийский контекст.

Первая – мощный интеграционный потенциал, составляющий ядро этой доктрины. В основе евразийского концепта не просто взаимовлияние культур Востока и Запада, но объединение культур единой территорией совместного проживания и общения в течение тысячелетий. Категория «месторазвитие» – одухотворенная плоть, одухотворенная земля; импульс, заложенный в идее евразийства, получает интерпретацию в ключе постнеклассической философии: это интеграция, предполагающая сохранение и сбережение культурных и цивилизационных различий, т.е. единство в многообразии. Теоретик евразийства Н. Трубецкой разъясняет, что «необходимо встать на точку зрения равноценности и качественной несоизмеримости народов и культур» и тогда единство целого достигается не обезличиванием частей, а сохранением яркой, неповторимой индивидуальности, каждой из них, образующих «цветную радугу и культур» [1].

И **вторая** идея, которая вошла в плоть и кровь современного евразийского концепта: через евразийскую интеграцию осущес-

ствить децентрализацию всех и всяческих структур: экономических, культурных, социальных, т.е. преодолеть идеологию европоцентризма, а также идеологию азиациентризма, поставить под вопрос само понятие «центра». Самоценны все культуры – и европейские, и азиатские, привлекающие друг друга своей несводимостью, непохожестью, несоизмеримостью.

И Лев Гумилев разделяет этот методологический принцип полицентризма. Полицентризм означает, что мир начинает структурироваться иначе, не стягиваясь к единому центру-магниту, но свободно располагаясь во множестве самодостаточных культурных зон. Евразия – центр мира, но и Палестина – центр мира. Иберия и Китай то же самое. «Наконец-то мы можем разобраться в истории человечества, рассматривая последнее не как единое с единственным центром в Европе, а как мозаичную целостность, вид, разбитый на разные ландшафты» [2].

Принцип полицентризма подтачивает тоталитарное мироустройство, содействует избавлению от существования мировой системы с одним центром и образованию особых культурно-исторических областей. Культура каждого этноса своеобразна, и именно мозаичность человечества как вида придает ему пластичность, позволяющую выживать на планете Земля. Контурно обозначенные идеи первых евразийцев выявляют свою безусловную проекцию в современную эпоху с ее стремлением к формированию поликультурного, многополярного мира, новой геополитической архитектуры, где был бы положен конец диктату одной супердержавы. Децентразация, право на культурную, этническую, гражданскую идентичность, на самостоятельное решение своей исторической судьбы – это возможно только через интеграцию нового типа, и одним из утвердившихся в истории вариантов интеграции является евразийский суперэтнос.

Эти идеи были восприняты, концептуально обоснованы, теоретически развиты в евразийской доктрине Президента Казахстана Нурсултана Абишевича Назарбаева и получили свое реальное воплощение благодаря его масштабным инициативам, прозорливости гениального политика и беспримерному гражданскому мужеству. Он первым понял и осознал, что это исторический шанс,

чтобы стать процветающим независимым государством, получившим признание в мировом сообществе.

Обретение независимости вызвало и всеобщее ликование, и чувство неопределенности, беспокойства, связанное с утратой прежней системы ценностей и «кризисом идентичности». Весной 1994 года Президент Казахстана, будучи с визитом в Великобритании, впервые заявил о своем твердом намерении добиваться интеграционного объединения на территории бывшего Союза. А чуть позже, в марте 1994 года, Н.А. Назарбаев выступил с теоретическим обоснованием евразийской идеи в Московском Государственном университете. Эта аудитория была избрана им отнюдь не случайно. Президент Казахстана дальновидно предполагал, что идея вызовет неоднозначную реакцию и в России, и в Казахстане, и решил обратиться, прежде всего, к научной общественности, надеясь на ее позитивную реакцию. И его ожидания полностью оправдались. И в России, и в Казахстане деятели науки поддержали идею интеграционного объединения нового типа, хотя часть политической элиты встретила ее настороженно и даже недоброжелательно, отождествляя евразийский союз с тоталитарным советским государством.

Уже в июне 1994 года был опубликован тщательно продуманный и теоретически обоснованный проект «О формировании евразийского Союза государств», где давалась реальная программа последовательного и неуклонного продвижения по пути евразийской интеграции. Интеграционный потенциал евразийства основан на принципиально новом соотношении общего и единичного, что соответствует современной теоретической парадигме: общее не подавляет, не ассимилирует различия, как это случилось в советские времена, но, напротив, стимулирует, поддерживает проявления различий культур, этносов, языков, индивидов, поскольку именно их непохожесть и нетождественность создают общее поле их притяжения и взаимодействия. На языке политики это означало: безусловное сохранение суверенитета с передачей некоторой его доли общему, получающему тоже определенный суверенитет. А на языке культуры – признание, что «культурное и религиозное разнообразие мира – это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого» [3].

Н.А. Назарбаев выделяет три основных измерения евразийской интеграции: экономическое, военно-политическое и культурно-гуманитарное. На первых этапах реализации евразийского проекта доминировал прагматический, экономический интерес, поскольку этого требовала логика исторического процесса. Была разработана концепция многоярусной и разноскоростной интеграции с учетом того, что постсоветские республики оказались неравнозначными в экономических возможностях и политическом устройстве. Подобный подход выявил свою продуктивность, что подтвердилось с образованием интеграционных структур различного уровня вплоть до Евразийского таможенного союза.

Современный этап продвижения к Евразийскому экономическому союзу предполагает изменение приоритетов. Отныне среди трех названных выше измерений евразийской интеграции на первое место выдвигается культурно-гуманитарная составляющая: создание единого научного и образовательного пространства, формирование на основе общих ценностей «культурного и языкового многообразия единой евразийской идентичности» [4].

Этот вопрос оказался для первых русских евразийцев, можно сказать, роковым. Одним из непримиримых критиков евразийской доктрины стал известный русский богослов Георгий Флоровский. Первоначально воодушевленный евразийской идеей, позже он вынес евразийцам суровый приговор: их судьба есть судьба духовной неудачи. «Не от духа, а от плоти и от земли хотят набраться они силы, и Божья правда не там» [5]. При всем своем своеобразии Россия входит с Европой в единый христианский мир, с ним и надо искать идентичность.

Евразийцы не смогли дать сколько-нибудь удовлетворительно-го опровержения подобных критических аргументов. Единственное, на что они оказались способными, — выдвинуть утопический прогноз о возможном слиянии или «синтезе» религий, а в другой, более осторожной версии — о превращении религии как таковой в «бытовое исповедничество» т.е. систему обрядов, без какого-либо духовного смысла. Так, вопрос о мировоззренческой основе евразийской идентичности остался открытым.

Ответ критикам евразийства, весьма основательный и Неопровержимый, дается новой евразийской доктриной, беспримерным

опытом созидания толерантного, многоконфессионального общества в независимом Казахстане: это успешно реализуемая модель межконфессионального согласия, теоретически разработанная и уверенно проводимая в жизнь Лидером нации Н.А. Назарбаевым. В своих трудах он пишет, что, выдвигая идею евразийской интеграции, продумывая этот глобальный проект, он тщательно и детально изучил опыт Европейского Союза. А сегодня, можно сказать, уже Европа может обратить свои взоры к Казахстану, чтобы позаимствовать ценный опыт межконфессионального согласия и взаимного обучения религиозного и светского секторов общества.

Духовное согласие достигается не ассимиляцией одной религией другой, как на то надеялись первые евразийцы. В отношениях религий, как и в отношениях государств, следует сохранять, прежде всего, суверенитет, т.е. религиозную идентичность. Путь к духовному согласию, фундаментальному глубинному взаимопониманию, начинается с диалога и ведет к предотвращению межрелигиозных конфликтов, партнерству и сотрудничеству на национальном, региональном и глобальном уровнях.

Мы не выбираем эпоху, которой живем. Но мы выбираем себя в эпохе. И Казахстан сделал свой исторический выбор: евразийская идея, евразийская интеграция, евразийская идентичность.

Литература:

1. Трубецкой Н. История, культура, язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 797.
2. Гумилев Л. Ритмы Евразии. – М., 1993. – С. 27-28.
3. Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей. Выступление Президента Республики Казахстан на II съезде лидеров мировых и традиционных религий.
4. Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева. – Алматы.: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2010. – С. 140.
5. Флоровский Г. Евразийский соблазн // Новый мир, 1991. – №1. – С. 197

КОМПЕНСАТОРНАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ

Курманалиева А.Д.

*заведующая кафедрой религиоведения и культурологии
Казахского национального университета им. аль-Фараби,
доктор философских наук, профессор*

Карыбаева А.Н.

*докторант кафедры религиоведения и культурологии
Казахского национального университета им. аль-Фараби*

На протяжении всего периода существования социума религия оказывала огромное влияние на процессы конструирования и эволюции социальной реальности. Посредством выполнения целого комплекса функций она во многом определяла специфику социального и духовного бытия на том или ином этапе исторического развития. Одновременно, под воздействием социальных условий религия сама подвергалась эволюции и трансформациям. Данные процессы характеризовались гибелью одних и формированием на их основе других, более крепких, устойчивых религий, синтезом отдельных религий и целых религиозных систем разной функциональной, стадияльно-временной, этно-национальной, культурно-исторической специфики, что приводило к образованию религий и религиозных систем ярко выраженного синкретического характера. В результате современное общество оказалось охваченным сетью многообразных религиозных учений, концепций, систем и комплексов с синкретически содержательной спецификой, которая способствует их особому воздействию на общество и человека.

Комплекс социальных причин, породивший ощущение бесперспективности жизни, невозможности установления гармоничных отношений в обществе, осуществления гуманных идеалов, создал благоприятные условия для распространения новых религий, обещающих каждому личное спасение, безграничные возможности нравственного самосовершенствования и самовыражения [1, с. 91]. Благодаря работам таких известных исследователей, как Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс, Э. Дюргейм, М. Вебер,

У. Джеймс, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, Е.А. Торчинов, современная наука к социальным функциям религии относит мировоззренческую, компенсаторную, регулятивную, коммуникативную, интегрирующую, дезинтегрирующую, легитимирующую, разлегитимирующую и некоторые другие.

Одной из социальных функций религии является функция компенсации, то есть восполнения, преодоления бессилия и ограниченности человека на психологическом и практическом уровнях его существования. Характеризуя роль данной функции, И.Н. Яблоков пишет: «Религиозная система дает действительную компенсацию дефицитов в бытии человека и общества (перераспределение доходов, благотворительность, милосердие, призрение и проч.). Вполне реальна компенсация и в сфере сознания, психологии: снятие стресса, утешение, катарсис, медитация, духовное наслаждение и проч.» [2, с. 209]. Таким образом, значение данной функции для человека и общества, бесспорно. Однако в условиях функционирования синкретических религиозных систем компенсаторная функция религии может претерпевать определенные трансформации. Её компенсирующие, восполняющие силы ослабевают. Иногда возможно образование векторов разрушающей направленности, действие которых затрагивает фундамент любой религиозной системы – индивидуальное и общественное религиозное сознание. В таком случае синкретические религиозные системы полностью утрачивают функцию компенсации.

В течение почти полувека несколько течений социальной, личностной и клинической психологии постоянно уделяли внимание документированию стремления человека сохранить веру в личный контроль и индивидуальную свободу действий. Общей темой во многих исследованиях является то, что вера в способность обладать влиянием приносит пользу физическому и психологическому благополучию. В продолжительной психотерапии практически не могут не возникнуть вопросы, связанные с религией. По сути понятия экзистенциональной фрустрации и вакуума иллюстрируют не что иное, как введенное выше понятие религиозной апатии [3, с. 121]. Таким образом, при оказании психологической помощи человеку специалист должен быть в определенной степени религиозно-

ведом, человеком, обладающим знаниями об убеждениях пациента (каким бы ни было отношение их обоих к религии), противоречиях, которые возникают у личности в связи с вопросами религии. При этом психолог (психотерапевт) должен оставаться нейтральным, толерантным, абстрагироваться от своих личных религиозных убеждений, возможно, даже подсказать ответ религии на поставленный пациентом вопрос (даже если этот ответ противоречит убеждениям специалиста, но может удовлетворить пациента, помочь разрешить возникшую проблему) и, что очень важно, оценивать, когда религиозность переживаний пациента и его вопросы аутентичны, а когда являются выражением сопротивления и рационализации.

Проявление активности либо, напротив, «бездействие» компенсаторной функции синкретических религиозных систем зависит от того, что процессы синкретизации затрагивают самые глубины религиозного сознания, и, прежде всего, субъективный религиозный опыт, который, формируясь в течение жизни человека, является достаточно прочным основанием религиозного сознания.

Компенсаторная функция искусства имеет три основных аспекта:

- 1) отвлекающий (гедонистически-игровой и развлекательный);
- 2) утешающий;
- 3) собственно компенсаторный (способствующий духовной гармонии человека) [4, с. 67].

Жизнь современного человека полна конфликтных ситуаций, напряжения, перегрузок, неосуществившихся надежд, огорчений. Религия утешает, уводит в мир грез и своей гармонией влияет на внутреннюю гармонию личности, способствуя сохранению и восстановлению психического равновесия. Создавая в «безумном, безумном, безумном мире» внутреннюю гармонию человеку, религия помогает ему удержаться на краю жизненной пропасти и дает возможность жить дальше. Своей верой оно компенсирует жизненные потери людей, скрашивает серые будни или несчастливое бытие. Функции религии исторически подвижны: если в античности трагическое «очищает» человека (преобразующая функция), то в Средние века оно уже не очищает, а утешает че-

ловека (компенсаторная функция: люди более достойные тебя терпевают беды более горькие, чем те, что выпали на твою долю).

Религия как сложное структурное образование охватывает целый ряд элементов и связей – религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации, оказывающих совокупное воздействие на социум. Это приводит к видимым результатам, предоставляя человеку целостное мировоззрение, повышающее или понижающее теоретический и практический потенциал культуры, объединяющее или разделяющее людей, способствующее как налаживанию новых связей, так и ограничению контактов, как освящающее, так и отрицающее какие-либо установления. При этом само выполнение функций религией во многом зависит от обратного воздействия общества на неё.

На первое место компенсаторную функцию выводили также Эпикур, Л. Фейербах и З. Фрейд. Образно говоря, «религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [5, с. 89]. Но говоря об этой функции словами Карла Маркса, некоторые люди забывают о том, что опиум в его время считался последним лекарственным средством, которое способно облегчить страдания больного. Иллюзорно-компенсаторная функция является всеобщей универсальной и специфической функцией религии, характерной из всех форм общественного сознания только для нее. Ее назначение – компенсировать слабость человека. Она по-разному выступает в различных структурных элементах религии. На уровне религиозного сознания она проявляется «как иллюзорное разрешение объективных практических противоречий, как освобождение в сознании... и не устраняет реальных противоречий и трудностей жизни» [6, с. 10].

Значение субъективного религиозного опыта для функционирования различных религиозных систем определяется его включенностью в область «феноменального сознания», о котором пишет современный исследователь проблем сознания Д. Чалмерс [4]. В своей концепции структуры сознания Чалмерс противопоставляет «психологическое» сознание «феноменальному». К «психологическому» сознанию он относит самосознание, внимание, самоконтроль,

знание и другие функциональные аспекты, посредством которых происходит объяснение тех или иных явлений. К «феноменальному» сознанию, по мнению Чалмерса, принадлежит субъективный опыт. Как отмечает представитель современной аналитической философской мысли Д.В. Иванов, «... фактически феноменальное сознание предстает как фоновое сознание, оно насыщает нашу жизнь различного рода оттенками, ароматами, делая наш опыт каким-то, формируя его качественные аспекты» [7, с. 105].

Часто к функциям религии относят также контрольную (религия может выполнять в сознании человека роль внутренней цензуры), коммуникативную (способствует общению людей определенных взглядов, не смотря на их государственную, этническую, национальную принадлежность), функцию жизненного смысла, выработки жизненных идеалов, подъем человека над потоком повседневной жизни, воспитательную и др. Некоторые исследователи выделяют также терапевтическую функцию, считая, что религия успокаивает человека, вносит порядок и слаженность в ее душевные состояния; но это действие религии покрывается, на наш взгляд, компенсационной ее функцией. Учитывая то, что может дать религия отдельному человеку, можно вести речь о персоналистическо-утешительных функциях (религия способствует осмыслению человека в качестве причастной к духовным Абсолютам естества), ценностную функцию (формирование у человека понимание того, что ценность духовного является первой и самой важной) [8, с. 57].

Религия выполняет целый ряд жизненно важных функций, как в общественной, так и в индивидуальной жизни человека. Учет численности и сложности указанных функций позволяет нам воспринимать религию не одномерно, не предвзято, с постижением той роли, которую она выполняет и которую не могут компенсировать другие сферы духовной жизни общества.

Среди всех сфер общественной жизни религии принадлежит особое место, поскольку она базируется на особом типе жизненного опыта, и вводит человека в такого рода опыт. Религия предполагает существование у человека ощущение ее приобщение первых начал бытия, а на почве такого ощущения образуются различные

более или менее многочисленные объединения людей, исповедующих определенную форму религиозного верования. Религия – это явление общественно-историческое, то есть она функционирует в человеческих сообществах и возникает и изменяется в процессе развертывания человеческой истории. Рожденная религиозным опытом, развитая религия становится своеобразным «обществом в обществе», поскольку возникает явлением многогранным и сложным. Сложность религии ярко проявляется в ее строении, где важное место принадлежит образованию человеческого сознания, религиозным действиям и религиозным организациям [9, с. 14].

Многогранность религии предопределяет то, что она является предметом изучения разных наук и сфер познания: ее изучают философия, социология, психология, некоторые конкретные науки. Особое место среди этих сфер познания принадлежит религиоведению, что собирает данные многочисленных наук и исследований для того, чтобы подать религию как целое, однако многоэлементное явление.

Таким образом, мы полагаем, что косвенный потенциал религии, который может использоваться при оказании психологической помощи населению, значительно выше, чем это принято считать.

В итоге можно сформулировать следующие выводы:

1. Компенсаторная функция религии включается в психологическую и является если не приоритетной, то одной из важнейших функций религии в современном мире.

2. Одной из важнейших задач религии в прямой и косвенной реализации компенсаторной функции является преодоление религиозной апатии.

3. Проблема религиозной апатии является актуальной и требует фундаментального исследования.

Литература:

1. Ильин И.А. Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта. – М.: Русская книга, 2012. – 143 с.
2. Яблоков И.Н. Понятие и функции религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – №1. – С. 204-211.
3. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1997. – 414 p.

4. Sellers R. Nine global trends in religion // Futurist. – Wash., 1998. – Vol. 32. – № 1. – P.20-25

5. К. Маркс. Критика гегелевской философии права //Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т.1.– С.415. Первым сравнил религию с опиумом не Маркс, а немецкий писатель Новалис еще в 1798 году.

6. Мануйлова Д.Е. Социальные функции религии.–М.,1975. – С.21.

7. Sellers R. Nine global trends in religion // Futurist. – Wash., 1998. – Vol. 32. – № 1. – P.20-25

8. Бокачёв И. А. Апатия как феномен социальной реальности // Сборник научных трудов СевКавГТУ. Серия «Гуманитарные науки». 2007. №5.

9. Еротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. М., 2008.

С Е К Ц И Я

**«ҰЛЫ ДАЛА ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ
БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ДІНИ
ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ АСТАРЛАРЫ»**

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІГІНДЕГІ ИНКЛЮЗИВТІЛІК

Сатеришинов Б.М.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Мырзахмет Жүзей

Дінтанушы, PhD докторант

Соңғы кездері «инклюзивті білім беру», «инклюзивті қоғам», «инклюзивті дүниетүсінік» және «инклюзивті қатынас» деген ұғымдар көп қолданыс тауып жүр. Инклюзивтілік ұғымының терминдік мағынасы ағылшынша «inclusion» – қосып алу дегенді аңғартады, оның кері түсінігі «exclusio» – «шығарып тастау» дегенді білдіреді. Бұл түсінік алдымен физикалық тұрғыда кемтар балаларды кемсітпей, арнайы интернаттарға қамап бөлектемей, шеттетпей, басқа сау балалармен қатар өзін жайлы сезінетіндей жағдайда оқыту практикасын енгізетін білім беру саласында қолданылды. Кейінірек, инклюзивті қатынас мүмкіндігі шектеулі адамдарға («мүгедек» атауының өзі кемсітушілік деп саналады) жағдай жасау арқылы қоғамдық өмірдің өзге салаларына да тарала бастады. Осылайша инклюзивті қоғам орнықтыру туралы сана қалыптаса бастады. Өзінің кең мағынасында бұл әркімнің өз жынысы, нәсілі, жасы, мәртебесі, ұлттық, діни және мәдени тегі, сондай-ақ физикалық және ментальдық жағдайының ерекшеліктеріне қарамастан өздерін қауымдастықта қабылданған, түсінілген толыққанды мүшесі ретінде сезінетін қоғамды білдіреді. Бұл адамдардың жаратылыстық әртектілігін, барлығының бір дәрежеде өмір сүруге деген табиғи құқығын мойындаудан, соған сәйкес өз төзімділігінің шекарасын кеңейтуге деген, инклюзияны интеграциялық қалып ретінде қабылдау ниетінен туған ұмтылыс.

Бұл мәселенің өзектілігі соңғы кездері қоғамда, бұқаралық ақпарат құралдарында және әлеуметтік желілерде кемсітушілік пен өшпенділік көңіл-күйдің күшейе түсуімен сипатталады. Кемтарларды, қылмыс жасап қойғандарды айтпағанда, бізде бір ауыз қате сөйлеп қойған беделді адамдарды, мемлекеттік

қызметкерлерді және т.б. жермен-жексен етіп, оған «таңба» қойып табалап, жер-жебіріне жете күйе жағып, оның болашақ мансабына, тіпті өмірін жайлы орналастыруына кедергісін келтіреді. Өздері ешқашан жазым болмайтындай, «сүттен ақ, судан тазадай», ешқашан сөзінде де, ісінде де қателеспейтіндей сезінеді. Бір жас министр «потому, что» деген сөзіне бола, оған сондай айдар тағылып кетті. Тіпті адамның табиғи мұқтаждықтарын да келемеждейтін жағдайлар кездеседі, мысалы, көпшілік жиында жел жіберіп қойған кісі, «осырақ молда» атанып, ол сол ауылдан көшіп кетуге мәжбүр болған, ал жергілікті халықтың жады бұл «айғақты» жыл санаудың датасына айналдырып жіберген көрінеді. Кей жерлердегі келінді жұмысқа жегіп жұмсаудың ғана нысанына айналдырудан, бала көтермеген әйелді «жұғып кетеді» деп әлеуметтік дәстүрлі шараларға қатыстырмаудан, нәресте дүниеге келгенде қыздан гөрі ұл боп туылуын қалаудан және т.б. осындай кемсітушіліктің белгілерін көруге болады. Өкінішке орай, мұндай мысалдар дәстүрлі қоғамда да, қазіргі заманда да жиі кездеседі.

Әсіресе, ұлттық, мәдени және діни түбірлерге негізделген «біз және басқалар» деген қарама-қарсы антитезаның салқыны қатаң агрессия мен балағаттауға әкеледі. Кез келген мәселені талқылау, мәселенің өзінің төңірегінен тысқа шығып, жеке тұлғалардың өздеріне қарай бағытталып, оларға әр түрлі атаулар жабыстырылатын болды: «ұлтшыл», «ватник», «нацпат», «космополит», «уаххабшы», «сәләфит», «сақалды», «зікірші» және т.б. Әрине, олардың радикалдықпен шектесетін іс-әрекеттерін ақтауға болмайды, бірақ оларды осыған итермелейтін әрқилы әлеуметтік себептердің алдын алған анағұрлым тиімді. Және де экстремистік деп танылған ағымдармен жұмыс жасағанның өзінде оларды қатардан шығарудың емес, қатарға қосудың жұмсақ амалын жасау қажет. Жоғарыда аталған мүдделес топтардың әрқайсысы әлеуметтік желілерде бір мәселені талқылағанда, тек өздерінің көзқарастарын ғана құптап, қалған бөтен ұлттың, діннің, мәдениеттің өкілдерінің көзқарастарына тарпа бас салатын үрдіс пайда болды. Тіпті мұндай бөліп-жарушылық қалыпқа айналып, алуантүрлілікті мүлдем мойындамайтын эксклюзивті қоғам орнықтырудың алғышарттары пісіп-жетіліп келе жатқандай. Әрине, бұл үрдіс жаппай бұқаралық сипат алмағанымен, жағымсыздық әлеуеті басым келеңсіз жағдай. Сондықтан оның алдын алу үшін қазақ халқының діни

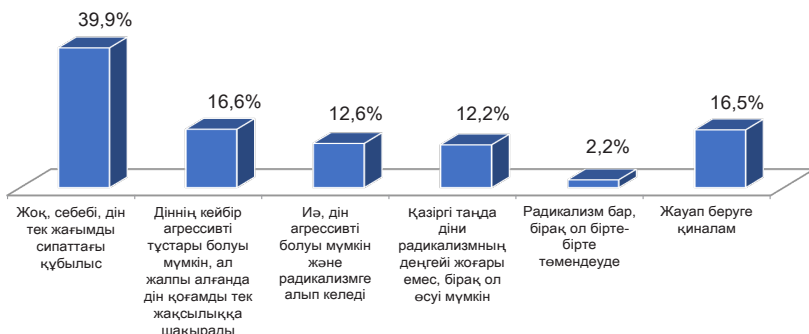
бірегейлігіндегі аталмыш құбылысты тарихи және әлеуметтанулық дінтанулық тұрғыдан зерделеудің маңызы зор.

2018 жылдың шілде-тамыз айларында «BISAM –Central Asia» ақпарат бизнесі, социологиялық және маркетингтік зерттеулер Орталығы ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының тапсырысы бойынша «Қазақстандық қоғамның рухани-мәдени жаңғыруындағы діни бірегейліктің рөлі мен маңызы» тақырыбында әлеуметтанулық зерттеулер жүргізді. Техникалық спецификациямен белгіленген тұжырымдамаға сәйкес зерттеу сандық және сапалық әдістерді қарастырды. Сандық әдіс ретінде ұлттық репрезентативті іріктеме бойынша нысандандырылған сауалнама жүргізілді. Оған Қазақстан территориялық және қоныс-мекендік құрылымы бойынша іріктеліп, 3500 респондентті құрайтын елдің 18+ жастағы азаматтары қатысты [1].

Қазақстандық қоғамда тұрғындардың діни сенімінің сәйкес келмеуі негізіндегі агрессиялық пен карама-қарсы тұру пайда болуы мүмкін бе, оның ішінде діни радикализмнің өрбуі мүмкіндігі бар ма деген сұраққа жауап бергендердің айтарлықтай бөлігі (максимум көрсеткіш бойынша – үшінші респонденттен көбі) қоғамда агрессия және діни алаңда қарсылық туындауы мүмкін емес деп есептейді. Олардың көзқарасы бойынша аталмыш үрдіс алдағы жолы бұл бағытта дамуы мүмкін емес. Себебі, дін тек жақсылыққа үндейді және қоғамды ыдыратушы емес, қайта оны біріктіруші ретінде әсер етеді. Шамамен сауалнамаға қатысқандардың әрбір 6-шысы осындай пікір білдірді. Олардың ойынша жалпы діннің қоғамға оң әсері басым, дей тұрғанмен әртүрлі діни ағымдар тарапынан көрініс табатын белгілі бір дәрежеде радикалды, агрессивті қырлары да баршылық. Дін жалпы алғанда агрессивті болуы мүмкін дейтіндер мен діни радикализмнің бар екенін қуаттайтындар, сонымен қатар болашаққа пессимистік тұрғыдан қарайтындар (әрбір 8-ші респондент) да белгілі бір дәрежеде респонденттердің осы категориясына жатады.

Сурет 1. Қазақстан қоғамында агрессивтілік пен діни сенімнің әркелкілігіне байланысты қарсылық және діни радикализм туындауы мүмкін бе? (сауалнамаға қатысқандардың %-ы).

Сурет 1. Қазақстандық қоғамда діни сенімнің сәйкес келмеуі негізіндегі агрессиялық пен қарама-қарсы тұру пайда болуы мүмкін бе, оның ішінде діни радикализмнің өрбуі мүмкіндігі бар ма? (жауап бергендердің %)

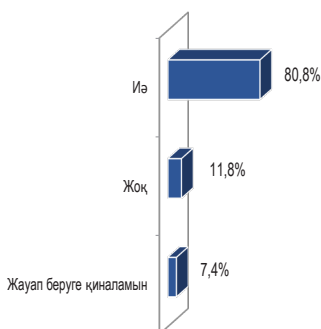


Діннің біріктіруші қызметі тек жеке алғандағы шағын әлеуметтік топтың аясында (мысалы, отбасы аясы) ғана емес, жалпы қоғамдық қатынастар жүйесінде көрініс табады. Сауалнамаға қатысушылардың көпшілігі өздерінің дүниетанымдық ұстанымдары мен діни қағидаларының, басқа діни конфессия өкілдерімен достық және әріптестік қатынас орнатуға мүмкіндік беретіндігін хабарлайды (2 және 3-суреттерді қараңыз).

Сурет 2. Сіздің діниіңіздің қағидалары мен дүниетанымдық ұстанымдарыңыз басқа діни конфессия өкілдерімен достық қатынас орнатуға мүмкіндік береді ме? (сұралғандардың санынан %)



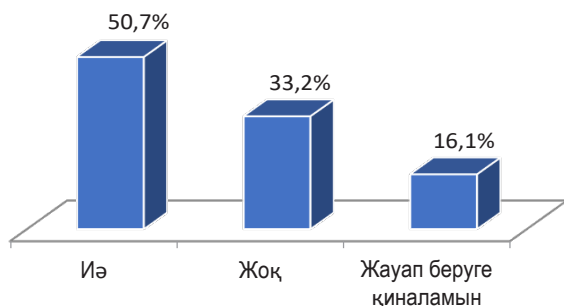
Сурет 3. Сіздің діниіңіздің қағидалары мен дүниетанымдық ұстанымдарыңыз басқа діни конфессия өкілдерімен әріптестік қатынас орнатуға мүмкіндік береді ме? (сұралғандардың санынан %)



Жас-жыныстық өлшемде жауаптарды бөлуде аса алшақтықтар байқалмайды. Зерттеліп отырған этностық топтардың арасында өздерінің дүниетанымдық ұстанымдары мен діни қағидаларында басқа діни конфессия өкілдерімен достық қатынас орнатуға қандай да бір бөгеттің жоқ екендігі жөнінде қазақтарға қарағанда (83,5%) орыстар (95,3%) және басқа этностық топтар (96,1%); әріптестік қатынас орнатуға – (75,2%) қазақтарға қарағанда орыстар (87,3%) және басқа этностық топтар (88,9%) бейім екендігінен хабар береді.

Территориялық сегменттік зерттеулер өлшемінде оңтүстік және батыс өңірлерін қоспағанда, көптеген облыстарда оңды жауаптар көрсеткіші жоғары екендігі байқалады. Сонымен, мысалы Жамбыл облысынан жауап берген тұрғындар арасында әрбір 7-ші сауалнамаға қатысушы басқа діни ағымды ұстанушымен жақын достық қатынас орнатуға дайын емес. Оңтүстікке қарағанда біршама «діншілдеу» өңір болып саналатын батыс өңірінің құрылымында сауалнамаға қатысушылардың бұл санаты Ақтөбе облысының тұрғындары (тіптен әрбір 5-ші жауап беруші) және Атырау мен Маңғыстау облыстарында өте анық көрінеді. Көрсетілген облыстарда сауалнамаға жауап берушілер үлесі дүниені қабылдауы немесе діни қағидаларының ерекшелігіне орай басқа діни топтармен достық қатынастар орнатуға дайын еместігі іс жүзінде жауап берушілердің жартысына жетеді – көрсеткіштер 41,1% және 48,2% (көрсеткіштер ауқымында орташадан 6,7 және 7,8 рет жоғары).

Сурет 4. Сіздің діниіңіздің қағидаттары немесе сіздің дүниетанымдық бағдарыңыз басқа конфессия адамдарымен ерлі-зайыптық қатынасқа не-келесуге мүмкіндік бере ме? (сұралғандар санынан %)



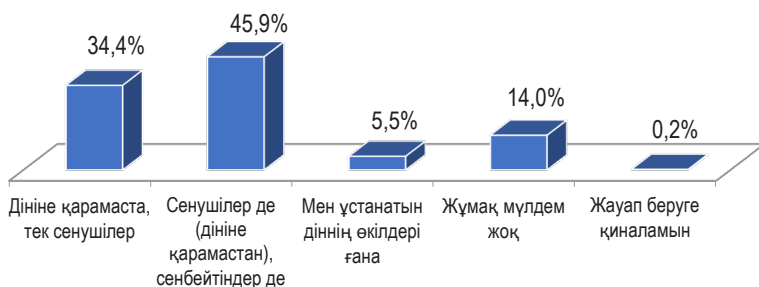
Сауалнамаға жауап берушілер жұбайлық қатынастарды басқа дінді ұстанушылармен бекітуге мейлінше аз қызығушылық танытады (4-сурет). Кім өзінің дүниетанымдық қалыптары немесе діни қағидаттары жағынан шектеулерге байланысты, өзінің неке қатынастарын басқа діни конфессия өкілімен бекіте алмаса, жас-жыныстық құрылымдар мен білім алу деңгейі – біртекті, одан негізгі демографиялық түрді бөлуге болмайды.

Сондай-ақ сұраққа жауап бергендер санатында этникалық топ өлшемінде конфессияаралық неке мүмкіндігін жоққа шығаратын қазақтар басымдық көрсетуде (41,4%), орыстар мен басқа этникалық топтар арасында олардың үлесі сәйкесінше (21,4% және 29,5%) құрайды.

Зерттелінген елді мекендердегі ауыл адамдары дәстүрлі кер-тартпа күйде қалып отыр. Ауыл тұрғындарының сұраққа жауап бергендерінің тіптен жартысына жуығы (40,2%) әртүрлі сылтаулармен басқа діни конфессия өкілдеріне тұрмысқа шығуға немесе үйленуге дайын емес. Қалалықтар арасында ондайлар 1,4 есе аз (28,3%).

Көпконфессиялықты оңды қабылдау және инклюзия қазақстандықтардың қияметтен кейін кімнің жұмаққа кіретіні туралы жанама түсінігін куәләндіруі мүмкін (5-сурет). Жалпы алғанда сауалнамаға қатысушылардың 80,3% жұмаққа дініне қатыссыз тек сенушілер ғана, немесе сенушілер де, сенбейтіндер де барады деп есептейді. Тек шамамен сауалнамаға әрбір 18-ші қатысушы, жұмаққа түсуді өзі ұстанатын діннің аясында ғана шектейді.

Сурет 5. Сіздің ойыңызша кім жұмаққа кіреді? (сұралғандар санынан%)



Бұл әлеуметтанулық зерттеулерден біздің байқағанымыздай, қазақстандық қоғамда өзге дін, ұлт және мәдениет өкілдеріне деген көзқарастың толеранттылық деңгейі жоғары. Төзімсіздігімен көзге түсетін сегмент (оның ішінде қазақ халқы өкілдерінің үлестік салмағы жоғары болып отыр), біздің пікірімізше, шет жерлік діни ағымдардың ықпалымен түсіндіріледі. Ал жалпы алғанда, қазақ халқының дәстүрлі діни дүниетанымы, әдетте, инклюзивті дүниетүсінікпен сипатталады.

Дәстүрлі ислам дегенде біз қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанған ханафилік мәзһабты ұғынамыз. Бүгінгі қалыптасқан діни ахуалға орай, ханафилік мәзһабтың түсіндірмесі ауқымындағы суннилік бағыттағы исламның идеялық негіздері мен негізқұраушы қағидаттарын қазақ халқының ұстанған діни бағдарымен байланыстырудың және осы заманғы парадигмаға сай қайта бағалаудың қажеттілігі бар.

Орталық Азия аймағының тарихи тұрғыда байырғы көшпенді халқы болып саналатын қазақтардың исламшылдығы («иджтиһад» (ыждәһат) негізінде қалыптасқан доктриналық және теориялық ислам) және мұсылманшылдығы (доктриналық исламның немесе исламшылдықтың практикалық өмірде, бірегейліктегі (идентичность) көрінісі) жайлы біршама тұрпайы және стереотиптік көзқарастар бар. Біздің ойымызша, біріншіден, қазақтардың діни бірегейлігі мен діни дүниетанымы әдетте руханилыққа, ксенофилияға, әрі саясаттан тыс болуға негізделген исламның сүннеттік доктринасына сәйкес келеді. Екіншіден, қазақ мұсылманшылдығының инклюзивтілігі (бауырмалдығы) мен қазақшылдықтың тарихи және өркениеттік негіздерімен арасында терең байланыс бар. Бұрынғы Кеңес Одағының құрамында болған басқа этностық топтар сияқты қазақ ұлтының да мұсылманшылдығында кеңестік кезеңнің ізі қалғанымен, олардың тарихи және өркениеттік ислами мұрасы толығымен жойылып немесе өңі өзгеріп кеткен жоқ. Біз Қазақстанның тәуелсіздік алғаннан кейінгі ұстанған ресми саясатының инклюзивті ұлттық және инклюзивті діни бірегейлікті қайта түлетуге, сонымен қатар негізгі, әсіресе, білім беру мен мәдениет саласында либералды құндылықтарды онтайлы қабылдауға жағдай

жасағанын тұжырымдаймыз. Қазақтың дәстүрлі діни бірегейлігі жаңғыртыла түскен жағдайда, бұл келешекте бой көрсету қаупі бар этноцентризмге сүйенген ұлтшылдықтың үстемдігінің және Қазақстанның мұсылмандар үмбеті арасында исламның жат жерден келген эксклюзивтік түсіндірмесінің өсуінің алдын алады. Белгілі бір ережеге сай сұрақтарға ақыл таразысына салынған ұтымды жауап беретін, «қиясты» қабылдайтын «ханафилік мектеп» әдіснамасы әдетте исламның радикалдық қырынан көзге түсіп жүрген «литералистік» (қатаң әріптік) түсіндірмесіне діни-интеллектуалдық тұрғыда кедергі бола алады.

Сонымен қатар, «ханафилік» мектеп әдіснамасына сай түсіндірілетін суннилік мәндегі исламның атап көрсететін тағы бір маңызды нәрсесі, ол исламның қайнаркөздерін (Құран мен Сүннетті) «дүниетанымдық» немесе «ахуалдық» (қандай да бір күтпеген жағдайлардың болуымен шартталған) деп жіктеу қажеттілігі өте маңызды. Ескерте кетейік, бейбіт қатар өмір сүру қағидаты «дүниетанымдық» ретінде сипатталатын Құранның аяттарымен бекітілген. Сондықтан «ханафилік мектептің» түсіндіру әдіснамасына сай соғыс, соғыс әрекеттері – қашанда уақытша қимылдар және ислам қайнаркөздері мұсылмандарға тек кейбір мәжбүр болған жағдайларда ғана күш қолдануға рұқсат береді, ал әр түрлі дін өкілдерімен бейбіт қатар өмір сүру жалпы қабылданған ереже болып табылады. Ханафилік мектепке сай, мұсылмандар әскери күшті тек оларға қарсы басқыншылық немесе соғыс жарияланған кезде ғана жауап ретінде қолдана алады, алайда дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау әскери күш көрсетудің себебі болуы мүмкін емес. Оның үстіне, ханафилік ғалымдар күш қолдану құзіретіне тек заңды мемлекеттік орган ғана ие бола алады деп ескертеді. Сонымен қатар, ислам қайнаркөздеріне сәйкес, мұсылмандар соғыстың қандай кезеңінде тұрса да, егер қарсылас бейбітшілікті қаласа, онда мұсылмандар қалайда бейбітшілікке келісуі керек. Құранда егер қарсылас бейбіт қатар өмір сүруге ұмтылатын болса, онда мұсылмандар олармен соғыспауы тиіс екендігі қадап айтылады; яғни, егер ол соғыспай, бейбітшілікті қаласа, онда Жаратушы мұсылмандарға қарсы шығуға рұқсат бермейді: «Егер олар соғыстан бас тартып, татулықты қаласа,

онда татулыққа сен де икемдел (себебі Құдайға иман еткендер үшін соғыстың мақсат емес екендігі түсінікті). Татулыққа келісте, қалғанын Аллаға тапсыр. Одан ештеңе жасыра алмайсың! Ақиқатында, Алла – Бәрін естуші және Бәрін білуші!» (Құран Кәрім, «әл-Әнфал», 61-аят).

Ханафилік мектеп бейбітшілік немесе «амандық бәрінен артық» деп жариялаған және басқа елдермен бейбіт, тату көршілік қатынасты доктриналық тұрғыда бекіткен «Худайбиялық үлгіні» халықаралық қатынастардың үлгісі ретінде таниды. Ханафилік мектеп ғалымдарының пікіріне сәйкес, мұсылмандарға әскери күшті тек басқыншылық немесе соғыс жариялаған кезде жауап ретінде ғана қолдану керек, бірақ дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау соғыс қимылының себебі бола алмайды.

Киелі Құранда Жаратушы: «...Келісім – игілік» (Құран Кәрім, «ән-Ниса», 128-аят) деген. Исламдық ғалым-ханафилер түсіндіріп кеткендей, бұл аят нақты бір жағдайға байланысты түсірілгенмен, аятта қарастырылған қағида шектеулі емес, керісінше, бұл «дүниетанымдық» қағида болып табылады. Бір сөзбен айтқанда, «Бейбітшілік – игілік» тұжырымы мейлінше кең мағынаны білдіреді, ол адам мен қоғамның өзара қатынастарының барлық саласына қатысты.

Демек, әдетте еуропацентристік ориентализм тұрғысынан «біз және басқалар» деп бөлетін дуалистік детерминизм исламға, оның интеллектуалдық дәстүріне тән емес. Исламның жоғарыда аталған қондырғыларын, оның ілімінің икемділігі мен динамизмін түсіне білсек, қазіргі қоғамдардағы шынайы руханилықтың тапшылығы мен құлдырау мәселесін түбірімен шешуге болады. Дұрыс пайымдалған сенім «реакциялық бола алмайды, яғни Жаратушының мейірімі мен қайырымынан нұрланған «тахкик иманның», «ықылас» пен «ихсанның» иелері олардан қашатын немесе қорқатын адамдар бола алмайды. Дұрыс сенімге ие діндарлар өз қоғамының органикалық бір бөлігі болуы тиіс. Сенім мен ахлақ (жоғарғы адамгершілік) осыны талап етеді [2].

Сүннеттік пайымдағы негізқұраушы ұстындардың бірі – исламның дүние қабылдауының «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі». Біз «баурап алушылық» деп те атаған

«жалпыны қамтушылық» немесе «инклюзивтілік», инклюзивті дүниетаным, ең алдымен, «басқаларды қабылдайтын және жатсынбайтын, оған қоса, басқалармен ортақ тұстарды іздейтін» менталитет пен плюралистік дүниеқабылдауды білдіреді.

Ханафилік мектеп әдіснамасына сәйкес түсіндірілген суннилік пайымдағы исламның дүниеқабылдауының «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі» ислам дүниетанымына өзін басқа «бөтенге» қарсы қою арқылы өзіндік бірегейлену тән емес екендігіне сүйенеді. Өзін өзгеге қарсы қою антитезасы жоқ. Әдетте Батыстың классикалық философиясында қарама-қарсылықтар ретінде қарастырылатын антиномиялар исламда «жұптар» ретінде сипатталатынын ескеру керек. Мұндай дүниетанымға сәйкес, «бөтенмен» күресу және жеңу керек болса, ол иудейлер мен христиандарды айтпағанда, тіпті мүлдем пұтқа табынушылар мен құдайға сенбейтіндер де емес, ол – «шайтан» (ібіліс) және оның адам тәніндегі жетекшісі «нафс-ул аммара», немесе нәпсісі.

Жоғарыда сипатталған Құран аяттары мен сүннеттік пайымдағы исламның дүние қабылдауының «жалпыны қамтушылығының» немесе «инклюзивтілігінің» көріністерін қазақ халқының дәстүрі мен ұлттық құндылықтарынан табуға болады. Пайғамбардан сүннет болып қалған бұл өсиеттер жалпыны қабылдайтын инклюзивтілік ұстынының өзегінде жатыр және бұл рух қазақтардың ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі ханафилік мәзһабтағы суннилік исламның да негізін құрайды.

Әдебиеттер

1. «Қазақстандық қоғамның рухани-мәдени жаңғыруындағы діни бірегейліктің рөлі мен маңызы» тақырыбындағы әлеуметтанулық зерттеулердің есебі. «BISAM –Central Asia» ақпарат бизнесі, социологиялық және маркетингтік зерттеулер Орталығы, Алматы, 2018.
2. Жусипбек Г. Ислам и плюрализм: признание «параллельных истин» в рамках Ислама и параллельных образов жизни // <http://www.islamsng.com/sng/news/8446>

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ НА РАЗВИТИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ МОЛОДЁЖНОЙ ПОЛИТИКИ В КАЗАХСТАНЕ: НАПРАВЛЕНИЯ, ПРИОРИТЕТЫ, ПРОБЛЕМЫ

Айдарбеков З.С.

*заведующий кафедрой современной истории Казахстана
и мировоззренческих дисциплин Казахского университета
международных отношений и мировых языков им. Абылай хана,
доктор философских наук, профессор*

Жизнь не стоит на месте, мир находится в постоянном развитии и изменении, а вместе с ним изменяются и нации, этносы из которых состоит современное человечество. События последних лет в Центральной Азии, вызванные религиозным экстремизмом, представляют серьезную опасность и для государств Центральной Азии, в том числе и Казахстану. Острота проблемы ощущается повсеместно, поэтому в современных условиях требуется более углубленной научной разработки. В этой связи, сегодня востребовано всестороннее изучение и анализ угроз исламского религиозного экстремизма и меры по обеспечению безопасности в Центральной Азии. Усилия государственных органов центрально-азиатских государств, правоохранительных структур в борьбе с терроризмом и экстремизмом могут быть успешны только при поддержке всего общества региона ЦА. Обществу нужна безопасность и стабильность во всём, а не статистика взрывов и количество жертв, истина и глубокий теоретический анализ феномена терроризма. Общество желает знать причины, порождающее это явление, понимать его сущность и методы, четко представлять себе, какие методы борьбы с терроризмом наиболее эффективны.

Метаморфозы общественного сознания в наибольшей мере деформируют сферу ценностных ориентаций молодежи. Молодежь наиболее впечатлительна, эмоциональна, ей свойственно увлекаться идеями, но культура логически последовательного мышления еще не развита в необходимой степени. Поэтому для молодежи особенно характерен такой феномен, как одновременное присутствие в созна-

нии взаимоисключающих мнений, суждений, оценок. Главным условием преодоления деформаций идейно-ценностной сферы является расширение социально признанного и институционализированного пространства свободного мировоззренческого самоопределения молодежи, расширение спектра объективных возможностей идейно-ценностного выбора. Религиозное просвещение ставит преграду абсолютизации конфессиональной веры, религиозному фанатизму, нетерпимости к инакомыслящим – приверженцам иной веры. В то же время оно актуализирует гуманистический потенциал религиозного мироотношения, в частности, важнейших заповедей ислама и христианства, утверждающих безусловный приоритет духовного, нравственного начала во взаимоотношениях между людьми и человеческими общностями. Религиозное просвещение как составная часть системы гуманитарного образования казахстанской молодежи становится в современных условиях необходимой структурой для формирования у нее стремления и способности к свободомыслию. Кто-то из них ушел в секты или ислам, вариации – от традиционного для Центральной Азии суфизма до салафизма. Кто нашел спасение в тенгрианстве, а кто – в национализме; есть уверовавшие в сталинизм, а есть и «англосаксонские» казахи, и пантюркисты. И каждый претендует на бескомпромиссную исключительность и доминирование своего видения нацразвития.

После распада СССР Центральная Азия очутилась в качественно новой ситуации. Внедрение элементов западной политической и экономической модели сопровождается ростом коррупции и криминализации власти и общества. Это порождает социальную напряженность, а национализм, этнический сепаратизм, местничество становятся серьезными проблемами для формирующейся центрально-азиатской государственности. Современный терроризм является фактором глобального значения. С ним приходится считаться любому правительству и обществу. Преследование, запрет или какие-либо иные легитимные, насильственные действия против них провоцируют рост экстремизма, как со стороны оппозиции, так и со стороны молодёжи. Религиозный терроризм особенно опасен тем, что влияет не только на какие-то локальные процессы, затрагивает интересы людей, проживающих в регионе, но и влия-

яющим на международную политику многих стран мира. На территории СНГ, как и на Западе давно осознали опасность, которую несет терроризм демократическому обществу. Первостепенное значение для центрально-азиатских государств приобретает проблема обеспечения безопасности и противодействия терроризму. Она становится все более актуальной и жизненно важной и сегодняшние геополитические изменения с начала нового столетия существенно трансформировали всю систему международных отношений.

Религиозный экстремизм играет все более важную роль в современном мире, все активнее воздействует на политику, экономику, международные отношения, затрагивая геополитические интересы всех крупных держав. Многие политологи рассматривают религиозный экстремизм как очень влиятельную силу современной международной жизни и одну из опор будущего мирового порядка. Надо вести активную работу над тем, чтобы оградить страну от натиска различных религиозных течений, которые разрушают наши национальные ценности и угрожает национальной безопасности страны.

Указом Президента Республики Казахстан от 24 сентября 2013 года №648 утверждена Государственная программа по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2013-2017 годы. Этот программный документ разработан в соответствии со Стратегией «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» и цель её обеспечение безопасности человека, общества и государства посредством предупреждения проявлений религиозного экстремизма и предотвращения угроз терроризма. Предусмотренные программой, большинство профилактических мероприятий рассчитаны на иммунитет к радикальной идеологии и активную гражданскую позицию жителей республики и особенно молодежи. По большому счёту, это потребует всестороннего изучения религии, исследований и анализ вероучений и причины возникновения экстремизма, сущности его воздействия на безопасность центрально-азиатских республик. Необходимо «мониторить» тенденции в молодежной среде через изучение идеалов, устремлений, созидательного и конфликтогенного потенциала, отношение к семье, к государству, к религии, к

мировой политике. В рамках политики конфессиональной безопасности Президент страны Н.А. Назарбаев предлагает ряд мер и действий, которые должны укрепить межконфессиональную стабильность и согласие. Одна из таких мер носит просветительский и образовательный характер и направлена на широкое освещение интеллектуального и духовного творчества таких выдающихся представителей исламской цивилизации, как аль-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд, Абай, Шакарим. Эти меры должны развенчать миф об исламе как «агрессивной» религии. Ведь наши предки-тюркские ученые арабского мира, к примеру, внесли колоссальный вклад в мировое развитие математики, философии и медицины, по сути сохранив, переосмыслив и передав античное наследие средневековой Европе. В Казахстане во всех образовательных учреждениях системно проводится работа по воспитанию культуры толерантности и межэтнического общения, культуры согласия и сосуществования народов, религий, традиций.

К современным глобальным угрозам безопасности нового поколения, можно отнести социально-культурные и социально-экономические последствия реализации однополярной модели мирового устройства, интернационализации экстремизма и терроризма, слабую степень контролируемости информационных процессов. Наиболее опасным и сложным явлением XXI века считается современный терроризм, который принципиально отличает ряд новых качеств, связанных с его природой, формами, проявлениями, организационной структурой, функциональными характеристиками. Терроризм наносит удар по политическим, экономическим и культурным сферам общественной жизни, оказывает массовое психологическое давление, распространяет идеологию насилия и агрессии в самых устрашающих формах. Ущерб от деятельности террористов определяется не только прямыми или косвенными материальными убытками, но и невозполнимыми потерями тысяч человеческих жизней. Однако в последнее время международный терроризм все чаще и серьезнее затрагивает центрально-азиатский регион, в том числе и Казахстан. Как подчеркнул Президент Н.А. Назарбаев: «что усилия международного терроризма и экстремизма в ближайшем будущем будут нацелены на Центральную Азию, сомневаться

не приходится. На это есть ряд причин. Но самая главная – это крушение прежней системы безопасности» [1]. Эти процессы глубоко противоречивы и включают в себя противоположно направленные и взаимоисключающие векторы развития: тенденции к углублению глобальной взаимосвязи и взаимозависимости национальных экономических, финансовых, культурных, политических, информационно-коммуникативных систем и в то же время к интенсификации геополитических, цивилизационных, этнокультурных, конфессио-нально-религиозных конфликтов и противостояний. В случае вывода войск США из Афганистана в 2014 году, из этой страны будет исходить угроза безопасности всему центрально-азиатскому региону. Нельзя, на наш взгляд, сбрасывать со счетов и то, что отдельные силы в международной политике хотели бы использовать исламский фактор как стратегию будущей экспансии на государства Центральной Азии, включая и Казахстан. Специалисты-политологи считают, что Афганистан в настоящее время является центром международного экстремизма, использующим в качестве прикрытия лозунга о возрождении настоящего ислама, имея мало общего с ним. На территории Афганистана остаются многочисленные лагеря и боевиков, с ними связаны силы из Синьцзян-Уйгурского автономного округа, ИДУ (Исламское Движение Узбекистана) и т.д.

«Международный терроризм, – как правильно подчеркнул Е.Г. Ляхов, – это преступное явление, оказывающее серьезное разрушающее воздействие на национальную и международную законность и правопорядок» [2]. Учитывая, что религия имеет позитивную, так и негативную направленность, необходимо рассмотреть ее негативное влияние, которое во взаимодействии с другими обстоятельствами способствует формированию и возникновению политического экстремизма и терроризма на религиозной основе. Для этого среди условий, средств и способов социального регулирования общественных отношений необходимо выделить религиозные противоречия, имеющие тенденцию к разрешению насильственным путем, в результате чего создается угроза безопасности Центральной Азии. Изменения ценностного статуса религии в современных постсоветских государствах повлекло преобразование идеологического климата и способствовало политизации роли религии. Социокуль-

турная атмосфера центрально-азиатских обществ, формирующего рыночный базис экономики, создает далеко не оптимальные условия для утверждения в массовом сознании гуманистических идей и ценностей. Поэтому особенно актуальной становится задача интеграции этнокультурных и общечеловеческих ценностей, согласования нравственного содержания традиционной культуры и гуманистического мировоззрения, основополагающими ценностями которого являются человек, его жизнь, свобода и достоинство.

Для молодого поколения центрально-азиатских государств, интегрированного в структуры фрагментированного, разделенного по этнокультурным, конфессиональным, социально-статусным и т.д. критериям общества, особенно важна социально-психологическая ориентация на толерантность, готовность к компромиссам, сотрудничество, взаимопомощь. Основной отличительной чертой современного терроризма можно назвать стирание границ между внутренним и внешним терроризмом, а также само понятие «международный терроризм» стало размытым. В современном мире к терроризму относят криминальные преступления, сторонников освободительных и сепаратистских движений. Современный терроризм приобрел другие цели, в сравнение с целями, которые преследуются в традиционной войне.

Любое религиозное учение содержит в себе сильное стремление к объединению, притягиванию к себе людей. Поэтому главные противоречия мирового уровня – это противоречия религиозные. Даже национальные противоречия оказываются слабее религиозных, поэтому необходимо больше уделять внимания религии и религиозным движениям в нашей стране и в регионе в целом. Последние годы, наблюдается рост межконфессиональной напряженности, вызванный борьбой за вовлечение в свои ряды новых приверженцев. Способствует ее обострению активная деятельность в республике зарубежных проводников, которые, располагая значительными финансовыми средствами и большим опытом миссионерской деятельности, нередко теснят традиционные для Казахстана религии в борьбе за влияние на верующих.

В средствах массовой информации, есть факты распространения идей радикального ислама, активизации деятельности нетради-

ционных христианских конфессий. В частности, были пресечены противозаконные действия граждан Казахстана по распространению идей ваххабизма, попытки создания секты последователей этого религиозно-политического течения. Для религиозных экстремистов достаточно распространенным источником получения средств, стал наркобизнес, что объясняет причину установления некоторыми из них связей с наркомафией.

Нельзя, на наш взгляд, сбрасывать со счетов и то, что отдельные силы в международной жизни хотели бы использовать исламский фактор, как стратегию будущей экспансии на государства Центральной Азии, включая и Казахстан. В последнее десятилетие особую социальную опасность представляет активизирующаяся на территории Центральной Азии и Кавказа деятельность движения “ваххабизм”, использующего экстремизм и террор как методы для достижения своих целей.

История ваххабизма, выступающего за чистоту ислама, началась еще в XVIII веке, благодаря учению исламского идеолога Аль-Ваххаба. Известно, что это исламское течение долгое время финансировалось богатыми семьями из Саудовской Аравии, а ваххабистские миссионеры посылались во все части исламского мира для пропаганды своих идей. Но там они встречали жесткое сопротивление местных исламских лидеров, которые находили поддержку у властей. Именно поэтому все попытки распространить это учение в других странах не имели большого успеха. Для местных властей деятельность радикалов-ваххабистов рассматривались в качестве угрозы внутривнутриполитической стабильности. Стихийно шел и процесс религиозного обучения граждан республики за рубежом, к сожалению, все это имело негативные последствия.

Современные террористы – это уже не только фанатики, революционеры, боевики – одиночки, угонщики самолетов и «джихадисты». Терроризм в современном мире это мощные организованные структуры с передовым техническим оснащением и мощными финансово-экономическими возможностями, влиятельным международным лобби и политической поддержкой. Терроризм превратился в весьма прибыльный бизнес глобального масштаба с развитым «рынком труда» и приложения капиталов, со своими правилами и

моралью, не совместимыми ни с какими общечеловеческими и демократическими принципами и ценностями [5]. Терроризм является уголовным преступлением, которое влияет на всех, стратегия террористов основывается на привлечение внимания и убеждении местного населения, правительства в своей правоте.

Выявлен ряд фактов обучения граждан Казахстана в зарубежных клерикальных центрах, проповедующих исламский радикализм. По возвращении в республику ими предпринимались попытки обработки и вовлечения молодых людей в деятельность различных движений экстремистской направленности [3]. Отсюда и напрашивается осуществление политики с учетом данных обстоятельств, связанных с распространением идей радикального исламского фундаментализма и различных клерикальных структур экстремистского толка.

Духовное согласие в Казахстане необходимо, прежде всего, между доминирующими в стране исламом и христианством – двумя мировыми религиями. Это согласие – не просто временное состояние или благое пожелание на будущее: оно вполне возможно и реально осуществляется как на базе цивилизованного устойчивого развития Казахстана. Так и на основе важнейших заветов и заповедей ислама и христианства, проповедующих любовь, доверие, открытость, достойное поведение и стремление людей к участию в добрых делах. Таковы гуманистические основы межконфессионального диалога как фактора обеспечения безопасности и стабильности.

В жизни страны происходит много событий, мы наблюдаем в последние годы, как часть молодых людей, попавших под влияние деструктивных религиозных сил, вовлекаются в противоправную деятельность – теракты в Актобе, Таразе, Атырау и беспорядки в Жанаозене – яркое свидетельство нездоровой атмосферы в молодежной среде. Распространение же в молодежной среде установок на девиантное поведение, в том числе в его демонстративных и крайних формах приводит к тому, что роль молодежи как социального ресурса значительно снижается.

Казахстан целенаправленно и активно участвует во всех процессах строительства систем безопасности и разоружения на всех уровнях международного сотрудничества в Евразии, это и полити-

ка интеграции по поддержанию мира и стабильности в Центральной Азии, в СНГ в сфере международной безопасности и разоружения. При этом Лидер Казахстана исходит из принципов нового видения, от строительства систем региональной безопасности через улучшение и трансформацию континентальных систем безопасности к поиску эффективных процессов совершенствования систем глобальной безопасности.

Для Казахстана вопросы национальной безопасности, без всякого преувеличения, носит фундаментальный характер. Любой гражданин должен понимать и отдавать себе отчет в том, что одним из главных условий самого существования нашей страны является межконфессиональное и межнациональное согласие. Мы видим, что происходит сегодня в мире, какие здесь копятся серьезнейшие риски, рост межэтнической и межконфессиональной напряженности. Национализм, религиозная нетерпимость становятся идеологической базой для самых радикальных группировок и течений. Разрушают, подтачивают государства и разделяют общества примеры, Ирак, Ливия, Египет, Сирия и т.д. Миллионы людей в поисках лучшей жизни покидают регионы, страдающие от голода и хронических конфликтов, бедности и социальной неустроенности.

Социализация личности включает в себя два вектора: преемственность – усвоение предшествующего культурного опыта, и развитие – выработку новых стратегий социальной адаптации. В процессах социализации молодежи в нашей стране обозначился хоть и конфликтный, но не антагонистический, достаточно сбалансированный тип соотношения традиционных культурных ценностей и новых ценностных ориентаций, адекватных динамизму современной жизни. Уникальность казахстанской цивилизации основана на способности не только органически совмещать в себе элементы разных религиозных систем, разных культурных традиций, но и «переваривать» их в себе. Духовные смыслы и ценности, структурно заданные культурными кодами этнического самосознания и конфессиональной веры, актуализируются усилием духовного самоопределения личности. Вне этого усилия этническое самосознание и конфессиональная вера, объединяясь и взаимно усиливаясь, превращаются в глухую стену, отделяющую человека от бесконечного многообразия смыслов и ценностей бытия.

Государство не должно самоустраняться от задачи выработки идеологии общенационального интереса и лежащей в ее основе консолидированной идейно-ценностной системы – национальной идеи. Разработка политико-идеологических аспектов нормативно-ценностной регуляции социальных взаимодействий как составной части социальной технологии достижения сбалансированного и вместе с тем открытого для инноваций состояния социальной системы становится особенно актуальной в обществах, переживающих этап радикальных социальных трансформаций.

Терроризм, так и его последствия являются одной из наиболее важных и опасных проблем в современном мире. Сейчас это явление затронуло все страны и регионы мира, в плотную с ней столкнулись как развитые страны, так и развивающихся, терроризм все чаще угрожает стабильности и безопасности практически всех стран, что ведёт к политическим, экономическим и социальным кризисам. Ведь жертвой терроризма и экстремизма может стать абсолютно любое государство самое благополучное и развитое, есть примеры когда под влиянием террористических организаций оказывались не только государства, но и регионы. Безудержный рост терроризма как явления можно объяснить развитием глобализационных процессов и связей. Мировая общественность сильно озадачена и озабочена деятельностью международных террористических организаций, влияние которых оказывается на международную политику, безудержным ростом жертв терроризма и материальных потерь, наносимых терроризмом.

Литература:

1. Казахстанская правда. – 2011.
2. Ляхов Е.Г. Терроризм и межгосударственные отношения. – Москва: Международные отношения, 1991. –216 с. /52/.
3. Панорама. – 7 августа 1998.
4. Послание Президента народу Казахстана от 14 декабря 2012г. «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства».
5. Устинов В.В. (2002).Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика. Москва: «Юрлитинформ».

МӘТУРИДИ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІКТІ САҚТАУДАҒЫ РӨЛІ

Құрманалиева А.Д.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Есдаулет Е.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты*

Тәуелсіздік алып, елдігімізді айқындағалы еліміз бірқатар бағыттарда жетістіктерге қол жеткізді. Сол салалардың бірі – дін саласы. 25 жыл ішінде жабылған мешіттер қайта ашылып, бабалардан қалған мәдени және рухани мұраға қол жеткізіп, діни кадрлар, білікті мамандар дайындау арқылы болашақ бағытымыз белгіленіп, білім мен ғылымға ден қоя отырып, Ислам өркениетіне, қазақы болмысымыз бен дәстүрімізге қайта қауышудамыз.

Дегенмен қазіргі таңда Қазақстандағы діни ахуал халық қамын ойлайтын әрбір азаматты толғандырып жүргенін білеміз. Сол мәселелерді бірнеше топқа бөліп қарастырсақ болады.

Біріншіден, еліміздегі еркіндікті пайдаланып түрлі дін атын жамылып, секта ашып, қазақтың қара домалақтарын шоқындырып, өз мүдделеріне жетуге емін-еркін қарекет жасап жатқан миссионерлердің қарасы азаяр емес. Дін істері агенттігінің есебі бойынша, қазіргі таңда діни бірлестіктер саны 3400-ден асып жығылады екен. Бұл – дін туралы заңның шығып, кейбір талаптарға сай келмейтіндерінің жабылғанынан кейінгі сан. Ал «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң қабылданар алдында тіркелген ұйымдар саны 4450-ге, 50-лік шіркеулер саны 400-ге, Евангелие христиан-баптистік ұйымдар саны 364-ке жеткен екен. Байқағанымыздай, бұл көрсеткіштер селқос қарап, бейжай қалдыратын цифрлар емес.

Ал мәселенің екінші тұсына тоқталсақ, «уахабилік», «сәләфиттік» ағымдардың да саны күн сайын арта түсуде.

Мемлекет тарапынан олардың басшыларына түрлі шаралар қолданылғанымен, олардың артынан ерушілеріне көп әсері тие қоймағаны байқалады. «Уахабилік» ұстанған ұстанымдарына байланысты бірнеше тармақтан тұрады. Мысалы, «суруриттер», «мадхалиттер» деген сияқты. Солардың ішінде «такфир» сынды радикалды топтар қоғам тыныштығына ерекше қауіп төндіріп, ұлттық санамызды улауда. «Такфир» дегеніміз – өздерін ғана мұсылман санап, қалғандарды кәпір деп есептей отырып, оларды өздеріне жау көру. Такфир идеологиясын қабылдаған жандар үшін туған ел, Отан ұғымдары кәпірлер мен жаулар мекеніне айналады. Бұл ұстанымның адамзатқа қаншама қайғы-қасірет төндіруі мүмкін екені айтпаса да түсінікті.

Сонымен қатар «ата дініміз – тәңіршілдік, сол дінге оралуға тиіспіз» дегенді де алға тартушылар қоғамда кездесіп жатады. Мұндай көзқарасқа басымдық беру діни бірегейлікке кері әсерін тигізері сөзсіз. «Біз – тегіміз түрік, дініміз – Ислам екенін ұмытпауымыз керек. Ол үшін қасиетті кітап – Құран Кәрімді насихаттауды естен шығармауымыз керек» деп елбасымыздың өзі айқындап бергенін жадымыздан шығармағанымыз абзал.

Бұл атап өткен мәселелер дінге, дінді ұстануға қатысты болса, діннен алшақтау, руханияттан ажыраған кейбір жастарымыз тарапынан жаға ұстарлық жайттар орын алып жатқанына куә болып жүрміз. Мысал ретінде соның бір-екеуіне тоқтала кетсек:

Қоғамда белең алып келе жатқан індеттердің бірі – кәмелеттік жасқа толмаған кейбір қазақ қаракөздерінің тұрмысқа шықпастан жасанды түсік жасатуы немесе босана салып көрінген жерге өз сәбиін тастап кетуі сынды жауапсыздық фактілерінің көптеп тіркелуі. БАҚ-та, әлеуметтік желілерде қаптап кеткені сонша, шыны керек, соңғы кезде мұндай жайттарға таң қалудан қалдық. Тағы бір қоғамдық талқыдан түспей жүрген мәселелердің бірі – ел ішінде гейлердің пайда болуы және гей клубтардың ашылуы. Осы мәселе жұрт жанашырларын толғандырып, халық қалаулыларының мемлекет деңгейінде көтеруі жайдан жай емес. Мәжіліс депутаты Алдан Смайылдың жүргізген есептеулері бойынша, бір Астана қаласының өзінде 4 гей-клуб ашық жұмыс істейтін болса, Алматыда ондай клубтар саны оннан асып жығылады екен. (baq.kz

сайтынан) Ол СПИД орталығының мәліметтеріне сүйене отырып, елімізде аталған орталықта тіркелген «қызтекелер» саны 240 мыңға жуықтағанын атап өтті (tengrinews.kz сайтынан). Сонымен қатар интернет желісінде «kok team», яғни көк команда деген атпен танымал порталдың жұмыс жасайтыны және бір жынысты некенің дұрыс әрі адам табиғатына қайшы емес деп жарнамалауы жүректі қынжылтатын жайт.

Қарап тұрсақ, қоғамда шешімін таппай тұрған мәселелер аз емес. Осының бәрінің алдын алу үшін, жоғарыда аталған проблемалардың түйінін тарқату үшін ұлттық құндылықтарымыз бен дәстүрлі Исламды дұрыс әрі жүйелі насихаттаудың алар орны ерекше. Ұлттық құндылықтарымызды, ата дінімізді насихаттау дегеніміз ол рухани жаңғыру, ол өзімізге тән ұлттық кодты қалыптастыру деген сөз. Салт-дәстүр мен Ислам тағылымдары өте жақын, тіпті егіз ұғымдар деп айтсақ артық айтқандық болмас. Өйткені екеуінің ажырамас ұғымдар ретінде санамызға терең сіңгенінің көрінісін әдет-ғұрпымыздан, жыр-дастандарымыздан, одан қалса күнделікті аузымыздан түспейтін мақал-мәтел мен накыл сөздерімізден аңғару қиын емес.

Ислам дінімен ұштасқан қазақ философиясында дүниеге деген көзқарас өте кең және адам табиғатымен етене үйлеседі. Халқымыздың дүниетанымын кемеңгер Абай:

«Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы осы деп әділетті», – деп суреттейді. Әрбір адамның дара жаратылыс, қайталанбас туынды екенін түсіне отырып, Алланы тану, барша адамзатқа құшақ жайып, бауырым деп білу, әділеттілік сынды адами құндылықтарды жоғары бағалау, міне, осы – қазақтың дүниетанымы. Өлеңнің алғашқы екі жолына назар аударсақ, Абай Алланың адам баласын махаббатпен жаратқанын айтуда. Егер біз мұны тәрбие арқылы ұлтымыздың ұжданына сіңіре алсақ, жоғарыда айтып өткен миссионерлердің «Бог нас любит» немесе «Құдай сіздерді жақсы көреді» деген сынды шырмауларына жастарымыз шалынбас еді. Ал соңғы екі жолда дана Абай мұсылман бауырыңды былай қайғанда, барша адам-

затты жақсы көруге шақырады. Осы тағылым арқылы жоғарыда атап өткен деструктивті ағымдардың алдын алуға болады деген сенімдеміз.

Елбасымыздың күн тәртібіне қойған рухани жаңғыруының бір тұсы осы қазақы болмысты қалыптастыра отырып, заман көшіне ілесу, әлемді өз жетегінде ертіп жүретін оқ бойы озық мемлекеттер қатарына қосылу болып табылады. Ал қазақ халқының рухани жаңғыруы Ислам дінімен біте қайнасқандықтан, оның құндылықтарын, сенімдерін, әдеп-ақлағын ескеру қажет екені анық. Дәстүрлі Ислам, оның ішінде Ханафи мәзһабы мен Мәтуриди ақидасы қазақ халқының және Орта Азия халықтарының сан ғасырдан бері діни бірегейлігін, ауызбіршілігі мен татулығын сақтап келді. Ислам діні VII-VIII ғасырларда осы өңірлерге келісімен түркі халықтарының көп бөлігі оны қабылдап қана қоймай, өз салт-дәстүрлерімен ұштастырып, ұлттық саналарының қазығы етті.

Ислам дінінің кеңінен етек жаюы Орта Азия мен қазақ даласынан ғалым-ғұламалардың көптеп шығуына тікелей әсер етті. Ислам дін ретінде, мәдениет ретінде бұл өңірлерде кең тарауымен қатар, ғылым ретінде, ғылымның кілті ретінде де көпшілік назарын аударды. Ғылымға бет бұруының арқасында Орта Азия мен қазақ даласында өзіне тән ғылыми мектеп, ғылыми орта қалыптасты. Тіпті Ислам діні мемлекеттік дін статусына да ие болды. Ал қалыптасқан ғылыми мектеп доктриналары осы мемлекеттердің ата заңы қызметін атқарды. Сол ханафи-матуридилік доктриналар Орта Азияда Саманилерден кейін билік құрған Қарахан (389-607/999-1211) мемлекетінің діни идеологиялық платформасын құрады. Қарахандықтар билігі Орта Азиядағы Мауараннахр мен Түркістан аймақтарын қамтыды. Мемлекеттің рухани-мәдени орталығы Самарқан мен Бұхара болды. Қараханидтер кезеңінде Самарқан, Бұхарамен қатар, Орта Азия аймағының Узгент, Ахси-кент, Касан, Маргинан, Қашқар, Баласағұн, Тараз және Исфижаб сынды өзге өңірлерінде де отырықшыл қала мәдениеті дамыды [1, 146-147 б.]. Қарахан мемлекетін түркі қағанаттарының ішіндегі ислам дінін мемлекеттік ресми дін ретінде қабылдап, өте сауатты діни саясат жүргізген алғашқы мемлекет деп бағалауға болады. Қарахандықтар кезеңінде көптеген ортағасырлық шығыс ханафи

ғалымдары арасынан имам Матуридидің ілімі ерекше мәнге ие бола бастады.

Енді сол имам Матуриди ілімінің қара шаңырағы Мауараннахр мен Түркістан жерлеріне тоқталсақ: «Мауараннахр» араб тілінен аударғанда «өзеннің арғы жағы» деген мағынаны білдіреді, яғни Амудария өзенінің арғы жағын мекен еткен халықтарға айтылады. «Мауараннахр» деп аталуы және кейін де осы атпен тарихта қалуының түпкі мәні мынада жатса керек:

Біріншіден, географиялық тұрғыдан алғанда Ислам халифатының негізгі орталықтары саналатын Бағдат, Басра, Дамаск қалалары тарапынан қарағанда Амудария өзенінің шығыс жағалауы өзеннің арғы жағы болып есептелуі.

Екіншіден, этнологиялық тұрғыдан алғанда бұл өңірді мекен еткен халықтардың көпшілігі түркі тектес халықтар болуында.

Үшіншіден, саяси-әкімшілік тұрғыдан алғанда өзеннің бергі жағындағылар толығымен Аббаси халифатының қол астында болса, өзеннің арғы жағындағылардың жартылай немесе кейбірінің толықтай тәуелсіз болуында.

Төртінші себебі әрі ең маңыздысы – ғылыми тұрғыдан алғанда Мауараннахр өңірінің тұтастай Ханафи құқықтық мектебімен қоса Матуриди сенімдік мектебін ұстануында. Матуриди сенім мектебінің негізгі ерекшелігі: Ислам дінінің басты қайнар көздерімен қоса, өз зерттеулерінде рационалдық әдісті кеңінен қолдануында, бұл дегеніміз ақыл мен нақылдың әрқайсысын өз орнымен, өз ретімен қолдана отырып, екеуін бір-біріне қайшы келмейтіндей етіп ұштастыру.

Үлкен ғылым мен мәдениет орталығы болған Мауараннахр жерінің біршама бөлігі қазіргі Қазақстан территориясының оңтүстік аймағына тиесілі екені мәлім. Алайда араб әдебиеттерінде Мауараннахр деп тек шектеулі территория ғана емес, керісінше Амударияның солтүстігінде орналасқан барша Ислам мемлекеттері аталған, бұл тұстан қарағанда Қазақстан территориясының барлығын жатқызуға болады. Өйткені Мауараннахрда ғылым өте үлкен қарқынмен дамып отырған болса, еліміздің басқа өңірлері осындағы ғылымнан сусындап, нәр алып отырған.

Мауараннахр жерінен шыққан ғалымдар санының көптігі сонша, ешкім олардың санын кесіп айта алмайды. Тек Түркістан

мен Фараб қалаларының озінен қаншама әл-Фарабилер мен әт-Туркистанилер шыққан.

Араб тілінде жазылған көптеген қолжазбаларда және басылып шыққан кітаптарда «әт-Туркистани» немесе «әт-Тарази» есімдері көптеп кездеседі. Есімізді жиып, іргемізді көтергелі сол ғалымдар мен олардың еңбектерін іздеп тауып, зерттеп зерделеп, оқырман назарына ұсыну біздің бабалар алдындағы асыл борышымыз болып табылады. Бұл зерттеулердің басы, Құдайға шүкір, басталып та үлгерді. Мысалы, «Хибатулла әт-Тарази және оның рухани мұрасы» деген атпен жарық көрген Ә. Дербісәлінің еңбегін атап өтуге болады.

Хибатулла әт-Тарази Тараз қаласынан шыққан ханафи-мәтуриди ғалымы. Ол Хазіреті Әбу Ханифа мен оның шәкірттерінің ақидасын яғни діни сенім-көзқарастарын жеткізген «Тахауи ақидасы» атты мәтінді кеңінен түсіндіріп, жазып қалдырған әйгілі мәтуриди ғұламасы.

Ал әл-Фарабилерге тоқталар болсақ, ғалымдарымыздың айтуынша қазақ топырағы 30-дан астам әл-Фарабилерді тарту еткен екен. Олардың кейбірі қазіргі таңда зерттеліп, еңбектері қайта өңделіп қолымызға жетіп жатса, қолжазба күйінде архивтерде жатқаны қаншама. Әл-Фараби сөзі «Фараб» қаласынан яғни «Отырар» қаласынан шыққан деген мағынаны беретінін ескерсек, Отырар қаласының қаншалықты үлкен ғылым ордасы болғанын аңғару қиын емес. Бұған қоса Отырарда алып кітапхананың болғаны да сөзіміздің айқын дәлелі. Сол ғұламалардың бірі әрі бірегейі Әбу Наср Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан әл-Фараби.

Әбу Наср әл-Фараби Ислам философиясының негізін қалаушылардың бірі, үлкен ойшыл, энциклопедист ғалым. Оның қалам түртпеген саласы кемде-кем. Әсіресе, оның әлеуметтік және саяси тақарыптарда жазған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» сынды трактаттары бүгінгі күнге дейін өзектілігін жоғалтқан емес. Қазіргі таңда Әбу Наср әл-Фараби мұрасы өзінің тарихи отанына оралып, Егемен Қазақстанның ұлттық брендіне айналып отыр.

Бергі тарихымызға үңілсек, Абай, Шәкәрімдердің өмірі мен еңбектерінен ханафи-мәтуриди бағытын ұстанып, осы дара жолды халыққа жеткізу үшін қам жегенін көре аламыз.

Байқағанымыздай, Орта Азия мен қазақ даласында ғылым мен мәдениет қоса дамып, әлемдік өркениеттің ілгерілеуіне үлкен үлесін қосқан. Ислам дінін толыққанды түсініп, тағылымдарына дұрыс амал етудің арқасында ешқандай діни текетірес орын алмаған. Керісінше, мәтуриди сенім мектебінің, ханафи құқықтық мектебінің аясында бейбіт заман тудырып, тыныштық пен бейбітшілік аясында ғұмыр кешкен ата-бабаларымыздың ойларына діни алауыздық, экстремизм, терроризм, радикализм сынды теріс пікірлер кіріп те шықпаған. Өйткені олар Ислам дінінің ақиқатын терең түсініп, салғырт, үстіртін ойлаудан барынша аулақ-тын.

Біз де өз кезегімізде еліміздің іргесін биік қалап, өсіп-өркендейміз десек, елімізде орын алып жатқан түрлі қақтығыстардың алдын аламыз десек, міндетті түрде ата-бабаларымыз сан ғасырлар бойы ұстанған мәтуриди сенімін толық зерттеп, оны барша әлеуметке, әсіресе жат ағымның ықпалына көнуге бейім жастар қауымына кеңінен мәлімет беруге тиіспіз. Сонда ғана елімізді радикализм, экстремизм, терроризм үрейлерінен аман алып қалмақпыз. Бейбітшілік пен ынтымақ орнаған жерде ғылым да, мәдениет те дамымақ.

Сондықтан рухани жаңғыруымыздың кілтін алыстан емес, төл тарихымыздың қойнауынан іздеуге тиіс екенімізді жадымыздан шығармағанымыз абзал. Мәтуриди сенім мектебі мен ханафи құқықтық мектебі сан ғасырлардан бері ата-бабаларымыз ұстанған дәстүрлі Исламның негізін құрайтындықтан, Ислам дінінің құндылықтары мен оның әдептерін қалың халыққа таныстыру – Тәуелсіз Қазақстанның рухани жаңғыру кепілі екендігін сеніммен айта аламыз.

Әдебиеттер:

1. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. /под ред. Прозоров С.М. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.
2. Әкімханов Асқар, Әбу Мансур әл-Матуридидің иман мәселелеріне қатысты ұстанымы («Китәб әт-тә’уиләт» атты еңбегі негізінде) Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертациясынан. Алматы, 2016.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ: УСТАНОВКИ, ЦЕННОСТИ, ВЫЗОВЫ

Шаповал Ю.В.

*профессор кафедры религиоведения Евразийского
национального университета имени Л.Н. Гумилева,
доктор философских наук, доцент*

Вопрос о религиозной идентичности молодежи является очень важным для любого общества, поскольку молодежь определяет его будущее развитие. В религиозном отношении, беспокойство мирового сообщества вызывают процессы религиозной радикализации современной молодежи, что активно обсуждается в академической литературе, а на государственном уровне, во многих странах мира, выражается в инициировании профилактической работы по противодействию распространению радикальных религиозных идей в группах риска среди молодежи. В Республике Казахстан, также уделяется значительное внимание теме молодежь и религия, что нашло отражение в Концепции государственной политики в религиозной сфере на 2017 – 2020 годы. В программной статье «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» Президент РК Н.А. Назарбаев сформулировал основные критерии для молодого поколения казахстанцев, идеальный образ молодого человека как личности с открытым культурным сознанием, владеющей тремя языками, конкурентоспособной, с активной гражданской позицией, патриота своей страны. В Казахстане создан Национально-исследовательский центр «Молодежь», который ежегодно проводится социологические исследования по молодежи, и публикует Национальный доклад, посвященный вопросам молодежи. Кроме того, 2019 год объявлен Годом молодежи.

В фокусе данной статье – религиозная идентичность казахстанской молодежи на современном этапе. При раскрытии основных аспектов религиозной идентичности мы будем опираться на результаты социологического исследования, которые приведены в национальном докладе НЦ «Молодежь» за 2018 год [1].

Однако необходимы четкие критерии религиозной идентичности. Для этого обратимся к понятию религия, выявлению ее составляющих, с тем, чтобы определить критерии религиозной идентичности. Актуализируем классические концептуальные определения религии, поскольку они сохраняют свою значимость и операциональность. Лучших определений не предложено до сих пор, кроме того, что в рамках постколониальных исследований проблематизируется само понятие «религии» как христоцентричное.

М. Вебер в начале своей известной работы «Социология религии» отказывается дать точное определение религии, но в ходе работы раскрывает, что основой религии, а точнее религиозности, является внутреннее стремление человека к спасению, что детерминирует его жизненные установки, ценностные ориентации и, влияет на социальную деятельность [2, с.190, с.191-199]. В преломлении на конкретные социологические исследования, это означает, что М. Вебер предлагает при исследовании религиозности выявлять влияние религии на жизненные установки, ценности, образ жизни. Другой классик социологии религии Э. Дюркгейм в своей знаменитой работе «Элементарные формы религиозной жизни» дает определение религии как системы верований и действий в их отношении к священному, объединяющие верующих в одну общину [3]. Таким образом, он акцентирует вовлеченность людей в религиозные ритуалы, важность ритуала для существования религиозной общины. Соответственно здесь, критерием, религиозной идентичности являются верования и вовлеченность человека в религиозные обряды, их исполнение. Антрополог К. Гирц понимает религию как культурную систему, что для него выражается в следующем: «1) система символов, которая способствует 2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, 3) формируя представления об общем порядке бытия и 4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что 5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [4, с. 108]. Религию как часть культуры, в её взаимосвязи с этнической культурой, рассматривают такие ученые Р. Брубейкер [5] и Э. Смит, подчеркивая символическую составляющую религии [6].

Для релевантного изучения религиозной идентичности необходимо учесть все критерии, аспекты, которые отражены в вышеприведенных определениях религии, религиозности. Соответственно, в религиозной идентичности можно выделить следующие критерии: 1) опыт веры; 2) установки и ценности; 3) вовлеченность в религиозные практики; 4) жизненное поведение; 5) принадлежность к религиозной общине.

Также мы разделяем комплексный подход в изучении религиозной идентичности молодежи, обозначенный исследователями П. Хеммином и Н. Медж, включающий следующие подходы. Первое, религиозную идентичность нельзя считать автономной, завершенной, идентичность формируется через взаимодействие между нашим ядром себя и другими в обществе, оформляя идентичность через участие в социальных структурах. Второе, религиозная идентичность не конструируется в вакууме, а формируется через другие социальные идентичности, являясь субъектом переговоров, пересекая диапазон социальных сфер [7, с. 40]. Такое динамичное понимание религиозной идентичности особенно соответствует молодежи как особой возрастной группе, одним из отличительных признаков которой является поиск идентичности, который часто сопровождается конфликтами, в частности, кризисом идентичности, как указывает известный психолог Эриксон. Исходя из вышесказанного, при исследовании религиозной идентичности молодежи, необходимо учитывать корреляции между религиозной идентичностью и другими социальными идентичностями: этнической принадлежностью, социальным статусом, гендером, гражданской идентичностью и другими.

В этом отношении, достоинством приведенного НЦ «Молодежь» исследования являлось то, что республиканский опрос, посвященный актуальным проблемам современной молодежи, включал в опроснике вопросы, касающиеся разных аспектов жизни молодежи. Соответственно, вопросы, касающиеся религиозности молодежи были помещены в широкий, социальный и многосторонний контекст реальной жизни, и разные аспекты религиозной идентичности высвечивались в пространстве взаимодействия с другими социальными пространствами, с социально-экономиче-

ской сферой, идеологической, политической. Необходимо отметить, что в связи с тем, что социологическое исследование выполнено в рамках количественной методологии, соответственно, оно дает представление об общих установках, основным тенденциях в молодежной среде.

Согласно социологическому опросу 2018 года, 69 % молодых людей идентифицировали себя верующими людьми. Из них, верующими, соответствующими всем вышеобозначенным пяти критериям религиозной идентичности, являются 6,4 %. Это те молодые люди, которые имеют личный опыт веры, глубоко вовлечены в религиозные практики, руководствуются религиозными установками в своей жизни. Остальные верующие молодые люди также назвали себя верующими, но отметили, что мало вовлечены в религиозную жизнь, редко соблюдают религиозные нормы (26,5 %). Следующая группа молодежи, определившая себя верующими, но не участвующими в религиозной жизни, составляет 36,1 %. В целом, 62, 6 % из 69 % верующей молодежи не являются глубоко вовлеченными в религиозные практики. Их религиозная идентичность основана в большей степени на принадлежности к религиозной общине. Социологические данные показывают, что 28,2 % обозначила себя неверующими людьми. Из них уважают религию – 15,2 %, индифферентны к религии – 8,0%, неверующих, но иногда участвующих в религиозных событиях, например, посещающих религиозные места – 3,4 %. Как атеистов себя идентифицировали 1, 6 % молодежи [1, с. 246].

Среди казахской молодежи верующими себя считают 71,5 %, также большой процент верующих среди молодежи, представляющих другие этносы. Среди этнических русских верующими себя обозначили 55,5 %. Среди казахов больше тех, кто указали на возможность при бракосочетании совершения только религиозного обряда, а именно 6,2 %. Среди русской молодежи такую возможность рассматривают положительно 2,3 %. Среди представителей других этносов 6,5 % считают допустимым религиозный обряд бракосочетания без официального гражданского акта. Среди русских больше процент атеистов – 2,4 %, среди казахов – 1 %, среди других этносов – 3, 7 % [1, с. 246].

Подавляющее большинство казахской молодежи относит себя к исламскому вероисповеданию – 96, 7 %; 0, 6 % – к православию, еще меньше к католицизму и протестантизму; ни к какой религии себя не относит 0,4 % опрошенных казахов [1, с. 246-247]. Соответственно, в среде казахов незначительный процент конверсий в другие религии. Казахская молодежь следует своей этнической религии как части традиционной казахской культуры.

Русская молодежь, в основном, относит себя к православию (88,9 %). Однако 4,9 % назвали себя мусульманами, 1,3 % – католиками, 0, 9 % – протестантами [1, с. 247]. Процент конверсий в среде русских больше, а именно всего тех, кто перешел из этнической религии в другие – 6,1 %, из них почти 5 % являются конвертированными в ислам. Таким образом, определенная часть русской молодежи в своем религиозном поиске выбирает не традиционную для своего этноса религию, а иную.

В большинстве своем исследователи отмечают, что девушки показывают более высокий уровень соблюдения религиозных предписаний. Однако анализируемое социологическое исследование не позволяет сделать подобный вывод. Единственное, что среди молодых мусульман в Казахстане больше мужчин – 80,9 %, чем женщин (78,4%), а среди православным немного больше женщин – 17,6%, мужчин – 15,5%. В то же время среди мужчин также больше атеистов – 2,6%, чем среди женщин – 0,6%. По критериям религиозной идентичности, глубоко вовлеченных в религию мужчин и женщин примерно равное количество (6,2% и 6,6% соответственно) [1, с. 247]. То есть, значительного влияния гендерной идентичности на религиозную не наблюдается.

На вопрос, что современная молодежь ищет в религии, молодые казахстанцы ответили: «смысл и понимание жизни» – 33,5%, «надежду, веру в лучшее» – 28,3 %, «дисциплину и порядок» – 26,7%, «опору в сложный период жизни» – 21,6 % [1, с. 249]. Ответы являются экзистенциальными и позволяют сделать вывод, что в религии для молодежи важна её компенсаторская функция, а также регулятивная, упорядочивающая, на что указывает ответ 26,7% молодых респондентов о дисциплине и порядке, которые религия привносит в жизнь.

В отношении религиозной идентичности мы можем сделать следующие выводы. Первое, незначителен процент глубоко вовлеченных в религию, которые соответствуют всем аспектам религиозной идентичности: имеют опыт веры, вовлечены в религиозные практики, руководствуются в жизни религиозными ценностями, аффилированы с религиозной общиной. Второе, корреляции этничности и религиозности показывают преобладает среди молодежи Казахстана тех, кто предпочитает следовать этнической религии. Хотя среди русских можно уже говорить о существовании нового типа религиозной идентичности (более 6 %), в котором религиозная и этническая идентичность не взаимосвязаны, поскольку произошел переход в другую религию. В целом, большинство молодежи воспринимают религию как часть своей культуры. Третье, в религии молодежь ищет некую экзистенциальную опору в трудной ситуации, и большинство молодежи не готовы устраивать свою жизнь полностью в соответствии с религиозными нормами.

Данные выводы находят обоснование в ответах на вопросы о главных ценностях в жизни и о целях жизни. Среди ценностей для молодежи приоритетными являются семейное счастье – 70,9 %, материальная обеспеченность – 30,2 %, здоровье – 64, 3 %, верные друзья – 23,7 %, карьера – 14,4 %, интересная работа – 14,0%. В качестве главных целей на ближайшие пять лет, молодые люди указали качественное образование – 30,4 %, успешную карьеру – 27,3 %, достойную работу – 22, 8 %, жилье – 17,4% [1, с. 249].

Таким образом, преобладающее понимание религии как части этнической культуры, прагматичные цели в жизни, посюсторонние ценности на сегодняшний день соотносятся с ролью религии в светском государстве как части культуры народа, как одним из источников духовных ценностей.

Для большинства казахстанской молодежи характерна религиозная толерантность разных уровней, в частности представители других религий у значительной части казахстанской молодежи 36,3 % вызывают уважение, у 10,7 % – интерес, у 35, 8 % – безразличие, у 8,3 % – вызывают раздражение [1, с. 247].

Попытаемся сформулировать основные черты преобладающего типа религиозной идентичности большинства казахстанской

молодежи. Религиозная идентичность характеризуется принадлежностью к религии, в определенной степени разделением определенных ценностей и норм религии, незначительным участием в религиозных практиках. Религия воспринимается как часть этнокультуры своего народа. Данный тип религиозной идентичности, хотя, как всякая религиозная идентичность предполагает осознание своего отличия от других, в то же время признает существование других религий, мировоззрений.

В тоже самое время большинство респондентов (57,3%) отмечают тенденцию роста религиозности среди молодежи. Также, четверть молодых людей указали на распространение религиозного экстремизма как актуальную проблему для их местности. В частности, 17,0% отметили, что вопрос религиозного экстремизма очень актуален, 18,2 % – скорее актуален, суммарно 25,2 %. В региональном разрезе, религиозный экстремизм в молодежной среде как особо актуальную проблему на местном уровне указали молодые люди в Атырауской области (72,5%), в два раза меньше в Актюбинской (34,7%) и в Мангистауской областях (24,0%), в Западно-Казахстанской области (32,9%), в Астане (25,6%) [1, с. 247]. Соответственно, рост религиозности молодежи происходит частично за счет религиозной радикализации молодежи, вовлечения её в радикальные религиозные течения. Ее религиозная идентичность имеет свои особенности. В частности, это стремление к некой «чистой религии» («чистому» исламу), в отрыве от этнической культуры. Еще одной ключевой чертой этой идентичности является непризнание других религиозных взглядов, то есть ярко выраженная религиозная интолерантность. Также следует отметить, подавление религиозной идентичностью всех остальных идентичностей, которых множество у любого человека, например, гражданской. Данный тип религиозной идентичности требует дальнейшего специального исследования на основе качественных методов.

Обратимся к вызовам, которые мы обнаружили при анализе социологических данных. Как было отмечено, у человека одновременно существует множество идентичностей, которые формируются в иерархию, и обладают разной степенью значимости для человека. Для интеграции любого государства и общества очень важна гражд-

данская идентичность. Без развитой гражданской идентичности религиозная и этническая идентичность могут играть дезинтегрирующую роль, что является проблемой для мультикультурных стран. Гражданская идентичность имеет разные аспекты. Это означает осознание человеком принадлежности к данной стране, приверженность истории, общим гражданским ценностям. В этом отношении очень удачным был слоган, выдвинутый казахстанскими властями «Одна страна, один народ, одна судьба», который сейчас все меньше слышен в общественном пространстве. Гражданская идентичность предполагает не просто словесное провозглашение своей принадлежности к данной стране, но и действия, то есть активную вовлеченность в общественные процессы, общественную активность.

Социологическое исследование выявило, что казахстанская молодежь слабо вовлечена в общественные процессы, в частности, для молодых людей характерен низкий уровень вовлеченности в волонтерскую работу, в молодежные общественные организации, даже в молодежные субкультуры, незнание государственных программ в области молодежной политики и многое другое. В понимании молодых людей патриотизм – это «любить родину» (32,4 %), «гордиться великими достижениями страны» (27,3%). Вариант ответа «трудиться на благо родины» выбрали 20% молодежи, еще меньше «соблюдать законы государства, быть законопослушным налогоплательщиком» (12,9%) [1, с. 249]. Таким образом, патриотизм больше проявляется у молодежи на уровне эмоционально-чувственной сферы, а не на деятельностном уровне.

Соответственно, значительная часть молодежи стоит в стороне от общественной жизни, что в итоге может привести к её социальному отчуждению. Социальное отчуждение, маргинализация ставятся исследователями в числе первых факторов, приводящих в радикальные религиозные движения [8]. Кроме того, результаты социологического исследования показали наличие значительных социально-экономических проблем у молодежи. Среди наиболее актуальных проблем молодежь всех регионов указала трудности с трудоустройством, низкий уровень доходов, проблемы с доступом к высшему образованию. Социальные проблемы вкуче с нарастающим отчуждением молодежи от общественных процессов, создает

благоприятную почву для религиозной радикализации молодежи.

Указанные риски необходимо учитывать при проведении молодежной политики.

В целом, как мы показали, при исследовании религиозной идентичности следует учитывать другие социальные идентичности, их взаимодействие между собой, что обуславливает различные типы религиозной идентичности. Среди казахстанской молодежи превалирует религиозная идентичность на основе принадлежности к религиозной общине, приверженности определенным религиозным нормам, признающая право на существование других религиозных взглядов и мировоззрений. В совокупности с ценностями, указанными молодежью, данная идентичность вполне встраивается в светское государство.

Среди русской молодежи наметился новый тип религиозной идентичности, не связанный с этнокультурой, поскольку более 6% конвертировались в нетрадиционные для данного этноса религии. Данный вопрос требует более детального изучения.

Тенденция растущей религиозности вместе с тенденцией роста религиозной радикализации молодежи, позволяет говорить еще об одном типе религиозной идентичности, разрывающей связи с традиционной культурой, признающая только чистую религиозность, полностью подчиняющая жизнь религиозной доктрине, противопоставляющая себя другим религиозным взглядам.

Необходимо в заключении отметить, что религиозную идентичность сложно исследовать с помощью одного методологического подхода, в данном случае количественного метода. Количественный исследовательский дизайн помогает выявить основные тенденции, модели. Для более глубокого проникновения в разные аспекты религиозной идентичности нужно в дополнении к количественным методам использовать качественные методы, поскольку они дают возможность высветить значения и смыслы, которые придают религиозным феноменам сами молодые люди.

Литература:

1. Доклад НАЦ «Қазақстан жастыры – 2018». Ұлттық баяндамасы. Национальный доклад «Молодежь Казахстана – 2018». National report

«Youth of Kazakhstan – 2018». Қалиев Т.Б., Қайдарова Ә.С., Каримова Ж.К., Әшімханова Д.Ә., Маульшариф М.М., Насимова Г.О., Негай Н.А., Сыдықназаров М.Қ., Шаповал Ю.В., Мусатаева Ф.М., Окасова Г.Е., Касымбеков А.Н. – Астана, 2018. – С. 246-249.

2. Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 78-447.

3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С.174-231

4. Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004.

5. Brubaker R. Religion and Nationalism: four approaches// Nation and Nationalism – 2012. – # 18 (1). – P. 2-20.

6. Smith A. Chosen People: Why Ethnic Groups Survive//Ethnic and Racial Studies. Volume 15 . – № 3. – P. 125-147.

7. Hemming P. J. , Madge N. Researching children, youth, and religion: Identity, complexity and agency// Childhood 19 (1). – 2011 – P. 38-51.

8. Bartlett J., Miller C. The Edge of Violence: Towards Telling the Difference between Violent and Non-Violent Radicalization //Terrorism and Political Violence. – 2012. 24:1. – 21 p.

ЗНАЧЕНИЕ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ ШАКАРИМА И МАШХУР ЖУСУПА КОПЕЕВА В ФОРМИРОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХОВ

Барлыбаева Г.Г.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук*

С середины XX века термин «идентичность» выступает одним из ключевых понятий гуманитарных наук. В настоящее время эта проблема становится своеобразной призмой, сквозь которую рассматриваются и изучаются многие наиболее важные аспекты жизни в современном обществе. Понятие «идентичность» (от лат. *identicus* – тождественный, полностью совпадающий) означает чувство принадлежности к какой-либо социальной группе, осознание человеком того, что он является частью этой группы и зани-

мает в ней определенное положение. Принято выделять различные виды идентичности: национальную, культурную, религиозную.

Проблема «казахи и ислам» является одним из малоизученных вопросов отечественного обществознания. Тогда как по своей содержательности и сопряженности с современными культурно-историческими запросами данная тема очень востребована и значительна. Без разработки различных узловых проблем исламско-казахского синтеза останутся невысвеченными многие аспекты казахской этической мысли, истории, культуры, политического и этнического развития, а также, в целом, сущность национальной традиции.

Раскрывая вопрос о соотношении культуры ислама и традиций казахского народа следует подчеркнуть, что Казахстан уже более тысячи лет считается частью исламского мира, а мусульманство суннитского толка – неотъемлемой частью религиозной идентичности его населения. Необходимо особо отметить, что приобщение к мусульманской культуре дало мощный толчок развитию науки и культуры в средневековом Казахстане: с одной стороны, придя на смену архаическим культам, ислам способствовал нравственному возвышению, интеллектуальному и культурному прогрессу казахского народа, с другой – именно ислам стал одним из ключевых факторов сохранения государственности, национальной и культурной идентичности. Выдающиеся представители тюркской и казахской интеллектуальной элиты многих эпох, куда, несомненно, входят Шакарим и Машхур Жусуп Копеев, в чьих воззрениях и трудах сконцентрирована квинтэссенция казахской религиозной философии, – все эти выдающиеся мыслители Великой степи были носителями исламской духовности.

Ислам, ставший духовным ядром национальных традиций казахского народа, дал казахам развитую этику, науку, просвещение и идеологию. Идеалообразующая, культуuroобразующая роль ислама для всех народов и, в частности, для казахов была чрезвычайно важной: как развитая религиозно-мировоззренческая система, восходящая к традиции авраамитского монотеизма, ислам указывал индивиду глубокий, трансцендентный смысл его земного существования.

Необходимо подчеркнуть, что изучение связи суфизма с казахской традицией имеет большую перспективу. Уже сейчас становится определенно ясным, что степной, казахский ислам имел суфийскую основу. В раннем средневековье кочевники стали мусульманами главным образом благодаря миссионерам-суфиям (например, таким выдающимся его представителям, как Ходжа Ахмед Яссави). И в дальнейшем Казахстан продолжал тяготеть к этой версии ислама, для которой были характерны высокий морализм, близость к психологии кочевника художественной формой своих проповедей (в виде притч, поэтических назиданий, религиозных песен и т.д.). Суфийская традиция, имеющая многовековую историю и специфические особенности, оказала большое влияние на религиозное мировоззрение Шакарима и Машхур Жусупа Копеева.

Очищение души от мирской скверны через воздержание и аскетизм, идея бескорыстной любви к Богу, любви всеобъемлющей, позволяющей слиться, соединиться с ним воедино – важнейшие черты и характерные особенности столь сложного учения как суфизм. Проповедники суфизма считали, что душа человека – это часть души Бога, на время влившаяся в человека, и главная цель верующих – вновь воедино соединиться с Богом. Один из проповедников говорил: «Суфии – это люди, которые предпочли Бога всему. За это Бог предпочел их всем».

Сущностью суфизма является Истина, а суфизм – это познание Истины. Практика суфизма состоит в движении к Истине с помощью любви и преданности. Это движение называется «тарикатом», или путем к Богу. Суфий – это влюбленный в Истину, тот, кто посредством любви и преданности движется к Истине и совершенству, и в естественном любовном рвении становится чужд всему, кроме Истины. Следует отметить, что во всех суфийских сочинениях слова: любовь, влюбленность, опьянение имеют мистико-аллегорический смысл и обозначают восторженное до самозабвения поклонение Богу. Любовь суфия всепоглощающая и беспредельна. Она не имеет границ, так как неисчерпаем источник знания. Истина всегда остается недостижимой, подобно страстно желаемой, но недоступной красавице.

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, самопознанию и постижению жизни, вы-

раженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то Шакарима Кудайбердиева и Машхур Жусупа Копеева с полным правом можно называть крупнейшими философами, мыслителями, воплотившими в своих творениях думы и чаяния казахского народа, выразившими философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали, этике.

Шакаримом были продолжены традиции философствования Абая. Так же как Абай он отдавал все свои творческие силы высокой цели гуманизма, поискам истинной человечности, жизни, достойной человека. Как и Абай Шакарим – явление сугубо национальное и в то же время мирового порядка.

Анализ духовного наследия выдающегося мыслителя Великой степи показывает, что размышления об Аллахе как пространстве человеческого существования и развития, о религиозной вере (у Шакарима имеется целый цикл произведений, который называется «Иманым») занимают значительное место в творчестве поэта-философа. Более того, можно смело утверждать, что все мировоззрение Шакарима, все его философские взгляды пронизаны религиозными воззрениями мыслителя.

В стихотворении Шакарима «Әбден толып жарық ай...» из цикла «Иманым» Истина (=Бог) выступает именно в таком мистико-аллегорическом смысле, где слово «жар» («возлюбленный», «возлюбленная») означает «Истина». Шакарим писал, отчетливо выражая свои суфистские взгляды:

*«Кімге келсе бір бәле –
Жар жіберген көлеңке.
Жақсылық болса егерде –
Жар нұрынан бір сәуле.*

*Бұл әлемнің әр түрлі,
Бөлек емес ешбірі.
Бәрі де жардың бір сыры,
Не көлеңке, не нұры» [1, с. 256]*

(«Если с кем-то случилась беда – это Возлюбленный послал тень. Если произошло что-то доброе, хорошее – это сияние света Возлюбленного. Этот многообразный мир – целостный. Все в нем – сокровенная истина Возлюбленного, будь то тень или свет»).

Согласно Шакариму, единственной реальностью является Бог, а все остальное рассматривается как его отблеск. Известно, что стремясь объяснить это положение, суфии сравнивали Бога с отражением свечи во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, а отражения ее безотносительно к ней есть ничто: без свечи нет и ее отражений. Данное положение относится к наиболее влиятельной онтологической концепции в суфизме, где главной является идея «единства бытия» – «вахдат ал-вуджуд». М.Т. Степанянц, характеризуя концепцию, пишет, что она «относится к той разновидности религиозно-философских учений, которую можно определить как мистический пантеизм» [2, с. 21]. Иначе определяет это О.Ф. Акимешкин, считающий, что концепция «вахдат ал-вуджуд» есть не что иное как «теософская концепция мистического монизма, но отнюдь не пантеизма, от которого она весьма далека» [3, с. 220].

В своих произведениях Шакарим вновь и вновь возвращался к проблеме человека, связывая с ней решение всех поставленных им вопросов. В его понимании человек – самое совершенное бытие универсума, поэтому он должен быть достоин этого своего предназначения, однако мыслитель постоянно подчеркивал зависимость всего мира и самого человека от Творца, неиссякаемые возможности Бога и вторичность всего бытия, в том числе и человека.

Духовное наследие Шакарима и Машхур Жусупа Копеева – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного знания, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух истин – поэтической и научной, которые тем самым перестают существовать по отдельности, а объединяются в некую ценностную установку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер и цель духовного наследия выдающихся казахских мыслителей.

По глубине поэтической мысли и философскому проникновению в суть явлений Машхур Жусуп Копеев стоит в одном ряду с лучшими поэтами и мыслителями Востока. В первую очередь уважение современников и потомков ученый заслужил тем, что как философ и филолог, владеющий несколькими языками, он просвещал казахский народ. Как прекрасный этнограф он сохранял и передавал историю полуторавековой давности. Машхур Жусуп был крупнейшим исследователем казахского устного народного творчества, а также известным знатоком восточной литературы и теории ислама. Будучи энциклопедистом, он в то же время был глубоко религиозным человеком, полагал, что без религии нет науки.

Заслуга М.Ж. Копеева состоит в том, на наш взгляд, что он помогал человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и современников. Он искренне верил в то, что лишь философия способна приоткрыть нам тайну бытия, подарить счастье и вообще осуществить эстетическое оправдание человеческого существования.

Одним из первых исследователей сочинений Машхур Жусупа был Ж. Аймаутов. Он писал, обращаясь к Машхур Жусупу: «Сіз қазақтың қазақ заманында дүниеге келіп қалған ғауһарысыз. Сіздің құлашыңыз ұзын, қиялыңыз терең, арманыңыз алыстағы өткен өмірде. Жаңа заманның бұйынтақ сөзі, жыбырлақ мінезі сізді жарытпайды, тосаңсытады, күні өткен жат адам қылады. Жаңа заман өйте берсін! Сіз онда жалғыздығыңызды, жапандығыңызды, сәнді-салтанатты ескі күніңізді жырлап өтіңіз» [4, с. 242]. («Вы – бриллиант, явившийся в эпоху, когда казахи оставались казахами. Масштаб Вашей личности велик, фантазия глубока, а мечты – о прошлой жизни. Новое время с его переменчивым характером и суетой Вас не удовлетворяет, кажется необычным, Вы чувствуете себя чужаком из прошлого. Пусть новое время живет как знает! Вы же продолжайте воспевать одиночество и уединение, прекрасные и торжественно-величавые дни ушедших времен»).

Машхур Жусуп Копеев, борясь за целостность своих истоков, не желая подчиняться и растворяться в новых формах бытия и мышления в связи с переходом к оседлости, пытался прочертить близкую по духу для казахов траекторию будущего. Хотелось бы

особо остановиться на религиозной основе мировоззренческой позиции казахского философа. Поскольку нравственное начало исходило и выстраивалось на основе божественного, постольку добродетель как основной показатель совершенства выходила у М.Ж. Копеева на первый план. Идея совершенства, будучи главной особенностью, привнесенной религией ислама, последовательно проводилась мыслителем на всех уровнях: интеллектуальном, нравственном и физическом. Машхур Жусуп был убежден, что ислам способствовал развитию разума и науки, которые, в свою очередь, должны помочь раскрыть божественный смысл сотворенного мира. При анализе процесса познания, как одного из способов самосовершенствования человека, казахский религиозный философ делал акцент на постижении истины сердцем, согласно суфийской трактовке познания.

Пульс и ритм религиозной мысли Шакарима и Машхур Жусупа Копеева, представляющей собой яркий пример философского понимания мира, определялся одним коренным вопросом – это истоки жизни народа, судьбы народа, его нравственных устремлений и идеалов. Религиозно-философские воззрения Шакарима и Машхур Жусупа Копеева, пронизанные высоким нравственным пафосом, в эпоху глобализации, охватившей весь мир, в том числе Казахстан, в условиях поиска религиозной идентичности, самоидентичности и духовного возрождения формируют нравственный облик и смыслы современности, определяя направление будущих перспектив.

Есть писатели, философы, поэты, без которых нельзя жить, которые формируют душу человека, душу самого народа, т.е. его идентичность. Шакарим и Машхур Жусуп относятся к их числу. Нравственный уровень их творчества предельно высок. Казахские поэты-философы прочно и органично связаны с духовной жизнью своего народа, со своим временем, а, как известно, тот, кто верен своему времени, легче других добивается бессмертия. Но обостренный интерес к выдающимся мыслителям Великой степи объясняется, на наш взгляд, тем, что Шакарим и Машхур Жусуп обладали даром говорить поэтично и философски о том, что не может не волновать человека, что не может не трогать каждое новое поколение. Потому, наверное, вчитываясь сегодня в их строки,

можно глубже понять и современность. Как никогда ценен сегодня сам строй их суждений, нацеленный на вечное, на поиск смысла жизни, на становление национальной и религиозной идентичности казахов.

Литература:

1. Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы: Жазушы, 1988.
2. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. Москва, Наука, 1987.
3. Акимущкин О.Ф. Вдохновенный из Рума // Дж.Руми. Поэма о скрытом смысле. Избранные притчи. Перевод Гребневой Н. Москва, 1986.
4. Аймауытов Ж. Құрметті Мәшһүр аға! // Бес томдық шығармалар жинағы. Т.5. – Алматы: Ғылым, 1999.

К МЕТОДАМ И ПОДХОДАМ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Джалилов З.Г.

*заведующий отделом стран Ближнего и Среднего Востока
Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова,
доктор исторических наук, профессор*

Выступая в последние годы по существу продолжателями в деле изучения современных религиозных процессов, межконфессиональной ситуации, отечественные исследователи, естественно, стремились охарактеризовать все стороны, все компоненты этих явлений, не разграничивая их основных функций. Между тем хорошо известно, что многие параметры религиозной ситуации (например, уровень и степень религиозности населения) являются важнейшими показателями социально-общественного развития общества. Уделяя значительное внимание этим показателям, религиоведческая наука попутно выполняет функции конкретной социологии. Однако по мере развертывания в стране конкретно-социологических исследований становится все более очевидным,

что изучение социальных параметров религии является доменом именно этой дисциплины.

Появление работ по проблемам «религия и общество» позволяет исследователям сосредоточиться на решении собственных познавательных задач в изучении современной религиозной ситуации. Вместе с тем, поскольку для понимания сущности современных религиозных процессов чрезвычайно важным является раскрытие взаимосвязи собственно социальных и религиозных аспектов этих процессов, особое значение для их изучения приобретает кооперация усилий религиоведов и специалистов по конкретной социологии. Как подчеркивает В.И. Гараджа, «религия – явление сложное, многослойное. Она интегрирована в различные сферы жизнедеятельности человека. Этим объясняется необходимость разных подходов, методов исследования, позволяющих рассмотреть религию под разными углами зрения. Отсюда – многодисциплинарность религиоведения» [1, с. 29-30].

Именно этим и обусловлено активное развертывание в настоящее время исследований в сфере социологии религии. Речь идет о пограничной дисциплине, которую можно рассматривать как подраздел, с одной стороны, религиоведения, с другой – социологии. Ее предметную область составляет изучение социально-общественных и религиозных явлений. При этом социологические исследования религии можно расщепить на два взаимосвязанных направления: изучение социальных процессов в разных религиозных срезах и религиозных процессов в отдельных социальных группах. Оба направления, как мы видим, представляют пересечение процессов и структуру. Конечная задача исследований первого направления – выявление путем сравнительного анализа положение различных религиозных сред в социальной системе. Основная цель исследований второго направления – установить зависимость религиозной ситуации от социальных факторов.

Представляется необходимым подчеркнуть, что исследование носит религиозно-социологический характер лишь тогда, когда изучается взаимосвязь религиозного и социального в узком значении этого слова. Дело в том, что все еще очень часто под социологией религии понимается такое исследование, в котором применяются

методы массового анкетирования. Действительно, религиоведение сосредотачиваясь на изучении развития религии, неизбежно стремится широко использовать методику исследований, разработанную в социальных и психологических науках для анализа религиозности в населении современного общества. Но по тем же причинам методы, получившие распространение в конкретной социологии, начинают проникать и в собственно религиоведческие исследования. Наряду с проведением анкетных обследований исследователи все шире используют статистические данные, комплексные методы обработки материалов, применяют, а в необходимых случаях разрабатывают совместно с математиками новые приемы сопоставления количественных показателей.

Такая методика, состоящая в тесном сочетании полевых и статистических материалов, представляется весьма перспективной, поскольку она дополняет непосредственные наблюдения необходимыми элементами науки. Однако она не меняет того факта, что исследования, в которых уделяется внимание лишь религиозным аспектам, являются религиоведческими, а не социологическими. А это в свою очередь значит, что в действительности религиоведческих работ, посвященных современности, больше, чем мы привыкли считать, ибо многие из них ошибочно относят к области социологии религии только потому, что в них применяется анкетирование.

В свою очередь представляется достаточно очевидным, что если не во всех, то во всяком случае в большинстве религиоведческих работ по современности не обойтись без специального сбора массовых данных. Необходимо лишь не допустить при этом механического переноса в собственно религиозное исследование методов, применяемых социологами, которые, по мнению В.И. Гараджа, “используют для анализа религии те же методы, которые применяют в исследовании социальных явлений вообще” [1, с. 29].

Следует вместе с тем подчеркнуть, что ни сама социология религии, ни характерные для нее методы не могут заменить собственно исследования современного развития религии. Прежде всего, это относится к центральной зоне предметной области современного религиоведения – к религиозному образу жизни, ре-

лигиозной культуре и религиозным процессам. При ее изучении, однако, нельзя забывать об познавательных основных задачах религиоведения. Мы имеем в виду, с одной стороны, выявление своеобразия религии, ее отдельных движений и течений, с другой – раскрытие характерных черт современной религиозной ситуации, религиозности населения, различных форм религиозного выражения (способов отношения верующих к «духовному измерению»).

Кстати, сегодня можно выделить три основные формы религиозного выражения: теоретическую, практическую и социологическую. К первой форме относятся доктрины, верования, заповеди и т.д. Ко второй – ритуалы, молитвы, медитации, благотворительность. К третьей – мечети, церкви, монастыри, секты и эфемерные «конгрегации», возникающие во время больших религиозных праздников.

Уровень, степень, характер, динамика религиозности населения является, как известно, важнейшими характеристиками религиозной ситуации и состояние религиозности. Поэтому, по нашему мнению, необходимо им уделить самое пристальное внимание. «Для полного изучения этих сложных и неоднозначных процессов, – отмечает известный исследователь, профессор Д.Алимова, – необходимо исследовать проблему религиозного сознания и религиозного уровня населения вкупе с данными о состоянии других религий и межконфессиональных отношений» [2, с. 161].

К этому следует добавить, что для их изучения также необходима разработка ряд методических проблем (программу и методику сбора и обработки материалов). Необходимо в данной связи уделить внимание и некоторым теоретическим проблемам. В частности, представляется существенным отметить, что основной сферой научных исследований при изучении религиозности населения, очевидно, является способ воспроизводства религиозных ценностей. Однако ее рассмотрение потребует от исследователя выдвижения на передний план главным образом их функционирования в современных условиях, т.е. особенности их в действии. Речь идет не вообще о существующих религиозных ценностях, а об их влиянии на уровень и степень религиозности населения, под которой мы понимаем особенное отношение, как отдельных лю-

дей, так и целых групп к религии и ее традициям.

Бесспорно, как показывает практика, изучение современной религиозной ситуации требует от исследователя несколько особого подхода, особой методики. Особый подход к данной проблеме предполагает не только перемещение исследовательских зон, но и разработки соответствующей методологии. Отбрасывая второстепенные детали и обобщения, применяемых на практике методик можно отметить, что, несмотря на крайнее разнообразие имеющихся конкретных подходов, все они могут быть сведены к трем основным типам: во-первых, это теоретические методы, основанные на анализе факторов, влияющих на религиозную ситуацию, и последующем ее анализе через ту или иную расчетную процедуру.

Наиболее ярким примером теоретических методов является построение специальных моделей, показывающих, как формируется конкретная религиозная среда под влиянием данной совокупности причинных факторов. Точность анализа при этом существенно зависит от уровня теоретической разработанности модели и от полноты учета внутренних и внешних факторов. В качестве наглядной иллюстрации можно привести пример расчета индекса религиозной мозаичности населения. Во-вторых, эмпирические методы, применяемые в тех случаях, когда невозможно построить удовлетворительную модель развития религиозной ситуации в силу тех или иных причин. Основу в этом случае с известным приближением можно найти эмпирически, используя для этого данные статистики, а также материалы специальных исследований. В-третьих, экспертные методы, к которым целесообразно обращаться тогда, когда невозможно воспользоваться более точными и объективными процедурами. В этом случае подбирается группа квалифицированных специалистов-экспертов, которые на основе своего опыта и сложившихся представлений высказывают суждения о реальном развитии религиозной ситуации.

Рассмотренные выше три основных методических принципа анализа религиозной ситуации, разумеется, редко встречается в чистом виде в прикладных методиках. Обычно на практике используется то или иное их сочетание. Специальный анализ показывает, что указанные принципы являются взаимно дополнитель-

ными. Основное значение факта дополнительной состоит в том, что он со всей очевидностью показывает исследователям тот круг их возможностей, которыми следует пользоваться при разработке конкретных методик анализа религиозной ситуации.

Религиозность является не только социологической или религиозоведческой проблемой, но и социально-политической. В данном случае надо иметь в виду, что наряду с общими факторами религиозности есть и специфические, но те и другие должны учитываться в комплексе, чтобы иметь возможность раскрыть общую картину, всех основных факторов, влияющих на духовные позиции населения.

Религиозность формируется не только в семье, но и под влиянием, например, различных движений и течений, что приводит к разнообразным последствиям, в том числе и отрицательным. В этой связи многократно повышается значимость научно-аналитической работы по разработки новых методов исследования.

Религиозность населения – мультифакториальное явление, следовательно, нужно учитывать взаимодействие разнообразных факторов (традиционно-культурные, макросоциальные, миграционные, личностные и т.д.), обуславливающих переход от «неверия» к «вере». Как отмечает Тощенко Ж.Т., «новые явления в современной религиозной ситуации не отменяют, а наоборот обостряют проблему консолидации общества на платформе его обновления, что предполагает сотрудничество и единство верующих и неверующих, нормальные государственно-церковные отношения» [3, с. 301].

Однако следует заметить, между различными формами и видами религиозности нет достаточно четких границ, к тому же не разработана типология религиозности, ее классификация.

Если частично отойти от динамических позиций, то можно предложить следующую классификацию религиозности населения, на основе которой возможно описать 5 его форм. Позволим себе назвать их пятью первыми буквами греческого алфавита: альфа, бета, гамма, дельта и эпсилон.

Две первые формы религиозности не относятся к «истинной» религиозности. Для формы альфа характерно использование религии как средства смягчения отрицательных социально-бытовых,

морально-психологических явлений. При форме бета обращение к религии связано с традициями и обычаями соответствующей этно-социальной и культурной среды. При форме гамма человек больше зависит от религии. Уровень религиозности повышен. Главным отличительным признаком является осознанное отношение к религии. Эти люди способны вести со знанием дела дискуссии на религиозные темы. Они стремятся знать больше, желают углубить и повысить религиозные знания, достичь более высоких ступеней духовного развития. При дельте-религиозности также повышен уровень религиозности. Особенностью формы дельта является неукоснительное соблюдение всех религиозных традиций и норм. Они рассматриваются как важная и необходимая часть повседневной жизни.

Данная классификация еще раз приводит к выводу, что изучение уровня религиозности среди различных категорий населения, религиозной и этнической идентичности есть обязательное условие проведения анализа религиозной ситуации в обществе. Без этого немыслимо проведение эффективной политики в религиозной сфере [4, с. 10].

Исследования состояния религиозности можно разделить на три группы: описательные, аналитические и экспериментальные. Описательные исследования позволяют установить состояние религиозности и ее распространенность в населении изучаемых регионов. Получаемые результаты могут быть необходимы для определения потребности населения религиозного порядка. Аналитические исследования направлены на уточнение факторов и условий, способствующих возникновению и распространению религиозности. Данные этих исследований позволят определить те проблемы, которые не могут быть решены другими методами. Экспериментальные исследования связаны с эффективностью профилактических мероприятий, ограничивающих распространение радикально-религиозной идеологии или смягчающих их последствия, что позволяет сделать эти мероприятия более эффективными. В данном случае надо иметь в виду, что наряду с общими факторами религиозности есть и специфические, но те и другие должны учитываться в комплексе, чтобы иметь возможность рас-

крыть общую картину, всех основных факторов, влияющих на духовные позиции населения [5, с. 17].

Сегодня строго разделить фундаментальные и прикладные исследования в религиозной сфере затруднительно. Перед наукой сегодня стоят такие фундаментальные проблемы, как изучение религиозной и межрелигиозной ситуации, как по отдельным регионам, так и в стране в целом, кодирование религиозных движений и течений по локализации их распространения, познание общих закономерностей реализации исходной религиозоведческой информации в ходе развития общества и роли отдельных факторов влияющих на современные религиозные процессы, выяснения механизмов формирования религиозности населения. Очевидно, не достигнув прогресса в этих областях, казалось бы, чисто теоретического исследования, мы не продвинемся в понимании современной религиозной ситуации, не научимся с необходимой точностью прогнозировать тенденции развития религиозных процессов в целом или риск появления аномальных проявлений в религиозной сфере, не сможем разработать обоснованных методов регулирования межконфессиональными отношениями, не научимся эффективно предотвращать распространение религиозно-экстремистской идеологии по территории страны. Это, в конечном счете, приводит к необходимости разработки новых методов и принципов.

Литература:

1. Гараджа В.И. Социология религии. М.: Наука. 1995. 223 с.
2. Алимова Д.А. К вопросу о трансформации религиозного сознания в толерантность и гуманизм. Историко-философские и культурные аспекты. Материалы международной научной конференции. Ташкент: Французский Институт Исследований Центральной Азии. 2007. С.154-163.
3. Тощенко Ж.Т. Социология. М.: Прометей. 1994. 384 с.
4. Саидбаев Т.С. Ислам и общество: Опыт историко-социологического исследования. М.: Наука. 1984. 266 с.
5. Казьмина О.Е. Русская православная церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России // Этнографическое обозрение, № 1, 2009. С. 18-20.

КЕҢЕС ДӘУІРІНДЕГІ МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ДІН ҚАТЫНАСЫ

Затов К.А.

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
дінтану кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы*

Өткен XX ғасыр Кеңестер Одағы құрамына кірген халықтардың тарихында маңызды орын алған кезең болды. “Еуропаны кезген коммунизм елесі” Ресей империясының қабырғасын сөгіп, миллиондаған адамдардың тағдырын тәлкекке салған шындыққа айналды. 1917 жылдың 7-қарашасында билікке келген большевиктер көп уақыт өткізбей, 1918 жылдың 20-қаңтарында РСФСР Халық комиссарлары Кеңесі *“Мемлекеттің діннен және мектептің шіркеуден ажыратылуы”* туралы жарлық қабылдады [1]. Сонымен қатар адамдар арасындағы ұлты мен діндеріне байланысты артықшылықтарды жоюға бағытталған қадамдарды да жүзеге асыра бастады (1917 жылдың қарашасында *“Ресей халықтары құқықтарының Декларациясы”* қабылданды). Бұл өте маңызды құжат болды, өйткені Ресей самодержавиесінде православиелік христиандық басқа діндермен салыстырғанда көп артықшылықтарға және мемлекеттің қолдауына ие болған еді, ал Ресей қоластына кірген халықтардың басым көпшілігі *“бұратана”* халықтар санатына кірді. Сөйтіп Кеңес билігі уақытша өкімет бастаған секуляризациялау саясатын жүзеге асырып, өзін зайырлы мемлекет ретінде танытты. Кеңес үкіметі діндарлардың барлығына және сондай-ақ дінді ұстанатындар мен дінге сенбейтіндерді тең құқықты деп жариялады. Дін әрбір азаматтың жеке ісі деп қаралды. Осыған орай, діни мекемелерге мемлекеттік қолдау көрсету тоқтатылды және жергілікті билікке де діни ұйымдарды қаржыландыруға, материалдық көмек көрсетуге тиым салынды. Діни ұйымдардың ғимараттары, құлшылық-ғибадаттарға қажетті бұйымдары және т.б. мүліктері орталық немесе жергілікті мемлекеттік биліктің арнайы шешімімен діни бірлестіктерге ақысыз пайдалануға берілді. Діни мекемелер мен ұйымдарды,

сондай-ақ дін қызметкерлерін ұстау шығындарын діндарлардың өздеріне жүктеді.

Кеңестік биліктің мұндай саясаты мемлекетке арқа сүйеп, артықшылықтарға ие болған Орыс православиелік шіркеуіне жақпады. Шіркеу моральдық тұрғыдан да, ұйымдастырушылық тұрғыданда өз бетінше тіршілік етуге дайын болмады. Осындай қайта құрулардың салдарынан шіркеу мемлекеттің қолдауынан ғана емес, өзінің барлық мүлкінен де айырылып қалды. Осының бәрі шіркеу мен мемлекет арасын суытып қана қоймай, олардың арасындағы қарама-қайшылықтардың тереңдеуіне, теке-тіресіне алып келді.

Шіркеу кеңестік биліктің тек діни саясатына ғана емес, оның барлық ішкі және сыртқы саясатына қарсы болды. Азамат соғысы жылдарында ақтар қозғалысы үстемдік еткен жерлерде шіркеулік биліктің уақытша органдары құрылды. Мұндай органдар кеңес билігін айыптаумен шектелмей, онымен күресуді отан алдындағы парыз деп насихаттады. 1922-1923 жылдары шіркеу мен кеңес билігі арасындағы қарым-қатынас тіпті ушығып кетті. Осы жылдары Еділ жағалауы елдеріндегі аштықпен күрес мақсатында кеңес үкіметі шіркеу мүлкін, соның ішінде құлшылықтарда қолданылатын бұйымдарды тәркілеу туралы жарлық шығарды. Патриарх Тихон кеңестік биліктің бұл шешімін айыптап, шіркеулік бұйымдарды тартып алуға жол бермеуге шақырды. Бұл діндарлар мен кеңес өкіметінің арнайы жасақтары – ОГПУ арасындағы қанды қақтығыстарға алып келді.

Осы оқиғаларға кінәлі деп табылған патриарх Тихон 1922 мамырына дейін үй қамаққа алынса, 1923 жылы түрмеге тоғытылды. Патриархтың сотқа тартылуы халықаралық қауымдастық тарапынан үлкен наразылық тудырды, ал істің насырға шабуынан қаймыққан кеңес өкіметі 1923 жылдың маусымында патриарх Тихон өзінің кеңес билігіне бейтараптығын мәлімдеп, Жоғарғы сотқа өтініш жазғаннан соң оны қамаудан босатты.

Шіркеуге қарсы күш қолданумен қатар, кеңес билігі шіркеуді іштен ыдырату саясатын да жүзеге асыруға әрекет жасады. Осы мақсатта олар шіркеу ішіндегі наразы топтарды өздеріне тартты. 1917 жылдың наурызында шіркеудің ресми басшылығына қарсы

шыққан оппозициялық топ Петроградта өз ұйымдарын құрады. Бұл ұйымға протоерей А. Введенский жетекшілік еткен еді. 1919 жылы А. Введенскийдің жақтастары И. Егоров пен А. Боярский “Өмірмен ұштасқан дін”; “Шіркеулік реформацияның достары” ұйымдарын құрады. Олар кеңес билігін қолауға шақырады және кеңес билігінде христиандық мұраттар көрініс тапты деп жариялайды. Олардың пікірінше, өмірдің өзгеруіне қарай шіркеуде жаңарып отыруы қажет. Осы ұстанымына сай, олар “*жаңартушылар*” деген атқа ие болады. Жаңартушылар патриархатты таратуды, шіркеуді басқарудың ұжымдық сайланбалы органдарын құруды, монахтық пен шіркеулік иерархиядан бас тартуға, литургиялық реформаларды, атап айтқанда, шіркеулердегі құдайға құлшылық етуді қазіргі орыс тілінде жүргізуге шақырады. Алайда, жаңартушылардың бұл идеялары діндарлар арасында кең қолдауға ие бола алмады. Кейін, 1937-1938 жылдары жаңартушылардың жетекшілері басқа да шіркеу қызметкерлері сияқты репрессияға ұшырады.

Шіркеу мен мемлекет қатынастары Патриарх Тихонның орнын басқан Сергей кезінде жақсарып, толықтай реттелді. 1927 жылғы 29-маусымындағы діндарларға жолдауында Сергей Кеңес билігіне қарсы күресуге үндеген шіркеу қызметкерлерін айыптап, діндарларды билікке қарсы шықпауға, өз отанының адал азаматтары болуға шақырды. Сергейдің бұл үндеуі кейінгі уақытта мемлекет пен шіркеу қарым-қатынасының іргелі қағидатына айналды.

Бұрынғы Ресей империясының мұсылман халықтарын өз жағына тарту мақсатында 1917 жылдың 20-қарашасында большевиктер “*Ресей мен Шығыс еңбекші мұсылмандарына Жолдау*” жасады. Бұл жолдауда олар мұсылман халықтарының барлық әдет-ғұрыптарының, наным-сенімдерінің, ұлттық мәдени ұйымдарының еркіндігін және оларға ешкімнің қол сұқпайтынын мәлімдеді.

Ислам діні мұсылман халықтарының тұрмыс-тіршілігімен, болмыс-бітімімен, ой-санасымен біте қайнасып кеткен еді. Сондықтан халықтың ғасырлар бойы қалыптасып, қанға сіңіп қалған діни санасын бірден өзгертудің мүмкін еместігін және бір беткей, сыңаржақ діни саясаттың халық тарапынан наразылыққа ұшырайтынын жақсы түсінген большевиктер кеңес билігінің

алғашқы он жылдықтарында мұсылман халықтарының жан ашыры, жоқтаушысы сыңайын танытты.

1920 жылдың орта тұсына қарай елімізде мұсылман діни ұйымдарының қызметі жандана бастады, мұрағат деректеріне сүйенсек осы жылдары Қазақстанның барлық аймақтарында діни ұйымдар қызмет етті, медреселерде көптеген шәкірттер білім алды, жаңа мешіттер бой көтерді. Халық арасындағы әртүрлі құқықтық сипаттаға мәселелер шарифат соттарында қарастырылды. Еліміздің әртүрлі аймақтарында, әсіресе оңтүстігінде сопылық дәстүрлер өз жалғасын тапты. 1923 жылы Қазақстан мұсылмандары орталығы Уфа қаласында орналасқан Ресей және Сібір мұсылмандарының Орталық рухани басқармасына қарады. Осы уақыттарда халық арасында қайырымдылық іс-шараларын ұйымдастыруға бағытталған уақыптар да жұмыс жасады.

Мұсылмандық ұйымдар мен бірлестіктердің мұндай белсенді қызметінен қауіптенген кеңес билігі дінмен күресін күшейтті. 1926 жылдан бастап кеңес өкіметі Қазақстан мен Орталық Азиядағы дінге қарсы үгіт насихат жұмыстарын жүргізеді. Басқа да діндер сияқты ислам діні де «жұмысшы табының тап жауы» ретінде қарастырылады. 1929 жылы өкіметтің арнайы қаулысымен ислам дінін оқытуға тиым салынады. 1930 жылдардан бастап барлық елді мекендерде “құдайсыздар ұйымы” құрылады, олардың қатарына белсенді коммунистер мен комсомолдар тартылып, мектептерде дінді сынауға, оны халық санасынан ығыстырып шығаруға бағытталған іс-шаралар кеңінен жүргізіледі. Марксизмнің дін туралы теориясымен қаруланған большевиктер дін қоғамның революциялық өзгерісіне кедергі келтіреді, халықтың бойына қанаушыларға бағыныштылық сезімін сіңіреді, таптық теңсіздікті, жеке меншікті қолдайды сондықтан жаңа кеңестік қоғамда дінге орын болмауы тиіс деп санады. Большевиктердің ұстанымына сай, таптық тұрғыдан қарастырылған дін түп-тамырымен жойылуы тиіс еді. Большевиктердің бұл ұстанымы дін қызметкерлеріне қарсы репрессиялардың өршуіне алып келді. Белгілі тарихшы, М. Қойгелдиевтің зерттеулеріне сүйенетін болсақ, осы жылдары көптеген молда-ишандар мен олардың отбасылары қатты қысым көріп, қудалауға ұшырады (мысалы, әкесі молда болғаны үшін

ғана балалары ұзақ мерзімге айыпталды, оларға “халық жауының” туысы деген айыптаулар тағылды).

Исламнан басқа да дін өкілдері мен қызметкерлері де кеңес үкіметінің репрессиялық саясатынан тыс қалмады. Кеңес Одағының еуропалық бөлігінен әртүрлі христиандық бағыттағы дін өкілдері Қазақстанға жер аударылды, ал кеңестік биліктің дін саласындағы саясатын қолдамаған қазақстандықтар (тіпті, ашық қарсы шықпаса да, күмән тудырған) еліміздің солтүстігі мен сібірге мәжбүрлеп көшірілді. Дінтанушы Я.Ф. Трофимов өз оқулығында сол уақыттағы Қазақстандағы діни ахуал туралы мынадай деректерді келтіреді: «Кеңес билігі кезіндегі халықтарды мәжбүрлеп қоныс аударту католиктердің санының артуына алып келді, олардың басым көпшілігін Тирасполь мен Поволжьеде депортацияланған немістер құрады. Зук, Каменец, Житомир қалаларынан 100 мыңға жуық поляктар және сондай-ақ литвалықтар, украиналықтар мен белорустар Қазақстанға депортияланды. Депортацияланғандардың қатарында діни қызметшілер де болды. Бұл уақытта қалыпты діни тұрмысқа ешқандай мүмкіндік болмады. Ұзақ уақыт бойы құлшылық-ғибадаттар түнде жасырын және көп жағдайда священниктің қатысуынсыз өткізілді. Билік құлшылық-ғибадатқа қатысқандарды қатты қудалады. Мынадай бір мысалды келтіре кетейік: “Бұл аймақтағы (Қарағанды қаласы) алғашқы священник Иосиф Келлер (1936 ж.) еді. Ол өзінің пасторлық қызметін түнде атқарды, бірақ оның бұл қызметі үш айға ғана созылды. Оны ПХҚ (НКВД) айдап әкеп, ПХҚ-ға қызмет етуден бас тартқаны үшін түрмеге қамады. Осыдан кейін ол туралы ешкім ештеңе естімеді”. Биліктің дінге деген осындай қарым-қатынасы қалыпты жағдай болды» [2].

Кеңес билігінің озбыр атеизм идеологиясы діннің қолданыс аймағын барынша шектеп, оны халық санасынан түпкілікті жоюды мақсат етті. Осы мақсатта діни мерекелердің орнына кеңестік мейрамдардың кеңінен атап өтілуіне ерекше мән берілді, мектептер мен жоғарғы оқу орындарында атеистік тәрбие мен білім беру алдыңғы қатарға шықты. Коммунистік партия мен комсомол жиналыстарында дінмен күрес, халық тұрмысындағы діннің сарқыншақтарынан арылу күн тәртібіндегі маңызды мәселелер

болды. Діни ғибадат ошақтары мен діни білім орындары жаппай жабылды, олардың ғимараттары мәдени мекемелер, кейде тіпті қоймалар мен шаруашылық мақсаттағы орындар ретінде пайдаланылды, бірқатары мүлдем қаңырап бос қалды. Діни сана мен тұрмыстың кез-келген көріністері аяусыз басып жаншылды.

Кеңес билігінің дінді таптық құбылыс ретінде толық жою саясаты Ұлы Отан соғысының басталуымен саябырсыды. Соғыс қоғамның барлық қуаты мен ерік-жігерінің жұмылуын, мемлекеттің пәрмені мен қатар қоғамның рухани серпілісін де қажет етті. Осындай қиын қыстау кезеңдерде адамдардың болмыстың экзистенциалдық қабаттарына деген сұранысы артатыны және көп жағдайда мұндай экзистенциалдық бастаулардың тұтастығы дін арқылы жүзеге асатыны белгілі. Ғасырлар бойы осындай сәттерде адамға дін көмекке келеді, ол барлық туындаған қиындықтар мен сынақтарды мойынсынбай көтере білуге жетелейді. Діннің адам мен қоғам өміріндегі осы қызметі соғыс жылдарында мемлекеттің дін саласындағы саясатының да өзгеруіне алып келді. 1941 жылы “Құдайсыздар Одағы” таратылды, құлшылық ғибадаттар еш кедергісіз өткізіле бастады. Дін қызметкерлері халықты дұшпанмен ымырасыз күреске шақырды, діни ұйымдар мен бірлестіктердің жария жұмыс істеуіне мүмкіндік берілді.

Кеңес билігінің дінге қатысты ұстанымының өзгеруі КСРО халықтарын рухани топтасуы және гитлерлік фашизмнің үгіт насихатына қарсы тұру қажеттілігінен туындады. Ұлтшыл-социалистер идеологтары КСРО-ның дін саласындағы озбырлық саясаты діни-этникалық топтардың наразылығын қоздырды және олар бұл озбырлықты ұмыта қойған жоқ, сондықтан осы наразылықты қайта жандандырып, Кеңес Одағының тылында көтеріліс (соның ішінде мұсылмандар халықтың басым көпшілігін құрайтын аймақтарда), диверсиялар ұйымдастыруға талпынды. Кеңес билігі бұл қауіптің алдын алуға және қайткен күнде де жаудың діни алауыздықты өз мүддесіне асыруына жол бермеуге талпынды. Ұлы Отан соғысының алғашқы күндерінен бастап-ақ миллиондаған діндарлар кеңес билігіне деген барлық реніштері мен наразылықтарын ысырып тастап, барлық кеңес азаматтары сияқты отанды жаудан қорғауға жұмылды. Қазақстан мен Орта

Азия республикаларында эвакуацияланған адамдар жаңа жерлерге орналастыру мен зауыт-фабрикаларды іске қосу, майдан қажеттілігіне мал-мүлік, қаржы мен азық-түлік жинау шаралары толассыз жүрді. Бұл шараларға өкімет құрлымдарымен қатар діни ұйымдарда белсенді ат салысты. Мұсылман ұйымдарының жетекшілері мен имамдар өз уағыздарында халықты қызыл армия мен кеңес өкіметіне жан-жақты қолдау көрсетуге, елді басқыншылардан азат етуде жан аямай күресуге, жеңіс үшін дұға жасауға шақырды.

1942 жылдың мамыр айында Уфа қаласында КСРО ислам қайраткерлері мен мұсылман діндарлары өкілдерінің жиыны өтті. Бұл жиында Отанға деген махаббат пен оны қорғаудың мұсылманның діни борышы екендігі, сонымен қатар майданға кеткен ер азаматтардың орын толтырып, тылда еңбек етудің, осындай қиын қыстау күндерде адамдардың бір-біріне, жауынгер сарбаздардың отбасыларына қамқор бола білудің діни маңыздылығы айтылды [3].

Еліміздің дін қайраткерлері халқымызды, жауынгер сарбаздарымызды жаумен күреске жұмылдыруда жан аямай қызмет етті, олардың уағыз-насихаттары, діни білімі мен тәжірибесі Отанға қызмет етуге, халықты рухани қолдауға, жеңіске жігерлендіруге бағытталды. “Бәрі де Отан үшін, бәрі де жеңіс үшін” ұраны ұлты мен діни айырмашылықтарына қарамастан бүкіл Кеңес Одағы халықтарының басын қосты, жеңіс жолындағы ерлікке жұмылдырды.

1943 жылдың наурызында КСРО қарулы күштерінің бас қолбасшысы И.В. Сталин Орталық рухани басқарманың төрағасы, мүфти Г. Расулевтің атына жедел хат жолдап, танк коллонасын жабдықтауға үлес қосқан барлық мұсылмандарға алғысын білдірді. Бұл дін мен мемлекет арақатынасының жақсаруының жақсы белгісі еді. 1943 жылдың күзінде Кеңес өкіметінің келісімімен Орталық Азия мұсылмандары діни басқармасы ашылып, Бұқарадағы «Мир-Араб» медресесі қызмет ете бастады. Еліміздің әр жерлерінде мешіттер ашылып, мемлекет тәркілеген ғимараттар мен құлшылық орындары мұсылмандарға қайтарылып берілді және сонымен қатар “озбыр атеизм” кезінде түрмеге

тоғытылған дін қызметкерлері бостандыққа шықты. Солардың қатарында Орталық Азия мұсылмандары рухани басқармасының болашақ мүфтиі И. Бабахан да болды. Осы жылдары мемлекет діни ұйымдарға зекет жинауға рұқсат етті, ал 1944 жылы мұсылман діни ұйымдары діндарларды Сауд Арабиясына қажылыққа жіберу мүмкіндігіне ие болды.

Ұлы Отан соғысының соңғы жылдары Кеңес өкіметі мұсылман діни ұйымдарының қызметіне бақылау жасау мақсатында арнайы орган құруға және мұсылман діни ұйымдарының жұмысын орталықтандыруға бағытталған әрекеттерді жүзеге асырды. 1944 жылдың 19 мамырында КСРО халық комиссарлары кеңесі қасынан діни культтер істері бойынша кеңес құрылды. Кеңестің негізгі мақсаты кеңес өкіметі мен діни ұйымдардың жетекшілері арасында байланыс орнату болды. Кеңестің қызметіндегі маңызды қадам “діни культтердің құлшылық жасау ғимараттарын ашу” тәртібін реттеуі болды. 1944 жылдың 19 қарашасында жарияланған бұл қаулыға сай мешіт ашу үшін жиырмадан кем емес дін өкілдері жергілікті билік органдарына өтініш жасауы қажет, ал жергілікті билік бұл өтінішті діни культтер істері бойынша кеңеске жолдауы тиіс болды. Соғыс кезінде және одан кейінгі жылдарда аталмыш кеңес жергілікті уәкілетті органдарға жергілікті мешіттерді жаппай, керісінше тіркеуден өткізіп заңды қызмет етуін қамтамасыз етуге нұсқау берді. Бұл бір жағынан діндарлардың қажеттіліктерін ескерсе, екінші жағынан діни ұйымдарды, мешіттерді бақылауда ұстауға мүмкіндік берді.

1944 жылдың соңына қарай, КСРО ХКК қасындағы діни культтер істері бойынша кеңесте КСРО мұсылмандарының бірыңғай құрлымын құру мәселесі көтерілді. Бұл ұсынысты мұсылмандардың рухани басқармалары және халықтың басым бөлігін мұсылмандар құрайтын республикалардың партия мен кеңес органдары қолдағанымен, орталық бұл ұсынысты қабыл алмады. Оның себебі, КСРО-ның сол кездегі басшылары мұсылман діни ұйымдарының қызметінің топтасуынан қауіптенгенінен де болуы ықтимал. Дегенмен, ҰОС жылдары КСРО-да мемлекет пен діни ұйымдар, соның ішінде мұсылман діни ұйымдарымен қарым-қатнасы жақсара түсті. 1945 жылы КСРО мұсылмандары қажылық

парызын өтеу мүмкіндігіне ие болды, қажылық барысында Орта Азия мұсылмандары діни басқармасының мүфтиі Э. Бабахан Сауд Арабия королі Абдел Азиз ибн Саудпен кездесті. Бұл кездесу араб әлемінің КСРО-ға қатысты ұстанымының жұмсаруына және 1935 жылы үзіліп қалған екі ел арасындағы қатынастардың қайта жандануына ықпал етті.

Соғыстан кейінгі жылдары ислами білім беру мен ағартушылық саласында да игі істер атқарылды. Осы жылы өткен КСРО мұсылмандары өкілдерінің бас қосуынан кейін Бұхарадағы көне «Мири Араб» медресесі өз қызметін жалғастырды, ал 1947 жылдан «Кеңестік Шығыс мұсылмандары» журналы шығарыла бастады. Сонымен қатар, осындай “жылымық” жылдары “бейресми” діни қауымдастықтардың, соның ішінде сопылық тариқаттардың да қызметінің жандануы орын алды. 1945 жылы діни культтер ісі бойынша Кеңестің уәкілетті өкілдері тіркелмеген мұсылман қауымдарының қызметінің күннен күнге артып келе жатқанын мәлімдеген, жамағат болып намаз оқу және т.б. құлшылық ғибадаттар жеке үйлерде жүргізілгені анықталған. Исламның халық арасында қайта жаңғыруынан қауіптенген кеңестік билік 1948 жылдан бастап құлшылық ғибадат орындары мен діни қауымдастықтардың санын күрт шектейді. Соғыс жылдарындағы кеңес өкіметінің дін саласындағы саясатының жұмсаруы биліктің діни институттарын өз мүддесіне сай қолдануынан туындаған қажеттілік болғанын айғақтайды. “Озбыр атеизм” саясатының нәтижесіздігі, халық тарапынан қолдауға ие болмауы биліктің дін мен діни институттарға деген ұстанымының өзгеруіне себеп болды және сонымен қатар әлемдік өркениеттің мойындалған құндылықтарының біріне айналған “адам құқықтары”, соның ішінде “діни наным-сенім мен ар-ождан бостандығы” кеңес билігін азаматтардың діни көзқарастарымен санасуына және формальды, шектеулі түрде болсын осы құқықтарды сақтауға мәжбүрледі.

Қазіргі адамзат қауымдастығы үшін 1948 жылы қабылданған адам құқықтары мен бостандықтары туралы декларацияның маңызы зор болды. БҰҰ-на мүше болған мемлекеттер адам құқықтары мен бостандықтарының сақталуына кепілдік берді. Алайда тек 1970 жылдардың ортасына қарай КСРО бірқатар

халықаралық құжаттарға қол қойғаннан кейін ғана діни наным-сенім бостандығы “адам құқықтарының” құрамдас бөлігі ретінде қарастырыла бастады. Осы жылдары діни ұйымдардың діни қажеттіліктерді өтеу мүмкіндіктерін арттыруға бағытталған бірқатар заңнамалық актілер қабылданды.

1977 жылы қабылданған КСРО Конституциясында КСРО азаматтарының дінге қатынасына қарамастан заң алдындағы теңдігі көрініс тапты (34-бап). Конституция кез-келген дінді ұстану немесе ұстанбау, діни культтерді орындау немесе атеистік насихат жүргізу құқына кепілдік берілді. Сонымен қатар діни наным-сеніммен байланысты өшпенділікті қоздыруға тиым салынды[4].

XX ғасырдың 80-90 жылдары мемлекет пен дін қатынасы жаңа сипатқа ие болды. Қайта құрудан бастау алған демократиялық үдерістер діни сананың жаңғыруына, қоғамдық қатынастардағы діннің рөлінің артуына алып келді. Бұл үдерістер мен өзгерістер КСРО Жоғарғы Кеңесінің қаулысымен 1990 жылдың 1-қазанында қабылданған “Ар ождан бостандығы және дін ұйымдар туралы” Заңда көрініс тапты[5]. Бірақ көп ұзамай жетпіс жыл бойы дінмен күресіп, атеистік қоғам құруды мақсат еткен алып мемлекеттің өзі ыдырап кетті. Оның үйіндісінде бой көтерген тәуелсіз мемлекеттер дін саласына қатысты ұстанымдары мен бағыттарын айқындау мүмкіндігіне ие болды.

Әдебиеттер:

1. М. Базаров. Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918-1930 гг. studbooks.net/2414868/istorya/...
2. Я.Ф. Трофимов. Учебно-методический комплекс по дисциплине «Религиоведение» для специальности: 050204 – Культурология. Караганда “Болашақ-Баспа” 2009 86 б.
3. Мусульмане в Великой Отечественной Войне. http://go.mail.ru/redirect?via_page=1&type=sr&redirect=eJwNx80NwiAUAGCObuDBGegDGkztEo5AWvNMqcBryl90GdfSglfdwuh3.
4. Конституция СССР 1977 года. 07.10.1977.
5. Закон СССР “О свободе совести и религиозных организациях” 01.10.1990.

ДІНИ ДАСТАНДАРДАҒЫ МИФОЛОГИЯЛЫҚ КӨРІНІСТЕР

Ошақбаева Ж.Б.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының жетекші ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының кандидаты*

Мифтік түсініктерге, болжамдарға, көріпкелдік пен сәуегейлікке арқа сүйеген жазусыз мәдениет өз пиғылын жеке адамның еркінен тыс жағдайда жүзеге асырады. Ұжымдық тәжірибе мен әдет-ғұрыпты арқау еткен қоғамның қуатты болжау мәдениеті болуы шарт, ал бұл табиғатты, әсіресе, аспан шырақтарын бақылауды міндетті түрде ынталандыра отырып, осыған байланысты теориялық танымның өркендеуіне алып келеді. Мифтік танымның уақыт пен кеңістікті игеру құралы екендігін көреміз. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Кейін құдай адамдарға кітап (Інжіл, Құран) сыйлаған соң, мифтік дүниетанымды дін мен философия ығыстырды. Бірақ ол уақыт ағынында жоғалып кетпей, баспананы көмескі сана мен архетиптік жадыдан табады.

Қазақтың арғы ата-тектерінің дүниені мифтік тұрғыдан түсінуі әлемдік үлгілермен сабақтас. Көне түркілердің діни-мифологиялық тағылымдарына тоқталар болсақ, Орхон руникалық жазбаларының мәнмәтінінде Тәңір, Ұмай және Жер-Су наным-сенім ұғымдары берілген. Академик С.Г. Кляшторный Сібір-Орталық Азия мифологиясының негізінде сол кезеңдегі халықтық дүниетанымда өзіндік құдайлардың классификациялау жүйесі орын алғандығын алға тартады [1,121 б.]. Атап айтқанда, макрокосм ежелгі түркілерді Жоғары, Орта және Төменгі трихотомды әлемдерге бөлген, олардың арасында жанды заттар, құдайлар және перілер болған. Бұл трихотомды концепция әлемнің көлденең моделін тігінен суреттейтін үлгісімен толықтырды. Оның ойынша, Көк Тәңірі Жоғары әлемнің билеушісі және көне түркі пантеонының құдайы болды. Көк Тәңірі басқа құдайлармен бірлесе отырып, адамдардың тағдырын билеген. Тәңір қағандарға билік пен даналықты сыйлады. Жоғары әлемнің тағы бір құдайы

Ұмай ана адамзат баласына өмір сыйлаған. Өлім көне түркі мифологиясы бойынша Эркилтің қолында. Түркі мифологиясы Орта әлемде «Жер-Суды» киелі санады.

Мифте әрбір объект, әрбір іс-қимыл басқа объектілермен, іс-қимылдармен ұштасып жатады. Мифтік бейнелер субстанциялық сипатта, нақты, шынайы нәрселер ретінде қабылданады. Мифке метафоралық тән емес, өйткені миф бәрін шындық ретінде бейнелейді. Тек кейіннен мифтің тілдік құрылымында метафоралық ерекшелік қабылданды. Миф архаикалық сана үстемдік еткен дәуірде пайда болғанымен, кейінгі мәдениеттерде де сақталып қалды. Қазақ мифологиясы – ежелгі Тұран, Иран, Үнді, Араб, грек мифтерімен байланыста болған бай дүниелер. Оны зерттеу арқылы қазақ дүниетанымының қалыптасу жолын, түріктік үрдістерді терең ажыратуға болады. Қазақ мифологиясының негізгі бастауында Авеста тұр, ондағы түсініктер, дүние-жаратылыс туралы ұғымдар, өлім-өмір елестері ежелгі әдеби ескерткіштерде, қисса-дастандарда, аңыз-мифтерде сақталған. Қисса-дастандар оқиғасының желісі шығыстық мифтерден бастау алады.

Әлем халқы мифтерінің қайсысында болмасын аспан денелеріне қатысты аңыздар мол кезігеді. Оның себебі Жаратылыста кыры мен сыры жұмбақ көріністер де, әрекеттер де баршылық. Жалпы кез келген құбылыстың сипатын, астарын айқындауға адамзат сандаған ғасырларды сарп етіп барып қол жеткізген. Әлі ашылмаған тылсым дүниелер қаншама? Соған сәйкес әр дәуірлерде, түрлі жайттерге байланысты мифтік әңгімелер туындап отырған. Олардың белгілі бір бөлігі жаратылыс заңдылығымен белгілі бір үндестікте алынса, келесі адамзат қиялының жемісі негізінде өмірге келген. Мифологиялық туындылар өз аманындағы адамның ой-түсінігінен, қабылдауынан, ұғымынан белгілі бір деңгейде хабар береді. Олай болса аспан әлеміне қатысты аңыздардың да адам баласының жаратылысты тануға талпынған әрекетінен барып туған деп тұжырым жасауға әбден болады.

Шәкір Ыбыраев: «Салыстырмалы зерттеулердің нәтижелеріне қарағанда, ең қарапайым және ең көне мифтердің қатарына аспан денелері – Күн, Ай, Жұлдыздар мен планеталар туралы айтылатын мифтер жататын көрінеді. Бұлардың әлем жұртшылығына

кең таралғандығы және миф атаулының ішінде алатын орнының мән-мазмұны олар бір кезде адам болды деген түсінікті айшықтап көрсетеді. Күн сәулесінің өткірлігін оның мінезінің тік, өжеттігіне, Ай сәулесінің әлсіздігін оның жұмсақ мінезіне байланысты түсіндіру де олардың адам кейіпінде ұғынылғанын дәлелдейді» [2], – деген тұжырым жасайды. Ай – ару қыз, күн күйеу жігіт деп бейнеленеді де, аспан әлемінде екеуі бірін-бірі іздеумен күн кешеді. Бірақ кездесе алмайды, кейде қайғырып, қамығып жылайды да ол жерге жаңбыр болып жауады, енді бірде кейіп, реніш білдіргенде аспанды қара бұлт торлап, қар борайды, енді бірде үмітке сүйеніп, кездесеміз деп ойлағанда күн ашылып, әлем жадырайды, осылайша бірін-бірі аңсаумен, сағынумен өмірлерін өткізе береді. Бұл күн мен ай туралы ел ішінде сақталған көптеген мифтердің бір нұсқасы ғана.

Мифологияда адам өзін өлі табиғаттан, жан-жануарлардан бөлек екенін сезінген. Бұл мифтерде адамның басқа нәрсеге айналуы өз еркімен емес, біреудің күштеуімен, немесе бір жағдайға байланысты мәжбүрліктен болады. Бұл кезде адамдар жер бетіндегі заттар мен жан-жануарларды «танып» болып, енді аспан шырақтарына назар аударады, сөйтіп Күн, Ай, Жұлдыздар қалай пайда болды деген сауалдарға жауап іздейді. Оған жауап ретінде мифтер шығарады да, енді бұрынғы әдісті қолданып, маңайындағы дүние қалай жаралса, аспанда да солай деп түйіндейді. Өз өмірін аспанға көшіреді, әрі ежелгі мифтерді пайдаланады, оны өзгертеді. Соның нәтижесінде аспан шырақтары да адамның айналуынан пайда болған деген мифтер туады. Бірақ мұндағы айналу бұрынғыдан басқаша: адам әр түрлі себептен аспанға ұшып, жұлдыздарға айналады, көп жағдайда жазадан қашып немесе қорқып көкке ұшады.

Шығыс сюжеттері негіз болған туындылардың ауқымды бір бөлігін діни дастандар құрайды. Жалпы діни сарындағы шығармалар құрылымының түпкі өзегі, негізгі қозғаушы тетігі – барша мұсылмандарының асыл діні Исламды дәріптеу, оның әлем халықтары арасындағы беделін көтеру және мойындату мәселелері. Халық шығармаларында осы күрделі де аса жауапты миссияны орындау жолындағы Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар мен ұрпақтарының, оның Әбу Бәкір, Омар, Оспан, Әзірет

Әли сынды серіктерінің, сенімді сахабаларының жорықтары, Пайғамбардың жеке басынан өткен оқиғалар, қарапайым халыққа қатысты атқарған өнегелі іс-әрекеттері, тағылым-ғибраттары, өсиет-насихаттары т.б. баяндалады. Сондай-ақ ынтымақ-бірлік, адамгершілік, адал еңбекпен мал табу, тұрмысы нашарларға көмек қолын созу, әділдік, әдептілік, аяушылық, қайырымдылық, мейірім таныту сияқты имандылық қағидалары – діни дастандардың басты идеясы болып табылады. Дін жолындағы күрестерде көзсіз ерлік көрсету, бас тігу, мақсатқа жету, намысты аяққа таптатпау секілді қаһармандық сипаттар кейіпкерлердің негізгі қасиеттері ретінде бейнеленеді. Сондықтан бұл санаттағы туындыларда басты кейіпкерлер тарихи тұлғалар тұрғысында ғана емес, негізі эпикалық қаһарман бейнесінде дараланады. Тарихи деректер, оқиғалар көмескіленіп, қайраткерлер бірде діни, болмаса мифтік, ертегілік, хикаялық кейіпке, бір сөзбен айтқанда, фольклорлық бейнеге айналып кетеді. Қызықты оқиғаларға толы, тілі шұрайлы және таза қазақ тілінде жарияланған бұл шығармалар сол тұста өте жоғары сұранысқа ие болды.

Діни қиссалар – Пайғамбарлар мен әулие-әмбиелер, періштелер мен сахабалар өмірі мен олардың дін жолындағы іс-әрекетін бейнелеген шығармалар. Діни қиссалар сюжеті Құран Кәрімнен алынған. Өйткені, Құран Кәрім тек діни кітап ғана емес, сонымен бірге, араб классикалық әдебиетінің де ғажайып үлгісі. Исламның белді де белгілі батырларының бірі, тарихи тұлға, пайғамбардың әрі аталас туысы, күйеу баласы Әзірет Әли Ибн Әбу Талиб туралы қисса-жырлар бар, солардың бірі «Ғалидың құл боп сатылғаны» дастанында Әлиді сатып алған шаһар халқын жыл сайын қырғынға ұшырататын алып айдаһарды шауып өлтірген осы Әли екендігі айтылады. Әлидің күшінің мықтылығын, ондай әлді адамның әлемде жоқ екендігін суреттеу барысында көк өгізге қатысты мифті қолданған. Көк өгіз шабылса, жер құлайды. Жер құласа, адамзат жойылады. Бұл мифтік ұғымнан тыс жатқан көрініс. Әрі әдемі, әрі әсерлі қолданылған. Сонымен қатар басты кейіпкердің тұлғасын даралап көрсетуге септігін тигізіп тұр. Миф пен дін үйлесімділікте. Тарихи тұлға мифологиялық қолданымдар арқылы өзінің аңыздық бейнесін көрсетеді.

Діни мифологияны сюжет қылып жазған «Бозторғай» дастанында Мұхаммед пайғамбар заманында өмір сүрген бір мүсәпірді қарыздан құтқару үшін Әзіреті Әлінің ерлік жасағаны айтылған. Әли – мұсылман аңыздарын-дағы мифтенген бейне, Мұхаммед пайғамбардың немере бауыры, әрі қызы Фатиманы алған күйеу баласы. Мұхаммед пайғамбарға туыстық қатынасына байланысты оның әулиелік қасиеттері дәріптеліп, көрсетілетін болған. Әли кісінің кесілген қолын орнына салып, арыстанның бетін қайтарып, Ефрат өзенінің суын кері ағызған деп сипатталады.

Көне дәуірден жеткен, оқырман қауымға кеңінен таныс дастандардың бірі – Жүсіп-Зылиха» дастанының халықтық нұсқасы да, авторлық нұсқалары да бар. Түрік әдебиеті әлемінде дастанды туғызған Әли XIII ғасырда өмір сүрген. *Әй, Ата, түсімде Ай мен Күнді көрдім, Он бір жұлдыз қасында бірге көрдім. Он бір жұлдыз барлығы сәжде қылды, Жоруын, ата сізден сұрай келдім* [3]. Бұл жерде А. Қыраубаева түс көрудің өзін мифтік желілерге жатқызады: «түс көру, оны жору өнері өте-мөте көне замандардан келіп жеткен. Антика әдебиетінде Артемирдордың «Түс жорығыш» атты кітабы болған. Түс көру жемісінің іздері «Гильгамеште» бар. Жүсіп пен Жақып мифтерінде түс-көру негізгі желі болып кірген» [4] дейді. Дастанда Жүсіпті жеп қойды деген қасқырға тіл бітіп, өзінің Жүсіпке ешқандай жамандық жасамағанын жеткізеді: *Қасқыр айтты: Жүсіпті жегенім жоқ, Һәм және қайда екенін білгенім жоқ. Олда, тақсыр, балаңды мен көрмедім, Бейкүнәмін, ей, тақсыр, сөзімді ұқ* [3]. Әрине, аңның тіл бітіп, сөйлеуі мифологиядан келе жатқан қалыптасқан дәстүр. Сол дәстүр діни дастанда өзінің жалғасын тапқан. Бірақ мұнда мифтегі жан-жануарлардың сөйлеуі, өздігінен, яғни адамша сөйлеуі, оларға туа біткен тәрізді. Ал, діни дастанда Жақып пайғамбардың тілеуі бойынша, Алланың құдіретімен тіл бітіп, сөйлейді. Яғни қасқыр адамша сөйлеу білмейді, пайғамбар тілеген соң орындалып тұр. *Қасқырға бір Алладан әмір болды, Алдында Исрафилдің сөйлейді енді* [3]. Екіншіден, қасқыр адаммен сөйлесу барысында Аллаға мойын ұсынатындығын жария етеді. *Ей, тақсыр, өзім де ақ, сөзім де ақ, Мағлұм Алла куәге, жаратқан хақ* [3].

Діни дастандардың қай-қайсысын алып қарасақ та, негізгі өзегі ислам дінімен ұштасып жатыр. «Сияр Шариф» дастаны

соңғы пайғам-бар Мұхаммедтың (с.ғ.с.) өмір жолын баяндауға арналған. Онда жараты-лыс құбылысына қатысты көптеген діни ұстанымдарды паш етеді.

Алғашқы жаратылыс Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың нұры десе, онан кейін Аспан, Жер, Ғарыштың пайда болғандығын айтады.

*Аспан, Жер, Ғарыш-Күрсілі Лаулы ғалам,
Сындырған Жаннат, тозақ бәрін тәмам.
Ол нұрдың фазылынан пайда болды,
Жаралған он сегіз мың күллі ғалам [3].*

Содан кейін Адам жаратылады және адамзаттың жан мен тәннен тұратынынан хабар береді.

*Адамды топырақтан қылды бейне,
Кірген деп нәрмен етті жанды Құдай.
Қараңғы, қорқынышты жай екен деп,
Жан қорқып қарап тұрды кірмей мұнда [3].*

Бұл топырақтан жаратылу жолының көнеден келе жатқан мифпен үндес-тікте екендігінде.

Алтын Орда тұсында дүниеге келген түркі жазба ескерткіштерінің ішінен діни-исламдық тақырыпта жазылған Рабғузидің «Қисса-сул әнбия» атты еңбегі ерекше орын алады. Бұл «Пайғамбарлар туралы әңгімелер» деген мағынаны білдіреді. Шығарма Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірі мен олардың бастан кешкен оқиғаларын және Мұхаммедтің өзі мен мұсылман халифтарының өмірін баяндауға арналған. Ол дүниенің жаралуы, жер жүзін топан су басуы және Жер бетінде жаңа тіршіліктің басталуы туралы мифологиялық әңгімелер, түрлі аңыздар, ертегілер мен мысал әңгімелерден тұрады.

Қазақтың мифтері өздерінің барлық компоненті жағынан көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Мифтегі оқиғалардың болатын шағы

– мифтік дәуір. Мифтік сана бойынша заттың мәнін ұғу үшін оның шығу тарихын білу керек, яғни заттың мәні мен тегі теңдестіріле байланыстырылған. Қай заттың болмасын шығу тегін білмейінше, оны пайдалануға болмайды.

Қазақ мифтерінің тұрақты бейнелерінің бірі – дию, мыстан кемпір мен сиқыршылар Авеста заманында да бар. Авестадағы Вэртрагна: Талқандап жауды жеңемін, Мыстан кемпір, сиқыршы, Көзбайлағыш – бәрін де, Дірілдеткен мен едім, – дейді. Шаһнаманың» алғашқы бөлігіндегі Иран-ның жауы – диюлар болса, диюларды орманға қуып тыққаннан соңғы қақтығыстар Тұранмен екі арада өтетін. «Шаһнама» оқиғаларының жартысынан астамы Тұранға, оның Иранмен қарым-қатынасын суреттеуге арналған.

Мифтердің ең көнесінде әлемді, адамды, дүниенің бәрін жасаушы – аса бір жарқын қасиетімен көріне қоймайтын жасампаз қаһарман. Кейін рулық-тайпалық кезеңнің мифтерінде жасампаз қаһарман қызметін шамандар (бақсылар) атқарады. Бұл шамандар кейінгі замандардың мифологиясында жақсылықтың құдайына және жамандықтың құдайына айналып, ізгілік пен зұлымдықтың таусылмас күресін туғызады. Бұл жағдай бергі дәуірде қалыптасқан бірқұдайлық мифологияда да сақталған. Ислам мифологиясында ізгіліктің иесі Алла болса, зұлымдықтың өкілі – Шай. Христиан мифологиясында да солай: Бог пен Сатана – бітіспес жау. Осы күрес кейін көркем әдебиет пен фольклорда, өнерде кең тыныста суреттеліп, адам өмірі – ақ пен қараның шайқасы ретінде түсіндіріледі.

Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем, не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын құрайды. Діни – мифологиялық тұжырымдар әдет-ғұрып пен беделге бой ұрса, философия заттар мен құбылыстардың,

оқиғалардың мәнін ашуға, пікір-сайыс ретінде қолданылатын рационалды ойлауға, дүниені танып-білудегі қайшылықтарды аңғару мен шешуге тырысады. Бұл әрекет адамның жан-жақты ойлауы және оның интеллектуалды интуициясымен бірегей қабысқан нәтижесінде туады. Әрбір халықтың өзіндік тұрмыс-салтын туындатқан дүниетаным мифологияда өзіндік болмыс-бітім қалыптастырады. Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады.

Әдебиеттер:

1. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. – М.: ГРВЛ изд-ва "Наука", 1981. – 453 с.
2. Қазақтың мифтік әңгімелері. – Алматы: Ғылым, 2002. – 46.
3. Бабалар сөзі: Діни дастандар. – Көп томдық. – 2-т. – Астана: Фолиант, 2002. — 420 б.
4. Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. 5 томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Өнер», 2010. – 344 б.

ИСЛАМ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫНЫҢ ҚАЗАҚ ЭТИКАСЫНА ӘСЕРІ

Қоңырбаева К.М.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану
және дінтану институтының жетекші ғылыми
қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты*

Жетілген өркениетті қоғамның ең басты көрсеткіші сапалы адам. Далалық орданың тұрғыны – қазақ өзінің моральдық қасиеті, ақыл-ой қабілеті жөнінен отырықшы татар немесе түркі шаруаларына қарағанда әлде қайда жоғары тұр [1, 390 б.]. Дегенмен қазақтардың өнегелі этикасы, адамгершілікті қасиеттерінің қоғамдық тетігі әлі де зерттеуін күтіп жатқан тың дүниелер.

Президенттің «Ұлы Даланың жеті қыры» мақаласының көтеріп отырған мәселелерінің бірі де қазақтардың кісілік келбетінің қалыптасуына келіп тіреледі. Біздің нысанамыз қазақтардың рухани-мәдени дамуында ислам құндылықтарының әсерін байыптау. Көшпелі өмір салты орныққан, өзіндік кісілік бітім-болмысы толысқан дала жұрты сырттан таңылған кез-келген жаңалықты қабылдай салмаған. Өте талғампаздықпен сүзгіден өткізіп отырған. Қазақ даласына сыртқы жаулаушылармен қоса ислам дінін таратушы миссионерлер де ағыла бастады. Ш. Уәлиханов бұл үдерісті «Сахарадағы мұсылмандық туралы» еңбегінде мұсылмандық әлі де қазақтардың «сүйегі мен қанына» сіңбегенін атап көрсетеді. Қырда ислам дінін татар молдасы мен Орта Азиялық ишандар таратты. Ислам таралауы барысындағы халықтың ежелден қалыптасқан сән-салтанатты өмір салтының кейбір элементтерінің ығыстырылуына Шоқан қарсы болды. Қазақтардың той-томалақ кезіндегі ойын-сауық құруын сайтандық деп тану, халықтық аңыз, ертегі, заң және сот әдет-ғұрыптарына ислам қағидаларын жөнсіз енгізуді де қаламағаны байқалады. Өз ұлтын өркениетті ұлттар қатарына қосуды көксеген ағартушы-ғалым үкіметтен кез-келген білімге қастандықпен қарайтын дінге қамқорлық жасамауын, сондай-ақ құдайға сыйынуды үрей мен таяққа негізделген заңдарды сахараға енгізбеуін талап еткен [2, 198 б.]. Бұл пікірлер діни сенім бостандығына деген көзқарастардан туындаған еді. Ал қазіргі кезде әлемде мұсылмандарының басым бөлігі ұстанатын дәстүрлі ханафи мазхабының іргесін қалаған имам Ағзам Әбу Ханифа ілімінде ислам дінін қабылдаған жергілікті халықтардың салт-дәстүріне баса мән берілді. Құран үкімдерінде, хадистерде, ислам ғұламаларының пәтуасында қарастырылмаған қандай да бір жағдайға қатысты жергілікті халықтың әдет-ғұрпы арқылы шешім берілген болса, сол әдет пәтуа ретінде қабылданады. Кең байтақ қазақ даласына өз діндерін таратуға ұмтылған кез-келген миссионерлік іс-әрекет оларды қабылдаушы ортаның самарқаулығына тап болды. Және бес уақыт намаздың араб тілінде оқылуына да байланысты қиыншылықтар туындады. Далалық жағдайда Алла тарапынан түсірілген Құран Кәрімнің мағыналарын түсіндіретін маман-ұстаздардың зәрулігімен түсіндіруге болады.

Ислам діні тарала бастаған кездері көне түркі жазуларының орнын араб жазулары басты. Қазақ жерінде бірнеше жазу үлгілері қатар қызмет көрсеткен уақыттар болатын. Араб және парсы әдебиеті қазақтың линвистикалық кеңістігінде жиырма пайыздан асып барады деген тіл білімі ғалымдарының көрсеткішіне тоқталсақ, қазақтар ол сөздерді талғамсыз қабылдай бермеген. Жаңадан енген сөздердің дені категориялық ұғымдар. Мәселен адам – араб сөзі. Түркілерде ол – кісі деп аталады. Саясат, мәдениет, кемел, шапағат, мұғалім – деген сөздер де ислам арқылы еніп сөз қорымызды толықтырды. Исламның таралуына дейінгі барлық далалық жырлар қобыздың сүйемелдеуінде орындалды. Негізінен жырлардың мазмұны бұрында өткен белгілі халық батырларының өмірі мен қаһарманық іс-әрекеттері болып келеді. Шоқан өзіне белгілі болған екі жыр дастанды: «Еркөкше мен Еркөсай» және «Едіге» XIV ғасыр соңындағы оқиғаларға қатысты XV ғасырда құрастырылған. Бұл жыр-дастандағы ескі сөздер мен сөз тіркестері құбылысынан байқалады. Ондай сөздер мен сөз тіркестері қазіргі тілде жоқ. Ең бір таңқалаларлық жай, бүкіл жырда бірде-бір парсы, араб сөзі кездеспейді. Мұсылман дінінің қанат жаюы салдарынан қазіргі күнделікті сөйлеу тіліміздің өзінде парсы, араб сөздері қаптап кетті. Шоқан өзінің ел аралап жүрген кездерінде жыр поэзиясының қалып бара жатқандығы туралы жазды. Жырдың бар болмысы, қобыздың өзі сияқты бақсылар иелігіне айналды. Жыр болмысының негізі мен қобыз тарту, өнердегі сәндік үлгіден, атақты Жанақ жырау өлгелі, шеттей бастағанын ашып айту керек.... Қазіргі кезде бар, суырып салма ақындар ескі жырлардың әуенін де, сөзін де айтқанымен, екі шекті домбырамен сүйемелдейді [92, 163-164 бб.]. Қазақтың ескі жырлары мен қобызын жаңа өлеңдер ығыстыра бастады. Тақырыптары көбінесе діни сарында болып келетін жаңашыл ақындар пайда бола бастады. Шоқан өз мақаласында бүкіл шығыс поэзиясындағы көлем мен өлшем тұрғысынан тек араб өлшемі ғана ыңғайлы деп жүрген ориенталистердің пікіріне дәлел ретінде «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырының төрт шумақты жырының біріншісін ұсынады. Жұртшылық арасында қазақ халқының дәстүрлі жыр-дастандары айтылмай, оны білетіндердің де азайып бара жатқандығы жаңа

діни сеніммен байланысты еді. Шоқандай талғампаз, ғұлама-ғалым қазақтардың дәстүрлі құндылықтары ығыстырылып бара жатқандығын, сонымен бірге жастарды патриотизм мен отансүйгіштікке тәрбиелеген поэтикалық жырларды сақтап қалуға талпыныс жасайды.

Қазақтарда ислам мәдениеті таралуына дейін мәдени-әлеуметтік өмірде тәңірлік монотеистік діни наным-сенімі болды. Тәңірлік сенім бойынша табиғат күштеріне, өз тағдырына байланысты қиыншылықтар мен жайсыздықтарға адамның қарсы тұрып күресуге еркі бар. Олар жайсыздықтар мен қиындықты жеңу үшін өзіне көмекке ата-бабаларының аруағын шақырып сыйынатын болған. Қазақтың бақсылары көзге көрінбейтін әлемдегі жын, пері, рухтармен қатынас орната отырып, көрінетін дүниенің иесі мен киесіне жалбарынды. Ілкі замандарда қазақтар ата-бабаларының тотемін көк қасқыр деп ұқты. Сүйінбай ақынның:

Бөрі басы ұраным,

Бөрілі менің байрағым,

Бөрілі байрақ көтерсе,

Қозып кетер қайдағым! – деген жыр жолдары қасқыр тотемінің соңғы уақыттарға дейін маңызы жойылмағандығынын көрсетеді [4, 46 б.]. Тотемдік сенімнің ұлттық ділге дендеп енгендігі соншалық, қазақта қасқырдың атын тікелей айтпай «ит-құс», «бөрі» деп тұспалдап атаған. Ата-тектерінің тотемі ретінде жас келіндерге атауға тыйым салынды. Тіптен қаймағы бұзылмаған қазақы ортада келінен бастап әжелер мен кейуаналар да аузына «қасқыр» сөзін алмаған. Бұл сенім күдіреті, ата-текке деген құрмет болса керек.

Қазақтар аққуды киелі құс санайды. Жұбын жазбай бірге жүзетін қос аққудың бейнесін, екі жастың махаббат символы ретінде әлі күнге үйлену рәсімдерінде қолданады. Ол барлық халықтарда сақталған жалпыадамзаттық құндылықтарға жатады. Қарлығаштың ұясын бұзуға болмайды деген тыйым, оны киелі санағандықтан қалған. «Қарлығаштың құйрығы неге айыр» деген ертегі бала жанын жақсылық жасауға баулудың таптырмас құралы.

Осынау маңды мекендеп,

«Жақсылық қайтсем етем?» – деп,

Зұлымдыққа жаны қас –

Жүретін бір қарлығаш [5, 29] Жақсылық жасауға асық қарлығаш бейнесі әсемдік пен сұлулықты елестетсе, мейірбандығы жан-жүйені елжіретеді. Осы ғұрыптық дүниетанымдырдың күні бүгінге дейін сақталып келуінің себебі неде деген сұрақ туындайды. Оларды ежелгі біздің ата-тектеріміз вербальдық жүйелер арқылы түсінді. Оларды өздерінің әлеуметтік қарым-қатынастарында рухани-мәдени қағидалары және құндылықтары ретінде ұстанған. Осы ұстанымдардың ділдік негіздері тәңірілік, заратуштралық мифтердің және солардың негіздерінде қалыптасқан салттар, ғұрыптар, рәміздер, рәсімдер, фольклор арқылы бізге жетті. Бұл ережелер мен діни ғұрыптар біздің байырғы ата-бабаларымыздан бері желісі үзілмей келе жатқан даналық идеялары болғандықтан да, ғасырлар қойнауынан сабақтастықпен келе жатыр.

Жаңа келген ислам діні қағидаты бойынша бір ғана Аллаға сыйынды. Алайда уағыздаушылар ислам дінін түркілер арасында таратуда ерекше тәсілдер қолданған. Ұлы Дала тұрғындарының ежелгі әдет-ғұрыптарына, салт-дәстүрлеріне тікелей қарсы келмеген. Сол себептен де түрік тайпалары арасында ислам діні адамгершілік тұғырлардың биіктей түсуіне, мәдени жетілдірулерге ықпал етті. Халықтың табиғи-ұлттық ерекшелігіне нұсқан келтірген жоқ. Ислам ілімі өзі тараған аймақтарында игі істерді жүзеге асыруының нәтижесінде нығая түсті. Ортағасырлардағы Қазақстан жерінде сәулет өнерінің тамаша ескерткіштері дүниеге келді. Фараб, Отырар, Испиджаб, Алмалық, Тараз, Бұхара, Шаш, Сығанақ, Баласағұн, Қашғар сияқты жүзден аса қала сылаңдап сайын дала көркіне айналды. Қарахан мемлекетінде қалалық мәдениет өркен жайды. Қазіргі кезге дейін жеткен Айша биі, Алаша хан Күмбезі, Әулие Ата Мазары сәулет өнерінің тамаша ескерткіші. Мұсылмандық дінмен ислам құндылықтары да орныға түскендігі байқалады. Қазақстан аумағында мешіттер мен медреселер, мектептер салынып, мұсылмандардың игілігі үшін қызмет ете бастады. Ғылым, біліммен көзін ашқан жастардың рухани жетілуіне жол ашылды. Түркілер дүниетанымы, дүниетүсінігі, таным көкжиегі кеңейді. Діни сананың жаңғыруы арқасында бірте-бірте мұсылмандық дүниетанымның негізгі ұғымдары мен қағидаттары мойындалып рухани өмір мазмұны жағынан кемелдене бастады. Ислам

діні адамдардың діни санасы мен ақыл-ойына зор әсерін тигізді. Мұсылман адамның жаңа бейнесі халықтың көңілінен шықты. Мұсылман адам өзінің өнегелі өмірі мен адамгершілікті қасиеті арқылы нағыз қоғамды біріктіруші күшке айналды.

Тәңіршілдік сеніміне тән болған құбылыстардың ең маңызды түрі аруаққа сыйыну. Тәңірге табынушылар қайтыс болған бабалары рухын қатты құрметтеген. Оларда қайтыс болған алғытектерінің рухтары ұрпақтарын үнемі желеп-жебеп отырады деген ұғым қалыптасқан. Тіптен қайтыс болған адамнан қалған киім-кешек, қару-жарақтары көздің қарашығындай сақталған. Кеңістік пен уақыттан тәуелсіз ата-баба аруағы өз ұрпақтарын қайғы-қасіреттен сақтап, алапат соғыстарда жеңіске жетуіне көмектесетіндігіне сенімдері күшті болған.

Жаугершілікте өткен көшпелілер батырларын, әулие адамдарын пір тұтты. Мысалы, Албан елінен шыққан ел қорғаны Бақай, Райымбек және Өтеген батырларға бата берген көріпкел, батагөй Әлмерек баба болған. Әлмерек абыз жайында аңыз әңгімелер сақталып, бізге жеткен. Заманымыздың ақиық ақыны Мұқағали Мақатаевтың «Райымбек, Райымбек!» атты поэмасында мынандай жолдар соның куәсі:

Ханкелдінің сауытын кигізіңдер,

Қыннан алып қылышын сүйгізіңдер.

Сырымбеттің туының алдына әкеп,

Тәубе еткізіп, басын да игізіңдер [5, 320 б.].

Райымбек батырдың атасы Ханкелді батырдың сауыты мен тайпа туының рәміздік қасиетін пір тұту байқалады. Аузы дуалы абыз Әлмерек батасы қабыл болып Райымбек батыр жаумен шайқаста жеңіске жетеді. Сөздің жаны бар дегенге қазақтар сенген. Жауға шапқанда ата-бабаларының аруағына сыйынып, ұрандап алға ұмтылған. Әбілмансұр сынды жас батыр «Абылайлап» батыр атасының атын шақырып, жауға шауып жеңіске жеткен. Сөздің рухы, заттың киесі, дуалы бата деген қастерлі ұғымдардың қазақ ділін, этикалық қағидаттарын қалыптастыруда маңызы зор болды. Халық өз еркінен айрылған тұстары осы қасиеттерден біртіндеп айрыла бастады. Ол дінсіздік жайлаған тұстары мүлдем белең алды. Тәуелсіздік таңы атысымен атеистік көзқарастан дінге қарай

бет бұрған шықтарда қазақтың дәстүрлі мәдениетінің ізгі тұстары қайта жаңғырды. Алаштың абызы атанған Халифа Алтайдың халқына ізгі тілегі оның көкірегінен бата болып төгілді. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінде ақсақалдардан бата сұрау міндет болған. «Жаңбырмен жер көгереді, батамен ел көгереді», «Баталы құл – арымас, батасыз құл – жарымас» деп ерекше мән берген. Би айтқан сөзді, құл да айтқан, бидің аузының дуасы бар дейді халық. Осыдан 25 жыл бұрын саяси жүйелер арқылы бөлініп қалған қазақ халқының басын қосқан I Құрылтайда батагөй абыздың дуалы аузынан шыққан ақ бата шапағаты бүгінгі қазақстандық қоғамның игілігіне айналды десе болғандай.

Кеңестер Одағы ыдырағанан кейінгі қазақстандық рухани-мәдени кеңістіктегі келеңсіздіктерді Қ. Мұхамеджанов: «Біз жетпіс жыл бойына дінге қарсы, халықтың ғасырлар бойына қалыптасқан салт-санасына қарсы аяусыз күрес жүргіземіз деп жанығып жүріп, қалың көпшілікке рухани тәрбие берудің ең бір қуатты-құнарлы қаруынан айрылып қалыппыз Діни ғибадаттар жайлы көптеген жарияланымдардың Халифа Алтайдың «Ғылымхал» кітабынан үзіп-жұлқып алынса да, солардың бәрі оған ешбірі сілтеме жасамайды. Мына бір қомағай, тойымсыз кезеңнің нарықтың парықты қажет қылмай астамсып тұрған кезінде біздің зиялы қауым осынау қасиетті іске абайлап, құрметпен кірісуі керек еді» [7].

Халифа Алтай «Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігіне» жазған алғысөзінде: «Негізінен Құран Кәрім өлікке немесе қабір басында оқылатын Кітап емес. Тірі жүрген адамдарға оқылатын бір ереже және заң Кітабы» – деп тұжырымдайды [8]. Ислам әлемінде дін тек қана діни ғұрыптарды ғана емес, сондай-ақ қоғамның этикалық ережелері кодексін жүзеге асырды. Мешіт өзіне негізгі қоғамдық және мәдени орталықтардың барлық атқарушы қызметін өзіне жүктейді. Адам мен Алла арасындағы байланыс орнатушы коммуникативтік, білім беру Қасиетті Құранның мағынасын, хадистердің, ислам мерекелерін, адамның күнделікті күйбің тіршіліктен оны жоғары рухани деңгейге көтеруші құран шындығының маңызын түсіндіреді. Тәрбиелеуші – мешітте жеке тұлғаны тәрбиелейді, адам намаз арқылы Құдайға бет бұрып, басқа адамдармен, имаммен араласып тәрбиелеуші контексті арқылы исламдық сенімнің мәнін түсінеді. Бұл жерде

имамның рөлі өте маңызды. Ислам қағидаттарының бірі бойынша, мұсылман үш адамның: өз әкесінің, атақты ғалымның және исламмен тәрбиелеуші рөлі берілгендіктен тақуа имамның алдында түрегеп тұруға тиіс.

Қазіргі жаһанданып бара жатқан әлемде исламдық білім беруді қайта құру қажеттілігі туындауда. Бұл қайта құрулар ең алдымен тарихи-мәдени контексте қажет. Қазіргі қазақстандық қоғам дін мен ғылымның, сенім мен зерденің үйлесімді бірлігі нәтижесінде мүмкін болған исламдық мәдениеттің ғажайып өсуіне қайта оралуда. Біздің еліміз сол тәжірибені жаңғыртуда. Сонымен қатар сенім мен ақыл тірегі рухани-өнегелілік тәжірибесі болып табылатын зайырлылық пен діни сұхбат орнату жолында қарқынмен қадам басуда. Дегенмен, өкінішке орай, қазіргі әлемде әртүрлі экстремистік, террористік ұйымдар исламды жағымсыз бейнеде көрсетуде. Әртүрлі саяси құрылымдар осы келеңсіз бейнені шындық ретінде көрсетуге жанталасып жатыр. Діни экстремизм мәселесі жаһандық үрдіске айналды, оған ешқандай географиялық шекара да жоқ.

Әдебиеттер:

1. Ш.Ш.Уәлиханов Бес томдық шығармалар жинағы. Алматы: Ғылым, 1961, I том, 777 б.
2. Уәлиханов Ш.Ш. Қазақ халық поэзиясының түрлері жөнінде. Таңдамалы. 2-бас. – Алматы: Жазушы, 1985. 560 б.
3. Бұл да сонда 163-164 бб.
4. Үмбетаев М. Пірім менің – Сүйінбай. Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 144 б.
5. Ысқақов Б. Атаның сөзі – ақылдың көзі/ Құраст.: А.Ысқақова. – Алматы: «Абзал-Ай» баспасы, 2014. – 112 б.
6. Мақатаев М. Шығармаларының төрт томдық жинағы. 2-том. Өлеңдері мен поэмалары. Құраст. – Л. Әсімжанқызы, О. Асқар. – Алматы: Жалын баспасы, ЖШС, 2001. – 320 б.
7. Мұхамеджанов Қ. Таңдамалы шығармалар. Үш томдық. 3-т. Ой-толғаныстар, сұхбаттар, жолжазбалар. – Алматы: Атамұра, 1998. – 416 б.
8. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі. Аударған: Халифа Алтай, Өңдеуші: Дәлелхан Жаналтай, Редакциялаған: Абдұррахим Алтай. Медине мұннауарадағы Фаһд патша Басым комбинаты. Сауд Арабиясы. 1991ж – 604 б.

ДІНИ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ. ДІНИ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚТЫҢ ӨЗІНДІК ЕРЕКШЕЛІГІ

Мадалиева Ж.Қ.

*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті
Саясаттану және әлеуметтік-философиялық ғылымдар
кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты*

Тарихтар белесіне көз жүгіртсек, дін ғасырлар бойы қоғамды біріктіретін де, аражігін ажырататын да күш болғанын көреміз. Басқадін өкілдерінің діни сенімдері мен сезімдеріне, құндылықтары мен ұстанымдарына төзімсіздік таныту, қабылдамау қантөгіс соғыстарға, мемлекет пен ұлттардың бөлінуіне әкелгенін білеміз. Қазіргі заманғы қоғамда да діни төзімсіздік адамдардың арасында алауыздық туғызып, бір қоғам шеңберінен асып, халықарлық қайшылыққа, қақтығысқа жалғасып жатқанын көріп отырмыз. Қандай да бір қоғам ішінде немесе мемлекет аумағында әртүрлі әлеуметтік, саяси, аумақтық, рухани қайшылықтар тудырғың келсе, діни төзімсіздіктің жалауын көтеріп, отын лаулатсаң жеткілікті. Сондықтан, кез келген мемлекетте қоғамдық тұрақтылық пен ұлтаралық және конфессияаралық келісімді сақтап, елдің дамуына жағдай жасау үшін діни толеранттылық мәселесіне ерекше көңіл бөлу қажет. Екінші жағынан, бұл мемлекеттік қауіпсіздік мәселесінің бір жағы деуге де болады. Өйткені діни толеранттылық жоқ жерде қоғамдағы діни-конфессиялық көптүрлілік оның бөлінуіне немесе іштей ыдырау үдерістерінің орын алуына әкелуі мүмкін.

Жалпы қоғамдық санада толеранттық ұғымы, ең алдымен, төзімділік, тағаттылық секілді түсініктермен байланысты қарастырылады. Жаңа философиялық энциклопедияда толеранттылық «басқа адамға өзімен тең тұлға ретінде қатынас жасауды сипаттайтын және басқаның өзгешелігін білдіретіннің барлығын (сырт келбеті, сөйлеу мәнері, талғамы, өмір сүру салты, ұстанымдары және т.б.) қабылдамау сезімін саналы түрде жеңуде көрініс табатын сапа» ретінде айқындалынады. Толеранттылық өзгені түсіну және диалог орнатуды, оның өзгеше болу құқығын мойындау және құрметтеуді ұйғарады» [1, с. 75-76].

Қазақ тілінде «толеранттылық» ұғымы салыстырмалы түрде алғанда жаңа ұғым болып табылады. Дегенмен бұл ұғымға мазмұны жағынан қазақ тіліндегі төзімділік, шыдамдылық, сабырлылық, байсалдылық, рақымдылық ұғымдары жақын деуге болады. Жалпы өзгеге кең пейілділік таныту, қайырымды болу, сыйластық көрсету, рақымды болу, ниеттестік білдіру қазақ халқының дүниетанымына, табиғатына тән құбылыс. Оны біз қазақ халқының сан ғасырлық тарихынан, бүгінгі күнгі тұрмыс-тіршілігінен көре аламыз.

Толерантты қатынас бірін бірі құрметтеу сезіміне негізделеді. Төзімділікке қарағанда толеранттылық тұлғаның өзін өзі анықтау еркіндігіне құқылы болуын құрметпен мойындауды және оны қандай да бір әрекеттері үшін айыптамауды, баламалы жағдайдың болуына алдын ала қарсы пікір қалыптастырмауды білдіреді. Біздің ойымызша, әлемдегі мәдениеттердің, діндердің көптүрлілігін, адам даралығының көрініс табуының формалары мен тәсілдерінің әр алуандылығын қабылдау және түсіну түріндегі «құрметпен қарау» ұғымы толеранттылықтың мәнін ашатын ең негізгі түсінік болып табылады.

Ресейлік зерттеуші В.А. Лекторский да «толеранттылық» құбылысын осы тұрғыда анықтайды: «Толеранттылық ...сыни диалог нәтижесінде айқындамалардың өзара өзгеруін (кейбір жағдайда индивидуалды және мәдени бірегейлігінің өзгеруін) мақсат етумен үйлескен басқаның айқындамасына құрметпен қарауретінде көрініс табады» [2, с. 51-54]. Алайда В.А. Лекторскийдің толеранттылықты тек диалог ретінде ғана емес, диалогқа қатысушылардың бірегейлігінің өзгеруі ретінде қарауы толеранттықтың табиғатына қайшы құбылыс деуге болады. Егер толеранттылық өзгені барлық болмысымен құрметтеу болса, оның астарында сол қалпында толығымен қабылдау тұр. Олай болса, оны өзгертудің, оның құндылықтар жүйесіне өзгеріс енгізудің қажеті жоқ. Ол сол қалпымен құрметтеуге лайықты. Сонымен қатар, басқа адамдардың түсініктері мен іс-әрекеттерін жай ғана мойындау мен құрметтеу жеткіліксіз екенін түсіну қажет. Бізден өзгеше, «басқа адамдардың» болуын әрдайым есте ұстау керек. «Басқа адамдар» дегеніміз өзге этникалық, діни, саяси және т.б. әлеуметтік топтардың өкілі болуы мүмкін.

Испандық саясаттанушы Фернандо Лосано да «толеранттылыққа» барынша айқын, нақты, қысқа анықтама береді: «Толеранттылық деген не? Бұл көну емес, немқұрайлық емес. Бұл өзгелерді білу және түсіну. Бұл өзара түсіністік арқылы қол жеткізуге болатын өзара құрмет... Толеранттылық деген не? Бірлесу – ия; біркелкілік – жоқ. Әртүрлілік – ия; зорлық-зомбылық – жоқ» [3, с. 18]. Бұл көпұлтты және көпконфессионалды мемлекеттер үшін өте маңызды тұжырым.

Көптеген зертеушілердің еңбегінде толеранттық жеке адамдардың, әлеуметтік топтардың басқа адамдармен немесе әлеуметтік топтармен қарым-қатынасында көрініс табатын психологиялық немесе әлеуметтік-психологиялық мінез-құлқы ретінде; қазіргі қоғамның аса маңызды құндылықтарының бірі ретінде; тәуелсіздікке, дербестікке, идеяларды зорлықпен таңуға жол бермеу ретінде; адам еркіндігін шынжырлайтын діни, этникалық, нәсілдік нанымдарды жоққа шығарушы ретінде қарастырылады. Мысалы, В.В. Шалиннің «Толеранттылық (мәдени норма және саяси қажеттілік)» еңбегінде толеранттылық түсіну, сенім көрстеу, ниеттес болу ретінде, яғни басқалардың пікіріне, сеніміне, тәртібіне шыдамдылық таныту ретінде түсініледі [4].

Толеранттылыққа қарама-қарсы ұғым – интолеранттылық. Интолеранттылық (латын тілінде *intolerantia* – шыдамау, төзбеу) әлеуметтік және мәдени феномен, сонымен қатар күрделі, әртекті құбылыс. «Толеранттылық» адамгершілік тұрығысынан белсенді, өзге мәдениет, дін өкілі, басқа көзқарастағы, өзіндік ұстанымы бар адамдармен ынтымақтастық пен өзара құрметке негізделген қарым-қатынас орнатуға дайын тұлғаны сипаттауға қолданылатын ұғым болса, интолеранттылық өзгені қабылдамайтын, басқа мәдениет, басқа дін, басқа ұлт өкіліне төзімсіздікпен қарайтын, өзінікін дұрыс, өзгенікін бұрыс деп есептейтін адамның тұлғалық сапасы болып табылады [5]. Интолеранттылық ұғымының негізінде өзіне қатысты идеялар мен құндылықтарды, ұстанымдар мен түсініктерді дұрыс деп, ал басқа адамдардікі қате көзқарас, жаңсақ пікір, дұрыс емес деген түсінік жатыр. Осы түсініктен рухани құндылықтары мен бағдарлары, діні мен ділі, тінті ұлты мен нәсілі бөлектерге қарсы күш қолдану, оларды өздеріне тең құқылы

санамау, қорлау секілді жағымсыз іс-әрекеттер, теріс пиғылдар туындауы мүмкін. Шындығына келгенде, нақты қоғамдық қарым-қатынастар барысында интолеранттылық «өзгені» оның өзгеше сырт бейнесі, ой-пікірі, іс-қимылы, өмір салты үшін қабылдамау, «өзгенің» сол қалпында бар болу құқығын мойындамау болып табылады. Интолеранттық алуан түрлі ортада әртүрлі көрініс табуы мүмкін: «өзгелерге» сын айтудан бастап, күш көрсетуге, үстемдік етуге, «өзгелерді» барлық құқығынан айыруға дейін баруы мүмкін.

Интолеранттылықтың табиғатын көптеген зерттеушілер талдаған. XX ғасырдағы феноменология бағытының өкілдері үшін интолеранттылық өз білім жүйесін, өмірлік тәжірибесін абсолюттендіру және оны барлық басқа «дұрыс емес» деп қарастырылатын дүниетанымдық айқындамаларға қарсы қоюдан туындайды. Психоанализ бағытында З.Фрейд үшін интолеранттылық адам табиғатында бар «рахаттану ұстанымы» мен «шынайылық ұстанымы» арасындағы, бір уақытта адамға тән физиологиялық құштарлықпен мәдениет және өзгелермен бірлескен әлеуметтік болмыс нормаларына бейімделу арасындағы тұрақты және антогонистік күрестің салдары болып табылады. Неофрейдист – Э. Фромм үшін интолеранттылық тұлғаның сыртқы әлемге деген «өнімсіз» бағдарының, өзгелерге деген жек көрушілік сезімінде көрініс табатын өзіне деген сүйіспеншіліктің жеткіліксіз болуының нәтижесі. Ал әлеуметтанушы П. Сорокин интолеранттылықты объективті тарихи және субъективтіадами себептерге сәйкес мейрімділіктің жетіспеуінің нәтижесі деп түсінеді. Сонымен қатар, интолеранттылықты «толеранттылықтың болмауы немесе жеткіліксіздігі, тәрбиелеуді және дағдыландыруды қажет ететін тұлғаның қандайда бір жағымды қасиетінің жеткіліксіздігі» [6, с. 216] ретінде қарастыру да бар. Алайда бұндай көзқарас тек педагогика және психология ғылымдары үшін дұрыс болып табылады.

Қоғамдық құрылымның толыққанды әрекет етуінің негізгі ұстанымы ретінде қарастырылатын толеранттылық ең алдымен діни толеранттылық, басқа адамның сеніміне төзімділікпен қарау түрінде қалыптасады. Көптеген діндерде басқа адамдардың сеніміне

толеранттылықпен қарау мейрімділік таныту, өзгені түсіну, ізгілік көрсету секілді ұғымдармен қатар тұрады. Осы орайда XV ғасырда өмір сүрген ағылшын педагогы және философы Джон Локктың діни төзімділік туралы идеяларына көңіл аударуға болады. Джон Локк өзінің төзімділік теориясының негізгі идеяларын «Діни төзімділік туралы жолдау» атты еңбегінде тұжырымдаған болатын. Джон Локк үшін төзімділік – доктриналды, салт-жоралғылық және басқа да маңызды емес болып табылатын айырмашылықтарға қарамастан христиандардың өнегелік-діни бірлігі [7, с. 68]. Сенім еркіндігін Джон Локк қандай да бір дінді таңдау еркіндігі деп түсінеді. Бұл біржақты және шектеулі түсінік еді. Алайда, Джон Локктың төзімділік туралы түсінігінің өзіне дейінгі тұжырымдамалардан айтарлықтай айырмашылығы болды. Дегенмен, көп жағдайда, діни төзімділік өзіне қарама-қарсы құбылысқа, басқаның сеніміне, ой-пікіріне төзбеуге, қабылдамауға, қарсы шығуға айналып отырды. Ол тіптен жеке адамның, әлеуметтік топтың түсінігі, көзқарасы деңгейінен асып, саяси сипат алып, биліктің мүддесіне қызмет ететін идеологияға даайналып жатты.

Бірте-бірте толеранттық ұғымы діни мазмұн шеңберінен шығып, қоғам өмірін реттейтін ұстанымдардың біріне айналады. Бірақ бұл өзгеріс XV-XVII ғасырлардағы конфессияаралық келісімді қалыптастыру, орнықтыру қажеттілігінен туындаған болатын. Осы діни тәжірибе әртүрлі әлеуметтік топтардың, әртүрлі ұлттар мен ұлыстардың қарым-қатынасын реттеудің жаңа әдіс-тәсілдерінің қалыптасуына ықпал етті. Әсіресе буржуазиялық қоғамның алғашқы құқықтары мен еркіндіктерінің, кейін либерализмнің қалыптасуы толеранттылық ұғымымен байланысты. Толеранттық ұстанымы енді батыс мәдениетінің негізін құрайтын үш маңызды элементтен – жеке меншікті құрметтеу, адам құқығын құрметтеу, қоғамның құқықтық институттарын құрметтеуден тұратын болды.

Қазіргі кезде толеранттылық ұғымын өз еркімен таңдауға негізделген, өмір сүру мен әрекет етуіндегі, ой-өрісі мен құндылықтарындағы кез-келген өзгешелікке қарамастан басқа адамды өзіне тең, өзінің қатары деп қабылдау айқындайды. Бұл қабылдаудың маңызды шарты адамдар арасындағы өзгешелік, айырмашылық басқа адамның өмірі мен еркіндігіне,

денсаулығына қауіп төндірмеу керек. Осы тұрғыда дінаралық, конфессияаралық қатынастар ауқымындағы толеранттылық басқа дін өкіліне құрметпен қараудан, өзара тиімді қатынастар орнату қажеттілігінен туындайды. Толеранттылық ұстанымын басшылыққа алатын адам нақты бір дінге ғана емес, барлық діндер мен конфессияларға, кез-келген дін ұстанушыға тағатылықпен қарайды. Толеранттылық – өзге дін ұстанушылардың теңдігін сөзсіз мойындайтын, оларды басқа дінді ұстанушы ретінде емес, тұлға ретінде, яғни жеке адамдық сапалар мен қасиеттер үшін құрметтейтін қатынас. Оның негізінде басқа дінді білуге, тануға деген ұмтылыс пен оны қабылдауға деген ашықтық жатыр. Бұл діни толеранттылықтың оң, жағымды (позитивті) жағы деуге болады. Сонымен бірге діни толеранттылықтың екінші – жағымсыз (негативті) жағы да бар. Ол басқалардың діни көзқарастары мен құндылықтар жүйесіне немқұрайлық таныту, бейтарап болу. Бұндай немқұрайлық көп жағдайда білімсіздіктен туындап жатады. Бірақ бұндай жағдайда да діни негіздегі қайшылықтар орын алмайды. Екі жағдайда да – құрметпен қарау немесе немқұрайлық татыту да қоғамдық тұрақтылықты сақтауға және әртүрлі конфессиялардың бейбіт қатар өмір сүруіне мүмкіндік береді. Дегенмен, діни толеранттылықтың екі түрінің ішінде өзгелердің діни-конфессиялық құндылықтарына құрметпен қарау, қабылдау қоғамдық қатынастар үшін ең оңтайлы болып табылады. Өйткені қандай да бір ішкі немесе сыртқы факторлардың әсерінен немқұрайлық ерте ме кеш пе діни төзімсіздікке әкелуі мүмкін. Сондықтан діни қатынастар саласында немқұрайлықты, бейтараптықты болдырмауға күш салу қажет.

Алайда қоғамдық өмірде діни толеранттылық идеяларын жүзеге асыру ойлағандай бола бермейтіні белгілі. Адамзат тарихының, діндер тарихының қай кезеңін алсаңыз да, діни толеранттылық идеяларының шеңберіне сиятын қатынастардың болмағанын көреміз. Керісінше, «өзінікі дұрыс, өзгенікі бұрыс» деген түсінік негізгі ұстаным болған қатынастар әр кезеңнен табылады. Мысалы, Орта ғасырлардағы христиан дінінің үстемдік еткен кезі. Дегенмен, бұндай жағдай көптеген тұлғаларды, ойшылдарды толғандырған. Айталық, француз ағартушысы Ф.М.А. Вольтер Францияның саяси өмірін қарастыра отырып,

барлық елдер мен құрлықтарда жүзеге асуы мүмкін әртүрлі діни сенімдерді ұстанатын халықтарды бейбіт түрде басқарудың негізгі жолы адамдардың жүректеріне зорлық жасамау деп атап өткен. Оның ойынша, сонда ғана барлық жүректер оларды қолдайтын болады [8].

Сонымен, қазіргі кезде қоғамдағы ұлттық-мәдени, діни айырмашылықтың объективті құбылыс екенін мойындай отырып, сол айырмашылықты өзара келісім мен ынтымақтастықтың іргетасына айналдыру, басқа адамға, ұлтқа және дінге толеранттықпен қарау қажеттілігі маңызды мәселесі екені дау тудырмайды. Бүгінгі таңда діндердің қоғамда тұрақты рухани-ізгілікті бағдарлар жүйесін қалыптастыру арқылы қоғамның әлеуметтік-экономикалық жүйесінің орнықты болуына, әлеуметтік-мәдени саланың дамуына ықпал ететіні де сөзсіз. Сондықтан көпконфессиялы қоғамда діни толеранттылық ұстанымын орнықтыру тек діндердің ғана емес, жалпы қоғамның міндеті болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Толерантность // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2001. – Т.4. – 734 с.
2. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46-54.
3. Лосано Ф. Толерантность – важнейший принцип равноправия // Право и образование. – 2000. – № 1(2). – С. 15-25.
4. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость). – Ростов-на-Дону, 2000. – 356 с.
5. Мусина Н. Толерантность – показатель культуры и цивилизованности общества // Мирас. – 2011. – № 3. – С. 89-92.
6. Федоров В.Ф. Интолерантность как существенный фактор этнорелигиозных конфликтов и пути её преодоления // Толерантность и интолерантность в современном обществе: материалы международной научно-практической конференции / под ред. И.Л. Первой, Санкт-Петербург, 27-29 апреля 2005 г. – СПб.: СПбГУ, 2005. – 486 с.
7. Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – 688 с.-С. 66-90.
8. Вольтер. Трактат о веротерпимости в связи со смертью Жана Каласа // Собр. соч.: в 3-х т. / пер. с франц. – М.: Литература РЖ Русанова, «Сигма – Пресс», 1998. – Т. 2 – С. 587.

КАЗАХСТАНСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРНОЙ ИНТЕГРАЦИИ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Исмагамбетов Т.Т.

*ведущий научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
кандидат политических наук*

Annotation. The article is devoted to the connections among ethnicity, language, religion and their influence to the processes of inter-ethnic stability and modernization of public consciousness in Kazakhstan.

Введение

Применение закономерностей совпадения/несовпадения этнической принадлежности с языковой и религиозной принадлежностями (идентичностями) позволяет выявить специфику культурной интеграции в Казахстане. Реализация президентской программы «Рухани жангыру» происходит при существующих языковых реалиях и необходимо принимать во внимание закономерности языковой и религиозной идентичности.

Закономерности соотношения этничности, языковой идентичности и религии в национальном строительстве

Так как большинство из свыше 190 государств полиэтничны, то в большинстве стран есть два или более чем два значимых по населению этноса и, как правило, две или более чем две языковых идентичностей, и часто две или более чем две религиозно-конфессиональные идентичности. Полиэтнические страны показывают разные варианты сочетания этих трех (этническая, языковая, религиозная) идентичностей. В некоторых государствах для всех этносов есть общая религиозно-конфессиональная идентичность и различия между этносами состояли в языковой принадлежности и особенностях регионального расселения (в прошлом такая ситуация была в Средней Азии).

Есть страны, в которых религиозно-конфессиональная идентичность различала, а впоследствии даже разделила этносы при общности литературного языка (персы и таджики после принятия шиизма в качестве государственной религии в Иране начала XVI столетия, Югославия в конце XX века). Как следствие, прежде единый литературный фарси персов и таджиков разделился, также как в настоящий период общий сербохорватский язык для четырех из шести славянских национальностей Югославии распадается на отдельные национальные языки. Из множества вариантов сочетания трех (этническая, языковая, религиозная) идентичностей, на наш взгляд, выводимы две закономерности.

Первая закономерность: Если имеют место для этносов разные религиозно-конфессиональные идентичности и для каждого из основных этносов совпадают религиозная и языковая идентичности (связка идентичностей), то вероятность межэтнической напряженности возрастает; если для каждого из основных этносов не совпадают религиозная и языковая идентичности, то вероятность межэтнической напряженности снижается. Швейцария может служить эталонным примером такого несовпадения: немецкоязычный также как франкофон и италияязычный может быть католиком, либо приверженцем протестантства. «Из 11 преимущественно католических кантонов – семь немецкоязычных, два двуязычных, один франкоязычный и один италияязычный. К протестантским кантонам относятся семь немецкоязычных, два франкоязычных и один двуязычный... Швейцарцы смогли осознать себя нацией без того, чтобы их национальное самосознание оказалось привязанным к какой-либо языковой и религиозной принадлежности [1]. Более того, языковая идентификация поглотила этническую идентификацию: франкофоны также как немецкоязычные и италияязычные швейцарцы различаются по языковому признаку, не проявляя себя как отдельные этносы.

Вторая закономерность: Для полиэтнических государств важно, чтобы центристские тенденции исключали взаимно отталкивающие (центробежные) тенденции отделения по этническому признаку как следствие роста межэтнической напряженности, по крайней мере доминировали над центробежными устремлениями. В случае отсутствия центробежных тенденций государство

приобретает устойчивость, в случае даже слабых центробежных тенденций правительство имеет вызовы и риски для стабильности. Центростремительные тенденции вызваны осознанием общих взаимовыгодных целей и интересов и/или необходимости противостояния общему недругу или недругам.

Например, в многовековых обстоятельствах швейцарской истории важным оказывалось совместное противостояние правительствам соседних государств, главным образом Священной Римской империи и Франции. Центростремительные тенденции в Швейцарской Конфедерации – на деле федерации кантонов веками основывались на том, что даже в эпоху религиозных войн союз с иными по языку и конфессии («ненавистными») соседями по кантону и кантонам предпочтительнее господства «еще более ненавистных» внешних сил [2]. Центростремительные тенденции в течение веков привели к деэтнизации языковых идентичностей: странным для Швейцарии будет утверждение о наличии французской, немецкой, итальянской этничностей – есть деэтнизированные языковые идентичности – немецкоязычный, франкофон, италияязычный, ретеророманец (последних всего лишь 1% населения).

Центробежные тенденции могут проявить себя как разрушающие целостность государства – пример кровопролитный крах Югославии в начале 1990-х гг. и исчезновение с 1 января 1992 г на политической карте мира Чехословакии (в конце 1980-х гг. Чехо-Словакия).

Проявилась первая закономерность в том, что и для чехов и словаков имело место совпадение этничности и языка. Возникшая межэтническая напряженность привела к нарастанию центробежных тенденций и мирному, цивилизованному «разводу» чехов и словаков.

Для сербов, хорватов, мусульман-боснийцев, черногорцев из шести славянских наций Югославии разделение имело место не по линии языка (существовал единый литературный сербохорватский язык), а по религии: сербы и черногорцы исповедуют православие, хорваты – католичество, босняки (славяне-мусульмане Боснии) принадлежат к исламской религии. Центробежная тенденция проявилась в социалистической Югославии в том, что объединяло – в вопросе единства литературного сербохорватского языка и нарастала в течение десятилетий:

В 1954 г. Новисадское соглашение признало наличие хорватского и сербского вариантов сербохорватского языка,

В 1967 г. группа интеллигенции потребовала признания хорватского отдельным языком и его применения как государственного в Хорватии. Языковое дистанцирование усугубилось нежеланием учреждения хорватской культуры, «Матицы хорватской» (*«Matica hrvatska»*), сотрудничать с «Матицей сербской» (*«Matica српска»*) [3].

Языковой вопрос приобретал политическое значение и невзирая на сопротивление властей Белграда, политика языкового единства сменялась тенденцией подготовки к распаду сербохорватского языка на национальные языки. Центробежная тенденция получила название «Хорватская весна». В Сербии признавали сербохорватский язык, в Хорватии именовали хорватским. Серьезность центробежной тенденции в языковом вопросе состояла в том, что в дополнение к этничности и религии языковая идентификация все более отделяла сербов, хорватов и босняков. Распад Югославии подготавливался этой нараставшей напряженностью.

Как проявляется действие двух вышеотмеченных закономерностей в Казахстане? Фактом, как показано ниже, является лукавство цифр по языковой принадлежности населения, что имеет начало от статистики советского периода.

Языковая и религиозная принадлежность казахстанцев

Всесоюзные переписи 1970, 1979, 1989 гг. показывали радужную картину, что 98-99% казахов считали в советский период родным языком казахский. Эта позиция сохранилась и в переписи 1999 г. и в 2009 г.

Численность населения по итогам переписи населения 2009 года составила 16009,6 тыс. человек. Доля казахов в общей численности населения страны составила 63,1%, русских – 23,7%, узбеков – 2,9%, украинцев – 2,1%, уйгур – 1,4%, татар – 1,3%, немцев – 1,1%, остальных этносов – 4,5%. Религиозная принадлежность распределилась следующим образом: ислам – 70,2% (казахи, узбеки, уйгуры, татары), христианство – 26,2% (русские, украинцы, немцы) [4].

Согласно переписям населения 1970 по 2009 гг., в Казахстане для русских и казахов совпадает этничность и язык. По пере-

писи 2009 г., 98,9% казахов и 98,8% русских назвали язык своей национальности родным, лишь 1,1% казахов указали, что родным является язык другой национальности (как правило, им является русский). В 2009 г. 93,5% казахстанцев назвали язык своей национальности родным, а 6,5% казахстанцев указали, что родным является язык другой национальности.

Родным является язык своей национальности для узбеков – 95,4%, уйгуров – 85,0%. Для 15,8% украинцев, для 17% немцев, 36% корейцев родным является язык своей национальности. Для 49% (100 тыс. из 204,2 тыс. чел.) татар, т.е. для почти половины татар, родным является язык не своей национальности. Т.е. в Казахстане есть этносы, для которых имеет место несовпадение родного языка и этничности.

При этом, 98,9% казахов и 98,8% русских назвали язык своей национальности родным, лишь 1,1% казахов указали, что родным является язык другого этноса (как правило, русский). Если для 98,8% русских язык своей национальности действительно является родным, то данные о 98,9% казахов, владеющих родным языком, достаточно сомнительны.

Во-первых, в отличие от русских не менее трети казахов в недостаточной степени владеют родным языком, чтобы общаться, писать, составлять документы, читать литературу.

Во-вторых, применение языка проявляется в языковой принадлежности – разделении на русскоязычных и казахскоязычных казахов, но эти языковые идентификации внутри казахского этноса замалчиваются в изучении действительности.

Языковая принадлежность, идентичность несовпадает в наших реалиях с указанием казахского как родного языка, поскольку признание казахского языка в качестве родного не для всех казахов означает владение им.

Важное обстоятельство, что большинство русскоговорящих казахов не считают родным русский язык, хотя де-факто, русский язык является языком их внутреннего мышления. Эта языковая идентификация для многих русскоязычных казахов неосмысленна. Идентификация их как русскоязычных казахов – признание их языковой особенности произошло «со стороны»: первоначально

национал-демократами конца 1980-начала 1990-х гг, затем дополнялась в дискуссии 2005-2009 гг. введением новых наименований для двух этих групп – *шалаказахи* для русскоязычных казахов и *нагызказахи* для владеющих родным.

По существу, в ходе этнополитических дискуссий поставлен под иным именем тезис о наличии двух языковых идентичностей у казахов. «Языковая идентичность, как и любая другая идентичность – это не приписываемое и врождённое, а интериоризируемое свойство человека, которое может выбираться, выражаясь в языковом и социально-культурном поведении, или изменяться в зависимости от социального, политического и идеологического контекста. Язык, сигнализируя «я – свой, я – такой же, как вы», помогает человеку социализироваться в обществе, усваивать культурные и социальные нормы, устанавливать и поддерживать отношения в пределах этнических, возрастных, тендерных, социально-ролевых и иных групп, параллельно осуществляя внутреннюю и внешнюю эмоциональную-оценочную деятельность. Язык является важнейшим инструментом идентификации человека в обществе, а языковая идентичность определяется как совокупность языковых характеристик индивида и группы (знание языка/языков, или языковая компетенция, употребление языков, или речевое поведение, отношение к языкам, или языковая установка) [5].

Языковая принадлежность не есть врожденное свойство, поэтому игнорирование двух языковых идентичностей у казахов неверно с научно-методологической стороны, а замалчивание этого переписями населения есть забвение факта, имеющего этнополитический аспект в дискуссиях по вопросу о применении казахского языка. Заметим, что в отношении этносов, не относящихся к казахам, официальная статистика отражает реальность, показывая проценты лиц, считающих родным язык другой национальности.

Две закономерности в контексте двух языковых идентификаций внутри казахского этноса

Итак, для казахского этноса имеет место несовпадение этнической и языковой идентичностей, также как для некоторых из

этносов, объединяемых как «Другие национальности» (13,2% населения по переписи 2009 г.).

Запись в ходе переписи населения религиозной принадлежности по факту этнической принадлежности, не спрашивая является атеистом или нейтральным, также искажает реальность.

Следует вывод. имеющий решающее значение для конструирования общекзахстанской идентичности, о возможности двух разных конструкторов:

первый – если непризнавать одну из этих двух языковых идентификаций, т.е. русскоязычность части казахов считать отходом от нормы и стигматизировать её («шалаказахи»);

второй – если принять факт двух языковых идентификаций казахов;

третье – не все казахи и казахстанцы имеют религиозную принадлежность, совпадающую с их этнической принадлежностью.

В нижеследующей Таблице 1 приводится конструирование идентичностей при совпадении казахской этничности, казахского языка и мусульманской принадлежности, т.е. непризнания русскоязычности части казахов

Таблица 1. Конструирование идентичностей при совпадении казахской этничности, казахского языка и мусульманской принадлежности

№ п/п	Этнос	Язык	Религия	Регионы распространения	Совпадение этнической, языковой и религиозной принадлежности
1.	Казахи	казахский	Ислам	Юг, Запад	Да
2.	Русские	русский	Православие	Север, Восток	Да,
3.	Другие	Русский, казахский, родные языки	Ислам, христианство	Во всех регионах	«Нет» и «Да» по совпадению этничности и языка

Как следствие, в межэтнических отношениях при таких обстоятельствах (см. Табл.1) имели бы вариант подобный эстонскому (дистанция между 60% эстонцев и 40% русскоязычных неэстонцев

по переписи 1989 г.). Дело в том, что если для каждого из основных этносов – казахов и русских имеет место совпадение этнической, языковой и религиозной принадлежности, то следует вывод: должны иметь место взаимоудаляющие («центробежные») тенденции между этими этносами. Существенная поправка: когда принадлежность территории титульному этносу не оспаривается, то исключены вариант конфликта раздела территории по-югославски и «развод» по-чехословацки. В таком случае может быть вариант межэтнической напряженности по-эстонски. Но и этот сценарий не проявляется в полной мере, во многом из-за эмиграции.

Таблица 2. Конструирование идентичностей при признании двух языковых идентичностей казахов (несовпадении казахской этничности и свободного владения казахским языком)

№ п/п	Этнос (и различие казахов по языку)	Языковая идентичность	Религия	Регионы распространения	Совпадение этничности, языковой и религиозной принадлежности
1.	Казахи казахско-язычные	казахский	Ислам	Юг, Запад	Да
2.	Казахи русско-язычные	русский	Ислам	Север, Восток, Алматы	Нет, так как русский язык является языком мышления и общения
3.	Русские	русский	Православие	Север, Восток	Да
4	Другие	Русский, родные языки, казахский	Ислам, христианство	Во всех регионах	«Нет» и «Да» для разных этносов по совпадению этничности и знанию родного языка, совпадение – по этничности и религии

Группа №2 и часть этносов из группы №4 из Табл. 2 характеризуются несовпадением языковой принадлежности с этничностью. Следует из вышеприведенной (в начале статьи) закономерности №1: именно в этом несовпадении скрывается устойчивость межэтнической стабильности!

Группы №1 и №3 характеризуемы совпадением языковой принадлежности с этничностью. Но экзит-стратегия русского этноса исключает варианты конфликтного столкновения.

В то же время совпадение религиозной принадлежности и этничности для групп №№ 1,2 и частично для этносов из группы №4 объясняет существующий риск со стороны исламского фундаментализма.

Из закономерности №2 следует: рост религиозной идентичности, включая исламскую идентичность среди казахоязычных и русскоязычных казахов, совпадение в Казахстане религиозной идентификации с этнической, ослабляет процесс формирования казахстанской идентификации и привносит риск превращения казахстанской идентификации (казахстанскости) в неконфликтный аналог неустойчивой надэтнической идентификации. При этом, эмиграция европейских этносов есть их выход из процесса общеказахстанской идентификации.

Молодой исследователь Уразгали Сельтеев предположил следствие роста группы №1: «Я не сторонник дискуссий вокруг таких понятий, как «национальный код», «национальная идея». На мой взгляд, это абстрактные словосочетания, и споры вокруг них ведут только к забалтыванию самой сути. Здесь априори нет конкретики. Важнее другое – у нас есть проблемы в ценностной ориентации, и мы должны последовательно решать их. Причем это системная работа, которую должны совместно вести как государственные, так и общественные институты. Опыт развития многих стран мира доказывает, что без прочного культурного стержня экономический подъем невозможен. Нам необходим устойчивый культурно-ценностный фундамент. Более того, большинство населения должно прийти к консенсусу и принять эти ценности, которые станут и сплачивающей основой, и жизненным ориентиром» [6].

Какие же ценности будут взяты? Если взять ценности модернизационного характера, то ценностные ориентиры традиционализма, довольно распространенные в группе №1, должны принадлежать прошлому.

В этом суть модернизации общественного сознания. В целом, религиозные аспекты имеют значение как для выбора ценностных ориентаций в процессе модернизации общественного сознания, так и применения казахстанской модели культурной интеграции для межэтнического и межрелигиозного согласия вследствие вышеприведенных двух закономерностей развития.

Литература:

1. Реферативный обзор: Может ли Конфедерация Гельвеции служить примером для подражания? 1989. Подготовил П.С. Цитрин. Актуальные проблемы Западной Европы: экономика, политика, идеология. Реферативный сборник. Выпуск 3. М., ИНИОН СССР, с. 159, 168.

2. Реферативный обзор: Может ли Конфедерация Гельвеции служить примером для подражания? 1989. Подготовил П.С. Цитрин. Актуальные проблемы Западной Европы: экономика, политика, идеология. Реферативный сборник. Выпуск 3. М., ИНИОН СССР, с. 159, 168.

3. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B1%D0%BE%D1%85%D0%BE%D1%80%D0%B2%D0%B0%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA.

4. Итоги национальной переписи населения 2009 года <http://nomad.su/?a=3-201011150038>.

5. <http://stomfaq.ru/t-m-balihina/index16.html>.

6. <https://camonitor.kz/30770-iscelenie-kulturoy-kak-vyvesti-naciyu-iz-cennostnogo-krizisa.html>.

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ МЕН ИСЛАМ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ӨЗАРА ҮНДЕСТІГІ

Бектенова М.К.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғалым хатшысы, PhD докторы*

Қазақ руханиятының исламдық қыры тарих толқынында талай сын-қатерлерден өткен болатын. Тәуелсіздік шынайылығында оның қайта қаралуы қажеттілігі туындап отыр. Еліміздің бүгінгі ұлттық бірігейліктің негізі болып есептелетін ұлттық тіл, діл, дін мен сана секілді рухани мәдениетіміздің қайнар көздерін зерделеп, ұрпаққа насихаттауды талап етуде. Осыған орай қазақтың төл дүниетанымын, ұлттың болмыстық ерекшеліктерін, жандүниесін, қазақы мәдениеттің рухани негіздерін, діни санасын танып-білу және қазіргі шынайылық тұрғысынан қайта қарау үшін өткен тарихымызға үңілудің қажеттілігі зор. Себебі әрбір ұлттың болашағы оның руханиятының өміршеңдігімен де байланысты. Елбасының «Рухани жаңғыру» бағдарламасының жалғасы болып табылатын «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақаласында ұсынылып жатқан игі бастамалар болашақ ұрпақты бабалар дәстүрімен қалыптасқан мәдени құндылықтар мен рухани өнегелік аясында тәрбиелеуге мүмкіндік береді.

Қазіргі қазақстандық қоғамда руханиятымыздың ислами болмысына қатысты белең алып жатқан үлкен мәселе – ол дәстүр мен діннің үйлесімдігі мәселесі. Сыртқы идеология негізінде жаңадан қалыптасып жатқан исламдық бірегейлік өкілдері қазақ мәдени болмысындағы көптеген дәстүрлерді жоққа шығарып, мойындамай ел ішінде іріткі салуда. Сондықтан қазақстандық қоғамда ислам бірегейлігінің мағыналық мәнін зерделеу, тұжырымдау қажеттігі жалпы исламофобиялық көңіл-күйдің, радикалды, дін атын жамылған деструктивті ағымдар тарапынан қазақстандық діни бірегейлікті деконструкциялауға бет алуының күрт дамуымен айқындалады.

Сонымен қатар, терроризмді жаһанды түрде ілгерілету жағдайында дәстүрлі ислам бірегейлігін сақтап қалу мәселелері

аса маңызды болып табылады, себебі мәдени ұлттық кодтардың негізінде тарихи қалыптасқан қазақстандық ислами бірегейлік конфессияаралық келісім саясатын ары қарай ілгерілету арқылы діни тұрақтылық кепіліне айнала алады. Заманауи постсекулярлық қоғамда болып жатқан діни сананың түрленуі радикалды (исламдық) сананың өсу серпінін көрсетеді және осыған байланысты конфессиялар арасында ғана емес, сонымен қатар конфессия ішінде конструктивті диалог идеологиясының діни санаға әсер ету тетіктерін анықтау қажет.

Ислам бірегейлігі, оның типологизациясы қоғам санасын бірізділендіру мәселесіне ғана емес, оны қазақстандық қоғамның сипаты болып табылатын «көптүрлілікте бірлік» басымдығын ұстанатын қоғамда мәндестіру мәселесіне байланысты ислами проблемаларын шешуде орны ерекше.

Исламдық бірегейлік проблемасы Қазақстан үшін ұлттық мәдени бірегейлігін, мәдениеттің ұлттық кодын, рухани-өнегелік әлеуетін сақтау жағынан өзекті.

Араб Халифатының тарихи-мәдени кеңістігінде көпмәдениеттілік сипаты болған, яғни ол жақта тұрған әр түрлі халықтар өз діни дәстүрлері бойынша ережелері мен қағидаттарын сақтап, өмір сүріп келді. Мұсылман бола қоймаған адам өзін қоғамдық шарттармен, рухани-мәдени дәстүрмен сәйкестендіріп, отбасының, рутайпасының заңдарына құрмет көрсетеді.

Ислам мәдениеті, исламның мәдени қалыптасуы ислам бірегейлігінің дамуы шартына айналды. Оның мәдени дәстүрде қалыптасуы аймақтардың және ол аймақтарды мекен еткен этностардың исламдануы үдерісінде орын алған әлеуметтік-рухани өзгерістерге байланысты болды. Сонымен, ислам бірегейлігі – ол адамды және қоғамды ислам дәстүрімен сәйкестендіру деп есептесек, алайда, этностар бұрыннан өзіндік бір тіл мен мәдениеттің иегері саналып, әлдеқашан сәйкестендіріліп қойған еді. Исламдану жүре-бара, ислами құндылықтар жүйесіне айтарлықтай қайшы келмейтін дәстүрлерге қарай «икемденіп» жүзеге асырылды. Мәселен, түркі дәстүрі де сол жолмен өтті. Түркі бірегейлігі асыра өзгеріске ұшырамай, бірақ ислам дәстүрі діни сананы өзгертті. Түркі бірегейлігі мен ислам бірегейлігі діни дәстүр бойынша әр

түрлі, бірақ олар еркіндік, гуманизм, ауызбіршілік, өзарақұрметтеу секілді адамгершіліктік басымдықтарда бірігеді.

Түркі дәстүрінің дамуы тәжірибесі түркі бірегейлігінде толеранттылық, этикалық императивтердің негізгі болғанын көрсетеді, олар кейіннен исламдық мазмұнға сәйкес келіп, қазақ исламы бірегейлігін қалыптастырады.

Қазақстан аумағындағы дәстүрлі түркі қоғамы көшпелі болды, яғни құндылықтық дүниетанымдық қағидалары да соған сәйкес болды. Түркі бірегейлігінің қалыптасуына ықпал еткен маңызы құраушысының бірі коммуникация, түркі мәдениетінің коммуникативтік мүмкіндіктері саналады. Ол көшпенділердің еркіндігінің, әлемге ашықтығының белгісіне айналды. Түркі әлемі шынайылығындағы ислам бірегейлігі өзінде түркілер мәдениетінің дәстүрлерін қамтиды, Қазақстанда мысалы, біз оны «қазақ исламы» секілді феноменнен көре аламыз.

Ислам әу бастан-ақ этникалық болып есептелмейді, мәселен индуизм мен иудаизмға қарағанда, ол әмбебап ілім, Құдайдан «әмбебап түрткі» ретінде түсініледі, сондықтан ислам сенімі үшін этникалық принциптер бойынша бөліну аса мәнді болған жоқ, одан маңыздысы бәріне ортақ әмбебаптық, әр адамға қолжетімділік.

Осыған орай, Мұхаммад Пайғамбардың көзқарастар әртүрлілігінің Алланың рақымымен болатындығы жөнінде айтқан әйгілі пікірі исламдық төзімділіктің қалыптасуында және барлық қалыптасқан мазхабтардың құқықтық ислам мектептері ретінде қабылдануында оң септігін тигізген еді. Әрине ислам құқығы мазхабтарының бір бірінен айырмашылығы белгілі бір әлеуметтік-мәдени аймақта ислам бірегейлігінің қалыптасуында ерекше рөлге ие болды.

Түркі-ислам кезеңіндегі Қазақстан тәрізді дәстүрлі қоғамның мәдени кеңістігінде рухани және мәдени-әлеуметтік құбылыстардың рөлі үлкен еді, олар сондай-ақ ислам бірегейлігінің қалыптасуына да ықпалын тигізді. Солардың ішінде сопылық ілімі, әсіресе Қожа Ахмет Йассауи атасы атанған түркі сопылығы.

Түркі сопылығының исламдағы мистикалық сопылықтан айырмашылығы – ол өзіне түркі дәстүрлерінің мәдени, этикалық, тілдік дүниетанымдық құндылықтарын сіңіріп дамыды. Йассауи-

дің «Диуани Хикметі» ислам дәстүріне сәйкес деп танылған этикалық шарттардың жиынтығы ретінде есептелді.

Атақты шығыстанушы В.В. Бартольд сопылықтың мәнін исламды таратудың тек мәдени феномені ретінде ғана емес, сондай-ақ қоғам санасының исламдануында, бойында халықтық дәстүрлерді тасымалдаушы ислам адамының пайда болуында айқындайды [1, 114-120 б.]. И. Гольдциер де өз зерттеулерінде әр түрлі дәстүрлі қоғамдардағы ислам дәстүрінің дамуы ұлттық дәстүрлерге және оны іске асырудағы халық идеологияларының рөліне негізделетінін атап көрсеткен [2]. Осылайша мұсылманның идентификациясы өз этникалық дәстүрлердің негізінде тарихи қалыптасып келген мәдени бірегейлігі арқылы жүзеге асты.

Түркі дәстүрі дәстүрлі ислам бірегейлігінің нығаюына ықпалын тигізді. Қазақ хандығының құрылуы кезеңінде ислам қазақ тайпаларының қосылуында біріктіруші рөлін атқарды. Қазақ даласындағы ислам бірегейлігі құқықтық сананың қалыптасуына да негіз болды. Этикалық исламдық қағидаларға жүгіну арқылы қылмыстық және азаматтық істерге байланысты заң үкімдерін шығаруда жергілікті заңдарға да сүйенетін нормативті кодекстердің пайда болуына септігін тигізді.

Қазақ қоғамында ислам бірегейлігінің қалыптасуына өнердегі, сәулет өнеріндегі, музыка, поэзия мен философиядағы жанрлардың дамуы да әсер етті. Мұсылмандық қазақ қоғамы бірегейлігінің феномені ретінде қазақ мұсылмандарының діни тәжірибесінде, діни амалдарында көрініс табатын. Қазақ бірегейлігін қалыптастырудағы исламның рөлі туралы Ш. Уәлиханов, Б. Алтынсарин, Абай, Шәкәрім, «Алаш» зиялылары қозғалысының барлық дерлік өкілдері жазған болатын.

Ұлы Абай үшін бірегейлік мәселесі «Адам бол!» қағидасы арқылы анықталатын. Абайдың адамы – ол өнегелілік заңдары, Алла тағаланың заңдары бойынша өмір сүретін адам, ол ислам бірегейлігі бар адам. Өзінің қара сөздерінде, соның ішінде «отыз төртінші», «отыз бесінші», «отыз алтыншы» сөздерінде ислам бірегейлігінің көпқырлығы мен дискурсивтілігі мәселесін көтеріп қана қоймай, ислам бірегейлігінің этикалық және адамгершіліктік сипатын ашып көрсетеді [3]. «Пайғамбарымыз салаллаһу ғалайһи

уәссәлләмнің хадис шарифінде айтыпты: «мән лә хаяһүн уәлә иманун ләһу» деп, яғни кімнің ұяты жоқ болса, оның иманы да жоқ деген. Біздің қазақтың өзінің мақалы да бар: «ұят кімде болса, иман сонда» деген. Енді бұл сөзден білінді: ұят өзі иманның бір мүшесі екен...» [3]. Осының бәрі ислам бірегейлігінің шын көрсеткіші емес пе?

Шәкәрім үшін ислам бірегейлігі адам мәдениеттілігінің, білімділігінің және өзіндігінің көрсеткіші болатын. Оның ілімінде «ар-ұят» этикалық императив ретінде ислам қағидалары тізгінінде жоғары құндылық есебінде анықталатын.

Қазақстанның тәуелсіздігі исламның діни дәстүр ретінде қайта өрлеуіне жол ашады. «Исламның қайта өрлеуі» ғалымдардың көбіне посткеңестік мемлекеттерге қатысты қолданылатын термині ислам рөлінің өсуін, оның тек жеке өмірде емес, сондай-ақ қоғамдық өмірде де көрініс алуын білдіреді. Ғибадат орындары санының өсуі, сыртқы діни атрибуттар, күнделікті исламдық рәсімдер (жұма намаз, азан, намазханалар, ислам мерекелері және т.б.) қазақстандықтардың қоғамдық өмірінде кең етек жая бастады.

Сонымен қатар ислам рөлінің өсуі үрдісі макроәлеуметтік және саяси деңгейде де байқалады. Мұсылман халқы бар мемлекеттердің бірігуі, бүкіләлемдік исламдық қаржы жүйесіне кіру туралы жиі естіп жатамыз, елімізде исламдық экономикалық және білім беру бағыттары дамуда, Ислам ынтымақтастығы ұйымында төрағалық ету да Қазақстанның ислам әлемі мемлекеттерімен байланыстарын дамытуда өзінің жемісін әкелді. [4, 174 б.]. Бұл факторлардың барлығы мұсылман санасының өзгеруіне және ислам бірегейлігінің дамуына ықпал етеді.

Мұсылман тұлғасы ислам дәстүрі мен өз мәдениеті дәстүрінің аясында қалыптасты, оның дамуына бабалардың рухани дәстүрлері әсер етті. Әрине оның бәріне бастау ислам сенімі. Исламда тұлға Құран мәгіндерінің өнегелі мазмұнына және Сүннеттің мәндік түсініктеріне негізделіп дамиды. Мұндағы басты міндет өнегелі адам қалыптастыру. Ислам дәстүрлері болса, қоғамдық санада екі түрлі бағытта дамиды: ол исламның тұрақталған классикалық қағидааттары, сондай-ақ белгілі бір аймақта бастау алған, жергілікті халықтың рухани-құндылықтық көзқарастарын, бойына сіңірген «халықтық исламның» дәстүрлері.

Әрбір ұлттың дәстүрлі діні мен дәстүрлері арасындағы өзара байланыс, ерекшеліктер мәселесі әр кезеңде өз өзектілігін қайта жаңғыртып отырады. Ұлттың белгілі бір дінді таңдауы, мойынсұнуы дүниетанымдық, тұрмыстық және өзге де факторлардың ескерілуі жағдайында мүмкін. Және бұл үдеріс ұзақ уақытты қажет етеді.

Қазақтың дәстүрлі діні – ислам. Исламға дейін қазақты құраушы ру-тайпалар әр түрлі діндерді ұстанған болатын. Алайда ол діндердің объективті-субъективті жағдайларға байланысты ғұмырлары ұзақ болмады. Көшпелі тұрмыс, үлкен аумақ қазақ жеріндегі тұрғындардың ерекше дүниетанымын қалыптастырды. Дүниетаным жеке адамның да, ұлттың да өмірлік өзегін құрайды. Дін осы өзекке қайшы келмеген жағдайда ғана өміршең болмақ.

Осы тұрғыда ислам аталмыш талапқа жауап бере алғандықтан, қазақты құраушы ру-тайпалар ислам дінін берік ұстана бастады. Осылайша қазақ этносының қалыптасуы барысында ислам маңызды рөл атқарды.

Жоғарыда атап өткендей, көшпелі тұрмыс дінге қатысты өзіндік ерекше талаптар қойды. Табиғатпен етене байланыста болған адамдар үшін қоршаған орта құбылыстары қасиетті мәнге ие болып, оларды жанды ету, тәу ету ұмтылыстары орын алды. Көк аспан, жер-су, отты қадірлеу көшпелілердің нанымында терең бекіп, салт-жораларында көрініс тапты. Исламның келуімен олардың басым көпшілігі ығыстырылып, бірсыпырасы өзгеріске ұшырады. Отпен аластау, отқа май құю, бақилық болған адамға ас беру қазақтарда әлі де болса сақталып отыр.

Исламның қала мәдениеті жағдайында қалыптасуына қарамастан, оның адам өмірін басты құндылық ретінде танып, дінде зорлықтың болмауын басты орынға қойған, жәрдемдесуді үлгі еткен қағидалары көшпелі қазақтың жүрегіне терең бойлады.

Ислам – бір, ұлттардың тұрмыс-тіршілігі әр түрлі болады. Соған сәйкес салт-дәстүрлер де өзара ерекшеленеді. Осы тұрғыда қазақ дәстүрі мен ислам діні ерекшеліктері қандай, қазақтың кейбір ырым-жоралары, салттары исламға қайшы келмейді ме деген сауалдар туындауы мүмкін. Құранда догма болмағандықтан, ислам қағидалары ешбір адамның өмірін қатаң регламенттемейді. Тек адамға тура өмір сүрудің үлгісін беріп, ешбір пендеге

қиянат жасамауға шақырады. Бастысы – адамның имандылығы, имандылыққа негізделген игі істері. Ал салттық тұрғыда ислам қағидалары мен ұлттардың дәстүрлері ерекшеленуі мүмкін.

Ерекшеліктердің болуы бір жағынан исламның икемділігін білдірсе, екінші жағынан ұлттық дәстүрлердің исламның негіздеріне қайшы келмегендігін көрсетеді. Жоғарыда аталған отпен аластау, отқа май құю, аруақ шақыру, бақилық болған адамға ас беру қазіргі таңда қазақтарда тек көнеден қалған салт ретінде қабылданған. Олардың орындалуы Алланың бірлігіне күмән келтіру, оған серік қосу дегенді білдірмейді.

Ал жаңа туған нәрестеге азан шақырып ат қою, ер балаларды сүндетке отырғызу, шарифат бойынша неке кию, өлген адамның жаназасын шығарып, құран бағыштау сияқты жоралар болса, қазақ өмірінің исламмен жан-жақты үндесіп жатқандығын аңғартады. Сонымен қатар, қазақтардың жеті атаға дейін үйленуге тыйым салуы исламның жалпы жақын туыстарға некеге отыруға тыйымынан ерекшеленгенімен, оның негізгі мәнін сақтап отыр. Жеті атаға дейін үйленуге қойылған тыйым көшпелі тұрмыстың қажеттілігінен, үлкен аумақта жатқан халықтың бірлігін, қан тазалығын сақтаудан туындады. Қыз балалардың шашын ашық қалдыруы белгілі бір мерзімді ғана қамтып, тұрмыс құрған, нәрестелі болған шақта орамал, кимешек киілді.

Осылайша қазақ дәстүрлері исламның негізгі қағидаларына қайшы келмей, тек қосымша салт-жоралар бойынша айрықша сипаттарды иеленді.

Қазақстандық танымал дінтанушы-ғалымы Б.М. Сатершиновтың ойынша, «...Орталық Азия халықтарының, оның ішінде қазақ халқының әлеуметтік-мәдени қалыптасуындағы исламның рөлін ретроспективті бағалау бүгінгі күндері өзінің жаңа қырларын танытып отыр. Ұлттық менталитет пен дәстүрлі мәдениетке, қазақы салт-сана мен жүріс-тұрыс қалыбына әбден сіңген ислам діні әлеуметтік белсенділікті жақтай отырып, қазіргі құндылықтардың көпшілігіне қайшы келмейтіндігімен сипатталады» [5, 130 б.].

Қорыта келе ислам бірегейлігі түркі, қазақ және қазақстандық мәдениеті болмысының өркениеттік үдерістерінде қалыптасқан көп өлшемді, рухани-мәдени феномен болып табылатынын ерек-

ше атап кету жөн. Ислам бірегейлігінің онтологиялық мазмұны мен мағынасын ашу ислам бірегейлігінің қалыптасуындағы қазақ мәдениетінің рухани дәстүрін анықтау арқылы ғана ықтимал.

Ислам бірегейлігін сақтау – исламдық мәдени дәстүрді, ұлттық мәдениеттің кодтары мен артефактілерін сақтаудың негізгі мәселелердің бірі болып табылады. Қазақстандық ислам бірегейлігін қалыптастыруда ислами діни сенім дәстүрін «ұстану», ислами білім беру мен тәрбиелеу ұлтымыздың рухани құндылықтарына деген құрметпен сәйкес жүзеге асыру, қазіргі қоғамда ислам құндылықтарын интеграциялау және бейімдеу секілді амалдардың орны ерекше.

Әдебиеттер:

1. Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. – М.: Изд-во вост. литры, 1963. – Т.6. – 780 с.
2. Гольдциер И. Лекции об исламе: в 2 т. – СПб.: Типография акционерного общества «Брокгауз – Эфрон», 1912. – Т. 2. – 302 с.
3. Абай. Қара сөздері. – Алматы: «Кочевники ИД ТОО», 2009. – 160 б.
4. Бектенова М.К. Роль ислама в формировании казахстанской модели толерантности и межконфессионального согласия // Учебник как гуманитарно-диалогический проект: материалы круглого стола, посвященного проблемам роли и истории религий и исламской культуры в рамках междунар. науч.- теорет. конф. «Духовная жизнь Казахстана: история и современность». – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 173-183.
5. Сатершинов Б.М. Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі // Қазақстанның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуындағы діннің рөлі: Оқулық гуманитарлық сұхбаттық жоба ретінде – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015 – 460 с.

ҚАЗАҚСТАН ӨРКЕНИЕТІНДЕГІ ДІНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ТАСЫМАЛДАНЫЛУЫ

Шубаева У.К.

*Қазақ ұлттық аграрлық университетінің қауымдастырылған
профессоры, философия ғылымдарының кандидаты*

Адамзат тарихындағы әлеуметтік, саяси, негізінен алғанда социумдық өзгерістер өз заманының өкілдері үшін психологиялық тұрғыда біркелкі қабылданған жоқ. Мәселен, дәстүрлі қоғам құндылықтарына үйреніп қалған адам үшін сол әлеуметтік ортаның қазіргі өтпелі типтегі қоғамға айнала бастауы оңай қабылдана салынады деуге болмайды. Өйткені, өз заманының салыстырмалы тұрақтанып үйреніп қалған ұстанымдары, дүниетанымдары, бағдарлары мен құндылықтары. Жаңа тарихи кезеңде үлкен ревизияға ұшырады. Бұл психологиялық атмосфераны өзгертті. Өзінің догмалық принциптерін әр түрлі діни конфессиялар алға тартты. Сөйтіп, техникалық, технологиялық прогресс адамдардың рухани дамуының алдына шыға бастады. Бұл өзінің жаңа дағдарыстарын ала келген құбылыс болатын. Жаңа тарихи кезеңдегі өтпелі заманның ахуалы жайлы Э. Фромм өзінің «Еркіндіктен қашу» деген былай деп жазады: ...Өмір мазасыздық рухына тола бастады. ...Ортағасырлық әлеуметтік жүйе күйреді, ал онымен бірге оның жеке адамға берген тұрақтылығы мен салыстырмалы қауіпсіздігі де жоғалды. ...Қоғамның барлық таптары қозғалысқа келді. Жеке адам жалғызданды: енді бәрі оның әлеуметтік мәртебесінің кепілдігіне емес, оның жеке басының тырысуына байланысты болып қалды» [1].

Міне осындай жағдай қоғамда «авторитарлы тұлғаларға» қажеттілік туғызды. Қоғамдағы өзгерістер, жол таңдаудағы тығырықтар сайып келгенде тоталитарлық мемлекеттердің пайда болуына негіз болды. Бір қызық жері — адам ондай қоғамның қатынастарына да үйреніп, қиындықтарына бейімделіп кетеді екен. Сонымен қатар сол бір салыстырмалы тұрақты кезеңнің «құндылықтар жүйесі» адамның бойына сіңісіп, рухына етене жақын болып кетеді. Міне, сондықтан да болар Кеңестік

кезеңнің көпшілігінің кейбір жалпыадамзатқа тән қажеттіліктерді қанағаттандырған тұстары (салыстырмалы экономикалық тұрақтылық) көп адамның есінде.

Ал, енді Қазақстан территориясында соңғы жылдары жүргізілген социологиялық зерттеулердің кейбір нәтижелеріне назар аударып көрелік. «Өмір қиындықтарынаа деген қатынасыңыз қандай?» – деген сауалға жауаптар төмендегідей иерархияда берілді:

- Бір жағдайды оңды, екіншісін теріс түрде қабылдаймын – 38,5%;
- Киыншылықтарды жеңуге тырысамын, өйткені олар өмірге ынталандырады – 22,8%;
- Барлық оқиғаларды бірқалыпты қабылдаймын – 11,9% [1, 5-6 бб.].

Әрине, Қазақстан халқының, оның әрбір азаматының әлеуметтік-мәдени архетипы кешегі Кеңестік қоғам кезеңінде қаланған болатын. Сондықтан саяси санадағы консерваторлық, дәстүрлі құндылықтық бағдарлар мен жаңа кезеңнің либералды көзқарастары арасында құдайшылықтар туындап отырады. Әсіресе, бұл жерде оңды әлеуметтік тұтқаның рөлін атқаратын рухани архетиптер. Олар әр түрлі этнос өкілдерінің, әр түрлі әлеуметтік қабат өкілдерінің еліміздің ұлттық мүддесі, қауіпсіздігі, ертеңі тұрғысынан карауға итермелейді, халықты бірлікке шақырады.

Қазіргі кезде еліміздің рухани өміріндегі өзекті мәселелердің бірі – отандастарымыздың философиялық мәдениетін көтеру болып отыр, Оған қазіргі заман ерекшеліктерін әлемдік философия тарихымен байланыстыра зерттеп, замана мазмұнын қоғамдық санаға сіңіру арқылы қол жеткізуге болады. Бүгінде шығыс және батыс философиясының құндылықтарын салыстырмалы түрде зерттеу мүмкіншілігінің пайда болуы ұлттық философиямыздың дамуына жаңа серпіліс берді. Түркі тілдес елдердің рухани байлығын зерделеу белеске көтерілді. Еліміз жан-жақты дамыған қуатты мемлекеттер қатарына кіруді мақсат тұтып отыр. Ол үшін экономиканы дамытумен қатар, рухани өмірдің маңызын түсіну қажет. Ал оның өзегі деп философия ілімін атауға болады.

Философияның дамуы жалпы элеуметтік-мәдени тығыз байланысты. Осы тұрғыда қазақ философиясы жаңа методология тұрғысынан зерттеу қажеттілігін талап етіп отыр. Бұл проблеманың ғылыми маңызы зор. Енді осы мақсаттар тарихи тамырлас рухани негізде қалыптаспаса, олардың өрісі тарылып, қоғам дамуының ішкі және сыртқы қарсы төтеп беруі қиынға соғады. Біздің рухани негіз дегеніміз – рухани тәуелсіздігіміз. Рухани философиялық мәнін адамның дүниеге көзқарасы жүйесінен іздеу қажет. Біздің халқымыздың бастауы сонау ежелгі қытай философы Конфуций, орта ғасырдағы әл-Фарабиден: кейінгі Абай мен Шәкәрім идеяларынан нәр алады, Олардың негізгі ойлары антропоцентризм – әлемнің тірегі адам деген тұжырымы төңірегінде.

Қазақ философиясында адамның өзін-өзі шындауы, жасампаздық субъект дамуының мәңгілік процесі. Абайдың философиялық идеясы осыған меңзейді: жігер, ақыл, жүрек үштігі – жүрек негізгі орын алады. Ал Шәкәрімнің «арлы ақын» деп отырғаны да, жүректі, яғни, сезімді ақылдың алдына шығарғанынан аңғарамыз.

Батыс философиясында осы мақсат басқаша түсіндіріледі: абсолютті ақиқатты (мақсатты) тек ақыл мен (логикалық ойлау) ұғындырады. Ол жерде сезімге орын жоқ. Ақиқатты ақылмен ұғатындай «бармақтай бақ» кім көрінгенге берілмеген. Қарапайым пендеге ол қажетте емес. Міне, осылай ақыл мен сезімді ажырату адам өмірінде теріс нәтижеге – қатыгездікке әкелуі ықтимал. Бірақ бұл адам мақсатымен – адамгершілікпен үйлеспейді. Күнделікті мәселелерді осы философиялық принцип негізінде шешу мүмкін емес. Ал, Абайдың айтуынша, дана адамдағы білім, ақыл және жігер жақсылыққа, ізгілікті істерге, адамдарға деген сүйіспеншілікке бағытталуы тиіс. Даналық жандылықпен, арлы ақылмен, әділеттілік және ақиқатпен ұштасып жату керек.

Рухани жаңару – өте күрделі және қиын процесс – рухани мұратты іздеп сарылды және оны тапты да. Біздің халық осыны мұрат ретінде белгілеп, адамзаттың сара жолына шығуға талпынуда – даналықтың антиномиялары (қарама-қайшылықтары) мыналар: «өмір мен өлім», «махаббат пен жеккөрушілік», «ерік пен еріксіздік», «сенім мен сенімсіздік», «әсемдік пен ұсқынсыздық»,

«ақиқат пен адасушылық», «шындық пен жалғандық», «бақыт пен бақытсыздық», «әділеттілік пен әділетсіздік «байлық пен кедейлік» және т.б.

Бұл антиномиялар тәуелсіздікті анықтауда өзінің методологиялық маңызын атқарады. Рухани кеңістікті құрайтын элементтердің ішіндегі оның мәнін терең де ауқымды анықтама ол – ұлттық философия және мәдениет руханилығынан басқа элементтері осы екеуінің айналасында өрби дамып отырады. Рухани әлем биіктеген сайын, өмірге тигізетін әсері ерекше бола түседі.

Қазіргі кезде философия ғылымы да көп нәрсені түбегейлі жаңаша қарауға мүмкіндік алды. Бұл бұрынғы жетістіктерімізді толық жоққа шығару емес, тарихи құндылықтарды жаңа дүниетанымдық тұрғыдан сараптап, ақиқатты шынайы, нақты сипатта іздеуге ұмтылыс болып саналады. Қоғамның рухани өміріндегі құндылықтардың өзіндік келбеті мен сипаты көп өзгерді. Және де, бұл құбылысты қоғамдық тарихи процестегі әртүрлі көріністер мен көрнекті тұлғалардың іс-әрекеттерімен байланыстырмай терең түсіндіру мүмкін емес. Қазіргі деңгейімізде қазақ халқының рухани тәуелсіздігі басқа ел зерттеушілерінің бізді бағалаған еңбектеріне тәуелді болуы шарт емес. Осы уақытқа дейін рухани құндылықтарымызды солардың айтқан ойларына сәйкес пайымдап келдік. Сол үрдіс әлі де жалғасуда. Енді өзімізді өзіміз бағалайтын, өз пайымдауларымызды өзгеге телітін кезіміз жетті. Қазақтың болмысына сай келетін, соны айғақтай түсетін, рухани тәуелсіздік дәрежесіндегі дүниетанымдық көзқарастарға арқа сүйегенде ғана зерттеу мазмұндырақ болары сөзсіз (әрине: әлемдік тәжірибені терістемейтініміз өз алдына бөлек әңгіме). Ал бүгінгі ұрпақ алдындағы зор жауапкершілік – тәуелсіздігіміздің берік болашағын қамтамасыз ету болса, осы тұрғыдағы өткір мәселелердің бірегейі – ұлттық руханиятты дәріптеп отыр. Әрбір халық тарихи даму барысында өз болмысын, өзіндік ойлау жүйесі мен дүниетанымы арқылы зерделейді. Нәтижесінде рухани құндылықтар ұрпақтан-ұрпаққа алмасады, өлшем бірліктері үнемі құбылумен болады. Олар қайшылық туғызбаған жағдайда ділімізге еніп, нақты ділдің кеңеюіне мүмкіндіктер ашады.

Дүниетанымның негізгі мәні тек дүниені тануда ғана емес, адамға байланысты пайымдау екені анық. Дүниежүзілік

қауымдастыққа өзімізді танытуда діл, дін мәселелерін дұрыс зерделегеніміз қажет. Бұл мақсатты іске асыру жолында бұрыннан қалыптасқан, сіресіп қалған көптеген ұғымдар мен қағидаларға сын көзбен қарап, методологиялық шешімдер жолын ұстағанымыз жөн.

Қазір ғасырлар бойы қалыптасқан әдет-ғұрып, дәстүр, дүниетанымдық көзқарас күйзеліске ұшырап, олардың орнына қоғамда қалыптасып жатқан жаңа жағдайларды түсіндіретін тың көзқарас кең өріс ала бастады. Соның бастысы ретінде ұлттық руханиятқа қажетті болып отырған текті адам идеясын, оның табиғатын және мазмұнын ашып көрсету қажет.

Ұлы қытай ойшылы «текті адам – тек қана этникалық ұғым емес, ол саяси-мәдени ұғым» деген еді. Ол халықты басқарады, ал басқарудың негізгі қайнар көзі – басшының Өз басының әдептілік қасиеттерін өзінен темен тұрғандарға сал ретінде көрсету. Конфуцийдің осы идеясы қазір біздің халқымыз үшін аса маңызды. Ұлтымызда қазір текті адам – текті әулеттерді қалыптастырсақ деген ұмтылыс бар. Мұндай ұмтылыс – ізгілікті қоғамның басы, ұлттық руханилықтың алтын арнасы. Адамдардың теңсіздігі әлеуметтік – жағдайдың ғана емес, талап мүдделерінің салдары. Ізгілікке, шындыққа талпыну қабілеті барлық адамдарда бар, олар туа біткеннен болмайды. Адам өзі соған талпынса ізгілікті, рақымды болып шығады. Адам рақымшыл болу қабілетті, бірақ оған өз құмарлығын шектей алатын адам ғана жете алады. Олардың мұраты – өзін-өзі шектеулі, ортасымен үйлесімді, өмір сүру. Ондай адамға қиындықты жеңе білудің өзі ляззат. Адам үшін сан алуан құмарлықтың ішінде-рухани құмарлықтың орны ерекше. Себебі ол басқаларға қарағанда өте тұрақты және сыртқы әсерлерге тәуелді емес [2, 17 б.].

Ұлы бабамыз әл-Фараби «адам баласын жаратылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтан да оны құрметтеу, қастерлеу керек» деген идеяны ұсынған еді. Ол жасаған қорытындының басты түйіні – білім, мейірбандық, сұлулық – осы үшеуінің бірлігі. Көркемдік – адамның тәні мен жанының сұлулығын көрсететін белгі. Рухани тұтастық бар жерде текті адам қоғамға өлшеусіз пайда әкеледі. Ал, мемлекет болса,

қолына шоғырланған билікке сүйеніп, адамдардың тұлға ретінде қалыптасуына жағдай жасай бермейді [3, 16 б.].

Мәдениеттер көршілестігі бірте-бірте мәдени төзімділікке, ықпалдасуға жетелейтіні белгілі. Бірақ, әлеуметтік-саяси ахуалдың күрделенуі кезеңінде аражік ашылып, бәсекелестік, жатсыну құбылыстары өрши түсетіні белгілі. Сондықтан кейбір көпұлтты мемлекеттердің ішінде этносаралық сиыспаушылықтың көптеген көріністері белгілі болып отыр.

Этносаралық сиыспаушылықтың түпкі негізі — рухани дамудың қоғамдық ортада басымдылық танытатын күшке айналмауында, адамдардың иерархиялық сананың, әртүрлі этникалық комплекстердің, төзімсіздіктердің ықпалында болып келуі жатады. Басқа ұлттық салт-дәстүрге, діни-нанымдарға, тіл мен ділге жатсына қарауы – әлемнің көптүрлілігін мойындамауы, этникалық өзімшілдік құрсауында болуы. Сондықтан жер бетіндегі әрбір адамның өмірге босқа келмегенін, әрбір ұлттың, оның мәдениетінің қалыптасуының бекер еместігін мойындауы және соларға деген құрметті төмендетпей отырып, өз халқының тарихи-этникалық құндылықтырын, байлығын барынша толықтыра түсуі бұл қазіргі кезеңнің өркениетті адамына лайықты іс болып табылады. Ал, ұлттар арасына, адамдар арасына іріткі салып, мәдениеттерді бір-бірінен алшақтату рухани дамуға кері әсер ететін әрекет, яғни ол адамның шынайы дамуына кедергі болып табылады.

Қоғамда әр түрлі конфессиялардың болуы, олардың діни құндылықтарының, принциптерінің кейде сәйкес, кейде қарама-қайшы келуі дамудың әлемдік көптүрліліктің сипатын танытады. Бірақ конфессиялық өзімшілдік халықтар арасындағы, мәдениеттер сұхбатындағы қабырға, кедергі іспеттес. Олар өзара сұхбаттастықтағы әлеуметтік, дүниетанымдық көзқарастың сақталуына, түбінде адамзаттың ұждан мәселесінде жіктелуіне әкелетін себепкер болып отыр. Бұл жағдайда конфессия аралық төзімділік, рухани құрметтеушілік реттеуші рөл атқарады.

Әдебиеттер:

1. Ергалиев И.Е. Формирование духовности человека и философия // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 207 с.

2. Абишев К.А. Логика свободы и логика отчуждения // Человек в мире отчуждения. – Алматы: Ғылым, 1996. – 272 с.

3. Нурмамбетова Д.Н. Человеческая индивидуальность (социально-философский анализ). Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 171 с.

ДЕСТРУКТИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РАДИКАЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В КАЗАХСТАНСКОМ СЕКМЕНТЕ ИНТЕРНЕТА

Аймұхамбетов Т.Т.

*старший преподаватель Евразийского национального
университета им. Л.Н. Гумилева, PhD докторант*

Шагырбаев А.Д.

*старший научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD доктор*

Аннотация. Бұл мақалада Интернеттің қазақстандық сегментіндегі радикалды ұйымдар қызметінің әсерін талдау бойынша жұмыстар жүргізілді. Соңғы он жылда радикалды ұйымдар Интернеттің барлық сегментінде берік орныққан және оны радикалды идеологияны таратудағы негізгі құрал ретінде пайдаланады. Әлеуметтік желілер арқылы жұмыс істейтін радикалды ұйымдар қызметінің мақсаттары, апараты, мазмұны сипатталады. Радикалды идеологияны насихаттауға қарсы әрекет ету тәсілдері қарастырылды.

Аннотация. В данной статье проделана работа по анализу влияния деятельности радикальных организаций в казахстанском сегменте Интернета. За последние десять лет радикальные организации прочно обосновались во всех сегментах Интернета и используют его в качестве основного инструмента по распространению радикальной идеологии. Описывается цели, информация, содержание деятельности радикальных организаций, действующих через социальные сети. Рассмотрены способы противодействия пропаганде радикальной идеологии.

Annotation. This article analyzes the impact of the activities of radical organizations in the Kazakh segment of the Internet. Over the past decade, radical organizations have firmly established themselves in all segments

of the Internet and are using it as the primary tool for spreading radical ideology. It describes the goals, information, content of the activities of radical organizations operating through social networks. The ways of counteraction to propaganda of radical ideology are considered.

Интернет сегодня – это универсальное средство общения и обмена информации между людьми, находящимися в любой точке планеты, несомненными преимуществами которого являются возможность широкого охвата аудитории; высокая скорость и лавинообразный характер распространения информации; возможность для анонимного ведения противоправной деятельности. Однако последнее десятилетие отмечено такой угрожающей тенденцией, как ориентация радикальных организаций на Интернет-пространство. По данным Комитета связи, информатизации и информации, более 5 миллионов казахстанцев пользуются услугами сети Интернет, причем большинство их составляет молодежь в возрасте от 14 до 25 лет. Однако назвать цифры, о которых вы спрашиваете, проблематично ввиду отсутствия информации и исследований в этой области.

Целями деятельности радикальных организаций в сети Интернет являются реклама своей деятельности, пропаганда радикальной идеологии, дезинформация, поддержание взаимодействия внутри организации и противодействие пропаганде противника. Размещаемая информация разнообразна по содержанию – от инструкции по использованию стрелкового оружия вплоть до демонстрации разработки террористических акций. Такого рода материалы, чаще всего в формате видеотреков (от любительского видео до материалов высокого профессионального качества), публикуются на популярных зарубежных видеохостингах. И это неудивительно, ведь сегодня большинство террористических организаций имеют свои медиа-центры, укомплектованные квалифицированными IT-специалистами, дизайнерами и операторами [1].

В целом сегодня вербовочная деятельность в сети Интернет осуществляется радикальными организациями с использованием трех основных видов информационных ресурсов.

1. Долговременные «официальные» сайты, размещенные, как правило, на серверах зарубежных провайдеров, на которых осу-

ществляется первичная публикация аудио, видео, графических и текстовых материалов агитационного характера.

2. Социальные сети и блоги, через которые организуется дальнейшее распространение (т.н. продвижение) экстремистских материалов, инициируется их обсуждение, осуществляется первичное вербовочное изучение участников дискуссии.

3. Сообщества, создаваемые пропагандистами и вербовщиками. Общение в них используется для дополнительной вербовочной обработки на интернет-форумах и блогах отдельных участников обсуждений, проявивших интерес к экстремистской идеологии.

Подобные негативные тенденции в Интернете усилились на фоне сирийского кризиса и активизации ИГИЛ. Именно эта организация одной из первых создала административные структуры со штатом блогеров для ведения целенаправленной работы в Интернете, привлечения новых рекрутов и распространения идеологии терроризма. Она имеет несколько собственных web-сайтов, как в англо, так и в русскоязычном интернет-сегментах и представлена во всех популярных социальных сетях.

Кстати, главной особенностью ИГИЛ стало именно активное использование социальных сетей. Как отмечает директор КИСИ Ерлан Карин, более 80% соответствующих материалов, которые сегодня распространяются в Интернете, относятся к деятельности террористических групп, находящихся на территории Ирака и Сирии [2]. Также большой популярностью пользуются джихадистские форумы, на площадках которых ведется переписка, общение, обмен мнениями и в том числе вербовочная работа. То есть, несмотря на появление аккаунтов в популярных социальных сетях, форумы остаются для радикальных организаций одним из наиболее излюбленных средств распространения их идеологии и концепций.

В русскоязычном сегменте Интернета в настоящее время также сформирована мощная сеть «джихадистских» сайтов, которые зачастую являются переводом на русский язык арабоязычных экстремистско-террористических сайтов или материалов с них. Подобная радикальная интернет-пропаганда и вербовка будут только усиливаться, и это диктует необходимость усиления работы государственных органов в данном направлении. На сегодняшний

день одним из действенных способов противодействия пропаганды терроризма и экстремизма в интернет-пространстве является не только фильтрация запросов, блокирование интернет-сайтов и своевременное удаление противозаконной информации, но также и повышение религиозной грамотности современной молодежи посредством пропаганды интернет-ресурсов Духовного управления мусульман Казахстана и духовно-просветительских сайтов.

Повышение грамотности в религиозной сфере у современной молодежи – залог обеспечения безопасности от вовлечения их в деструктивную деятельность радикальных организаций и псевдо-религиозных течений. Формирование у подрастающего поколения правильных знаний о канонах религии и идеологии радикализма важно проводить со школьной скамьи.

С 2009 года курс «Основы религиоведения» был включен в качестве обязательной дисциплины для 9 классов общеобразовательных школ. Цель курса «Основы религиоведения» – предоставление учащимся системных знаний о значении религии, ее истории, формирование у подрастающего поколения духовно-нравственных ценностей. Данный курс носит светский характер, не направлен на пропаганду религии и не выделяет предпочтения какой-либо конфессии. Раньше предмет изучали по учебнику «Основы религиоведения» под авторством Г. Есима, А. Абуова, Е. Смагулова.

Нельзя недооценивать и важность родительского контроля. Чтобы уберечь своих детей от негативного воздействия со стороны вербовщиков и лжепроповедников, родители обязаны знать, с какой целью их дети сидят в социальных сетях, членами каких сообществ они являются, и какие знания они там получают.

Литература:

1. Социальная психология: Учебник для высших учебных заведений / Г.М. Андреева. – 5-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2014. – 363 с.
2. Роль средств массовой информации и Интернета в предупреждении терроризма: материалы IV-й Всероссийской научно-практической конференции (том 1). – М. ; Рос. Гос. унив. нефти и газа им. И.М. Губкина: ОАО «Нефть и бизнес», 2013. – 119 с.

ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ МАТУРИДИ СЕНІМІНДЕГІ «АҚЫЛ» ТЕОРИЯСЫ ТУРАЛЫ ТҰЖЫРЫМЫ

Самет Оқан

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университетінің аға оқытушысы, PhD докторы*

Аннотация. Бұл мақалада, Ханафи мәзһабының құрылымдық негізі болып саналатын ақылдың адам өмірі үшін маңыздылығы зерттеледі. Матуридилік сенім бойынша, жалаң ақылмен Жаратушы Хақты тану мүмкін. Қазақ халқы ғасырлар бойы Матуриди сенімін ұстанып келгені, қазақ ойшылдарының еңбектеріндегі аталмыш теорияны ақыли дәлелдер арқылы бекітуімен дәлелденеді. Сонымен қатар, өркениетті қоғам сана тәуелсіздік алғанда ғана болатыны салыстырмалы талдау нәтижесінде ашып көрсетіледі.

Түйін сөздер: Ханафи мәзһабы, Матуриди, қазақ ойшылдары, сенім және ақыл.

Ислам діні тұран даласына келісімен, қазақ халқы әу бастан сүнниттік бағыттағы ханафилік-матуридилік мәзһабын ұстануды таңдады. Бұл көрегендік шешім күні бүгінге дейін атадан балаға мирас болып жалғасын тауып келе жатыр. Ислам дінімен айна-қатесіз жүру үшін Ханафи мәзһабын ұстанудың маңызы айрықша екенін, Елбасымыз Нұрсұлтан Назарбаев да: «Біз мұсылманбыз, оның ішінде Әбу Ханифа мәзһабын ұстанатын сүнниттерміз. Бабаларымыз ұстанған бұл жол ұлттық салт-дәстүрді, ата-ананы сыйлауға негізделген», – деп атап өтті. Ханафилік-матуридилік мәзһабының құрылымдық мәні болып табылатын нас (аят, хадис) пен ақылды бір-бірінен бөліп қарамау ұстанымы қазақ дүниетанымында мызғымастай болып бекіген. Оны кешегі Ыбырай, Абай және т.б. рухани бағытымыз болған бабаларымыздың еңбектерінен көре аламыз. Мақаланың өзегі ретінде теологиялық мына бір мәселеге қысқаша тоқтала кетелік.

Сенім мәселелеріне қатысты жазылған еңбектерден ақыл иесі болған адам баласы пайғамбар дағуаты жетпеген жағдайда, ақылымен Алла Тағаланы танып, білуге ақыл жеткілікті ме? Әлде настың (Құран, сүннет) болуы шарт ба? Немесе әрбірінің (нас

пен ақыл) өз ерекшеліктері бар ма? деген сұрақтарға қатысты ғалымдардың көзқарасы әртүрлі. Әуелі, соған қысқаша тоқталар болсақ, Мұғтазила ағымының белгілі ғалымы Қади Абдужаппар: «Алла Тағала жайлы дұрыс таным тек ақылдың көмегімен болады» деп, ақылды Құран, сүннеттен жоғары бағаласа, Хашауия ағымы: «Алла Талағаны танып, білу настың жол көрсетуімен ғана болады. Алла Тағаланы тануда ақылдың ешқандай орны жоқ. Өйткені, ақыл Алланың затын түсінуде шарифат шегінен шығып кетеді» деп есептейді [1, 92 б.].

Имам Матуриди: «Алла Тағаланы ақылмен тануға болады. Ақыл – жаратылыс сырын түсіну үшін берілген Алла Тағаланың сыйы. Әрі жаратылыс жайлы терең ой жүгіртуге бұйырылды. Бірақ ақыл – шектеулі. Кейбір істі ақыл толық біле алмайды» [2, 183 б.] деп, аталған ағымдар сияқты біржақты пікірдің жөнсіздігін, нас көрсеткен аяда ақылға жүгіну керектігін айтады.

Имам Матуриди бұл мәселеде ұстазы Әбу Ханифаның пікірін ұстанғанын көреміз. Имам Бабурти: «Әбу Ханифа ақылға жүгініп иман ету уәжіп (міндет) деді. Әлбетте, Мұхаммед әл-Хәкім «Мунтақа» еңбегінде Әбу Ханифаның: «Аспан әлемдерін, өз болмысын және басқа жаратылысты көре тұрып Жаратушысын танып, білмей өткен адамда ешбір үзір жоқ (кияметте уәж айта алмайды). Әрі адамзатқа елші жіберілмесе де, адам баласы ақылымен Жаратушысын танып иман етуге міндетті» дегенін жеткізді [3, 58 б.].

Матуридилік көзқарас бойынша, адамның ақылы болмаса жіберілген пайғамбарлар мен иләһи кітаптардың да бір мәні болмас еді. Ислам шарифатындағы бәлиғат (ақылы толмаған) балаға және жынды (ақылы дұрыс емес) адамға иләһи міндеттердің жүктелмеуі де соның бір айғағы болса керек.

Енді, осы мәселеге қатысты қазақ ойшылдарының көзқарасына тоқталып көрелік. Ы.Алтынсарин, өзінің «Мұсылманшылықтың тұтқасы (Шариат-ул-Ислам)» атты еңбегін, «Ғалым кісі» жайлы әңгімені былай сөз етеді:

«Бір зор ғалым молдадан жаңа дінге кірген бір адам:

- Тақсыр, мен иманды қалай үйренемін? – деп сұрады. Ғалым айтты:

- Шыққан күн мен айдан, көк пен жерден, су мен желден, жер мен таудан, жаңбыр мен қардан үйрен, – деді.

Сұрап тұрған адам бұл сөз не сөз екенін біле алмай, дағдарып тұрды. Сонда ғалым айтты:

- Далаға шықсаң көк пен жерді көресің, күн мен айды, көк үстінде жұлдыздарды, тауды-тасты, жел мен жаңбырды – осының бәрін көресің; соларға қарап ой жібересің, оның бәрін адам жаратуға қолынан келер істер емес; олай болса, соның бәрін жоқтан бар еткен бір Құдіретті Ие болса керек, біз көрмеген. Сол ақылға ойланып жетсең, иманыңның жартысы тамам болғаны, – деді» [4, 67 б.]. Яғни, адам баласы ақылымен жаратылысқа қарап жаратушысын тани алмақ.

А. Құнанбайұлы, Жаратушы Хакты толық тануда ақылды шектеулі болмыс ретінде қарап, даралық сипат бермейді. Настың (Құран, сүннеттің) нұсқауы негізінде сәулесін шаша түсетінін айтады. Өзінің, отыз сегізінші сөзінде: «Ол – Алла Тағаланың заты ешбір сипатқа мұқтаж емес, оған біздің ақылымыз мұқтаж. (Оны) жоғарғы жазылмыш сипаттар бірлеп тағрифлап (анықтап, айырып) танымаққа керек. Егерде ол сипаттарды бірден тағрифламасақ бізге мағрифат улла (Алланы тану) қиын болады. Біз Алла тағаланы өзінің білінгені (сезінгеніміз) қадарлы ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл хикметіне ешбір хаким (ғұлама) ақыл ілестіре алмайды. Алла тағала – өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулі мен өлшеусізді білуге болмайды. Біз Алла тағаланы – «бір» (Жалғыз) дейміз, «бар» деміз: ол «бір» демелік те – ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса, ол «бір» демелік те Алла тағалаға лайықты келмейді. Оның үшін мүмкінаттың (мүмкін нәрсенің) ішінде де нәрсенің үжуді (бар болу сипаты) бар болса, ол «бірліктен» құтылмайды» [5, 127 б.], – дейді.

А. Құнанбайұлы, ой жүгірткен адам ақаусыз, тылсым жаратылысқа қарап бір иесінің, жаратушысының барын ұға алады. Алайда, ол Жаратушысы қандай бейнеде, қандай сипатта екенін шектеулі ақылымен біле алмайды деп қарайды.

«Күні-түні ойымда бір-ақ Тәңірі,

Өзіне құмар қылған оның әмірі.

Хахихқа (Жаратушыға) махлұқ (жан иелері) арқылы жете алмайды,

Оймен білген нәрсенің бәрі – даһрі (өткінші)», – дейді Абай.

А.Үлімжіұлы да, Хақты танып, Оған лайықты түрде құлшылық еткізетін ғылыммен безендірілген ақыл деп біледі, зерделі ақылға жүгінеді.

«Мен де надан, гапылмын,

Бәріңменен жақынмын.

Бәрінен түгел құр қалдым,

Ғылым менен ақылдың» [6, 7 б.] деп, кішпейілдікпен өзін надандық әлемінен әлі шыға алмаған халқымен бірге айыптайды, аһ ұрады.

Ш. Құдайбердіұлы болса,

«Бастағы көз, құлаққа сенімім жоқ,

Терең ой мен ақылға айтамын дат.

Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы,

Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат.

Шатақ дінге, әдетке, не білгішке,

Ноқталанбай ойымды қылам азат» [7, 376 б.] деген өлең жолдарында ақылға ерекше орын береді. Сондай-ақ ақынның, «Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы, Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат» деуі, оның пайғамбар хадистері мен әулиелік кәрәматты жоққа шығарғанын білдірмейді. Мүмкін, кейбір ойдан тоқылған көптеген хадистерден сақ болуға, хадиске жауапкершілікпен қарау керектігін айтса керек. Алайда, шатақ (бұрмаланған) дінге, шаман дінінен қалған ырымшылдық сияқты әдеттерге, сәуегей-білгір баксы, балгерге құлай сеніп, оған бас ұрудан адамды айықтыра алатын азаттық алған, өз күшіне енген ақыл ғана дейді. «Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы, Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат» деген өлеңдеріне келесі мына өлең жолдарымен түсінік жасайды:

«Жаман тәпсір жайылып жер жүзіне,

Дін десе тұра қашты есті азамат.

Бар обалы олардың тәпсіршіде,

Адасып нұрлы аятқа жағыпты тат.

Ол қатені түзеткен әлімдер көп,

Соның сөзін оқысам боламын шат.

Қиянатың бар болса – иманың жоқ,

Маған десе мың жылдай қыл гибадат» [7, 376-377 бб.].

Бұл жерде Ш. Құдайбердіұлы, өзінің Құран аяттары мен Пайғамбар хадистеріне деген ерекше құрметін білдіре келіп, оны

қынжылтатын іс діннің дұрыс түсіндірілмеуі болып тұр. Яғни, аяттың мәніне ой жүгіртпейтін, буквалистік көзқарасы басым кейбір тәпсіршілерге, діндарларға налиды. Солардың кесірінен көптеген адамдарға теріс түсінік қалыптасты, өзгелерге кесірі тигенін жасырмайды. Мұндай діншілдікті Хақ дінге жасалған үлкен қиянат, шынайы иманды жанның ісі емес деп қарайды.

Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, «Бес қымбат» деген өлеңінде адамды қадірлі ететін, екі әлемде де құнын арттыратын бес бағалы нәрсені былайша атап өтеді:

*«Ең әуел керек нәрсе – иман» деген,
«Ақырет істеріне (ишларына) илан!» деген.
«Құдай кешірер!» дегенмен, іс бітпейді,
«Иман шартын білмесе, есен (иман)» деген.*

*«Екінші керек нәрсе – зақыл» деген,
«Ғақылсызда таунық жағы (шағы) тақыр!» деген.
«Аз іске ашуланып, дінін бұзар,
Иманын кәпірлікке сатар!» деген» [8, 93 б.].*

Ақыл – адам баласына берілген ең үлкен қазына. Ол игерілген кезде шөлінді қандырады. Ал игерілмеген жағдайда, тұрып қалған су сияқты бұзылады. Өміріңе зиянын тигізеді.

Қазақ топырағынан шыққан ұлы тұлғалардың еңбектеріне үңілер болсақ, олар адам баласының бақытын екі нәрсемен өлшейтініне көз жеткіземіз. Әуелгісі – зерделі ақыл. Екіншісі – білім, саналылық. Немесе бақытты болудың шарты зерделі ақылымен иман ілімін (Құран, сүннетті) дұрыс ұғыну. Міне, осы жол – имам Әбу Ханифа мен имам Матуридидің ұстанымы, оны қазақтың рухани қайраткерлері қазақи түсінікпен жеткізген.

Қазақ даласында алғаш мектеп ашып, ағартушылық ісімен айналысқан ұлы ұстаз Ы. Алтынсарин, жас жеткіншек балаларға білім беру арқылы көңілдеріне имандылық нұрын ұялатуды мақсат еткен.

*«Бір Құдайға сиынып,
Кел, балалар, оқылық!
Оқығанды көңілге,
Ықыласпен тоқылық!
Істің болар қайыры,*

Бастасаңыз Аллалап,

Оқымаған жүреді –

Қараңғыны қармалап» [4, 33 б.] деп, иманы мен білімі ұштасқан көзі ашық жанның ісінде ғана берекет, қайыры болатынын ашық айтады. Өзге жолды қараңғылық, бағытын білмей адасқан жолаушыға ұқсатады.

А. Құнанбайұлы, жоғарыда Алла Тағаланың тылсым болмысын, шексіз сипаттарын шектеулі ақылмен білуге болмайтынын айтқанымен, дүние-тіршілік істерінде ақылға барынша кең мүмкіндік береді. Адамды бақытты ететін, өзгелерге құл етпейтін ақыл деп қарайды:

«Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап,

Әуре етеді ішіне қулық сақтап.

Өзіңе сен, өзіңді алып шығар,

Қайратың мен ақылың екі жақтап», – дейді.

Абайтанушы Тұрсын Жұртбай, осы өлең шумақтарына қатысты мынандай тұшымды ой айтады: «Мұндағы «сенбе жұртқа» деп тұрғандағы жұрты кім? Сіз бен біз бе, анау ма, мынау ма? мүмкін. Егер Абайды солай түсінсеңіз, онда Абайды ешқашанда түсінбегеніңіз және түсінуге тырыспағаныңыз. Өйткені, Абайдың сенбеуге, сеніспеуге, «ішіне жаулық сақтауға» шақырып отырған жұрты – қазақ болса, сол «әуре еткіш кумен» күресу үшін «қайратың мен ақылыңды екі жақтап» іске қос десе, онда Абайдың дұшпаны жат жұрт емес, қазақтың өзі болды ғой. Ендеше, оның «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым!» – деп күңіренуге қақысы жоқ және жалғыз егіліп отырған болады ғой! Абайдың өзі айтпақшы, «мұндай пәруэрдигер» дұшпаннан Құдай сақтасын... Демек, Абайдың «сенбе» деп отырған жұрты – ұлтты отарлап, оның өзін-өзі қорғайтын рухани қарсылығын жоюға ұмтылып отырған жұрт. Ол жұрт өзінің отаршыл және шоқындыру пиғылын, жерінді иемденіп, елінді аздыру әрекетін қалай жағынып, жәмпейлесен де тоқтатпайды» [9, 201-202 бб.]. Яғни, Абай айтқан жауымыз, ол – қазақ халқы емес. Ол – мұсылмандық дәстүрінді қаламайтын жұрт. Алайда, мызғымас руханияты бар халық өзгеге ешқашан құл болмайтын болса, иіс алмас надандықпен, қара тобырлықпен бойды тіктеп, рухани еркіндікке жету де мүмкін емес екендігін ескертеді.

А.Үлімжіұлы, қажылық сапарында Мекке мен Мәдина қалаларынан тыс өзге де елдерге саяхат жасап оралған соң жазған, «Өсиетім жұртыма» деген бір өлеңінде халқын өзге жұртпен салыстыра отырып:

«Мағрипаттан құр қалған,

Неше түрлі халық бар.

Соларға еріп құр қалмай,

Ғылым-білім танып қал» [6, 6 б.] деп, бақытты ғұмыр кешудің бірден-бір «Мағрипат жолы» яғни, Алланы тану, ғылым-білім игеру екенін айтады.

Ш. Құдайбердіұлының, өзінен кейінгі жастарды Абайды ұстаз тұтырып, білімінен пайдаланып қалуға шақырған «Жастарға» деген өлеңінде осы ой қайталанады:

«Қой, жігіттер, күн болды ойланарлық,

Білім, әдет, ақылды ойға аларлық.

Надандықтан еліріп босқа жүрсек,

Мына заман көрсетер бізге тарлық!

Өзің біліп біреуге қылсаң жарлық,

Асыл сол – ақыл, білім бойда барлық.

Айла, өтірік, арсыздық өнер емес,

Мен де анаудай болсам деп таласарлық» [10, 91 б.].

Қазақ ойшылдарының барлығы ғұламалардың дәстүрлі жолын ұстанды. Өзге ғалымдар сияқты ақылдың орнын жоғары қоя отырып, халқын ғылым-білімге шақырудан шаршамады. «Ғылым-білімсіз адамзат өмірі тұл» деген қағиданы ұстанды. Адамзатты ғылым-білім арқылы ояту, көңіл көзін ашу Ислам дініндегі басты міндет болып табылады. Ислам діні о баста, **«Жаратқан Раббыңның атымен оқы!...»** («Әләк» сүресі, 1-аят) деген Алланың әмірімен білім алуды міндеттеп келді. Міне, осы сәтте соңғы пайғамбар Мұхаммед (с.а.с.) өзінің оқу, жазу білмейтінін алға тартқанымен, «Оқы» әмірі қайталану себепті білмеймін деп керітартпай «Не оқимын» деп ұмтылыс танытады. Адамға берілген «ақыл» нығметін әркім дұрыс пайдалану, әркім тұтас өмірін білмегенін үйреніп, білгенін басқаларға жеткізу керектігін ұқтырды. Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбардың ең үлкен мұғжизасы да

білім яки қасиетті Құран болды. Ақыл да, білім де Алла Тағала та-
рапынан қатар берілген екі ұлы нығмет екендігі ұқтырылды.

Адамдардың оянуын олардың танымымен өлшейтін Ислам діні білім үйрету жолында еңбек еткен жандардың ісіне ақы алуы дұрыс па, дұрыс емес пе? деген мәселеге де фықһи (шариғат) тұрғыдан көңіл бөлуді назардан тыс қалдырмады. Таңнан кешке дейін әр күнін Құран немесе діни білім берумен өткізетін мұғалімдерге жалақы төленбесе, «олар басқа тіршілік қамымен болып кетері анық. Мұғалімдердің азаюы қара халықтың Құран немесе діни білімнен сауатсыз қалуына себеп болады» деген тұжырымды басты назарға ала отырып, Ханафи мәзһабының Мәрғинани, Ғәйни, Сарахси және Ибн Камал сияқты ғалымдары истихсан (бір істі ұнамды білу) негізінде Құран немесе діни білімге ақы алудың дұрыстығын, әрі сол ғалымдар, мұғалімдерге берілетін ақының үзілмеуі, адам баласының дүние және ақырет біліміне қатысты мәліметтерден бейхабар қалмауының бірден-бір жолы. Ал мұқтаждығы болмаған, басқалай кіріс көзі болған адамның жасаған дін қызметі үшін ақы талап етуі, истихсан негізіне сәйкес болмағандықтан дұрыс емес деген [11, 342 б.].

Қорыта айтар болсақ, кешегі имам Әбу Ханифа және имам Ма-
туриди сынды дін ғалымдарының жолымен жүрген Ыбырай, Абай, Ақыт, Шәкәрім және Мәшһүр-Жүсіп сынды бәһадүр бабалары-
мыз ғылым-біліммен қаруланды. Адам баласының асыл қазынасы ақылды орынды пайдаланды. Соның нәтижесінде қазақ дала-
сынан көптеген ғұлама, дәнішпандар шығып, Хақ Ислам дініміз са-
лихалы салт-дәстүрімізмен бірге сау-саламат бүгінгі күнімізге
дейін жетті. Енді, сол аманатты ертеңгі ұрпаққа таза қалпында
жеткізу бүгінгі буынның борышы болмақ. Яғни, ертеңіне үмітпен
қарайтын халық бар күш-қайратын имани құндылықтарын бойы-
на сіңірген, ғылым мен технологияны тең меңгерген тәрбиелі жас
буынды қалыптастыруға арнауы тиіс. Жас жеткіншектерге руха-
ни тәлім-тәрбиенің отбасынан басталуы кешегі материалистік
түсініктің кері әсерінен құтылуға және бүгінгі зорлық-зомбылық,
өшпенділік, арысздыққа итермелейтін түрлі жаман идеологиядан
алып шығар бағытымыз болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Әбу Мансур әл-Матуриди хаятуһу уә арахуһул ақайдия, «Дәрут түрки» баспасы. – 1989. 322 бет.
2. Әбу Мансур әл-Матуриди, Китәбут таухид, «Дәру садыр» баспасы, Байрут. – 2007. 538 бет.
3. Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Бабурти әл-Ханафи, Шарху уасияти Әби Ханифа, «Дәрул фикр» баспасы. – 2009. 155 бет.
4. Ыбырай Алтынсарин, Өмірі мен шығармалары/құраст. Ардақ Мұқашева. – Алматы: «Рауан» баспасы, 2013. – 384 бет.
5. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы, Абай шағармаларының екі томдық толық жинағы, «Жазушы» баспасы, Алматы. – 2005., 2-том, 335 бет.
6. Ақыт қажы Үлімжіұлы Қарымсақов, Қажыбаян./жинап, баспаға әзірлеген Кәкей Жаңжұңұлы, Өлгий. – 1991. 118 бет.
7. Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Шығармаларының үш томдық жинағы, Қажыма, ойым, қажыма. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. – 2008. 1-том, 408 бет.
8. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, Көп томдық шығармалары, «Алаш» баспасы, Алматы. – 2003. 2-том, 430 бет.
9. Тұрсын Жұртбай, Күйесің, жүрек... Сүйесің. – Алматы: «Санат», 2001. – 408 бет.
10. Жыр маржаны (Қазақ поэзиясының антологиясы), Құраст/Мереке Құлкенов, Гүлсім Мұқышева. – Алматы: «Мерекенің баспалар үйі» ЖШС, Мереке баспасы, 2014. 2-том, 528 бет.
11. Махмуд ибн Ахмад әл-Ғәйни, Әл-Биная шәрху дил Һидәя, Дәрул фикр, Байрут. – 1990., 9-том, 564 бет.

ҚАЗАҚ РУХАНИЯТЫНДАҒЫ ИСЛАМ ДӘСТҮРІ

Тоқтарбекова Л.Н.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының ғалым хатшысы, PhD докторант*

Ислам – қазақ халқының дәстүрлі діні. Бірнеше ғасырлар бұрын қазақ даласына келген ислам өзінің берік орнын тапқаны анық. Қазақтар ислам дінін жан-дүниесімен қабылдап қана қоймай, сондай-ақ оның ережелеріне сәйкес өмір сүрді. Ғасырлар бойы тығыз қарым-қатынастар нәтижесінде исламның көшпенді қазақ халқының руханиятына түбегейлі әсер етті. Ислам діні халқымыздың тұрмысы, өмір салты, сана-сезімімен біте қайнасып дамып, қазақ мәдениеті мен дәстүрінің дінмен біртұтастығын қалыптастырды. Қазақ дәстүрлері көбінесе діннен туындап, исламмен үндестік табады. Көшпенді тұрғындарды исламдағы ең бастысы қызықтырған себептердің бірі – оның жетім-жесірлер мен мүсәпір-міскіндерге қатысты адамгершіліктік қатынасы. Әлеуметтік жағдайы нашар адамдар тарапынан сөйлейтін ислам қоғамдық өмірде үлкен резонанс тудырған болатын.

Қазақтар арасына таралған ислам дінінің нәтижесінде, исламға дейінгі нанымдағы әртүрлі әдет-ғұрып пен дәстүрімен жаңа дін күрделі әрекеттестікке түсті. Қазақстанда исламның таралуының ерекшелігі, оның рухани бейімделу қабілеттілігі, жергілікті салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпқа кірігу икемділігі болды. Ислам әдет-ғұрпы мен қазақтың салт-дәстүрінің өзара байланыс мен өзара әрекеттестігін аша отырып, ескерте кететін бір жайт ислам құқығының (шариғат) кәдімгі құқықпен (әдет-ғұрып) байланысы Қазақстанда орын алған исламның маңызды бір ерекшелігін біріктіреді.

«Ислам» сөзі араб тіліндегі «салам» сөзінен шыққан, ол сөзбе-сөз «бейбітшілік» дегенді білдіреді, сонымен қатар «бойсұнушылық, момындық» деген қосымша мағынаға да ие. Яғни исламның толық атауы адам өмірі Құдайға бағынышты болған кездегі абсолютті бейбітшілік деп айтуға болады.

Исламның құқықтық жүйесі саналатын шариғат пен әдет – мемлекеттегі бассыздықтар мен зорлық-зомбылық пен

рақымсыздыққа қарсы болды. Арабтар осы құқықтық ұстанымдарды үлкен географиялық аймаққа енгізіп және көптеген елдердің осы заңдар жүйелеріне бағынды. Қазақ даласының осы араб-мұсылман құқықтық аймағына енуінің өзі қазақ бай-шонжарлары мен олардың қолшоқпарларының деспоттық әрекеттерін шектеуге мүмкіндік берді және бұл әрекеттер халықтың жаппай ислам дінін қабылдауына оң әсерін тигізді.

«Әдет (арабша «ада» – салт-жоралғы, әдет) – мұсылман халықтарының кәдімгі құқығы. Әдеттің Құран мен Сүннет діни және заңды түсіндірмелеріне негізделген шарифаттан айырмашылығы, ол – бұл әртүрлі салалардағы жергілікті әдет-ғұрып пен халықтық заң тәжірибесінің жиынтығы» (1).

Ислам Орта Азия көшпенділерін әлемдік өркениеттің рухани құндылықтарымен таныстыруда тиімді рөл атқарды, араб тілі арқасында олар басқа елдердің әдебиеті, философиясы және тарихымен таныса алды. Араб мәдениеті әлемдік мәдениеттің орталығы саналып, сол арқылы ежелгі өркениеттердің жетістіктері сақталып, кейінірек Қайта өркендеу мәдениеті, Ренессанс және жаңа еуропалық ойлау стилі пайда болды.

Араб-мұсылман мәдениетінің арқасында ежелгі мәдени құндылықтар жоғалып кеткен жоқ, керісінше «ислам діні арқасында түркілер қоғамы жаңа сапалық деңгейге көтеріліп, моральдық, идеологиялық, мәдени-гумантарлық жағынан толыққанды өркениеттік негіздерді қабылдауға мүмкіндік алды» (2, 6 б.). Сонымен қатар ислам діні әлемдік өркениеттің дамуына үлкен үлес қосты, сондай-ақ ерте орта ғасыр дәуірінде араб-мұсылман мәдениеті арқылы басқа ұлттарды әлем мәдениетімен таныстыру, исламданған халықтардың тағдырына жағымды әсер еткен. Осы ретте белгілі ғалым Назира Нұртазинаның: «Ислам діні қазақ қоғамының, мемлекетінің, мәдениетінің идеялық, құқықтық, саяси және рухани-адамгершілік фундаменті болды. Қазақ халқының дәстүрі мен мәдениетін біз көшпенділікпен байланыста дамыған, көне түркі мұрасы мен бүкіл адамзат тарихына пәндері рухани фактор болып келген ұлы ислам дінінің бір-бірімен кездесіп, байланысып, сіңісуінің заңды қорытындысы, жемісі деп бағалауымыз керек» (2, 3 б.) деген тұжырымы тұщымды.

Яғни, ислам діні мен мұсылман мәдениетімен танысу, әрекеттесу нәтижесі қазақ мәдениеттің дамуына күшті серпін берді. Көне Түркістаннан, жалпы түркі халқынан шыққандар ғалымдар әлемдік өркениеттің жетістіктерімен танысып, әлемдік философия, мәдениетті зерттеп, ғылыми еңбектерін құмарлана зерттеген болатын. Сол кезеңдері араб тілі халықаралық дәрежеге дейін көтеріліп, сол тілде әлем ғалымдары өз еңбектерін жариялаған. Сонымен қатар «...араб тілі бірнеше ғасырлар бойы Орта Азияда ғылым мен білімнің тілі болды» (3, 51 б.). Бұл құбылыстың айқын көрінісі ретінде қазақ жерінде дүниеге келген Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығын айтуға болады. Ол Бағдад халифатының орталығында араб тілін меңгеріп, медицина мен логиканы, ежелгі грек философиясы мен музыканы, тілдер мен математиканы көптеп зерттеген. Зерттеуші өз дәуірінің интеллектуалды атмосферасына қатты әсер етіп, Аристотельден кейінгі «Екінші Ұстаз» атағына ие болған.

Егер қазақ даласынан шыққан ғалымдар араб елдерінен дәріс тыңдап, білім алып, араб тілін жетік меңгермеген жағдайда осындай ғұлама ғалымдары шығар ма еді деген сауал туындайды. Бізге мәлім қазақ жерінен шыққан әл-Фараби, Иассауи, Бақырғани, Жаухари және т.б. ғұламалар араб тілін жетік меңгергендігі нәтижесінде, осындай биік жетістіктерге жеткені мәлім. Одан бергі Абай, Ыбырай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп және т.б. шығыс тілдерінде еркін сөйлегені анық. Әрине қазақ жеріне ислам діні тек қана дін ғана емес, сонымен қатар мәдениетімізге, әдебиетімізге, ділімізге де үлкен өзгерістер енгізіп, тіліміздің шұрайлы, құнарлы болуына үлкен әсерін тигізді.

Көшпелі халықтың ақсүйектері исламды берік ұстанғанымен, қарапайым халықтың барлығы жаппай мұсылмандықты жаппай игерген деуге болмайды. Қарапайым халық ата-бабаларының діни нанымдарын ұзақ сақтап, дәріптеп келді. Кейін қазақтардың құқықтың жүйесі шарияттың өзіндік ерекшеліктері бар ережелер мен қағидалардан құралды. Қазақтардың діни ерекшелігі Исламға дейінгі наныммен тығыз байланысып, діни-тұрмыстық діндарлықтың күрделі жинағын құрастырды. Көшпелі тұрмысқа байланысты оларда Ислам «шалағай» игерілді. Бұл былай

түсіндіріледі, Қазақстанда ислам шеттен кірген дін ретінде, өзін тым кеш енген құбылыс ретінде жергілікті жағдайда фанатиктігі азырақ, дұрысы сырттай қараушы болып қабылдады. Бірқатар құндылықтық бағыттар, қазақ қоғамының гуманистік бастаулары өзінің айқын көрінісі мен құқықтық ұстанымдарын Құрандағы құқықтың саналы дереккөзінен алды.

Дегенмен, исламның позициясы жылдан-жылға арта бастады. Мешіттер саны біртіндеп арта бастады. Олардың құрылысына қазақ даласында исламды қолдайтын жеке тұлғалар, ішінара үкімет ықпал жасады.

Исламды уағыздаушылар жергілікті халықтың сенім-нанымдары мен ғұрыптарына шектеу қоймай, жаңа дінді адамдардың сана-сезіміне біртіндеп ендіру үшін жергілікті діндермен, яғни әдет-ғұрыптармен етене араласа бастады. Дегенмен, жаңа сенім адамдар мен жануарлардың бейнелеріне тыйым салады, бұл көшпенділер өнерінің маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Ислам осы қақтығыстарда жеңіске жетті. Бірақ, исламның қысымына қарамастан, аң бейнесін бейнелеу элементтері сол кездегі дала халқының өнерінде айқын сақталған.

Қазіргі таңда, діни өмір мемлекеттің толық бақылауынан босатылған. Қазақстан құқық пен діншілдерді құрметтейтін зайырлы мемлекет болып табылады. Жалпы қоғамдық сана діни және зайырлы көзқарастармен де бөліседі деуге болады. Бұл Қазақстандағы исламның таралуының тарихи ерекшеліктеріне, оның қалыптасу ерекшелігіне және қазақ қоғамындағы діни, мәдени және саяси үдерістердің дамуына байланысты. Оның дәлелі Қазақстанда діни себептерге байланысты дау-жанжалдардың болмауы. Исламмен байланысты терроризмдік қауіп көбінесе қазақ жеріне әсер етпей, айналып өтетін. Алайда бұның барлығы ХХІ ғасырға дейінгі құбылыс. Қазақстан халқы тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін, 70 жыл «дін – апиын» ережесін ұстанып, бір партияға бас ұрып, ұрандап келген халық рухани тұрғыдан дінін, ділін іздеген болатын. Қазақ жастары ислам дінін меңгеру үшін араб мемлекеттерін жаппай аралап кетті. Нәтижесінде, тәуелсіз Қазақстанда ислам ғана емес, араб дәстүрі, пәкістандық дәстүр және т.т. қазаққа жат салт-дәстүрлер ере келгені рас. Соның салда-

рынан, өзін мұсылман санаған азаматтар арасында іріткі туындап, қазақтың Кеңес Одағына дейінгі діні осы болған деген дау-жан-жалдар туындады.

Алайда шетелдік мұсылмандардың әр түрлі мұсылман ұйымдарының исламдық өмір салтын түсіндіру мен түсінуді ынталандыруға деген ұмтылысы көп жағдайда қазақстандық мұсылмандарға сәйкес келмейді. Бірақ та араб елдерінен, оның ішінде Ливан, Сауд Арабиясы сияқты елдерден білім алып, діни сауатын ашып келген шәкірттердің қазіргі таңда адасу жолында жүргенін де білеміз.

Ислам факторы қазіргі заманғы әлемде маңызды рөл атқарады, саясатқа, экономикаға, халықаралық қатынастарға әсер етіп, негізгі державалардың геосаяси мүдделерін қозғайтын белсенділікке ие. Ислам факторының маңыздылығы көбіне ислам әлемінің стратегиялық маңызы мен көлемін қамтитын бірқатар себептерге байланысты.

Исламның басқа діндерден айырмашылығын көрсететін ерекшеліктері – діннің барлығын жалпылама қамтитын сипаты, өзгешелігі, яғни, жай ғана дүниетанымдық көзқарас, идеология немесе рухани құндылықтар құрамы ғана емес, ол өмір сүру тәсілі, өйткені ол мұсылманның өмірін тұтастайтын қамтып, жан-жақты реттейді. Ислам, сондай-ақ, адамның түсіне, шығу тегіне, ұлтына қарамастан, барлық діндар адамдарды біріктіретін керемет ынтымақты дін болып табылады.

Қазақстанда ислам діні өзіндік ерекшеліктерге ие. Ол қоғамның мәдени және рухани өмірінде маңызды орын алады және оның ажырамас құрамдас бөлігі болып табылады. Уақыт та, өзгермелі саяси режимдер де ислам дінін әлсіреткенімен, халықтың жанынан өшіре алмады.

Әдебиеттер:

1. <http://muslimclub.ru/znanie/words/a/35.html>
2. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы, 2002. – 136 б.
3. Оңғаров Е. Қазақ мәдениетіндегі ислам құндылықтары. – Алматы, 2014. – 218 б.

ОРТА ҒАСЫРДА АНГЛИЯДАҒЫ МЕМЛЕКЕТ ПЕН ШІРКЕУ ҚАТЫНАСЫ

Бағашаров Қ.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Дінтану
және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD*

Шалабаев Қ.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Аннотация. Мақалада қазіргі күн үшін өзекті болып отырған мемлекет пен дін мәселесіне талдау жасалды. Әсіресе, Орта ғасырдағы Англиядағы мемлекет пен шіркеу қатынасының өзіндік қалыптасқан ерекшеліктері және оның Д. Виклиф еңбектеріндегі көріністері қарастырылады.

Түйін сөздер: мемлекет, дін, шіркеу, Англия, орта ғасыр.

Орта ғасырлық мемлекеттік-шіркеулік қатынастарды анықтауда Батыс елдерінің тарихына үңілмей өте алмасымыз белгілі. Оны ғалым Дерек Дэвис те мойындайды. Айтуынша, «мемлекет пен шіркеу» термині – бұл XVI ғасырдағы Еуропа тарихында қалыптасқан, таза батыс өркениетінен шыққан түсінік. Бұл түсінік әлі күнге дейін АҚШ-та және басқа батыс еуропа елдерінде де мемлекет пен дін ара-қатынастарын анықтайтын ұғым [1, 3 р.]. Орта ғасырдағы Англияға тән мемлекет пен шіркеу қатынастарын анықтау барысында «Кларендон конституциясына» тоқталу қажет-ақ. 1164 жылы Англия шіркеуі архиепископы Фома Бекет Кентерберийский мен король II Генрих арасындағы кикілжің салдарынан осы конституция шіркеу тұлғаларын лауазымды орынға қою құқық корольге нақтылап берген болатын. Король заңды таңдалған прелатқа жерлер өткізіліп бергенге дейін иесіз қалған шіркеу мүлкін бақылап, одан кіріс алуы тиіс болды. Бұдан бөлек, «Кларендон конституциясы» «қандай айып тағылмасын клириктер король куриясына келіп, сонда жауап берулері тиістігін» қарастырды [7, 3 б.] Король жоғарғы рухани жетекшілер үшін басқа да қысымдар жасады. Мәселен, клириктердің шетелге шығуына, шіркеу билеушілерімен кикілжіңге барған король домендеріне қызмет

ететіндерге интердикт қоюға тыйым салуға қатысты [7, 7 б.]. Осы кезде бірқатар идеологтар Англияда мыңым король билігінің заңды күзіретін жақтап шықты. Кейбірі бірақ шіркеу құқын қорғады. Иоанн Солсберийский шығармасынан Орта ғасырлық Европада «қос қылыш теориясы» (зайырлы және рухани) күн тәртібінде тұрғанын көреміз. Шығармада оқырманға кез келген руханилықтың (шіркеу билігі) зайырлы биліктен жоғары тұратындығы жұмсақ түрде жеткізілген [10, 286 б.]. Король легистері өз көзқарастарын саяси идеалға шығарып бақты. Олар король тікелей Құдаймен байланыста, сол себепті оның іс-әрекеттерінде Құдайдың қалауы бар деп білді. Яғни түсініктері «билеуші дұрыс деп білген нәрсе заңдық күшке ие» болды (*quod rex placuit, leges habet rigoum*). Зерттеуші Т.Г. Минееваның пайымынша, XII ғасырда Англиядағы король двory мен католик шіркеуінің қақтығысы принципиалды сипат алды. Алайда қалыптасқан бұл антогонизмнің нәтижесін жазбаша өтініш емес саяси тәжірибе анықтады [10, 287 б.].

Ағылшын шіркеуінің саяси жағдайы XIV ғасырға дейін жүз жылдан аса жалғасты. Бұған еркіндіктің Ұлы хартиясы да, алғашқы ағылшын парламентінің пәрмені де жүрмеді. Тек XIV ғасырда ғана ағылшын королдері мен зайырлы ұстанымдар шіркеудің ерекше құқықтарына араласып, біршама табысқа жетті. Оған екі жағдай әсер етті: әуелгісі папа тағы беделінің түсуі. XIV ғасырдың басында III Иннокентии ізбасарлары француз вассалдарының коронасы ретінде Француз королы бақылайтын Авиньонға қоныс аудару жағдайында болды. Екіншіден, ағылшын шіркеуі XIV ғасырдың 60 жылдарына бастап ірі жауға жолықты: олар Д. Виклифті жақтаушылар еді. Д. Виклиф 1378 жылы жекелей ехаристия догматына қатысты, католик шіркеуінің канондық доктринасын терістейтін ілім алға тартқан болатын. Одан да күрделі теологиялық ілімді терістеу шіркеуді толықтай қайта құруды қажет ететін мәселе көтерген болатын. Яғни XIV соңы мен XV ғасырдың басында Англияда ерте реформациялар туралы сөз етілді.

Қалалардың пайда болуымен, онда білімді, сауатты адамдардың тұруымен католик клириктерінің жеке адамдардың жүріс-тұрыс, қалтасы, санасына толықтай бақылау жүргізу дағдысы бұзылды. Олар шіркеудің алымдарына, басқа да түрлі

мәжбүрлеушіліктеріне төзгісі келмеді. Олардың ортасында шіркеудің материалдық байлығы мен қағидалық қысымдарына төзу мүмкін болмай бара жатыр деген мәселелер көтеріле бастады. Қалалықтардың ізін ала ауылдықтар да қалыптасқан жағдайларды өзгертуді, әсіресе, сол кездегі канондық құқық пен қымбат католиктік жағдайды кедей шіркеуге ауыстыруды талап етті. Осындай пікірлердің болғанын шіркеу иерархиясының төменгі қызметкерлері [3], францискан орденіндегі кедей монахтар тілгетік етті [2]. Қоғамдағы қайшылықты көзқарастар күресін батыл түрде Джон Виклифтің евангелистік доктринасы көтерді. Джон Виклиф өзінің «Триалог», «Парламент пен корольге петиция», «Евангелиялық еңбек» және тағы басқа шығармаларын жаңа өсиет негізінде қолға алды. Ал, оның евангелистік доктринасының түпкі мәні неде еді? Зерттеуші Т.Г. Минееваның пайымынша, Виклиф негізінен евангелистік өсиеттер арқылы адамды қайта тәрбиелеу керек деген идеяда жүрді. Осындай жоғарғы адамгершілік қасиеттер иеленген жан жамандықтан қашып, жақсылық жасайды, жақындарына қарасады, Жаңа өсиеттегі көркем мінез жеке адамға қатысты канондық құқықта қалыптасқан әділетсіз әрі қатаң нормаларды жояды деп сенді [10, 288 б.]. Біз бұл тұста Д. Виклифтің евангелистік доктринасындағы бір ғана аспектіге көңіл аудармақпыз. Ол мынау: Құтқару туралы догматтың күшіне сүйенген Католик шіркеуінің мемлекеттің зайырлы өміріне араласып, тұрғындарға қалай жүріп тұру керектігін нұсқап, күнәларды жуып шаюы және т.б. іс-әрекеттері қаншалықты жөн? «Евангелиялық еңбек» деп аталған шығармасында Аврелий Августин мен Інжілдің түрлі қуатты дәйексөздеріне иек арта арта отырып, Виклиф өз пайымын былай негіздейді: дұрыс адам үшін католик шіркеуі мен оның ғұрыптарынсыз-ақ евангелистік ұстанымдар жеткілікті. «Жаңа өсиеттегі» сенім ережесі «шіркеудің басқаруына да, тек шіркеудің басқармауына да» жеткілікті («Fides enim scripture est sufficient ad regendam ecclesiam militantem») [6, 37 б.]. «Евангелистік еңбектен» бұрынырақта да «Азаматтық билік жайында» еңбегінде ол жоғарғы, «**құдайлық**» **құқық** (Jus divinum) (евангелиялық құқық ретінде Иса Мәсіхтің істері мен сөздері арқылы құдай орнатқан) пен кемел емес «**адам**

құқын» (адамдардың күнәсі себепті кездейсоқ пайда болған) (...*jus humanum est jus occasione peccati humanitus adinventum*) салыстырған [4, 124 б.]. Бұл жердегі күнәлі құқыққа ол Рим шіркеуінің барлық заңдарын жатқызды.

Д. Виклиф өз еңбектерінде канондық құқықтың (барлық деңгейдегі) католик иерархиясы үшін өздері бекіткен заңдарға қайшы түсетінін дәлелдеді. Әсіресе, өрескел құқық бұзушылық ретінде симонияны, плюрализмді, абсентизмді атады. Симонияға жекелей алғанда индульгенция деп аталған күнәні ақшамен жуып шаюды, шіркеу лауазымдарын сатуды, түрлі шіркеулік салттарды ақылы түрде атқаруды т.б. жатқызды. Сол уақытта кең тараған әдет бір адамның шіркеудегі бірнеше қызметті алып жүруі болатын. Священник өз қарамағына бірнеше приход алуы тиіс еді. Осы себепті священник барлығына бірдей қатыса алмай, Виклифтің пайымынша, осыдан барып абсентизм туды. Яғни приходқа көп уақытқа дейін пастырь (ректор, декан, епископ және т.б. бармайтын. Бір-бірімен тығыз байланысты плюрализм мен абсентизмді ойлағанда Виклиф ашуға берілетін. Осы себепті ол евангелия өсиеттері негізінде прихождарға жанашырлық танытып, өздеріне сеніп тапсырылған приходта священниктің үнемі болуын талап етті. Виклиф Рим понтифиінің Қасиетті Петрдің викары болуына, оның құзіретінің зайырлы лордтардан жоғары тұруына қарсы шықты. Ол папа өмірі Христос өсиетіне еш үйлеспейтінін дәлелдеді: Иисус кедей өмір сүрді, папа болса қазыналардың иесі, Христос ашық, халыққа жақын еді, папа болса, мықты қорғанға өзін қамап жабықта тұрды. Христос өзі барып сенушілердің қалын сұрайтын, папа болса адамдарды өзіне шақырады. Папа заңдарды өзі шығарып, оларға Христос өсиеттерінен де биік құрмет көрсетуді талап етті [10, 288 б.]. Виклиф католик шіркеуін зайырлы билікті ырқына бағындырып алу мен дүниеқұмарлыққа салынып мол қазына жинаумен айыптады. «Заңсыз өскен бұтақтар кесілуі керек» деген ол шіркеудің Христос бекіткен тәртіпке келуін талап етті.

«Шіркеуді тәртіпке салу толық еркі зайырлы билікте, корольдің құзіретінде болуы тиіс. Тек король ғана «басты билік иесі» болып, «елдің басты заңының орындалуын» қадағалауы тиіс. Король өз

елінде духовенствоның күнәһар қылықтарын тыйып тастауға құқылы» [5, 312 б.]. Мемлекет пен шіркеу арақатынасына қатысты Викиф өз ойын былай деп тұжырымдады: «егер папа Христостың викариі болса, король құдай викариі» [5, 297 б.]. Біріншісі Христостың жер табиғатын бейнелесе, екіншісі Үштіктің құдайлық күшін бейнеледі. Мемлекет басшылары шіркеу істерін қолға алып, бақылап, священниктердің жұмыстарын жақсартып, олардың Христос заңдарын орындауын қадағалап отыруы тиіс. «Король мен парламентке петиция» еңбегінде ол мынаны ашық жазды: «Католицизм – күнәһар адамдар негізін қалаған, евангелистік емес, жаңа дін. Одан бас тартып, евангелия заңдарына өту керек» [5, 289 б.].

Бұдан бөлек тағы айта кету керек, Викиф мемлекеттік зайырлы билігі шіркеу мүлкіне салық салуға құқылы екенін, «корольге бағынудың белгісі ретінде» кедейшілікте жүрген ордендерге мың марка шамасында дереу жылдық салық салу мәселесін көтерді. Бұл ой кейіннен Викиф хатшысы әзірлеген секулярлық бағдарламада жалғасын тауып, 1395 жылы парламентке ұсынылды [11]. Ол сондай-ақ шіркеуді байлықтан айырып, қайта құрып, кедейлендіргенде ғана мемлекеттің оны өз еркіне бағындыра алатынын, әйтпесе, иеліктегі мүліктер үшін болашақта қақтығыстар тууы мүмкін екенін ескертті. Д. Викифтің мемлекет пен шіркеу қатынастарына қатысты ойлары мен ұсыныстарының көбі XVI ғасырда қолға алынып, III Генрих шіркеуге реформа жүргізіп, оны мемлекеттің бір институтына айналдырған.

Батыс Еуропаның ерте ортағасырлық мемлекеттерінің кейінгі пұтқа табынушылық кезеңінде кеңінен таралған жаңа «идеялық» қылмыстар арасында ерекше орынды дінбұзарлық (ересь) алды. Испанияда христиандық мемлекеттік дін болғаннан кейін, шіркеу мен дінбасылар сол жерде жетекші рөл атқара бастады және католиктік шіркеудің парыздарынан сәл ауытқығандарды қудалайтын бірқатар заңдарды қабылдауға бастама көтерді. Иудей діні мен ұстанушыларын қатаң қудалау басталды. Испан корольдерінің саясаты көп жағдайда болашақ ортағасырлық инквизициядан асып түсіп, оған идеологиялық негіз қалады. Ерте ортағасырлық королдіктерде жаңа қылмыстық әрекеттер қатарына «салттық заңдарды бұзу» жатқызылды, яғни, шіркеу белгілеген

рәсімдерді бұзу. Целибат ережелері мен симонияның кез келген көріністерін бұзған дінбасы өкілдері қатаң жазаланды. Оразаның сақталмауы, демалыс күні жұмыс істеу және басқа да шіркеулердің миряндарға бұйрығы бұзылуына қатысты жазалар болған [9, 27-30 б.] 1817 ж. Испанияда канондық құқық докторы, священник Х.А. Лорьентенің еңбегі жарық көрді. Онда испандық инквизиция туралы мәліметтер жарияланды. Сол кездің статистикасына сәйкес 1481-1809 жж. қуғын-сүргінге 341 021 адам душар болып, олардан 31 912 адам өртеліп, 17 659 (символикалық түрде), 291 460 түрмеге жабылып, басқа да жазаға тартылған [12, 118 б.].

Әдебиеттер:

1. Derek H. Davis. The Oxford Handbook of Church and State In the United States. Oxford University Press. 2010.
2. Langland W. The Vision of William concerning Piers de Plowman / Ed. W. Skeat. L., 1869. P. 379.
3. Owst G.R. Literature and Pulpit in Medieval England. Oxf., 1961. P. 289.
4. Wyclif J. De Civili Dominio / Ed. R.L. Poole. The Wyclif Society. L., 1895. Vol.I.
5. Wyclif J. Trialogues cum supplemento trialogi / Ed. G. Lechler. Oxford, 1869.
6. Wyclif J. Opus Evangelicum / Ed. J. Loserth. The Wyclif Society. L., 1895, 1896.
7. Кларендонские конституции // Памятники истории Англии XI-XIII вв. / Пер. с лат. Д.М. Петрушевского. М., 1936.
8. Кларендонские конституции // Памятники истории Англии XI-XIII вв. / Пер. с лат. Д.М. Петрушевского. М., 1936.
9. Кондратьева А.Н. К вопросу о запрете симонии и нарушении правил целибата в средневековом каноническом праве Западной Европы // Евразийский юридический журнал. №3.
10. Минеева Т.Г. Государство и церковь в средневековой Англии // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2010, №2 (1), с. 286-290.
11. Петиция Джека Шэрпа / Пер. И ком. Е.В. Кузнецова // Англия XIV-XV вв. Проблемы генезиса капитализма. Горкий: ГГУ, 1977.
12. Чернядьева Н.А. Религиозное средневековое насилие как фактор становления терроризма // Труды Института государства и права Российской академии наук. №4.2004.

АҚТӨБЕ ОБЛЫСЫНДАҒЫ САЛАФИЗМНІҢ ҚАЛЫПТАСУ ТАРИХЫ МЕН ШЫҒУ СЕБЕПТЕРІ

Альмухаметов А.Р.

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениетінің доценті,
философия ғылымдарының кандидаты*

Ниязов А.З.

*Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университетінің докторанты*

Қазіргі таңда халқымызға мазхабы жоқ деген ұғыммен қарайтын салафилер деп аталатын ағым бұрынғылар талқыға салып аражігін айқындап қойған кейбір тақырыптарды бүгінгі қоғамда өзекті мәселеге айналдырып, діни сауаты төмен, қарапайым халықтың басын қатырып, мешіттің құтын қашырып жүр. Олар өздерін «салафтардың жолын ұстаймыз, біздікі ғана дұрыс» дейді. Салафтар дегеніміз кімдер? Өздерін салафилерміз деп жүргендер шынында салафтар ма?

Салаф солихтар алғашқы исламның үш ғасырда өмір сүрген пайғамбар Мұхаммед (с.а.с) сахабалары мен ғұлама ғалымдар.

Қазіргі таңда салафи сөзін жекешелеп, жалған салаф боп жүргендердің басқалардан ажырап тұратын тұсы «салаф ас-салих» боп табылатын төрт мазхабқа да тоңмойындық танытуларында. Тәкаппарлық дертіне шалдыққан олар, төрт мазхабтың жетекші имамдарының «қателіктерін» тауып, түзеп қойғандай көрсетуде.

Елімізге ислам діні келгеніне Х ғасырға жуық уақыт болыпты. Қазақ елі иманға бет бұрғаннан бастап мұсылманшылықты ханафи мазхабы негізінде таныған, амалда ғибадат, құлшылықтарын осы ханафи мазхабымен атқарған, шарифат үкімдерін де осы мазхабпен талқылап келген яғни, он екі ғасырдан бері біздің ел ханафи мазхабын ұстанып келеді. Сондықтан болса керек, еліміз мұсылмандары үшін ханафи мазхабы Ислам дінінің дәл негізіндей қайнар көзі сияқты болып кеткен. Бірақ, ханафи мазхабы дініміздің қайнар көзі саналмайды, дініміздің негізі қасиетті Құран мен хазреті пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.с) сүннеті. Ал мазхабымыз осы

Құран мен сүннетке негізделген. Мазхаб – Құран мен сүннеттердегі үкімдерден туындайтын іс. Мазхабтың мақсаты мұсылман баласына Құран және хадисті дұрыс, байыппен түсіндіру.

Араб тілінің сөздігінде салаф сөзі «тек Құранға және сүннетке сүйенуші» мағынасын білдіреді [1, б-337]. Сонымен қатар тілдік мағынада «бұрынғылар, өткендер» ұғымын беріп, қасиетті Құран Кәрімнің бірнеше жерінде де кездесіп «алдыңғы өткендер, бұрынғылар» деген мағынада айтылады. Ислам әлемінде салафисолихинатауы Мұхаммед (с.а.с) – нан кейінгі үш ғасырда өмір сүрген мұсылмандар толқынына берілген. Олар Пайғамбарымыз (с.а.с) – ның сахабалары, табиғиндер және табаға табиғиндер [1, б-338]. Сәләф дәуірінің мұсылман үмметіннен тыс кітап иелері және басқа да қауымдарды қамтығаны баршаға мәлім. Сонымен қатар өздерін Исламға жатқызатын көптеген топтар мен ағымдар да болды. Бірақ олар әр түрлі себептерге байланысты мұсылман үмметінің көпшілік ғұламалары мен имамдары тарапынан мақұлданған Құран мен сүннетті түсіну, тәпсірлеу жолынан ауытқыды. Бұл ауытқу оларды әр түрлі шырғалаң мен адасушылыққа итермелеп, одан әрі топ-топқа бөліп тастады. Бұлардан харижия, муржия, мұғтазилаларды атауға болады. Содан кейін бұлар өз іштерінде көптеген тармаққа айырылды. Олардың көбі бір-бірін күпірлікпен айыптайтын болды. А. Құрманалиеваның «салафия ағымының ілімдік ерекшелігі» атты мақаласында салафия сөзіне мынадай түсінік береді: «1820 жылдың басында Жамалуддин ал-Ауғани және Мұхаммад Абдуһ деген кісілердің исламға жасаған реформалық әрекеті – салафия деп аталды. Ағым өз мақсатын мұсылмандардың өмірін жаңалауға қаратып, ислам әлеміндегі көптеген мұсылман ойшылдары және олардық іс-әрекеттеріне ұқсас жолын ұстанды. Салафия сөзі көбінше ислаһ (реформа) және тажид (жаңалау) деген синоним сипаттарымен түсініліп, ислам дүние көзқарастарының негізінде фундаментал түсінігін қалыптастырады. Бірақ өткен кейбір кісілер салафияны фундаментализм деп сипаттаған. Алайда салафилерді уақыт жағынан бір ғасырға белгілеп, оның сырына толық жету мүмкін емес. Себебі, бір ғана қоғамға немесе уақытқа тән емес, сондықтан да мұсылмандар кейбір ғасырларға тән болған ғұламаларды салаф деп құрметтеген. Сонда өздерін «салафилер»

деп санаушылар исламның әуелгі үш ғасырындағы өмір сүрген сияқты Құран мен сүннетке ғана сүйенеміз дейтіндер. Қазақстан мен Орталық Азия мемлекеттері үшін исламның дәстүрлі формасы қоршаған әлемді интеллектуалдық тұрғыда қабылдауды бағдар еткен ханафиттік мазхаб пен далалықтардың ата-бабаларына деген киелі қатынасынан бастау алатын әулиелер дәстүріне негізделген «түркілік» сопылық екенін бәріміз де білеміз.

Ақтөбе облысында салафиліктің пайда болуына әлеуметтік, экономикалық, саяси, діни бірнеше факторлар әсер еткен. Анығында ешбір діни-саяси қозғалыс бір ғана себептің нәтижесінде тумайды және бірден пайда болмайды. Әлеуметтік мазмұндағы ағымдар тізбектелген оқиғалардан кейін, көптеген себептердің әсерімен, ұзақ мерзім ішінде пайда болады. Олар осы орайды өздеріне тиесіліні пайдаланды.

Салафизм идеологиясының ерекшелігі – күнделікті өмірде діни лидерлерге көзсіз көбелектей ілесіп мойынсұну. Мұндай амалдың іске асуы көпшілікті саяси мақсатта алдап-арбауға мүмкіндік береді. Түп негізінде салафизм идеологиясы саяси мақсаттарды көздеген белгілі бір топтардың идеологиясы болып табылады.

Ислам дінін салафизм идеологиясы тұрғысынан түсіну дегеніміз:

- формализм, яғни мазмұннан гөрі сыртқы форманы қуу. Бұл дегеніміз бүкіл мұсылмандардың өмір сүру салтын унификациялау;

- өзгеше ойлайтындарға деген сабырсыздық. Өздерінің пікірлерімен келіспейтіндерге қарсы зорлық-зомбылықты насихаттау;

- салафизм идеологиясының ұстанымдарына сәйкес келмейтіндермен күресу. Жиһадты бірінші орынға қою;

- саяси және әлеуметтік қызмет салаларында белсенділік танытып, психикалық күрес әдіс-тәсілдерін қолдану;

- қоғамды «мұсылмандар» және «мұсылман еместер» деп екіге бөліп қарастыру. Мұсылман жамағатының өзін жікке бөліп, шынайы мұсылмандар деп тек салафизмді ғана мойындау. Жоғарыда көрсетілген сипаттар исламның ортодоксалды

сүннизмiнен әлдеқайда өзгеше болып саналады. Теологиялық жағынан қарастырсақта екеуiнiң арасында айырмашылықтар бар. Мұсылман әлемiнде әлеуметтiк-саяси мақсаттарды көздеген «фундаменталды» ислами бағыттардың тамырына, шығу-тегiне назар аударатын болсақ, оның негiзiнде осы салафизм идеологиясына қатыстылықты байқауға болады. Аталмыш бағыттардың жекелеген топтарының радикалдануы бiр жағынан халықаралық терроризмнiң өршуiне негiз болып отыр. Мәселен, салафиттердiң діни көсемдерi болып саналатындардың қатарында Араб түбегiнен шыққан Ибн Баз, Ибн Усеймин, Ибн Фаузан секiлдi шейхтердiң есiмдерi бар. Бұл шейхтер салафизм ағымына жатқанымен, өздерiн Мадхали имамның жақтастарына жатқызып, «терроизммен байланысымыз жоқ» деп мәлiмдейдi. Нәтижесiнде, салафиттердiң қатарында жиһадшылар мен тәкфiршiлерге жатпайтын «мадхалилер» деген топ пайда болып, уақыт өте келе қоғам арасында «мадхалилiкке қатыстылар», олардың діни көзқарастарына қарап, «байсалдылар» деген аталым ендi. «Байсалды салафиттер» әлем бойынша өздерiнiң қатарын күннен-күнге көбейтуде. Қоғамды «мұсылмандар» және «мұсылман еместер» деп екiге бөлетiн идеологтардың қатарында жоғарыда аты аталған «байсалды» деп саналатын салафизм идеологиясының діни көсемдерi бар. Бiрқатар отандық және шетелдiк тәуелсiз сарапшылардың пайымдауынша, әлем бойынша халықаралық деңгейде салафизм идеологиясының ықпалы күн сайын артып келедi. Салафилер туралы айтқанда, ең алдымен еске түсетiн ерекшелiк – олардың құлшылыққа қатты маңыз беруi мен амалдарына өте берiктiгi. Құлшылықтары мен дағуаттарында өте ықыласты һәм шынайы. Ғибадатқа берiлгендерi соншалық, олар жайлы «намаз бен оразаның ғашықтары» деген сөздер айтылды. Салафилер өздерi дұрыс деп бiлген ұстанымдарына көзсiз ерген адамдар. Олар құлшылықта, тақуалықта, зүһдта ықыласты көрiнумен қатар, қаттылық, дөрекiлiк және өзгелердi мәжбүрлеу әрекеттерiн, бұған қоса, бұрмалаушылықтары мен қызбалылықтары секiлдi қасиеттерiмен ерекшеленедi. Себебi, олардың жағымды мiнездерiнiң iшiнен дiнiмiз исламның құп көретiн: бауырмашылық, кiсi ақысы және кешiрiмдiлiк секiлдi қасиеттердi көру қиын. Тәуелсiздiк алған

кезеңнен бастап Қазақстандық жастар Мысыр, Сауд арабиясы, Иемен сияқты салафи орталықтарына барып білім алып Қазақстан территориясында Ислам дінін ҚМДБ-ның рұхсатынсыз уағыздаумен айналысып келді. Бұқаралық ақпарат құралдарының әрі халық арасында кең тараған мәлімет бойынша белгілі қазақстандық салафи өкілдері төмендегілер: Дарын Мубаров; Ринат абу Мухаммед Зайнуллин; Наиль абу Солих Зайнуллин; Ділмұрат абу Мухаммед; Ибраһим Таиржан; Оқтам әбу Абдуррахман; Алмат Сапарбаев; Абдуррахим Башбаев.

Қазіргі таңда Ақтөбе облысы аумағында **89 тіркелген діни бірлестіктер мен филиалдар** қызмет атқаруда, олардың 65-мұсылман қоғамы (мешіттер), 8 – православие, 2-католик, 13-протестанттық, 1-дәстүрлі емес («Кришна санасының Ақтөбе қоғамы»). Облыста **10** миссионер қызмет етуде. Сонымен бірге, облыс аумағында **82** діни ғимараттар мен ғибадатханалар және **21** діни әдебиеттерді тарату үшін тағайындалған арнайы стационарлық орындар мен **2** намазхана тіркелген [8].

Қазіргі салафия ағымы – ұлттық мәдени дәстүрлерді теріске шығарып, халық арасында дүрбелең туғызып отыр. Шартты түрде қазіргі салафия ағымындағы жамағатты сенім мәселесіндегі пікір-таластармен шектелетін, белсенді әрекет етпейтін және шектен шыққан радикалды әрекеттерді қолдайтындар деп ажыратуға болады. Бірақ дегенмен, бұл жіктеудің шартты екенін ұмытпаған жөн. Екі топтың арасындағы көзге көріне бермейтін тұсы тым жақын. Діни ықпал ету қарқыны, әлеуметтік орта жағдай адамның көзқарасы мен ұстанымын аз уақыт аралығында өзгертіп жіберу мүмкіндігін теріске шығара алмаймыз. Сонымен қатар философия ғылымдарының докторы, профессор Амангелді Айталы өз пікірінде: «Террорлықты бір дінге де байлауға болмайды. Бүгінгі батыстың ғылыми әдебиетінде, публицистикада мынадай пікір бар «Мұсылмандардың бәрі террорист емес, террористердің бәрі мұсылмандар» деген. Шын мәнінде ол да дұрыс емес. Ақтөбеге байланысты да елдік психология тұрғысынан баға беріп жатады. Бірақ Ақтөбедегі жағдай кішкене бөлектеу. Бұл енді жеке өзімнің пікірім. Мысалы кейбір жерлерде террористік әрекет ұлттық теңдікке, бостандыққа, автономияға ұмтылу сияқты жағдайлар; бір жер-

лерде террористік әрекет түрмедегі әріптестерін құтқару сияқты жағдайлар.

Ақтөбедегі террористік әрекетті негізінен алғанда тұтас билікке қарсы әрекет деп айта алмаймын. Бұл құқық қорғау органдарына, погонды, шенді адамдарға қарсы әрекет. Не болғанда да біз терең түсінсек осы екі ортада үлкен бір қайшылық бар. Ақтөбедегі болған 2011, 2012, 2016 жылдардағы қайшылықтар, былтырғы әрекеттен кейін тағы жеті адам ұсталды. Олардың мақсаты құқық қорғау органдарына қастандық жасау. Кейбір жағдайда осы біздің полиция қызметкерлері, басқа да күштік құрылымдар қызметкерлерінің мәдениеті, білімі жетпей жатады. Халықтың көпшілігі қазақ, еліміздің азаматтары, жастары. Бұларға қатаң дүңкілдеуден гөрі, бақылаудан гөрі бұлармен жиі-жиі сөйлесіп, жылылықпен жұмыс жасауға мүмкіндіктері болмай жатыр ма? Бұл жастар неге өшігеді? Деген сұрақ туады. Террористік әрекеттің осы жағын біз тереңірек ойлансақ. Жалпы, тек қана бұл әрекет террористік бағыттағы әрекет деуге де, негізінде дін жатыр деуге де болмайды. Бұның негізі адамдар арасындағы мәдениет, түсіністік. Айта кетейік, сол күштік құрылымдарда істейтін адамдар, кейбір осы дін мәселесін реттейтін мемлекеттік орғандағы адамдар дін саласынан өте сауатсыз. Бұлар қадағалауды, дікендеуді біледі, бірақ адамдармен мәдениетті түрде сөйлесуге, солардың жағдайын түсінісуге, соларды өздерінің бауырына тартуға мәдениеті, білігі жетпей жататын сияқты. Бұл адамдарды түзетудің үлкен бір жолы. Гуманистік көзқарас пен саясат жетпей жатыр. Біз айта береміз ғой салафиттер деп, сол салафиттердің ағайындары бар, туыстары бар. Соларға жақын жастар салафиттерді террористерден бөліп қарау керек. Олар әртүрлі деген пікір айтады. Барлығын бірдей қаралап, барлығын бірдей қауіпті көруді дұрыс көрмейді. Біз әлде де күштік құрылымдармен емес әлеуметтік тәрбие жолдарын терең ойлануымыз керек сияқты», – деп мәселеге басқа қырынан қарайды профессор. Ал, атышулы оқиғалардан кейінгі биліктің жүргізіп отырған саясаты туралы Амангелді Айталы былай дейді: «Биліктің «Теріс ағымдағы салафизммен күресу – қырып-жою емес. Бұл үлкен бір әлеуметтік саяси мәселе» дегеніне

мен келісемін. Бұл өте дұрыс бағыт. Қырып-жою, қадағалау ол большевиктердің саясаты болды. Осы дінді де қаншалықты қудалады. Одан ештеңе шығара алмады ғой. Сондықтан салафизмге тыйым салынбады деген, оларға рұқсат берілді деген сөз емес. Әрине заң жолымен, заңды бұзған жағдайда оларға тыйым салу керек. Терроризм біздің еліміз үшін тың мәселе. Дегенмен әлемдік тәжірибе бар. Жат ағымда жүрген жастарды білімге тартамыз. Барлығын бірдей университетте оқыту емес. Қалай болғанда да ақысыз оқуға тартып, мамандық беріп, елдің азаматы етуіміз керек» [9].

Қазақстан Республикасында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2013-2017 жылдарға арналған Мемлекеттік бағдарламаны іске асыру үшін облыс көлемінде кешенді жоспар жасалып, кеңінен іс-шаралар жүргізілуде.

Атап айтқанда, Ақтөбе облысы әкімдігінің 2014 жылдың 3 наурызындағы № 53 қаулысымен «Ақтөбе облысының дін істері басқармасы» мемлекеттік мекемесі жанынан «Аңсар» ақпараттық талдау орталығы» коммуналдық мемлекеттік мекемесі (бұдан әрі – «Аңсар» АТО) ашылды. Мемлекеттік мекеме қызметінің мақсаты – қоғамдық бірлестіктер мен мемлекеттік органдардың конфессияаралық келісімді нығайтудағы және діни төзбеушілік пен экстремизм көріністеріне қарсы бірлескен тиімді іс-қимылды қамтамасыз ету және тұрғындардың толеранттық санасын қалыптастыру. Сонымен қатар, діни сауаттылықты көтеру, діни экстремизм және терроризм көріністерінің алдын алу болып табылады. Қорыта айтқанда, идеологиялық тұрғыдан салафизммен күрес дәстүрлі ислам діни сенімі арқылы жүргізілуі қажет. Зайырлы әрі құқықтық мемлекет болып табылатын Қазақстан салафизм ағымының етек жаюының алдын алу мақсатында заңдық нормаларын күшейтуі тиіс. Салафизм идеологиясы Қазақстан Республикасы аумағында әлі де болса тамырын жайып үлгерген жоқ. Сондықтан, салафизм секілді керағар ағымдарға тосқауыл қою заман әрі заң талабы болып табылады.

Әдебиеттер:

1. А. Шағырбаев. Қазіргі салафия ағымының Қазақстанға келу тарихы. Алматы, Қазақстан 2011ж 11 мамыр.

2. А. Құрманалиева. Салафия ағымының ілімдік ерекшелігі. ҚР тәуелсіздігінің 20-жылдығына арналған «Ғасыр санасы: онтология, дін, мәдениет» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. Алматы, 2011ж. 11 мамыр.

3. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Біз ұстанатын діни жол. АСТ Полиграф ЖШС баспасы, Астана 2012.

4. Мухаммад Абдуррохман. Ал мазхабу әл-милал. Уммул куро баспасы, Мекке, 2001.

5. Мухаммад Саид Рамадан ал-Бути. Салафия. Ансар баспасы, 2008.

6. С. Сейтбеков. Мазхабтар тарихы. Көкжиек баспасы, Алматы 2012.

7. Қ. Жолдыбайұлы. Мәзхаб ұстану – ынтымағымыдың кепілі. Ислам мәдениеті мен білім қолдау қоры, Алматы 2011.

8. <http://aktobe.gov.kz> Ақтөбе облысы әкімдігінің ресми сайты

9. <https://www.qamshy.kz/article/amangeldi-aytali-salafyzmge-tiyim-salinbawi-olargha-ruqsat-berildi-degen-soz-emes-vydeo.html>

ИБН ХАЛДУННЫҢ «МУҚАДДИМАСЫ» 100 АУДАРЫЛАТЫН КІТАПТЫҢ АРАСЫНДА ОРЫН АЛУҒА ЛАЙЫҚТЫ

Камарова Р.И.

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің
доценті, философия ғылымдарының кандидаты*

Ибраев Т.Д.

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университетінің магистранты*

Қазақстан Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласында «Біз алдағы бірнеше жылда гуманитарлық білімнің барлық бағыттары бойынша әлемдегі ең жақсы 100 оқулықты әртүрлі тілдерден қазақ тіліне аударып, жастарға дүниежүзіндегі таңдаулы үлгілердің негізінде білім алуға мүмкіндік жасаймыз» деген еді [1]. Осыған орай еліміздегі ғалымдар аударма жұмыстарын шамалары келгенше атқаруда. Аударылып қойған және аударылып жатқан кітаптарға қарайтын болсақ батыс елдеріндегі авторларының туындыла-

ры екендігі анық байқалады. Қазақ халқымыздың ой көкжиегін кеңейту үшін жасалып жатқан бұл істер сөзсіз алдағы уақытта игі жемісін бермек. Алайда мәдениеті, дәстүрі, тарихы, руханияты бізге жақын болған шығыс әлемін әсіресе мұсылман елдерінің ғұлама ғалымдарын назарымыздан тыс қалдырғанымыз ойландырады...

Мұсылман ғұламаларының ғылымның түрлі қырларының негізін салғандары, оларды дамытқандары күмәнсіз. Олардың алгебра, геометрия, астрономия, философия, элеуметтану, география, медицина, география, жаратылыстану, тарих, педагогика сияқты салаларға қосқан үлестері шексіз. Соған қарамастан олардың кейбірі ғана халыққа белгілі. Қаншасының есімдері мұрағаттарда, кітапханаларда шаң басып жатқандығы Аллаға ғана мәлім. Бізден қарағанда батыс зерттеушілерінің мұсылман ғұламаларына, ағартушыларына қызығушылықтары ертеден-ақ молайып келе жатыр. Тіпті, ғұламаларымыз жайында мәліметтерді жинау үшін оларға жүгінетін болдық. Білім ордаларымызда Макс Вебер, Карл Маркс, Фома Аквинский сынды европалықтардың есімдерімен еңбектері көптеп айтылуда. Бұларды үлгі ретінде тұтамыз мәдениеті, көзқарасы, діні өзгеше болса да. Аталмыш европалықтарды тану еш керегі жоқ деп үгіттеуден аулақпыз, алайда оларға деген ынтамыз өзіміздің ғұламаларымызға деген ынтамыздан асып кетпегені жөн.

Осы мақаламызда 1332-1406 жылдары арасында өмір сүрген ұлы мұсылман ойшылы Ибн Халдун және саясат, экономика, тарих философиясы, дін, элеуметтану тақырыптарын терең талдайтын әйгілі «Муқаддима» еңбегі жайында сөз қозғалады. Атағы бүкіл жерді жарса да, қазақ халқына кеңінен танылмай, тіпті жоғарыда айтылған еңбегі де қазақ тілінде сонымен қатар орыс тілінде де, тек қана кейбір бөлімдерінің аудармасын көре аламыз.

Біріншіден қысқаша ғұламаның өмір баянына тоқталайық: Абу зейд Үәли ад-дин Әбдірахман ибн Халдун 27-ші мамыр 1332 жылы Тунисте дүниеге келді. Ата бабаларының бірілері ғылыммен шұғылданған болса, басқалары саясатқа араласып, билікке ұмтылды. Сол себептен де шығар, Ибн Халдун өмір бойы біресе ғылымға, біресе саясатқа кірісетін. Жастайынан-ақ ис-

лам ілімдерін терең үйренумен қатар, математика, логика, философия, география, тарих салаларын да меңгерді. Құран кәрімді жеті қырағатымен нық бекітіп жаттады [2, 42-53 бб.]. Жалпы Ибн Халдун энциклопедиялық ғалым. Оның еңбектерінде сан алуан мағлұматтарды аңғаруға болады. Осы даралығы оған әрдайым ел басылардың, сұлтандардың қасында орын алуына жол ашып берді. Ибн Халдун солтүстік Африканың сұлтандарының құзырында да, Мысырдың Мамлюк сұлтандарының құзырында да хатшылық, бас кеңесші лауазымдарға ие болды. Тіпті сол кездегі Испанияның патшасымен және Ақсақ Темірмен дипломат ретінде кездесті [3, 11-17 бб.]. Оның өмір баяны жайында жеке кітап шығаруға тұрарлық. Өзінің өмір баяның егжей тегжейлі әйгілі «ғибар» (қысқаша айтқанда) тарих кітабының соңғы бөлімінде баяндап кетті. 1377 жылы аталмыш «ғибар» тарих кітабына «Муқаддима» атымен таңылған кіріспе жазып, күнімізге дейін барлық әлемге мұра етіп, өзінің атын мәңгіге алтын әріппен қашады [4].

Европалық зерттеушілер «Муқаддима» еңбегіне өте жоғары баға берді. Арнольд Тойнби былай дейді: «Ибн Халдун өзінің тұжырымдамаларында өзінен алдын өткен ешкімнен де әсерленбегені көрінеді. Ол замандастарының арасында ой өрісінде өзіне жақын боларлық ешкімді кездестірмеді. Бірақ оның ұшқыр ойы одан кейін келгендердің ішінде еш қандай резонанс тудырмады. Соған қарамастан, Ибн Халдун күмәнсіз ешқашан, ешжерде өз саласында адам баласының ой санасы жете алмаған ең биік ой толғауын, тарих философиясын бейнелеп, құйып шығарды» [5, 372 б.]. 1930 жылы Америка құрама штаттарының профессоры Н. Шмид «Европа мен батыстың Ибн Халдунның Муқаддимасымен танысу тарихы» атты кітабын былай деп бастады: «Ибн Халдунның шығармаларының кейбір парақтары көзге түсіп, Барон Де Саси тарапынан 1806 жылы француз тіліне аудармасы таралған кезде, Ибн Халдунның қайтыс болғанына 400 жыл өтіп кетті. Бұл ұзын ғасырлар бойы арабтардың ұлы тарихшысы Европада назардан тыс қала берді» [6, 159 б.]. Швед христиан теологы әрі философы Роберт Флинт, 1894 жылы «Тарих философиясының тарихы» атты еңбегінде Ибн Халдунға мынадай баға берді: «Тарих ғылымы немесе тарих философиясы жағынан, араб ойшы-

лы ең қатты жарқыраған есімдердің қатарында орын алады. Сондықтан да, ежелгі дәуірлердегі классикалық ойшылы болсын, орта ғасырлардағы христиан ойшылы болсын, Ибн Халдунның есімінен артық жарқырай алмайды. Егер біз Ибн Халдунға тек тарихшы ретінде қарайтын болсақ, онда одан асып түсетіндер тіпті арап жазушыларының ішінде-ақ таба аламыз, ал егер оған тарих саласында теориялардың негізін салушы ретінде қарасақ, онда барлық заман мен мекенде, ол – теңдесі жоқ тұлға. Тіпті одан кейін 300 жылдан соң пайда болған Вико да, оған тең емес. Платон да, Аристотель де, әулие Августин де оның теңдестері емес. Ал бұлардан басқаларына келетін болсақ, олар оның жанында тілге тиек етуге де лайықты емес» [2,175-176 бб.]. Австриялық шығыстанушы, тарихшы, дипломат, шығыс шығармаларының аудармашысы Хаммер Пургшталь Ибн Халдунға, «Арабтардың Монтескьесы» деген лақапты беріп, 1822 жылы «Азиялық журналда» француз тілінде мынадай сөздерді жариялады: «Ақиқатында «Мукаддиманы» нысанға дәл тиетін даналық және берік сыни ой басқарады. Ол екеуі «Мукаддимаға» назар түсірген әрбір жанды таңғалдыра қоймайды» [6, 160 б.]. Тағы бір сөзінде, ол: «Шығыс шығармаларының арасында, Ибн Халдунның бұл шығармасы сияқты толық аударуға тұрарлық еңбектер өте аз кездеседі» [6, 160 б.] .

Европада алғаш рет «Мукаддима» еңбегі француз шығыстанушы Этьен Катрмер тарапынан 1858 жыды араб тілінде үш томда басылды. Баспаға шығарғаннан кейін Катрмер оны аударуға кірісті. Көп ұзамай ажалы келгені себепті, ниет еткен жұмысында, айтарлықтай ілгері қадам жасай алмады. Оның уәзипасын өз мойнына Барон Де Слэн алып, оны аударғаннан кейін, ұзын кіріспесін жазып, көптеген комментариялары мен түсініктемелерімен қоса, үш томда басып шығарды. Оның бірінші томы 1862 жылы, ал соңғы томы 1868 жылы жарық көрді. Осыдан кейін ғана Мукаддима еңбегі ғалымдардың, зерттеушілердің қолына түсті. Одан алдын тек шығыстанушыларға белгілі еді [2, 251 б.]. Әлеуметтанушылар, тарихшылар, экономистер Ибн Халдунның толғауларына назарын салды. Бұрын тарих философиясы жайында алғаш рет пікір жүгірткен Вико деп ойлады, алайда Ибн Халдун үш жарым ғасыр

алдын бұны істегенін аңғарды. Тура солай әлеуметтануды Огюст Конт ашты деп санайтын, енді Ибн Халдун, Конттан төрт жарым ғасыр алдын ашқандығы белгілі болды. Дәл осы жайт экономика саласында Карл Марксқа да тиесілі [2, 252 б.]. Ағылшын тіліне аудару, 1958 жылы неміс шығыстанушы Франц Розенталға (1914-2003) нәсіп болды. Осылайша «Муқаддима» көптеген тілдерге аударыла бастады. Атап айтатын болсақ: парсы, урду, иврит, жапон, үнді, неміс, италиян, испан тілдері [6, 161 б.].

Европалықтар Ибн Халдун мирасын терең ұғынып зерттегендеріне қарамастан, оның туындысын алғаш рет өзге тілмен түсіндіру мәртебесі түрік халқына тиесілі. Түріктер XIII ғасырдың жартысынан бастап өз тілдеріне аударыла бастады. Дәлірек айтатын болсақ алғашқы француз тіліндегі аудармадан бір ғасыр бұрын Ибн Халдун «Муқаддимасы» ең күшті жаңғырығын «Осман империясын» жазушыларының еңбектерінде тауып оларға ең үлкен ықпал етті деп айтсақ шектен шықпаймыз [2, 140 б.]. Бұл халықтың арасында Ибн Халдунға ең алғаш маңыздылығын танытқан бағытта «Қажы Халифа», шығыста «Катиб Челеби» лақабтарымен танымал болған, 1609-1675 жылдары арасында өмір сүрген – Мұстафа ибн Абдулла. Ибн Халдун «Муқаддимасындағы» алтыншы бөлімге (ғылым, білім, ілімдердің түрлері жайлы) еліктеп «Кашфу зунун фи асмай-ль-ғулюм уа фунун» атты кітабын жазды. Катиб Челебидің бұл еңбегі әртүрлі білім, ғылым, ілім түрлеріне қатысты жазылған кітаптардың есімдерін, авторларын атап сипаттама береді. Ибн Халдунның «ғибар» тарих кітабына мынадай баға береді: «ол көлемді әрі пайдасы мол» – деді [2, 615-616 бб.]. Тағы бір Осман империясының 1716 жылы қайтыс болған ең танымал тарихшыларының бірі Мұстафа Нағиме өзінің «Нағиме Тарихы» туындысының кіріспесінде, Ибн Халдунның тарих кітабына нұсқап: «Бұл кітаптың кіріспесінің жалғыз өзі (яғни «Муқаддима») түбі таусылмайтын қазына мәртебесінде, түрлі ғылымдардың асыл тастарына және даналық маржандарына лық толы» – деді [1, 616-617 бб.]. 1674-1749 жылдары аралықта жасаған, Ахмед үшінші және Махмұд бірінші биліктерінің тұсында «Шехуль Ислам» мәртебесіне ие болған, «Пир Заде» лақабымен танылған Мұхаммед Сахиб болса, Ибн Халдун «Муқаддимасына» ерекше

қызығатын. Пир Заденың бұл қызығуы «Муқаддиманы» түрік тіліне аударуға итермеледі. Өзінің аудармасында Ибн Халдун жайлы келесі сөздерді тілге тиек етті: «түрлі салаларды игерген тарихшы, ғұлама ғалым, солтүстік Африканың алыптарынан Үәли ад-дин Әбдірахман ибн Хаддун аль-Хадрами тарих пәнін тірілтіп дәрежесін көтерген» [2, 617 б.]. Күнімізге дейін түрік білімділері Ибн Халдунға қатысты түрлі мақалалар, зерттеулер жүргізіп жатыр. Зерттеулердің барлығын атап шығу ғана қиындық тұғызады. Қазіргі күнде түрік тілінде «Муқаддиманың» бір неше нұсқасы бар.

Араб елдеріне келетін болсақ, 1913-1995 жылдары аралықта өмір сүрген, Ирак елінің тарихшысы, әлеуметтану ғылымдарының ғалымы, доктор Әли Аль-Уарди айтуы бойынша араб халқы «Муқаддимаға» он тоғызыншы ғасырдың аяғында ғана маңыздылық таңыта бастады. Бұның себебі батыс елдерінен келген «мода» деп түсіндіреді. 1888 жылы Мұхаммед Абдух сол уақыттағы Каирдағы «Аль-Азхар» шейхіне «Муқаддиманың» пайдаларын, маңыздылығын түсіндіре келе, университеттің дәріс бағдарламасына қосуға ұсыныс білдіреді. «Аль-Азхар» шейхы бұл кітаппен дәріс беру үрдісі қалыптаспады деп, тақырыпты басқа жаққа бұрып жібереді. Әли Аль-Уарди айтуы бойынша араб елдердің ішінде «Муқаддима» еңбегін алғаш рет ғылыми дәрежеде Мысырда зерттелді. 1932 жылы Ибн Халдунның дүниеге келгеніне 600 жыл өткеніне байланысты, оны еске алып жаңғыртуды көздеген ұсыныстар тасталды. Сөйтіп барлық араб елдеріндегі ғылыми орталықтар бұл ұсынысты қабылдап Ибн Халдунның атағын шығару үшін конференциялар өткізіліп, түрлі ғылыми журналдар оған қатысты түрлі зерттеулерді басып шығарды [7, 232-233 бб.]. Қазіргі кезде Ибн Халдунның еңбектері Араб даласында көптеп шығарылып оған байланысты сан-алуан ғылыми жұмыстарды кездестіре аламыз. Араб зерттеушілері оны әр жағынан қарастырып, өзге ұлт ойшыларымен салыстырулар жүргізді. Ибн Халдунның атағы кеш пайда болғанына қарамастан, бүгінгі таңда арап жұртының мақтанышына ие болды.

Қазақ пен орыс тілдеріне «Муқаддиманың» толық аудармасы әлі күнге дейін табылмауда. Әйтсе де, орыс шығыстанушылары Ибн Халдунды терең зерттегені мәлім. Аталмыш еңбектің кейбір

үзінділерін егжей-тегжейлі, орыс тіліне алғаш рет 1961 жылы Бациева С.М. «Введение (фрагменты)» атаумен аударған болатын [8, 548-628 бб.]. 1980 жылы Игнатенко А.А. «Ибн Халдун» атты зерттеуін жүргізді. Ибн Халдунның өмірбаяның баяндап, «муқаддиманың» кейбір бөлімдерін аударып отырып, маркс-лениндік тарихи-философиялық негізінде әдістемелік талдау жүргізді [9]. 2007 жылы А.В. Смирновтың «Ибн Халдун и его новая наука» мақаласында, алты бөлімнен тұратын «Муқаддиманың» бірінші бөлімінің кіріспесі орыс тілінде жарық көрді [10, 187-217 бб.]. Бұл аталғандар орыс тіліндегі негізгі аудармалар деп айтуға болады. Аталмыш тілде «Муқаддиманың» толық аудармасы болмағанына қарамастан, Ибн Халдунға қатысты басқа да жазбалар, мақалалар, зерттеулер және диссертациялар кездестіруге болады. Қазақ тіліндегі бұған қатысты жұмыстар өте аз. Ибн Халдун жайында ана тілімізде қанағаттандырылық мәліметті табудың өзі қиынға соғады. Дегенімен, философия ғылымдарының докторы, ғалым Ғарифолла Есім ағамыз жоғарыда айтылған С.М. Бациеваның орысшаға аударған жұмысын, қазақ тіліне аударды. Ғарифолла Есімнің бұл ісі, елімізде қазірге дейін Ибн Халдунның «Муқаддима» еңбегіне ең нәтижелі қызмет болып табылады. Ибн Халдунды алғаш рет қазақша сөйлеткен Ғарифолла Есім деп айтсақ, жаңылмаймыз.

Жоғарыда Европалықтардың айтылған мақтаулары, олардың Муқаддима авторынан шамалары келгенше пайда алғандарының анық дәлелі. Ибн Халдунның жан дүниесі, танымы олардан қарағанда бізге жақынырақ болған соң, оны өз тілімізде зерттеп, шығармаларын аудару уақыты келді. Осыншалықта мақтау-мадаққа ие болған еңбек қазақ қоғамының назарынан тыс қалмауы тиіс. Ибн Халдунның ақсақ Темірмен кездесуі, «Мамлюк» сұлтандарының қызметінде болуының өзі қазақ халқы үшін маңызды тұлға ретінде жетіп асады. Сонымен қатар түркі халықтарына қатысты оның еңбектерінде құнды мағлұматтарды растауға болады.

Әдебиеттер:

1. https://www.inform.kz/kz/nazgul-kozhabek-100-kitap-zhobasynyn-basty-principi-sala-mamandarynyn-aleuetin-paydalanu_a3057924. Сайтқа кіру уақыты :03.03.2019.

2. Сатығ Хусари «Дирасат ған муқаддимати ибн Халдун» 1 том. Бейрут, 1943 ж.
3. Мұхаммед Абдуллаһ Аннан «Ибн Халдун хаятуху уа туросуху аль-фикрийа» Кайр: 1933 ж.
4. Ибн Халдун «Ат-тағрифу би-ибни Халдун рихлятуху шарқан уа ғорбан» Дару Аль-Китаб аль-банаани баспасы, 1979 ж.
5. Arnold Toynbee The study of History London Oxford Un. Press.
6. Исмаил Сиражуддин «Ибн Халдун инжаз фикри мутажаддид» Александрия: Мактаба Аль-Искандария баспасы, 2008 ж.
7. Әли Аль-уарди «Мантыку Ибни Халдун» Бейрут: Дару Куфаан баспасы, 1994 ж.
8. «Избранные произведения мыслителей стран ближнего и среднего востока IX – XIV вв.» Москва: Издательство социально-экономической культуры, 1961 г.
9. А.А. Игнатенко «Ибн Халдун» Москва: Мысль баспасы, 1980 ж.
10. Историко-философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008 ж.

КОНФЕССИЯРАЛЫҚ КЕЛІСІМ – ЕЛ ТҰРАҚТЫЛЫҒЫ

Шаукенов Ж.А.

*А. Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік
университеті Философия кафедрасының доценті,
тарих ғылымдарының кандидаты*

Тәуелсіздік орнығуының ең қиын жылдарында халықтың кемелдігі мен елдің Тұңғыш Президенті – Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаевтың қайраткерлігі нәтижесінде Қазақстанда этносаралық сыйластық пен қоғамдық келісім тұрақты түрде сақталды. Қазақстанда сан алуан этнос өкілдері қазақ халқымен бір қолдың саласындай, бір үйдің баласындай тату-тәтті өмір сүріп жатыр. Төл тарихымыздан белгілі болғандай, бірлік пен келісім бастауы қазақ ұлтының табиғатына тән. Ат ауыздығымен су ішкен, ер жігіт етігімен су кешкен қиын-қыстау замандарда бірлік басты орында тұрды.

Тарихи тәжірибеге сүйенсек, көпұлтты мемлекеттің үлкен дерттерінің біріне – ұлтаралық қақтығыстар жатады. Президент Н. Назарбаевтың жүзеге асырып отырған салиқалы саяса-

ты Қазақстандағы этносаралық қайшылықтардың болмауына алғышарт жасады. Бұл турада Елбасы: «Қазақстанның этномәдени әртектілігі дегеніміз – біздің артықшылығымыз, бұл қатерлі тұзақ емес, өркендеуіміздің тұғыры» екендігін атап көрсетті [1, 144 б.].

Көптеген саясаткерлер мен қоғамдық қайраткерлер Қазақстанның қоғамдық тұрақтылығын атап көрсетеді. Рим Папасы Иоанн Павел II 2001 жылғы қыркүйекте Қазақстанға жасаған сапары кезінде «Ұлы даладағы бейбітшілік пен келісім сүйсіндерді әрі таң қалдырады және көпұлтты мемлекетте бейбітшілікті сақтауға болатынын дәлелдейді» деп мәлімдеді.

Тәуелсіздік алғаннан кейін этносаралық қатынастар жүйесінде мемлекеттік тіл және діни қатынастар ел бірлігін қалыптастырудың маңызды факторы болып танылған. Мемлекеттік тіл саясаты қазақ, орыс тілдерімен қатар Қазақстанда мекен ететін басқа да халықтардың тіліне деген құрмет пен қамқорлықты қамтамасыз етеді. Осылайша, қазіргі ұлттық саясаттың басты тұғыры – тіл мәселесінде де қоғамдағы тепе-тендікті сақтаудың мүмкін болған барлық шаралары жүзеге асырылды.

Дінаралық келісім қоғам өміріндегі діни фанатизм, экстремизм және ксенофобия дерттерінің алдын алуға мүмкіндік береді. Рухани құндылықтарды қастерлеу тарихи жадыны, ұлттық сана мен салт-дәстүрді сақтаудың бірден-бір сара жолы болып есептеледі. Қазақстанда дәстүрлі діндер қатарына Ислам діні мен Христиан діні жатады. Ең алдымен осы діндердің рухани келісімі қажет. Бұл діндер Еуразиядағы екі суперэтностың, түркілер мен славяндардың діні болып есептелінеді. Діни қатынастар тұрғысында Қазақстан оң саясат жүргізіп келеді. Қазақстанның дін туралы заңында діни бірлестіктер мемлекеттен бөлінген және мемлекет қандай да бір діни бірлестікке басымдық беріп, қолдау білдіре алмайтындығы нақты көрсетілген.

«Толеранттылық арқылы рухани келісімге» атты халықаралық конференцияда Президент Н.Назарбаев: «Біз діни фактордың саяси үдерістермен араласуына жол берген жоқпыз. Қазақстандағы діни конфессиялардың аса маңызды сипаты олардың бір-біріне деген өзара құрметі болып табылады. Көпұлтты және көпконфессиялы Қазақстан халқына әрдайым ерекше толеранттылық, құрмет

пен өзара қолдаудың ерекше рухы тән болып келеді. Дінаралық диалогтың қазақстандық моделінің табыстылығының айқын дәлелі ретінде әлемдік және дәстүрлі діндер жетекшілерінің бірінші съезін айтуға болады» – деп атап көрсетті [2, 99 б.].

Қоғамдық тұрақтылық пен ұлтаралық келісімді нығайтудың Қазақстандық үлгісі Біріккен ұлттар ұйымында, ЕҚЫҰ қатысушы елдерде, Копенгагенде, Венада, Женевада, Нью-Йоркте өткен халықаралық форумдарда таныстырылып оң баға ие болды, ЕҚЫҰ қатысушы 56 мемлекет тіліне аударылды.

Егер мемлекеттің қалыптасу кезеңінде басты міндет этносаралық төзімділік пен қоғамдық келісім негізінде қоғамды ұйыстыру болса, ел дамуының жаңа кезеңінде, стратегиялық басымдық ретінде, қоғамның барлық азаматтары мойындаған ортақ құндылықтар мен қағидаттар жүйесіне негізделген Ұлт Бірлігіне жету болып табылады. Сондықтан 2010 жылы сәуірде азаматтық қоғам мен мемлекеттік институттардың, азаматтардың сындарлы ұсыныстарын жинақтаған Қазақстанның Ел Бірлігі Доктринасы қабылданды [3].

«100 нақты қадам» – бұл жаһандық және ішкі сын-қатерлерге жауап және сонымен бір мезгілде, жаңа тарихи жағдайларда ұлттың дамыған мемлекеттердің отыздығына кіруі жөніндегі жоспары». Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаевтың қалаған ұлтаралық ынтымақтастықтың жолы арқасында Қазақстанның көпэтностық бай кеңестігінде сенім, келісім мен өзара түсіністік үлгісі орнады.

Қазақстандағы діндердің дамуы діни сенім бостандығы, рухани даму, елдегі азаматтық татулық пен конфессияаралық келісімді сақтау мен нығайтуға бағытталған мемлекеттің жүйелі саясатының нәтижесі болып саналады. Қазіргі таңда Қазақстанда 130 этностық және 18 конфессионалдық топ өкілдері тұрады, елімізде олардың арасында бейбіт қатар өмір сүруі мен дамуы үшін қолайлы жағдай жасалған. Көпэтносты еліміздегі татулық пен келісім, мәдениеттер мен діндердің үндесуі әлемдік эталон ретінде танылған. Қазақстан жаһандық конфессияаралық үнқатысу орталығы болып саналады деп көрсетеді.

Діни ахуалдың жан-күйі, өсу қарқынына жасалған талдау өскелең ұрпақ өкілдерінде діндарлықтың артқанын байқатады.

Бұл жеке тұлғаның табиғи рухани қажеттілігі тұрғысында ғана емес, қоғамда қалыптасқан мәдени және рухани дәстүрге нұқсан келтіретін жалған діни ұйымдар қызметі арқылы да өсуде.

Қазақстандағы конфессиялық саясаттың құрылуына негіз болатын басты ұстанымдар:

– елдің Конституциясы мен заңдары азаматтардың ар-ұждан және діни сенім бостандығына кепілдік береді. Конституция конфессиялық, этникалық және өзге де белгілердегі кемсітушіліктің кез келген формасына тыйым салады. Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңы діни бірлістіктердің еркін қызмет етуі үшін құқықтық негізді нығайтты.

– Қазақстан демократиялық, зайырлы, әлеуметтік және құқықтық мемлекет деп саналатындықтан мемлекет конфессиялардың өз қызметтері мен құқықтарын жүзеге асыруға тең және қолайлы жағдай жасайды.

Аталған ұстанымдар діни бірлестіктер санының артуына және конфессиялар арасында достық байланыстың нығаюына себепші болды. Қазақстан тұрғындарының басым көпшілігі өздерін мұсылман санауы өзге діни сенімдердің толыққанды қызмет етуіне кедергі жасамайды. Тәуелсіздік алғаннан бері православиелік, католиктік, протестанттық қауым саны бірнеше есеге өсті.

Азаматтық қоғам институттарының – үкіметтік емес ұйымдар, Қазақстан халқы Ассамблеясы, сонымен қатар, бұқаралық ақпарат құралдарының дін саласындағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыруға белсенді қатысуы Қазақстандағы конфессиялық тұрақтылықтың нығаюында маңызды орын алады. Бүгінгі таңда халықтың түрлі деструктивтік, соның ішінде жалған діни идеяларды мойындамаудағы нақты азаматтық ұстанымын қалыптастыру маңызды болып саналады.

Діндердің бейбіт қатар өмір сүруі, экстремизмнің таралуына қарсы іс-қимыл, Қазақстанның ішкі және сыртқы саясатының басым міндеттері болып табылады. Діни және этникалық негіздегі қақтығыстар, мәдени, әлеуметтік, саяси құқықтардың шектелуі, этникалық немесе конфессиялық белгілердің, діни экстремизм мен терроризмнің мемлекеттің саяси жүйесінің тұрақсыздығына,

халықаралық қатынастардың шиеленісуіне себеп болуы мүмкін екендігін есте сақтау қажет.

Қазақстандағы діни бірлестіктер туралы заңнама халықаралық сарапшылар тарапынан кеңестен кейінгі елдердің арасындағы ең көкейге қонымдысы деп бағаланады. Қазақстандағы дін өзін этностық немесе саяси қауымдастықтарға қарсы қоятын бәсекелес сипатында емес, халықтың рухани мәдениетінің қайталанбас, сонымен қатар ерекше бітім беріп тұратын құрамдас бөлігі тәрізді. Республикада ислам мен православиенің және басқа да діндердің арасында жарасымды сыйластық қарым-қатынас қалыптасқан.

Біздің еліміздің түрлі конфессиялармен өзара әрекеттестік орнату тәжірибесін халықаралық ұйымдар мен шетелдік серіктестер, соның қатарында БҰҰ, ЮНЕСКО, ЕҚЫҰ зерттеп зерделеуде. Біз қоғамда конфессияаралық үн қатысуды жалғастырып, рухани келісімді қазақстандықтардың күнделікті өмірінің ажырағысыз сипатына айналуына көңіл бөліп отырмыз.

Рухани келісім жөнінде Н.Ә.Назарбаев «Қазақстанды рухани келісім еліне айналдыру, осынау күрделі кезеңде де, болашақта да бірлік біздің ісімізде ғана емес, сонымен бірге біздің жүрегімізде және жанымызда болуына қол жеткізу біздің ортақ күш-қуатымыз арқылы мүмкін екеніне сенімдімін» [4] деген болатын.

Христиан дініндегі шіркеулердің сан түрлілігі Қазақстанға тән конфессияаралық толеранттылықты айқын көрсетеді. Бізде діндер мен наным-сенімдерді ұстаушылар арасында бітіспес дау көріністері болған емес [5]. Осы факторлардың ықпалымен ірі конфессиялардың қызметі қайталанбас бірегей қасиеттерге ие болуда.

Дін саласындағы мемлекеттік саясаттың негізгі міндеттері:

1. Азаматтардың діни сенім бостандығы құқығын жүзеге асыруды қамтамасыз ету және діни бірлестіктермен әрекеттестік ұйымдастыру.

2. Қазақстандық қоғамда конфессияаралық келісім мен тұрақтылықты қамтамасыз ету, конфессияаралық диалогты ұйымдастыру және қолдау.

3. Діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл, дін саласындағы ұлттық қауіпсіздікті қамтамасыз ету.

Біздің тағдырымызға көпэтносты және көпконфессияналды елде өмір сүру жазылған. Бүгінде қоғамымызда үлкен салмағы – қазақ халқының жұмылдырушы рөлі мен Қазақстан халқының азаматтық және рухани-мәдени қауымдастығын негізге ала отырып, қазақстандық патриотизмді, азаматтық сәйкестік пен бәсекеге қабілетті ұлт қалыптастыру, этносаралық және конфессияаралық келісімді қамтамасыз ету.

Қазіргі таңда Қазақстанда діни бірлестіктің ішкі ісіне араласпауға, діни сенімдерге құрметпен қарауға, заң алдында түрлі діни өкілдері тең дәрежеге ие болуына негізделген саясат жүргізілуде. Азаматтар арасында діни ағартушылық және тәрбие жұмысын, діндер мен діни бірлестіктердің қызметін оқып үйрену, экстремизм мен терроризмнің алдын алудың маңызы өте үлкен.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. – Алматы: «Атамұра», 1999 ж. – 296 б.
2. Тоғжанов Е.Л., Кан Г.В., Коробков В.С., Шаяхметов Н.У. Қазақстан Халқы Ассамблеясы: Тарихи очерк. – Алматы: «Раритет», 2010 ж. – 328 б.
3. Ұлт бірлігі Доктринасы. www.assambly.kz
4. Назарбаев Н.Ә. Қазақстан Халқы Ассамблеясы 10 жыл. – Астана, 2005 ж.
5. Дін саласындағы негізгі мәселелер бойынша материалдар жинағы. – Астана, 2014 ж.

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ ҮДЕРІСІНДЕ ҰЛТТЫҚ ЭТИКАЛЫҚ ҰСТАНЫМДАРДЫҢ ӨЗЕКТІЛІГІ

Мейрманов А.Д.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының аға ғылыми қызметкері*

Рухани жаңғыру жағдайында қазақ халқының тәуелсіздігінің баяндылығы үшін және жаһандану жылымына жұтылмай өркениет көшіне өзіндік бет-бейнесімен ілесуі үшін ұлттық бірегейлену

үдерісінің маңыздылығы сөзсіз. Сондықтан қазақ этносының бірегейленуінің рухани мұраларда көрініс табуын және оның ұлттың этикалық ұстанымдарымен ұштастығын зерттеудің мәні зор.

«Бірегейлену», «бірегейлік» ұғымдарының өзі сол қоғам мүшесінің, жеке тұлғаның өзін-өзі қандайда бір әлеуметтік, діни, саяси, этникалық қауымдастықтың мүшесі ретінде сезінуімен анықталады. Бірегейлену үдерісі жеке тұлғаның өзін әлеуметтік және этникалық топтың мүшесі ретінде сезіне отырып, сол топтың ықпалымен әлеуметтік қызметтің алуан қырын меңгеріп, әлеуметтік рөлдерді орындай отырып, қоғамдағы этикалық құндылықтар мен моральдық нормаларды тиімді меңгеруіне мүмкіндік береді.

Қазақстан республикасының президенті Н. Назарбаевтың Қазақстан халқына жолдауында ұлттық идеологияның өзегі ретінде ұсынылған «Мәңгілік ел» идеясы халықтың рухани этикалық мақсат-мүддесімен үндесетін, болашақ асыл арман-мұраттарға қанаттандыратын озық идея. Себебі, адам рухының мәңгі-бақилығына сеніп келген халқымыз үшін бұл идеяның рухани этикалық мәні басымдыққа ие. Халқымыздың сан ғасырлар қордаланған бай рухани қазынасына, мәдени һәм әдеби мол мұрасына этикалық мұраттар болуымен өзек елдің тарихи тағдырын анықтаған еді. Рухани-этикалық құндылықтардың негізгі сипатының бірі де бірегейі де оның мәңгілігі және жалпыадамзаттық этикалық ұстанымдарға сәйкестігінде. Адамзат тарихында, сол сияқты қазақ халқының тарихында да әралуан мемлекеттік қоғамдық құрылымдар кезең-кезеңімен өтті, алайда, сол замандардан осы күнге дейін өзектілігін жоймайтын болашаққа ұласатын этикалық ұстанымдар мен асыл мақсат-мұраттар бар. Соның бірі елдік бірегейлік пен рухани тәуелсіздікті сақтай отыра, этикалық мұраттарға сәйкес өркениеттік даму.

Мемлекеттің ілгері дамуы үшін ұлттық бірегейлік пен ұлттық төлсаналылықтың жаңғыруы қаншалықты маңызды болса, ұлттық рухани жаңғыру жағдайында этикалық ұстанымдардың нығаюы да маңызды. Мемлекеттің атауы ғана емес белгілі бір нәсілдік қауымдастықтың бірегейленуі этнонимнен яғни, ұлттың атауынан нақтылы көрініс табады. Ал, бүгінде мемлекеттің атауын

айқындауды, осы арқылы мемлекеттің ұлттық саясатының айқын бағдарларын нақтылау деп түсінуге болады.

Өткен ғасырларда қазақ ағартушылары да осындай заңдылықтарды жіті зерделегендіктен «Қазақ» этнониміне назар аударды. «Қазақ» газетінің жарияланымдарында: «Аталы жұртымыздың, ауданды ұлтымыздың аруақты аты деп, газетіміздің есімін «Қазақ» қойдық» (1913. №1); «Біздің газетіміздің таңбасы «Қазақ», яғни қазақтығымызды сақтау. Қазақтық, әрине, аты мен тілі жоғалмаса сақталады» (1913. № 2) және т.б. мысалдардан бұл тақырып қазақ қоғамын үнемі толғандырып келген маңызды мәселе екендігін көреміз.

«Қазақ» атауын иеленгенге дейін-ақ қазақ халқының құрамына кіретін тайпалар мен тайпалық одақтардың тарихи тіршілігі басталып, болашақ қазақ этносының рухани, әлеуметтік іргетасын қалай бастағаны даусыз. Алайда, осы қазақ қауымының бірегейленуінің ұлт болып ұйысуының негізгі факторы елдік сана болса, елдікке ұмтылыс басты этикалық құндылық еді. «Елдік сана» ұлттық бірегейліктің, сондай-ақ ұлттық этикалық ұстанымның өзегі екендігінің, елдік ұғымның рухани мән-мазмұны басым екендігінің мысалдарын көптеген мақал-мәтелдерден де бағамдаймыз. Мәселен, «Өз елің – алтын бесігің», «Елің – панаң, жерің – анаң», «Отан – елдің анасы, ел – ердің анасы» деген осы мазмұндағы көптеген халық даналықтары бар. Олардың қатарында «Өзін-өзі билеген ел бақытты, өзін-өзі таныған ер бақытты!» деген нақыл да бар.

Осы қазақ мақалында ел мен ердің бақыты егіздей айтылып, ел бақытының шартын егемендікпен, ал ер бақытын өзін-өзі тану арқылы рухани кемелдікке жетуімен байланыстыруы айрықша назар аударарлық нәрсе және ол бүгінгі біздің күйімізді айшықтап, бет-бағдарымызды айқындайды. Тәуелсіздік – мемлекеттің егемендігімен мағынаға ие болса, рухани егемендікпен мәні толығады.

Халық санасында өткенді бүгінмен жалғастырарлық жанды байланыс түзетін, әр таңда жаңа қырынан көрініп, түбегейлі мәні арта түсетін ер және ел тағдырымен тамырлас этикалық мұрат, мүдделері, құндылықтары бар. Елдің мемлекеттік тәуелсіздігі – егемендіктің негізгі мағынасы болса, оның мәні қоғамның негізгі

тұлғасы адамның – ердің ішкі еркіндікті иеленіп кемелдікке жетуімен толығады. Яғни мемлекеттік құрылымның өзі дәстүрлі мәдениеттің сыртқы қорғаушысы ретінде қызмет атқарып, сол дәстүрлі мәдениеттің тұлғасы – адамның – ердің рухани толысатын ортасы бола алған жағдайда ғана нағыз елдік мұратқа жетеді.

Елдің егемендігі мен тәуелсіздігі үшін күресінің өзекті мәні – сан ғасырлық даму тарихы бар атадан мирас болған дәстүрлі мәдениетті қадірлеп сақтау және оны қазіргі заманның индустралды-инновациялық дамуымен үйлесімдендіру болып табылады. Ердің қорғауға тиісті негізгі намысы – иманы, отбасы, Отаны болғандықтан басты этикалық ұстанымдар да осыған мазмұндас еді. Сондықтан, дәстүрлі мәдениеттің тылсымынан терең тамыр алып, тығыз астасып, жаһандану дәуіріндегі әрбір шешуші кезеңде бой көрсетер құндылықтар жүйесі, ер намысы және ел мүддесінің тұтастанған этикалық ұстанымдармен айқындалады. Осылайша ел мүддесін рухани жаңғырумен ұштастырған, өз жан дүниесіндегі рухани хәл-ахуалды танып білу арқылы, этикалық адамгершілік тазалыққа, рухани кемелдікке ұмтылған, оны ұлттың этикалық ұстанымдарымен ұштастыра білген бірбен-бір тұлға Шәкерім Құдайбердіұлы. Жалпыадамзаттық мәңгі өшпес этикалық құндылықтарды жаңғыртқан, туған халқының ар-ұждан үнін ту қылып көтерген ғұлама ақын, аудармашы, сазгер, тарихшы, данагөй философ адамгершілік этикалық ар ісінің ғибратын паш етіп, өз шығармашылығын қазақ тілінде дүниеге әкеліп, болашақ ұрпаққа мұралады. Шәкәрім Құдайбердіұлы шақырған ар-ұждан үніне құлақ асу, оның артына қалдырған мол рухани этикалық мұрасын игеру бүгінгі ұрпақтың парызы.

Ғұлама шығармашылығының өзегін «өзін-өзі тану» танымы құрайды. Сондықтан, «Мұтылғанның өмірі» ғұламаның бүкіл шығармашылығының толғауы тоғысқан, тұжырымы түйінделген, өмірбаяндық мазмұнына қоса, өмірмәндік ой-толғаммен байытылған туындысы. Ғұламаның өзін-өзі тану толғауы өмір кезеңдерін айшықтай келе, тағдыр-талайын, ғибраты сәттері мен өмір тәжірибесін, рухани танымы мен таубе таупығын, қауіп мен үмітін сүйініші мен күйінішін ерекше өрілім түзіп, ұластыра баяндайды. «Мұтылғанның өмірі» ғұламаның өз жан дүниесіне

тереңдей үңіліп, өткені мен бүгінін жіті сараптап, болашағынан күтер үмітін саралаған, «өзін өзі тану» танымының үлгісін көрсеткен этикалық мазмұндағы шығармасы десек те және бұл «өзін өзі тану» ілімі ғұлама шығармашылығының арналы өзегін құрайтын, жалпы мұрасының негізгі этикалық мән-мазмұны деп білсек қателеспейміз. Бұл арна жан мен тән, рух пен нәпсі, адамның бақи мен фәниге қатысы, адам бойындағы этикалық ізгілікті қасиеттер мен жағымсыз сипаттардың көрініс табуы, ақиқат пен жалған сияқты мәселелерді қамти отыра, кейде шендестіре кейде ұластыра баяндау арқылы адам табиғаты мен рухани әлемін оның қарама-қайшылығы мен ішкі тұтастығын ашып баяндайды.

Адамды рухани кемелдендіретін талап, ақыл, ынсап, рахым ар, ұят, сабыр, сақтық, әділет сияқты этикалық игі қасиеттерді дамытуға шақырып және олардың сыр-сипатын ашады, сонымен қатар жалқаулық, көрсеқызарлық, мақтаншақтық, өтірік, өсек, еріншектік, ызақорлық сияқты жағымсыз сипаттарды әшкерелеп, сақтандырады. Талғаммен киінуі, құрбыларының алды болып, музыка құралдарын меңгеруі, аңшылыққа, ұсталық өнеріне ден қоюы, құсбегілікке, саятшылыққа алғашқы басқан қадамдарын баяндай келе, сөз өнеріне деген құмарлығы ояна бастауына назар аудартады. Ғұлама жастық шақтағы өлеңін жастарға арнадым, алайда, көптің мұңын мұңдап, жоғын-жоқтауға әлде де көңіл бөлмедім деп өкініш білдіргенмен «Білімге салып тілекті, Сыбанып едім білекті, Ағартуға жүректі, Аршымақ болып қоқымын, өлең мен сөзді шеберлеп» деген сөздері ғұламаның сөз өнерін жеңілге санамағанын, сөз саптап сөздің сырлы әлеміне ену үшін ең алдымен таза жүрек, мол білім, ықылас, ынта сияқты этикалық қасиеттердің қажеттілігін терең түйсінгендігін көреміз. Әрине, бұл Абайдың ақындық мектебінің өкілі болған Шәкәрімнің жастық шақтан-ақ сөз қадірін білгендігі, өзін баулыған ғұлама Абайдың рухани ықпалымен ел жоғын жоқтар бет-бағдарын ерте бастан айқындағандығының бір белгісі. Ал, болыстық билікке ерте жастан, 20 жасынан бастап ел жүктеуімен еркінен тыс араласқан Шәкәрім, биліктің, ғылым, білім, рухани таным жолында ізденуіне бөгет болғанына өкініп, опық жейді. Ғұлама биліктің ұлық пен елге жағынуға, айлаға жүгініп, ардан кетуге, атакқұмарлыққа

ұрындыраына өкінеді. Өзгенің бақ деп таныр билігіне, осылай сын көзбен қараған ғұлама, өзгеге қайырымдылығымен, әділ билігімен, халыққа қамқорлығымен абыройға ие болғаны да, көпке шарапаты тигені де белгілі. Алайда, Шәкәрімнің басты өкініші билік пен мансаптың ғылым нұрын сезінуге бөгет болғандығы, ол жиырма мен қырық жас аралығындағы қайратты шағын басты өмірлік мақсаты деп білген ғылым жолына жұмсауға мансап кедергі жасады деп налыды. «Осы айтылған төрт кесел, жасымда болды көзге шел. Қырыққа келіп астым бел, Деді бір ой көзінді аш» деген шумақтар Ақын өміріндегі кезеңді асу, шешуші сәт осы қырық жастық меже екендігін әйгілейді. «Көзді ашу» яғни, көкейкөзінің ашылуын көксеу ғұламаның ішкі оянысын, бетбұрыс кезеңін, көңіл түпкіріндегі ақиқат этикалық аңсарын, түбегейлі мұрат-мақсатына шешуші қадамын білдіреді.

«Қырықтан соңғы сөзімді, Сынап, таны өзімді, Түзу құрып тезінді Жүрегінді қылмай тас», «Қырықтан соңғы қырымды, Сынамақ болсаң түрімді, Көрейін десең нұрымды, Жидағы оқы жырымды» деген жыр жолдары да бұл жастың кезең асқан, мерзімді шақ, ғұламаның тура жолға бет қойған қалпын білдіреді. Бұл кезеңде ғұлама шығармашылығында болашақ ұрпаққа арнай сөйлеу, өсиет жолдау, болашаққа мирас ету сарыны басым түсе бастайды. Осыдан-ақ руханиятқа бой ұрған өз заманынан озық ойлы ақын өзінің рухани-этикалық мазмұндағы шығармаларының адамның рухани аңсарын, замана зарын, қоғам дертін терең түйсінуден туындағанымен де тұрғыластары тарапынан жете қабылданбайтынын білген. Алайда, өзі мұралаған рухани-этикалық ілім ғасырлар ағымында құндылығын жоймай жаңғырып отыратын, адам жанының да қоғамның да дертіне дәру болар асыл жауһарлар екендігін толық түсініп, болашақ ұрпаққа мирас еткен деп білеміз. Оның жоғары рухани этикалық тұрғыға шығып, анық айна ақылын іске қосуы көптің кемшілік міні көруге мүмкіндік бергенімен, ол кемшіліктерді терең түйсініп тәубаға келу арқылы, сөге тұрып күйінеді. «Сөккенің болсын сүйгенің ащы тілмен тигенің, жойылсын деп міндері» деген қағида оның өмірлік ұстанымы. Оның шыққан тұрғысы рухани биіктік болғандықтан қоғамның дертті хәлін, күйзелген жәйін, надандық қалпін,

азғындаған салтын, мұңлы-зарлы тұрмысы мен азып-тозған елдік үрдісін көрмей «ашылған көз» тұра алмайды, осы қиындықтардың бәрін өз басымдағы зар-зобалаң деп терең сезінгендіктен ауыр жан азабын тартады. «Ұлық пен елге жағындым, Әр түрлі атақ тағындым, Ар кетіп айла жамылдым», «Туған елім – надан жұрт, Жуандықтағы – бір қылқұрт, Жетім ерке болып қырт, Мансапқа мінген мен бір мас» деп өзін аяусыз сын тезіне салған ғұлама, өткенге өкініп өз кемшілігін түсіндім дей тұра мұның тағдыр талқысы екенін мойындайды, оны тағдырға да қарсылық ретінде емес, таубасын айта отырып, өз мінін әшкерелеп, өзгеге ғибрат беру, басқаны сақтандыру ретінде толғайды. «Жайымды оқы қарындас, Мен сорлыға кел мұңдас», «Өмірімді оқып сынарысың, мін тауып та тынарысың», «Мінімді аяп қалдырма, Күйдірме бірақ тағдырға» деген арнау сөз мазмұнындағы шумақтарда бұл жыр-толғауының болашақ ұрпаққа ғибрат үшін айтылып отырғанын айқын көрінеді.

Өзінің өмірлік қағидасы болған адамның өзін-өзі тануы мен тәрбиелеуі үшін қолға алар негізгі әрекеті, өзін-өзі сын тезіне салу, аяусыз талқыға алу арқылы, мінін жөндеу керектігін өз басындағы үлгі мысалымен көрсетеді. Жасы қырыққа келген шағында сыншылдық ой сарынына салынуы елдің мінін көруі, көптің дертін түсініп, рухани күйзеліске ұрынған, адамгершілік этикалық қасиеттерден, елдік салттан айырылып партияшылдыққа салынған, надандықпен, даңғаз мақтанқұмарлықпен азғындаған елді сынауы ақын дүниетанымының, өмірлік ұстанымының ағартушылық арнаға толықтай ойысуынан хабар береді. Алайда, ақынның ағартушылығын батыстағы ағартушылықтан немесе гуманизм ұғымынан өзіндік ерекшелігі мен айырмашылығы бар екенін ескерген жөн. Шәкәрімнің ағартушылығы хақтық жолға тәуекелмен бел буып, толықтай бет бұруымен, өзін сол жолға құрбандыққа тігіп, этикалық ар ілімін, жүрек танымын зерделеуге және ар түзейтін этикалық ілімді халыққа жаюға зор жауапкершілікпен ден қойғандығымен ерекшеленеді. Сондықтан, оның ағартушылығы елді жәй ғана сауаттандырумен шектелмей, адамның көкейкөзін ашуды, жан-жүрегін тазартуды, надандық құрсауынан шығаруды, рухани серпіліске жетелеуді мақсат етеді. Шәкәрім Құдайбердіұлы

өз заманының қоғамдық-әлеуметтік жағдайымен, саяси-тарихи оқиғаларымен, рухани-мәдени халахуалының ауқымында шектеліп қалмайды, өзінің рухани самғау биігінен осыншама көп кемшіліктің басты себептерін іздейді.

Нәпсінің жетегінде кеткен адамның азғындауын, саяси мүдделердің желеуімен этикалық адамгершілік мұраттардан адасқан қоғамдардың тоқырауын, соқыр сенім, жалған идеялардың соңында кетіп ғылымның, діннің, философтардың адасушылықтары мен бұрмалауларға ұрынуларын таза ақылдың сын-сарабына сала бастайды. «Адасып діншіл азғанын, Пәншілдер ғылым қазғанын, Философ ойшыл жазғанын, Сынауға енді бұрдым бас» деген ғұлама бұл бетбұрыс жан ізденісінен туғанын айтады «Қырықтан аса бергенде Ақылым қылды шерменде: «Дінім қалай, жаным не, Жоғалам ба өлгенде? Әлемді кім жаратқан, Осынша түрлеп, таратқан?», «Ақирет деген немене, Шыққан жан қайта келе ме, Кіре ме осы денеге, Дәлелі қайсы сенгенде?» Бұл сұрақ кез-келген адамды толғандырмай қоймайтын адам болмысының мәнін айқындайтын сауалдар. Әрине, бұл сұрақтарды өзіне өзі қоймайтын, өз көңілі құп алатын жауабын тапқанда ғана жүрегі орнығатын, тіптен осы сауалдарды өмірінің әр кезеңінде жаңартып өзіне қойып отырмайтын адам кем де кем. Шәкәрім ойшылдың шығармаларын оқып, көкейіне тоқыған әрбір шәкірт, осы сауалдарға көңілі толар, ойына қонар жауап табары сөзсіз. Осы сауалдардың жауабын табу үшін ол 1905–1906 жылдары қажылық сапарында білім іздеп Мекке Медине, Стамбул шаһарларының кітапханаларын ақтарады, арғы бергі ғалымдардың кітаптарын алып оқиды. «Ноқтасыз оймен тексердім, Бояулы діннен сескендім, Дін шатағын көп көрдім, Қатесін сынап, тергенде, іздедім таптым анығын, Тастадым ескі танығын, Хақиқат нұрдың жарығын, Жарылды жүрек көргенде» [1, 492 б.] деген жыр жолдары таза, мінсіз, сау ақылға жүгінген сыншыл ойдың иесі, нұрлы жүрек танымымен «Ақылмен нанар иманды тапқанын» және оның осы сенім жолында қандай құрбандыққа болса да дайын екендігін аңғарамыз. «Қасыңа қылыш қайратқан, Досыңа гүлдей жайнатқан, Ерік пен талап, ой беріп, Ойынды сөзбен сайратқан, Жан емес дейді білгіштер, Осыған нанған есерлер, ойы кем сөзге шешендер, Ақылмен жан-

ды тексермей, Денешіл, Пәншіл кеселдер» [1, 264 б.] десе «Үш анық» еңбегінде көптеген дәлелдер келтіре отырып, бұл жалған пікірді жоққа шығарып, дәлелдейді [2, 90–122 бб.]. Осындай сенім иелерін ақылдан алыстатып, бас көзіне ғана сеніп, көкіреккөзі байлаулы көр соқыр наданға айналдырған, ойсанасын дене мен пәнге байлаған Огюст Конттың сөзі еді дейді. «Олар шатақ діннен қашқан, сөйтіп, жан жоқ деп, Тіпті алысқа кетіп, адасқан. Бар обалы оның шатақ діншілде, бар дінді бояп, басқан» деп түйіндейді. «Шатақ діншілдер» деп атап отырғаны ақылмен тапқан нұрлы иманға жүгінушілер емес, дінді соқыр сенімге айналдырып бұрмалаушылар, дінді қақпан қылып адам аулаушылар, дін терісін жамылып, адамды аң орнына атушылар, дінді тұзақ етіп шәкіртін құлдыққа мәжбүрлеушілер тағы басқа жолдармен діннің асылын жасырып, оны биліктің, үстемдіктің құралына айналдырып, қара басына пайдаланатын бұрмалаушылардың ұшқарылықтары адамдарды діннен бездіргенін айтады. Осындай жалған нанымдардан қашқан адамдар екінші ұшқарылыққа ұрынды, сөйтіп, «жанды» және «Жаратушыны» жоққа шығаруға бет бұрды дейді. «Бұл күнде дұрыс иман жоқ, Шатақ дін нәпсі тиған жоқ, Ақылы саудың ойына Алдамшы діндер сиған жоқ» [1, 277 б.] адамдардың иманнан безуі, дінді мансұқтап, Жаратушыны жоққа шығаратын атеизм идеясының үстемдікке ие болуына басты кінәлілер өздерін діншіл қылып көрсетіп, сол дінді жеке бас пайдасына тұтынушылар, сол дінді шатаққа айналдырушы бұрмалап түсіндірушілердің өзі дейді. Сондықтан, діннің ақылды сауықтыратын, нәпсіні тиятын, рухты өсіретін қасиетін ашу және дінді осы мақсатта ұстанудың үлгісін көрсету ақынның басты мақсаты. Сондықтан да, діни имандылық негізге тән аксиологиялық ұстындарды жоққа шығарушыларға қарсы жауапты, ол ғылыми теориялық ізденіс арқылы тауып, қара сөзбен дәлелдеп жазады.

Рухани қазынаның замана тоғысында, халқының жаны мен ділін терең түйсінетін, ақиқатқа ғашық, ел тағдырынан өз тағдырын өзгелемейтін, ел мұңы мен жан сыры өзектес ерлердің өзегін жарып шығары, осылайша уақыт, мекен кеңістігін жеңіп, мәңгілік мәні өшпес, қай заманда да өзектілігін жоймайтын этикалық қазынаға айналатыны сөзсіз. Сондай-ақ бұл жалпы

адамзаттық құндылықтар қазынасына қосылатын, тілдік немесе кеңістіктік бөгеттерге қарамастан ден қойған адамға дем беретін өшпес мұра, рухани-этикалық қазына Қазақ халқының тарихын, салт санасын, арман аңсарын, терең біліп қана қоймай оны зерттеп танып, халыққа жеткізуде талмай еңбектенген ғалым адамды ілгері бастыруға, жан дертін емдеуге, адамды сүйуге, этикалық адамгершілікке адалдыққа баулуға бар өмірін сарп етеді. Ғұламаның өзін-өзі тануы, өз халқын, өз заманы мен замандастарын танумен ұласа жүреді. Алайда хаққа ғашық ғұлама қоғамның кемшілігі мен ластығын, надандық дертінің мендегенін, озбырлықтың озғанын әшкерелеп сынау қалпында рухани жағынан өзге тұрғыға шыққанымен өзін өзгеден оқшауламайды. Сол қоғамда бар дерт өз бойымда да бар, сол қоғамдағы барлық кемшіліктен өзім де ада емеспін деген тұрғыда өзін өзгеден бөлмей сын тезіне бірге қатар салады. Дінді бүгінде де идеологиялық құралға айналдыруы арқылы, әлемге үрей мен қорқыныш туғызып, жекелеген топтардың мүддесіне пайдалануға ұмтылыс үдерісі арта түскені көрінеді. Осындай кезеңде діннің рухани-танымдық мән-мазмұны мен ар-ұжданды тезге салар этикалық қырларын танытуға күш салған Шәкәрім ұстаз мұраларының құндылығы өзектене түседі. «Қазақтан мендей ұл туса, Осындай түзу жол қуса, Хақиқат іздеп бел буса, Ол да бір жақсы ырымды» деген жолдарда өз заманына, өз халқына өгей болып, замандастарына сөзін өткізе алмай, торықса да, бұл жырлардың сырына бойлар, асыл қазынаны игеруде этикалық адамгершілік ардың жолынан таймауына үндейді, тағдырдың сырыннан ғибрат алуға шақырады.

Әдебиеттер:

1. Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары: Өлеңдері, дастандары. I том. – Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2006.
2. Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары: Өлеңдері, дастандары. II том. – Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2006.

THE ROLE OF ISLAMIC EDUCATION IN CONSOLIDATING SECULAR SOCIETY (experience of Kazakhstan)

Dosmaganbetova A.A.

PhD student in Religion Studies

Aitugan A.N.

Master student in Religion Studies

Islam has become one of the main sources of the formation of the original spirituality and culture of the Kazakh people. The ancient Turks, the ancestors of the Kazakhs, directly participated in the development of Islamic civilization and they were involved in many of its victories. The first acquaintance of the inhabitants of the region with Islam took place in the VII century, when the first Arab missionaries appeared here.

However, the final victory of Islam occurred in the middle of the VIII century. In 751, a multi-day battle between the Arab commander Ziyad ibn Salih and the Chinese commander Gao Xianzhi unfolded near the city of Atlakh near Taraz. During the rise of the battle in the rear of the Chinese, the Karluk tribes revolted and went over to the side of the Arabs. Chinese troops were completely defeated and left Zhetysu and East Turkestan. The victory of the Arab Army, which came under the green banner of Islam, marked the beginning of the establishment of the religion of the Prophet Mohammed and the Muslim culture in the entire Central Asian region. The spread of Islam in the territory of modern Kazakhstan was a process, which lasted for several centuries. At the beginning of the X century, Islam was accepted by the ancestor of the Karakhanid dynasty, Satuk, and his son Bogra-Khan Harun Musa, they declared Islam to be the state religion in 960 [1].

The peculiarity of the spread of Islam among the nomadic tribes of Kazakhstan was the fact that the Muslim faith easily adapted to the national traditions and customs of the Kazakh people. With the formation of the Kazakh sultanate in the XV century, the introduction of Islam contributed to the strengthening of the supreme power of the khans and the merging of various Kazakh tribes into a single ethnic community. The peace-loving nature of the teachings of the Prophet

Mohammed has a positive effect on the preservation and strengthening of stability in our country, which expressed in the rejection of violence, as well as in the rejection of racial and national intolerance.

Islamization did not come to Kazakhstan for nothing, because the Kazakhs identified themselves with the Muslim world, which encouraged the country's leadership, who saw this as purely moral goals: preservation of traditions, decent education of young people, condemnation of low beginnings in man. The emphasis was on the consolidating role of Islam, which was to replace the "Code of the Builders of Communism." But time and the changes taking place in the world have made their adjustments to this process. Unable to restore balance in the relationship of the secular elite with the population and its growing religious identity [2].

Despite the growing number of religious organizations, many people are very poorly versed in the tenets of the faith, subject to any interpretation of its meaning and functional manifestation. Therefore, it is easy for them to explain the difficulties of today's life by the fact that "wrong" Islam is being implemented in the country, and the struggle to correct is a good and necessary thing.

Kazakhstan, like other post-Soviet countries, is undergoing a process of state and national construction. Therefore, the Kazakh political elite will have difficulties in building an independent state. According to a number of Russian authors and their classification of countries using indexes, modern Kazakhstan occupies the 111th position in the ranking of statehood and it is located in the zone of "insufficient statehood" [3]. In this regard, the analysis of the identity of the Kazakhs is particular relevance in modern Kazakhstan as a state-forming ethnic group with the identity of the entire multi-ethnic Kazakhstan.

As M. Weber, P. Bourdieu, M. Foucault point out, the modern state is one of the most important agents of identifying and categorizing people, because it has material and symbolic resources to impose these categories, classification schemes and methods of public counting and accounting, which should operate bureaucrats, judges, teachers and doctors and to whom non-state actors should belong [4].

There is a demand for Islamic education in the post-secularism era. We should turn to the Islamic educational practice of the past and, based on its study, come to understand how to model Islamic education and

whether it is possible to create an ideal exemplary Islamic model of education, because in the educational process we are trying to model a way of thinking and world relations [5].

Islamic education in the post-secular era should be integrated, since the spiritual and moral potential embodied in it will contribute to the formation of the spiritual meaning of education, and a sense of tolerance. The formation of tolerance as a phenomenological category of culture is possible only in the process of education and upbringing. Migration processes in Europe need to be addressed in the educational process, not only in the political process. Teaching tolerance is also the task of education, including Islamic education. Islamic education plays an enormous role in the formation of Islamic identity, its preservation and possible transformation under the conditions of post-secularism.

“As asserted repeatedly here, Islamic education institutions do not exist in a vacuum. They are strongly influenced by political, social and cultural factors. In this time of massive, easily accessible information technology, the spread of radical Islamic doctrines, via what appears to be legitimate and credible religious sources, may negatively influence the worldview of the young generations in the Muslim world in general. This, in turn, may influence Islamic education institutions” [6, p. 48]. From the point of view of the topic under consideration Islamic education can be an effective method in consolidating society.

Today religion is not only one of the factors of interethnic harmony and social stability in Kazakhstani society, but also one of the sources of the “revival of culture”. For the development of modern culture, it is necessary to take into account religious values, since many religious truths carry within themselves spiritual and moral potential. Many humanistic ideas, altruistic and universal values have been worn out in religious teachings. The processes of religious rebirth play a special role in the conditions of gaining cultural identity in the country. There is religious diversity in Kazakhstan, therefore, the spiritual consent of various religions is necessary, first of all Islam and Orthodox Christianity, which have withstood the test of spirituality and value viability.

The secular nature of Kazakhstan is an important condition for the effective development of Kazakhstan. Religious organizations and citizens of the country are equal before the law. It is unequivocally determined that no religion can be established in the country as a state or

mandatory. This is of fundamental importance in the further successful development of interfaith relations in Kazakhstan. The implementation of this provision should reliably strengthen the humanistic basis of relations between the state and religious denominations in the state. Religious education is a tool to strengthen secularism and consolidation of society. Since Islam is the most common religion in the republic, the Islamic component of religious education is a key focus. Currently, there is a process of strengthening the secular nature of the system of education and upbringing in the Republic of Kazakhstan.

There are important factors – the commonality of targets of social groups; the similarity of value orientations, ideals; economic interests of society; social and ethnic grounds; political, spiritual and cultural factors like education, ideology, religion, language, culture. The unity of people of different cultures depends largely on what values define, direct and regulate human activity, its interaction with the world and people. Religious education also contributes to the formation of tolerance and common ideological values.

There are sufficiently objective historical, economic, political, spiritual grounds for the formation of a nation as a politically organized community in Kazakhstan. Interethnic and interfaith tolerance in Kazakhstan are a necessary basic condition for the successful consolidation of society into a single political and ideological nation. This awareness is a strategically important task of the new stage of development of the country, which is reflected in the Doctrine of National Unity of Kazakhstan [7].

Spiritual consolidation can be done in different ways and methods. The most effective is the consolidation of the internal foundations of religions, that is, their dogma, the foundations of faith. Such consolidation could lead to an automatic mutual understanding of religions. The dialogue of the moral aspects of religions is also an important level of spiritual consolidation. Virtually all spheres of society's existence – economic and social, political, international, cultural and others, are drawn into spiritual consolidation. Practically in them real spiritual consolidation of peoples is carried out. Even if they are far from the dogma of religions, they are areas of the widest possible communication of people belonging to different faiths, as well as not belonging to any of the faiths [8, c.62-64].

Consolidation of Kazakhstan society should be achieved in multiple directions. Over the past years of independence, Kazakhstan has developed its own model of relations between the state and religion (religious associations and believers), the strategic priority of which is to achieve the National Unity of the People of Kazakhstan. One of the ways of spiritual consolidation is religious education. It is required an effective system of religious education, especially Islamic education in order to regulate political stability and preserve unity in Kazakhstani society, as well as in order to avoid illegal religious extremist acts in the conditions of multi-ethnicity and polyconfessionalism.

Overcoming xenophobia and the formation of religious and ethnic tolerance are the most important directions among the many factors contributing to the consolidation of a multi-religious and multi-ethnic society, in the development of which a significant role is played by spiritual (religious) and religious studies (secular) education.

References:

1. Ислам в Казахстане // <https://e-history.kz/ru/contents/view/485>. 08.08.2013.
2. Исламский фактор в национальной безопасности Республики Казахстан // <https://articlekz.com/article/8439>. 2014
3. Мельвиль А.Ю., Ильин М.В., Мелешкина Е.Ю., Миронюк М.Г., Полунин Ю.А., Тимофеев И.Н. Опыт классификации стран // Полис. – 2006. – № 5. – С. 6-57
4. Мишель Ф. Интеллектуал и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертас по обще ред. В. П. Визгин и Б. М. Скуратова. — Москва: Практис, 2002. — 384 с.
5. Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. Монография. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2017. – 432 с.
6. Amr Abdalla, Muhammed Abu-Nimer, Ilham Nasser, Aysa Kadayif, Lynn Kunkle, Saber el-Kilani. Improving the Quality of Islamic Education in Developing Countries: Innovative Approaches. – Washington: Inc, 2006. – 61 p.
7. Доктрина Национального единства Казахстана // https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30501158 . 25.05.2010
8. Косиченко А.Г., Нысанбаев А.Н., Кенесарин Д. А. Ислам и христианство: возможности духовной консолидации народов Казахстана. – Алматы, 2001. – 195 с.

ИМАН МЕН БІЛІМНІҢ АРАҚАТЫНАСЫ: МҰҒТАЗИЛА МЕН ӘҺЛІ СҮННЕТ АРАСЫНДАҒЫ КОМПАРАТИВИСТИКА

Қалдыбеков Н.С.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының ғылыми қызметкері, PhD докторант*

Иман ұғымы мұсылмандық дүниетанымда аса маңызды феномен. Біз бұл мақалада «Иман деген білімнің бір түріне жата ма, әлде білімнен мүлде бөлек нәрсе ме? Иман үшін білім шарт па? Егер шарт болса ол білім қай деңгейде болуы керек?» деген секілді сұрақтар төңірегінде Мұғтазила мен әһлі сүннеттің иман мен білімге қатысты көзқарастарына салыстырмалы талдау жасаймыз.

Ұлттар мен ұлыстар біте қайнасып араласып кеткен жаңа замандағы қоғамдық қарым-қатынастар философияда да, дінде де айтарлықтай орны бар сенім мен білім арасындағы байланыс мәселесін өзектендіре түсті. Тарихтан белгілі, алғашқы кезеңдерде христиан дінін ұстанатын еуропа қоғамы сенім мен білімді біріне-бірін қарсы қойды. Бұған тек философия мен діннің пәні ретінде қарады. Кейін мұның кері әсерін көрді. Ал ислам діні алғашқы кезеңнен бастап-ақ білімге айрықша маңыз берді. Құранның алғаш түскен аяты «Оқы!» деген бұйрықпен басталды. Жаратылыс жайлы толғанып, ой жүгірту, ғылым-біліммен шұғылдану нәпіл (қосымша) құлшылықтардан абзал іс саналды. Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) Меккеден Мәдинаға қоныс аударған сәттегі алғаш қолға алған ісі мешіт салу болды. Ол замандағы мешіттердің қоғамдағы функциясы қазіргі кездегідей тек құлшылық, мінәжатпен шектелмеген еді. Пайғамбар заманындағы мешіттер қоғамды бір араға ұйыстырып, халыққа ілім таратып рухани-ағарту істерімен айналысатын білім ордасы, әлеуметтік жобалар ұйымдастырылатын қайырымдылық қор, халыққа қарапайым адамдық этиканы үйрететін мәдениет ошағы секілді т.б. қоғамдық институттардың функциясын атқарды.

Бәдір шайқасында мұсылмандардың қолына тұтқын болып түскен Меккелік мүшріктердің артынан келген іздеушілерінен Мәдина мемлекеті құн талап етті. Ал олардың арасындағы жа-

зу-сызу білетін сауаттыларына құн төлеудің орнына әрқайсы он бүлдіршінге жазу-сызу үйретуін шарт етті. Мұны Исламдағы алғашқы ағарту шаралары деуге болады.

Пайғамбар заманынан кейінгі кезеңдерде яғни, ислам ғылымдары қалыптаса бастаған шақта осы білім мен иманның арақатынасына байланысты «хақиқи иман», «тақлиди иман» деген ұғымдар пайда болды. Тақлиди иман деп әке-шешеден, ұстаздан немесе өмір сүріп жатқан ортасынандағы адамдардан естіп, солардан көріп, үйреніп, әлдекімдерге еліктей отырып иман етуді айтамыз. Яғни, қандайда бір сенімді дәлелін іздеместен, ол жайлы ой жүгіртпестен қабыл ету. Ал хақиқи иман – әр нәрсенің дәлелін тексеріп, қисыннан өткізіп, хикметіне үңіле отырып иман ету. Яғни, иман еткен дүниесіне саналы түрде сену. Ақида ғалымдарының айтуынша тақлиди иман қабыл етіледі, яғни жарамды [1, 264 б.]. Матуриди мектебінің ғалымдары тақлиди имандағы адам дәлелін егжей-тегжейлі білмесе де, қарапайым түрде болса да иман шарттарын біліп, иман етсе оның иманы дұрыс болады [2, 79 б.]. Дегенмен, мұсылман адам хақиқи иманға жету жолында еңбек етуді тоқтатпауы тиіс.

Иман ұғымына тарихта кәләм ғалымдары әрқилы анықтамалар берген. Бұл анықтамалар ақида саласында біршама пікірталастарды туғызды. Ғалымдардың бір парасы иманға жүрекпен сену деп анықтама берсе, екінші бір топ ғалымдар тілмен айту деп түсіндіреді. Үшінші бір топ ғалымдардың берген анықтамасы тіпті бөлек. Олардың айтуынша иман дегеніміз сену қажет болған негіздерді жүрекпен білу.

Иман мен білімнің арақатынасын дұрыс түсіну үшін алдымен бұған қатысты қолданылатын ұғымдарды жақсы түсініп алу қажет. Өйткені, Құранда араб қоғамында бұрыннан қолданылып келген кейбір ұғымдарға жаңаша мағына берілген, ал кейбір ұғымдар сол қалпы қолданылған. Кейде базбір ұғымдардың мағынасын біршама кеңейтеді, кейде жалпы ұғымды жалқылап, нақтылап мағынасын айқындай түседі.

«Иман» сөзі араб қоғамында көп жағдайда «сену, илану» мағынасында қолданылған [3, 144 б.]. Құран кәрімнің түрлі аяттарында кездесетін «иман» ұғымы да осы «сену, илану»

мағынасында келген (Құран, 14:4, 42:195). Кәләм ілімінде жасалған анықтамаларға қарайтын болсақ, екі түрлі көзқарастың болғанын аңғарамыз. Оның біріншісі: муржия, жәһмия және мұғтазиланың «иман дегеніміз – білім» деген көзқарасы [4, 630 б.]. Ал екіншісі, иманды «сену, илану» деп түсіндірген әһлі сүннеттің көзқарасы [5, 404-406]. Егер де мұғтазила, муржия және жәһмиялар айтқандай расында да иман дегеніміз білім болса, бұл жерде «білім» ұғымына терең анализ жасау қажет болады. Ол қандай білім және қай деңгейдегі білім? Міне, осыны анықтап алу керек.

Кәләм ілімі саласында білімге көптеген анықтамалар берілгенін ескере отырып, біз оған тақырыбымыздың аясында ғана тоқталып тек әһлі сүннет пен мұғтазиланың берген анықтамаларына тоқталмақпыз.

Әһлі сүннет ғалымдарының басым көпшілігі білімге «өзі белгілі нәрсені білу», «белгілі нәрсені қалай бар болса солай білу» немесе «белгілі нәрсенің сол қалпы түсіндірілуі» деген секілді анықтамалар берген [6, 32-33].

Мұғтазила кәләмшысы Кағби білімді «бір нәрсені қалай бар болса солай сену» деп таныған. Әбу Хашим әл-Жуббағи осы анықтамаға «адамның сенімін» шарт етіп қосады. Әбу Али әл-Жуббағи есімді тағы бір мұғтазила ғалымы білімге анықтама беруде сенімнің жеткіліксіз екендігін алға тартады және сенімнің зарури немесе истидлалі бір дәлелге сүйенілуі керек екендігін айтады [4, I, 27]. Ал Қадый Абдулжаббар болса, Әбу Хашим әл-Жуббағи мен Әбу Али әл-Жуббағидің бұл көзқарастарымен келіспейді [4, XII, 30].

Мұғтазила теологиясы бойынша білім екі түрлі болады. Бірі адамның тырысуынсыз өздігінен білінетін, дәлірек айтқанда сезілетін білім. Мәселен, адам ауырғанды, ләззатты нәрсені сезеді. Бұған адам мүлде бас қатырмайды. Өздігінен білініп, белгілі болып тұрады. Ал екіншісі болса адамның ақыл жүгіртіп тырысуы арқылы, күш-қайрат жұмсауы нәтижесінде қол жеткізілетін білім [4, I, 26, 74, 82]. Мұғтазила ағымы алғашқысын аса маңызды көрмейді. Олардың айтуынша шынайы иман ақылды істету арқылы қол жеткізілген иман [7, IX, 12]. Яғни, иман еңбекпен, адамның күш-жігері арқылы келеді дегенді айтып отыр.

Әһлі сүннет ғалымдары білімге қол жеткізетін қайнарларды үшке бөліп қарастырады. Олар: сау сезім, дұрыс хабар және сау ақыл. Ақылдың өзі ішінара дарури және истидлали болып екіге бөлінеді [8, 45-50]. Мұғтазила хабари білімге аса маңыз бермей, тек истидлали білімге негізделеді [4, I, 26-27]. Ал әһлі сүннеттің айтуынша хабари білім нәтижесінде бекіген иман шынайы иман [8, 47-48]. Әһлі сүннет бойынша білім иманның бір элементі болып есептеледі, алайда жалаң білімнің бір өзі иманды білдіре алмайды [8, 574-575]. Иманның бір элементі дегеннің мағынасы иман негіздерінің бәрін егжей-тегжейлі білу немесе ол турасында пікірлесе алу емес. Себебі, кей адамдар иман негіздерін біледі, алайда оған иман етпейді.

Матуриди кәләмшылары иманды біліммен бірбүтін нәрсе деп есептемейді. Олардың айтуынша имандағы негізгі нәрсе тасдиқ, яғни жүрекпен сену. Жүрекпен сенгеннен кейін ақыл қамти алмаған дүниелер иманның дұрыстығына кедергі келтіре алмайды [8, 574-575]. Имам Матуриди «иман дегеніміз – білім» деген анықтамамен келіспегені секілді, иман мен білім бір деп есептейтіндердің де көзқарасын теріске шығарады. Оның айтуынша білім басқа, иман басқа. Мәселен, адамда білім бола тұра иман болмауы мүмкін [8, 574-575]. Сондықтан да әһлі кітап Алла елшісінің шын мәнінде пайғамбарлығын жақсы біліп тұрса да, оған иман етпеді (Құран, 2:146). Сондықтан да иман мен білімді бірлестіру қисынды нәтиже бермейді.

Иман білімді пайдаланады, бірақ бұдан иман дегеніміз білім деген тұжырым шықпайды. Егер тасдиқ (сену, құптау) білім болса, білген әрбір нәрсемізді құптап, сенуіміз қажет болар еді. Ал жалпы алғанда иман мен білімнің арасында әрине, тығыз байланыс бар. Иман білімнен кейін пайда болады. яғни, иман білімнің нәтижесі болады, алайда білімнің өзін иман деп анықтама беруге болмайды. Білімді тек иманға қол жеткізудегі бір құрал деп түсіну керек [9, 74]. Ал мұғтазиланың айтуынша иман дегеніміз құпталған, мақұлданған білім. Сондықтан да олардың дүниетанымы бойынша иман истидлали жолмен қол жеткізілетін нәрсе деп есептеледі [5, I, 45]. Яғни, мұғтазилалықтар иманға білім деп, дәл сол секілді білімге иман деп анықтама берген [4, I, 64, 76-78]. Әһлі сүннет

кәләмшыларының бірі Әбул-Мұғин ән-Нәсәфи бұл көзқарасқа қарсы шығып былай дейді:

«Білім сезімдердің және ақылдың бәдиһи білімі секілді зарури не истидлалы болады. Ауам халықтың арасындағы бір адам әлемнің жаратылғандығына, жаратушының барлығына және бірлігіне сенеді, бірақ бұл зарури да истидлалы да белгілі болған нәрселер емес. Себебі, ауам халықтың қатарындағы адам дәлел таба алмайды. Сондықтан да оның бұл иманы білімге жатпайды» [5, I, 9]. Нәсәфидің бұл көзқарасын кеңірек түсіндірер болсақ былай: халық дұрыс әрі толыққанды иманға қол жеткізді дейтін болсақ, Мұғтазиланың көзқарасындағыдай аталмыш нәрселер білімнің анықтамасына кіруі керек болады. Бірақ бұл сенімдерге халық ақпарат арқылы қол жеткізген жоқ. Сондықтан да бұлар білімнің анықтамасына кірмейді және «білім дегеніміз – сенім» деп анықтама беруге болмайды. Мұнда назар аудару қажет мәселе мынау: ауам халықтың өз сеніміне дәлел келтіре алмайды деудегі мақсат ғылыми түрде егжей-тегжейлі дәлел келтіре алмайтындығын айтып отырмыз. Әйтпесе кез келген адам өзінің сенген дүниесіне өз деңгейінде қандайда бір дәлел келтіре алатыны белгілі.

Тақырыпқа жалпылама қарайтын болсақ мұғтазиланың да, әһлі сүннеттің де иманды білімге негіздейтінін көреміз. Бұл екі кәләм мектебінің біріне-бірі қарсы келетін тұсы – білім қандай жағдайда нағыз білім болады деген мәселе. Мұғтазила жүрек құптап тұрған нәрсені дұрыс дәлелге негіздеу керек деп есептесе, әһлі сүннет кәләмшылары бұл мәселеде хабардың жеткілікті екенін алға тартады. Әһлі сүннеттің хабар деп отырғаны уахи. Яғни, діни мәтін. Жоғарыдағы мұғтазила мен әһлі сүннеттің көзқарастарын саралай келе біз мынадай тұжырымға келдік. Білім иманның өзі емес, тек иманды қуаттайтын фактор. Басқаша айтар болсақ иманның бір элементі. Тіпті ажырамас бөлігі деуге де болады. Себебі, адам бір нәрсеге сену үшін оның санасы одан қанағат табуы керек. Оның көкейіндегі сұрақтарға жауап беруі тиіс. Адам көп жағдайда жәйдан-жай бір нәрсеге сене салмайды. Ал санасындағы сұрақтарға жауап іздеу – білімге ұмтылудың алғашқы қадамы. Демек, иман білімнің нәтижесі немесе білім

иманға барар алғашқы баспалдақ деп те тұжырым жасауға болады.

Әдебиеттер

1. Тафтазани, Шарху әл-Мақасид, Әләмул кутуб, Бейрут, II том,
2. Сабуни, әл-Бидая фи усули әд-Дин, ауд.: Бекир Топалоғлу, Стамбул, 2014
3. el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, el-Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân, (Kur'an Terimleri Sözlüğü, çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul, 2007
4. Kâdı Abdulcabbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, II том (Çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013
5. en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, Tebsiratü'l-edille (neşr. Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün), II, DİB Yayınları, Ankara 2003.
6. Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akâidi, (Çev. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2013
7. Қадый Абдулжаббар, әл-Муғни фи абуаби әт-таухид уәл-адл (тахқиқ: Ибраһим Медкур, Таһа Хусейн), Мысыр.
8. el-Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd (Çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2014
9. Bebek, Adil, Matürîdî'de Günah Problemi, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998
10. en-Nesefî, Ebu'l-Muin, Bahrü'l-Kelam, (Çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010
11. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, el-İbâne ve Usûlü Ehl-i's-Sünne, (Çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010
12. Sâbûnî, Nureddin, Mâtürîdîyye Akâidi, (Çev. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara, 2014

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ СЕНІМ БОСТАНДЫҒЫ ЖӘНЕ МЕМЛЕКЕТТІҢ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ПРИНЦИПТЕРІ

Ибраев Е.Е.

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университеті докторанты*

Қазіргі уақытта діни сенім бостандығы кез келген демократиялық қоғамның қажетті, әрі ажырамас шарты болып табылады және адамның құқықтары мен бостандықтары жүйесінің негізгі элементтерінің бірі.

Діни сенім бостандығы – дінді ұстану немесе ұстанбау құқығы. Діни сенім мұраттары барша әлемде аса кеңінен мойындалған, бүгінде ең маңызды халықаралық декларациялармен және адам құқықтары жөніндегі пактілермен, сонымен бірге әлемнің көптеген елдерінің конституцияларымен бекітілген. Діни сенім бостандығы жан-жақты қамтамасыз етілген көпконфессиялы демократиялық мемлекеттердегі ішкі қоғамдық тұрақтылықтың қалыптасуы мен оны күшейтудің факторларының бірі діни төзімділік болып табылады. Діни төзімділік – бұл бір діни-конфессиялық қауымдық әдептілердің басқа діни-конфессиялық қауымдарға деген толерантты қатынасы. Әрбір адам өзінің діни нанымдарын ұстанады және басқалардың осындай құқығын мойындайды [1].

Қазақстан өзінің қызметінде адам құқықтары саласындағы жалпы мойындалған халықаралық актілерге сүйенеді. Осыған байланысты дін және діни сенім бостандығын қамтамасыз ету саласындағы қазақстандық нормативтік база жалпы алғанда, жалпы еуропалық және әлемдік демократиялық стандарттарға сәйкес келеді. Сонымен бірге, Қазақстан мемлекет пен конфессиялар арасындағы құрылымды өзара қарым-қатынастарды нығайтуға бағытталған діни қызмет жөніндегі заңнаманы жетілдіруге барынша күшін жұмсап келеді.

Еліміздің Конституциясы бойынша Қазақстан Республикасы әрбір азаматқа ар-ождан бостандығына кепілдік берілген және барлық конфессиялар ұстанушыларының заң алдында теңдігі қамтамасыз етілген зайырлы, демократиялық мемлекет.

Мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара қарым-қатынастарының принциптері діни сенім бостандығы деңгейі мен мемлекет зайырлылығының көрнекті көрсеткіші болып табылады.

2010 жылдың 26 мамырында Қазақстан Президенті Н.Ә.Назарбаев Қазақстан Республикасы Қауіпсіздік кеңесінің отырысына төрағалық ете отырып, былай дейді: *«Қазақстанда қоғам діннен бөлінбеген, сондықтан мемлекет бұл салада қоғамдық қатынастарды реттеуден тыс қала алмайды. Бұған қоса, діни сенім адамгершілік бастауларға негізделетінін және қоғамның рухани құндылықтарын дамыту үшін, қазақстандық патриотизмді, ұлтаралық және конфессияаралық келісімді күшейтуге және діни экстремизмнің алдын-алу үшін пайдалануға қажетті үлкен гуманистік әлеуеті бар екенін ескеру қажет»* [2, 12].

Діни сенім бостандығына азаматтардың құқықтарын жүзеге асыруды қамтамасыз ету оның одан әрі демократиялық және құқықтық дамуының негізгі құрамдас бөлігі болып табылады.

Конституцияның 1-бабының 1-тармағына сәйкес – Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады, оның ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары.

Қазақстан Республикасы Конституциясының 22-бабында анық бекітілген: «әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар». Ар-ождан бостандығы – ең алдымен жеке адамның кез келген идеологиялық бақылаудан бостандығын білдіретін адамның негізгі жеке құқықтарының бірі, әркімнің рухани құндылықтар жүйесін өз еркімен таңдау құқығы. Ар-ождан бостандығы адамның абсолюттік құқығы болып табылады.

Қазақстан Республикасының Конституциясы әрбір адамның ар-ождан және діни сенім бостандығына кепілдік береді, сондай-ақ, конфессиялық, этникалық және басқа да белгілері бойынша кемсітушіліктің кез келген түріне тыйым салады.

Діни сенім бостандығына деген құқық қоғамдық және діни мүдделердің теңдігіне қол жеткізу арқылы діни сенім бостандығының конституциялық принциптерін қамтамасыз етуге, сонымен бірге мемлекет пен діни бірлестіктердің арасындағы әріптестік пен өзара түсіністік қатынастарын дамытуға бағыттал-

ған 2011 жылдың 11 қазанындағы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасының Заңында бекітілген.

Сондай-ақ, осы Заңда Қазақстан Республикасының Конституциясы мен заңдарында көзделген міндеттерді өзінің діни наным себептері бойынша орындаудан бас тартуға ешкімнің құқығы жоқ екендігі айрықша белгіленген.

Діни сенім бостандығы негізінен зайырлы мемлекеттерге тән.

Зайырлылық – бұл мемлекеттік атеизмнен және бір дінді жалпыға бірдей немесе ресми ретінде мойындаудан бір мезгілде бас тарту арқылы сенім мен ар-ұждан бостандығы мәселелерінде азаматтардың толық теңдігін қамтамасыз етуші мемлекеттің сипаттамасы.

Зайырлы мемлекет дінге қатысы бойынша бейтарап, ресми идеология ретінде кез келген дүниетанымдық жүйені қабылдамайды, сондай-ақ, азаматтарға дүниетанымдық немесе діни сенім таңдауын еркін жасауға мүмкіндік бере отырып, өзінің заңнамалық қызметі мен тәжірибелік саясатында кез келген діннің ұйғарымына сүйенбейді.

Қазақстан Президенті қоғамда зайырлы сананы нығайту қажеттілігін әрдайым айрықша айтып келеді. Осы жайында Мемлекет басшысы Н.Ә. Назарбаев «Қазақстан-2050» Стратегиясында біз мұсылман үмбетінен екенімізді мақтан тұтамыз деп атап өтеді. Бұл біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері бар, Қазақстан – зайырлы мемлекет екенін естен шығармауымыз қажет.

Президент тапсырмаларына сәйкес, мемлекет азаматтар мен қоғамды сыртқы рухани агрессиядан қорғауды қамтамасыз етеді және индустриалдық-инновациялық Қазақстанның зайырлы принциптерде дамушы ретінде болашақты біздің елдің нақты түсінігін қалыптастырады. Сонымен қатар, мемлекет елдің гүлденуіне ықпал ететін дәстүрлі рухани және діни құндылықтарды қолдайды, қоғамдық өмірдің барлық салаларының дамуы үшін қолайлы жағдай жасайды.

Қазақстан Республикасындағы заңнамаға сәйкес зайырлы мемлекеттің негізін құраушы принциптер мыналар болып табылады:

1) дін саласындағы мемлекеттік саясатты іске асырудың кешенді тәсілі;

2) ведомствоаралық өзара іс-қимыл, дін саласындағы мақсаттар мен міндеттерге қол жеткізу үшін мемлекеттік және қоғамдық құрылымдардың күш-жігері мен ресурстарын тарту;

3) халықтың барлық нысаналы топтарын жеке-жеке және жаппай қамту;

4) барлық санаттағы азаматтардың заңды мүдделері мен құқықтарын қорғау;

5) жүйелі басқарушылық шешімдерді қабылдау үшін дін саласындағы ахуалдың мониторингі мен диагностикасының озық әдістемелерін енгізу;

6) діни білім беру мекемелеріндегі оқу бағдарламалары, оқу әдістемелері туралы ақпаратты жедел ұсыну;

7) дін саласында мемлекет іске асырып жатқан іс-шараларға нысаналы ақпараттық қолдау көрсетуді қамтамасыз ету;

8) Қазақстан Республикасының ұлттық мүддесіне төнген қатер көріністерінің сипаты мен деңгейін ескеру;

9) діни бірлестіктердің заңға қайшы әрекетіне жол бермеу. Аталған принциптер мемлекеттегі конфессиялық қатынастарға қатысты немесе соны реттеуші елдің барлық заңдарында және Конституциясында анық белгіленген [3].

Қазақстандағы мемлекеттің зайырлы сипаты мен діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлектенуі діни бірлестіктердің мемлекетістеріне араласпайтындығын, ешқандай мемлекеттік функцияларды атқармайтындығын, саяси қызметпен айналыспайтындығын білдіреді. Діни негізде саяси партия құруға тыйым салынады. Діни ілімдермен байланысты діни рәсімдерді, діни іс-шараларды атқару мемлекеттік органдармен немесе мемлекеттік қызметпен сүйемелденбейді.

Мемлекет діни бірлестіктердің ішкі заңдарын құрметтейді және сол заңдарға сәйкес әрекет етуге оларға мүмкіндік береді, діни ережелер мен нормаларға сәйкес ұйымдасуға және басқаруға олардың құқықтарын, сонымен бірге дін қызметкерлерін тағайындауға, сайлауға, шақыруға олардың құқықтарын мойындайды.

Қазақстан Республикасының заңнамасы діни нормалармен байланысты емес, дегенмен олардың жалпыадамзаттық гуманистік бағыттылығын есепке алады. Діни бірлестіктердің актілері қазақстандағы құқықтың қайнар көзі бола алмайды. Сондай-ақ, елдің соттық жүйесі діннің ықпалынан еркін және діни бірлестіктер құзыретінің құрамдас бөлігіне ене алмайды.

Мемлекет діни білім алумен, ғимараттарды, діни заттар мен діни әдебиеттерді пайдаланумен, қайырымдылық алумен, елдің ішінде және шетелде бір діндестермен байланыс орнатумен және ұстаумен байланысты азаматтар мен діни бірлестіктердің құқықтарының жүзеге асуына ықпал етеді.

Атап кететін жайт, діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлектену принципі діни бірлестіктер мен дінге сенушілердің қоғамдық өмірден шеттетілгенін білдірмейді. Мемлекет дінге сенушілерді Қазақстанның толық құқықты азаматтары ретінде, ал діни бірлестіктер мен дінге сенушілерді – әлеуметтік пайдалы қызметтерді: қайырымдылық көрсетушілік, мәдени-ағартушылық, гуманитарлық жүзеге асырудың маңызды қатысушылары ретінде есептейді және осындай қызметті атқаруда олармен әріптестік орнатады.

Оның үстіне мемлекет маскүнемдік пен нашақорлық, қылмыстың алдын алу, салауатты өмір салтын қалыптастыру, жанұяны нығайту, қоғамда жоғары рухани және адамгершілік ахуалды құру сияқты әлеуметтік мәселелерді шешуге діни бірлестіктерді жұмылдыруға тырысады.

Діни бірлестіктерді тікелей қаржыландыруды жүзеге асырмай, мемлекет ең басты мәдени және тарихи құнды діни ғимараттар мен құрылыстарды қайта құру мен жөндеуде көмек көрсетеді.

Мемлекеттік органдарда діни іс-шараларды жүргізуге тыйым сала отырып, мемлекет сол мезгілде діни рәсімдерді атқаруда объективті түрде қиындық туғызатын жекелеген мемлекеттік органдарда: түрмелерде, бас бостандығынан айыру орындарында, әскери бөлімшелерде, медициналық мекемелерде діни сенім бостандығы құқығын жүзеге асыруға мүмкіндік береді.

Мемлекет мемлекеттік және басқа да білім беру мекемелерінде білім берудің зайырлы сипатын қамтамасыз етеді.

Діни бірлестіктердің ішкі істеріне араласпауды және діни автономияны мойындай отырып, мемлекет олардың Қазақстан Республикасының заңнамасын бұзған жағдайда, азаматтардың, ұйымдардың және жалпы алғанда, мемлекеттің заңды мүдделеріне нұқсан келтіргенде дінге сенушілер мен діни бірлестіктердің қызметіне орай әрекет ету құқығына ие.

Дегенмен мұндай әрекет ету заң негізінде және барлық қажетті құқықтық шараларды сақтағанда ғана мүмкін болады.

Осылайша, діни бірлестіктер мен мемлекет әркім өз сала-сында автономды (сәйкесінше, діни рәсімдерді атқаруда және мемлекеттік билікті жүзеге асыруда) және бір-бірінің қызметіне араласпайды.

Бірақ олардың әріптестігін қажет ететін кейбір ортақ міндеттері бар.

«Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы Заң жақын тұратын тұлғалардың құқықтары мен мүдделерінің ескерілген жағдайда қоғамдық тамақтану объектілерінде, пәтер-үйлерде, зираттар мен крематорийлерде, діни бірлестіктердің мекемелері мен ғимараттарында, ғибадат ету орындарында, оларға тағайындалған территориялар мен діни ғимараттарда құдайға құлшылық етуді, діни әдет-ғұрыптарды, рәсімдерді және (неме-се) еш кедергісіз өткізуге (жасауға) құқық береді.

Атап кететін жайт, әкімшілік құқық бұзушылық туралы Қазақстан Республикасының Кодексі заңнамада қарастырылған талаптардың бұзылғаны үшін жауапкершілік шаралары мен қоғамдық қауіпсіздіктің дәрежесін анықтайды, сонымен бірге дінді ұстану еркіндігіне азаматтардың құқықтары мен бостандықтарына шек қоймайды.

«Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңның талаптарын бұзғаны үшін ҚР әкімшілік құқық бұзушылық туралы Кодекстегі қарастырылған жауапкершілік шаралары ең алды-мен, «Қазақстан Республикасы өзін құқықтық мемлекет ретінде орнықтырады» деп айтылған ҚР Конституциясының негізін құраушы нормадан туындайды.

Құқықтық мемлекеттің басты принципі қоғамдық өмірдің барлық салаларын қамтитын заңның үстемдік етуші принципі және тұлғаның бостандығын ұйымдастыру мен қорғаудың жоғары

формасы болып табылады. Бұл барлық мемлекеттік органдар, діни бірлестіктер, лауазымды тұлғалар мен азаматтардың заңдардың орындалуына сәйкес негізде әрекет етуге міндетті екендігін білдіреді. Сәйкесінше, Заңды бұзғаны үшін қолданылатын шаралар діни қызмет саласындағы құқықтық қатынастардың барлық қатысушыларына тендей дәрежеде таралады.

Әдебиеттер:

1. Бочарникова И.С., Волкова А.И. Религиозная толерантность в современном обществе // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. XLIII междунар. науч.-практ. конф. № 8(43). – Новосибирск: СибАК, 2014.
2. Дін саласындағы негізгі мәселелер бойынша материалдар жинағы: Мемлекеттік қызметкерлерге көмек ретінде / Құраст. Ж.Ж. Қарашолақов, Е.Е. Ибраев. Қазақшаға аударған: Г.М.Тоқтарова, Е.Е.Ибраев. – Астана, ҚР Дін істері агенттігі, 2014. – 162 б.
3. «Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017-2020 жылдарға арналған тұжырымдамасы». <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1700000325>

ТАБЛИҒ ЖАМАҒАТЫНА ТӘН ДІНГЕ ШАҚЫРУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Утпенев Н.Т.

*ҚМДБ төрағасының бірінші орынбасары,
Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университетінің
PhD докторанты*

Аннотация. Мақалада Таблиғ жамағатының құрылуы, еңбектері, идеологтары мен олардың қалыпты жұмыс жасау мен оларға деген сыни көзқарастар талданады. Әсіресе, Таблиғ жамағатының дінді насихаттап жеткізудегі өзіндік ерекшеліктері талданады.

Түйін сөздер: таблиғ, дін, насихат, уағыз, ислам, Мәулана Ілияс.

Таблиғ жамағаты 1926 жылы Делиге жақын маңда исламның деобандтық бағытын ұстанатын Мәулана Ілияс тарапынан

құрылды. Мүшелері шамамен бүгінгі күні 150 шақты елде 70-80 млн. Мәулана Илияс адамдардың мұсылмандық санасын ояту мақсатында исламға шақыру ісімен кезбе миссионерлер таблиғшыларды жан-жаққа жібере бастады. Таблиғшыларда білім төмен болғанына қарамастан, өздері исламға қауіп төніп тұр деп есептеген аудандарға барып, «есіктен есікке» әдісі бойынша дінді уағыздауға көшті. Таблиғшылар бүгінде исламды уағыздаушылар ұйымы ретінде білінеді. Олар азия елдерінде 10-12 адамнан, басқа аймақтарда 3-5 адамнан құралып, әлемнің түкпір түкпіріне барып, мешіттерге тоқтап, уағыз жүргізеді. Топта қатаң тәртіп сақталады, жетекшіге қатаң бағынады [1, 103]. Таблиғи жамағат өз белсенділерінен бір жылда қырық күнді, айда үш күнді, аптасына екі күн түстен кейінгі уақытты және әр күні екі сағатты ұйымға арнауын талап етеді. Бұған қоса, олар күнделікті дұға тәртібін сақтауға ерекше мән береді [1, 103]. Бұл ұйымның жетекшілері: Мұхаммед Илияс Кандахлауи (1885-1944), Мұхаммед Юсуф (1917-1965), Инамұл (Иштахмұл) Хасан (1965-1995). Тәблиғ жамағатының дінге шақыру әдісін талдамас бұрын оның мақсаты мен тәлімдеріне тоқталған дұрыс. Бұл олардың дағуат пен тәлім түсінігін ұғынуға мүмкіндік береді. Тәблиғ жамағатының мақсаты мен тәлімдерін Мұхаммед Илияс пен жамағаттың өзге де жетекшілерінің сөздері мен еңбектерінен көруге болады. Илиястың «Муслуманон ки мевжудех бести ор ооска илаж» (Мұсылмандардың кері кетуі және осының бірден бір шарасы), «Чех батаи» (алты мәселе) атты еңбектері мен Манзұр Нұғманидың Илиястың сөздерін жинақтаған «Малфузаты хазрет Мевлана Мухаммед Илияс», Мұхаммед Закария Кандахлауидің «Фазаили ағмал» (тәблиғи нисаб) және «Фазаили закат» пен Мұхаммед Юсуф Кандахлауидың «Хаят әл-сахаба» атты еңбектері осы мәселедегі ең негізгі дереккөздерге жатады. Бұлардың арасында «Фазаили ағмал» тәблиғшылардың үнемі жандарынан тастамайтын, ең көп оқитын кітаптары болып табылады. Илиястың жиені әрі шәкірті М. Закария тарапынан соның қалауымен жазылған бұл еңбек жеті кітаптан және кітапшалардан құралған. Кітап мазмұнында сахабалардың өмірінен мысалдар, Құран, намаз, ораза, зікір, тәблиғ жасаудың артықшылықтары жазылған, мұсылмандар тап болып отырған

элеуметтік, ахлақтық, діни проблемаларға қатысты насихаттар мен содан арылудың жолдары көрсетілген. «Фазаилул ағмал» көбіне Құран аяттарынан, сахих хадистерден, сахаба сөздерінен және осыларға түсіндірмелерден тұрады. Әл Хасинның пікіріне қайшы автор хадистердің көбінің дереккөздері мен сенімдік дәрежесін көрсетіп отырған. Бұдан бөлек, шетелдегі тәблиғшылар хадис дәрістерінде Нәуәуидің «Риязус салихин» атты хадис кітабын да оқуда. Тәблиғ жамағатына жазбаша түрде дәл Закария Кандахлауидай ешкім үлес қоспаған. Оның кітаптары тәблиғ жамағаты жайлы мәлімет алушылар бірінші кезекте жүгінуі қажет кітаптар болып табылады. Мұхаммед Илиястың әрі шариғи ілімдерді игерген ғалымдығы, әрі сопылық дәстүрді білетін мүршид болғандығы өзі қалыптастырған жамағаттың мақсаты мен тәлімдеріне де әсер еткенін байқалады. Тәблиғ жамағатының пайымынша, әуелі сол өздері өмір сүріп отырған қоғамды түзету керек. Өйткені қоғамды түзетпейінше жеке адам, отбасы мүшелері бәрібір сол қоғамның ықпалынан өзін қорғай алмайды. Осы мақсатта қоғамның әр мүшесі дағуатшы болғанға дейін жұмыс жасау қажет. Осы себепті 1934 жылы Нұхтағы комиссия дінді насихаттап жеткізу тек дін мамандарының емес, әрбір мұсылманның міндеті ретінде орындалуы тиістігі турасында шешім қабылдаған болатын. Нұхта алынған шешімдер Тәблиғ жамағаты тәлімдерінің шеңберін анықтап берді. Бұл шешімдер кейіннен 1938 жылы Илияс тарапынан соңғы қажылықтан қайтқанда қайта қаралып, алты түйін ретінде бекітілген. Бүгінгі күні де Тәблиғ жамағатының ұйымында іс жасайтын топтар осы аяда уағыз насихаттарын жүргізуде. «Алты қасиет» немесе «Алты түйін» деп аталған осы жалпы тәблиғ тақырыптары мыналар: кәлима, намаз, ілім және зікір, мұсылмандарға сый құрмет, ниеттің қалыс, шынайы болуы және тәблиғ үшін уақыт бөлу. Байқалғанындай, алты негіздің екеуі ислам дінінің түпкі талаптарына жатады. Қалған алты негіз болса, соларды жүзеге асыруға көмектеседі. Тәблиғ жамағаты осы алты түйін исламның негізгі талаптары деген пікірді алға тартпайды. Алғашқы негізгі талаптар кейінгі төрт талаппен қолдау табу арқылы жүзеге асқанда бір мұсылманның өмірінде шұғыл түрде оң өзгеріс орын алып, барлық діни міндеттерді орындауға

мүмкіндік туады деген пікірде. Осы алты негізге Ілияс тарапынан «адамға рухани пайда әкелмейтін барлық істерден алыс тұру» ретінде жетіншісі қосылған, ол рухани тазалануға әрі мақсатқа тезірек әрі сенімді түрде жетуге көмектеседі деп түсіндірілген. Енді осы алты негізге тоқталар болсақ, 1) Кәлима. Ілиястың пікірінше, әр адамның жүрегінің түбінде сәл де болса иман болады. Әр мұсылман иман қазынасының бағасын үнемі білуі тиіс, әрі иманын күшейтуі керек әрі исламның шынайы рухын көрсете білуі керек. Осы себепті Кәлима мәселесіне тәблиғшылар өте көп тоқталып, оны өз білгендерімен кең түсіндіреді. Қалайша пайғамбарлар әуелі қоғамның алдыңғы қатарлы проблемаларына шешім тапса, оны болдырмау арқылы қоғамға өздерін мойындатқан болса, Тәблиғ жамағаты да мұсылмандардың иман мен амал паракдоксын ең үлкен проблема ретінде көріп, соны болдырмауға, олардың иманын жаңадан жандандыруға әрекеттенуде. 2) Тәблиғ бағдарламасының екінші түйіні – намаз. Дағуатшылар бес уақыт намазды міндетті түрде әр мұсылман сүннетімен оқуы керектігіне баса назар аударады. Сүннет, нәпіл, жамағатпен оқылған намаздардың артықшылықтарына басымдық береді. 3) Ілім және зікір. Ілиястың айтуынша, ілім мен зікір шынайы ислами идеализм сүйенетін екі негізгі артықшылық. Адамның дүние мен акыретте ең биік деңгейге жетуі, шынайы бақытқа жетуі ілім арқылы болады. Намаз, ораза секілді парыз ғибадаттардан бөлек күнделікті қарым-қатынасқа қатысты істердің мәліметіне қол жеткізу әр мұсылманға парыз. Білімнің алғашқы әрі түпкі мақсаты адамның іс-әрекеттерін бақылауы, қадағалауы. Адамның ілімі міндеттерін ұғынуға, кемшіліктерін түсінуіне әрі оларды жүйелеуіне көмектеседі. Адам білімімен өзгелерді сынап жүрсе, ол әлі өзіне көңілі тоқ тәкаппар жан әрі білімін төмендетуде. Әйел-еркек барша діни ілімді үйренуі әрі жаюы тиіс. Тәблиғ сапарларында топтағыларға әсіресе қажетті діни мәліметтерді үйренуге ынта оятауға және үйренгендерін қалыпты әлеуметтік ортада практикаға салуға дағдыландыруға тырысады. Бұл мақсатқа жету үшін дұғалардың және ахлақи іс-әрекеттердің артықшылықтары егжей-тегжейлі түсіндірілуі тиіс. Ілиястың сопылық қырын назарға алар болсақ, не себепті негізгі түйіндер қатарында зікірдің қамтылғаны

түсінікті болады. Зікір тіл арқылы жүрек пен сананы шұғылдандыру, қажетсіз нәрселерден алыс ұстау әрі Алланың ұлылығын үнемі есте ұстау үшін жасалады. Алланы зікір ету бір мұсылманға Аллаға деген махаббат ұялатып, оның ұлылығын қаперге салады, бұйрықтарын үнемі орындау қажеттігін, қандай жағдайда да оларды орындауы тиістігін білдіреді. Маңызды болғандықтан уағыздарда «Әй, адамдар, Алланы көп зікір етіңдер!» деген аят пен өзге де зікірге қатысты аяттар жиі оқылады. Жамағат үшін дағуат, дұға және зікір үш бұтты ошақ тәрізді. Дағуат міндетті түрде жасалуы тиіс. Тыңдаушыларға дағуат әсерлі болуы үшін әрбір себеппен дұға оқылып тұруы тиіс. Орталықтан кеткенде кету дұғасы, көлікке мінгенде сапар дұғасы, баратын жерге жеткенде аймақ дұғасы, ғишт дұғасы, ас дұғасы, жатардағы дұға, мешіттен кеткендегі дұға т.б. 4) Мұсылмандарға сый-құрмет. Тәблиғ жамағатының тәлімдерінің бірі мұсылмандарға сый құрмет жасау. Бұл жамағаттың қоғамдық әрі ғаламдық толеранттылығын байқату тұрғысынан маңызға ие. Сый-құрмет, толеранттылық тек мұсылмандарға емес, өзге діннің өкілдерін де қамтиды. Жамағаттың пікірінше, исламда бауырластықтың үш түрі бар: адамдық, дін және қан бауырластығы. Барлық адам Алланың құлы, Хауаның ұрпағынан тарағандықтан бір-бірімен бауыр әрі өзара құрметке лайық. Аятта айтылғандай, дін бауырластығы маңызға ие: «Мүминдер бір-бірімен тек бауыр. Ендеше, бауырларыңның арасын түзеңдер, жарылқау көру үшін Алладан қорқыңдар». 5) Ықылас ниет. Ниеттің ықыласты болуы амалдарды тек қана Алланың разылығы үшін жасау қажеттігін білдіреді. Жамағат жетекшілері дағуатшылардан не айтса, не жазса да өте шынайы болуды насихаттайды. Исламның өзегін ықыластылық құрайды. Ілияс «біздің тәблиғ ісіміз ықыласқа және ізгі ниетке сүйенеді, осы себепті қаншалықты жаман адамды зиярат етсеңдер де, соншалықты Алланы зікір етуге құлшынып тұрсаңдар, сонда нашар адамдар мен лас рухтардан қорғаласыңдар» деуде. 6) Тәблиғ үшін уақыт бөлу. Жамағаттың пайымынша, дін ережелерін түсіндіріп, айтып жеткізу тек ғалымдардың емес, сенетін мұсылмандардың баршасына тән парыз (фарзы айн). Құрандағы (3:110, Сәжде 33, Таха 133; 3:103 және т.б.) аяттарды тәблиғ міндетінің парыз екендігіне дәлел ретінде алға тартады.

Тәблиғті тек белгілі уақыттармен шектемей, үнемі жасалуы тиіс жауапкершілік деп сенеді. Осы себепті дағуатшылар ең көп дінді жеткізу ісіне уақыт бөледі. Әр мұсылманға өмірінде ең аз дегенде төрт айға дағуат сапарына шығуға кеңес береді. Өмірінің үште бірін белсенді түрде осыған арнауға шақырады. Егер осындай мерзімге дағуатқа шықпаса, ол дағуатшының бұл істі меңгере алмайтындығын, жүрегіне яқин иман ұяламайтындығын айтады. Яқин иманға қол жеткізудің жолы тәблиғ үшін үй-жайын тәрк ету, әлеуметтік ортадан хижрет жасау арқылы жүзеге асады. Төрт айлық мерзімге дағуатқа шығу былай түсіндіріледі: осы уақыт аралығында адам үйінен, жақын әлеуметтік ортасынан толықтай қарым-қатынасын үзу арқылы жаңа бір орта мен соның ықпал ету аймағына кіреді. Адам өзіне жетекшілік ететін дағуатшылар арқылы кездескен көптеген қиыншылықтар мен ауыртпалықтарға қалай шыдамдылық танытуы керектігін үйренеді. Бұл мерзім аралығы созылған сайын анағұрлым көбірек діни мәліметтер алып, құлшылығын арттыруға дағдыланып, қиындықтарды еңсеру күші еселенеді. Ал енді дағуат ісін жүргізудегі әдіс-тәсілдеріне келсек, Тәблиғ жамағаты дінді құрғақ насихаттағаннан гөрі оны түсініп, ұғынып, өмірден мысалдар арқылы үйрету анағұрлым нәтижелі деген түсінікке арқа сүйейді. Жамағат жүргізген дағуат әдісі арқылы халыққа тәлім беруді, нәпсіні тәрбиелеуді, сенімді амалға айналдыруды, дін ережелерін сенушілердің толықтай орындауын жүзеге асыруды қалайды. Осы себепті, жоғарыда айтылғандай, дағуатта айтылатын тақырыптар шамамен әр мұсылман білетіндей мейлінше негізгі тақырыптар. Тәблиғ жамағаты ең ықпалды ел Пакистанның өзінде діннің діңгегі болып табылатын бес уақыт намазды ретті оқитындар саны 30%-дан аспайды. Намаз құлшылығының маңызы және діндегі әрі қоғамдық өмірдегі орны назарға алынғанда, неге Ілиястың бұл тақырыптарды уағыздарына негіз етіп таңдаған себебі түсінікті болады. Ілиястың пікірінше, халықтың үлкен надандықпен дінге салғырт қарауы қоғамдағы барлық проблемалардың, әлеуметтік және діни түйткілді жайттардың түпкі себебі. Бұның бір ғана емі олардың дін үшін ынта танытуын, күресуін қамтамасыз ету. Нұхтағы бас қосуда осы мақсаттарға тәжірибе жүзінде қалай жетуге болатыны, қажетті

ұстанымдар мен әдіс тәсілдер анықталған. Ол бойынша: 1) Әркім діннің негізгі ережелерін өз ауданында насихаттап жеткізуі тиіс. Ол үшін бір жетекшінің жолбасшылығымен ретті түрде топқа бірігіп, жақын аймақтарға зиярат сапарларын ұйымдастыруы керек. 2) Әр ай үш күн бес шақырымға дейінгі арақашықтықтағы ауылдарға барып, дінді жеткізу жұмыстары жүргізіледі және жергілікті халықтың да осы жұмысты жүргізуі үшін ынталандыру сапарлары ұйымдастырылады әрі түсіндіру жасалады. 3) Ең аз дегенде төрт айға үйден кетіп, дінді үйрену үшін дағуат орталықтарына бару. Тәблиғ жамағатының дағуат әдістерінің жалпы шеңберін құрайтын жоғарыдағы ұстанымдар тәжірибе жүзінде жүзеге асуы кешенді іс болып табылады. Тәблиғ бен білім беру жұмыстарын және осы жұмыстарды қандай әдіс тәсілдер арқылы жүзеге асыратындықтары жалпы тақырыптар күйінде былай жүйелей отырып қарастыруға болады: а) Құрылымы және қатысушылары тұрғысынан алсақ, Тәблиғ жамағаты 1934 жылдан кейін барып ұйымдық құрылымға қол жеткізген. Жамағат құрылымында дуалистік сипат ылғи мақсатты түрде болып келген: бір жағы белсенді халықтық қозғалыс ретінде жалғасса, екінші жағынан формализмге тұншықтастан ұйым тұрпатын сақтап қала алған. Жамағаттың жазбаша ережесі, басқару жүйесі, мүшелік тіркеуі жоқ. С. Тәжібаевтың түсіндіруінше, Таблиғи жамағаттың шаригат үкімдеріне қайшы келетін өзіндік қате-кемшіліктері төмендегідей: 1) Ғылым мен білімге мән бермейді. Яғни, Құран жаттауға зейін аудармайды, фикһ, ақида және хадис ілімдері сынды ғылым салаларын терең меңгеруден бас тартады. Ілім ізденуде санаулы әдебиеттермен шектеледі. Негізгі сүйенер дәйектері – Құран және хадис емес, киссалар мен қияли әңгімелер... Демек, дінге шақырудың бірінші шарты – діни білімді болу. Ал таблиғшылар бұл өлшеусіз қазынадан мақұрымдау. Ал, олардың «Алланың дініне шақырамыз» деген жалаң ұрандары – дінге шақыру емес, өздерінің қатарларын көбейту ғана. 2) Қасиетті Құран аяттары мен хадис-шәріптерді тиісті түрде түсіндірмейді. Керісінше, оны жамағаттарына шақыруға бұрмалап бағады. Сондай-ақ, қасиетті Құран Кәрімдегі – «шығу», «жиһад», «аттану», «амал етіндер» деген сынды аяттардың негізгі мәнін ашпай, «бұл дағуатқа шақыру

аяты» деп, өз мүдделеріне пайдалануды көздейді. Мәселен: Құран Кәрімдегі «Әли Имран» сүресінің 110-аятындағы: «Сендер адамдар үшін (яғни, адамдардың арасынан қанша үмбет) шығарылған (болса, сол) үмбеттің ең жақсысы болдыңдар. (Өйткені) сендер Аллаға иман келтіріп, игілікке әмір етесіндер және жамандықтан тиясындар» деген үкімді алға тартып: «Міне, аятта «Сендер әмр мағруф жасайсындар (адамдарды тура жолға шақыру үшін), мүнкәр (тиым) істерден бөгейсіндер» – делінген. Сондықтан, біз дағуатқа шығып, адамдарды тура жолға шақыру үшін әмр мағруф жасаймыз және оларды мүнкәр (күнә) істерден бөгейміз, – деп, өз мүдделеріне бұрмалағысы келеді. Алайда, бұл аят таблиғшылардың бөлек жамағат құруына, 3 күн, 40 күн, өмірінде 4 ай дағуатқа шығуы жөнінде нұсқау бермейді. Ал Құран аяттарының мән-мағынасын өзгерту үзілді-кесілді дұрыс емес. Оған қоса, дінге шақыру, оны елге өз деңгейінде түсіндіре білу кез-келген адамның қолынан келетін іс емес, оған қажетті деңгейде діни сауат لازم. 3) Уағыз-насихат «дағуатына» шақыруға белгілі бір күндер арнап, 3 күн, 7 күн, 40 күн және 4 айға сапар шегу сынды шектеулері шарифатқа қайшы. Өйткені мұсылманның әрбір іс-қимылы, жүріс-тұрысы, қарым-қатынасы, тіпті, сөйлеген сөзі насихат болуы тиіс. Уағыз-насихат жасаудың өзін шарифат талаптарына сай жүзеге асуы керек... Мінеки, осы айтылған дәлелдерді негізге ала отырып, таблиғшылардың сауатсыздықпен дін таратудағы керағарлығын тағы да айқындай түсеміз. 5) Әлеуметтік жағдайлары тұрақталмаған таблиғшылардан ең әуелі – әйел, балалары зардап шегеді. Құдай қосқан әйелі мен бала-шағасының, ата-ана алдындағы ақылары өтелмейді. Көп жағдайларда сапарға кеткен таблиғшылардың әйелдері мен бала-шағалары мешіт имамдарына шағымданып келіп жатқан жағдайларда аз емес. Олардың сауалдары белгілі. «Исламда осылай үгіт жасауға бола ма?», «Пайғамбар және оның сахабалары дінді осылай жайған ба?» деп, далада қалған әйел, бала-шағаларының көз жастарына куә болып жатқанымыз да рас. Ал, мұсылман адам әйелі мен бала-шағасының ақысын өтеуге міндетті. Ең абзал дағуат исламға үгіттеуді өз отбасыңнан, көршілеріңнен, туған-туыстардан бастау емес пе?! Таблиғшылар, тіпті, кей жағдайларда жылында 4 айлық сапарға кетерде әйелдеріне

талақ беріп, ажырасып та жатады. Бұл – індет. Дінімізде мұндай істерге ешқашан жол берілмеген. Өйткені, бес парыздың бірі қажылықтың өзі жағдайы келген жандарға парыз. Яғни, жағдайы келді дегеніміз – отбасының ешнәрсеге мұқтаж болмауы, ата-анасының рұқсаты, ақ батасы, тағы сол сияқты факторлар. Бірақ, парыз амалдармен 3 қайнаса сорпасы қосылмайтын Пәкістанға сапар – дінімізге де, қисынға да қайшы. 6) Таблиғшыларды 4 айға Пәкістанға сапар шегеді дедік. Олар сол жолда «пайғамбар сүннетімен жүреміз» деген ұранмен Пәкістанның ұлттық киімін киіп, өздерін «дағуатшылармыз» деп таныстырып, үй-үйді аралаумен шектеледі. Демек, таблиғшылардың пайымдауынша, Пайғамбарымыз пәкістандық ұлттық киім киген бе? Олай болса, неге басқа Араб елдері де Пәкістанның ұлттық киімін кимеген?! Себебі, мұнда бір шикілік бар. Ақиқатына келсек, Ислам дінінде дәл сол үлгіде киінуді міндеттейтін ешқандай дәлел жоқ... Ендеше, жоғарыда келтірген хадистерге сүйене отырып, шариғат тұрғысы бойынша таблиғи жамағаттың ұстанымы мен амал-әрекеттерінде шариғатқа сай келмейтін тұстары бар. Аталмыш топ шетелден басқарылатындықтан мемлекет қауіпсіздігін сақтау үшін ТМД елдері ішінде ең алғаш болып Өзбекстанда, 2006-жылы Тәжікстанда экстремисттік ұйым ретінде танылып, олардың қызметтеріне біржола нүкте қойса, 2009-жылы Ресей Федерациясы өз аумағында таблиғи жамағаттың әрекеттеріне тосқауыл жасаған болатын. Ал елімізде 2013-жылдың 26 ақпан күні Астана қаласы, Сарыарқа аудандық сот шешімімен таблиғи жамағат экстремисттік ағым ретінде танылып, Қазақстан Республикасы аумағында үгіт жүргізуіне тыйым салынды [2]. ҚР Дін істері агенттігінде қызмет ететін дінтанушылар таблиғшылардың негізгі кітабы болып табылатын «Фазаил амали» кітабына талдау жұмыстарын жүргізіп, қозғалыстың идеялық негіздері өз мүшелерінің ерік-жігерлерін басып тастауға әрі олардың кәсіби және интеллектуалдық іс-әрекеттерін шектеуге бағытталғанын анықтады. Бұл кітаптың мазмұнында «адамды Алламен байланыстыра алатын» діндар шейхты табу әрі «оған қызмет етіп, өз еркің мен қалауларыңды жоқ етіп оның айтқанымен жүру керектігі және оның әмірлерін бұлжытпай орындау қажеттігі» насихатталады [3]. Е.Н. Егоровтың

пікірінше, Құран оқу, діни әдебиеттер, мысалы, Мұхаммед Илияс Кандахлауидың «Фазаилул амал» кітабы ислам негіздеріне деген морал туралы пікірталастарға тыңдаушылардың қызығушылығын тудыру үшін қолданылады. «Таблиғи жамағат» мүшелері көбіне жақсы білімді бола бермейді, кейде олар дағуатқа шығуды өздерінің білім деңгейін көтеру үшін деп те түсінеді [4, 160]. Е.Н. Егоровтың түсіндіруінше, Мұхаммед Илияс Кандахлауи өз қозғалысы үшін жұмыс істеудің өте табысты жолын таңдады. Ол халықтың мешіттегі имамдарға қарағанда білімі төмендеу, қарапайымдау адамдарға көбірек сенетінін біліп, миссионерлер ретінде қарапайым адамдарға міндет артты. Бұл адамдардың білімі терең болмады, алайда белсенді әрі өз өмірлерінің бір бөлшегін исламды дәріптеуге арнай алатын. Кандахлауи қозғалыстың алғашқы жылдарында уағыздаушыларды қарапайым, түсінікті тілмен сөйлеуге баулыды. Осы арқылы күнделікті өмірде мұсылман үшін маңызды мәселені жеткізуге тырысты, мұсылман ғалымдардың іргелі еңбектеріне тереңдемеді [4, 152]. Кандахлауи жаңа адамдарды тартуда дәстүрлі әдіске салып парақша таратып, газет шығармады, одан гөрі әр мұсылманмен жеке жолығып сөйлескенді табыстың негізі деп түсінді (Ibid). Алайда таблиғшылар жеке адаммен жолығуға баса назар аударғанмен, ғаламторда ол ағымды танытатын ақпараттар белсенді жүргізіледі [4, 152]. Айтылған жерге барған соң Таблиғи жамағат алдымен сол ауылдың беделді, ықпалды адамына жолығады, одан сол жерде жұмыс істеуге қарсы болып-болмағанын сұрайды. Рұқсат алған соң уағыздаушылар есіктен есікке барып (бұл іс-тәжірибенің аты «харуж» – жолда) не топтарды мешітке жинап исламды үйретеді. Таблиғшылар ешқашан тыңдаушыға ауыр соғатын мәселелерді көтермейді, ислам дәстүрін ұстану үшін қажетті күнделікті құлшылық секілді қарапайым жайттарды түсіндіреді. Тыңдаушы қарапайым мәселелерді тыңдап, тақырыпқа қызығушылық танытқан соң, оның да жұртқа дағуатқа шығуын қоярда қоймай өтінеді, көбі келіседі, оның үстіне бұл мәселеде мәжбүрлеу жоқ» [4, 156]. Жамағаттың Орта Азияда таралуына келсек, Түрікменстанда биліктің саясатына байланысты олар тұрақтай алмады. Оған қарағанда белсендірек қайраткерлікті олар Өзбекстанда, атап

айтканда, Ферғана аңғарында жүргізді. Алайда республика билігі 2004 жылы қозғалыс идеяларының кең ауқым алып бара жатқанына байланысты билік оған тыйым салды. Сол уақыттан бері қозғалыс Өзбекстан аумағында заңсыз қызмет атқарып келеді. Тәжікстанда қозғалыс 2009 жылы тыйым салынды.

Әдебиеттер:

1. Агафонова О.В. Международное религиозное объединение «Таблиги джамагат» // Религиозные экстремистские и террористические организации, запрещенные в Российской Федерации. Справочник. Составитель А.Л. Кузьминых. Под редакцией А.А. Желтова. Вологда, 2017. Издательство Вологодский институт права и экономики Федеральной службы исполнения наказаний (Вологда).

2. Тәжібаев С. «Таблиғи жамағат» — экстремистік ұйым // <http://mazhab.kz/kk/maqalalar/sheshendik-sozder/tabligi-jamagat-ekstremistik-uyim-3180/> (Қаралған уақыты: 24.10.2018)

3. Муслимов М. Таблиғи жамағат // <http://kazislam.kz/eislam-613/?lang=ru> (Қаралған уақыты: 24.10.2018)

4. Егоров Е.Н. Движение «Таблиги джамагат»: идеология и методы деятельности // Политическая экспертиза: Политэкс. Санкт Петербургский государственный университет (Санкт Петербург) 2015. Т. 11. №1.

АБАЙ ҚҰНАНБАЙҰЛЫНЫҢ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ МАТУРИДИ СЕНІМ МЕКТЕБІНІҢ ОРНЫ МЕН МАҢЫЗЫ

Шәкизада С.Б.

*Әбу Ханифа ғылыми-зерттеу орталығының ғылыми қызметкері,
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің
PhD докторанты*

Қазақ халқының дәстүрлі діни танымындағы тұжырымдар ислам дінінің негізі саналған Құран және хадис мәтіндерінен алынған. Кез келген қоғамда міндетті түрде элита ретінде қабылданған тұлғалар өмір сүретіні заңды. Біз сол тұлғалар арқылы жалпы халыққа баға береміз. Мәселен теологиялық және құқықтық мәселелерді өздерінің шығармаларында тілге тиек еткен

Абай, Шәкәрім және Мәшһүр Жүсіп сынды ұлы ақындарға қарап қазақ халқының наным-сенімі мен өмір сүру салты исламмен біте қайнасқандығын айқын көреміз. Осы тұста мақалада теологиялық мәселелер негізінде исламның екі үлкен мектебінің бірі матуриди бағыты мен Абай Құнанбайұлының өлендері және қара сөздерінің арақатынасын анықтап, компаративистикалық талдау жасаймыз.

Абай Құнанбайұлы өзінің «Лай суға май бітпей қой өткенге» деп басталатын өлең жолдарында

Мекен берген, халық қылған ол ләмәкән

Түп иесін көксемей бола ма екен?

Және оған қайтпақсың, оны ойламай,

Өзге мақсат ақылға тола ма екен?, – деп [1, 1-т, 160-б.]

Матуриди сеніміндегі негізгі концепцияны қуаттайды. Өленде тілге тиек етілген негізгі мәтін «Мекен берген, халық қылған ол ләмәкән» сөйлемі. Мекен, орын берген, халық қылған/жаратқан Алла Тағала – ләмәкән, яғни белгілі бір мекенге орнықтаған. Абай Құнанбайұлы осы сөзімен матуриди мектебінің негізгі оппоненттері мұғтазилиттер мен каррамиттердің тұжырымдарын жоққа шығаруда. Хашуиялар, каррамиттер және жебірейлер Алла Тағаланың дене екендігін және Таһа сүресінде баяндалған ұлы жаратылыс Аршыға орнықты/отырды деп пайымдаған. Кейбіреулері Жаратушының алты тарапы бар деген тұжырымды айтқан. Ал өздерінің мазһабтарын логикалық ережелерге негіздеген мұғтазилиттер мен философтар Алла белгілі бір жерде ғана емес, керісінше «барлық мекенде» деу арқылы әһли сүннә уә әл-жамаға сеніміне қайшы пікір білдірген [2, 40-б.]. Себебі имам Матуридидің «Китабу ат-таухид» атты еңбегінде Аллаға мекен берудің дұрыс еместігіне арналған арнайы тарауша бар. Имам Матуриди аталмыш тараушада өзінің сөзін былайша жеткізеді. Таһа сүресінің «Рахман Аршқа истиуа етті» деген аят [3, 312-б.] Алланың белгілі бір мекенде екендігін білдірмейді. Сол секілді Уақиға сүресінің 85-аятындағы: «Біз оған сендерден де жақынбыз» [3, 537-б.], Мужадилә сүресінің 7-аятындағы «Үш кісі жасырын бас қосып құпия сөйлесе, сөзсіз, олардың төртіншісі Алла болмақ» [3, 543-б.] және Қаф сүресінің 16-аятындағы «Біз оған күре тамырынан да жақынбыз» [3, 519-б.] деп баяндалған аяттар да Алланың орны

бар екенін білдірмейді. Алла аталмыш мекендерді айту арқылы Өзін ұлықтап, дәрежесін көтергісі келген жоқ, керісінше Жаратушы Алланың атына тіркесу арқылы әлгі орындар ерекше құрметке ие болды. Сондай-ақ Құран мәтінінде Аршыны меңгергендігін айтуы ешбір жаратылыс Ол секілді мұндай ұлы затты (Аршыны) жаратуға шамасы жетпейтіндігін баяндауда [4, 164-6.]. Сонымен қатар Алла «барлық жерде» деп топшылаған мұғтазилиттік пікірдің (Алла) «белгілі бір жерде ғана» деген каррамиттердің ойынан еш айырмашылығы жоқ екендігін тілге тиек еткен. Керісінше Алланың ұлылығын, мәртебесін айқындауда жалғыз бір жаратылыстың, яғни Мұхаммедтің Раббысы/Құдайы, Ибраһимның Раббысы деп (жалқылап) айту дұрысырақ болатындығын айтқан. Имам Матуриди бұл тараушаны мекен, орын жаратылмай тұрып, Алла бар еді. Қазір де еш өзгерусіз (бұрынғы халде). Заман мен мекен Аллаға лайықты емес деп қорытындылайды [4, 165, 166-66.]. Сондай-ақ Жаратушы Алланы мекенмен шектеу, орын беру логикалық тұрғыдан да қате. Өйткені Құрандағы Мужадилә [3, 543-6.], Мүлік [3, 563-6.] және Зухруф [3, 495-6.] сүрелерінің мәтіндеріне жігі мән берсеңіз, Алланың мекеніне қатысты қарама-қайшылықтар байқалады. Алла белгілі бір жаратылысты жаратып, кейін сол затқа отыруға, орнығуға мұқтаждық танытса, оны жаратпас алдын Алла қайда болды деген сұрақ еріксіз туындайды. Сондықтан мұндай жаңсақ пікір ислам ғұламаларының көзқарасында қабылданбақ емес. Ал Абай Құнанбайұлы бұл теорияны бір ғана сөзбен «ләмәкән» деп қорытындылаған.

Ислам тарихында нақтырақ айтқанда сенім мәселесінде өзекті саналатын ол – иман мәселесі. Өйткені діни үкімдердің барлығы адамның имандылық статусына қарай өзгеріп отырады. Ақида/теология әрі фикһ/құқық саласының ұлы ғалымы әбу Ханифа иман тілмен айтып және жүреппен бекіту арқылы кемелдікке жететіндігін айтқан. Алайда Алланың алдында кәміл мұсылман атану үшін жүректегі иманның жеткілікті екенін және тілмен айту мұсылмандық қарым-қатынас жасау үшін, басқаша айтсақ ол адамға исламның үкімдерін жүргізу мақсатында қажет екендігі баяндалады. Бұл көзқарасты әбу Мансур әл-Матуриди, әбу әл-Хасан әл-Ашғари, әбу Бәкір әл-Бақиллани және әбу Исхак

әл-Исфираини ұстанған [5, 51-б.]. Иманын ең алдымен жүрекпен бекіту шарт. Себебі араб лингвистикасында «иман» сөзі «рас-тау» деген мағынаны білдіреді. Бұл пікірімізді Құран мәтіні қуаттайды [3, 237-б.]. Абайша айтсақ, «иман дегеніміз – Алла та-барака уа тағаланың шәриксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа әр неге бізге Пайғамбарымыз саллалаһу ғалайһи уәсәлләм арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне мойын ұсынып, инанмақ» [6, 322-б.]. Абайдың бұл тұжырымы исламдағы теология саласының майталмандарының иман ұғымына берген анықтамасымен сөзсіз ұштасады. Олардың пікірінше иман – Мұхаммед пайғамбардың (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын!) Алла Тағала тара-пынан әкелген барлық хабарларына сену. Аллаға, періштелеріне, кітаптарға, елшілерге (пайғамбарларға), ақырет күніне және басқа да осы секілді сенуге міндетті етілген бүкіл нәрсеге илану [5, 51-б.]. Абай Құнанбайұлы да иманның түпкі мәні мен ақиқаты жүректе екендігін өлең жолдары арқылы баяндайды:

Алла деген сөз жеңіл.

Аллаға ауыз жол емес.

Ынталы жүрек, шын көңіл,

Өзгесі Хаққа жол емес [6, 235-б.].

Алланың алдында тек қана ынталы жүрек пен шын көңілдің қадірі бар екенін меңзейді. Имам Матуриди де иманның негізгі орны ол – жүрек деп, бұл мәселенің діни мәтіндер және логикалық тұрғыдан айқын бекітілгендігін кеңінен талқылайды. Мәида сүресінің 41-аятында: «Уа, ардақты елші! Құр ауызбен «иман келтірдік» дегенмен жүрегі иман келтірмеген екіжүзділер мен яһудилерден күпірлікте өзара жарысқандар көңіліне қаяу түсірмесін», – десе [3, 114-б.], Хужурат сүресінің 14-аятында: «(Бірқатар) бәдәуилер: «Біз де иман келтірдік», – дейді. Оларға: «Жоқ, сендер әлі иман етпедіңдер. Алайда (Аллаға мойынсұнып) мұсылман болдық деңдер. (Өйткені) иман жүректеріңе әлі ұялай қойған жоқ», – де» [3, 517-б.] деп баяндайды. Жоғарыдағы мәтіндерде кейбір топ адамдары жүрекпен иланбағандықтан, Алла Тағала тілмен айтқан имандарын жоққа шығарды. Сондай-ақ басқа бір аятта: «Олар өздерінің мұсылман болғанын саған міндет қылады. Ендеше, оларға: «Мұсылмандықтарыңды маған міндет

қылмандар! Егер иман келтіргендерің рас болса, онда керісінше, сендерді имандылық жолына салғаны үшін Алла міндет қылады», – деп айт», – делінеді. Егер иман (құр) тілмен айту жеткілікті болса, сөйлеген сөздері (иманын айту) арқылы шыншыл саналып, мұсылмандардың санатына кіретін еді [4, 601-б.]. Осылайша имам Матуриди Құран мәтіндерін тізбектеп, әрқайсысына жеке-жеке тоқталады. Сондай-ақ ақылға сүйеніп иман жүрекпен бекітілу керек екенін дәлелдейді. Жүрекке ешкім үстемдігін, билігін жүргізе алмайды. Ал иманды тілмен айту жеткілікті десек, кейбір жағдайларда ол мүмкін болмай қалады. Мәселен қысымшылық көрген жағдайда күпірлік сөзін айту секілді. Ал жүректегі иман задында құбылмалылықты қабыл етпейтін негізгі тірек саналады [7, 150-б.]. Тіпті намаз оқып тұрған сәтте де «кітаптарға, пайғамбарларға және қайта тірілу күніне иман еттім» деп айтуға тыйым салынады [4, 607-б.]. Сондықтан иманын тек тілмен білдіру жеткіліксіз. Бұл тұжырымдаманы да Абай Құнанбайұлы жоғарыда айтылғаннан бөлек адамдағы ақыл мен қайрат да жүрекке бағынышты екендігін айтып өтеді [6, 326, 327-бб.]. Сонымен қатар шынайы ықыластың түп негізі – жүрек [6, 325-б.]. Имам Әбу Ханифа да аталмыш көзқарастарға сай логикалық тұрғыдан иман жүрек арқылы бекітілетіндігін төмендегідей түсіндіреді. Жалғыз тілмен айту иман саналмайды. Егер құр тілмен айту кәміл (толыққанды) иман болса, екіжүзділердің (мұнафықтардың) барлығы мүмін саналар еді. Сол секілді Алланы тек танып-білу иманның тұтас, кәміл болуы үшін жеткіліксіз. Өйткені Алланы тану ғана иман саналса, онда кітап иелерінің (христиан мен яһудилердің) бәрі мүмін болар еді. Алла Тағала екіжүзділер жайында Құранда: «Алла мұнафықтардың (саған сенбейтініне және) барып тұрған өтірікші екеніне куә болады», [3, 554-б.] – деген. Кітап иелері турасында: «Біз кітап түсірген қауым (дін басылары мен ғұламалары) ақырғы пайғамбарды (құбыласы һәм бүкіл ерекшеліктерімен қоса) өз балаларын танығандай таниды», [3, 23-б.] – деп баяндаған. Ғұлама әбу Ханифа құр тілмен немесе тек таным арқылы жүзеге асқан иманның пайда бермейтіндігін осылайша дәлелдеп, шынайы, кәміл иманның жүректе екендігін ишарат етті [5, 59, 60-б.].

Абай Құнанбайұлы 38-қара сөзінде: «Алланың сөзі – қаріпсіз, дауыссыз. Енді олай болса, айтқандай қылып білдіретұғын құдіреті

және басар, сәмиғ, яғни көруші, есітуші деген. Алла Тағаланың көрмегі, естімегі, біз секілді көзбенен, құлақпенен емес, көргендей, естігендей білетұғын ғылымның бір сипаты», – [8, 48-б.] деп матуриди сенім мектебінің көзқарастарын тайға таңба басқандай баяндайды. Бұл тұжырымдаманы ханафи құқық мектебінің ғалымы Кәмәл ибн Һумам былайша түсіндіреді. Алла Тағала жүрексіз де және мисыз да білуші сипатына ие болғаны секілді, жаратылыстар сияқты көздің қарашығына, құлаққа, ешбір ағзаға мұқтаж болмай-ақ естиді, көреді. Себебі бұл есту, көру ешбір нұқсандығы жоқ кемелділік сипаттары. Сондай-ақ жаратылысқа қарағанда Жаратушының мұндай сипаттармен сипатталуы абзалырақ әрі дұрысырақ. Алла Тағала Құранда Ибраһим пайғамбардың әкесіне: «Неліктен мүлдем естімейтін, көрмейтін әрі өзіңе титтей де пайдасы тимейтін меңіреу пұттарға табынудасың?», – деп айтқан сөзін жеткізеді. Осы тұста мұндай кемшіліктердің көрініс табуы (көрмеу, естімеу) құдайға тән еместігі айқын көрінеді. Сонымен қатар есту және көру сипаттары түптің түбінде Алланың білім/білу сипатына оралады, негізделеді. Өйткені бір затты көру яки есту ілімнің/білімнің бір түрі болып саналады [9, 22, 23-бб.]. Ұлы кеменгер, дара тұлға Абай Құнанбайұлы да Алла Тағаланың көрмегі, естімегі, біз секілді көзбенен, құлақпенен емес, көргендей естігендей білетұғын ғылымның бір сипаты деу арқылы 500 жыл бұрын өмір сүрген атақты матуриди/ханафи ғұламасы ибн Һумамның сөзін қазақы түсінікпен жеткізуде.

Абай Құнанбайұлы тағы бірде: «Алла Тағалаға ұқсай алам ба деп, надандықпен ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ – дәл бірдейлік дағуасыменен емес, соның соңында болмақ. Оның үшін Алла Тағаланың сипаттары: Хаят, Ғылым, Құдірет, Басыйр, Сәмиғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин. Бұл сегізінен Алла Тағаладағыдай кәмәләт-ғазамат бірлән болмаса да, пендесінде де әрбірінен өз халінше бар қылып жаратыпты», – деп сипаттардың мән-мазмұнын түсіндіре отырып, «тәкуинді» жеке дара сипат ретінде қарастырады [8, 46, 47-бб.]. Сондай-ақ тәкуин сипатының барлыққа келтіруші мағынасын білдіретіндігін және барлыққа келтірмегі бір өз алдына сипат болса, Алла Тағаланың сипаты өзіндей қадім, һәм әзәли һәм әдәби, яғни ежелден бар, бастауы жоқ сипат екенін алға тарта-

ды [8, 48-б.]. Матуриди сенім мектебінде де жоқтан бар қылатын «тәкуин» және «ижад» Алланың ежелден бар саналатын сипаттарына кіреді және жаратылмаған. Керісінше ілім және құдіреті сипаттары секілді әзәли/мәңгі. Сол сияқты рақымшылық, жақсылық жасау, ризықтандыру және кешірім беру Алланың әбәди, әзәли/ежелден бастауы жоқ сипаттары [2, 76-б.].

Абай тек Алланың есімдері мен сипаттарына ғана қатысты емес, сондай-ақ Жаратушыға жалбарынып дұға тілеудің үлгісін де көрсеткен.

*Фзули, Шәмси, Сәйхали,
Науаи, Сағди, Фирдауси,
Хожа Хафиз – бұ һәммәси*

Мәдәт бер я шағири фәрияд, – деп [1, 36-б.],

өз заманының ұлы ақындарын ортаға дәнекер ретінде есімдерін атап, Алладан дұға тілеуде. Мәдәт сөзі медет мағынасында, шағири – ақын, фәрияд – теңдесі жоқ, дара тұлға ұғымында қолданылады. Бұл тұста Абай медет сөзін қолдану арқылы барлық күш-құдірет иесі ретінде ақындарды меңзеп тұрған жоқ. Тек арада сол ұлы ақындарды себепкер етуде. Медет сөзі көңіл-күйге арқау, сүйеу боларлық күш, қуат, демеу мағыналарда қолданылады. Сондай-ақ қазақ халқының әдебиеттерінде «Ей, рақымы мол, Алла Тағала! Оң сапарыңды бере гөр! Аман сақтай гөр! Я, пайғамбарлар, я шариялар, я әулиелер. Жолдарыңа боз қасқа, ақ сарбас айттым қолдай гөр, медет бере көр!» деген мәтіндер кездеседі [10, 11-т, 148-б.]. Жалпы бұл өлең шумақтарында исламдағы «истиғаса» мәселесі қозғалуда. Яғни дүниеден өткен кісіден жәрдем, медет тілеу. Алайда дұға тілеуші адам барлық күш-құдіреттің иесі Алла екендігіне күмәнсіз сенуі тиіс. Сонда ғана бұл ұғымның мәнін тиісінше орындаған болып саналады. Әйтпесе адамды политеизмдік сенімге итермелеуі ғажап емес. Бұл мәселенің дұрыс яки бұрыстығына байланысты ғұламалар бірауыздан келіспесе де, көпшілік ғалымдар истиғасының рұқсат екендігін айтқан. Исламның негізгі қайнаркөздерінің бірі ретінде хадис мәтіндері дәлел болады. Мұхаммед пайғамбар (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын!): «Егер араларыңда біреу бір затын жоғалтса немесе көмек сұрауды қаласа және сол сәтте жанында (жолдасы, бауыры) ешкім

болмаса «Уа, Алланың құлдары маған медет (жәрдем) беріндер, Уа, Алланың құлдары маған көмек беріндер» деп айтсын. Шын мәнінде Алла Тағаланың (жер бетінде) біз көрмейтін жаратылыстары (құлдары) бар», – деген екен [11, 17-т, 117-б.]. Хадисті имам Табарани өзінің «Муғжам әл-кабир» атты еңбегінде баян етеді. Сондай-ақ ғалым хадистің соңында мұндай амалдың іс жүзінде жүзеге асқандығын тілге тиек етеді. Тағы бірде Алла елшісінің: «Шын мәнінде жер бетінде Алланың періштелері бар. (Олар) талдан түскен жапырақтарды жазып отырады. Егер араларында біреу шөл далада қиындыққа тап болса, «Уа, Алланың құлдары маған жәрдем беріндер, көмектесіндер», – деп айтсын» [12, 11-т, 181-б.], – деген сөздері арқылы истиғасаның, яғни дүниеден өткен адамнан медет тілеп, жәрдем сұрау шарифатқа қайшы еместігін айқын көреміз.

Қорытындылай келе, ұлы ақын, ойшыл ретінде танылған Абай Құнанбайұлының діни танымы матуриди сенім мектебімен сабақтасады. Дін ғалымы ретінде танылмаса да, ислам теологиясындағы талас-тартыс тудырған және түйткілді мәселелердің шешімін бір-ақ ауыз сөзбен, қысқа-нұсқа түсіндіре білген. Бұл өз кезегінде қоғамда жаңсақ пікірлерді жалау еткен жекелей тұлғалар мен діни топтардың көзқарастарына қарсы жауап болады. Сондай-ақ дін мен дәстүр негізінде қазақ зиялыларының және халқының наным-сенімі тура, ешбір күмән араласпаған саф таза мектепке құрылғандығы айқын көрінеді.

Әдебиеттер:

1. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: «Жазушы» – Т. 1: Өлеңдер мен аудармалар. – 2002 – 296 бб.
2. Әбу әл-Юср Бәздәуи. Усул әд-дин. – Каир: «Мәктәбәту әл-әзһария ли әт-турос», – 2003. – 271 б.
3. Құран кәрім. Қазақша түсіндірмелі аударма, / ауд. Асқар Әкімханов, Нұрлан Анарбаев Алматы, «Көкжиек» баспасы, 2015. – 624 б.
4. Әбу Мансұр Мұхаммед ибн Махмұд әл-Матуриди. Китаб әт-таухид. – Анкара: «ИСАМ уақыф», – 2003. – 410 б.
5. Мұхаммед әл-Бәбирти. Шарху уасияти әби Ханифа. «Дару әл-фатх», – 2009. 155 б.

6. Абай Құнанбайұлы. Өкінішті көп өмір кеткен өтіп... Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. Алматы: «Рарирет», – 2008. – 384 б.
7. Сағд әд-дин Масғұд ибн Умар әт-Тафтазани. Шарх әл-ақайд ән-насафия. «Мақтабату дари әд-даққак». – 2007. – 214 б.
8. Абай Құнанбайұлы. Қара сөздер. Алматы: «Арда», – 2007. – 168 б.
9. Кәмәл ибн Һумам. Әл-Мусайара фи илми әл-кәләм уә әл-ақайд әт-таухидия әл-мунжия фи әл-ахира. – Каир: «Дарбу әл-атрак», – 2014. – 128 б.
10. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. 11-том / Құраст.: Ж. Манкеева, С. Бизақов, Ә. Жүнісбек және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2009. 752 б.
11. Әбу Қасым Табарани. Әл-Муғжам әл-кабир. – Каир: «Мақтабату ибн Таймия», 1994. – 25 т.
12. Әбу Бәкір Ахмад ибн Амр әл-Баззар. Муснад әл-Баззар. – Медине: «Мақтабату әл-улум уә әл-хикам», 2009. – 18 т.

ҚҰРАНДАҒЫ КІТАП ИЕЛЕРІНЕ ҚАТЫСТЫ АЯТТАРДЫ ТАЛДАУ

Кудайбергенов Ш.

*Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті
университетінің магистранты*

Купешов К.

*Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті
университетінің докторанты*

Құран Кәрім – адамзат баласының жаратылу мақсатын айқындап, өмір сүрудің өнегесін түсіндіретін, ғайыптан сыр шертетін, ақ пен қараның ара-жігін ажыратушы, иманға келгендерге тура жол басшы, қараңғылықтан жарыққа, надандықтан жарыққа шығарушы, оқылуының өзі құлшылық саналатын, сондай-ақ, Алла тарапынан қиямет қайымға дейін өзгеріссіз сақталынуы уәде етілген Ұлы Кітап.

Құран – ең үлкен ғылым. Ғайыптары таусылмайтын Құран Кәрімнің қадір-қасиетін түсіндіріп жату артық та болу керек. Шындығында адам баласы табиғатында не нәрсенің қадірін

білмесе, маңызын түсінбесе, оған мән беріп, еліп ескере бермей-тіні анық. Сондықтан, Алланың жіберген кітабын қаншалықты айтсақта лайықта баға бере алмайтынымыз анық.

Құранның қадір қасиеттін айқындайтын «Ішінде ешбір күдік жоқ осынау Кітап – тақуалар үшін тура жол көрсетуші» [1. 2/2] деген аят бар.

«Шын мәнінде, ол – Ардақты Құран. Кітапта (ләуху әл-Махфузда) сақтау-лы. Оны таза болғандар ғана ұстайды. Әлемдердің раббысы жақтан түсірілген» [1.56/77] – деген көптеген аяттар көре аламыз.

Мінеки осы Кітаптың бірнеше аяттарында яһуди халқы туралы кеңінен баяндалады. Әсіресе Меккелік сүрелерде яһуди пайғамбарларының қыссалары яғни, Мұса пайғамбар мен перғауын арасындағы орын алған оқиғалар, яһудилер мен пайғамбарлары арасындағы кикілжіңдер туралы оқиғалар орын алады. Жалпы Құран Кәрімде яһуди мен христиан халқы үшін «әһли кітап» (кітап иелері) деген тіркес кездестіреміз. Яғни мұсылмандар емес қауымдарды түрлі есімдермен аталғанын байқаймыз. Демек, әрқайсысының өз ерекшеліктері арқылы ажырату керектігі туындаған. «Кітап иелері» термині Алла Тағала тарапынан пайғамбарларына жіберілген төрт қасиетті кітаптың жолын ұстанушыларды меңзейді. Олар Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құран Кәрім. Аталмыш қасиетті кітаптар Тәурат Мұсаға (а.с), Зәбур Дәуітке (а.с), Інжіл Исаға (а.с), Құран Кәрім Мұхаммедке (с.ғ.с) Алла Тағала тарапынан түсірілген болатын. Құран Кәрімнен алдыңғы иләһи үш кітап сол кезеңдегі қауымды Таухид дініне шақырып, уақыт өте келе өзгеріске ұшырап, бастапқы қалпынан сақтай алмаған. «Әнғам» сүресінің 156-аятында Алла Тағала былай дейді: «Расында, бізден бұрынғы екі тайпаға кітап түсірілген еді». Бұл аяттағы екі тайпаға деген мағына Кітап иелерін (яһуди және христиан) меңзейді. Яғни тарихта өткен және күнімізге дейін жалғасын тауып келе жатқан халықтар мен қауымдардың Құран Кәрімде аталғанын көре аламыз. Оның ішінде Құранның көптеген жерінде «Кітап иелері» деп аталып келсе, кейбір жерде әдеттегідей «яһуди, христиан (насара, мәсих)» деген атаулармен келген.

Яһуди қауымына тарих беттерінде көптеген нығметке бөленгендігі айтылады. Бұл туралы ибн Кәсир былай дейді: «Алла Тағала яһуди қауымына көптеген нығмет берді. Олар: яһудилерді перғауынның жауыздығынан аман алып қалды, өздеріне расул мен елшілер жіберді. Тәуратты беріп оларды тура жолға бастады» [2, II/143 б].

Басқа аятта «(Ей, Исрайылдары!) Естерінде болса сендерді ауыр азапқа салған Перғауын әулетінен құтқарған едік. Олар ұл балаларынды бауыздап, қыз балаларынды (өздеріне күң қылып, қорлау үшін) тірі қалдыратын еді. Біле білсеңдер осының бәрі сендерге Раббыларыңнан келген үлкен сынақ-тын. Сондай-ақ естерінде болса, (арттарыңнан қуған Перғауын әскерінен қашып телегей теңізге келіп тірелгендерінде), сендер үшін теңізді қажарып барлығыңды құтқарған болатынбыз һәм көз алдарыңда Перғауын мен қауымын суға батырған едік. Бір кездері Мұсамен қырық түндік мерзімге уағдаласқан едік. Сонда сендер Мұса кеткеннен кейін бұзауға табынып, өз-өздеріне қиянат жасадыңдар. Содан кейін шүкіршілік етерсіңдер деп, сендерді жарылқап кешірдік» [1, 2/49-53], – деген.

Яғни, яһудилердің ешкімге нәсіп болмаған нығметке бөленген. Алла Тағала ол қауым арасынан бірнеше пайғамбарлар тандаған.

Тым астамшылыққа бой алдырған бұл қауым өздерін Алланың ұлдары яки сүйікті құлдары деп жар салды. «Яһудилер мен христиандар: «Біз Алланың балаларымыз және сүйіктілеріміз» – деп айтты. Оларға: «Ендеше неліктен Алла тағала сендерді істеген күнәларың үшін азаптауда?» – деп айт. Жоқ, керісінше сендер Алла жаратқан адамзат ішіндегі бір-бір қауымсыңдар. Шынтуайтында күллі аспан әлемі мен жердің және сол екеуінің арасындағы жаратылыс атаулының билігі Аллаға ғана тән. (Соңында бәрі де) Аллаға қайтады» [1. 5/18].

Кейбір зерттеушілер Құранда келген жағымсыз сипаттар яһудилерге ғана тән айтылған, олардың Бәну Исраилге қатысты айтылмағандығын алға тартқан. Себебі Жәкіп пайғамбардың ұрпағынан пайғамбарлар келгендігін айтқан. Расында бұл халыққа адамзат тарихында өте көп пайғамбарлар мен елшілер жіберілген. Оған Құран аяттары дәлел бола алады. Мысалы: «Расында Израил

ұрпақтарына кітап, патшалық, Пайғамбарлық және өздеріне таза ризық беріп сондай-ақ әлемдерге үстем қылған едік» [1. 45/16] Аяттағы олардың өзгелерден үстемдігі де оларға келген көптеген пайғамбарлармен көрініс табады. Алайда Құран Кәрімнің лағынеттеп сөккен қауым сол пайғамбарлар мен елшілердің соңынан ермей, тура жолдан ауытқығандар болатын.

Сонымен қатар олар Құранның алғашқы, әрі әрбір мұсылманның күнделікті намазда қайталап оқитын «Фатиха» сүресінде «Ашуға ұшырағандар» деп сипатталған. Яһудилердің әрбір мұсылман күнделікті құлшылығында олардан сақтанып отыратындай дәрежеде келу сыры неде екендігі кімді де болса ойландырады. Оның себебін Құран Кәрім мен пайғамбар сүннетінде баяндалған яһудилер мен христиандардың сипаттарына назар аударған адам түсіне алады. Яғни ислам дінінің осы халықтардан ерекше сақтандыруының себебін Құран мен пайғамбар сүннетінде келген яһудилер мен христиан сипаттары мен жағдайлары ұғындырады.

Мәдина төңірегінде тығыз орналасқан яһуди халқы бұрындары арабтарға пайғамбар жіберілетінін айтатын. Ол Пайғамбардың өздерінің арасынан шығатынын ойлағандықтан бұл хабарды жасырмай жан жақты таратты. Бірақ ақырзаман пайғамбары Мұхаммед (с.ғ.с) өздерінің араларынан емес, арабтардың арасынан шыққандықтан қатты қызғанышқа бой алдырды. Дереу сөздерінен тыйып оның пайғамбарлығын жоққа шығарды. Алла Тағала олар жайлы былай дейді: «Бұрын біз Израил ұлдарынан «Алладан басқаға құлшылық қылмандар, әке-шешеге жақсылық істендер, жақындарға, жетімдерге, міскіндерге қамқорлық жасаңдар, адамдарға көркем сөз сөйлеңдер, намазды толық орындаңдар және зекет беріңдер» деп ант алған едік. Содан кейін сендерден аз-ақ адамнан басқаларың бет бұрып бас тарттыңдар» [1, 2/83]. «Олар, Алланың өз кеңшілігінен құлдарынан қалағанына түсіргенін қызғанып қарсы келумен өздерін нендей жаман нәрсеге айырбастайды да олар ашу үстіне ашуға ұшырады. Қарсы болушылар үшін қорлаушы азап бар» [1, 2/90].

Яһудилердің бұлай әрекет етулерінің себебі бұл дүниеге деген құштарлықтарынан туындады. Олардың мұндай қылықтары

аятта былай суреттеледі: «Яһудилердің жалпы адамдардан да мүшріктерден де дүние тіршілігіне тым құмар екенін көресің. Олардың әрбіреуі мың жыл өмір сүруді арман етеді. Алайда өмір оны азаптап арашаламайды. Алла олардың істегендерін толық көруші» [1. 2/96].

Мұнымен қатар сауда саттық қолдарында болғандықтан мал мүлкіне, дәулетіне сүйеніп, даңдайсыған яһудилер өздерін басқалардан артық санап:

«...Біз Алланың ұлдары және сүйгендеріміз...», – деді. Оларға істеген жаманшылықтарының кесірінен Алланың азабы ескертілгенде былай деп жауап берді: «Бізді тозақ оты санаулы күндер ғана (азапта) ұстайды». Алла Тағала мұның бұлай болмайтындығын мына аятта білдіреді: «Жоқ! Кімде-кім жамандық істесе, қателіктері оны баурап алса, сонда олар тозақтық болады да олар онда мәңгі қалады» [1. 2/81].

Құран кәрімге көз салсақ, оның яһуди мен христиандардың көптеген іс-әрекеттері мен сенімдерінің бұрыстығын айтып, сынағанын көреміз. Мысалы, «Құран олардың хазіретті Ибраһимді өздеріне тартқандығын былайша баяндайды: «Уа, Кітап иелері! Сендер неліктен Ибраһим пайғамбар жайында (ол жебірей еді немесе христиан еді деп) дауласасыңдар? (өздерің де білетіндей) Тәурат та, Інжіл де одан кейін түсірілген. Сәл де болса ақылға салып ойланбайсыңдар ма?! Мақұл, өздерің азды-көпті мәселе (Иса) хақында дауластыңдар делік. Ал енді өздерін жатып білмейтің мәселе (Ибраһим) жайында неге сөз таластырдыңдар? Анығында, ақиқатты Алла біледі, сендер білмейсіңдер. Шынында, Ибраһим жіберей де христианда болған емес. Ол жалған сенімдерден іргесінен аулақ салып, бір Аллаға сыйынып, мойынсұнған шынайы мұсылман еді [1. 3/65-67].

Ибн Кәсир бұл аятты былай түсіндіреді: Бірде пайғамбарымыз (с.ғ.с) қасына Нахрандық епископтармен яһуди дінбасылары жиналады. Әңгіме барысында яһуди ғалымдары: «Ибраһим (а.с) яһуди дінін ұстанған десті». Сонда христиан діндарлары: «Жоқ ол яһуди дінін емес, христиан дінін ұстанған» деп, екі тарап дау шығарды. Сол мезетте Алла Тағала: «Уа, Кітап иелері! Сендер неліктен Ибраһим пайғамбар жайында (ол жебірей еді немесе христиан еді

деп) дауласасындар? (өздерің де білетіндей) Тәурат та, Інжіл де одан кейін түсірілген. Сәл де болса ақылға салып ойлаңбайсындар ма?! Мақұл, өздерің азды-көпті мәселе (Иса) хақында дауластындар делік. Ал енді өздерін жатып білмейтің мәселе (Ибраһим) жайында неге сөз таластырдындар? Анығында, ақиқатты Алла біледі, сендер білмейсіңдер. Шынында, Ибраһим жіберей де христианда болған емес. Ол жалған сенімдерден іргесінен аулақ салып, бір Аллаға сыйынып, мойынсұнған шынайы мұсылман еді» – деген аятты түсіреді. Ибраһим (а.с) Мұсадан бірнеше ғасыр ілгеріде өмір сүрген. Ибраһим (а.с) мен Мұсаның (а.с) арасында Құран Кәрімде аттары аталған сегіз пайғамбар өткен. Олар: Лұт (а.с), Исмаил (а.с), Исқақ (а.с), Яқуб (а.с), Юсуф (а.с), Шуғайб (а.с), Айюб (а.с) және Зулқифл (а.с). Одан кейін барып Мұса (а.с) дүниеге келген. Ал, христиан діні болса Исаның(а.с) пайғамбарлық дәуірінен бастау алады. Баршаға мәлім Иса (а.с) Мұсадан (а.с) кейін дүниеге келген. Яһудилер де христиандар да шындықтан ауытқығандықтан, осындай қарапайым қателіктерге бой алдырған [2. 1/345 б].

Осы тарихи оқиғаға байланысты ибн Хишам өзінің «Сира» атты еңбегінде: «Нажраннан келген делегацияның сапында алпысқа жуық адам болды. Оның он төрті дінбасы еді ал қалғандары отбасы мен күндері болатын», - дейді [3. 145 б.].

Дінтанушы ғалым Б. Сатершинов «Исламдағы дінаралық келісім мен сұхбат мәселелері» атты мақаласында «Ислам мен христиандықтың арасындағы мүмкін болар сұхбаттың ірі үш деңгейін бөліп қарастыруға болады: канондық-догматтық деңгейдегі сұхбат; адамгершілік, танымдық және өмірмәндік деңгейлердегі сұхбат; тұрмыстық және қоғамдық болмыстағы сұхбат», – деп тұжырым жасайды [4. 55 б].

Құран Кәрімде кітап иелерімен канондық-догматтық тұрғыдан болатын кейбір аяттарды ескере өтуге болады.

«(Уа, кітап иелері), әлдесендер Ибраһим, Исмайыл, Ысхақ, Яқуб және оның нәсілінен Исрайыл руларына жіберілген пайғамбарлар жіберей немесе христиан еді дейсіңдер ме? (әсілі, олар кімнің кімнің кім екенін біледі, алайда, қасарысып, білмейтіндей сынай таңғытады). Қолында Алладан келген ақиқат тұрғанда, сол ақиқатқа куәлік етудің орнына оны жасырғаннан асқан задым бар ма?! Алла

сендердің не істеп, не қойып жүргендеріңнен бейхабар емес һәм істеріңе немқұрайды қарамайды [1. 2/140].

Басқа аятта Алла Тағала былай дейді: «Оларға Алладан қолдарындағы Тәуратты растайтың Кітап келді. Бұдан бұрын олар кәпірлерді жеңу үшін (Алладан медет тілегенде: «Тәуратта айтылған ақырғы пайғамбар құрметіне бізге медет бере гөр», – деп) дұға ететін. Ал енді өздері бес саусағындай білетін сол пайғамбар келгенде, оны мойындамай күпірлік қылды. Оларға Алланың лағынеті жаусын [1. 2/89].

«(Әй, Исрайыл ұлдары!) Расында, Мұса сендерге (пайғамбарлығын дәлелдейтін) айдан анық мұғжизалармен келгеннен кейін, сендер азғындыққа салынып, бұзауға табынып кеттіңдер [1. 2/92].

«Әй, Исрайыл ұрпақтары! Сендерге берген нығметімді еске алыңдар. Маған берген уәделеріңді орындандар, Мен де сендерге берген уәдемді орындайын және Менен ғана қорқындар. Қолдарындағы Тәуратты растаушы ретінде түсіргеніме (яғни Құранға) иман етіңдер. Оған (адамдар арасында) бірінші болып қарсы шықпандар және аяттарымды (атақ, лауазым, мал мүлік т.с.с) азғантай бағаға айырбастамаңдар. Менен ғана қорқыңдар, Мені ғана пана тұтыңдар. Ақиқатты жалғанмен бүркемендер және ақиқатты біліп тұрып жасырмандар» [1. 2/40-42].

Расында яһуди және христиандармен канондық-догматтық қарым-қатынас тақырыбының тірегі болып саналатын Әли Имран сүресі. Өйткені Әли Имран сүресінің 80-ге жуық аяттары яһуди және христиандармен канондық-догматтық қарым-қатынас туралы баяндалған. Алла Тағала былай: «Уа кітап иелері, біз бен сендердің арамыздағы ортақ сөзге келіңдер, Аллаға ғана табынайық, оған ешнәрсені серік етпейік, Алладан басқа етіп бірімізді біріміз тәңір тұтпайық – деп айт, егер олар теріс бұрылса, біз мұсылманбыз куә болыңдар деп айтыңдар», – [1. 3/64] деген аят.

Тәпсірші ғалым имам Табари бұл аятты былай түсіндіреді: «Уа, Мұхаммед кітап иелері – Тәурат пен Інжілдің иелері – арамыздағы тура сөзге келейік, ал тура сөз, Алланы бір деп тану, одан өзгеге табынбау және өзге сыйынатын нәрселерден бас тарту, оған ешнәрсені серік етпеу.

Ал «Алладан басқа етіп бірімізді біріміз тәңір тұтпайық» дегені, яғни бірімізге біріміз күнә істерде бағынумен, оған раббыға бас игендей бас июмен тәңір етіп алмайық деген мағынаны білдіреді. «Егер олар теріс бұрылса» сен оларды шақыруға бұйырылған ортақ сөзге бұрылмай теріс бұрылса, оған жауап бермесе, ей момындар, ондай теріс бұрылғандарға, біз мұсылманбыз куә болыңдар деп айтыңдар», – дейді [5, III/301 б.].

Осы аятқа байланысты тағы бір тәпсірші ғалым ибн Кәсир мына бір оқиғаны дәлел ретінде келтіреді: «Пайғамар (с.ғ.с) төңіректегі патшаларға хат жазып, елшілер жібере бастады. Хатқа басу үшін күмістен мөр жасатып, оған «Мұхаммед Алланың елшісі» деген сөз ойылып жазылды. Сол бір хаттардың ішінде пайғамбарымыз (с.ғ.с) Рим патшасы Гераклге жазған хатында былай дейді: «Аса Қамқор ерекше Мейірімді Алланың атымен бастаймын! Абдуллаулы Мұхаммедтен Рим патшасы Гераклге! Тура жолға түскендерге сәлем! Мен сені ислам дініне шақырамын. Мұсылман болсаң жаңын аман қалып, Алла саған екі есе сауап береді (бірі Исаға (а.с), екіншісі Мұхаммедке (с.ғ.с) иман келтіргенің үшін). Егер ислам дінін қабылдасан, халқыңның бар күнәсі сенің мойныға түседі. Құранда: «Уа кітап иелері! Қане, бізге де, сендерге де ортақ болған арамыздағы мына сөзге келейік: Алладан басқа ешкімге табынбайық және оған ортақ қоспайық. Сондай-ақ Алланы ұмытып, бірімізді-біріміз тәңір тұтпайық», – деп айт. Егер олар (бұл үндеуге құлақ аспай) сырт айналып кете барса, онда: «ендеше, куә болыңдар! Шүбәсіз, біз (Аллаға лайықты түрде мойынсұнған) мұсылманбыз», – деп айтыңдар», – делінген [2, I/342 б.].

Пайғамбар (с.ғ.с) Мәдина қаласына көшіп келгеннен кейін ол жердегі құранда кітап иелері деп аталған яһудиермен арада кең ауқымда диалог жүре бастады. Құран Кәрімнің көптеген аяттары Пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с) кітап иелерімен диалог жүргізуді талап етті. Сол аяттардың көпшілігі кітап иелеріне «Уа, кітап иелері!» немесе «Уа, Бани Исрайыл ұлдары!» деген қаратпа сөздермен басталатын еді. Алла Тағала өзінің сүйікті елшісіне кітап иелерімен диалог құру методын мына бір аятпенен баяндайды: «Кітап иелерімен тек ең жақсы жолмен, ең тамаша тәсілді қолдану арқылы ғана пікірталасқа түсіндер. Алайда, олардың арасындағы

зұлымдықта табандағандардың (яғни, Аллаға серік қосып, асылық қылумен қатар, сыйлағанды білмейтін һәм өздерінен өзгені адам демейтіндердің) жөні басқа. Оларға: «біз өзімізге түсірілген (құранға да), сендерге түсірілген (иләһи кітаптарға да) иман еттік. Біздің Құдайымыз да, сендердің Құдайларың да бір Құдай! Һәм біз Оған шын көңілден мойынсұндық», – деп айтындар [1, 29/46].

Ибн Кәсир бұл аятты былай тәпсірлейді: Алла Тағала бұл жерде кітап иелеріне екі мүмкіндік беріп отыр, бірі қылыш көтеріп соғысу, ал тағы бірі Алла Тағаланың жіберген пайғамбарларымен кітаптарына және т.б. иман келтірмей әрі қылыш көтерменгендер болса онда олар үшін салық төлеу (жизия) міндетті болады. Алла елшісі (с.ғ.с) Әбу Һурайрадан жеткізген хадисінде былай дейді: «Кітап иелеріне сенбендер, әрі оларды өтірікші деп көрмендер. Айтындар Алла Тағала бізге түсіргенге және сендерге түсіргенге иман келтірдік» [2, III/368 б].

Кітап иелері туралы басқа да аяттарға жасаған түсіндірмелерде, кітап иелері мен мұсылмандар арасында ортақ болған Алланың барлығы, оның кітаптары мен пайғамбарлары және ақырет сенім тәріздес мәселерді негіз ете отырып пікірталасқа түсуге болады. Аяттардың көпшілігі олармен пікір таластыруды пікір таластыруды терістейтіндердің көзқарасы дұрыс емес екендігін білдіреді. Сондай-ақ, қауымына ақиқатты жеткізу барысында ақылға қонымды дәлелдер келтіріп, пікірталастырмаған ешбір пайғамбар жоқ. Дегенмен, кітап иелерінің барлығы бірдей емес. Олардың арасында ақиқат жолын бірге жандандыруды көксеген көзі ашық, көкірегі ояу діндарлары да бар.

Бірде пайғамбар Мұхаммедке (с.ғ.с) бір топ Нажраннан алпысқа жуық христиандық делегация алдына келіп: «Уа, Мұхаммед! Сен неліктен біздің иемізді балағаттайсың?» – деді. Сонда пайғамбар (с.ғ.с): «Кім ол?» – деді. Олар: «Ол Иса. Сен оны Алланың пендесі дейсің» – десті. Пайғамбарымыз (с.ғ.с): «Иә» – деді. Олар: «Сен ол сияқтыны (әкесіз туылғанды) көрдің бе, әлде естідің бе?» – деді. Сонда Жәбірейіл (а.с) келіп: «Шынында, Алланың алдында (дүниеге келу тұрғысынан) Исаның мысалы Адамға ұқсайды. Алла оны (ер мен әйелдің қатынасынсыз) топырақтан жаратты, содан кейін оған (рух үрлеп) «Бол!» дегенде, бірден бола қалды» [1,

3/59]. Сөйтіп, Исаның мысалы Адаматаның мысалы сияқты екенін мәлімдеді. Яғни, Адам атаның да әкесі де, анаы да болмаған. Оның әкесі болмағаны оның құдай болуына себеп те, дәлел де бола алмайды. Құдіреті күшті Алла Тағала Адам атаны балшықтан үйлестіріп, өз ұрпағына пайғамбар етті. Сол тәріздес Исаны (а.с) да әкесіз жаратып, өз қауымына пайғамбар етті. Ол өз кезегінде Жаратушының пендесі екенін ешқашан жасырмаған, керісінше мақтаныш тұтқан.

Бұл мәселелерді мыса тұтпаған христиан епископтарының бірі талас тартысты өршіте түсті. Сол кезде Алла Тағала пайғамбарымызға мына аятты түсірді: «өзіңе осынау хақ ілім жеткеннен кейін кімде-кім сенімен (Иса жайлы) сөз таластыратын болса ондайларға: «Қане келіндер! Біз өз балаларымызды, сендер өз балаларыңды, біз әйелдерімізді, сендер әйелдерінді, сондай-ақ біз өзімізді сендер де өздерінді бір жерге шақырайық, содан кейін бәріміз бірауыздан шын көңілден Аллаға жалбарынайық, сөйтіп, Алланың лағынет өтірікші кәззаптарға жаусын деп қарғыс айтайық», – де», – деді [1, 3/61]. Пайғамбарымыз (с.ғ.с) Нажрандықтармен бір жерге әйел, бала-шағасымен жиналуға уағдаласып кетті. Нажрандық епископ Акиб деген кісі бастаған бір топ христиандар уағдаласқан жерге таяған кезде, қараса пайғамбарымыз(с.ғ.с) қызы Фатима және екі немересі Хасан мен Хусейінді алдына алып, білгіленген мекенде христиандық делегацияны тосып тұрған. Сол мезетте Акиб ілесіп келе жатырған қауымға: «Уа, насрани қауымы, кейін қарай қайта беріндер! Мен бізге қарсы біздерді күтіп тұрған сондай бір адамдарды көрдім. Егер олар Алладан тауды орнынан көшіріп жіберуді тілесе, Алла олардың тілегін қабыл етуіне еш күмән жоқ» деп, келе жатқан жолынан кері қайтады [3, 1/88 б].

Құранды негіз етіп алған хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с) дәуірінен бастап, өзге сенім өкілдері мұсылман өлкелерде тыныштық пен сенім ішінде өмір сүрді. Сол заманнан бастап басқа дін өкілдерімен келісім шартқа отырып, олардың құқығына қол сұқпай, діндері мен өздерін құрметтеу ресми түрде қалыптасты. Осы сөздің айғағы ретінде «Мәдина қаласындағы яһуди тайпалардың өкілдері Бану Құрайза, Бану Қайнуқағ және Бану ән-Надир сияқты тайпалармен болған өзара келісім шарттарды айта білеміз» [6, 253-254 б.].

Мұның бәрі де мұсылмандар ислам діні жер бетіне келгеннен бұл діннің болмысы мен әлемдік жолдау екенін түсінгендіктен еді.

Эфиопия еліне хижрет етіп барған сахабалармен эфиопия әміршісі Нәжашидің арасында «Ислам діні Иса мен оның анасы турасында не дейді» деген тақырыпта диалог өрбіген болатынын айта кетсек болады.

Бірде Малик ибн Сайф деген яһуди діндары Пайғамбар (с.ғ.с) пікір таластырмақ болып келеді. Ол семіз болатын. Сонда оған Пайғамбар (с.ғ.с): «Мұсаға Тәуратты түсіргенмен ант ішіп айтамын, Тәуратта Алла семіз діндарды жек көрмейді емес пе?», – деді.

Сол кезде ол қатты ашуланып, Алла атымен ант ішемін, Алла адам баласына ешнәрсе түсірмеді – деді. Оның қасындағы жолдастары бұл сөзді естіп, не дейсің тағы да, Мұсаға да түспеді ме? – дейді. Ол тағы да қайталап: Алла атымен ант ішемін, Алла адам баласына ешнәрсе түсірмеді – деді. Осы оқиғаның артында Құранның: «Олар Алла адам баласына ешнәрсе түсірмеді деп айтқан кезде Алланы лайықты түрде бағаламады, оларға Мұса алып келген кітапты кім түсірді деп айт», – [1, 6/91] деген аяты түсті.

Бұл жерде Құран сұраулы үлгіде ақиқатты айту арқылы екі тараптың арасында болып жатқан диалогтың шешуші нүктесін қояды.

Сол секілді пайғамбарымыз олардың адамдарды алалайтындары жайлы: «Бәну Исраиыл араларындағы беделді адам ұрласа жаза қолданбай, әлсіз адам ұрласа қолын кесетін...» [7, 3476-хадис], – деген.

Пайғамбардың мұсылман адамның яһудилерге еліктеуден, барлық іс әрекеттерінде оларға ұқсаудан тыйған бірнеше хадистері бар. Мысалы: «Көпкұдайшылдарға ұқсамаңдар! сақалдарыңды жіберіңдер және мұрттарыңды қысқартыңдар!», – деп айтқан. Имам әл-Бухари мен Муслим жеткізген басқа бір хадисте: «Кітап Иелеріне ұқсамаңдар», – деп те айтылған.

Сол секілді Алла ешiсiнiң: «Бiздeн басқаға ұқсағандар бiздeн емес. Яһудилер мен христиандарға ұқсамаңдар! Яһудилердiң сәлемi саусақтарымен ишарет ету арқылы, ал христиандардың сәлемi алақандарымен ишарет ету арқылы болады» [8, 2695-хадис];

«Алла Тағала Пәк, пәктікті жақсы көреді, Таза, тазалықты жақсы көреді, Жомарт, жомарттықты жақсы көреді, таза болындар яһудилерге ұқсамаңдар!» [9, 1114-хадис];

«Сақалдарыңды өсіріп, мұрттарыңды басындар және ақ шаштарыңды өзгертіндер! Яһудилер мен христиандарға ұқсамаңдар!» [10, 8458-хадис] деген.

«Яһудилерге қарсы әрекет жасаңдар! Олар аяқ киімдерімен намаз оқымайды!» [11, 652-хадис];

«Ашура күні ораза ұстаңдар, яһудилерге ұқсамас үшін алдында немесе кейін бір күн қосып ұстаңдар» [12, 1958-хадис] деген бірқатар хадистері оларға ұқсаудан тыйған.

Сол секілді «Мұхаммедтің жаны қолында болған Алламен ант етемін осы үмбеттен яһуди болсын христиан болсын маған құлақ аспай, алып келген нәрсемен иман келтірмей көз жұматын болса тозақтық болады» [13, 490 б.] деген хадистерде олардың ақырғы нәтижелері баяндалса, «Егер маған он яһуди еретін болса олардың артында иман келтірмеген яһуди қалмайтын еді» [14, 5001-хадис] деген пайғамбар сөзі олардың көбі иман келтірмейтіндігін білдірген.

Қорыта айтқанда жоғарыда келген қарым-қатынастар Құран Кәрім мен пайғамбарымыздың (с.ғ.с) адамзат баласына канондық-догматтық әлеуетін қамтыған аяттары мен хадистері болып табылады. Алла Тағала адам баласын бірін-бірі тану үшін, білу үшін, қарым-қатынас жасасу үшін топтармен діндерге бөлгені рас. Сондықтан кітап иелерімен көркем түрде қарым-қатынас жасасу Алла мен оның елшісінің бұйрығы болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Құран Кәрім түсіндірмелі аудармасы. Әкімханов А.Б., Анарбаев Н.С. Алматы, Көкжиек баспасы 2015. – 624 бет.

2. Исмаил ибн Кәсир әд-Димашқи. Тәфсир ибн Кәсир. Бейрут. Дәрул Андалус баспасы. IV Т.

3. Мұхамед ибн Абдумалик Ибн Хишам. Әс-Сиратун-Нубубия. Мысыр, 1955. Мустафа әл-баби әл-Халби баспасы. I Т.

4. Сатершинов Б. Исламдағы дінаралық келісім мен сұхбат мәселелері. Адам әлемі// философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал 1(51) 2012. – 119 б.

5. Имам ибн Жарир ат-Табари. Жамиғ ул-Байан. Ливия, Бейрут, 2014. Дарул Фикр баспасы. XXV Т.
6. Әл-Хадрами М.О. Сират ан-Наби әл-Мухтар. Ливия, Бейрут, 1997. Дәр әл-Хауи баспасы, – 512 б.
7. Сахих әл-Бұхари /Ауд. Ү.Шойбек, Қ.Қыдырханұлы. – Алматы: «Кәусар-саяхат», 2007. – 927 б.
8. Әбу Иса Мұхаммед ибн Иса әт-Тирмизи. Әл-Жамиғу әс-Сахих. – Бейрут, Дәру иһия турасу әл-араби, 1998. – V том.
9. Әбу Бәкір әл-Бәззар. Бахру әз-заххар бимуснади әл-Баззар. – Мәдина, Мактабату әл-улум уә әл-хикам, 1988. – IX Т.
10. Ахмад ибн Ханбал, Муснәд. – Бейрут, «Дәру Садир», VIII том.
11. Әбу Дәуіт Сүлеймен ибн әл-Әшғас әс-Сижистани. Әс-Сунан. – Каир, Дәру әл-хадис. IV Т
12. Ибн Хузайма. Әс-Сахих. – Каир, Әл-Мактабу әл-Ислами, 2003. – 2 том.
13. Яхия ибн Шәрәф ибн Зәкәрия ән-Нәуәуи. Шарху ән-Нәуәуи ала Муслим. – Бейрут, Дәру әл-Хайыр, 1996. – VI Т.
14. Әбу әл-Хусейн Муслим ибн әл-Хажжаж әл-Қушайри, Сахих Муслим. – Бейрут: «Дәру әл-кутуби әл-илмия», 1992. – V Т.

ИСЛАМ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДА ВЕЛИКОЙ СТЕПИ

Қарыбаев О.О.

*магистрант кафедры политологии и социально-философских
наук Казахского национального педагогического
университета им. Абая*

Продолжатели духовных традиции народов Великой Степи, наш казахский народ гармонично влился в своем социокультурном развитии всеми устоями Ислама. Потому что отличительной чертой Ислама, первым делом является тот примечательный факт, что Ислам отрицает собственную единоличность на истину, также как он отвергает заявления, что на свете нет других истинных религий. Ислам не утверждает также, что Бог оказал свою любовь по отношению к одним только арабам. Ислам – единственная религия, ко-

торая полностью отвергает идею, что истина может принадлежать лишь одной вере, расе или нации; напротив Ислам говорит нам, что Божественные указания были ниспосланы всем и поддерживали все человечество в течении тысячелетий. Коран открывает нам, что нет расы или народа, которые не были бы благословлены божественным предупреждением и что нет такого региона или группы людей, к которым не было послано Пророков и Посланников Господа Бога (Коран 35:25). Не смотря на эту вселенскую точку зрения Ислама, утверждающую, что Аллах ниспослал свои благодеяния на все народы на земле, поражает тот факт, что ни одна Священная Книга любой другой религии не подтверждает и даже не упоминает возможности того, что другие народы и нации также получали в прошлом заветы Бога. Более того, истинность и праведность местных или национальных религий обычно столь сильно подчеркивается, и истинность других вер столь полностью игнорируется, что создается впечатление, что Бог принадлежит только одной вере, одному народу и одной только расе и никому больше – как если бы свет истины озарил только пределы какого-либо одного народа, осудив и оставив всех остальных в вечной тьме.

Даже если мы не будем обращать внимания на столь строгие указания, или же сумеем как-то их объяснить, факт остается фактом – Священные Книги различных вер не упоминают и даже не намекают на истинность религий других стран и других народов. Здесь возникает вопрос – если все эти веры и в самом деле истинны, то в чем заключается мудрость представлять идею Бога в столь ограниченном контексте? Коран представляет собой готовое решение этой проблемы. Коран говорит, что даже до ниспослания Корана Святому Пророку Мухаммеду Посланники Бога посетили каждый народ во всех концах земли, однако круг их деятельности был чисто национальным, так же, как их задачи – временными. Это происходило потому того, что человеческая цивилизация еще не достигла того уровня развития достойного пришествия вселенского Посланника, несущего Весть всему миру [1, с. 49].

Теперь возникает вопрос – если и в самом деле все религии были основаны Посланниками Бога, то почему между их учения-

ми существуют различия? Может ли один и тот же Бог ниспослать различные учения? Только Ислам отвечает на этот вопрос, и это тоже является отличительной характеристикой этой религии. Ислам утверждает, что различия между религиями основаны на двух причинах. Во-первых, при различных условиях были необходимы различные правила, и Всезнающий Бог предоставил учения для различных эпох, регионов и народов в соответствии с их нуждами. Во-вторых, содержание учения различных вер было развеяно и разбавлено с течением времени, и, соответственно, они не сохранили своей изначальной формы. В некоторых случаях сами верующие ввели новшества и вариации в свою веру, так как их нужды изменились с течением времени, и изначально ниспосланные Священные Книги были соответственно искажены. Естественно, подобное искажение Послания Божьего привело к необходимости новых указаний из Источника. Как сказал Господь Бог в Коране: «Они извращают слова из подобающего места и забыли многое из увещаний, данных им» [2, с.138].

Если мы рассмотрим историю различий между верами в свете принципов, провозглашённых Кораном, то мы обнаружим, что эти различия уменьшаются по мере приближения к первоисточнику. Например, если мы ограничим сравнения между Христианством и Исламом только описанием жизни Иисуса и четырьмя Евангелиями, то мы обнаружим, что между учениями Библии и Корана есть только незначительные разногласия. Однако, если мы продолжим наши сравнения, учитывая последующие века, то пропасть, разделяющая эти учения, становится все шире, до тех пор, пока она не становится непроходимой – и все это из-за попыток людей исправить изначальное откровение. История других вер демонстрирует тот же факт, и мы находим убедительное подтверждение точки зрения Корана, что все эти человеческие исправления и ревизии Божьего Послания всегда шли в одном направлении – от служения единому Богу к служению нескольким богам, от реальности к фантазии, от человечности к обожествлению людей.

Коран учит нас, что лучшим способом опознания истинной религии, несмотря на все ее последующее искажения, является изучение ее источника. Если источник религии учит о единстве Бога,

призывает к служению только Ему Одному, и выражает истинную заботу о судьбе всего человечества, то эта религия, несмотря на все изменения, которые она претерпела в течение веков, должна быть признана истинной. Основатели религий, которые соответствуют этим критериям, были истинно праведными и богобоязненными людьми и истинными Посланниками, направленными Богом, и мы не должны делать различий между ними и должны полностью верить в их истинность. Они разделяют основные принципы, общие для всех, несмотря на разницу в эпохах и регионах. Как говорит Священный Коран:

«И не было повелено им ничего, кроме как служить Аллаху, – будучи искренними в повиновении Ему, и будучи праведными, – и соблюдать Молитву и платить Закат. И это и есть истинная вера» [2, с. 512].

Еще одной отличительной чертой Ислама является то, что он не только заявляет о своей вселенской миссии, но и заявляет о своей вечности, а также исполняет все необходимое для этого условия. Например, Послание может быть вечным только в том случае, если он полно и совершенно во всех своих проявлениях, а также, если оно может представить гарантии своей истинности. Другими словами, Священные Книги, ниспосланные в откровении, должны нести уверение Господа Бога, направленное против всевозможных изменений и искажений. В случае с Исламским учением, сам Всемогущий Господь заявил в Коране:

«Ныне Я усовершенствовал веру вашу для вас и завершил Мою милость к вам, и избрал для вас Ислам, как веру вашу» [2, с. 78].

Как я уже отмечалось, для того, чтобы учение было вечным, оно должно быть не только полным и совершенным, но оно должно также иметь гарантию, что он будет сохранено в своей изначальной форме. Коран полностью отвечает этому требованию, и Тот, Который ниспослал Коран, ясно заявил, что:

«Истинно, Мы, Сами Мы, ниспослали это увещание, и, воистину. Мы будем хранителями его» » [2, с. 302].

Другими словами, по Исламской вере, Сам Господь будет его хранителем и никогда не позволит в нем никаких искажений. Одним из способов сохранения текста является то, что согласно Бо-

жественной Воле, в каждую эпоху сотни тысяч людей запомнили Коран наизусть, и люди продолжают это делать и сегодня. Основным способом сохранения истинного значения и основ Послания является Божественное решение назначать Наставников, а также – для грядущих времен – Реформатора и Возрождателя религии. Сам Всемогущий Бог сделает последнего духовным главой верующих, и он при Божественном руководстве устранил все различия и разногласия среди сторонников Ислама, сохраняя тем самым истинный дух Священного Корана.

Естественно, возникает вопрос о том, есть ли доказательство, поддерживающее заявление Корана о его сохранности в будущем. Ключ к ответу на этот вопрос содержится в том, что множество не-Мусульманских исследователей так и не смогли продемонстрировать, что текст Корана был хоть сколько-нибудь изменен после ухода Святого Пророка Ислама.

Более того, многие не-Мусульманские исследователи посчитали необходимым после тщательных исследований в этой области, открыто заявить, что Коран и в самом деле был сохранен в его изначальной форме. Например, сэр Уильям в своем труде «Жизнь Мухаммада» заявляет: «Мы можем ясно подтвердить, что каждый стих – подлинное и не искаженное сочинение самого Мухаммада» (р. XXVIII). А также: «Мы можем быть полностью уверены, как внутренне, так и внешне, что в наших руках находится текст, который Мухаммад продиктовал и исповедовал Или же, по словам Нольдеке: «Туда могли закрасться некоторые незначительные клерикальные ошибки, однако Коран Османа состоит только из подлинных элементов, хотя иногда они и расположены в странном порядке. Усилия европейских ученых доказать существование позднейших искажений в Коране ни к чему не привели» [3, с. 112].

В том, что касается уникального и характерного утверждения Ислама, что учения Корана – полны и совершенны и способны наставлять человечество в любую эпоху – мы также находим поддержку со стороны разума. Этот вопрос невозможно обсудить детально за короткий срок времени, так что я должен ограничиться кратким упоминанием некоторых основных принципов и убедительных примеров. Во-первых, мы должны понять, как Исламу

удается удовлетворять требования новых времен, отменяя тем самым необходимость каких-либо изменений в его учении. Изучение практических наставлений Ислама по этому вопросу весьма интересно, и я вам представляю лишь несколько примеров:

1. Ислам провозглашает лишь основные принципы и избегает вдаваться в излишние подробности, что привело бы к необходимости изменений в соответствии с меняющимися временами и ситуациями.

2. Ислам полностью отдает себе отчет в интеллектуальной, социальной и политической эволюции человека, и его учения пригодны для всех возможных ситуаций. Он не только признает тот факт, что народы постоянно меняются и развиваются, но также осознает, что не все народы находятся на одном и том же уровне развития в каждый отдельно взятый момент. Например, вполне вероятно, что часть земного шара все еще населена людьми каменного века, и что некоторые группы и племена отстают от нас на тысячи лет, хотя мы и живем в одно и то же время с ними. Их интеллектуальное, социальное и политическое развитие принадлежат по праву давно прошедшим временам. Я уверен, что все согласны, что навязывать современные политические идеологии аборигенному населению Австралии или пигмеям Конго является чистым безумием.

3. Ислам – религия, соответствующая природе человека и отвечающая всем его потребностям. Нет никакой надобности изменять его Учения, разве что произойдет фундаментальное изменение природы человека, однако вероятность этого столь мала, что мы можем сразу отвергнуть эту идею» [3, с. 202].

Это всего лишь некоторые аспекты учения Ислама; но я остановлюсь на них несколько подробнее, дабы мои слова были лучше поняты.

Ислам осуждает любые процентные ставки и призывает к их полному уничтожению. Инструмент, который Ислам предлагает вместо процентных ставок, для смазки колес экономики, называется Зака^ат. Само собой, я не могу вдаваться во все подробности этого вопроса, так как мое время ограничено, и соответственно, я лишь скажу несколько слов о методологии, принятой Кораном для представления своего учения по этому важному вопросу. Зака^ат

– это система налогообложения капитала, который платят обеспеченные люди. Этот налог не только обеспечивает нужды государства, но и нужды бедных. Другими словами, эта система не только отвечает требованиям государственной системы, но и гарантирует обеспечение социального благосостояния. Коран лишь предоставляет нам фундаментальный принцип, оставляя детали для тех, кто обладает необходимой мудростью и пониманием, как разрешить эти вопросы в соответствии с условиями, преобладающими в данный конкретный момент. Коран говорит, что собственность тех, кому принадлежит больше того, что им нужно для своих собственных нужд, также принадлежит тем, кто не может удовлетворить своих собственных нужд и считается неимущим в своем обществе. Это ясно устанавливает принцип, согласно которому каждый человек имеет право на обеспечение своих основных нужд в каждой стране и в каждом обществе, и ответственность за это лежит на тех, кому принадлежит больше имущества, чем им нужно для своих основных нужд. Государство само должно решать – какой механизм распределения оно предпочитает, что обеспечивает создание справедливой, честной и беспристрастной системы, достойно отвечающей своему назначению.

Другой основной вопрос, который стоит перед нами: какая именно форма правления больше подходит тому или иному региону или стране? Здесь тоже основные принципы Ислама столь уместны, вески и эластичны, что их истинность и практичность становятся самоочевидны. Никто не может отрицать, что какая-либо форма правления может считаться подходящей или непригодной только при учете специфических условий отдельно взятой страны, и что попытки придумать политическую систему, подходящую для всех времен и народов являются лишь тратой времени. Именно поэтому Ислам не настаивает на какой-либо конкретной форме правления. Ислам не выступает в поддержку ни демократической, ни социалистической форм правления, и не предлагает ни создания монархии, ни учреждения правительства; Ислам учит нас основам поведения в политике и правительстве, и настаивает на том, что несмотря на специфическую форму правления, правительство должно быть справедливым, беспристрастным и за-

ботливым, и оно должно всегда поддерживать и соблюдать права человека. Таким образом, вместо подчеркивания первой части общепринятого определения демократии, т.е. «народное правительство», Ислам подчеркивает, что любая форма правления должна всегда быть «для народа». Другими словами, когда мы говорим о демократии, мы делаем упор на ее качество. Мы еще раз подчеркиваем, что не должна быть пустая демократия, а что те, кто выбирают своих правителей, должны быть компетентными людьми, чьим единственным искренним желанием является избрание тех, кто в состоянии исполнить возложенные на них обязанности. Коран делает это условием избрания на любой пост.

И если правительство оказывается в результате этого сформированным, оно должно управлять справедливо, без какой-либо дискриминации по признаку расы, цвета кожи или вероисповедания.

Сейчас я вкратце расскажу о правилах, которые вытекают из основных принципов, данных Кораном по поводу любой системы правления:

1. Правительство должно защищать честь, жизнь и имущество своих граждан.

2. Правитель должен всегда судить справедливо между людьми и между пародами.

3. Государственные вопросы должны решаться путем консультаций.

4. Правительство должно обеспечивать основные нужды человека: то есть предоставлять ему пищу, одежду и жилье.

5. Народу должны быть предоставлены гарантии безопасности, и жизнь, имущество и честь граждан должны быть защищены.

6. Экономическая система должна быть справедливой и правовой.

7. Должна быть организована система здравоохранения.

8. В стране должна быть полная свобода вероисповедания.

9. С побежденным народом следует обращаться справедливо.

10. С пленными следует обращаться милосердно.

11. Всегда следует исполнять обязательства договоров и приглашений.

12. Не следует навязывать слабым несправедливые соглашения.

13. Мусульмане должны подчиняться существующему правительству. Единственное исключение этому правилу допустимо только тогда, когда правительство явно и очевидно не позволяет исполнения религиозных обязанностей.

14. В случае возникновения разногласий с правителем, разногласия эти должны быть разрешены на основе принципов изложенных в Священном Коране и объявленных Святым Пророком. Ни в коем случае не следует основывать свои акции на личном интересе.

15. Народ должен помогать властям, проводить в жизнь меры, направленные на улучшение всеобщего благосостояния и благополучия. Организация так называемых движений неповиновения запрещается. Также, правительство должно всячески помогать действиям, направленным на улучшение всеобщего благосостояния, кем бы эти действия не были начаты отдельными личностями или коллективами. Правительство не должно мешать подобным мерам.

16. Могущественной стране запрещаются любые формы агрессии против других стран: использование оружия разрешается только в целях самозащиты» [4, с. 221].

Вопрос об особых чертах Ислама весьма широк, и я смог коснуться лишь нескольких его аспектов, которые я выбрал для этой лекции. Отведенное время позволяет лишь краткое упоминание других аспектов, которые я не хотел бы оставить в стороне:

1. Ислам утверждает, что Бог – Создатель вселенной, и представляет Его Единственность просто и графически, в терминах, понятных как простому крестьянину, так и интеллигентному человеку. Ислам называет Бога Совершенным Существом, источником всего превосходства и свободным от всех недостатков. Он – Бог Живой, Вездесущий, Любящий Свои создания и Внимающий их просьбам. Ни одно из его качеств не отменено; Он, соответственно, находится в контакте с человечеством, как и раньше, и он не преградил путей прямого общения с Ним.

2. Ислам утверждает, что между словом Бога и Его деянием нет противоречий. Это, соответственно, освобождает нас от традиционного конфликта между наукой и религией, и не требует от че-

ловека верить во что бы то ни было, кроме законов природы, установленных Им Самим. Он призывает нас исследовать природу, и использовать ее в добрых целях, так как все в мире было создано на благе человечества.

3. Ислам не делает сомнительных заявлений и не заставляет нас верить в то, чего мы не понимаем. Ислам поддерживает свое учение при помощи разума и объяснений, обращаясь как к нашему уму, так и к глубинам нашей души.

4. Ислам не основан на мифах или фольклоре. Он предлагает всем проводить свои собственные эксперименты и утверждает, что истину всегда можно подтвердить тем или иным путем.

5. Ниспосланная Священная Книга Ислама – единственна, и это отличает его от всех остальных вероисповеданий. Несмотря на все их совместные усилия за последние много веков, противники Ислама так и не смогли даже приблизиться к небольшой части этой удивительной Книги. Ее заслуга лежит не только в ее уникальном литературном богатстве, но и в простоте и доступности ее учения. Коран заявляет, что он – лучшее учение, чего не заявляет ни одна другая ниспосланная Священная Книга.

6. Коран заявляет, что он объединяет в себе лучшие качества предыдущих Писаний, и что все вечные и всеобъемлющие учения находятся на его страницах. Коран говорит: «Здесь заключаются постоянные заповеди» и «Истинно это, что говорится в предыдущих Писаниях – Писаниях Авраама и Моисея» (Коран 98: 4; 87:19-20).

7. Отличительной чертой Ислама является то, что его ниспосланная Священная Книга написана на живом языке. Не странно ли, что языки всех других ниспосланных Священных Книг или мертвы или больше не используются? Живая Книга, в конце концов, должна быть на живом, продолжающемся языке.

8. Еще одной отличительной чертой Ислама является тот факт, что его Пророк прошел через все возможные стадии человеческого опыта, начиная с бедного детства сироты и кончая неоспоримой властью над своим народом. Его жизнь описана в мельчайших деталях и отражает неповторимую веру в Бога и постоянную жертвенность на пути к Нему. Он прожил полную событий жизнь

и оставил нам совершенный пример поведения во всех сферах человеческой деятельности. Так и должно быть, ибо он был живой интерпретацией Корана и своим личным примером осветил путь человечества на все века – и в этой роли ни один другой Пророк не сумел даже приблизиться к нему.

9. Еще одной особенностью Ислама являются его многочисленные пророчества, которые сбылись с течением времени и укрепили веру его сторонников в существование Всезнающего Живого Бога. Это продолжается, и по сей день, что очевидно из недавнего обнаружения тела фараона, который изгнал Моисея и его народ из Египта. В виде еще одного примера можно привести пророчества Корана о создании новых средств массового уничтожения, где огонь заключается в мельчайших частицах, которые начинают растягиваться и отталкиваться друг от друга перед взрывом такой силы, что целые горы могут полностью исчезнуть.

10. Еще одной чертой Ислама является то, что когда он говорит о загробной жизни, он также предсказывает будущие события в этом мире, и воплощение этих пророчеств укрепляет веру его последователей в жизни после смерти.

11. Ислам отличается от других вер тем, что он представляет полный кодекс поведения для личных, общественных и международных отношений. Эти указания охватывают все возможные ситуации и в них входят отношения между старыми и молодыми людьми, между работодателями и рабочими, между членами семьи, между друзьями и партнерами, даже между противниками. Эти правила и принципы – истинно универсальны и уже прошли испытание временем.

12. Ислам настаивает на полном равенстве между людьми, независимо от их касты, вероисповедания или цвета кожи. Единственный критерий чести для Ислама – это праведность, а не рождение, богатства, раса или цвет кожи. Коран говорит:

13. Ислам представляет определение добра и зла, которое отличает его от всех остальных религий. Ислам не считает грешными естественные человеческие желания, он только считает их неумеренное и неуместное удовлетворение греховным. Ислам учит нас, что наши естественные желания

должны подчиняться определенным правилам и должны быть направлены на деяния, которые приносят пользу и благополучие обществу.

14. Ислам не только позволил женщинам наследовать имущество, но и дал им равные с мужчинами права, однако не игнорируя при этом отличительные черты их анатомии и их ответственность за ношение и взращивание детей» [5, с. 251].

В заключение хотелось бы заявить, что Ислам – единственная вера, которая гарантирует мир во всех сферах и на всех уровнях: личном, социальном, экономическом, национальном и международном. Только Ислам носит название, которое дословно значит «мир» и человек, который становится Мусульманином, не только находит тихое пристанище для самого себя, но и гарантирует то же самое и для других, и он избегает любых акций, которые могут привести к неравенству и хаосу. Святой Пророк сказал, что Мусульманин – это тот, чьи слова и дела не причиняют зла другим.

Историческая проповедь Святого Пророка Мухаммада, произнесенная незадолго до его смерти и после так называемого Паломничества Прощания, – вечная хартия мира для всего человечества. Ислам призывает к миру не только между людьми, но между человеком и его Создателем, так что не только другие люди не страдают от слов и деяний Мусульманина, но и он сам защищен от гнева Божьего. Соответственно, Мусульманин достигает мира в этом мире и в мире загробном.

Литература:

1. Хазрат Мирза Башируддин Махмуд Ахмад. Введение в Священный Коран. – Исламабад: Международные публикации Ислама, 1999. – 460 с.
2. Священный Коран. – Британская Энциклопедия, девятое издание, 2010.
3. Алтаев Ж. Классическая Исламская философия средневековья. – Алматы: Эверо, 2014. – 504 б.
4. Хазрат Мирза Тахир Ахмад. Ислам отвечает на вопросы современности. – Исламабад: Международные публикации Ислама, 1997. – 320 с.
5. Трофимов Я.Ф. Ислам и светское государство. – Караганда, 2007. – 326 с.

ПОИСК РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: НА ПРИМЕРЕ КОНВЕРСИЙ ПОСТСОВЕТСКИХ МУСУЛЬМАН В ХРИСТИАНСТВО

Идрисов А.Ж.

магистрант кафедры религиоведения

Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева

Тема религиозных конверсий мусульман в христианство в Казахстане, является актуальным вопросом в наши дни. Интерес данного вопроса обусловлен несколькими факторами. Во-первых, Казахстан является поликонфессиональным обществом, где большая часть населения идентифицирует себя как мусульмане (70%), и, в то же время, господствует религиозный плюрализм, в рамках которого имеется влияние традиционного для Казахстана (православного) и других христианских направлений, миссионеры которых действуют на территории страны. Данные факторы могут значительно повлиять на процесс религиозной конверсии. Во-вторых, ислам исторически имеет глубокие корни в истории Казахстана, изменение религиозной палитры в стране может иметь значительные последствия для казахстанского общества

Целью данной статьи является изучение процесса поиска религиозной идентичности в современном казахстанском обществе на примере конверсий этнических мусульман в христианство.

Для начала мы должны обратиться к понятию контекста и его роли в религиозных конверсиях. Джон Грэйшн (John A. Gration) предположил, что контекст формирует: природу, структуру и процесс конверсии. Он высказывает это так: «В истинном смысле каждая конверсия находится в контексте, многогранном контексте, охватывающем политическую, социальную, экономическую и религиозную сферу, в которой человек живет» [1, с. 158]. Таким образом, независимо от типа конверсии, это никогда не происходит вне определенного контекста. К примеру, мы не можем в полной мере рассматривать европейский и американский опыт, поскольку в работах западных ученых конверсии из ислама в христиан-

ство рассматривались через контекст миграционных процессов, поскольку конвертируемые являлись мигрантами из исламских стран. Для того чтобы более точно рассмотреть религиозные конверсии в христианство в Казахстане мы должны учитывать постсоветский контекст.

В данном контексте мотивы конверсий могут отличаться. В своей работе профессор Мичиганского университета Мохаммад Хасан Халил (Mohammad Hassan Khalil) выделяет следующие мотивы перехода мусульман в христианство. С одной стороны это социальные мотивы: правовое положение женщин в исламе, негативное представление о мусульманах, вменяя им жестокость и агрессивность. С другой стороны идеологические мотивы: противоречие между шариатом и правами человека, проблемный характер Корана, биография Пророка и других мусульманских лидеров и ислам как нелогичный и ненаучный (например, в отношении теории эволюции) [2, с. 118].

Вышеобозначенные мотивы конверсий мусульман в христианство в западных странах не являются релевантными для казахстанского кейса. Несмотря на то, что ислам был укоренен в быте и традициях казахского народа, политика советской власти привела к разрыву преемственности мусульманской традиции, к отсутствию знаний о своей этнической религии, и соответственно, к неукорененности этнических мусульман в религию ислам. Адиб Халид (Adeeb Khalid) отмечает двойную идентичность мусульман в Советском Союзе, так как они могли позиционировать себя одновременно, и как мусульманин и как коммунист. Это говорит о значительном различии в понимании ислама мигрантами-мусульманами на Западе и постсоветскими мусульманами в современном Казахстане, что обусловило специфику процесса конверсии [3, с. 143].

В рамках непосредственно конверсий в христианство, выделяются два основных подхода. В первом подходе анализируются биографии, с тем, чтобы выявить основные причины, побуждающие их к новым религиозным поискам, и в следствии принятия новой идентичности и принадлежности к новому сообществу. Во втором подходе рассматриваются нарративы участников исследования и дискурсы, связанные с принятием христианства. Здесь анализи-

руется непосредственно то, что побудило принять христианство и какое влияние оно оказало на тех, кто обратился в эту религию.

Все четыре конверсионных нарратива показывают, что для респондентов принятие христианства было не единовременным событием, а постепенным процессом осознания того, что именно христианство даст им новую жизненную ориентацию, новые жизненные ценности.

В этой статье рассмотрены 4 нарратива участников исследования, мужчин в возрасте от 36 до 50 лет казахской национальности, исследование проводилось в городе Астана. Имена будут изменены в целях анонимности респондентов. Арман (36 лет преподаватель истории) [4], Санжар (40 лет священнослужитель РПЦ) [5], Жансерик (40 лет священнослужитель Евангелическо-Лютеранской Церкви) [6], Рахат (50 лет священнослужитель Пресвитерианской Церкви) [7]. Конверсии были совершены в 4 направления христианства: православие, католицизм, лютеранство и пресвитерианство. Опираясь на Адиба Халида было сказано, что религиозность советских мусульман была невысокой. Респонденты в своих ответах подтвердили эту теорию. В интервью респондент Арман [4] указывает: «я вырос в коммунистической среде, у меня отец коммунистом и атеистом был. И никогда мы в детстве, в семье, не говорили ни про Бога, ни про сверхъестественное. У нас была такая светская коммунистическая семья»,... «в моем окружении не было ни одного христианина. Все были либо мусульмане, либо атеисты, ну мусульмане были бабушки и прабабушки, которые молились, но не рассказывали каких-либо нюансов. И религиозные праздники мы никакие не отмечали. И я не читал никаких книг, потому что было советское время, книги были под цензурой. И религиозные книги не встречались». Респондент Санжар (40 лет) ответил с позиции индивидуального восприятия («...я окончил физмат в Евразийском Национальном Университете, мог в два счёта объяснить «Теорию Большого взрыва», и тут вот так вот меня осеняет, и я становлюсь верующим человеком. Я был так сказать атеистом, хотя так тоже сказать не могу, все мы во что-то верим, хотя бы в алгоритмы каких-то действий, мы верим, что завтра будет вторник, потом среда, это тоже своего рода вера».

В отличие от предыдущих информантов респондент Жансерик [12] с детства был под более явным религиозным влиянием: «Вообще я происхожу из смешанной семьи, все мои родственники казахи, но одна моя бабушка с материнской линии она немка, поэтому у нас часть родственников мусульманского вероисповедания, а часть лютеранского. Каждый сам смог выбрать в какую ему веру идти, но в Казахстане я единственный среди родственников кто лютеранин». Респондент Рахат [7] как и многие советские мусульмане имел с детства религиозность, которая ограничивалась на бытовом уровне: «...ну, дед у меня, он не умел ни читать ни писать, но говорил о Боге с детства. Мы приглашали дедов и после трапезы они нас благословляли. Но все это было на уровне молитвы, мы понимали, что есть Бог, но многого не понимали. В таком возрасте мы молились, когда было сложно. В советское время ведь было сложно с этим, говорили, что Бога нет». Делая выводы из данных ответов мы можем сказать, что все 4 респондента имели низкую религиозность от «бытового ислама» до открытого признания себя атеистом.

Теперь мы должны обратиться к понятию контекста. Рассматривая теорию Л. Р. Рэмбо (Lewis R. Rambo), макроконтекст – обшая среда, включающая такие элементы как например: политическая система и ее отношение к религии. К примеру, несмотря на то, что Казахстан является страной с мусульманским большинством населения 70%, в стране 293 прихода Русской Православной Церкви, 86 приходов Римско-Католической Церкви и 540 религиозных объединений протестантских направлений [8].

Влияние макроконтекста мы можем видеть на примере данных, которые привели респонденты. Респондент Арман [4] отметил: «...я вырос в коммунистической среде...». Но на конверсии в равной степени повлиял и микроконтекст, который включает в себя ближайший мир человека, его непосредственное социальное окружение. Респондент Санжар [5] ответил так: «...мои дальние родственники ходили в церковь протестантского направления, как-то я пришел к ним и они начали окружать меня доброй атмосферой любви. Я этого не воспринял, мне показалось, что здесь что-то не так. После посещения их церкви я вышел на улицу, и как раз рядом

был Константино-Еленинский храм, я зашел в него, ко мне подошла старая бабушка, мы разговорились. Я думал, что мы проговорили минут 10, но оказалось целых два часа». Респондент Жансерик назвал проводниками конверсии своих родственников: «по нашему вероучению мы всегда говорим так, и мы в это верим, что Бог приводит нас к вере, то есть вера это не какое-то дело человека или его старание, а именно Бог дает веру и это его дар. Поэтому мне тоже Бог дал веру, но давал ее так сказать с самого раннего детства через моих родных и близких». Респондент Рахат [7] назвал своего соседа: «Вечером зашел ко мне сосед, и он начал мне рассказывать о Боге. Я не знал его особо, но видел, что он человек бизнесмен, и нас пригласили домой, а там одни казахи, верующие в Иисуса...». Таким образом, во всех случаях близкое окружение стало одним из факторов религиозной конверсии. Мы видим, что межличностное общение, влияние родственников, близких и знакомых являлся важным фактором обращения в христианство. Данный фактор подчеркивали в своей теории конверсии известные исследователи: Дж. Лофланд и Р. Старк (J. Lofland. R.Stark) [9].

Что явилось поворотным моментом в конверсии? Л.Р. Рэмбо отмечает, что конверсия является длительным процессом. Но как происходил последний момент принятие веры и как респонденты решили, что они примут новую религию окончательно и бесповоротно. Это является уже вопросом психологии. Классическое психологическое исследование конверсии – это «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса. Следуя Джеймсу, типичное психологическое исследование конверсии подчеркивает то, как конверсии часто предшествует мучения, страдания, отчаяние, конфликт, вина и другие подобные трудности [10]. В подтверждении этому респондент Рахат [7] приводит слова: «И естественно вспоминаешь Бога только тогда когда плохо. Иногда молился и просил. Пока в 1999 году у меня не произошел в семье развод, у меня была жена и ребенок. Это была первая моя супруга, после развода я впал в депрессию...». Респондент Санжар [5] ссылается на чувство тревоги: «С детства я жил в Астане, тогда еще Целиноград. Было неспокойное время и мне приходилось быть спекулянтом (заниматься торговлей). Ну как вы понимаете, это тогда было опасно, могли

избить и забрать деньги, поэтому приходилось все время жить в напряжении. Уже сейчас понимаешь, и благодаришь Бога за то, что выжил в те времена. Можно сказать, что я пришел к вере через осознание того пути который я прошел».

Религиозные люди утверждают, что целью религиозной конверсии является привести людей в отношение с божественной природой, и предоставить им новое ощущение смысла и цели в жизни. Православный богослов Иларион Алфеев пишет: «И все же, как ни парадоксально, среди шума и круговорота дел, событий, впечатлений люди слышат в своем сердце таинственный Божий зов» [11. с. 6]. Л.Р. Рэмбо называет данный мотив конверсии мистическим, когда обращение рассматривается как нечто сакральное, как в случае с апостолом Павлом. Мистическая конверсия, как правило, представляет собой внезапный всплеск духовного опыта, вызванный видениями, голосами или другими сверхъестественными явлениями. И действительно учитывая, что 3 респондента являются священниками, они смогли достаточно точно описать свои религиозные чувства в момент финала религиозной конверсии. Респондент Рахат приводит случай, который случился с ним во сне: «Уснул и вижу сон: человек в белом, лица не вижу, и он говорит: Я посылаю к тебе людей, почему ты не идешь? Я отвечал: я же казах как я пойду в христианскую церковь? Он меня еще раз спросил: а ты разве не грешишь? А когда ты собираешься мне служить? И он начал перечислять все мои плохие дела». Респондент Санжар приводит случай моментального озарения во время посещения храма: «...я пришел еще один раз, и просто простоял несколько часов, которые показались мне мгновением. Будто время замерло в тот миг. И тут я понял, что это мое». В отличии от Рахата [7] и Санжара [5], Жансерик [6] и Арман [4] больше сделали акцент на интеллектуальной конверсии. Как пишет Л. Рэмбо: «В интеллектуальном обращении человек ищет религиозные и духовные знания посредством книг, телевидения, статей, лекций и других средств массовой информации, это не связано со значительными социальными контактами. Человек активно ищет и исследует альтернативы [12]. Вера обычно возникает до активного участия в религиозных ритуалах и членства в религиозной общи-

не». Жансерик [6] привел такой пример: «самого детства у меня было это библейское лютеранское воспитание и поэтому, узнавая истории о сотворении, о всяких других событиях Библии, особенно истории об Иисусе Христе я так проникся симпатией, и мне нравится личность Иисуса Христа его дела его слова и я до сих пор считаю, что то, что он говорит справедливо правильно это то, как мы должны жить и как должны верить. И именно личность Иисуса Христа привлекла меня в эту церковь. Конечно, как всякий молодой человек я критически ко всему относился, ну я изучал вероучение исламское тех же католиков православных баптистов и лютеран. Но я до сих пор имею убеждение, что лютеранское вероучение более точно отражает библейское слово наиболее верно тому учению, которое оставил Христос». Арман [4] привел похожий пример религиозного поиска: «Я научился читать раньше, чем ходить в школу и с детства уже читал много книг, и вот совпадение, я прочитал сборник сказок, и с детства я понимал разницу между людьми верующими и неверующими...». Также он добавил: «По мере того как я вырос, я читал более серьезную литературу и у меня был интерес к истории и больше к периоду феодализма а история и феодализм неотторжимы от истории Римско-Католической Церкви». С другой стороны мы не можем указать каких-либо моментов, которые оттолкнули данных респондентов от ислама. Никто не отметил какие-либо негативные стороны этой религии как причину религиозной конверсии

Подводя итог данного исследования, мы можем заключить, что конверсии постсоветских мусульман в христианство, представляет собой длительный процесс поиска идентичности, который является следствием антирелигиозной и национальной политики, которая проводилась на территории Казахстана в советский период. Именно отсутствие четкой религиозной идентичности, является первичной причиной религиозного поиска респондентов. Все четверо отметили, что не имели четкой идентификации себя как мусульман. Религиозный плюрализм как составляющая макроконтекста имел решающую роль в возможностях поиска идентичности не в рамках ислама, а выйти за его пределы. В ходе исследования были продемонстрированы истории обращений и выявлены

основные факторы, побудившие к принятию христианства, такие как: жизненные трудности, и поиск истины с помощью разума и логических доводов. Данный вопрос должен стать предметом дальнейших дискуссий, поскольку в академической среде он не рассмотрен всецело.

Литература:

1. John A. Gration. Conversion in Cultural Context. Volume: 7 issue: 4, page(s): 157-162 Issue published: October 1, 1983
2. Khalil, Mohammad Hassan; Bilici, Mucahit (2007). "Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims." The Muslim World 97(1): 111-124. <http://hdl.handle.net/2027.42/72141>
3. Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / Пер. с англ. А. Б. Богдановой. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 304 с.
4. Интервью с респондентом Арманом
5. Интервью с респондентом Санжаром
6. Интервью с респондентом Жансериком
7. Интервью с респондентом Рахатом
8. Анализ религиозной ситуации в Казахстане <http://www.religions-congress.org/content/view/151/35/lang,russian/>
9. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective John Lofland; Rodney Stark American Sociological Review, Vol. 30, No. 6. (Dec., 1965), pp. 862-875.
10. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. — М.: Академический проект, 2017. — 415 с. (Философские технологии : религиоведение).
11. Иларион (Алфеев), митрополит – Таинство веры. Введение в православное богословие. М: Эксмо: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. Издание восьмое, 2012. — 304 с.
12. Lewis R. Rambo. Understanding Religious Conversion. Yale University Press New Haven and London. Copyright © 1993 by Yale University. – 217 p.

ТӘУЕЛСІЗДІК ЖЫЛДАРЫНДАҒЫ ТҮРІК ДІНИ ЖАМАҒАТТАРЫНЫҢ ҚЫЗМЕТІ

Құрманалиева А.Д.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Хумархан Жанболат

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты*

Еліміз егемендік алғаннан кейін халық рухани құндылықтарға жаппай бет бұра бастағанын білеміз. Әсіресе ұлтты ұлт етіп тұратын дін, діл секілді негізгі құндылықтарға халық ерекше ықылас таныта бастады. Жаңа тәуелсіздік алған ел ретінде бірінші кезекте экономиканы нықтап, халықтың әлеуметтік тұрмысын жақсартуды басты міндет санағандықтан, басқа салалар, соның ішінде руханият саласы назардан тыс қалды. Нақтырақ айтсақ халықтың діни ұстанымы, діни бағыты, рухани жолы бақылаусыз ағымда дамыды. Нәтижеде 1992 жылдың 15-қаңтарында алғаш қабылданған дін туралы заң либералды болды. Елімізде біртұтас ортақ діни мектеп қалыптаспаған болатын. Қазақ халқының көнеден келе жатқан діни жолы жоқ емес. Алайда Кеңес үкіметінің атеистік саясатының салдарынан рухани сабақтастық үзілген еді. Сондықтан бәрін басынан бастау керек болды. Бірнеше ғасырға созылған дінсіз кезеңнен кейін қоғамда дінге еркіндік берілген шақта әртүрлі діни қозғалыстар мен діни топтар, жамағаттардың пайда болуы өткен ғасырдың соңынан бастап жаһандық деңгейдегі үрдіске айналды. Сол кезеңде кейбір ислам елдерінен Қазақстанға әртүрлі діни топтар келе бастады. Олардың ішінде ресми мемлекеттік діни мекеме өкілдері де, бейресми діни топ өкілдері (жамағаттар) де болды. Нақтырақ айтсақ дәстүрлі діни жолды ұстанатын жамағаттар да, радикалды діни топтар мен секталар да бар еді.

Осы діни топтардың бірқатары Түркия елінен келген діни жамағаттар болатын. Ел аумағында қызмет етіп жатқан басқа

да шетелдік діни конфессиялар мен діни ұйымдар секілді түрік жамағаттары да әлі күнге дейін кең ауқымды зерттелмей, олардың діни бағытының ерекшеліктерінен халық көп жағдайда бейхабар болып отыр. Біз бұл мақаламызда аталмыш жамағаттардың тарихын, сипатын және Қазақстанда нақты қай бағытта жұмыс жасап жатқанын қарастыратын боламыз. Сондай-ақ, оларға қатысты көпшіліктің санасында жүрген кей сұрақтарға жауап іздеп, еліміздің дінге қатысты мемлекеттік саясаты аясында осы жамағаттарға салыстырмалы талдау жасаймыз.

Түркияда діни жамағаттардың пайда болуының алғы шарттары Осман мемлекетінің құлап, Мұстафа Кемал Ататүріктің зайырлылық қағидаларына негізделген республика құру кезінен бастау алады. Олардың шығуына ықпал еткен факторлардың ең негізгісі ретінде сол елде тамырын тереңге жайған тариқат дәстүрі* болды. Осман мемлекетінің құлап, оның орнына Түркия республикасы құрылғаннан кейін мемлекет дінге қатысты позициясын зайырлылық принциптерге негіздеді. 1923 жылы Түркия республикасы Анкарада құрылып Осман мемлекеті (түріктер Османлы мемлекеті деп атайды) құлады деп жарияланады. 1924 жылдан бастап Осман мемлекетінің дінге қатысты бірқатар заңнамалары өзгертіліп, діни бірлестіктеріне тыйым салынды. Атап айтсақ, конституциядағы «Ислам діні – мемлекеттік дін» деген бап алынып тасталды, тасаууф дәстүрі негізінде құрылған әлеуметтік маңызы бар «Текке» немесе «Завие» деп аталатын мәдени-ағартушылық орталықтар жабылды, діни қызметкерлердің саясатқа араласуына тыйым салынды [2, 58 б.]. Дін саласына қатысты осы және басқа да көптеген мәселелерде тыйымдар мен реформалар жасалып, жаңадан мемлекет құрылды. «Текке» – сопылық тариқаттары көшбасшыларының басқарылып отыратын көп функциялы орталық. Бір «текке» кешенінің құрамында мешіт, хамам, қонақ бөлмелері, кітапхана, асхана, диірмен, бау-бақшалар, қоймалар және тағы сол сияқты күнделікті өмірде маңызы зор нысандар болды. Теккелерді патша, тариқат көшбасшылары немесе жергілікті ауқатты азаматтар салғызатын. Оларды қаржыландыру мәселесі уақыптық жүйемен реттелген [8, 371-375 б.]. Осы нысандарды құру және сол орталықтардың аясында қоғамдық жұмыстар

жүргізуде Анадолы халқының мол тәжірибесі бар. Осы текке орталықтарының жабылуы мен оған тыйым салынуы алдағы жылдарда жаңа Түркияда діни қызметтерді жасайтын жамағаттардың пайда болуына ықпал етті. Әр жамағаттың басымдық беретін саласы болады. Кейбірі сопылық жолын ұстанатын және де сопылық принциптер негізінде қызмет ететін жамағаттар болса, кейбірі оқу-ағарту ісінде озық болды. Ал саяси жолмен дінді дамытамыз деп есептейтін, нәтижеде республиканы діни нормалармен басқаруды мақсат тұтатын саяси исламшылар да болды.

Түркия республикасында өткен ғасырдың 40 жылдарынан бастап, 60, 80 жылдарында күшейген және әлеуметтік феноменге айналған діни жамағаттарды танып-біліп түсіну жолында ислами қозғалыстарды отыз жылдан астам уақыт зерттеп, классификациясын жасаған Р.Чакыр хылықтың дінге көзқарасын немесе діндарлығын үш топқа бөліп қарастырады. Біріншісі, халықтың басым көпшілігін құрайтын және діни наным-сенімге негізделген өмір салтты ұстанбайтын «қарапайым мұсылмандар». Екінші топқа «ислами топ», немесе «ислами тарап» деген атаулармен атаған, дінді күнделікті өмірлерінде ең негізгі бағыт беруші күш ретінде қабылдаған діндар көпшілік. Үшінші топ болса осы екінші топтың ішінен шыққан, Ислам дінін тек қана белгілі ритуалдар жинағы ретінде емес бұл өмірде (әсіресе саяси өмірде) өте маңызды жүйе деп есептейтін «исламшылар» [5, 14 б.]. Діни жамағаттар осы екі топтың ішінен шыққан. Олардың екінші топтан көбінесе гуманитарлық көмек, білім беру, баспа ісі, кітап жазу, зайырлы жоғары оқу орындарында оқитын студент жастарға діни тәлім-тәрбие беру т.б. сынды қызметтер жасайтын қорлар (уақып) арқылы жұмыс істейтін жамағаттар шыққан. Олардың ортақ сипаттары жалпыға ашық, алыс-жақын шет елдерге шығып қызмет атқаруға да бейім болып келеді. Ал үшінші топтағылардың көздегені көбіне елдің саясаты немесе билік мәселесі болғандықтан, сыртқа аса ашық емес болады.

Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында Қазақстанға діни, оқу-ағарту салаларында қызмет ету үшін осындай діни жамағаттардың бірнешеуі келді. Олардың көбінің бұл саладағы істері сәтті жүрді. Түркиядан келген діни жамағаттардың дені Ханафи мәзһабын

ұстанады [1, 37 б.]. Ендігі кезекте осы жамағаттардың әрқайсына қысқаша тоқтала кетейік.

Саид Нұрси және нұр жамағаты. Бәдиүззаман Саид Нұрси 1877 жылы Түркияның Битлис уәлаятының Нұрс деген ауылында дүниеге келді. Тоғыз жасында өзінің ағасына еліктеп білім алуға бел буды. Алайда дәстүрлі медресе жүйесіне тұрақтай алмай, бірнеше медресе ауыстырған соң ауылына қайтады. Өз заманындағы белді ғұламалармен ғылыми тақырыптарда тартыстарға түсіп оларды жеңіліске ұшыратады. Кейіннен әйгілі бола бастаған Саид Нұрсиға заманының ғалымдары Бәдиүззаман яғни заманының теңдессіз тұлғасы деген лақап ат береді. Осы кезден бастап оның белсенді өмірі басталады. 84 жылдық өмірінің көп бөлігін қуғын-сүргінде, түрмеде өткізген ол Түркиядан жиырмасыншы ғасырда шыққан ең маңызды ойшылдар мен күрескерлердің қатарынан орын алды [5, 84 б.].

Ол өзінің өмірін екі кезеңге бөледі; ескі Саид кезеңі және жаңа Саид кезеңі. Ескі Саид кезеңінде ол көбінесе саяси әлеуметтік қозғалыстарда белсенді рөл алып, елдің көптеген аймақтарында қызмет етеді. Ал жаңа Саид кезеңі болса біздің тақырыбымызға қатысты. Ол кезеңде Саид Нұрси тек өзінің он төрт томнан тұратын «Рисале-и Нұр» атты жинақтарын жазумен, насихаттаумен және жан-жаққа таратумен айналысты. Бұл еңбектерін жатқа білген тоқсанға жуық кітабының сол заманға сай қайта интерпретациялау деп есептесек те болады. Ол өзінің білімі жайлы сөзінде былай деген: «Аллаға мадақ! Бұл білім маған Құранның құпиясы мен шын мағынасын түсінуіме көмектесті. Осы уақыт ішінде мен Құранның әрбір аяты бүкіл әлемді қамтитынын түсіндім. Келешекте Құран маған білімнің көзі ретінде жеткілікті және бұдан кейін мен басқа білім көзін іздемедім...» [4, 117 б.].

Оның шығармаларының алты мың бетті қамтитын рисале жинақтарының кейбір негізгілері мыналар: «Сөздер», «Мектубат», «Лемалар», «Шұғалар», «Аса-и Мұса», «Месневи Нурие», «Ишаратул-Иғжаз» т.б. Бұл еңбектерін жиырма сегіз жылдай уақыт ішінде жаңа Саид кезеңінде қуғында жүрген және қамаудағы кездерінде жазып шықты. Бәдиүззаман Саид Нұрси Түркияның Урфа қаласында, 1960 жылы наурыздың 23 күні дүниеден өтті.

Өзінің көзі тірі кезінде қалыптасқан «нұршылық» кейіннен көзін көрген шәкірттері және пікірін қолдаушы ізбасарлары тарапынан кең жайылып үлкен жамағатқа немесе әлеуметтік-діни топқа айналды. Ол жамағат тек Түркия ішінде ғана қалып қоймай әуелі жақын көрші мемлекеттерге, сосын түркі тілдес елдерге және кейіннен әлемнің барлық елдеріне қанат жайды.

Нұр шәкірттері, шәкірт, нұр жамағаты немесе нұршы атаулары өзін Бәдиуззаман Саид Нұрсиге қатыстыратын барлық жамағаттардың ортақ атаулары. Солардың ішіндегі ең кең тараған атау – нұршылар. Тіпті Саид Нұрсидің өз еңбектерінде де нұршы атауы кездеседі. Осының өзі нұршылықтың бір жамағат немесе қоғамдық қозғалыс екеніне айқын дәлел. Ал жамағаттар деп айтуымыздың себебі, Түркияда Саид Нұрсидің идеяларын және еңбектерін негізге алатын бірнеше жамағат пайда болды. Олардың бөлек-бөлек жамағат болуы Саид Нұрсидің өлімінен кейін орын алды. Атап айта кетсек, «Йени асия» газетін шығаратын, көбінесе интеллектуалды адамдардан құралған Йени асия жамағаты, Рисале-и Нұр кітабын бастыру, тарату, насихаттау бағытын ұстанған «языжылар» игни жазушылар, діни қайнар көз ретінде тек рисале жинақтарын оқумен ғана шектелетін немесе соның аясында шектеулі ғана діни кітап оқитын «окууюжылар» яғни оқушылар жамағаты т.б.

«Окууюжылар» деп аталатын әлеуметтік топтың жамағат ретінде Қазақстанда жасаған қызметі, Саид Нұрсидің кітаптарын қазақ тіліне аудару десек болады. Қазірге дейін оның еңбектерінің үштен біріне жуығы және ең негізгілері саналатын томдары қазақ тіліне аударылған. Ол жамағат осы кітаптарды аударып, халыққа насихаттауды өздерінің ең басты мақсаты деп санайды.

Сонымен қатар Саид Нұрсидің идеяларының негізінде әрекет ететін жамағат ретінде танылған Фетхуллах Гүлен басқаратын «Хизмет» қозғалысы. Өзге нұр жамағаттары бұларды нұршы категориясына қоспайды. Ол топ тек діни салада қызмет етумен ғана шектелмей, басқа да салаларда әсіресе білім саласында кең ауқымды жұмыс жасайтын болғандықтан, «hizmet movement» яғни хизмет қозғалысы деп аталады. Хизмет қозғалысын дін ғалымы, уағызшы, қоғамдық белсенді Фетхуллах Гүленнің идеялары мен

бағыт-бағдар көрсетуінің негізінде құрылған діни тамырдан нәр алатын әлеуметтік қозғалыс.

Фетхуллах Гүлен түркиялық уағызшы, қоғам белсендісі, өздерін «Хизмет» қозғалысы деп атайтын жамағаттың рухани көшбасшысы. Түркияның Эрзурум уәлаятында дүниеге келген. Діни білімін медреседе алған. Сол кездері осы аймақтың әйгілі Алварлы Эфэ, Осман Бекташ Хожа, Қажы Сыддық Әпенді сынды ғұламаларынан білім алған. 1958 жылдан бастап Дін істері басқармасының уағызшысы болып қызмет ете бастайды. 1960 жылдардың басында Измирде уағызшылық қызметін атқарып жүрген кезінде осы қозғалыстың негізі қалана бастайды [3, 500-502 б.]. Ол Саид Нұрсидің жазған рисале топтамаларындағы негізгі пікірлердің жалғастырушысы, іске асырушысы деп саналады. Бұл идеяларды жалпы былай топтастырсақ болады; надандықпен, алауыздықпен және кедейлікпен күресу. Бұл – осы жамағаттың жасап жатқан істеріне негіз болған үш тұғыр деуге болады. Гүлен жамағаты аталмыш проблемаларды ең әуелі тұтас Ислам әлемінің, тіпті жаһандық проблема деп қарастырады. Осы үш үлкен түйткілге шешім табылса адамзат қоғамы бақытты өмір сүреді деп есептейді. Гүлен қозғалысының бұл мәселелерді шешу жолында жасап жатқан істері ретінде мына нәрселерді атауға болады: конфессияаралық диалогты жүзеге асыруға бағытталған кездесулер, мектеп салу, кәсіпкерлер қауымдастығын құру арқылы жалпы халыққа пайдалы нысандар салу, әртүрлі жобалар жасау арқылы халыққа қызмет ету және басқаларды да осыған ат салысуға үндеу. Осындай бағыттағы жұмыстарының бірқатары біздің елімізде де жасалды. Қазақстанда 90 жылдардың басында Гүленнің идеяларының негізінде халықаралық қазақ-түрік лицейлері сол кездегі Түркия премьер министрі Тұрғыт Өзал мен Қазақстан Республикасы президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың тікелей қолдауымен ашылды. Бұл жоба білім саласына айтарлықтай жетістіктер алып келді. Алайда бұл мектептер жайында халық арасында күмән болды. «Оқушыларды дінге тартады, діни идеология таратады» деген секілді сөз тарады. Жиырма бес жылдан астам қызмет еткен мектептер қазіргі таңда атаулары түбегейлі өзгертіліп «Білім-Инновация» мектептері деген атпен ҚР Білім және ғылым

министрлігінің аясында үкіметтік мектептер қатарында жұмысын жүргізіп жатыр. Мектептерден басқа Фетхуллах Гүленнің біршама діни кітаптары да қазақ және орыс тілдеріне аударылып, халық оның діни көзқарастарымен белгілі бір дәрежеде танысты деуге болады. Діни әдебиеттің аз болған кезеңдерінде және отандық авторлардың діни кітаптары тапшы кездерде басқа да шетелдік ғалымдардың кітаптары секілді Гүленнің кітаптары да оқылды. 2016 жылы Түркияда 15 Шілдеде өкіметке төңкеріс жасамақ болған бір топ әскерилер өз дегендеріне жете алмай, әрекеттері сәтсіз аяқталған болатын. Реджеп Тайып Ердоған үкіметі бұл әрекетті жасаушылар қарулы күштердің құрамындағы Гүленнің жақтаушылары деп кінә тағып отыр. Басқаша айтсақ Гүленнің бұйырығымен жасады деп отыр. Бұл мәселені Фетхуллах Гүленнің өз мойнына алмай, керісінше Ердоғанның саясатына қарсы пікірлерім болғаны үшін әдейі жала жауып отыр деп мәлімдеме жасады. Әлі де қылмыстық істері толыққанды ашылып бітпеген бұл мәселе елімізде де бейжай қалған жоқ. Ең әуелі «Білім-Инновация» мектептеріне балалары оқитын ата-аналардың алаңдатушылығын тудырды. Алайда ғылым-білім министрлігінен және елбасы тарапынан жасалған ресми мәлімдемелерде алаңдайтын мәселе жоқ екендігі, мектептерге қатысты барлық мәселе мемлекет бақылауында екені білдірілді. Осы сияқты мәселелер әлі күнге дейін ашыққа шықпай келе жатқан сұрақтардың санын көбейтуде.

Қазақстанға келіп, дін саласында қызмет етіп жатқан жамағаттардың тағы бірі – Сүлейманшылар. Бұл жамағат Сүлейман Хилми Тұнахан атты қайраткердің атымен аталады, өйткені өздерін Сүлейман Хилмидің шәкірттеріміз деп санайды. Ол 1881 жылы қазіргі Болгарияда Осман мемлекетінің жерінде дүниеге келген. Ауылында медресе тәмамдап, араб тілінен ижаза (сертификат) алған. Түркияның алғашқы жылдарында зайырлылық мәселесіне қатысты ұстанымдар қатаң кезде медреселер жабылады. Сол кездері балаларға Құран Кәрімді өз мүмкіндіктері шеңберінде үйреткен және шәкірт тәрбиелеген [6, 49-55 б.]. Осы қызметті өмірінің ақырына дейін өзінің асыл миссиясы еткен. Бұл ісін қазір шәкірттері жалғастыруда. Дінге қатысты тыйымдар жойылғаннан кейін кең тарап, Түркияның түкпір-түкпіріне жайылды. Совет елдері ыдырап тәуелсіз мемлекеттер пайда болған соң

осы жамағаттар Қазақстанда өз қызметтерін ашты. Қазір халық арасында пансионат медресе деген атаулармен белгілі болған Түркиялық үлгідегі шағын медреселер саны 30 дан асады. Бұл пансионаттардың негізгі бағыты жоғары оқу орындарында оқитын ауыл-аймақтардан қалаға оқуға келген балаларды интернатта жатқызып, олардың Құраннан және басқа да діни пәндерден сауаттарын ашу. Толыққанды медресе деп атауға келмейді. Себебі діни ілімдерді терең үйрететін бағдарламасы жоқ. Студенттердің сабақтан тыс жатақханадағы бос уақыттарында дәрістер жүргізеді. Бұл медреселерге қатысты күмәнді деп ең көп қойылатын сұрақ «рабыта» деп аталатын зікір түрі. Белгілі бір деңгейге жеткен шәкірттеріне осы ритуалды-зікірді жасатады және ол жайындағы мәлімет сыртқа айтылмайды. Рабытаның мағынасы жақсы көретін адамдардың бір біріне жүрекпен байланыс халінде, рухани жақындықта болуы. Рабыта тасаууфта байлану, шейхтың руханиятын қиялымен байланыс құру, өзін сол кісіге қатынастыру секілді мағыналарға келеді. Яғни, транс сияқты халге өтіп ұстазы немесе шейхының терең руханиятын сезіну, сол арқылы Аллаға жақындық құру. Рабытаның тасаууфта нақты өлшемдері болмағандықтан әр тарикат өзінің рабыта стилін қалыптастырады. Сүлейманшылар, Сүлейман Хилми Тұнаханға рабыта жасайды деп айтылады. Алайда бізде бұл жайында нақты мәлімет болмағандықтан және ол жамағат бұл мәселені жасырын ұстайтындықтан кесіп ештеңе айта алмаймыз. Бұл мәселе қазір актуалды болып тұрған дәстүрлілік шарттарына қаншалықты сай келіп-келмейтіндігі зерттеуді қажет етеді.

Еренкөй жамағаты – Қазақстанда ұзақ жылдар қызмет етіп келе жатқан жамағаттардың тағы бірі. Тасаууфтық дәстүрлер негізінде құрылған бұл жамағаттың Еренкөй деген атауы көп естіле бермейді. Махмут Сами Рамазаноғлу (1892-1984) 1951 жылы Ыстанбұлдың Еренкөй деген ауданында сопылық дергахқа (сопылардың орталығы) шейх болып тағайындалған соң сол жердегі қалталы азаматтардың басын қосып жамағат істерін ұйымдастыра бастайды. Өзі де бай отбасынан шыққан Сами бұл істі сәтті алып кетеді. Махмут Сами Рамазаноғлу қайтыс болғаннан кейін жамағаттың басына Муса Топбаш келеді. Ол, осы жамағаттың рухани және материалдық базасының қалыптасуында үлкен рөл

ойнады. Ал заманауи деңгейге жеткізген көшбасшы Осман Нұри Топбаш. Ауқатты отбасынан шыққан ол, өз табысының белгілі бір бөлігін (завод, фабрикалардан түсетін табыстары) қайырымдылық істеріне арнап келе жатқан адам [7, 30 б.].

Қазақстанда Осман Нұри Топбаш бастаған жамағаттың Алматы және Оңтүстік Қазақстан облыстарында медресе және жоғары халықаралық қазақ-араб университетінің жанында дінтану факультетін ашып көптеген шәкірт тәрбиелеп шығарды. Қазіргі таңда ҚМДБ құрамында Шымкент қаласындағы Шымкент медресесі мен Алматы облысындағы Қарғалы ауылында жұмыс істеп жатқан Қарғалы медресе-колледж Еренкөй жамағатының ашқан білім ошақтарының жалғасы. Бұл жамағаттың Қазақстандағы қызметі тек діни білім алатын жастарға бағытталғаны байқалады. Осман Нұри Топбаштың мақалалары жарияланып отыратын және де тағы басқа діни тақырыптарда мақалалар мен мәліметтерді қамтитын «Рахмет самалы» журналы ұзақ жылдар бойы Қазақстан оқырмандарына ұсынылды. Бұл журнал Түркиядағы Алтынолуқ журналының қазақша үлгісі еді. Алтынолуқ журналы Түркияда еренкөй жамағатының ең маңызды ақпарат ресурстарының бірі ретінде белгілі. Сонымен қатар ол кісінің біршама кітабы қазақ тіліне аударылған.

Қорытынды

Табиғат бостықты қабылдамайтыны секілді діни саладағы бостық та Қазақстанның тәуелсіздік алған жылдарында дін саласындағы бос орынның біраз бөлігін сырттан келген діни топтар мен ұйымдар толтырды. Олардың бір бөлігі бауырлас Түркия елінен келген діни жамағаттар болатын. Әрбір әлеуметтік топтың бір мақсат айналасында топтасып, ұйымдасып, өзіне сай сипат қалыптастыруының артында үлкен әлеуметтік, экономикалық, саяси және тағы да басқа факторлар жатады. Әсіресе бұл діни топ болса тіпті нәзік тақырып болмақ. Жамағаттарды біз экстремистік топқа немесе қандай да бір секта категориясына жатқызбаймыз. Ол жамағаттарды жақсы немесе жаман деп ажыратудың керегі де жоқ. Барлығы да сырттан келген діни жамағат категориясында қарастырылу керек. Бізге ең соңғы формада келіп жеткен

осы діни топтардың тарихи кезеңін, харизмалы көшбасшысын, ол елдегі беделін, бар болса олар жайында жауабын таппаған сұрақтарын егжей-тегжейлі қарастырып өз көзқарасымыз бен дүниетанымымыз тұрғысынан баға беру біздің ең қарапайым құқығымыз және міндетіміз. Соның нәтижесінде зиянды тұстары болса оны білетін боламыз, пайдалы тұстары болса неге пайдалы екеніне көз жеткіземіз. Шетелден келген діни жамағаттардың біздің еліміз үшін ең басты қаупі ол – сырттан басқарылатынында. Бұл ұлттық қауіпсіздік мәселесі. Сонымен қатар олардың ең потенциалды проблемасы бір-бірін мойындай бермейтіндері және алауыздыққа, топқа бөлінушілікке себеп болу ықтималдығы. Мұндай мәселе болса да, болмаса да біз оны қаперде ұстауымыз қажет. Олай дейтініміз олардың Түркияда ауызбіршіліктері айтарлықтай керемет деңгейде емес. Бөлінушілік жамағаттардың басындағыларда болмаса да төмендегілерде (ұстаздар, шәкірттер т.б.) көп байқалады. Осы сияқты кішкене бөлшектерде көптеген анықтауды, зерттеуді қажет ететін мәселелер жатады. Сондықтан жамағаттар мәселесі кең көлемді қарастыруды қажет ететін маңыздылыққа ие.

Әдебиеттер:

1. Байтенова Н.Ж. және т.б. Исламдағы секталар мен бағыттар:оқу әдістемелік құралы/ – Алматы:Қазақ университеті, 2013 – 110 б.
2. Бейсенов Б.Қ. Зайырлы қоғамдағы діни құндылықтар:оқу құралы/ – Алматы:Қазақ университеті, 2014 – 183 б.
3. Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г. Фетхуллах Гюлен и современный мир: толерантность, диалог, взаимопонимание/ – Алматы, 2009 – 511б.
4. Рисалей-Нұр жайлы баяндамалар: ғылыми көпшілік басылым. Ауд: Қиянбеков Ж./ – Алматы:Нур – Фейз, 2018 – 123б.
5. Чакыр Р. Айет ве слоган:Түркияде ислами олушумлар/ Ыстанбұл: Метис, 2017-320 б.
6. Кирман М.А. Түркияде бир йени дини жемаат өрнеги оларак сұлейманжылык: докторлық диссертация/ Анкара 2000, 184 б.
7. Аксой Е. Жемаате катылымы еткмлейен сосиял фактөрлер, Кайсери еренкой жемааты өрнеги: магистерлік диссертация/ Кайсери 2016, 71 б.
8. Диянет ислам энциклопедиясы: 40 том. – Анкара 2011.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В ЗЕРКАЛЕ КАЗАХСТАНСКИХ СМИ

Щегорцова А.Г.

*докторант Евразийского национального
университета им. Л.Н. Гумилева*

Задача по формированию идентичности в Республике Казахстан была в приоритете государственной политики с самого начала независимости. Еще в 1996 году по итогам рассмотрения на заседании Национального совета по государственной политике при Президенте Республики Казахстан Президентом была одобрена Концепция формирования государственной идентичности [1]. Уникальная казахстанская модель гражданской, культурной, межнациональной и межконфессиональной идентичности, обеспечившая фундамент мира и согласия в нашей стране, неоднократно становилась предметом исследования и детального изучения. Президент страны Нурсултан Назарбаев отметил: «Наша модель межнационального и межрелигиозного согласия — это реальный вклад Казахстана в общемировой процесс взаимодействия различных конфессий» [2].

Наряду с этим глобальные вызовы религиозной радикализации, с которыми сталкиваются все без исключения страны мира, тенденции манипулятивного использования религии в гибридных формах противостояния интересов крупных мировых держав усилили запросы казахстанского общества на устойчивость и безопасность. В ответ на влияние псевдорелигиозного экстремизма и терроризма в 2011 году был принят Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» [3]. В его реализацию была разработана и принята Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017 – 2020 годы, направленная на повышение эффективности государственной политики в религиозной сфере, укрепление светских устоев государства, недопущение использования религии в деструктивных целях, а также на совершенствование государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений [4].

В ряду задач, выделяемых данным документом для сосредоточения основных усилий государства выделена необходимость усиления «информационно-просветительской работы среди населения, направленной на разъяснение мер, реализуемых государством по сохранению стабильности, межэтнического и межконфессионального согласия в обществе, формированию у граждан иммунитета к деструктивной религиозной идеологии». Важная роль информационно-разъяснительной работы через средства массовой информации встроена ключевым элементом в общегосударственную систему противодействия идеологии религиозного экстремизма и нейтрализации деятельности деструктивных религиозных течений.

Средства массовой информации во многом являются зеркалом уровня религиозности современного казахстанского общества, отражая как явные, так и латентные тенденции и процессы развития социума. Для оценки эффективности государственной политики в религиозной сфере представляет особый интерес анализ материалов казахстанских медиа-ресурсов.

В этих целях автором был проведен анализ активности освещения темы религии в казахстанских печатных и электронных средствах массовой информации в 2018 году. Методом исследования был выбран контент-анализ информационных материалов отечественных республиканских и региональных газет, журналов, интернет-ресурсов и телевизионных каналов. Свыше пятисот казахстанских медиа-ресурсов подвергались ежедневному мониторингу на предмет выявления материалов, имеющих отношение к религиозной тематике. Массив данных фиксировался и кодировался в табличной форме для дальнейшей статистической обработки. При фиксации материала указывались следующие параметры: тип средства массовой информации (газета, журнал, интернет-ресурс, телевизионный канал), регион (республиканское или региональное издание с указанием наименования области, города республиканского значения), дата публикации, наименование медиа-ресурса, краткое содержание, ссылка на источник в интернете (в случае наличия), а также язык публикации (казахский, русский).

В целом с января по декабрь 2018 года было зафиксировано свыше 16 тысяч материалов, из них 6,3 тысяч в печатных СМИ, 4,8 тысяч на интернет-ресурсах, порядка 5 тысяч в эфире телевизионных каналов (данные таблицы 1).

Таблица 1. Количество информационных сообщений на религиозную тематику в 2018 году в материалах казахстанских СМИ в разрезе регионов

	Печатные СМИ					Интернет-ресурсы					Телевизионные каналы				
	I кв.	II кв.	III кв.	IV кв.	За год	I кв.	II кв.	III кв.	IV кв.	За год	I кв.	II кв.	III кв.	IV кв.	За год
Акмолинская	100	87	61	67	315	8	7	1	1	17	32	33	24	44	133
Алматинская	62	61	40	32	195	0	0	0	1	1	38	47	32	40	157
Атырауская	118	103	100	138	459	4	6	1	2	13	46	84	35	53	218
Актюбинская	138	182	80	104	345	37	23	9	8	236	139	129	77	104	449
Восточно-Казахстанская	121	98	88	95	402	36	10	5	1	52	2	31	32	30	95
Жамбылская	96	143	134	123	496	60	52	48	46	206	58	69	53	86	266
Западно-Казахстанская	89	105	106	94	394	9	1	1	3	14	93	65	54	66	278
Кызылординская	46	50	43	52	191	4	0	0	1	5	37	53	31	31	152
Костанайская	136	124	90	104	454	24	13	2	3	42	30	47	26	40	143
Карагандинская	168	168	145	128	609	47	18	15	9	89	81	108	68	78	335
Мангистауская	66	79	68	41	254	17	8	3	3	31	38	74	55	47	214
Павлодарская	73	70	67	77	287	15	3	12	4	34	55	46	46	29	176
Северо-Казахстанская	95	83	71	53	302	30	9	4	5	48	112	127	88	64	391
Туркестанская	8	7	5	3	23	12	8	13	5	38	12	18	10	12	52
г.Астана	5	10	12	14	48	0	8	0	8	0	0	18	0	0	18
г.Алматы	30	42	25	27	131	2	9	1	0	12	0	18	0	0	18
г.Шымкент	92	126	101	110	436	0	8	0	0	8	112	148	99	67	426
Итого по регионам	1443	1538	1236	1262	5341	305	159	115	92	671	935	1061	731	791	3518
Республика Казахстан	300	316	217	230	1063	1405	1090	633	833	3961	482	414	275	333	1504
Итого	1743	1854	1453	1492	6404	1710	1432	748	925	4815	1417	1475	1005	1124	5021

Общее суммарное распределение по видам СМИ выглядит равномерным. Очевидно, что при совокупном рассмотрении государственная информационная политика сбалансирована. Тенденция ухода потребителей информации, особенно молодого поколения, в интернет полностью поддержана с точки зрения представленности информационных материалов анализируемой группы в разных видах СМИ.

Вместе с тем при рассмотрении показателей отдельно республиканского и регионального уровней заметна явная диспропорция в разрезе видов средств массовой информации. На республиканском уровне в печатных СМИ выявлено 1063 материала, на интернет-ресурсах почти в 4 раза больше – 3961, в эфире телевизионных каналов – 1504 материала.

При этом в разрезе большинства регионов заметна диспропорция со значительным преобладанием материалов в традиционных печатных СМИ и на телевидении. Только в трех областях – Жамбылской, Актюбинской и Туркестанской, количество информационных материалов по видам масс-медиа распределено относительно равномерно, что говорит о взвешенной региональной медиа политике, а также об эффективном взаимодействии структур, отвечающих за государственную информационную и религиозную политику на региональном уровне. В большинстве регионов страны расхождение по данному параметру составляет десятки раз. Еще более очевидна данная тенденция в суммарном рассмотрении объема информационных материалов религиозной тематики, вышедших в региональных СМИ. В числовых значениях указанная тенденция разбалансированности по видам медиа в региональных СМИ выглядит следующим образом: в печатных СМИ вышло 5,2 тысячи материалов, на телевидении – 3,5 тысячи сюжетов, а на интернет-ресурсах лишь 854 материала.

В разрезе языка выхода информационных материалов на религиозную тематику есть ряд очевидных тенденций (данные таблицы 2).

Таблица 2. *Количество информационных сообщений на религиозную тематику на государственном и русском языках в 2018 году в материалах казахстанских СМИ в разрезе регионов*

	На казахском языке					На русском языке				
	I кв.	II кв.	III кв.	IV кв.	За год	I кв.	II кв.	III кв.	IV кв.	За год
Акмолинская	71	63	51	55	240	69	63	35	57	224
Алматинская	59	73	45	42	219	40	35	27	31	133
Атырауская	137	157	112	158	564	31	36	24	35	126
Актюбинская	161	193	101	124	579	152	141	65	92	450
Восточно-Казахстанская	75	76	70	68	289	134	62	56	58	310
Жамбылская	101	155	152	166	574	113	109	83	89	394
Западно-Казахстанская	89	111	112	98	410	101	59	49	65	274
Кызылординская	63	88	63	77	291	24	15	11	7	57
Костанайская	57	81	51	75	264	133	103	67	72	375
Карагандинская	121	152	114	115	502	173	142	114	99	528
Мангистауская	64	118	81	75	338	57	42	44	16	159
Павлодарская	52	71	62	64	249	91	48	63	46	248
Северо-Казахстанская	69	90	61	36	256	168	129	102	86	485
Туркестанская	14	19	13	12	58	18	14	15	8	55
г.Астана	1	6	8	7	22	4	4	4	7	19
г.Алматы	19	22	12	15	68	14	21	14	12	61
г.Шымкент	122	152	141	141	556	82	104	59	36	281
Итого по регионам	1275	1627	1249	1328	5479	1404	1127	832	816	4179
Республика Казахстан	910	797	489	573	2769	1274	1023	1146	817	4260
Итого	2185	2424	1738	1901	8248	2678	2150	1978	1633	8439

Прежде всего при анализе суммарных количественных значений за год видно, что в общем количество публикаций на казахском языке (8,2 тыс.) сопоставимо с количеством публикаций на русском языке (8,4 тыс.). При этом на республиканском уровне количество материалов на казахском языке (2,8 тыс.) почти в 2 раза ниже, чем на русском языке (4,3 тыс.). Таким образом, очевидно, что республиканская пресса освещает тему религии преимущественно на русском языке и языковой паритет в суммарных значениях достигается за счет диспропорции между значениями республиканского и регионального уровней.

Помимо этого существуют очевидные различия в языковом балансе в разрезе регионов страны. В региональной прессе Атырауской, Жамбылской, Западно-Казахстанской, Кызылординской, Мангыстауской областях и в города Шымкент тема религии освещалась преимущественно на государственном языке. При этом диспропорция в указанных регионах не одинакова. В Атырауской и Кызылординской областях она наиболее заметна – материалов на казахском языке почти в 5 раз больше, чем на русском. В Жамбылской, Западно-Казахстанской, Мангыстауской областях и в городе Шымкент – количественные показатели отличаются в 2 раза.

В Северо-Казахстанской области обратная пропорция – материалов на казахском языке почти в 2 раза меньше, чем материалов на русском языке. В остальных областях в освещении религиозной тематики относительный языковой паритет.

Обозначенные количественные параметры, полученные на основе контент-анализа информационных материалов республиканской и региональной прессы, направленных на освещение религиозной темы, обозначили тенденции, характерные для всего казахстанского информационного поля и информационной политики в целом. Очевидно, что основными каналами распространения информации в регионах являются телевидение и печатная пресса.

Указанная тенденция во многом объясняется спецификой работы региональных средств массовой информации. Региональные печатные СМИ – газеты, журналы, а также региональные телевизионные и радиоканалы, как правило, имеют четко обозначенную территорию распространения, ограниченную пределами вещания

либо границами физической доставки тиража. Интернет-сайты доступны практически из любой точки мира, где есть подключение к интернету. Региональные интернет-ресурсы как таковые не широко развиты в Казахстане. Информационные агентства, осуществляющие распространение информации посредством сети интернет, даже имея физическую локацию в регионе, при регистрации в уполномоченном органе указывают территорией распространения Республику Казахстан, соответственно, считаются и являются республиканским средством массовой информации.

Особенности языковой политики, а также различия в этнической структуре населения различных регионов страны нашли свое отражение и в политике по освещению темы религии в информационном поле.

Таким образом, очевидно, что государством выстроена системная информационная работа, направленная на противодействие идеологии религиозного экстремизма и нейтрализации деятельности деструктивных религиозных течений. Наряду с этим структура информационного поля, а также значимые характеристики структуры социума приносят некоторую диспропорцию в количественные показатели результативности данной работы, которые в целом нивелируются за счет перераспределения медиа-ресурсов.

Литература:

1. О Концепции формирования государственной идентичности Республики Казахстан, Распоряжение Президента Республики Казахстан от 23 мая 1996 г. N 2995 http://adilet.zan.kz/rus/docs/N960002995_
2. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева, 2006. II Съезд лидеров мировых и традиционных религий. – [ЭР]. Режим доступа: Астана [//zakon.kz/75693-vystuplenie-prezidenta-respubliki.html](http://zakon.kz/75693-vystuplenie-prezidenta-respubliki.html).
3. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690
4. Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017 – 2020 годы https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=36541164#pos=0;0

ДӘСТҮР МЕН ДІН САБАҚТАСТЫҒЫ

Захай А.

*Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университетінің докторанты*

Халықтың діни бірегейлігі туралы сөз болғанды дін мен дәстүрдің қоғамдағы алатын орны жоғары, әр халықтың ұлттық құндылықтары дұрыс қалыптасуы үшін атқарар қызметі зор. Дін – адамның ізгі қасиеттерін асқақтатып танытатын болса, дәстүр ұлттың ұлт болып қалыптасуы үшін қажет. Адамның белгілі бір ұлтқа, халыққа тән екендігін айқын сезіну үшін бес түрлі шартқа толық жауап беру тиіс. Біріншіден, сол ұлттың тілін жақсы білуі керек. Екіншіден, сол ұлттың дінін терең меңгергені жөн. Үшіншіден, сол ұлттың дәстүрін толық бойына сіңіруі тиіс. Төртіншіден, сол ұлттың тарихын бес саусағындай білгені абзал. Бесіншіден, сол ұлт мекендеген жердің ой-шұңқырын жақсы білуі парыз. Осындай бес сипаттаманы бойына дарытқан адам ғана сол ұлттың толыққанды өкілімін деп айтуға құқылы. Осы бір ұлт болып қалыптасу үшін берілген анықтамаларға көз салып ой жиегінен өткізер болсақ, барлық шарттардан адамдардың тілі, тарихы, діні мен дәстүрі сабақтастықтары тереңде жатқанын аңғарып түсінеміз. Бірақ, осы бес қасиет бірдей табылатын адам табу өзекті мәселе. Біз бұл бес қасиетті де бойымыздан табу үшін әліде біраз еңбектенуіміз керек. Адам өзін-өзі танымай тұрып, басқа біреуді танымын деу бос әуірешілік пен үстіртін өмір сүру болып табылады. Алдымен өзіңнің ұлтыңды танып алмасаң, басқа ұлттың кім екенін еш уақытта тани алмайсың. Адамдар өздерін тани отырып, ой-саналарын да қоғамға сай ұғымдармен өзгертіп жетілдіріп дамытып отырулары қажет.

Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстанның ХХІ ғасырындағы басты даму бағдарын белгілеген стратегиялық жоспарында халықтың рухани жаңаруына ерекше назар аударған. Ол құжатта: «Адамдардың ой-санасын бір сәтте өзгерту мемлекеттің қолынан келмейді. Бірақ, мемлекет өзгерістер үдерісінде объективті тенденцияларды түсіндіру, маңызды ақпаратты халыққа жеткізу жолымен және

де бастысы өзіндік молшылыққа бағытталған әлеуметтік-экономикалық саясатты іске асыру жолымен қабілетті. Адамдардың жаңа дүниетанымы қалыптасқанша ондаған жылдар қажет болды» деген тұжырымына келер болсақ, халықтың дүниетанымдық көзқарастарын уақыт өте келе түсінетіндіктерін меңзейді.

Бүгінгі күні бүкіл даму-үрдістерінің жалпыға бірдей жаһандануы және модернизациясының заманында кез-келген мемлекет, қоғам, халық үшін өрлеудің жандануына бағытталған өзінің шынайы ашық мәдени саясатын тиімді түрде іске асыру әрі құрастыру бірінші кезектегі мәселе. Сонымен қатар, ол, жаһандану мен модернизацияның ең маңызды элементтерін өз бойына сіңіре білуі қажет. Өркениеттің гуманитарлық диалогының қарыштап дамып жатқан ғаламдық үрдістерінің арасында Қазақстан өзінің мәдениетін біліп, қадір тұтып қана қоймай, жаһан мәдениетінің негізін біліп, құрмет тұтатын әрі үзеңгілес диалог жүргізіп, мәдени мұралармен алмаса білетін тең дәрежелі әріптес ретінде де өз орнын алуы қажет [1, 7 б.].

Тарихи тағылымды білу, бүгінгі күннің және келешектің мүддесін түсіну, болашақ ұрпаққа әлеуметтік, рухани мұра, баға жетпес құндылықтар қалдырып отыру адамзат баласының ұлы парызы. Сондықтан қазіргі қазақ халқының рухани жағынан қайта даму, өрлеу, өркендеу кезеңінде ұлттық дәстүр мен дінді қастерлеу, ұлтына, еліне, мәдениетіне шынайы сүйіспеншілікпен қарайтын тұлғаны, рухани дүниесін қалыптастыра тәрбиелеу өзегіне айналуы керек. Рухымызды биік, мәдени құндылықтарымызды сақтай отырып болшақ ұрпақ үлгі өнеге бере аламыз.

Елдің рухани-мәдени қалыптасуына бірден-бір зор ықпал ететін ол халықтың өмір тәжірибесінің жиынтығы, іріктелген ұлттық сипатының заңдылығы іспеттес дәстүр мен дін болып табылмақ.

Дәстүр сөзіне анықтама берер болсақ, профессор С. Қалиев салт пен дәстүрдің айырмашылығын атап көрсетеді. Салт – адам өмірінің күнделікті тіршілігінде (отбасынан бастап қоғамдық өмірдегі қатынасқа дейін) жиі қолданылатын мінез-құлық, қарым-қатынас ережелері мен жол-жора, рәсім, заңдар жиынтығы. Ал дәстүр ұғымы әлдеқайда кеңірек. Дәстүр қоғамдық сананың

барлық салаларымен байланыста дамыған, топтасқан қауымның қалыптасқан бірыңғай көзқарасын, әдет-заңын марапаттайтын ритуал [2, 7 б.].

Дәстүр – адамзат есіндегілерді және әлеуметтік тарихи тәжірибелерді ұрпақтан-ұрпаққа жеткізуші және жинақтаушы факторы. Дәстүрде бірнеше ұрпақтың мәдениеті мен өмір сүру кезеңдерінің көп түрлілігі және бірлігі жинақталған. Дәстүр қоғамдық өмірдің барлық саласын, тәжірибесін қамти отырып, қоғамның әр деңгейіндегі ақылдылықты, даналықты, ізгілік категорияларын бейнелейді. Сонымен қатар әрбір жаңа ұрпаққа ата-баба тәжірибесін олардың өздеріне де көрінбеген, білінбеген құндылықтарды, өмір сүру уақыттары мен кеңістіктерін ашып көрсетеді. Дәстүр арқылы халықтардың діни рәсімдерінің, наным-сенімдерінің атқарылып жатқанын байқаймыз.

Ата-бабаларымыздан келе жатқан құндылықтар баға жетпес мол қазыналар секілді. Жиналған қазыналарды сақтап ұрпақтан-ұрпаққа жеткізу әрқайсымыздың міндетіміз болмақ. Жастарды жан-жақты қабілетті азамат етіп өсіруде халықтың діні мен дәстүрлерінің тәлім-тәрбиелік, білім-танымдық рөлі орасан зор. Әр ұлттың діні мен дәстүрінің бір-бірімен қарым-қатынаста болуы ұлт болып қалыптасуына байланысты. Діни рәсімдер мен дәстүрлер тарихи көне процесс. Дәстүрлер халықтардың тіршілік кәсібіне, наным-сенімдеріне, өмірге деген көзқарастарына байланысты туып, қалыптасып, ұрпақтан – ұрпаққа ауысып, өзгеріп, жаңарып отырады.

Р. Генонның анықтамасы бойынша, дәстүр – адамға тәңірден берілген ілім. Бұл трансценденттік ақиқат түрлі ахуалда эзотериялық (құпия) яки діни ілімдерге, өлең, өнер түріне ұласа алады. Дәстүрлі қоғамдар бір-бірінен сол дәстүрдің сақталу қалпымен, дәрежесімен және сол дәстүрлі ілім, дәстүрлі ақиқатты бейнелей алатын қабілетімен ғана дараланады [3, 5 б.]. Яғни, Р. Генонның анықтамасына кеңінен тоқталар болсақ, бір ақиқатты сөзі ешқандай дәлелдеудің қажеті жоқ екенін көрсетіп тұрғанын айтады. Дәстүрлі қоғамда Шығыс өркениеттері мен Еуропа руханияттары барлық елдерге ортақ. Дәстүрлі қоғамның бастау көзі мен мұраты трансценденттік, сокральдік ақиқат болғандықтан,

оның барлық тіршілігі мен жүйесі ақиқатқа, яғни қоғамдық үлгілерге сәйкес құралады. Құдайға құлшылыққа арналған уақыт пен күнделікті тіршілік, өмір сүруге арналған уақыт деп бөлінбейтінін, барлығына берілген уақыт ортақ екенін көрсетті. Р.Генон дәстүрді діни тұрғыдан сөз еткен. Бірақ дәстүрді таза діни тұрғыдағы көзқарас деп қарауымыз қателік болып көрінуі мүмкін. Себебі, бұл дәстүрдің өзі халықтардың дінін ғана емес барлық олардың әлеуметтік жағдайын, сол елге ғана тән құнды қасиеттерін жеткізіп беруші фактор ретінде қарауда. Дәстүр сөзіне біржақты көзқараспен қарауымызға болмайды. Дәстүр сонымен қатар халыққа әлеуметтік, саяси, экономикалық қарым-қатынастарды реттеуші фактор ролінде атқарады. Осы факторлардың басын біріктіруші-дәстүр мәдениеті.

Дәстүр мәдениеті – әлеуметтік не этникалық ортада дәстүр негізінде қалыптасқан саяси, әлеуметтік, экономикалық және мәдени қарым-қатынастар жүйесі. Осы жүйе негізінде әлеуметтік не этникалық қоғамдардағы тарихи сабақтастық жүзеге асып, кез-келген ұлттың өзіндік бітім болмысы сақталып қалады. Мәдениет өзінің кең мағынасында бір ұрпақтың келесі ұрпаққа жолдаған өмір сүру тәсілі болғандықтан, осы жалғастықты, мұрагерлікті жүзеге асыратын дәстүрлер жүйесі мәдениет өзегін құрайды. Жазу-сызу болмаған ерте заманда мәдениет ырымдар мен сәуегейлікке, сенім-нанымдарға, дәстүрлі түсініктерге иек артқан. Ғасырлар бойғы күнделікті іс-тәжірибе негізінде сұрыпталған, салт-дәстүрлер мен әдеп-ғұрыптар мәдени мирас қалдырудың және оны жалғастырудың жалғыз ғана жолы еді. Азаматтық қоғам әлі қалыптаспаған тұстағы әдеп-ғұрыптар мен ырымдардан қазіргі ұлттық мәдениеттің архетипін байқауға болады.

Дәстүрлі мәдениет уақыт ағымына, заман ырқына бағынбайды. Жас ұрпақ, жаңа буын мәдени дәстүрлерді өзгертуді мұрат тұтпайды да, әлеуметтік ортада берік орныққан дәстүр адамдардың санасына да уақыттан тысқарылық сезімін қалыптастырады. Әр ұлттың дәстүрлі мәдениеті оның тарихи дамуы барысында ұстанған діни сенімдері, дүниетанымы, мүдделері, тұрмыстық ерекшеліктері, өзге елдермен саяси, экономикалық және мәдени қарым-қатынастары негіздерінде қалыптасып орнығады. Қазіргі

заманғы әлемдік ауқымдасу процесі кезінде әр халық өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтай отырып, ғылыми технологиялық жаңалықтарға бейімдеуге, жалпы адамзаттық құндылықтармен ұштастыруға ұмтылуда.

Дәстүр – әр халықтың діні мен сеніміне, тұрмыс-тіршілігіне, ұлттық құрылым ерекшелігіне сәйкес ғасырлар бойы жинақталып, өмірдің өзі туғызған ғұрыптардың жиынтығы. Дәстүр ұлт үшін өмір, қоғам заңы болып негізделіп, сана, тағылым, тәрбие, тіршілік ережесі ретінде ел зердесіне рухани байлық-өнеге тәжірибесін құраған.

Дәстүр сөзіне еліміздің ғалымы Мұхтар Арын ағамыз үш түрлі сипаттама берген екен. Сол үш түрлі сипаттамаларға тоқтала кетсек біріншіден, дәстүр деген-жалпы халықтық деп көрсеткен. Олай деуге себеп – оның өзі әркімнің жеке басының жағдайына байланысты емес, халықтың әлеуметтік, психологиялық, мәдени, діни толып жатқан басқа да тұрмыстық, дүниетанымдық жағдайына байланысты. Екіншіден, дәстүрдің тағы бір сипаты-тұрақтылығында. Ол оңайлықпен өзгере салмайды, орнықтылығымен ерекшеленеді. Үшіншіден, дәстүр ұрпақтан-ұрпаққа беріледі [4, 25 б.].

Егер осы сипаттамаларға тереңірек үңілсек, ұрпақтан-ұрпаққа сол халықтың өмірінің желісін үзбей, біріктіріп отырып берілетіндігін аңғарамыз. Қай ұлтқа жататындығы да осыларға қарап анықталады. Ұрпақ пен ұрпақтың бірін-бірі жақсы түсінуі, олардың араларында алшақтықтың болмауы, өзара қарым-қатынастың үзілмей жұптасуы, әдеп-ғұрып, салт – санасының біртұтас болуы, осы құбылыстарға байланысты. Қай анықтамалар мен берілген сипаттамаларға қарап отырсақ дәстүр мен діннің артқаратын қызметтері, принциптері әр халықтардың адалдық, ізгілік, парасаттылық, адамгершілік т.б. жақсылыққа апарар жолына бағытталған. Уақыт ағымына сай ұрпақтар дәстүр мен дін арқылы өздерін тәрбиелеп отырған.

Әлеуметтанушылардың анықтамасы бойынша: «дәстүр-белгілі бір уақыт бойына қандай да бір адамдар тобына ортақ технологиялар, ұйымдар мен нанымдар жиынтығы» [3, 136 б.]. Бұл анықтама өркениет ұғымымен сәйкес келіп тұр. Шығыстың кез-келген өркениеті сипаты жағынан дәстүрлі болып қарастырылады.

Ал батыс өркениетіне келер болсақ олардағы жағыдай басқаша болып келеді, яғни керісінше діни элементтерін есептемегенде, дәстүрге деген байланыстары жоғалды. Дәстүрлі сипатта қарастырылатын қоғамдық институттар өз тіршілігінің принципімен діни, метафизикалық немесе қандай да бір көрініске иелігінен тыс, дәстүрлі болып келетін, доктриналармен тиімді байланысулары қажет. Үндістан өз дүниетанымында метафизикалық дәстүрмен байланыстырады. Сонымен қатар өзінің тармақтары ретінде метафизиканы немесе докторинаны өзінің туындылары мен қосалқы салаларына, яғни космологияға немесе ғарыштық жәе адамның тіршілік әрекеттерімен байланыстарын үйлесімділікке сүйне отырып, қоғамдық іс-әрекет тәсілдермен байланысқан. Ал қытайда діни көзқарас метафизикалық дәстүрмен және әлеуметтік дәстүрлермен байланыстырылады. Метафизикалық дәстүр үнемі интеллектуалды таңдаудың үлесінде болса, ал әлеуметтік дәстүр айырмасыз баршаны бөліп жармай байланыстырумен қатар, баршасына тиімді түрде тең дәрежеде қатысуына талап қояды.

Дін, сөзінің бастапқы мағынасында «адамзат пен қоғам арасын байланыстартын құрал» ретінде қарастырсақ, оларды байланыстырып тұрған қандай принциптер деген сұрақ туындар еді. Ежелгі гректер мен римдіктердің көзқарасы бойынша, дін аясында «қала құдайларын» тану және құдайға мінәжаттың заңды белгіленген формаларын сақтау-қоғамдық өмірдің тұрақтылық кепілдігін қамтамасыз те отырып, маңызды рөл атқаратын барлық қоғамдық институттар жиынтығымен ажырамас байланыста болған, осы институттарға дәстүрлі сипат берген. Сонымен қатар грек дүниетанымындағы ендігі көзқарастары символдық сипаттарын құлдыратып, антропоморпизм әрекетіне айналды. Яғни «мифтерге», бір сөзбен айтқанда-аңыздарға айналған, әркім өздеріне не ұнаса, соған сене алатын болды. Осы жағыдайларға байланысты дін өзінің сыртқы формализімінен айырылып, кең мағынасын жоғалта отырып, қоғамдық іс-әрекетін сақтай алмады. Себебі тұрған жері мен мекен жайы ауыстарған адамдар дінінде ауыстартатын болды. Алдағы қоныстанатын орталарына адал болу мақсатында сол ортаның дәстүрі мен әдет-ғұрыптарын қабылдай келе, сол жердегі дін осы заңдардың мемелекеттің, әскери, сот

институттары сияқты бір бөлігін құрады. Халықтардың қарым-қатынас тиімді байланыстарын да дін болды.

Қорыта айтсақ, дін мен дәстүр тәрбие жолы, рухани азығымыз. Рухани құндылықтар негізі рухани санада қордаланады, ол тарихта сақталып, сабақтасып отырады. Ата-бабамыздан, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан дін мен дәстүр сабақтастығын қадірлеп, құрметтеумен қарау біздің міндетіміз, әрі азаматтық борышымыз.

Әдебиеттер:

1. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет – ғұрыптары. 1 – том: біртұтастығы және ерекшелігі / Құраст.С. Әжіғали – Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. – 328 б.
2. Қалиев С., Оразасев М., Смайылова М. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. – Алматы, «Рауан» 1994. ж.
3. «Әлемдік мәдениеттану ой – санасы ». Он томдық . 3 том. Дәстүр: ұғым мен тәсіл. – Алматы: Жазушы, 2005. – 504 бет.
4. Мұхтар Арын. Бес анық (тәрбие туралы толғамдар). – Алматы: «Арыс» баспасы, 1996. – 120 бет.

ГУМАНИЗМ В ИСЛАМЕ

Молдагалиева А.Е.

*магистрант Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК*

Понятие гуманизма восходит к латинскому слову *humanus* – человеческий, человечный. И. Кант (1724–1804) определял гуманизм как чувство блага, участливое отношение к окружающим людям и возможность общаться с ними, с тем, чтобы человечество таким путем превращалось в товарищество взаимно сотрудничающих людей. Этим главным образом должно отличаться, по его мнению, социальное общество от сообщества животных. Гуманизм, следовательно, можно определить как человечность, сотоварищество, человеколюбие. В широком смысле – гуманизм означает си-

стему идей, отстаивающих и обосновывающих высшую ценность человеческой личности.

Каждый человек имеет неотъемлемое право на жизнь, свободу и счастье, на развитие и реализацию своих способностей. Для гуманизма естественными и желаемыми нормами взаимоотношений между людьми являются принципы справедливости и человеколюбия; благо человеческой личности – вот главный критерий оценки всех социальных (общественных и государственных) явлений и институтов. Собственно, понятие гуманизма в духовную культуру (философию, литературу, искусство) вошло в эпоху Возрождения как идейное течение, получившее развитие в рамках моральной философии, истории, поэзии и несшего в себе сильный антицерковный заряд. Вместе с тем еще на стадии доклассового общества в народном сознании формируются общие представления о добре и зле, вырабатывается культурная установка на необходимость творить добро и избегать зла.

Отдельные идеи гуманизма как составные части общей системы моральных требований к поведению человека встречаются уже в первых памятниках письменной культуры. Так, знаменитая древнеегипетская «Книга мертвых» (XXV–XXIV вв. до н.э.) содержит исповедь, которую покойный произносит на загробном суде, попадая в царство мертвых. В ней содержатся такие гуманистические положения, как: «Я не делал вероломно зла никакому человеку... своими делами я не сделал никого ни робким, ни больным, ни страдальцем, ни несчастным... Я не заставлял голодать... Я не убивал... Я не отнимал молока ото рта младенца...» [1, с. 9] .

Важнейшим переломным моментом в культурном развитии человечества был переход от закона талиона (закона кровной мести) к «золотому правилу нравственности». Оно требует: не делай другому того, чего не хочешь себе. Характерно, что «золотое правило» в той или иной формулировке рождалось вполне независимо у разных народов, являясь обобщением жизненного опыта людей, органической частью народной мудрости, и передавалось от поколения к поколению в качестве одной из наиболее значимых моральных норм. Более системно идеи гуманизма стали рассматриваться в античной философии, которая со времен Сократа (470–399 до н.э.) становится наукой о человеке. Античная философия выработала и пыталась теоретически обосновать классический комплекс чело-

веческих добродетелей, к которым относились такие качества как мудрость, мужество, умеренность (скромность) и справедливость. К числу ее представителей следует, прежде всего, отнести Аристотеля (384–322), Эпикура (341–270 до н.э.) и др. В современной духовной культуре гуманизм представлен в виде нескольких основных направлений, берущих свое начало от идейных устремлений эпохи Возрождения. Называя себя «мудрецами» или «ораторами», итальянские гуманисты обозначали свои занятия как «познание вещей, которые относятся к жизни и нравам и которые совершенствуют и украшают человека» (Л. Бруни). В эту эпоху рождается общий принцип гуманизма: «Человеческую жизнь по ее ценности нельзя уравновесить всеми благами мира» [2, с. 68] .

Собственно термин «гуманизм» был введен немецким педагогом Ф. Нитхаммером (1808). Для мышления гуманистов характерно рядоположение самых разных духовных позиций в процессе принципиально незавершаемого внутреннего диалога. С последней трети XV в. гуманистические интересы перемещаются в теологию, натурфилософию, естествознание, что означало раскрепощение традиционных сфер культуры. За пределами Италии гуманизм переживает новый взлет (Эразм Роттердамский, Т. Мор, И. Рейхлин), будучи теснейшим образом связанным с социально-религиозными конфликтами XVI в. (Реформация) и переплетаясь с проблемой культурного самоопределения западноевропейских наций.

Необходимо подчеркнуть, что мыслители ренессансной поры увидели универсальную ценность человеческой индивидуальности, способной раскрыть в творческом порыве свой внутренний потенциал. В их сочинениях восторжествовал антропоцентрический взгляд на мир, где человек был достойным партнером в диалоге с Богом. Ренессансный антропоцентризм не означал еще богоборчества, стремления низвергнуть ценностные абсолюты, хотя и послужил своеобразным основанием такого рода концепций. Его дух был унаследован теоретиками Нового времени, заложившими основу рационалистического видения мира. Главным вкладом эпохи Просвещения в развитие гуманизма стала идея естественных прав человека, которыми обладает каждый индивид со дня своего рождения и которые не могут быть отчуждены, отняты у него. Просветители XVII-XVIII вв. в разных странах (Д. Локк, Т. Гоббс

– в Англии; Монтескье, Гельвеций, Вольтер, Гольбах, Руссо – во Франции; Г. Лессинг, И. Кант – в Германии; позднее Б. Франклин, Т. Пейн – в США; А.Н. Радищев, П.С. Новиков – в России) главный удар наносили феодально-сословному неравенству, провозглашая свободу человеческой личности ее неотъемлемым правом. «Отказаться от своей свободы, – писал Руссо, – это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей» [3, с. 568] .

Гуманизм является «философским стержнем», качественной мерой культуры, критерием, сущностью и показателем ее истинности. Он основывается на обязательном признании каждым членом общества общечеловеческих ценностей. Признавая человека и субъектом, и объектом, и результатом, и высшим мерилом культуры, мировое сообщество, его социальные институты должны всемерно укреплять взаимопонимания между людьми как важнейшее условие стабильности современной цивилизации.

Гуманизм как особый духовный феномен проявляется и в религии. Все мировые религии большое значение придают гуманистическим духовным ценностям, например, ислам – это путь любви. Неукоснительно следуя его принципам, верующий обретает гармонию существования в этом мире. Духовное богатство ислама невозможно исчерпать: он учит свободе и толерантности, дает умение противостоять пагубным соблазнам современного мира. Ислам – воплощение гуманизма и теизма. Кроме того, он возвеличивает человека перед другими созданиями Творца, основывается на вере, которая составляет ценностно-смысловую основу бытия верующего человека.

По мнению ряда исследователей, человек без верования не имеет реального стабильного источника вдохновения. Вера обеспечивает его надежное, гарантированное и устойчивое бытие и несет в себе человеколюбивые ценности. Ислам утверждает, что созданию человека есть причина, его бытию — цель, а жизни рода человеческого — высший смысл. Вера в высшую цель задает надежный ориентир всей жизнедеятельности человека в исламе. Как пишет А.Гусейнов: «Вера есть именно то, что связывает человека с истинной жизнью; только веруя в Бога, человек уверен и в своей собственной жизни, которая сама по себе, без этой веры, есть игрище всяких случайностей и жертва всяких враждебных сил.

Для религиозного сознания это имеет не только теоретический, но главным образом практический смысл» [4, с. 271].

Суть ислама составляет догмат единобожия (таухид), который выражается формулой: «Ля иляха илляллах» – «Нет бога, кроме Аллаха». Таухид несет в себе гуманистические ценности, поскольку ограждает человека от обожествления отдельных личностей и поклонения им. Даже пророки, заслуживающие почитания и уважения, по исламу не должны быть объектами поклонения, так как они являются нуждающимися созданиями, как и все люди. Таухид ограждает от поклонения идолам, которые, как известно, могут быть хуже убийства, поскольку языческий культ находится в теснейшей связи с делами худшими, чем простое убийство: принесение людей, а иногда даже детей в жертву.

В этом отношении следует сказать, что ислам во все времена своего исторического существования выступал системой ценностей, ориентирующей на гуманное отношение к людям. Поклонение единому Богу как единственной причине всего существующего и вера в него приводят к выводу, что весь мир – единое и живое целое. Вера в единство мира вызывает, тем самым, необходимость относиться ко всем людям как к созданиям единого Творца. Равенство и социальная справедливость – фундаментальный принцип ислама. Этот принцип подразумевает необходимость единства и равенства всех людей, наций и народов.

Гуманистическая сущность ислама обнаруживается в отношении Аллаха к своим созданиям. С точки зрения моральной теологии, исламский Бог – «Милостивый», «Милосердный». В Коране говорится, что «Аллах обладатель милости к людям»; «Поистине, Аллах не обидит и на вес пылинки, и если будет хорошее, Он удвоит это и дарует от себя великую награду!», Аллах «лучший из прощающих» [5, Коран 59:22]. Так, согласно исламу, Всемогущий Аллах не проклял свое творение. Он простил сбившегося с прямого пути Адама и не стал возлагать грех первых людей тяжким бременем на все следующие поколения. «И Адам принял от Господа своего слова, и обратился Он к нему: ведь Он — Обращающийся, Милосердный» [5, Коран 2:34-31], – говорится в Священном писании.

Коран рассматривает идею о том, что Божественная милость вездесуща и охватывает абсолютно все. Милость и Милосердие

Аллаха в отношении рода человеческого, Его забота о земной жизни человека, о блаженстве вечной жизни проявляется в посланиях, направленных через пророков. Аллах, создав людей, не бросил их. В Коране говорится: «Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути». Создатель дал людям знания, которых у него больше, чем у ангелов. «И научил Он Адама всем именам, а потом предложил их ангелам и сказал: «Сообщите Мне имена этих, если вы правдивы» [5, Коран 2:29 (31)].

Гуманистические принципы ислама выявляются из определенного назначения человека, его сущности, природы, качеств. Одним из фундаментальных вопросов, затронутых исламом, был вопрос о месте, которое человек занимает во Вселенной. Человек, по исламу, является высшим существом, высшим творением Аллаха из всех созданий природы и окружающего мира. Он стоит выше всех земных и сверхъестественных существ.

Также гуманизм ислама проявляется в его справедливости. В Священном писании говорится, что Аллах справедлив и не любит несправедливых: «Поистине, Аллах ни в чем не несправедлив к людям, но люди несправедливы сами к себе!» [Коран сура Йунус 10|44|]. Ислам настолько строго относится к соблюдению справедливости, что в случае несправедливости сурово наказывает. Например, «тех, которые не веруют в знамения Аллаха и избивают пророков без права, и избивают тех из людей, которые приказывают справедливость, обрадуй мучительным наказанием!». Гуманизм и справедливость ислама проявляется в предоставлении человеку свободы выбора. «Вопросы о гуманизме – о ценности человеческой личности совмещали принцип свободы и необходимости, детерминизма и индетерминизма». Согласно исламу, каждый человек имеет право использовать свободу выбора верования, свободу совести — это суть его человечности. Свобода выбора, дарованная человеку, далека от притеснения и принуждения даже в принятии или отвержении религии. В Коране сказано: «Нет принуждения в религии» [5, Сура 2 «Аль-Бакара», аят 256]. Ислам проповедует такую точку зрения потому, что она зиждется на веровании, желании и обязательстве. Все это было бы лишено смысла, если бы насаждалось силой. Каждому предоставлено право выбора собственного пути. «И скажи: «Истина от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто не

хочет, пусть не верует» [5, Сура 18 «Аль-Кахф», аят 29]. Утверждая могущество Бога, ислам также возлагает ответственность на человека за его жизнь на земле. Человек — личность, наделенная правом свободного выбора. Во власти человека совершать добрые или злые дела; для этого он обладает таким качеством, как воля. Воля человека свободна, а значит, он свободен в своем выборе. И от человека зависит, что он выбирает, — добро или зло. «Не меняется слово у Меня, и не тиран Я для рабов» [5, Коран 50:29 сура «Каф»].

Можно отметить, что большое внимание в исламе уделяется толерантности, свидетельствующей в пользу гуманизации характера отношений к людям с другой верой и с иными убеждениями. Коран как источник человекоутверждающей направленности деятельности людей не предписывает уничтожение инакомыслящих.

Жизнь человека, по исламу, должна заключаться в работе, в участии в делах земных, в проявлении скромности, справедливости, благонравия, достоинства, честности, надежности во всех видах деятельности мирской жизни. Также ислам не призывает к отказу от удовлетворения чувственных желаний и провозглашает богоугодность материального благосостояния. Идеи гуманизма в исламе основаны на моральной солидарности в мировоззрении, в защите общества, в поддержке добрых нравов в обществе, во взаимопомощи по обеспечению всем членам общества приличного уровня жизни. Гуманистической идеей проникнуты многие принципы ислама. Они составили основу жизни многих поколений людей. И до сих пор, несмотря на смену различных общественных систем, ислам служит человечеству, удовлетворяя духовные и материальные потребности людей. Необходимо философское осмысление многих религиозных догматов и следует отличить истинно-гуманистические ценности ислама.

Литература

1. Чагин Б.А., Шахнович М.И. Очерки истории этики. М., 1969.
2. Мор Т. Утопия. М.-Л., 1959.
3. Руссо Ж.Ж. Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2.
4. Гусейнов А.А. Религиозно-нравственное учение: Учебник для вузов. М., 2001
5. Священный Коран.

С Е К Ц И Я

**«ҰЛЫ ДАЛА ТҰРҒЫНДАРЫНЫҢ РУХАНИ
БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ҰЛТТЫҚ-МӘДЕНИ
ЖӘНЕ САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК ҚЫРЛАРЫ»**

КИОТСКАЯ ШКОЛА ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Абсаттаров Р.Б.

*почетный заведующий кафедрой, профессор-консультант
кафедры политологии и социально-философских дисциплин
Казахского национального педагогического университета им. Абая,
член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук*

Рау И.А.

*профессор Академии ведущих кадров Бундесфера
(г. Гамбург, Германия), доктор философских наук, профессор*

Прежде всего следует сказать, что японская философия и ее школы в научной литературе еще недостаточно изучены. Естественно, что в одном докладе (статье) невозможно охватить все аспекты школы японской философии. Поэтому, мы рассмотрим только некоторые вопросы киотской школы.

К. Нишида (Nishida, 1870 – 1945) – основатель современной философии в Киотской (Kyōto) школе Японии. Он писал, со ссылкой на Хайдеггера, что мир, как её мыслит западная философия, всё ещё рассматривается как мир, на который мызираем снаружи, а не как мир, в котором мы находимся [1].

Мышление Нишиды базируется на двух «столпах»: на ценностно-буддистской традиции и западноевропейской философии. Типичным для мышления этого японского философа является сомнение в строгом разделении **субъекта и объекта** в человеческом восприятии. В японском языке имеются определённые трудности в соблюдении этого разделения. «Японец в повседневности говорит очень часто без субъекта и объекта, прежде всего если это личные местоимения. С этим связаны большие недостатки, логические противоречия часто не вызывают внимания, с другой стороны имеются и преимущества, а именно – интеллектуально-духовно ухватить целое как целое» [2]. Существуют даже утверждения, согласно которым японский язык вообще алогичен. В изданном тюбингенском профессором П. Пёртнером (Pörtner) сборнике на-

учных статей японский учёный К. Ецава показывает несостоятельность таких утверждений [3].

С точки зрения японского языка объективно регистрируемые феномены сознания и субъективное «я это осознаю» («sich dessen Bewußt-Seins») считаются идентичными. Истинная реальность не знает, с точки зрения непосредственного опыта Нишиды «различения субъекта и объекта, духа и материи... внутренним и внешним» [4]. Все феномены сознания возникают через унификацию. Что сообщает представлениям и восприятиям статус конкретной реальности? Это сила единой самости, которую японцы воспринимают как творческую, свободную и бесконечную деятельность. Эта единая функция, является, согласно Нишида не идеей и не восприятием – она есть часть воли непосредственного опыта [5].

Понимание подобных высказываний заметно затрудняется своеобразной для японцев грамматикой и семантикой большинства европейских языков и особенностями способа мышления, связанного с этими языками. Своеобразны для европейцев соответствующие грамматика, семантика японского языка и связанные с ним особенности японского мышления. Непосредственного перевода философского выражения с японского на немецкой и наоборот не получается. А получается такая же, примерно, ситуация как с переводом поэтических сочинений на иностранный язык [6]. Здесь уместно напомнить один из фрагментов анализа «Я» у Ницше. В 1886 году он во фрагменте «Суеверие логиков» критиковал положение о том, что определённая мысль приходит, когда «я» этого хочу («wenn 'ich' will»). Это, пишет далее Ницше, заблуждение утверждать, что субъект «я» есть условие предиката «мыслить». «Оно мыслит: но что это «оно» есть давно знакомое «я» – лишь, мягко говоря, предположение..., но не непосредственное знание» [7]. Более подробно Ницше рассматривает этот вопрос в «Генеалогии морали» (часть первая, пункт 13). Там он рассматривает целую группу сходных феноменов под общим названием «Verführung der Sprache» («Совращение языка») и указывает на то, что там, где имеется язык (европейские языки, по крайней мере), там имеются и подобные феномены.

В не – философской философии Х. Танабе (1885 – 1962), который рассматривал свои воззрения как метаноэтику (**Этика, опирающаяся на сверхмыслительные возможности. От греч. meta / позади/ и poëtikos /преодолеть, превзойти мышление/**) особую значимость занимает анализ понятий, известных в философии Западной Европы, но со специфическим «японским» содержанием. Танабе – ученик и последователь Нишиды, занявший место заведующего кафедрой университета в Киото после ухода своего учителя [8]. Именно с начала его заведования кафедрой члены её стала характеризовать ещё одна усиливавшаяся особенность. Такие понятия как «самость», «абсолютное ничто», «Бог», «любовь», «действие» имеют у представителей киотской школы как схожие, так и существенно различающиеся трактовки. На это обратил внимание немецкий исследователь Иоганн Лаубе, который указывает на следующие общие моменты двух главных философов (Нишида и Танабе) киотской школы.

1. Философия абсолютного ничто. Это означает: абсолютное может мыслиться только как **абсолютное** (японск: цеттай, му), но не как абсолютное **бытие**.

2. Существо философии состоит в самосознании религиозного акта, который одновременно является действием, поступком, Action /engl./. Различие между этими двумя философами по данному вопросу состоит в том, как они интерпретируют этот акт. Нишида понимает его как непосредственное усмотрение разумом (интуиция), Танабе понимает этот акт – как сверхсозерцание (Über-Anschauung) или вера-доверие (Faith).

Различия

1. Нишида подчёркивает деятельность и всматривание (актинтуиция). Танабе подчёркивает деятельность и веру (акт – вера-доверие) в религиозном существовании (Existenz), которое и есть центр философствования.

2. Формула Нишиды «деятельность и всматривание» предполагает человеческое существование как креативный элемент креативного исторического мира... Танабе напротив рассматри-

вает креативный элемент в истории как следствие Абсолютной диалектики. Путь человеческого существования в историческом мире в каждой точке этого пути является тупиком, который должен быть преодолен смертельной решительностью («mit Todesentschlossenheit»)… Танабе подчёркивает инфинитезимальный («infinitesimalen») характер опосредованного Абсолютным Ничто релятивного. Под «infinitesimal» Танабе имеет ввиду граничное значение объекта, становящегося бесконечно малым. Согласно Нишида релятивное есть «выражение» («Ausdruck / hyo`gen/) Абсолютного Ничто. Согласно Танабе релятивное есть «символ» («Symbol» /sho`cho`/) Абсолютного Ничто.

3. У Танабе господствует этический и этико-социальный подход. На основе этико-социального подхода Танабе пытается соединить истины цен-буддизма, амида-буддизма... и буддизма с истинами христианства...В основании философии религии Танабе лежит так называемая «Абсолютная самокритика» разума. Он имеет ввиду как теоретический, так и практический разум в духе Канта. Если сформулировать предельно кратко, то можно сказать, что Нишида пришёл от религии к философии, а Танабе – от философии к религии [9].

Как и молодой Ницше Танабе в молодости занимался естествознанием. После этих исследований, служивших, как он полагал, обоснованию научного знания и морали в духе «Критик» Кант, он намеревался посвятить себя исследованиям вопросов философии религии и человеческого существования («Menschenexistenz»). Танабе различает повседневную самость («das Selbst») от истинной самости («das Wahre Selbst /jikaku/»). Истинная самость является отрицанием («Negation») повседневной, феноменологической самости и обозначает поэтому и «ничто». Самосознание означает у него не самоотражение («Selbstbespiegelung»), а экзистенциальные размышления о вопросе, каким бытием видит себя человек перед ликом Абсолютного [10].

Абсолютное не является субстанцией в том смысле, как это имеется у Аристотеля или Спинозы; не является какого либо рода бытием; и не богом спекулятивной теологии; мышление в буддизме не знает субстанциальной основы существующего. Существу-

ющее индивидуальное, включая человеческие индивиды зависят, согласно Танабе, друг от друга в смысле абсолютного опосредования; отношения человеческих индивидов есть диалектически опосредованное существование между мной и другим. Сущующее есть реальность, обусловленная связностью. Абсолютное в этой связности заключается в относительности к единичным относительностям в их взаимных отрицаниях («in ihren gegenseitigen Negationen») [11]. «Абсолютное не есть идеал («Wunschbild») или цель, которая возвышает, в конечном счёте, релятивное; напротив оно есть принцип, который поддерживает нас постоянно и везде, делает возможным нашу внутреннюю наклонность к верным для нас действиям. Оно не есть место, находящееся раз и навсегда вне пределов нашей достижимости, а та подлинная сила, которая движет нами здесь и сейчас. Где бы не существовало относительное, имеется абсолютное как его соответствие. В области бытия опосредующим началом является ничто и само ничто постоянно опосредуется. Абсолютное сосуществует с относительным и проявляется через встречу с относительным» [12].

Отрицание («Negation») понимается как диалектический оборот речи, который вписывает напряжённое единство («Spannungseinheit») «я» с другими в смене взаимного отрицания и двустороннего самоотрицания [13]. Самосознательная, диалектическая внедрённость в это напряжённое единство означает ни что иное, что внутри относительного имеется абсолютное, нечто определённое («etwas Bestimmtes») [14]. Такое понимание, полагает Лаубе, не обосновывает ни позитивную науку, ни философию в классическом смысле её понимания, т.е. философии, строящейся на самосознании (Кант, Гегель, Кьеркегор, Хайдеггер и др.). То, что обосновывается у Танабе, есть «нефилософская философия», опосредованная силой других и другого («der und des Anderen»). Структура этой «нефилософской философии» состоит из Деятельности – Веры – Овнутрения /»Innewerden»/ (gyo`-shin-sho`) и является поэтому религиозно обоснованной социальной философией [15].

Восточное Ничто не завершает человека в его нигистическом отрицании или в его страхе перед бездной («dem Leerem Nichts) его конца. Восточное Ничто ведёт человека через **«отрицание само-**

отрицания» к преодолению «Ничто = Ничтосуществования» и помогает просветлению, в свете которого уже невозможно различить единичное [16]. В философии «диалектики абсолютного опосредования» Танабе абсолютное Ничто (отрицание отрицания повседневной самости человека) возникает в самосознании человека не исключительно как объективизация некоторой «чужой-/иной-силы». Оно возникает в диалектическом единстве Иной-Силы и Собственной-Силы, представляющие моменты абсолютного [17].

Это бесконечное и повсюду происходящее исполнение между относительно существующим проявляется в практике деятельной любви и солидарности. Это значит, что для Танабе философия возможна лишь как приближение и отдаление от абсолютного в диалектическом кругообразном движении мысли («als dialektisches Kreislaufdenken von «Hinweg» qua «Rückweg»). У Танабе неясно, кто или что является субъектом философии? Если придерживаться кантовского понимания философии, к чему склонялся Танабе, то исходным местом философии остаётся человеческий индивид с его самосознанием [18].

Предварительные выводы о философии Танабе

Танабе нельзя определить ни как идеалиста, ни как **мистика**. Ведь в мистике человеческий индивидуум стремится подняться до для трансцендетного, существующего первоначально вне его. Для Танабе индивидуум выступает как субъективная самость, являющаяся моментом диалектического становления друг в друга («Ineinanderwerdens»), из себя в другого и от другого к самому себе. Это и означает у Танабе: существование и трансцендация являются моментами так называемого Абсолютного Ничто. Лаубе замечает по этому поводу: Танабе называет свою философию Абсолютного Ничто и философией Абсолютной Действительности [19]. Философствующая, индивидуальная самость должна по терминологии Танабе «пройти через практику умирания и воскресения («durch die Praxis von Tod-und-Auferstehung»). Это означает: индивидуальная самость должна себя отрицать (формально – умереть) и приходит через «отрицание этого отрицания» (= Аб-

солютное Ничто) снова к существованию (к возрождению). Понятийная пара «смерть – возрождение» имеет у Танабе формально-диалектическое, а не религиозное значение [20]. С точки зрения Абсолютного Опосредования действующая самость, так или иначе находящаяся в диалектическом единстве с Абсолютным, посредством осуществленной в общественном наличном бытии своей «актуальности» становится искомым субъектом философии или, как пишет Танабе, существованием, воплощающим «умирание и воскресение» («Tod-Auferstehungs-Existenz») [21]. Лишь в деятельности (действии) порождается вера, из которой вырастает знание. Мысль, не чуждая и Ницше, который говорит о появлении научного знания после религиозного, мифологического и художественного освоения мира.

К пониманию этим философом понятия судьбы у Ницше мы ещё вернёмся.

Общие черты первоначальной интерпретации философии Ницше в Японии

Ницше упоминался в Японии, в тамошних журналах во конце 80-х годов 19-го столетия, т.е. ещё во времена его жизни. Дискутироваться его идеи здесь оживлённо начались после так называемой «Дискуссии по Ницше» («Nietzsche-Disputation /Niche-ronso'») в 1901 году [22].

Когда семьдесят лет спустя в Германии Р. Окоши расспрашивали, почему он – «не европеец и не христианин», так интересовался Ницше, японский философ отвечал так. Ему стало и самому ясно, что Ницше неразрывно связан с **новым** европейским **нигилизмом** и является его наиболее крупным представителем. Ницше «жил европейским нигилизмом», распространял его всеми силами и в то же время с большой гордостью называл себя «хорошим европейцем» [23]. Ницше, полагал Окоши в 1972 году, – чисто европейское явление, немыслимое вне Европы. «Такая Европа нам, японцам, была едва ли известна, оставалась чуждой, каковой она остаётся и сегодня ещё. Мы жили, живём и сегодня в совершенно другом, чем европейский, духовном климате. Зачем Ницше? Для меня –

японца?» [24]. И Окоши приходит к следующим выводам: развитие цивилизации Европы опиралось на природоведческие знания и производные от них технику и технологию, поддерживалось большей частью философии и художественной литературы равно как и значительной частью искусства в целом. Это развитие европейской цивилизации, всесторонне рассмотренное Ницше, привело в следующем веке и в Японии к схожим во много последствиям: подчинение природы и самой человеческой жизни разуму (рассудок и разум), которое перестало быть духом, нигилистические настроения у молодого поколения, потеря ими смысла жизни в процессе нарастающего процесса эталонизации и усреднения всех и вся, другие признаки декаденса («Decadence-Erscheinungen»), обнаруженные Ницше в современной ему Европе и проявляющиеся в «европеизирующейся» Японии. Ницше актуален в Японии [25].

Окоши называет и ещё основание, делающее Ницше привлекательным для японцев. Это «вид и способы ницшевского мышления, ни то, что он мыслит, а как он мыслит». Его «менее логическое, но зато более страстное, чувственное («verleiblichtes») мышление... соответствует неким образом способу мышления японца или азиату, которые не доросли ещё до чрезмерно строго логического мышления. Для японца мышление не является делом спекуляции, иногда и не делом рассудка или разума. Он скорее склонен к интуитивно-чувственному, чем к аналитически-критическому мышлению» [26].

Примерно таков же ход мысли другого японского философа (философии) К. Оиши в своих исследованиях по «кризису легитимации японского духа и социальных наук» в Японии. Она пишет о «проблеме сциентистски отчуждённого обхождения с прошлым как проблеме соотношения наук о духе («Geisteswissenschaften») и реальным культурным сознанием общества» [27]. Оиши ссылается при этом на авторитет К. Мишима, исследовавшего критику науки и отношение к исторической науке у молодого Ницше [28]. Кенносуке Эцава комментирует «серьезную духовную проблему» современных японских интеллектуалов, писателей и поэтов в докладе «Самопонимание современных японских людей и японская технократия» и видит, как Мишима, нарастающее духовное расхождение между этими интеллектуалами и реальной культурой общества [29].

Заметная дискуссия проходила в Японии по «преодолению самим Ницше нигилизма через нигилизм». Исследователи при этом опирались на идеи, нередко противоречивые, самого Ницше. Он писал о «Противодвижении..., которое в каком то будущем заменит совершенный нигилизм (т.е. нигилизм самого Ницше – авт.)» [30]. «Экспериментальная философия» Ницше предвосхищала нигилизм, но без того, чтобы на нём, как на окончательном решении, остановиться. Наоборот, эта философия ведёт к «дионисийскому 'да' миру, миру как он есть, без исключения: моя формула к этому (к 'да' – авт.) amor fati» [31]. Философ К. Нишитани пишет: «Там, где Ницше говорит, что дионисийское есть «большая пантеистическая со-радость и со-страдание» или «необходимое чувство единства творения и разрушения», там он приближается совсем близко к буддизму» [32].

В заключении, следует подчеркнуть, что киотская школа – одно из ведущих направлений японской философской мысли. Это – тема для дальнейшего глубокого, самостоятельного изучения.

Литература:

- 1.См.: Elmar Weinmayr. Denken im Übergang. In: Japan und Heidegger. Gedankenschrift der Stadt Weiskirch zum 100. Geburtstags. M. Heideggers. Sigmaringen 1984, S. 41-42.
- 2.R. Okechi. Nietzsches Amor fati. In: NSt. 1972, N.1, S. 39.
- 3.Japan. Ein Lesebuch. Hg. P. Pörtner. Tübingen 1986, S. 98, 170 ff.
- 4.Nishida Kitaro. Über das Gute (1911). Eine Philosophie der Reinen Erahrung., Frankfurt M. 1989, S. 84, 112; J. Laube.Religion in fremder Sprache. In: Religion in fremder Kultur. Saarbrücken-Schneid 1887. Verlag Dadder, S. 215-231.
- 5.Nishida Kitaro. Über das Gute (1911). Eine Philosophie der Reinen Erahrung., Frankfurt M. 1989, S. 116.
- 6.См.: Masao Naka. Ich-Darstellung im Deutschen und Japanischen. Urachhaus Stuttgart 1988; Japan und Westen. Frankfurt M. 1986. Fischer Taschenbuchverlag, S. 21 – 37, Bericht Iwao Munakata 38 – 55.
- 7.KSA, Bd 5, S. 30 f. In Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 17.
- 8.См.: Рецензия Иоганна Лаубе (Laube) к немецко-английскому изданию “TANABE Hajme, Philosophy As Metanoethics”. Berkeley/ Los Angeles/ London 1986. In: ORIENS EXTREMUS, 32. Jahrgang. Wiesbaden 1989, S. 270.

9. J. Laube. Westliches und östliches Erbe in der Philosophie Hayime Tanabe's. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1970, Heft 1, S. 4f.

10. J. Laube: Die Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg 1984, S. 27. (далее обозначается как DaV.

11. DaV, S. 125 – 127.

12. DaV, S. 117a.

13. DaV, S. 214.

14. DaV, S. 100.

15. DaV, S. 268-274.

16. DaV, S. 292.

17. DaV, S. 294.

18. DaV, S. 300f.

19. DaV, S. 309.

20. DaV, S. 218.

21. DaV, S. 313.

22. См.: Докторская диссертация: H.-J. Becker. Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan 1893 – 1903. Wiesbaden 1983; R.S. Petralia. Nietzsche in Meiji-Japan: Culture criticism, Individualism and Reaction in the Aesthetic Life-Debate of 1901-1903. Philos. Diss. Washington Universität 1981; Kiichiro Oishi. Nietzsche als philologe in Japan. In: NSt. 1988, N. 17, S. 315 – 335; Muneto Sonoda. Zwischen Denken und Dichten. Über die Weltstruktur des Zarathustra. In: NSt. 1972, N 1, S. 234-236.

23. Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 377. In: KSA, Bd 3, S. 631; Wille zur Macht, Aphorismen 117 und 132. In: KTA, Band 78, S. 85 und 94.

24. Ryo'gi Okochi. Nietzsches amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus. In: NSt. 1972, N 1, S. 36 f.

25. Там же.

26. Ryo'gi Oko'chi. Nitzsches Amor fati. In: NSt. 1972, N1, S. 111.

27. Kiichiro Oishi. Nietzsche als Philologe in Japan. In: NSt. 1988, N17, S. 315 – 335.

28. См.: Ken'ichi Mishima. Über die Wissenschaftskritik beim frühen Nietzsche – Nietzsche und die klassische Philologie. In: Festschrift für Hidehiro Hikami zum 60. Geburtstag. Nietzsche und seine Umgebung. To'kyo' 1972.

29. См.: Japan. Ein Lesebuch. Hrsg. von P.Pörtner. Tübingen 1986, S.170 ff.

30. Friedrich Nietzsche. Nachlaß. Werke in drei Bände. Bd. III, S. 634-635.

31. Там же .S. 834.

32. Kiji Nishitani. Der Nihilismus. To'kyo' 1949, S. 236 ff. Ницше цитирован по: Friedrich Nietzsche. Nachlaß. Werke in drei Bände. Bd. III, S. 791.

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАННЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУЫ АЯСЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІК

Нысанбаев А.Н.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының академик-хатшысы, ҚР ҰҒА академигі,
философия ғылымдарының докторы, профессор*

Жанабаева Д.М.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының аға ғылыми қызметкері, PhD доктор*

Білім – қазіргі жаһандану аясындағы әлемнің биік, мызғымас құндылықтары. Халықаралық ұйымдар әзірлеген адамзат дамуының индекстері қатарына табыс көзі мен өмір сүру ұзақтығымен қатар, негізгі өлшем ретінде барлық елдердің әлеуметтік және мәдени дамуы және білім де кіретіндігін кім білмейді? Дамыған елдерде адамның байлығы оның табысымен ғана емес, білімдігімен және кәсібінің абыройымен өлшенетіндігін білмейтін адам жоқ шығар сірә?! Танымал ойшыл Макс Шелердің пікірінше, білім – адамның бәсекеге қабілетті көшбастаушы типін қалыптастыратын ұлы мәдени трансформациялардың дәуіріндегі басты мәселе болып табылады. Трансформациялар дәуірі және адамның көшбастаушы типі дегеніміз не?

Философия мәдениет формасы ретінде сұрап білу, сұхбат-ойын, терең мағыналы жұмбақтарды шешу барысында туындайды, көбіне сұрақты жауапсыз қалдырып, нүктемен емес, көпнүкте қалдырады. Платонның танымал сұхбаттарындағы сияқты оқырманды қызықтырып, үміттендіретін, ақиқат жолындағы белсенді ізденіс орын алады. Алайда, соңғы жолына келгенде оқырман сонда да жауапты таба алмайды. Әл-Фарабидің трактаттарындағы ізденістер де дәл осындай «біз бар күшімізді салдық, дегенмен құпия ашылмады». Мәселе философияның шешімін толық таппағандығы, ашықтығы төңірегінде, бұл бастапқыда біліммен байланысты, ол да толық аяқталмаған, адамның күшін талап ететін мәселе. Біз заманауи әлем үшін білімнің құндылығы жайлы тақырып қозғағанда

ешкім қарсылық білдірген жоқ. Бірақ философия мен білімнің мәндік байланысын байқаған кезде тартынып қалдық. Заманауи ақпараттық қоғамда туындайтын көптеген мәселелерді өз бетінше шеше алатын, бәсекеге қабілетті, жаһанданудың қауіп-қатерлерін орынды қабылдай алатын, заманауи ғылымның негіздерін игерген заманауи мамандарды дайындау қажет. Осы тұста философияның қажеттілігі қанша деген сұрақ туындауы мүмкін. Түсініксіз, қолжетімсіз, абстрактілі ғылым, тек уақытыңды ғана алады. Міне кейбірі дәл осылай пайымдап, философияны ЖОО-ң аудиторияларынан ығыстырып, сағаттарды мен бағдарламаларды қысқартуда.

Бұл үрдіс қазіргі заманға қаншалықты сай келеді. Қазақстанның бәсекеге қабілетті 50 дамыған мемлекеттің қатарына кіруіне қаншалықты ықпал етеді?! Қазіргі жаһандану дәуірінде тек білім ғана емес, соның ішінде философиялық білімнің қажеттілігі жайлы толығымен сенімді және жауапкершілікті түрде айтуға болады. Өткен дәуірдің тәжірибесі қайта пайымдалып, әлеуметтіліктің негізі, демократия мен азаматтылықтың шарты ретінде тәрбиенің антикалық идеялары қайта жанданып келеді. Білім – бұл тек шәкірт пен ұстаз арасындағы байланысты кеңінен ашу емес, адамның рухани тұрғыдан қалыптасуы мен тұлға ретінде дамуының алғышарты ғана емес, әлеуметтік жетілудің, заманауи әлеуметтік қатынастардың қалыптасуының маңызды саласы болып табылады.

Философиялық білімнің мәнін анықтау үшін, «білім» терминінің екі мағынасы бар екендігін еске сала кетсек. Біріншісі, барлығына белгілі, әлеуметтік және мәдени тәжірибені үйрету, тасымалдау, нарық пен заманауи байланыс технологиялары аясына бейімделген мамандарды даярлау. Екіншісі, біріншісінен әлдеқайда кешірек қалыптасты: тұлғаның рухани-адамгершілік тұрғысынан қалыптасуы, жоғары рухани мәннің образына ие болу. Білімнің бұл екі мағынасы бір көзбен қарағанда сәйкес емес көрінеді. Ал олардың қарама-қайшылығы философиялық білімнің конструкциясы арқылы ғана шешіледі. Тұлғаның рухани-адамгершілік тұрғысының қалыптасуы, адамның, еркін, шығармашылық жағынан дамуы қазіргі күрделі құбылмалы заман аясындағы тұлғаның жігерлі, қабілетті, креативті, табысты болуы үшін аса қажетті.

Философиялық білімнің мәнін, рухани тәжірибе мен кәсіби оқытудың бірлігін анықтайтын бұл дәлелдер барлығын сендіре қоймаған шығар. Дүниетанымы жоқ адамды көзімізге елестетуге болады ма? Ол тіпті ақиқатты да, дүниетанымды да жоққа шығарғанымен, керісінше дүниетанымының барын мойындап тұр: сол дүниетанымды жоққа шығаруы оның дүниетанымы болып тұр. Философия тұлғаның дүниетанымының, этностың, халықтың, дәуірдің негізі болып табылады. Философияның ғылым ретінде тәжірибесі болса да, барлық мәдениеттің теориялық өзіндік санасы, тарихи және әдеттегі тәжірибенің, ғылыми танымның, өнердің, саясаттың, жинағы, синтезі болып отыр. Неліктен философия дүниетанымды біртұтас ете алады? Аристотельдің пікірінше, бұл бастапқы салдарды, бастапқы принциптерді, бастапқы мәнді, адамзат болмысының соңғы негіздерін сезіммен қабылдаудан ақырындап тануға өту болып табылады. Әлем және адам, өмір мен өлім, бақыт пен бақытсыздық, ақиқат пен адасу, әдемілік пен ұсқынсыздық дегеніміз не, адам өмірі мен адам тарихының мәні неде?

Осы пайымдарды ой-өрісі өте жоғары және данағөй сияқты адамның екі типін салыстыра отырып анықтауға болады? Бүгінгі таңда қомақты ақша және сыйақылармен марапаттайтын түрлі кроссворд пен сөзжұмбақтарды шешетін көптеген танымал телебағдарламалар көп. Әрине, балық аулау, балет те, тұрмыстық химия төңірегінде де хабардар болу қажет. Алайда, ой-өріс жақсы қасиет болғанымен де (әрқашан емес) даналықпен бәсекелесе алмайды. Аристотельдің ойынша, данағөй әр затты жеке-жеке білмесе де, жалпы барлығынан хабары бар, ол заттардың бастапқы себебін біледі, сондықтан да әлемнің құпиясын ашады. «Ақиқаттың ақ дастарханы төселіп тұр. Сен де сол жерден барып өз үлесінді ал» деп Шығыстың тағы бір ойшылы Қожа Ахмет Ясауи үндеу тастайды [1].

Қазіргі таңда философия дүниетаным ретінде күрделі сынақты бастан өткеруде, себебі терең өркениеттік өзгерістер болып жатыр, өркениеттің мүлдем жаңа образдары мен үлгілері қалыптасып жатыр. Жахандану мен Интернет, адамды коммуникативті кеңістікке қайта-қайта тартудың әсерінен күн тәртібіне философиядағы әлем,

шынайылық, объективтілік дегеніміз не, олар субъективтілікпен, қиял, мінсіздікпен қалай ұштасады сынды сұрақтарды қойды. Адам іс-әрекеттің жеке субъекті болып қалады ма әлде оны өзі ойлап тапқан ақпараттық технологиялар басқарады ма ? Виртуалды шынайылықта өз тамырыңды жоғалтпай, кең даламен, көздің жауын алатын қызғалдақ толы алқаппен, таулармен байланыстан айырылмай қалай өмір сүруге болады? Шынайылық пен мінсіздік, объективтілік пен субъективтілік сияқты философиялық мәселелерді тек философия ғана қарастыра алады, Сондықтан да көп сұрақтың жауабын табуға болатын біздің философтардың кітабы тек республика ғана емес, алыс жақын шетелдерде де басылып шығып жатыр.

Философия құндылықтар жүйесі, объективті де субъективті де мағынасы бар жалпыға ортақ, әмбебап ұғымдар ретінде ұғынылуы мүмкін. Құндылықтар әр этностық мәдениеттің өзегі болып, адамдардың басын қосуы мүмкін, сонымен қатар әр жеке индивидтің жүрегіне жетіп, адам жанының қасиетті тұстарын да шолып өтуі мүмкін. Бұл өлімді қуған Қорқыттың қобызы сынды.

Дүниетаным, құндылықтар – бұл тек теориялық мәселе. Бұл біздің рухани жаңғыру үстіндегі қоғамның өмірлік, шынайы, ең маңызды міндеті. Жаңа әлеуметтік-экономикалық және мәдени дәуірге өткелі, Қазақстан тәуелсіздікке ие болғалы құндылықтар өзгеріп, қайта бағаланды. Бұрынғы догмалар, стереотиптерден мүлдем бас тартылды. Өзге дүниетанымдық шынайылықтың көкжиектері ашылды. Мәдениеттің мұсылмандық сарындары пайда болып, ұлттық бастауға, қазақы дүниені түсінудің ерекшеліктеріне, ұлттық сана-сезімнің қалыптасуына қызығушылық туындады. Плурализмнің тартымды ұраны, мағыналарды білдірудің еркіндігі пайда болды. Қазақстандық философия түрлі құндылықтар жүйесінің ортақ бөлігін ізденуге негізделген бассыздық пен плурализмдегі софистік ептілікті, полифония принциптері мен мәдениет пен өркениет сұхбатын қарама қарсы қойып дәуірдің қауіп-қатерлерін жауапкершілікпен қабылдады.

Бүгінде қазақстандық қоғам үшін азаматтық қоғамды біріктіріп, нығайта алатын жалпыұлттық бірегейлік мәселесі өте маңызды болып отыр, барлық этностар Қазақстанның ішкі

бірыңғай халқы болып табылады. Біздің еліміз, халықарарлық сарапшылардың пікірінше экономикалық, әлеуметтік және мәдени салада үлкен жетістіктерге қол жеткізе білді. Біздің Астанамыз мәдениаралық сұхбат пен дінаралық келісімнің халықаралық орталығына айналды. Президент Н.Ә. Назарбаевтың сөзіне әлемнің беделді саясаткерлері құлақ асады. Қол жеткен өзара келісім мен өзаратүсіністіктің нағыз құндылықтарын сақтай отырып, сұхбаттың, төзімділіктің, сенімнің, өзара келісімнің жоғары деңгейіне қол жеткізу керек.

Бүгінде «лег» принципі өзекті болып келе жатыр. Бұл жаңа ұрпақтың балалар ойыны, постмодернистік әлемнің метафорасы. Егер бұрындары бала жинақтың авторлары ұсынған белгілі бір үлгіні құрастырса, енді белгісіз конструкцияларды еркін үлгілеуге ынталандырады, қатаң бақылау мен уақыт ережесін алып тастайды. Қазіргі заманның маманы да бірінші кезекте өз ақылына жүгіну қажет, бұл жайлы кезінде Кант та айтып кеткен еді.

Міне, дәл осы философияның өзге ғылымнан өзгешелігі, ол өзіндік, шығармашыл, инициативті, жаңаша ойлау қабілетін дамытады. Бұл қазірде сәнді болып кеткен сөзжұмбақтарды шешу емес, бірақ адамзаттың барлық тарихының зияткерлік әлеуетін игеру болып табылады. Біз Сократпен бірге софистермен пікірталасқа түскенде, ақиқатты өзіміз ашу үшін бар қабілетімізді жұмылдырамыз: әркімнің өз ойы, пікірі, қызығушылығы, пайдасы бар, бірақ барлығын және әрбір жеке басты біріктіретін, ортақ болмыс пен өзара түсіністіктің мүмкіндігін беретін сөзсіз қасиетті дүние бар.

Біз Зенон Элейскиймен бірге әйгілі апорийлерді (қарама-қайшылықтарды) шешумен бас қатырып жатқанда, біз жоғары математика жолында, бүгінгі Интернет пен мобильді байланыс жүйесіне жақындай түсеміз. Желаяк, албырт Ахиллес ойшыл, жайбасар тасбақаны ешқашан қуып жете алмайды. Бұл қарама-қайшылықтар мен оны шешу қадамдары көбін өмірден айырды, бірақ математикалық ғылым кешенінің туындауына алып келіп, тұрақтылық пен құбылмалы, кеңістік пен уақыттың бірлігін ұғынуға итермеледі. Ой ойыны? Бірақ бұдан тарихи келешекте Интернет дәуірі туындап отыр. Сондықтан да, философия – бұл

еріккен пайымдар емес, нақты, өте пайдалы ғылым, кез-келген маманды өздігінше ойлауға, заманауи талаптарға сай болу қабілетіне иемденуге үйретеді.

Философия, тағы да қайталап өтеміз, түрлі пікірлерге қарамастан, адамды күнделікті өмірге қажет қасиеттерге үйретеді: диалектикалық тұрғыдан ойлау, кездейсоқ жағдайларда шешім қабылдай білуге, шығармашылық тұлға болуға, саясат, ғылым, бизнес, өнер сияқты адамзат іс-әрекетінің түрлі салаларында өз идеясын алға тартуға үйретеді. Осы тезистің дәлелі ретінде «Балаларға арналған философия» инновациялық бағдарламасын келтіруге болады, ол тек жоба ретінде ғана қалып қоймай, біраз мектептер мен Қазақстан колледждерінде жүзеге асырылды.

«Балаларға арналған философия» идеясы американдықтарға тиесілі. Көптеген жылдар бойы американдық балаларды дамыту бойынша Институтында «Балаларға арналған философия» атты бағдарламалар, курстар мен білім технологиялары сәтті ендіріліп келеді. Американдықтар арнайы әлеуметтанулық зерттеу жүргізіп, балалардың аталмыш бағдарлама арқылы білім алудың бірінші жылында-ақ, өз қатарластарынан барлық пән, әсіресе математика мен жаратылыстану пәні бойынша озып шығатындықтарына көз жеткізді (!). Американдықтар сонымен қатар маңызды аналогия келтіреді: балаларды музыкаға баулыған кезде, композиция өнерін меңгергендер озып шығады. Философия – бұл да композиция, әлемге, өзіңе және өзге адамға болмыстың барлық фрагменттерін қабылдап және естуге мүмкіндік беретін біртұтас қатынасты үлгілеу болып табылады.

Американдықтар нарық жетегіндегі халық ретінде «Балаларға арналған философия» технологиясын әзірлеп қана қоймай, оны өте жоғары бағамен сатылымға шығарды. Бұл тауар өте қымбат әрі сұранысқа ие болды. Алайда, біздің философтар Мәскеуде арнайы семинарда болып «Балаларға арналған философияның» ұлттық үлгісін әзірлеуіміз керек екендігіне көз жеткізді. Біріншіден, өзге өнімді танып білмей алудың қажеті жоқ. Себебі біздің көптеген ұлттардың мәдениеті ықпалға түсіп жатқан көпұлтты республикамыз қазақтардың бай дәстүрлі мәдениетін бойына жинап, әлемнің ерекше ділі мен түрлі дәстүрі бар аймағына айналып

отыр. Екіншіден, көп жылдардан бері Қазақстанда әлемдік мәдени дискурста мойындалған философиялық мектеп дамып келеді. Батыстық рационалды тәртіптерді шығыстық әдістермен және танымдық мәдениеттің стратегияларымен ұштастырған тиімді әдіснама әзірленді, мұндағы ойдың бейнесі түрлі-түсті, күрделі ою-өрнек сынды болады.

Әлемнің көптеген елдерінде философиялық білімнің прагматикалығын дәлелдеудің қажеті жоқ. АҚШ-та университеттік «философия» курстарының аясында құқық философиясы, саясат философиясы, білім философиясы, күнделікті өмір философиясы, классикалық және постклассикалық философия тарихына шолу сынды жиырмадан астам пән жүргізіледі. Германияда Мартин Хайдеггер, Теодор Адорно, Жан-Поль Сартр, Юрген Хабермас сияқты ұлы философтардың өмірі, қызметі, идеялары жайлы айтатын арнайы телеарналардың білімдік бағдарламалары танымал. Францияда философиялық идеялар әлеуметтік, мәдени өмірдің құрамына үйлесімді еніп кеткен. Түрлі көрнекі журналдардың мұқабаларында танымал философтардың суреті басылып шығып, олардың теориялары мен концептеріне арнайы шығарылымдарын арнайды. Ал Ресейде философиялық әдебиеттер жастардың ерекше сұранысына ие.

Сонымен философиялық білім дегеніміз не? Біріншіден, философияны мектептен бастап барлық білім беру сатыларына ендіру. Екіншіден, барлық оқытылатын пәндердің философиялық аспектілерін ерекшелеу, бұл өз кезегінде сөзсіз тек фактілер мен цифрларға сүйенуді емес, мән мен мағынаға да назар аударуға мүмкіндік береді. Мысалға тарихты алайық. Бұл пәнді бастауыштан бастап оқытады. Алайда, бүкіләлемдік тарихтың негізгі оқиғалары кімнің есінде, әлемдік тарихи үдерістің логикасы мен динамикасын кім ұғына алады, біздің болмысымыздың мәнін кім қабылдай алады? Заманауи философиялық герменевтика арқылы әзірленген ұғыну әдістері қолданылмаса фактілер мен цифрлар, көптеген мәліметтер түрлі болып кетеді. Мұндағы философия тек сыртқы айқындаушы ғана еме, танымдық үдерістің тірі динамикасындағы ішкі құрылымы болып келеді.

Біз айтып өткендей, мәселе тек таным төңірегінде болып отыр. Біз осы философияның прагматикалығын, ең қымбат тауарға айна-

ла білу қабілетін көрсету үшін осы бір маңызды тұсын ерекшеледік. Философияның тағы бір маңызды мәндік қасиеттерінің бірі адам болып қалыптасуға ықпал етуі. Ұлы Абайдың «Адам бол!» деген ұранын барлығымыз білеміз, бірақ оның астарында не жатқандығын, терең құпиясын біле аламыз ба? Философиялық білім – заманауи жаһандық әлемдегі адам болмысының, бәсекеге қабілетті адам ретінде қалыптасуының, іс-әрекеттері ортақ, өз ортасының шығармашылық тобын құрудың әдісі.

Әдетте шығармашылықты музыка, көркемөнер, ғылымдағы ерекше артефактілерді қалыптастыру деп түсінеді. Шығармашыл адам шығармашылық қиялы мен ерігін рухани әлеуетін жүзеге асыра отырып жасайды. Бірақ Абайдың пікірінше, философиялық білім шығармашылыққа өзге жоғары қуат береді. Ұлы қазақ ойшылының пікірінше, шығармашылық бұл ең бастысы, өзін қоршаған әлемге, адамдарға деген сенімді, мейірімді қарым-қатынас. Абай «Әрбір жаманшылықтың жағасында тұрып адамның адамдығын бұзатын жаманшылықтан бойын жимақтық, бұл адамға нұр болады. «Ақыл мен ерікті өз бойында үйлестіре білген адам жүйрік ат секілді, барлығы өз билігінде» деген болатын [2].

Философиялық білім өнерге баулып, шығармашылық тұрғыдан еркін ойлауға мүмкіндік береді, ал бұл нарық жағдайында ерекше бағаланады. Сонымен қатар, өзіңді және қоршаған әлемді жетілдіре отырып, өз өмірі мен тарихын қалыптастыра отырып адал және керемет өмір сүру әдісін үйретеді. Біз Қазақстанның әлемнің бәсекеге қабілетті 50 мемлекеттерінің қатарына кіруі жайлы сөз қозғағанда дәл осыны меңзеп отырмыз. Біз жақын болашақта Қазақстанды бейбітшілік, әділдік пен рухани өзартушілікті саясатын жүргізіп отырған әлемнің 30 жоғары дамыған мемлекеттер қатарынан көреміз.

Тек философиялық шығармашылық тұрғыдан ойлаған адам ғана мемлекет пен қоғам алдында тұрған осы бір күрделі, бірақ орындауға келетін міндеттерді шеше алады.

Жаңа қазақ философиясының қалыптасуы жайлы сөз қозғай келе, миллиондаған тағдырды түбегейлі өзгеріске ұшыратқан, ел тәуелсіздігі жарияланған сындарлы кезеңді айтып кетуге болады. Күн тәртібінде жаңа интегралды дүниетанымды, жаңа

құндылықтар жүйесін әзірлеу тұрды. Жаңа Қазақстанға бұрынғы догмалар мен стереотиптерден арылып, қазақ халқының рухани тәжірибесін жаңғыртып, шығыстық дәстүрге бет бұрған жаңа философия қажет болды. Осы орайда жас тәуелсіз мемлекеттің теориялық негіздемесі болған философияның күрделі жолмен қалай қалыптасқанын ескеруіміз керек. Ең бастысы, қазақтың өз философиясына деген тарихи құқығы, мәдениеттің теориялық өзіндік санасы қайта қалпына келтірілді. Алайда қазақ философиясы мәдениеттің мүлде өзге тәжірибесін көрсете отырып, адам-әлем тұтас қатынасын сақтай отырып, болмыстың шекті негіздемесін, өлең формасындағы құндылықтық әмбебаптарды мойындайды, ал бұл өмір сүрудің өзге типі, философияның да өзге типі.

Өзаракеілісім тұжырымдамасын тәуелсіз Қазақстанның тағдыры мысалында ашып көрсетуге болады. Қазақстан тарихындағы осы бір отыз жалға жуық тәуелсіздік кезеңінің астарында ата-бабасы мекендеген Атамекеніне иелік етіп, оның егемендігін алу жолында талмай күрескен қазақ халқының рухани қуаты, еркінсүйгіштігі жатыр. Бұл – сан пікірлер мен ұстанымдар тоғысқан, мәдениаралық сұхбат орнап, дәстүр мен модернизмнің, Шығыс пен Батыстың, рационализм мен иррационализмнің өзаратүсіністігіне ие болған рухани тәуелсіздік пен рухани егемендіктің негізі, жаңа еркін қазақстандық философияның қалыптасуы.

Бүгінгі таңда жаңа дүниетанымдық ұстаным тұрғысынан Шығыстың алғашқы ұстазы Әбу Насыр әл-Фараби, энциклопедияшы Әбу Әли Ибн Сина, қазақ жерінің дара тумасы Қожа Ахмет Яссауи сынды қазақ философиясының, мұсылмандық мәдениеттің бастауы, түркілік тамырына талдау жасалынады. Бұл зерттеулер өзінің күрделілігімен, жаңашылдығымен сипатталады, себебі ашықтық, өзаратүсіністік пен мәдениаралық өзараықпалдастыққа талпыну тән болып келетін ислам сияқты тұжырымдардың мәдениаралық сұхбатының шынайы астары анықталады.

Қазақ философиясының жаңғыруы өзге этностар, әсіресе орыстардың мәдени дәстүрлері сұхбатқа түскенде пайымдалған қазақстандық философияның қалыптасуының шартына айналды. Мұнда Чаадаев пен Абай, әл-Фараби мен Соловьев сын-

ды ойшылдардың философиялық идеяларының ішкі сұхбаттық құрылымын қайта қалпына келтіре отырып, қазақ және орыс философиясының мәдени-өркениеттік байланысы мәселесіне жан-жақты тоқталып өтеді.

Біз әл-Фараби мен Яссауи, Абай мен Шәкәрім, Шоқан Уәлиханов, Мағжан Жұмабаев пен Ұлы Даланың өзге де көптеген ұлы ойшылдарының шығармашылығын қарастырып, қазақ философиясының даму жолын көреміз. Бұл рухани және ғылыми ізденістердің талдауы антика дәстүрінің, ислам мәдениетінің, қазақ мәдениетінің дүниетанымдық негіздерінің кеңмәтініне кіреді. Мұндай тәсіл қазақ, түркі жалпы шығыс мәдениетінің руханиятының терең қатпарын ашуға мүмкіндік береді. Қазақтың әмбебап дәстүрлі мәдениетінің төл мазмұнын зерттей келе, біз оны жалпыадамзаттық құндылықтармен ұштастырамыз, ал бұл өз кезегінде ұлттық қазақстандық жолдың жалпыға ортақтығын ашып көрстеді. Ислам мен философияның, философия мен ғылымның, ислам мен халықтық сенімдердің өзара әрекеттестігі пен өзараықпалдастығына бет бұру, Құдай мен ақыл, шығыстық өмір салтының құндылықтық бағдары мәселесін қарастыру арқылы қазақтардың әлемді түсінуінің тұтас бейнесін қайта қалпына келтіруге болады.

Ендігі тұста түркі әлемінің бай рухани мәдениетін еуропалық рухани дәстүрмен, әсіресе, орыс философиясында жүзеге асқан еуразиялық мәдениеттің байлығын қатыстырып көреуге болады. Орыс діни философиясы кейпіндегі Батыс мәдениеті мен номадтық, көшпелі формадағы Шығыс мәдениетінің сұхбаты арқылы еуразиялық мәдениетке келіп тірелеміз, бұл адамзат рухының бірлігін жүзеге асыру болып табылады, міне мәдениеттің нағыз өзаратүсіністігі, сонымен қатар әралуандықтағы болашақ мәдени бірліктің бастауы. Мұндай тәсілдің құндылығы оның батыс пен шығыс, ислам әлемі мен православтық христиан әлемі сынды екі әлемнің қарама-қайшылығына пессимистік тұжырымдама жасаудан түп-тамырымен аулақ. Қазіргі заманғы бірқатар ірі мәдениеттанушылар, философтар, саясаттанушылар адамзатқа негізінде әлемді діни-өркениеттік белгісіне қарай бөлетін жаһандық шиеленістің орын алатындығын болжайды. Адамзатты жою жо-

лында тұрған қарама-қайшылықтар мен іріткілерге қарағанда, біз Шығыс пен Батыс мәдениетінің тең құқылы сұхбатына бет бұрамыз. Еуразиялық кеңістіктегі ислам мен христиан дінінің бейбіт қатар өмір сүру көріністерін қарастыра отырып, сұхбаттың осындай түрі нақтылана түседі.

Қазіргі рухани ахуал бір-бірін жоққа шығаратын екі үрдістің бір-біріне енуімен сипатталады. Бір жағынан, нарықтың, қаржынның, технологияның, мәдениеттің интеграциясымен байланысты ақпараттық технологияларға негізделген жаһандану болса, екінші жағынан, өзінің мәдени және ұлттық бірегейлігін, өзінің ұлттық «менін», ұлттық намысын сақтап қалуға деген халықтың табандылығы мен таймастығы. Бірлік пен саналуандық, интеграция мен дифференциация... Оларды қалай үйлестірсек болады? Оның жолы тек мәдениаралық сұхбат арқылы өзаратүсіністікке келу.

Қазақстандық философия, жаңа дүниетанымдық және әдіснамалық парадигмаларға негізделе отырып, заманауи жаһандық әлемде өз ұстанымдарын нық ұстап тұрған қазақстандық қоғамның жүйелі жаңғыруының дамуы мен жедел екпіндерімен анықталған болашағы зор шығармашылық әлеуеті мен даму келешегі бар

Кейінгі жылдардағы қазақстандық философтардың зерттеулеріндегі неғұрлым қажетті бағыттары қазақ халқының ұлттық өзіндік санасы мен ұлттық бірегейлігін анықтаушы фактор ретінде қазақ философиясын терең және белсенді зерттеу болып табылады. Алайда қазақ және шығыс философиясын зерттеу жаңа сатыға өтуді болжамдайды. Бұл біріншіден Ғұмар Қараш, Мыржақып Дулатов, Мәшһүр Жүсіп Копеев және тағы басқалары сияқты қажет деңгейде бағасын алмаған ойшылдардың шығармашылығына бет бұрумен байланысты. Екіншіден, жеке ойшылдардың философиялық мұрасын зерттеуден қазақ философиялық ойларының соның ішінде онтология, аксиология, этиканың мәселелік алаңын қалыптастыруға бағытталған мәселелік пәнаралық зерттеуге өту қажет.

Соңғы жылдары қазақ философиясының тарихын ғана емес, жалпы түркі философиясын реконструкциялау үрдісі байқалады.

Бұл мәселе өзінің өзектілігін танытып отыр. Біріншіден, жаһандану жағдайында қазіргі суперөркениеттердің байланыстарының ареалы аса маңызды болып отыр, ал түркі әлемі ислам, православие, қытай және батыс өркениеттері тоғысатын ареал болып табылады. Екіншіден, тәуелсіздігін жаңа алған мемлекеттерде пассионарлық деңгейі өте жоғары. Бұл қазіргі ғасырдың түркі руханияты мен мәдениетінің гүлдену ғасыры болуы мүмкін деген болжам жасауға жол береді.

Қазақстанда республикамыздың орнықты дамуы, тұрақтылығы мен қауіпсіздігінің факторы ретінде мәдениаралық, дінаралық және ұлтаралық сұхбат пен келісім үлгісі әзірленіп, сәтті жүзеге асып отыр.

Қазақстанның алдында үш тұғырлы міндет тұр: біріншіден, біздің ұлттық және стратегиялық мүдделерімізді ескере отырып, өз ұлттық бірегейлігімізді сақтап қалу, себебі одан айырылып қалсақ, Қазақстан ары қарай тәуелсіз мемлекет ретінде алға жылжу мүмкіндігінен айырылады; екіншіден, Республикамыз өзінің индустриалды-инновациялық және цифрландыру стратегиясын жүзеге асыра отырып, орнықты даму және қазіргі әлемнің неғұрлым алдыңғы қатарлы елдерінің қатарына кіру қажет; үшіншіден, осы және өзге де міндеттерді жүзеге асыра отырып, жаһандық әлемдік қауымдастықтағы өзіне тиесілі орынды иелену қажет. Егер осы жолда өз бірегейлігімізді толықтай сақтай алмасақ, қазіргі әлемнің жаһандық үдерістеріне ену жолында ұлттық егемендігіміздің бір бөлігі халықаралық ұйымдар мен әлемдік қорлардың жетегінде кету қаупі бар.

Соңғы жылдары ұлттық-мемлекеттік құрылым мен оған сәйкес ұлттық бірегейліктің басым үлгісіне қатысты екі негізгі стратегия анық байқалады. Бірінші стратегия азаматтық қауымдастық негізінде құрамы көпұлтты болып табылатын қоғамнан бірыңғай қазақстандық ұлтты қалыптастыруға бағытталған.

Ұлттық-мемлекеттік құрылым стратегиясын жақтаушылар, Қазақстанда бірыңғай («азаматтық») ұлтты қалыптастыру мүмкін еместігін айтады, себебі индивидтің ұлттық өзіндік идентификациясы үнемі оның бірегейлігін басымдыққа алып отырады деген пікірді алға тартады.

Бірегейліктің осы екі формасын сақтау мен дамыту мәселесін, Қазақстанда орын алып жатқан үдерістердің тереңдігін көрсету үшін қайта қарастырып отырмыз. Біз көтерген өзге де мәселелер қарапайым емес. Қазақстандық қоғамның ұлттық іштей топтасуы, қоғамдағы түрлі буындардың мүдделерінің мәдени әралуандығын сақтай отырып, қоғамның негізгі құндылықтарының ортақ жүйесін қалыптастыру және осы сияқты өзге де мәселелер жаһандану жағдайында аса өзекті болып табылады.

Адам мен әлем қатынасының тұтастығы, ақыл мен жүректің бірлігі, қайырымдылықтың, ақиқат пен әділеттіліктің рухани-өнегелік басымдығы, төзімділік пен кең пейілділіктің ерекше типі— міне Ұлы Даланың осы бір дара қасиеттерін философиясы өз бойына жинақтаған.

Қазақ философиясының бойында тұтастық пен толеранттылық принциптері бар, жоғары руханият өнегелік өлшемдерін негізге ала отырып, ақыл мен жүректің үйлесімсіздігінен қашқақтайды. Халықтың ұлттық өзіндік санасы мен ұлттық бірегейлігін қалыптастырудың анықтаушы факторы ретінде қазақ философиясының тарихын жүйелі түрде зерттеу оны антропология, аксиология мен этикаға деген терең қызығушылығын тудыратын жаңа сатыға жетелейді.

Тәуелсіз Қазақстанның қоғамдық санасындағы басым идеясы барлық ұлттар мен әлеуметтік топтардың, индивид пен қоғамның, тұлға мен мемлекеттің өзара келісімі, түсіністігі, төзімділігі болып табылады. Сондықтан да, қазіргі таңда қазақстандық ішкі саясаттың басты міндеті ұлтаралық келісімді сақтау мен нығайтумен қатар, дінаралық толеранттылықты сақтау болып табылады. Рухани келісімді асыра сілтеусіз келісімнің барлық өзге де формаларының негізі ретінде қарастырамыз, себебі ол адамиаралық байланыстың ішкі, дүниетанымдық, дүниеге қатынасының өзегі болып табылады.

Бұл тұста түркітілдес және славян сияқты еуразиялық құрлықтың екі суперэтностарының сенімі болып табылатын ислам мен православиелік христиан дінінің арасындағы теңдікті ұстану маңызды. Халықтардың келісім мәдениеті мен бейбіт қатар өмір сүруі қажырлы еңбекті, күшті, сарқылмас қуатты талап етеді.

Біріншіден, жаңа элеуметтік қауымдастықты қалыптастыру үшін түрлі этностар мен элеуметтік топтардың басын біріктіре алатын Қазақстанның жалпыұлттық бірегейлікті іздену жолы мен әзірлемелері қажет. Қазақстан көпұлттылықты тәуел фактордан гөрі артықшылыққа айналдыра білді. Еліміз «әралуандықтағы бірлік» саяси формуласын негізге ала отырып, бейбітшілікті сақтап, түрлі ұлт өкілдерінің келісімін арттыра білді. Келісімді үнемі жүйелі түрде жетілдіріп отыру қажет.

Қазіргі таңда тең құқылық пен тең мүмкіндік идеологиясы ұлттық белгісіне қарамастан әлі де біздің унитарлы мемлекеттің тұрақты дамуының негізі болып табылады.

Бізге, яғни үшінші мыңжылдықтың адамдарына қандай философия қажет? Қайырымдылық пен зұлымдылық, бақыт пен қайғы, кінә мен жауапкершілік, ар мен парыз сияқты мәңгілік мәселелерді толғана келе, дәуірдің рухани өзегін көрсете отырып жаһандану, экология, планетадағы өмірді сақтап қалу, адамзат болмысының ерекшелігі мен көптеген ұлттардың өзіндік ұлттық рухын сақтап қалу сынды жаңа мәселелерді қарастыратын философия қажет. Яғни, осы бір ауқымды мәселелерді шешу үшін төзімділік, сұхбат пен өзаратүсіністік философиясы қажет.

Толеранттылық пен өзаратүсіністік қазақтың дәстүрлі мәдениетіне тән қасиет. Қазақтар ежелден бері жүрегінің кеңдігімен, қонақжайлыдығымен, жайдарлылығымен ерекшеленеді. XVIII ғасырдың ұлт жаршысы Үмбетей-жырау былай деген екен:

«Кісіні көрсең, есікке

Жүгіре шық, кешікпе.

Қарсы алмасаң мейманды,

Кесір болар нәсіпке» [3].

Қазақтар қашан да осы ұстанымды ұстанған. Кеңестік кезеңде елге қоныс аударушылардың отбасын құшақ жайып, жылулықпен қарсы алғандары соншалық, Қазақстан олар үшін ең қымбат та, сүйікті Отандарына айналды. Сондықтан да, посткеңестік республикалардың ішінде дәл осы біздің еліміз барлық ұлттар арасындағы достық, сенімді, қолдау көрсету қатынасын сақтап қала алды. Оның үстіне, тәуелсіз жылдары достық қатынас берік нығайып, Президентіміз әзірлеп, сәтті жүзеге асырып отырған

ұлтаралық және дінаралық келісімнің Ұлттық моделін жүзеге асыруға байланысты жаңа екпін мен формаға ие болды. Қазақстан халқы Ассамблеясы осы мәдени әралуандықты сақтай отырып, бірлік пен келісімнің нағыз нышанына айналды.

Философтар тек төзімділіктің теориялық принциптерін ғана талдап қоймайды, сонымен қатр біздің қоғамдағы этностық және ұлттық толеранттылықтың жоғары деңгейін дәлелдейтін әлеуметтанулық зерттеудің нәтижелерін де ұсынады. Әлеуметтанулық сауалнама нәтижесі этноцентризм ұстанымын жақтайтындар қатары аз екендігін көрсетті. Барлық ұлт өкілдері респонденттерінің көбі өздерінің күнделікті өмірлерінде қоршаған адамдардың ұлттық белгісіне емес, іскерлік және жеке басының қасиеттеріне мән беретіндерін айтты.

Сұралғандардың барлығы төзімділік саясатын қолдап, мейірімділік пен өзаратүсіністік мәдениетін бала кезден тәрбиелеуге шақырды. Алайда, түрлі ұлт өкілдерінің мейірімді қатынасқа деген талпыныстары өз мәдени бірегейлігін, тілі мен дәстүрлерін сақтап қалу, өз халқының жетістігіне деген мақтаныш сезімімен үйлеседі. Бұл әралуандылық бірлігі жайлы теориялық тезисті іс жүзінде тағы дәлелдей түсті.

Қазақстан тәуелсіздік алған алғашқы күндерінен бастап-ақ философия белсенділік танытып, қоғамдық сананың рухани жаңғыруына қатысты жаһандық өзгерістерді теориялық тұрғыдан зерделей бастады. Бұл дүниетанымдық және әдіснамалық парадигмалардың өзгеруін, рухани басымдылық пен жалпыадамзаттық құндылықтарға бағдарланған сұхбат пен өзаратүсіністіктің интегралды философиясының жаңа типін қалыптастыруды талап етті.

Әрине философия, ондағы қайшылықтардың бейнесін ғана беретін айна емес. Белгілі бір сәтті аулап, болып жатқан оқиғаларды бекітіп түсіретін фотосурет те емес. Философия өткеннің, ондағы тарихи сабақтарды, оның үдерістерін және жауапсыз қалған сұрақтармен қатар қоршаған әлемді таниды. Сонымен қатар философияның көріпкелдік пен болжам жасайтын қасиеті де бар. Ол болашаққа еніп, оның көкжиегін танып, қайргі таңға болашақтың «терезесінен» қарап, болмыстың мінсіз форма-

ларын ұсынады. Осылайша өткеннің тәжірибесі жинақталып, ол болашақтың нұсқауларымен толыға түседі.

Қазақстандық философияның жолы – бұл ХХІ ғасырдағы жаһандық әлемдегі біздің республикамыздың өзіндік тарихи жолын философиялық тұрғыдан түсіну жолы. Қазақстандық философияның жолы – бұл сұхбат мен өзара түсіністік жолы.

Әдебиеттер:

1. Қожа Ахмет Ясауи. Хикмет жинақ. (Дайын. М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, С.Дәуітұлы). – Алматы: Жалын, 1998. 290 б.
2. Құнанбаев А. Шығармаларының екі томдық жинағы: II т. – Алматы: Қазақ ССР-нің «Ғылым» баспасы, – 312 б.
3. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 176 б.

ФОРМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ И САМОИДЕНТИЧНОСТИ

Хамидов А.А.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор*

Каждый человек в той или иной степени *полиидентичен*. Эти идентичности являются результатами процессов идентификации или (и) самоидентификации. Структура идентичности в свете диалектико-логического подхода включает *три* основных момента: 1) идентичность как отношение человека к самому себе; 2) идентичность как отношение человека к другому человеку (идентичность, устанавливаемая через отношение к другому, к другим); 3) идентичность как принадлежность человека некоему объемлющему целому. То же относится и к локальным общностям (группам, объединениям и т. п.). Будучи обособленными друг от друга, данные моменты выступают *тремя типами* идентичности и идентификации. И, тем не менее, идентичность – это такой результат процесса идентификации и самоидентификации, который не может быть направлен субъектом только

на себя, на субъекта, осуществляющего идентификацию; она всегда есть – по крайней мере имплицитно – также и отношение к другим, а также принадлежность к некоторому Целому.

Все идентичности подразделяются прежде всего на *объективные* и *субъективные*. Объективная идентичность формируется в реальном процессе жизнедеятельности людей, в контексте социокультурной действительности. Субъективная же идентичность, которую, на наш взгляд, правильнее называть самоидентичностью, является результатом самоидентификации, результатом осознания и осмысления человеком собственной идентичности. Следовательно, с этой точки зрения, в социокультурной действительности существуют объективные идентификационные процессы и субъективные процессы самоидентификации, самоидентификационные процессы. Субъективные идентичности, так сказать, сосредоточены на стороне индивидов, групп и т. д., объективные – на стороне социума как целого. Конечно, это общественное целое не стоит *вне* индивидов, групп и т. д. Оно, как выразился К. Маркс, есть продукт взаимодействия людей. В свою очередь обе эти формы идентичностей бывают двух типов. Во-первых, могут существовать и существуют субъективные идентичности как результаты процессов самоидентификации, во-вторых, они могут быть и бывают как соответствующими, так и не соответствующими действительности, то есть не имеющими денотативного соответствия. Это – *имагинативные* идентичности. Объективные идентичности бывают объективными, во-первых, в том смысле, что не зависят от воли и сознания того или тех, кому они, так сказать, приписаны, а во-вторых, в том смысле, что они могут неадекватно восприниматься теми, кому они приписываются. Следовательно, они могут как совпадать, так и не совпадать с их денотатами – объективными идентичностями – как общностными, так и индивидуальными. Кроме того, спектр субъективных идентичностей, как правило, намного шире, чем спектр объективных идентичностей. Следовательно, с этой точки зрения, сам социум, взятый в данном аспекте, есть социокультурная действительность, в которой осуществляются объективные идентификационные процессы и субъективные процессы самоидентификации, самоидентификационные процессы.

Объективные идентичности формируются, как сказано, в реальном процессе жизнедеятельности людей, в контексте социокультурной действительности. При этом они присущи не только общностям, но и индивидам. В этом случае такую форму объективных идентичностей следует именовать *субъектными*; они суть атрибуты человека как субъекта. Субъективные же идентичности – это идентичности, сформированные и формируемые во внутреннем, душевно-духовном мире человека-субъекта; это – самоидентичность, являющиеся результатами самоидентификации, результатами осознания и осмысления человеком собственной идентичности. Объективные идентичности исходят от целого, в состав которого входит индивид, от социума. Социум, так сказать, «вменяет» индивиду его идентичность. И индивид в той или иной форме и степени принимает её на себя и делает её своим атрибутом. Объективные, то есть имеющие денотативное соответствие, субъектные идентичности, как правильно отмечает В. Ю. Дунаев, *надситуативны* (см.: [3, с. 104]): индивид сохраняет свою объективную идентичность (особенно если она совпадает с его субъективной самоидентичностью) в любых ситуациях.

Е.Г. Трубина отмечает внутреннюю антитетику феномена субъективной идентичности. Согласно ей, существо проблемы персональной идентичности «может быть сформулировано в виде дилеммы: личность должна быть тождественна себе, иначе нечему будет удерживать воедино её восприятия и поступки; личность не должна быть тождественна себе, иначе невозможны её саморазвитие и отклик на изменяющуюся реальность» [5, с. 316. Прав. стбц]. Данное противоречие разрешается, как всякое *диалектическое* противоречие. Мы здесь имеем классическое соотношение устойчивости и изменчивости. Сохранение идентичности есть устойчивость, а её реакция на изменяющуюся действительность есть проявление изменчивости. Если только изменения не являются резкими, то индивид может даже не замечать происходящих с ним изменений. Так в общем-то существуют все люди.

Как формируются объективные идентичности? Они исходят либо от некоторой общности или группы, либо от социума или государства как Целого. Существуют разные источники такого рода идентичностей. Прежде всего, развитый социум-государство бази-

руется на разветвлённой системе разделения деятельности и труда. В соответствии с данной системой в социуме формируются различные сферы – сфера материального производства, сфера политики, сфера права, сфера охранительно-карательных структур, сфера науки, сфера искусства, сфера религии, и т. д. В каждой из этих сфер формируются социумно и государственно необходимые виды деятельности. Они становятся профессиями или специальностями для занятых в них индивидов. В социуме и государстве формируется идеологически санкционированная система ценностей, а, кроме того, системы контрценностей и даже антиценностей, выстроенные в соответствии с принципом субординации. Часть данной системы атрибутируется профессиям и специальностям, вследствие чего они выстраиваются по своей значимости, по своему статусу и престижу в ценностно окрашенную субординацию. Однако занятые в этих профессиях и специальностях индивиды могут исполнять предписанные им функции по-разному – как с рвением, так и с прохладцей. Следовательно, может иметь место (и, как правило, имеет) расхождение между ценностной идентичностью профессии и специальностью и реальной идентичностью индивида как их исполнителя. Значит, в таких случаях индивиды в рамках исполнения одних и тех же функций будут обладать разными объективными идентичностями с точки зрения социума и государства. Разумеется, сами системы разделения деятельности и труда обладают конкретно-исторической и культурной определённой. Так, в западноевропейском средневековом социуме не существовало древнеегипетских писцов, а в вооружённых силах буржуазного общества не существует средневековых рыцарей. Следовательно, в феодальном обществе не существовало, а в буржуазном обществе не существует соответствующих объективных, специфических для своих эпох идентичностей.

Как объективные, так и субъективные идентичности, как правило, обладают *ценностной* определённой. А это значит, что все они (или почти все) выстроены в *ценностную субординацию* и каждая идентичность на шкале ценностей занимает определённое положение. Эти ценности могут быть почерпнутыми у других людей, у той или иной общности, у наличного социума или же быть выработанными самим индивидом. Следовательно, для него одни

идентичности могут быть более значимыми, другие менее, а третьи – как бы безразличными. Ценностный статус идентичностей и самоидентичностей не является данным или определённым раз навсегда. Он может меняться в зависимости от различных социальных условий и под действием самых различных факторов. При этом ценности и их субординация, гласно или негласно утверждённые общественным целым, не всегда совпадают с субъективными шкалами ценностей индивидов или групп. Индивид или общность по-разному могут оценивать свои объективные идентичности.

Но, конечно, существуют как объективные, так и субъективные идентичности и самоидентичности, которые являются ценностно *нейтральными*. Некоторые авторы определяют идентичность как *конструкт*. Конструктами являются не все идентичности, а лишь те из субъективных идентичностей, которые являются *имагинативными*, иллюзорными, существующими лишь в воображении индивидов. Они сконструированы индивидом как своеобразные «обереги», посредством которых он субъективно противостоит жизненным ситуациям.

В социокультурной действительности существуют не только социальные институты, классы, нации, профессии и т. п. В этой действительности ещё существуют такие «абстракции», как добро и зло, красота и безобразие, честность, совесть и т. д. И существуют некоторые относительно фиксированные обобщённые образцы этих добродетелей и пороков. Кроме того, во всякой культуре, включая и архаическую, существует вполне определённый образ человека в его положительной и отрицательной формах. Положительный образ человека предстаёт как некий «канон» человека – образ идеального человека, каким, согласно ценностям данной культуры, должен быть всякий человек и с которым соотносится в общественном и индивидуальном сознании поведение и действие любого члена общества. Отрицательный образ человека в общественном сознании – это образ человека, каким он в соответствии с наличными ценностями культуры не должен быть.

Дальнейшая конкретизация образа и канона человека состоит, во-первых, в его возрастных и, во-вторых, в его гендерных характеристиках. Соответственно возрастным характеристикам, в культуре вырабатывается определённый образ детства в его пе-

риодизации, а также соответственно гендерным характеристикам формируются и функционируют образы мужчины и женщины. Разумеется, и образ детства, и гендерные образы обладают как положительными, так и отрицательными характеристиками. Образ детства также приобретает гендерную окраску. Следовательно, существуют положительные и отрицательные образы мальчика, подростка, юноши и также девочки, подростка, девушки. Всё это, разумеется, имеет культурно-историческую, этно-культурную и (или) национально-культурную определённую.

В каждом социуме, как отмечено, существует система ценностей, контр-ценностей и анти-ценностей, которая не сводится в своём приложении к основным сферам социума и к регламентированным в них профессиям и специальностям. Каждый индивид включён во множество различных систем, которые различно кодируются социумом и, стало быть, обладают для социума различными – положительными или отрицательными – идентичностями. Эти идентичности могут *вмешаться* или даже *навязываться* социумом отдельным группам или индивидам. С одними из них группы или индивиды могут соглашаться, а с другими – нет. Такое имеет место в любом социуме в любую эпоху. Существует феномен, именуемый французским социологом А. Туреном «призывом к идентичности». Как он утверждает, «призыв к идентичности представляет собой прежде всего отказ от социальных ролей, которые должно играть действующее лицо» [6, с. 97 – 98]. Кроме «призыва к идентичности», отмеченного А. Туреном, существует ещё и феномен «*навязанной, или вмешиваемой, идентичности*». О навязанной идентичности писала и Е. Е. Бурова (см.: [2]).

Каждый индивидуум занимает какое-то положение в наличном социуме, какую-то «нишу» в соответствии с системой разделения деятельности и институциональной структуры социума. В традиционалистских обществах индивиды, как правило, занимают такую «нишу» в течение всей своей жизни, в современных же обществах, обществах с высокой горизонтальной и вертикальной мобильностью они могут её довольно часто менять. И уже соответственно существующей социальной стратификации в социуме формируется и существует определённая «сетка» объективных идентичностей. Каждому индивиду поэтому объективно присущ какой-то

конкретный набор идентичностей: имущественная, этническая, конфессиональная и т. д. С.П. Хантингтон утверждает: «Идентичность присуща даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство» [7, с. 50]. Это, конечно, имеет место не потому, что новорожденный сам определяет свою идентичность. Это имеет место потому, что ребёнок рождается в социуме, в котором уже существует в готовом виде сетка идентичностей, под которую он автоматически подводится. Хантингтон утверждает: «Идентичность важна потому, что определяет поведение человека. Если я считаю себя учёным, я буду вести себя соответственно этому представлению» [7, с. 50]. Данное утверждение правильно лишь наполовину. Идентичность индивида действительно задаёт ему определённые параметры поведения и действия, но лишь определённые. Что касается второй половины его утверждения, то оно в корне неверно. Можно сколько угодно считать себя кем угодно, но, как давно сказано: критерием истины является практика, которая и продемонстрирует то, насколько притязания индивида соответствуют действительности.

В литературе обсуждается проблема структуры идентичностей. Как объективные, так и субъективные идентичности в социуме выстроены и по *горизонтали*, и по *вертикали*. Существует ряд точек зрения на эти структуры. Так, Г.В. Малинин смотрит на структуру идентичностей следующим образом. Он пишет: «Социальное пространство можно обозначить в виде множества идентификационных матриц (политической, этнической, гражданской, культурной и т. д.). Каждая из них представляет собой определённый набор специфических маркеров, индикаторов, признаков, правил, конвенций, обуславливающих ценностно-ориентационные, поведенческие, статусно-ролевые и др. функции социального субъекта. Согласно этим матрицам и “отличается” соответствующая его идентичность, т. е. осознание принадлежности к той или иной социальной группе или общности, усвоение определённых представлений о характерных чертах, системе ценностей и жизненных смыслах, регулятивных и поведенческих нормах общности или группы, с которыми он себя идентифицирует, а также формирование адекватных интересов» [4, с. 33]. При всём том, что структура, предложенная Г.В. Малининым, сама по себе интересна, она уступает другим в том, что он рассма-

тривает её как расположенную в *одной плоскости*. Мы же считаем, что все идентичности – как объективные, так и субъективные – всегда в той или иной форме и степени структурированы и по горизонтали, и по вертикали. Вертикальная их структура действительно подчинена принципу субординации. При этом дело обстоит не так, что на субординационной ступени располагается какая-то одна идентичность, на другой – другая, и т. д. На каждой такой ступени сосредоточены целые *кластеры* однопорядковых идентичностей. Они содержательны, но среди них можно выделить и *формальные* комплексы идентичностей, т. е. такие, которые являются неотъемлемыми, а потому неизменными и неустраняемыми.

Идентичности как таковые не только «усваивают», как выражается Малинин в другом месте своей статьи, те или иные социокультурные ценности. Суть дела состоит в том, что, как правило, они сами в контексте социума и культуры обладают *ценностной* определённостью. Следовательно, каждая идентичность на шкале ценностей занимает определённое положение. Эти ценности могут быть почерпнутыми у других людей, у той или *иной* общности, у наличного социума или же быть выработанными самим индивидом. Из этого следует, что для индивида разные идентичности обладают разной значимостью. И Хантингтон прав, когда он утверждает: «В некоторых случаях люди подчёркивают тот аспект собственной идентичности, который связывает их с теми, с кем они взаимодействуют. В других случаях они подчёркивают аспекты, отличающие их от остальных» [7, с. 54]. Существуют, кроме того, идентичности, которые индивид признаёт своими, но по каким-то соображениям позиционирует себя для других и для социума как обладатель иной идентичности. Так, например, ведёт себя разведчик или шпион (что, по сути, одно и то же) в чужой стране, в которой он выполняет возложенную на него миссию. Так поступают люди, чтобы, к примеру, скрыть свою истинную религиозность в условиях, когда она отвергается другими верующими и социумом, или же скрывает свою религиозную индифферентность, а то и атеизм в ситуации тотальной религиозности. Так, сэр И. Ньютон придерживался антитринитаризма (унитаризма) в социуме, исповедующем триединство Бога.

В обществах современного типа ценностный статус идентичностей и самоидентичностей не является данным или определённым

раз навсегда. Он может меняться в зависимости от различных социальных условий и под действием самых различных факторов. При этом ценности и их иерархия, утверждённые общественным целым, не всегда совпадают с субъективными шкалами ценностей индивидов или групп. Индивид или общность по-разному могут оценивать свои объективные идентичности. Общество, особенно если оно относится к индивидам или общностям по принципу полезности, может одни их объективные идентичности квалифицировать как положительные и ценные, а другие – как отрицательные и нежелательные, а то и как вредные для него. А вот индивид или общность может оценивать те или иные объективные свои идентичности противоположно. Ведь некоторые такие идентичности могут унижать индивида или общность, так что последние могут стыдиться их. З. Бауман отмечает, что «проблема, мучающая людей на исходе века (имеется в виду XX век. – А. Х.), состоит не столько в том, как обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать её, сколько в том, *какую* идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать *другой* выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность или лишится её соблазнительных черт» [1, с. 185].

Таковы лишь некоторые аспекты архитектоники феномена идентичности.

Литература:

1. Бауман З. 2002. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
2. Бурова Е.Е. Феномен «навязанной идентичности» в контексте глобализационных процессов //Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности. – Алматы: ИФиП КН МОН РК, 2011. – С. 321 – 358.
3. Дунаев В.Ю. Формирование личностной и групповой идентичности в контексте новых коммуникативных практик //Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности. – Алматы: ИФиП КН МОН РК, 2011. – С. 103 – 158.
4. Малинин Г.В. Идентификационные процессы в Казахстане или выбор оснований будущего //Казахстанское общество и социальное прогнозирование: социологическое измерение. – Алматы: ИФиП МОН РК, 2001. – С. 31 – 51.
5. Трубина, Е.Г. Идентичность персональная (тождество личности) // Современный философский словарь. Изд. 2-е, исправл. и дополн. Лон-

дон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАН-ПРИНТ, 1998. – С. 316. Прав. стбц – 325. Лев. стбц.

6. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.

7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: Изд-во АСТ; ООО «Транзиткнига», 2004. – 637 с.

КОНТУРЫ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ КАЗАХСТАНЦЕВ: ОПЫТ СОЦИАЛЬНОГО ИЗМЕРЕНИЯ

Бурова Е.Е.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор*

В последние десятилетия существенно модифицировались мировоззренческие парадигмы (как в отношении смыслообразующих жизненных концептов, так и в отношении идеалов), в Казахстане выстраивается обновленная система ценностей. При этом единство казахстанского общества в немалой степени зависит от возможности трансляции традиций, укоренения духовно-нравственных ценностей, общих для различных поколений и воспроизводимых в семье, в системе воспитания, образования.

Вопрос о необходимости и достаточности соответствующих условий мировоззренческой идентификации актуален, потому что позволяет четко обозначить ориентиры предпочтительного развития общества, государства и граждан, создавая предпосылки для формирования результативной социальной, культурной, экономической политики в условиях поликультурности и многоэтничности. Достаточно симптоматичным предстала динамика мнений респондентов в сравнительном рассмотрении ответов на вопрос о том, *сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан*, вне зависимости от этнической, возрастной, профессиональной, религиозной, политической принадлежности (рисунок 1).

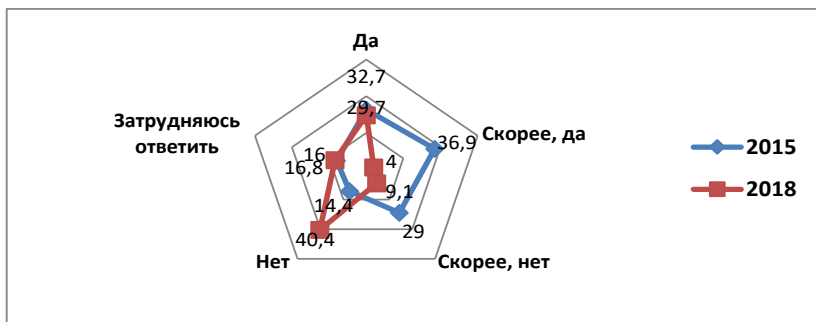


Рисунок 1. – Сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан, вне зависимости от этнической, возрастной, профессиональной, религиозной, политической принадлежности? (%)

Свобода вероисповедания, как принцип, поддерживаемый и реализуемый в светском Казахстане, обеспечивает выбор гражданами религиозной или светской системы ценностей. Для изучения ценностного контента мировоззрения казахстанцев была разработана матрица ориентаций, объединённых в группы инструментальных, экзистенциальных, нравственно-духовных, институциональных, праксеологических, активистских и др. ценностей. Некоторые ценности были предложены в полярной диспозиции к антиценностям. Респондентам предлагалось выбрать из предлагаемых фреймов то, что они предпочитают, ценят, чем дорожат, прежде всего. Тем самым была достигнута задача выделения значимых для казахстанцев ценностных ориентаций разного порядка.

Социологические измерения в 2018 г. показали, что приоритетным трендом восприятия традиционных ценностных парадигм в отношении религии и соответствующего мировоззрения выступают (в порядке уменьшения значений) такие, как: связь с историей и культурой (39,3%); *ассоциации* с верностью традициям (24,8%); *отождествление* с духовностью (24,4%), с личным спасением (23,3%), с истиной и смыслом жизни (22,2%); *необходимость* следовать нормам морально-нравственного регулирования (21,4%); связь с нравственной поддержкой, способом укрепления духа (15,4%), с уходом от суеты мира (10,1%), с совокупностью обрядов и необходимостью им следовать 9,6%). В значительно меньшей диспозиции атеисти-

ческого неприятия религии выступили характеристики религии как средства для управления массовым сознанием (7,1%), как заблуждения и самообмана (2,8%), как устаревшей идеологии (2,4%).

Респонденты продемонстрировали *неоднородность позиций верующих и неверующих* (в скобках указаны места по приоритетам, отданным респондентами той или иной когорты). (Таблица 1).

Таблица 1 – Восприятие институциональной роли религии в зависимости от религиозной идентификации респондентов, в % к опрошенным (в скобках место ценностного выбора)

	Верующий (-ая), состояю в общине, следую религиозным нормам	Верующий (-ая), но не участвую в религиозной жизни	Неверующий (-ая), придерживаюсь религиозных обрядов и традиций	Неверующий (-ая), но уважаю верующих	Равнодушен (-на) к религии	Неверующий и негативно отношусь к религии	Верующий, но не принадлежу к религиозным конфессиям
Это возврат к традициям, в том числе – к религиозным	76,5 (1)	58,3 (1)	51,6 (1)	35,5 (1)	24,4 (1)	18,2 (4)	47,1 (1)
Поиск идеала, заполнение духовной пустоты	24,5 (2)	28,3 (2)	31,7 (2)	17,2 (3)	9,7 (6)	7,5 (7)	21,5 (2)
Подражание «моде на религиозность»	5,2 (4)	11,1 (3)	20,4 (3)	18,2 (2)	21,0 (2)	16,1 (5)	16,3 (3)
Политическая игра с использованием религиозных чувств	4,1 (5)	6,1 (5)	9,1 (7)	15,9 (4)	15,8 (4)	34,9 (2)	6,9 (6)
Средство манипулирования обществом	3,1 (7)	8,4 (4)	14,1 (4)	15,9 (4)	18,3 (3)	41,8 (1)	12,5 (4)

Отстраненность от реальных проблем жизни	5,8 (3)	6,6 (6)	9,4 (6)	9,0 (6)	15,0 (5)	13,0 (6)	7,0 (5)
Устаревшее мировоззрение	3,3 (6)	2,6 (7)	10,9 (5)	12,9 (5)	14,6 (6)	22,0 (3)	6,0 (7)
Затрудняюсь ответить	8,8	13,4	4,6	16,8	22,6	13,4	15,1

Очевидно, что определение возрождающегося интереса к религии как возврат к традиции актуально не только для верующих (как фактических – 76,5%, так и номинальных верующих (не участвующих в религиозной жизни) – 58,3%, внеконфессиональных верующих (47,1%), а также для неверующих, придерживающихся обрядов – 51,6%, неверующих, уважающих верующих – 35,5% и даже для равнодушных к религии – 24,4%. Для игнорирующих значимость самого института религии определение религии как возврат к традиции – на четвертом месте (18,2%), в то время как на первом – определение религии как средства манипулирования обществом – 41,8%.

Религия ассоциируется с поиском идеала и заполнением духовной пустоты, значима для верующих с разной степенью вовлечения в религиозную жизнь (диапазон от 21,5% до 31,7%) и менее всего приоритетна для неверующих, негативно относящихся к религии – 7,5% и равнодушных к религии – 9,7%. Оценка восприятия религии как института важна для понимания инкорпорированности (наличной и гипотетической) религиозных норм.

Непрямые измерения религиозности проведены через определение респондентами мировоззренческого типа своего окружения: ближнего (родные, друзья) и дальнего (коллеги, соседи). Позиции соотношенности мировоззрения с религиозным выбором показали, что они примерно пропорциональны в своих тенденциях и близки в значениях, как для родных и близких, так и для друзей, коллег, соседей. Фиксируется смешанная религиозность, при которой а) несколько преобладает ситуация, когда ни религиозная вера, ни безверие не влияют на образ жизни (диапазон значений для разных когорт 24,2%-28,7%); б) образ жизни связан с религиозными нормами, правилами, традициями – диапазон от 8,5% у коллег до

22,25% у родных опрошенных; 3) образ жизни далек от требований религии в диапазоне значений от 8,8% у соседей до 13,6% у друзей респондентов. Связь религиозности с этнической традицией фиксируется в диапазоне от 21,5% (у коллег) до 27,2% (у родных). На отсутствие религиозного выбора с этнокультурной традицией респонденты указывают в 2,8% применительно к родным и на 6,4% относительно выбора соседей. О смене вероисповедания сообщают в диапазоне от 0,5% для родных, друзей, коллег до 1,5% – у соседей. Отречение от веры, переход к безверию характерен менее, чем 1% респондентов для каждой когорты. Каждый четвертый респондент отметил, что не может определить ситуацию с религиозностью мировоззрения у коллег (24%) и у соседей (24,4%), 12,9% не знают о мировоззренческой ориентации друзей, 9,1% – ничего не могут сообщить о религиозности родных. (Рисунок 2).

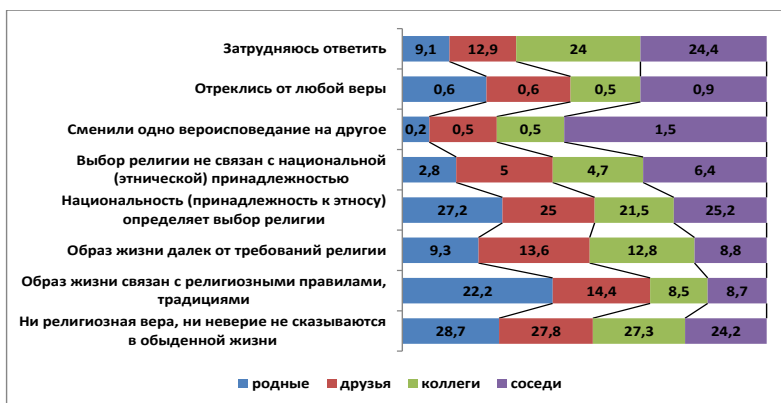


Рисунок 2. – Распределение ответов на вопрос «Выберите позиции, которые наиболее соответствуют жизни Ваших родных, друзей, коллег, соседей», в целом по массиву (%)

Выбор респондентами нравственно-духовных ценностей и атеизма в целом по массиву определил, что для казахстанцев характерна такая последовательность общечеловеческих приоритетов: добро (63,4%), любовь к близким (53,2%), истина (40,4%), красота (19,3%), надежда (19%), любовь к Богу (15,8%), религиозная вера (7%), покаяние (6,7%), атеизм (1,6%). (Рисунок 3).

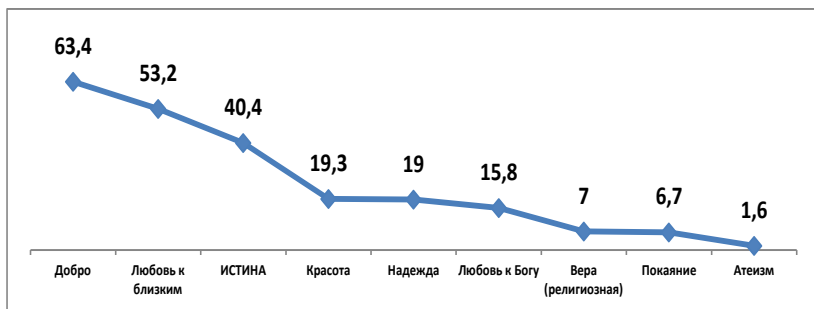


Рисунок 3. – Предпочтения в выборе нравственно-духовных ценностей и атеизма, в целом (%)

Ранжирование нравственно-духовных ценностей в зависимости от религиозной самоидентификации – существенный момент понимания демаркации религиозности/светскости в мировоззренческой культуре казахстанцев. Визуализация выбора ценностей в проекции на религиозную самоидентификацию респондентов демонстрирует, что ценности любви к Богу (34,9%), религиозной веры (14,5%), покаяния (12,9%) отличают конфессиональных верующих в большей степени, чем остальные когорты респондентов, хотя и не проявляются как абсолютные для этой группы респондентов. Такое качество как любовь к близким вообще больше проявлена у неверующих (40,5%-66,5%), чем у верующих (37,6%-54,1%). Традиционно религиозная ценность, связанная с надеждой, у конфессиональных верующих также проявлена слабее (10,1%), чем в некоторых других когортах респондентов (7,5%-32,1%). Та же тенденция в отношении ценности добра, ее выбирает 56,1% конфессиональных верующих и 61,1%-64% неверующих казахстанцев. (Рисунок 4).



Рисунок 4. – Распределение ответов на вопрос «Что Вы цените больше всего, что Вы выбираете в своей жизни в первую очередь, предпочитаете прежде всего?», в связи с религиозной самоидентификацией респондентов (%)

Выбор предпочитаемых человеческих качеств был предложен в полярных диспозициях. В целом по массиву лидируют честность (58,3%), благородство (53,6%), человеколюбие (41,4%), совестливость (28,3%). Их антиподы в ценностной структуре казахстанцев также имеют сторонников: отсутствие угрызений совести отмечают 7,4%, цинизм – 4,5%, равнодушие к другим людям – 3,5%, лукавство и выгоду – 2,1% респондентов.

Качества, значимые для жизни в обществе и проявляющиеся вовне, в сферу взаимодействий с другими, показывают их приоритетность: бескорыстие (53,7%), самоотверженность (35,8%), собственный интерес (29,0%), прагматизм (13,7%), альтруизм (9,7%), эгоизм (3,5%) (Рисунок 5).

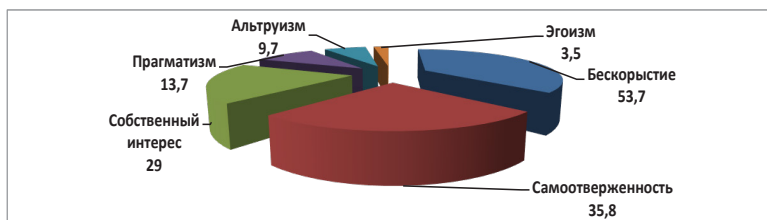


Рисунок 5. – Распределение ответов на вопрос «Что Вы цените больше всего, что Вы выбираете в своей жизни в первую очередь, предпочитаете прежде всего?», в целом (%)

В разрезе религиозной самоидентификации проявлено, что *качество самоотверженности* значительно выше у конфессио-
нальных верующих (50,6%) по сравнению с другими когортами и
верующих, и неверующих (20,9%-37,4%); *черта бескорыстия* у
различных когорт верующих выражена меньше (52,6%-53,8%), чем
у неверующих (55,6%-60,5%); качество альтруизма у верующих
ниже (5,7%-10%), чем у неверующих (8,9%-22%). (Таблица 2).

Таблица 2 – Распределение ответов на вопрос «Что Вы цените больше всего, что Вы выбираете в своей жизни в первую очередь, предпочитаете прежде всего?», в разрезе религиозной самоидентификации (%)

Качество/ статус	Верую- щий (-ая), состою в общине, следуя ре- лигиозным нормам	Верую- щий (-ая), но не участвую в рели- гиозной жизни	Неверую- щий (-ая), придер- живаюсь религиозных обрядов и традиций	Неверу- ющий (-ая), но уважаю верующих	Равно- душен (-на) к рели- гии	Неверу- ющий и негатив- но отно- шусь к религии	Верую- щий, но не при- надлежу к религи- озным конфес- сиям
Бескоры- стие	52,5	53,8	55,6	60,5	50,7	59,9	53,6
Прагма- тизм	11,5	14,0	24,0	18,3	11,2	13,4	11,0
Альтруизм	8,9	10,0	14,1	8,9	11,9	22,0	5,7
Эгоизм	2,2	3,3	3,9	8,4	4,7	,0	2,6
Самоот- вер-жен- ность	50,6	32,4	33,1	37,4	32,1	20,9	39,7
Соб- ственный интерес	30,2	28,6	29,7	29,0	33,8	28,4	26,4

Предпочитаемые ценности связаны, с одной стороны, с обяза-
тельствами перед другими людьми, и с другой – с независимостью
от других субъектов, выявили картину приоритетных предпочте-
ний выбора личной свободы (73%) перед дружбой, привязанно-
стью к другим людям (40,7%), а преобладание ценности личной
независимости, отсутствия обязательств перед другими (33,6%)
как приоритет по сравнению с зависимостью от других людей, об-
стоятельств (8,8%). (Рисунок 6).

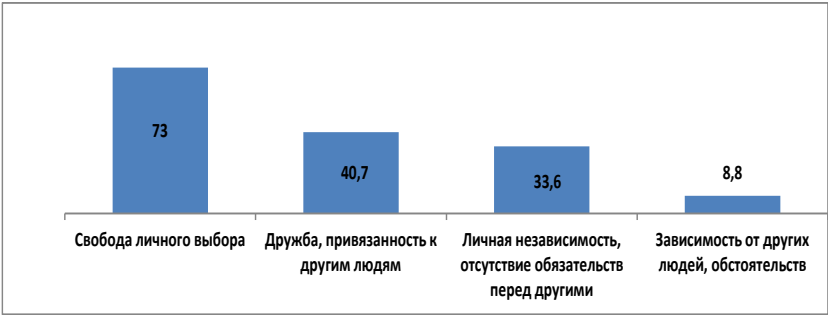


Рисунок 6. – Распределение ответов на вопрос «Что Вы цените больше всего, что Вы выбираете в своей жизни в первую очередь, предпочитаете прежде всего?», в целом (%).

Распределение отношений зависимости/привязанности показывает, что внеконфессиональные верующие по сравнению с конфессиональными верующими несколько больше ценят личную независимость (37% против 35,2%), гораздо меньше – дружбу и привязанность к другим (33,8% против 43%), меньше испытывают зависимость от других людей и обстоятельств (6,9% против 15,6%). У неверующих по сравнению с верующими больше выражена свобода личного выбора (70,7%-83,7%). (Таблица 3).

Таблица 3 – Распределение ответов на вопрос «Что Вы цените больше всего, что Вы выбираете в своей жизни в первую очередь, предпочитаете прежде всего?» разрезе религиозной самоидентификации (%)

Параметр/ статус	Верующий (-ая), состояю в общине, слеую религиозным нормам	Верующий (-ая), но не участвую в религиозной жизни	Неверующий (-ая), придерживаюсь религиозных обрядов и традиций	Неверующий (-ая), но уважаю верующих	Равнодушен (-на) к религии	Неверующий и негативно отношусь к религии	Верующий, но не принадлежу к религиозным конфессиям
Зависимость от других людей, обстоятельств	15,6	7,3	9,0	13,2	10,3	14,0	6,9
Свобода личного выбора	69,6	75,1	70,7	77,6	72,7	83,7	67,2
Дружба, привязанность к другим людям	43,0	42,8	42,4	38,3	32,7	34,9	33,8
Личная независимость, отсутствие обязательств перед другими	35,2	31,2	36,8	46,1	33,5	26,8	37,0

Казахстанцы чаще всего совмещают две системы ценностей: религиозную и светскую, причем, границы между ними размыты. Поскольку религиозность казахстанского общества диффузна, фрагментарна, противоречива, постольку и верующие, и неверующие, и атеисты проявляют самые причудливые сочетания ценностных установок.

Система ценностей для нового этапа развития общества, переживающего процесс модернизации, находится в стадии становления и в ситуации существенной трансформации прежних парадигмальных аксиологических основ.

О СУЩНОСТИ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТИ В МИРЕ НОВОЙ ГЛОБАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Сартаева Р.С.

*главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
кандидат философских наук, доцент*

Как известно, в мире новой глобальной реальности этическая составляющая мирового цивилизационного развития становится конституирующей особенностью. Без этической экспертизы, которая становится неперенным условием научной рациональности, сегодня не возможно осуществление ни одного проекта общественного развития.

Новая глобальная реальность актуализирует проблемы идентичности, так как другими конституирующими особенностями новой глобальной реальности также становятся усиливающиеся тенденции десоверенизации государственных образований. А государство, как известно, остается основным гарантом сохранения практически всех типов идентичности. Причем происходит актуализация не только проблем национальной, культурной, государственной идентичности. Речь, в конечном счете, идет, – в случае развития мирового сообщества в направлении усиления тенденций десоверенизации государственных образований, – о возможной утрате человеческой идентичности.

Что касается стран так называемого «позднего старта» (термин А. Гершенкрона) [1], стран «третьей волны демократизации» (термин С. Хантингтона) [2], к коим можно отнести нашу страну (по разным экономическим, социально-политическим фактам-показателям), то для них особенно важным является познание и осознание собственной идентичности, чтобы решить сложный комплекс модернизационных задач: быть субъектом, а не объектом мировой геополитики.

Существуют, как известно, разные типы идентичности, среди которых важное место в контексте цивилизационного развития в целом играет религиозная идентичность. Большое значение в структуре религиозной идентичности имеет понятие духовности, души. Религиозная духовность как устремленность к Богу в свете новейших научных концепций, подтверждающих или наводящих на подтверждение существования Бога, Высшего разума, Аллаха, в философии – на существование платонической реальности, приобретает смысложизненное значение, поскольку, возможно, позволит человеческому сообществу следовать в своем развитии реальным законам окружающей нас действительности.

Конечно, ни одной из традиционных религий мира не требуются доказательства существования Бога, в том числе исламу, который в свое время стал частью идентичности казахского этноса. В исламской коранической идентичности понимание Бога (Аллаха), постулаты его существования выражены в 112 суре Корана «аль-Ихляс» («Очищение» или «Искренность»), в четырех коротких аятах: «Скажи: Он-Аллах - един; извечен Аллах один; не рождал он и не был рожден; и с ним никто не сравним». По-казахски название этой суры Корана звучит как «Ықылас сүресі». И в ней заложен глубокий философский смысл. Философский смысл, поскольку аяты этой суры Корана с научной точки зрения отражают рефлексию над духовно-историческим опытом человечества (точнее, определенной его части).

Наверное, можно утверждать, что впоследствии на духовные аспекты формирования религиозной идентичности народа Великой степи большое влияние оказала трактовка «души» («нафс») в арабо-мусульманской философии. Как пишет академик А.В. Смир-

нов: «В классический период, выделяются две линии трактовки души: одна сближает ее с понятием «зат» (самость, см. Сущность), с дальнейшим отождествлением самости с «я» (ана) и явленностью (зухур), с чем связано понимание ее как простого начала познания вообще и интуиции в частности, другая рассматривает душу в соответствии с перипатетической традицией. Первая преобладает или, по меньшей мере, проявляется во всех направлениях и школах, вторая в основном связана с арабским перипатетизмом и исмаилизмом» [3].

Такое сближение понятия души с понятием самости (сущности) и явленности, на наш взгляд, связано с устремленностью души к Богу (Аллаху) как к своему первоначалу, породившему ее (душу). То есть, здесь мы имеем дело с феноменами имплицитного (непроявленного) и эксплицитного (проявленного) порядка.

И сегодня исламская философия ставит и решает вопросы актуальные для любой философии: от постижения мудрости («хикма»), познания первоначал, первопричин бытия (Метафизика ислама) [4], сущности бытия и до проблем счастья. Поэтому высказывание Гегеля в своих лекциях по философии истории по поводу ислама: «..ислам уже давно сошел со всемирно-исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности» [5, с. 377] – сегодня не актуально. В связи с этим высказыванием М.Т. Степанянц писала, что «непонимание многих существенных реалий за пределами Западного мира приводило к заблуждению даже великие умы» [6, с. 42].

Как уже отмечалось ранее, новая глобальная реальность актуализирует проблемы идентичности в целом (всех типов идентичности), в особенности, в странах «позднего старта», «третьей волны демократизации», таких как наша республика. В контексте определения собственной идентичности нашу страну обвиняют в «новоевразийстве», использующем идеи «евразийства», в частности, идеи Л.Н. Гумилева в качестве «вдохновляющих мифов» для переоценки своей культурной роли в истории человечества.

Так, серьезный итальянский исследователь Дарио Читати, автор монографического исследования «*La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilev*» («Страсти по Евразии. История и

цивилизация в творчестве Льва Гумилева»), помимо подробного исследования идейного наследия Льва Гумилева, уделяет значительное внимание современному евразийскому дискурсу. При этом, на наш взгляд, он демонстрирует не совсем объективное отношение к современным направлениям евразийства, приводя в качестве примера такого «вдохновляющего мифа» неоевразийство в нашей стране, Казахстане, которое (неоевразийство), как он отмечает, призвано сделать переоценку культурной роли кочевых народов [7, p.383].

Более того, по мнению итальянского исследователя русской философской и социально-политической мысли Дарио Читати, в трудах таких ученых, как Л.Н. Гумилев, имеет место быть сугубо евразийская (имеется в виду, философское и социально-политическое движение евразийства – примечание мое – С.Р.) положительная переоценка мира степей и антипатия к Западу [7].

Проблема такой переоценки для нашей страны действительно существует, особенно, если учитывать внешнюю, зачастую навязываемую нам, необъективную оценку места нашей культуры, нашего развития в мировом культурном, цивилизационном пространстве. Так, например, известно, что до сих пор, как в серьезном научном, так и в околонуучном сообществе имеет место быть уничижительное отношение к номадической (в трактовке многих казахстанских ученых – конной или всаднической) культуре. Скажем, А. Бенсон пишет о номадах следующее: «... Характерным для кочевников является то, что они захватывают территорию, но не привязываются к ней, она не становится для них родиной. Они собиратели, а не творцы» [8, с. 215]. А Ф. Бродель писал, имея в виду номадов, что «... в целом же речь идет об исключительном случае – случае паразитизма ...» [9, с. 112].

Верно, что есть необходимость такой переоценки, но не основе неких «вдохновляющих мифов». Тем более, что серьезные исследования Льва Гумилева сложно отнести к «вдохновляющим мифам». Учитывая существующие, не совсем объективные, на наш взгляд, подходы к месту, роли истории и культуры нашей страны в мировом культурном, цивилизационном пространстве, мы обязаны «спокойно и объективно понять нашу роль в глобальной истории,

опираясь на строгие научные факты» [10] для того, чтобы остаться субъектом (как страна) в современном глобализирующемся мире. То есть, указанная выше переоценка имеет для народа Казахстана смысложизненный характер.

Возвращаясь к вопросу о новой глобальной реальности, следует отметить, что важной составной частью новой глобальной реальности являются фундаментальные изменения, происходящие в пространстве процесса познания в целом. Эти фундаментальные изменения подтверждают и формируют конституирующий статус этической составляющей мирового цивилизационного развития.

С начала XX века в философии (в первую очередь, западной) формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой с мировоззренческим анализом других областей культуры [11]. Эта тенденция сохраняется и сейчас, и развивается она в условиях сближения современного научного знания с религиозными, мистическими воззрениями, эзотерическими знаниями, в условиях, когда, по мнению современных известных физиков, в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть [12].

В современной науке происходит процесс смены парадигм: ньютоново-картезианская модель мира сменяется новыми представлениями о природе реальности. Новейшие научные исследования в самых разных областях научного познания повлекли за собой формирование новых подходов к пониманию материи, пространства, времени, линейной причинности и так далее. Формируется новый взгляд на метафизические концепции мира, человека, сознания, представленные в истории мировой философии, в разного рода мистических и эзотерических учениях. Требования сегодняшнего дня в развитии философско-антропологического знания во многом связаны с синтезо-интеграционными тенденциями, с созданием методологии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке.

Вместе с тем в философском осмыслении и мировоззренческой интерпретации сущности новых представлений о бытии, ученые открывают многозначительные параллели, совпадения,

переκликания выводов постнеκклассической науки с оккультными, мистическими, эзотерическими учениями, системами.

Современная наука и основанные на ней высокие технологии дают человеку возможность оперировать силами планетарного масштаба, но это могущество становится источником реальной угрозы апокалипсиса, гибели цивилизации. Научно-технологический прогресс, освобожденный от ориентации на всестороннее, свободное и универсальное развитие духовной сущности человека, его творческих способностей и дарований, привел к возникновению тотально дегуманизированного мира – мира, в котором система взаимодействия природы, общества и человека подчинена отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений.

Вообще, современный глобализирующийся мир несет в своем развитии тенденции унификации, с одной стороны, тенденции усложнения всех социокультурных процессов, с другой стороны, а также тенденции неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека. Такие изменения предполагают значительные вложения в человеческий капитал, качество жизни, что означает не просто решение проблем образования и здравоохранения, а, в первую очередь, решение проблем духовного совершенствования человека. Духовность как сущность человека, на наш взгляд, следует понимать (в свете новейших научных открытий и формирования на основе этих открытий нового понимания принципа целостности) не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей сопричастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы космоса и человеческого существа. Такое осознание будет находить, в свою очередь, отражение в мироотношении человека с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определяющим жизнь в гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире.

В понимании духовности, изложенном нами выше, отражены современные тенденции синтеза, интеграции в развитии философско-антропологического знания.

Возвращаясь к изложенному выше пониманию духовности, необходимо отметить, что в нем находят отражение и метафизика, и диалектика (как гегелевская, так и материалистическая), материализм и идеализм. Это и метафизика Платона [13], разработанная им уже как специально обоснованный метод, и метафизика Аристотеля [14]. Мы имеем в виду в первую очередь учение о душе. Хотя понятие «душа», как известно, появляется уже в раннем пифагореизме как учение о бессмертии души и метемпсихозе.

В дальнейшем платоно-аристотелевские представления о душе находят отражение в христианских представлениях о душе, изложенных, скажем, в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», а также в арабо-мусульманской традиции исследования «нафс» (души). В последующем практически все крупнейшие философы так или иначе рассматривали вопрос о мировой душе, о соотношении души и тела.

Изложенное нами ранее понимание духовности может отчасти «вместить» в себя и религиозное понимание духовности, скажем, в христианстве. Христианские мыслители не оставили разработанных систем антропологии, но, опираясь на библейские тексты, возможно определить доминантное ядро человеческой целостности по Библии. Превосходство человека над всем сущим объясняется в теологической модели его принадлежностью к двум мирам – видимому физическому и невидимому духовному (трансцендентному). Высшее начало, сущность человека – Дух, одухотворяющий тело и душу.

Философской основой представленного выше нового понимания духовности стало, на наш взгляд, как уже отмечалось ранее, новое понимание принципа целостности. В новом понимании принципа целостности, соответствующем мировоззренческо-методологическим установкам экологически релевантного подхода к проблемам взаимодействия части и целого, системы и ее структурных элементов, организма и среды, акцент должен ставиться не на внутренней детерминированности, самодостаточности объекта как аутопойэтической системы, а на его «извне-окружении» (всеобщих связях). Надо отметить, что очень большую роль в новом понимании принципа целостности (в пересмотре этого понима-

ния) сыграла теория единого поля, которая справилась с классическим различением материальных частиц и вакуума. По теории гравитации Эйнштейна и теории квантовых полей, вакуума (пустоты) не существует, частицы представляют собой сгущение непрерывного поля, которое присутствует во всем пространстве. Принцип целостности часто называется в современной западной науке холономным подходом, содержание которого на данном этапе познания хотя и близко к «философии целостности» – холизму, – но в отличие от него не утверждает, что «фактор целостности» непознаваем.

Новое понимание духовности, изложенное нами выше и опирающееся на новое понимание принципа целостности, и составляет, на наш взгляд, сущность целостного понимания человека, или: сущность человека составляет такая духовность. Такое новое понимание духовности, кроме сказанного выше, влияет на статус этики, выводя ее за рамки просто нормативно-практической части философии, придавая ей более весомый статус во взаимосвязи с учением о бытии, и поднимает в целом современную философию до высот известного сократовского тезиса о тождестве нравственности и мышления.

Кроме того, такое понимание духовности подтверждает необходимость этической экспертизы в науке, подводит науку к тому, что этические нормы являются совершенно безусловными требованиями ее (науки) рациональности.

Таким образом, в современном познании формируется новое понимание феномена духовности, основанное на новом понимании принципа целостности, в котором акцент делается на всеобщих связях и которое опирается на холономно-голографический подход, теорию единого поля, «шнуровочную» философию Джеффри Чу [15], теорию процессов Артура Янга [16], теорию диссипативных структур И. Пригожина и И. Стенгерс [17], теорию самоорганизации и, конечно же, переосмысленное с точки зрения современной науки всемирное философское наследие.

В свете новейших научных исследований складывается тенденция осознания категорий «духовность» и «информация» в качестве фундаментальных. Современные научные исследования вы-

являют фундаментальный характер и глубокую связь феноменов «информация» и «духовность». Информация (наряду со знанием) становится мощнейшим ресурсом в развитии современного общества. Как уже отмечалось ранее, современные научные исследования позволяют взглянуть на феномен информации как фундаментальный в системе мироздания.

Согласно последним исследованиям астрофизиков все пространство Вселенной заполнено информацией, а выводы Л. Саскинга – одного из создателей теории «струн» - говорят о том, что информация во Вселенной никуда не исчезает. По теории «струн» космическое пространство представляет собой вибрирующие частицы. При этом само оно трехмерно, а все, что происходит в нем – отражается в голограммах, которые двухмерны и сохраняются, как говорит Л.Саскинг, на «пленке» на окраинах Вселенной. То есть все, что мы делаем, все, о чем мы думаем, отражается в «голограммах» на этой «пленке», то есть все во Вселенной взаимосвязано и взаимозависимо.

Здесь необходимо отметить огромную роль так называемого холономно-голографического подхода в современном познании. Основу этого подхода составляет следующий базовый тезис: в любой самой малой части любой системы содержится информация обо всей системе. Причем такое понимание соотношения части и целого не противоречит явлению эмерджентности, согласно которому у системного целого утверждается наличие свойств, не присущих его подсистемам и блокам. В преодолении своего рода антиномичности вышеуказанной ситуации, на наш взгляд, важную роль играет введение в рамках холономно-голографического подхода понятий субстрата и информации, причем информация проявляется как сущность, а субстрат выступает как явление. Понятие информации в данном контексте несет в себе более глубокое (в отличие от обыденного понимания), «онтологическое» содержание, а именно: имеется в виду та общая база, что лежит в основе всех явлений окружающего нас мира.

Таким образом, если, согласно современным научным исследованиям, информация, которая наполняет пространство всей Вселенной, никуда не исчезает и, более того, формирует наше настоящее,

будущее и даже влияет на прошлое, то тогда нравственность, духовность являются не «личным» делом каждого, а «общим» делом. То есть духовность становится практической необходимостью. Усвоить этот фундаментальный принцип взаимосвязи и взаимозависимости и вытекающий из него высокий нравственный императив, императив взаимной ответственности жизненно необходимо.

В мире новой глобальной реальности этот фундаментальный принцип очень важен для таких стран, как наша республика, в социокультурном пространстве которой сочетаются черты доиндустриального, индустриального и постиндустриального укладов, что позволяет отнести Казахстан к странам «третьей волны демократизации» (С. Хантингтон), к странам «позднего старта» (А. Гершенкрон). Конечно, указанные выше особенности в развитии таких стран, с одной стороны, усложняют реализацию модернизационных задач, необходимость осуществления которых стоит практически перед каждым государством современного мира, планирующим быть не объектом, а субъектом мировой геополитики. Приходится все время «догонять» более развитые страны. Создается лимит исторического времени для решения задач модернизации. С другой стороны, инициативы, исходящие в основном от политических элит в государствах подобного, указанного выше типа, где центров принятия решений гораздо меньше, чем в более развитых современных государствах, могут способствовать более быстрой реализации необходимых сверхзадач модернизационного развития.

Литература

1. Гершенкрон А. Экономическая отсталость в исторической перспективе / научн. ред. А. А. Белых. – М.: Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2015. – 536 с.
2. Хантингтон С. Третья волна: демократизация в конце XX века - М.: РОССПЭН, 2003. - 368 с.
3. Смирнов А.В. Душа в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред.совет: предс. В.С. Семигин, уч.секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2000 – Т.1. – 2000 – 721, [2] с. – С. 713-714.

4. Аль-Аттас С.М.Н. Введение в метафизику ислама: Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Москва: Куала-Лумпур, 2001. – 410 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993, 2000. – 480 с. – С.377.
6. Степанянц М.Т. Реконструкция религиозной мысли в исламе // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 42-54.
7. Citati D. La passionedell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilev. Milano: Mimesis, 2015. 446 p.
8. Бенсон А. Фактор сионизма. Влияние евреев на историю XX столетия. – М.: «Русский вестник», 2001. – 286 с.
9. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное // Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. / Перевод Л.Е. Куббеля. Вступит. статья и ред. Ф.Н. Афанасьев. – Т.1. – М.: Прогресс, 1986. – 622 с.
10. Назарбаев Н.А. Семь граней Великой степи. – <https://www.zakon.kz/4946810-nazarbaev-napisal-statyu-sem-graney.html>
11. Сартаева Р.С. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана – Монография / Под общ.ред. А.Х. Бижанова. – 2-е изд. перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2018. – 312 с.
12. Гроф С. За пределами мозга. Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 504 с.
13. Платон. Соч. в 4-х томах (Философское наследие) [1990-94, DJVU, RUS]. Коммент. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1990–1994. – 2872 с.
14. Аристотель. Сочинения: [пер. с древнегреч.]: в 4 т. / Аристотель; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1975-1984. – Т.1 [ред. и авт. предисл. В.Ф. Асмус]. – 1975. – 549 с.
15. Chew G. 1968. Bootstrap Scientific Idea? // Science, 23 August 1968. – P. 762-765.
16. Young A.M. The Geometry of meaning. – N.Y.: Delacorte Press, 1976. – 163 p.
17. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. – М.: «Прогресс», 1986. – 432 с.

КИЕЛІ ОРЫН ҰҒЫМЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЭТНИКАЛЫҚ, МЕМЛЕКЕТТІК БІРЕГЕЙЛЕНУДЕГІ РӨЛІ

Байтенова Н.Ж.

*әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы*

Касаинова К.Е.

*әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты*

Дүниежүзі бойынша жер көлемі жағынан тоғызыншы орын алатын елімізде киелі жерлер жетерлік. Әйтсе де, олардың жеткілікті дәрежеде зерттеліп, дәріптелмеуі салдарынан халқымыз олардың көбісінің барынан хабарсыз. Ұлы Даланың қойны-қонышында тарихынан талай сырды шертетін киелі жерлер, құпиясы көп қасиетті мекендер көп-ақ. Осы орайда елімізде енді қолға алынып жатқан «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы қазақтың кең даласындағы қасиетті жерлер мен мекендерді жете зерттеп, халыққа жеткізуді мақсат етіп отыр және де бүгінгі күні жаһандану үрдістерінің нәтижесінде әртүрлі діндер мен мәдениеттердің ықпалының күшеюі этникалық, мемлекеттік, азаматтық бірегейленуге, елдің тұтастығына нұқсан келтіру қаупі күшейген жағдайда өте өзекті мәселелердің біріне айналды. Ұлан-ғайыр жерге ғана емес, тарихи рухани мол мұраға да ие екенімізді танытуымыз керек. Жалпы барлық елдерде мұндай қасиетті, киелі жерлер баршылық. Ол жерлерді мемлекет тарапынан қорғалып, даңқын асырып дәріптеліп отырғандықтан, өз елдері түгілі әлем елдерінен туристер ағылып іздеп барады. Тек оларды дәріптеп, халқымызға кеңінен таныстырып, өзге елдердің де қызығушылығын тудыра білуіміз керек.

Маңызы жоғары, халық тарапынан ерекше құрметке ие табиғи немесе мәдени мұра және сәулеті айрықша діни мәнге ие

ескерткіштер мен кесенелер, сондай-ақ, Қазақстан халқының жадында өшпес із қалдырған тарихи және саяси оқиғалармен байланысты орындардың барлығы елімізде осы киелі орындар санатына жатады.

«Қасиеттілік» ұғымы XX ғасырдың бірінші ширегінде салыстырмалы дінтануда кең қолданысқа ие болды. Сөздіктерде сакралды термині өзінің түп төркінін латынның *sacrum* – киелі, құдайға арналған деген сөзінен шыққан, өзінің кең мағынасында қарапайым нәрселерден, ұғымдардан, құбылыстардан айрықшаланатын, құдіреттілікке, дінге, ақылмен пайымдауға түспейтін тылсым дүниеге, мистикалыққа қатыстының барлығын білдіреді. Пәнаралық ғылымдарда «қасиетті», «киелі», «құдіретті» сөздері тұтас «сакралды» деп қолданылады. Бұл термин қазақ тіліндегі қасиетті және киелі түсініктеріне, орыс тіліндегі свя-тость, священное ұғымдарына жақын. Ал сакралды сөзінің өзі діни лексиконда емес, ғылыми лексиконда пайда болған және пұтқа табынушылық пен алғашқы қауымдық наным-сенімдер және мифологияны қоса алғандағы барлық діндерді сипаттауда қолданылады. Әлеуметтанушы Э. Дюркгейм барлық діндерді әлемді – пендешілік және қасиетті деп екі салаға бөліп көрсетеді дейді. Дюркгейм бойынша сакралдылық – әлеуметтік құбылыс, қоғамдық топтар өздерінің әлеуметтік және моралдық ниеттеріне қасиеттілік бейнесін, нышандарын береді. Сол арқылы ұжымдық талаптарға табынуды талап етеді. “It is absolute. In all the history of human thought there exists no other example of two categories of things so profoundly differentiated or so radically opposed to one another” [1]. Дюркгейм бойынша, сакралдылықтың маңызды белгісі – оның қол сұқпаушылығы, жекешелігі және құпиялылығы. Дюркгейм тұжырымдамасын сынға алған Р. Отто «қасиеттілік» пен «киелілікті» иррационалды бастама деп түсіндіреді. Өзінің «Святое» атты еңбегінде «сакралдылықты», «қасиеттілікті», «киелілікті» түсіндіру үшін әр түрлі ұғымдарды қолданады. Р. Отто діни тәжірбиелерді зерттеу барысында киелі категориясының априорлық бастамасын айқындайды. Неміс философы Р. Отто киелі категориясын «нуминоз» деген сөз бен алмастырады (латын тілінен *numen* – құдай құдіреттілігінің белгісі); нуминоздың

психологиялық ерекшелігін айқындай отырып, «misterium tremendum» сезімі мен (адамды экстатикалық күйге әкелетін құпияға иландыратын сезім) байланыстырады. Киелілікті сипаттайтын тағы бір сезім түрі «fascinans» сезімі (латын тілінен fascino – еліту, арбау) – құпиямен қарым-қатынасқа түскен кезде әрбір адамның бойында пайда болатын масаттану, тартылыс, таңғалдырарлық сезімнің пайда болуы. Нуминоздық сезімдер кешені пайда болған кезде ол абсолютті құндылық дәрежесіне ие болады. Осы құндылықты Отто «sanctum» (латын тілінен – қасиетті, киелі), иррационалдылық тұрғысында «augustum» (латын тілінен – құдіретті, қасиетті) деп атайды [2].

Егер де, әлеуметтанушы Э. Дюркгейм және неміс философы Р. Отто киелілік жеке адамның қабылдауымен анықталады деп санаса, Тәңіршілдік дүниетанымында «жер» ол өсіретін, ұрпақ жалғастыратын тіршіліктің көзі. «Қасиетті жер», «киелі орын» ұғымдарын идеологиялық және күнделікті тұрғысынан түсіндіруге болады. Идеологиялық деп тұрғаным мемлекеттік маңыздылығы бар «қасиетті жерлер», екіншісі күнделікті халықтың сұранысына ие болып отырған, жеке ұрпақтың ата-бабасымен байланысты «киелі орындар». Әр бір киелі орын өзінің әлеуметтік, мәдени, саяси, діни функцияларын атқарады. Күнделікті қарапайым адам мен діни адамның, ғалымның қабылдауының нәтижесінде әр түрлі тұжырымдамалар мен түсініктер қалыптаса береді, бірақ сол орын немесе жер ешқашан өзінің жекешелігін, ерекшелігін жоғарылатпайды. Бүгінгі жаһандану қоғамында рухани және материалды мәдениет жемістері мен өнімдері экономиканың басты капиталы, қаржы көзі, инвестиция көзі болып табылады [3].

Киелі орын, қасиетті жерұғымдар сонау ерте заманнан келе жатыр. Заман өзгерген сайын, адамдардың қажеттіліктері мен сұраныстары өзгерген сайын оларға деген көзқарастар да өзгерді. XX ғасырдан бастап киелі орындар мен қасиетті жерлерге деген жаңа көзқарастар қалыптаса бастады. Бұған себеп болған ғылымдағы пәнаралық көзқарастар мен әдістемелер. Роджер Штамп «The Geography of Religion: Faith, Place, and Space» (Roger W. Stump, 2008) атты еңбегінде діни практикалар мен сенімнің кеңістік пен орынға байланысты екенін айтады. Роджер

Штамп бойынша әр түрлі діни көзқарастардың қалыптасуы, көшіп-қону үрдісі, діни практикалар мен культтердің жүзеге асырылуы қасиетті кеңістіктердің қалыптасуына себепші болды. «Дін географиясы» еңбегінде киелі кеңістіктердің пайда болуын анықтау үшін діни топтардың көшіп-қону үрдісін зерттейді [4]. Сол сияқты қазақстандық дінтанушы ғалым Ә. Муминовты өзінің «Родословное древо М. Ауезова» [5] еңбегінде «қожалардың» көшіп-қону үрдісінің негізінде Қазақстанның көптеген жерінде киелі орындардың пайда болғандығы туралы дәлелдер келтіріп өткен. Энциклопедиялық түсіндірмелерде «киелі орын» дегеніміз (латын тілінен – *sacra*) – ерекше мәні бар қайталанбас объектілері бар орын [6]. Күнделікті өмірде «киелі орын» аруақтармен немесе адам ақылына симайтын сиқырмен сипатталады. Киелі орындар бүгінгі таңда тарихи естелік орындары ретінде көптеген ғалымдардың зерттеу объектілеріне айналып отыр.

«Киелі» сөзінің мән-мағынасы өте күрделі. Халқымыз осы ұғыммен зорлық-зомбылыққа, әділетсіздікке қарсылығын, адамның, табиғаттың, қоғамның арасындағы жарасымдылық пен үйлесімділікті сақтауға құштарлығын білдірген. Жүгірген аңның, ұшқан құстың, жер мен судың, ерекше қасиетке ие адамның киесі ұрады деп, қоғамдық-саяси, рухани, экологиялық, әлеуметтік тұрақтылықты, ынтымақ пен ықпалдастықты бәрінен жоғары қойған.

Киелі орын – ол нақты географиялық объекті (ол тау, көшпелілер үшін жайылымды жер, көл, өзен, шатқал, асу т.б. нәрсе болуы мүмкін) болғандықтан белгілі бір тайпаның, ұлыстың немесе бір рулы елдің (рулас ағайын адамдардың) әруақтары мәңгілік жай тапқан орын да болуы мүмкін. Көптеген жағдайларда киелі орындарда «түрлі» ғұрыптық шара, іс-әрекеттер жасалады. Мысалға: қасиетті тау немесе ондаған жартаc бетіне сурет салынған таңбалы тастары бар орындар ру-тайпалық иелік болуы да; тіпті байырғы уақыттан бері дәстүрлі түрде барша қауымның арғы-бергі аталары жерленген қорым немесе ол жыл сайын ас беріп, құрмет білдіретін орын болуы, мұндай географиялық объектілер елдің түсінігінде құт қонған жер ретіндегі мәнге ие мүмкін.

Киелі орындар туралы ұғым – ол, сол маңды қоныстай жайылған елдің таным-түсінігінде сол аталған жердің қасиеті

мен киелілігі танылып, көпшілікпен мойындалғаннан кейін ғана қалыптасқан. Киелі ұғымның қалыптасуы кейінгі орта ғасырлар тұсынан бастап халық арасында басым орын алды. Себебі, осы кездің өзінде шағын ғана аумақтағы жерлерде түрлі тарихи кезеңді қамтитын әр-алуан ескерткіштер шоғыры молынан топталып, тіпті жіктеле де бастады.

Киелі орындар туралы ұғымды бүгінгі елдің таным-түсінігінде сол жердің қасиеті мен киелілігіне қоса, өнері мен қадыр-қасиеті, ақылдылығы мен көрегендігі, елді соңынан ерте білетін асқан қабілет, дарын иесі Әбілқайыр, Абылай хан, Исатай, Махамбет, Сырым батыр сияқты болумен ел сыйлысы болғандықтан ол көпшілікпен мойындалып, елге танылған біртуар атақты адамдардың Шоқан, Ыбырай, Абай, Шәкәрім туып-өскен жерлері де ел аузында қасиет дарыған, киелі жер деп те айтылып жүр. Осы қатарда мәселен, Сырдарияның төменгі ағысы саналатын Қызылорда облысын – «Сыр елі – Жыр елі», жырдың бір түнеп өткен жері деп атау ел аузында жиі айтылады және оған қоса, барша түрік жұртының Атасы атанған, көреген данышпаны болып танылған Қорқыттың өзі сан-алуан тақырыпқа арқау бола алады.

Киелі орынның киелі болуы – ондағы кешеннің халықтың санасында туған діни-мифологиялық таным-түсінік, ғұрыптық әрекеттердің және оның ертедегі ескерткіштермен қаншалықты байланыстылығында. Оны біз былайша түсіндіріп көрсек, таңбалы тас кешені және өзге де ғұрыптық кешенді тұрғызушы қандай да бір тарихи тұлғаның немесе халықтың (ол кешен мысалға: ғибадатхана, мешіт, некропольдік: пирамида, кесене, мазар, сағана там, күмбезді түрлі құрылыс, қорымдарда болуы мүмкін) өз дүниетанымында пайда болған, өлілерге көрсеткен құрметін, тарихтың қилы кезеңін сипаттайтын петроглифтер немесе қандай да бір билік жүргізушінің өзінің өзгелер алдындағы үстемдігін көрсетуі, оны әлемге паш етудегі бәлкім, өз ойынан жасаған, тудырған дүниесі болуы мүмкін. Осы сөзімізге келтірер дәлеліміз: Жер жәннәті деп аталған Жетісу жеріндегі «Таңбалы тас» кешені, Орталық Азияда ілеуде біреу саналатын Әмір Темірдің Қожа Ахмет Ясауи бабамызға арнап салдырған кесенесі, Маңғыстаудағы қазақтың пірі – Бекет атаның қолмен қашап жасаған жер асты

мешіті және ондағы зікір, қылуат бөлмелері, әлемнің жеті кереметіне саналатын Мысыр (Джосер, Хеопс, Хефрен) пирамидаларды, Семирамиданың аспалы бағы, Александрия бағдаршамы, Ирандық Бехустин жартасындағы жазбалар сияқты т.б. дүниелерді атап айтуға болады. Мойындау керек, киелі мәселесі әлі де болса өзінің ғылыми шешімін тапқан жоқ. Ал, әлемдік классикалық діндерде осы киелі орындарға барабар тіпті, сәйкес келетін «қасиетті орындар» деген түсінік бар. Ғылымда: киелі орынға қояр және оны таңдап алуда қандай да бір критерийлер бар ма – деген сауалдың өзі әлі де болса жауапсыз, аз зерттелген мәселе.

Жыл сайын алты миллионнан астам адам Жапонияның Шема түбегіндегі самырсынды орманға қарай ағылады. Олар сондағы зәулім Исэ храмына барып, күн құдайы Аматаэрасу Омикамиге ғибадат етеді. Синтоистер бұл құдайға екі мыңға жуық жылдан бері құлшылық етіп келеді. Олар алдымен қолдарын жуып, ауыздарын шаяды. Сосын ғибадат ететін залға кіріп, тізе бүгіп, қол шапалақтап, әлгі әйел тәңіріне құлшылық етеді. Синто діні басқа да діндерді ұстануға шек қоймайды. Кейбір буддистер мен христиандардың айтуынша, киелі деп саналатын осы жерге келіп, синто дінінің рәсімдерін жасауда тұрған ештеңе жоқ.

Әлемдегі танымал діндердің көбісінде қасиетті деп саналатын жерлер бар және миллиондаған адам сол жерлерге сапар шегеді. Христиан елдерінде Исаға, Мәриямға және тағы басқа әулиелерге арналған шіркеулер мен қасиетті жерлер көп. Ал өзге қасиетті жерлер Киелі кітап заманындағы оқиғалар мен “кереметтер” орын алған немесе діни жәдігерлер сақталған жерлерде орналасқан. Көптеген адам осындай жерде тілек айтсақ, өтінішіміз қабыл болады деп сенеді. Басқалар болса қаншалықты тақуа екендерін дәлелдеу үшін ұзақ сапар шегіп, киелі жерлерге барады. Осылайша Құдайдың алдындағы соңғы парызымызды өтейміз деп есептейді.

Қасиетті жер деп адамдар қасиетті мұра санайтын жерлерді айтады. Бұған бүгінде діни ғимараттар ғана емес, басқа да киелі саналатын орындар жатады. Қасиетті жерлерде адамдар тәңірлерге не әулиелерге құлшылық етеді. Олардың ішінде қандай да бір ғажайыппен, аянмен немесе рухани әлеммен байланысы бар деп есептелетін бейнелер, пұттар және тағы басқа жәдігерлер тұрады.

Қасиетті жерлерге храмдар, шіркеулер, кесенелер немесе адамдар барып құлшылық ететін үңгірлер жатады. Кейбіреулер үйлерінің бір бұрышына сиынатын орын жасап қояды. Шығыс пен батыс елдерінің адамдары осындай жерде дұға етеді, медитация жасайды және тартулар ұсынады.

Қасиетті жерлердің бәрі де ғибадат етуге арналмаған. Мысалы, жантүршігерлік жол апатынан қайтыс болған адамдардың жақындары оларды ұмытпау үшін жолдың шетіне ескерткіш орнатып қояды. Басқалары болса, соғыста не көпке танымал бір қақтығыста қаза болғандарға арнап қасиетті жер жасап қояды, бірақ оны дінмен еш байланысы жоқ қоғамдық орын деп қарастырады. Адамдар бұл жерлерге қайтыс болғандарды еске алып, ой жүгірту үшін келгенмен, мұндай орындардың діни реңкі жоқ деп айта алмайсың.

Қазақ халқының тылсым ғажайыптарға толы қасиетті жерлері болған. Халқымыздың ертеден таным-түсінігіндегі ерекше сенімдерінің бірі үңгірлермен де байланысты болған. Мұндай үңгірлердің пайда болу тарихы тым ұзақ уақытты да қажет етеді. Сондықтан алғашқы адамдардың қоныстары болған үңгірлердің қазіргі адам сезіне бермейтін тылсым қасиеттеріне ерекше сезіммен қарайды. Кейбір үңгірлер биік таудың басында орналасса да, ішінде қайнар бұлағы болады. Кейбірінің адам сыймайтын есік дәлізі орналасқан. Кейбірінің іші ұзыннан-ұзын кең бөлмелі болып келеді. Сондықтан осындай үңгірлерді қазақ ертеден әулиелі жерлер санатына қосқан. Қасиетті үңгірге ертеден қазақ халқы келіп түнеп, көне заманнан қалыптасқан ескі дәстүрімен жүрген. Тіпті құдай тағаладан бала тілеген немесе денсаулығына байланысты келген әйел адамдар көп болған жер ретінде саналады.

Қасиетті орындар туралы мифология қай халықта болмасын бар. Орталық Азиядағы түркі халықтарында әулие, қасиетті деген атаулар тұрақты түрде әдет-ғұрыптар орындалатын киелі кеңістік жөнінде хабар береді. Әлбетте, ол өзінің салттық заңымен ежелден адамдармен бірге жасасып келеді. Адам баласы бұл орынды тағзым ететін орын деп таңдап алған соң бірнеше ғасырлар бойы осы араға өздерінің әдет-ғұрыптарын орындауға келіп тұрған.

«Киелі» ұғымынан туындайтын қазақ әлемінің гуманистік және жасампаз әлеуетін өзімізге де, өзгеге де түсіндірудің маңызы

зор. Бодандықтағы үш ғасырға жуық уақыт ішінде киелі жерлеріміз мүлде құрып кете жаздады. Осы ретте Елбасы Н. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» мақаласындағы «Біз жат идеологиялардың әсері туралы айтқанда, олардың артында басқа халықтардың белгілі бір құндылықтары мен мәдени символдары тұрғанын есте ұстауымыз керек. Тиісінше, оларға өзіміздің ұлттық құндылықтарымыз арқылы ғана төтеп бере аламыз. Қазақстанның қасиетті жерлерінің мәдени-географиялық белдеуі – неше ғасыр өтсе де бізді кез келген рухани жұтандықтан сақтап, аман алып шығатын символдық қалқанымыз әрі ұлттық мақтанышымыздың қайнар бұлағы» [7] деген ой-түйіндер, біріншіден, ұлттық кодымыздың тынысын кеңейтуді көздейді, екіншіден, ең бастысы – қазақ қазақ қалпында ғана жаһандық бәсекеге төтеп бере алатынын еш бүкпесіз жайып салды.

Киелі орындар, қасиетті жерлер ол тек діни көзқарас, наным-сенім ғана белгісі емес, ол мемлекеттің ұлттық бірегейлігін қалыптастырушы, мәдениетіміз бен салт-дәстүрімізді дәріптейтін, айқын көрсететін құрал болып табылады.

Негізінен Қазақстан діни ескерткіштерге, киелі жерлерге өте бай мемлекет. Өткен ғасырдағы көшпелі халқымыздың мәдениеті бай десек болады. Әртүрлі діни нысандар мен киелі жерлер Қазақстанда сонау ғасырлардан бері сақталып келе жатыр. Қазақстанды қай жағынан алсақ та, табиғи немесе мәдени-тарихи, діни болсын өзіндік ерекшеліктер мен құпияларға толы. Әсіресе өткен тарихымыздан белгілі біздің заманымыздан бұрын өмір сүрген киелі де танымал адамдардың ескерткіштері әлі күнге дейін өз мәнін жоғалтпай сақталған. Қазақстанның өңірі өзінің киелі орындарымен ерекшеленеді және әр өңірдің өзіне тән сыры болады. Қазақстанда негізінен діни нысандар өте көп. Алайда, танымал діни нысандар арасында үлкен қызығушылық Қазақстанның Батыс өңірлеріне тиесілі. Қазақстанның батыс аймақтарында орналасқан көптеген дәстүрлі «әулиелі орындар» мұсылмандардың рухани өмірінде елеулі орын алып күні бүгінге дейін ғибадат орны болып табылады.

Қазақстанның территориясы киелі жерлерге, қасиетті орындарға бай. Ол жерлерге әр түрлі мақсатта зиярат ету кең өріс

алып отыр. Мұны халықтың ұлттық бірегейлігін құрастырудың бір формасы ретінде және территорияның танымалдылығын қалыптастырушы құрал ретінде қарастыруға болады.

Соңғы кездері Қазақстанда киелі орындарға, қасиетті жерлерге ғибадат, зиярат етуге барушылар саны күннен күнге артуда, киелі жерлер халық арасында кеңінен танымал болды. Халық киелі жерлерге барып зиярат етіп отырып ата-баба рухын ардақтаған.

Қазақстанда киелі жерлер, нысандар өте көп. Қазіргі кезде тарихшылар, зерттеушілер, дінтанушылар киелі жерлердің мемлекеттік тізімін жасап, халықаралық, республикалық, жергілікті деңгейдегі мәртебесін анықтау үстінде. Ең маңыздысы – әрқайсына қатысты терең зерттеу жүргізіп, аңыз-хикаяларын, деректерін жинау.

Малмен күнелткен бабаларымыз шаруашылығын табиғатпен үйлестіріп жүргізіп отырған. Осыдан барып туған жерге тағзым ету деген дәстүр қалыптасқан. Сонау бағзы заманнан ата-бабаларымыз киелі жерлерге тағзым етіп келді. Түркі, сақ дәуірлерінен жеткен аңыз-әфсаналар, тіпті тасқа қашап кеткен таңбалар да осы озық дәстүрді айғақтайды.

Елбасымыздың жалпыұлттық қасиетті орындар ұғымын халық санасына сіңірудің ерекше маңыздылығын нықтап айтуы заңды құбылыс. Ел мен Жер – рухани құндылықтардың арқауы. «Қазақстанның қасиетті жерлерінің мәдени-географиялық белдеуі – неше ғасыр өтсе де, бізді кез-келген рухани жұтандықтан сақтап, аман алып шығатын символдық қалқанымыз әрі ұлттық мақтанышымыздың қайнар бұлағы. Ол – ұлттық бірегейлік негіздерінің басты элементтерінің бірі. Сондықтан мыңжылдық тарихымызда біз алғаш рет осындай ауқымды жобаны жасап, жүзеге асыруға тиіспіз» дей отырып, Елбасымыз: «Жергілікті нысандар мен елді мекендерге бағытталған «Туған жер» бағдарламасынан бөлек, біз халықтың санасына одан да маңыздырақ – жалпыұлттық қасиетті орындар ұғымын сіңіруіміз керек деген. Мұндағы мақсат – еліміздегі қасиетті тарихи орындарды анықтап, оларды ұлттық ұстаным деңгейіне көтеру.

Қазақстан жеріндегі ежелгі, тарихи, киелі орындарымен танысу елдік бейнеміздің кәусар бұлағы екенін, оның пайда болу та-

рихы арқылы біз өткен тарихымызды, мәдениетімізді білетінімізді шетелдік туристерге, студенттерге дәріптеудің де берері мол. Бұл орайда арнайы саяхат ұйымдастырудың ұлттық салт-дәстүрімізді, әдет-ғұрпымызды құрметтеуге тәрбиелеуде алар орны ерекше. Елбасы «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламалық мақаласында еліміз бен жерімізді, тарихи мол мұраларымызды сақтап қана қоймай, келешек ұрпақ кәдесіне жарату, сонымен бірге бүкіл әлемге таныту мақсатында «Туған жер» бағдарламасын қолға алу қажеттігін ұсынғаны мәлім. Осы тарапта атқарылып жатқан «Қазақстанның киелі жерлерінің, географиясы» жобасы елімізді танытуға тың серпіліс берері даусыз.

«Қазақстанның қасиетті географиясы» жобасы бойынша 100 жалпыұлттық маңызы бар киелі орындар анықталды. Оның ішінде «Ерекше бағаланатын табиғи мұра ескерткіштері», «Археологиялық ескерткіштер және ортағасырлық қалалық орталықтар», «Діни және ғибадат орындары», «Тарихи тұлғаларға қатысты қасиетті орындар», «Саяси, тарихи оқиғаларға байланысты қасиетті орындар» көрсетілген.

«Қасиетті Қазақстан» ғылыми-зерттеу орталығы қызметінің негізгі мақсаты – өлкетану бойынша ғылыми-зерттеу жұмысы, өлкетану саласындағы ағартушылық жұмыс, республикадағы өлкетану жұмыстарын әдістемелік қамтамасыз ету, мемлекеттік және қоғамдық өлкетану ұйымдарымен, жергілікті мемлекеттік органдар, білім беру мекемелері, Қазақстанның архивтері мен музейлерімен бірге ынтымақтастықта өлкетану тақырыбындағы ғылыми-зерттеу іс-шараларын ұйымдастыру болып табылады.

Қазақ халқының ұлттық санасының ерекшелігі – туып-өскен жері, өнген ортасын кие тұтып, оның қадір-қасиетін бағалауымен құнды. Аталарымыз «туған жер – тұғырың, туған ел – қыдырың» деп бекер айтпаған. Туған жер мен елдің халық санасына сіңген рухани құндылығының ұлттың қалыптасуында, дамуында айрықша рөлі бар.

«Қазақстанның қасиетті орындары» ретінде ерекше қастерленетін табиғи-мәдени мұра, зайырлы және діни сәулет ескерткіштері, кесенелер, сондай-ақ Қазақстан халқының жадында өшпес із қалдырған тарихи және саяси оқиғалармен байланысты

орындар ұғынылады. Сонымен қатар, Қазақстанның әлеуметтік-саяси өмірінде маңызды орын алатын, ұлттық бірлік пен жаңғыру нышаны ретінде көрінетін нысандар кіреді.

Сараптамалық кеңестің шешімімен қасиетті орындар жалпы-ұлттық деңгейлі және жергілікті маңызы бар қасиетті нысандар болып бөлінді.

Еліміздегі барлық қасиетті нысандар бес топқа жіктелді:

1. Ерекше бағаланатын табиғи мұра ескерткіштері. Ел аузында киелі аталып кеткен, кейбіреуі қазірдің өзінде мемлекет қарауында тұрған табиғат құбылыстарының нәтижесінде пайда болған орындар.

2. Археологиялық ескерткіштер және орта ғасырлық қалалық орталықтар. Бұл топқа қалашықтар, бекіністер, петроглифтер, қорымдар, халқымыздың қалыптасуында ерекше рөл атқарған, Қазақ мемлекетінің, Ұлы Жібек жолының құрылуына ұйытқы болған орта ғасырлық қалалар кіреді.

3. Діни және ғибадат орындары болып табылатын орындар. Бұндай қасиетті орындарды әулие феноменімен байланыстыруға болады. Түркі кезеңіне дейінгі дәуірдегі аттары аңызға айналған, көне түркі дәуірі және ортағасырлардағы, сонымен бірге, XIX ғасырдың аяғы – XX ғасырдың басына дейінгі тарихи тұлғаларды қамтиды.

4. Тарихи тұлғаларға қатысты қасиетті орындар. Қазақстан тарихында елеулі орын алатын, бүкіл өмірін қазақ елінің бостандығы мен егемендігіне арнап, үш жүздің батыр-билерін жиып, елдік маңызды мәселелерді шешкен хандар, қазақ хандығының тәуелсіздігі үшін күрескен қазақтың батырлары, ұлт-азаттық қозғалысының жетекшілері, қолбасшылар, ғылым мен білімге, мәдениетке үлес қосқан мемлекет және қоғам қайраткерлері, ақындар, ғалымдар, ағартушылар туралы мәні зор орындар алынып отыр.

5. Саяси, тарихи оқиғаларға байланысты қасиетті орындар. Қазақ даласында қазақ халқының бірлігі үшін болған шайқастарды, ерлікті, батырлықты, қайсарлықты насихаттайтын, елдің бірлігін білдіретін ескерткіштер мен ел жадында өшпес із қалдырған қасіретті орындар мен қоғамның, мемлекеттің тари-

хында ерекше орны бар мемлекетіміздің жаңа нышандары еніп отыр. [8]

Киелі жерлер – көшпелі дүниенің негізгі тарихы. Халықтың тұрмыс-тіршілігі, басынан өткен оқиғалары, әдебиеті және аңыз-әнгімелері, жалпы тарихы негізінен осы киелі орындар мен маңызды жерлерге байланысты. Осы қатпар-қатпар тарихи байлығымызды жоғалтпай, қаймағын бұзбай ұрпақтан-ұрпаққа жеткізу, әлемге таныту керекпіз.

Тарих – ұлттық құбылыс. Оның ақиқатын, тылсым сырын ашу үшін бірінші кезекте халықтың, биліктің, тұлғаның, яғни тарихты түзушілердің барша өмірі мен hareketі неден күш алатынын, қайда табан тіреп тұрғанын анықтау қажет. Империялық биікке көтерілген испан, ағылшын, орыс, француз қауымы үшін материалдық өндіріс, табыс, соғыс маңызды болса, отар немесе аграрлық қауымға тарих дөңгелегін айналдырудың басқа өлшемі бар. Ұлы дала елінің тарихын көктей шола отырып, оның мазмұны мен ерекшеліктерін анықтаған, тарихи оқиғаға, үдеріске, тіпті тұлғаға тұғыр болған нағыз түпжаратушыдай үш байлықтан ажырамау керек екеніне иландық. Бірінші тұғырлы байлық – жер, екіншісі – тіл, үшіншісі – мемлекет. Осылардың қайсын алсақ та, ономастикамен ажырағысыз байланысы бар. Ұлы даладағылардың антропологиясы, шаруашылығы, өмір салты, алыс-жақын елдермен қарым-қатынасы, ономастикасы жерге байлаулы табиғи-географиялық факторлармен анықталды. Арғы қазақтарды біріктірген, тұтастырған, ел болуға жетелеген құдірет – тіл. Бізді қыпшақ, моңғол, ноғай атандырмаған, Қазақ елі, қазақ атандырған, Сарыарқаны – Сарыарқа, Түркістанды – Түркістан атандырған өндіріс тәсілі емес, билеушінің жарлығы да емес, ол – тіл. Тарихқа тұғыр болған жер мен тіл тарихты түзбейді. Олар – тарихтың куәгерлері. Осы куәгерлерді археология, терминология, ономастика, түркология, салыстырмалы саясаттану, этнология, антропология ғылымдары тұрғысынан зерттеумен, сөйлетумен, түсінумен, сәйкестік пен бірегейлігімізді танумен бұрынғы мен бүгінгінің сабақтастығын ұғынамыз. Тарихқа тазғым дегеніміз – ол ең алдымен жерге және тілге тағзым деген сөз. Өзіміздің елбасымыз Н.Ә.Назарбаев: «Мәдениет – ұлттың бет-бейнесі, ру-

хани болмысы, жаны, ақыл-ойы, парасаты. Өркениетті ұлт ең алдымен тарихымен, мәдениетімен, ұлтын ұлықтаған бабаларымен, әлемдік мәдениеттің алтын қорына қосқан үлкенді-кішілі үлесімен мақтанады. Сөйтіп, тек өзінің ұлттық төл мәдениеті арқылы ғана басқаға танылады» [9] деп ерекше атап өткен болатын.

Әр алуан діндердің тілі, ілімі, ғибадат практикасының мәліметтері сакралдылық категориясының әрқайсысының өзіндік нақты-тарихи ерекшеліктері бар діни сананың әмбебап категориясы екендігін көрсетеді. Сакралдылық категориясының мазмұны әрбір этномәдени діни дәстүр қаншалықты өзгеше әрі құбылмалы болса, ол да соншалықты өзгермелі болып келеді. Дегенмен қазіргі жаһандану заманында жат идеологиялардың әсеріне өзіміздің ұлттық құндылықтарымыз арқылы ғана төтеп бере аламыз. Сондықтан, Қазақстанның қасиетті жерлерінің мәдени-географиялық белдеуін ұлттық рухани құндылықтарға басымдылық беру арқылы қалыптастыруға да ғылыми тұрғыда үлес қосудың маңызы зор. Сонымен қасиетті орындар – мәдени мұра, зайырлы және діни архитектуралық ескерткіштер, ел халқының алдында құрметтелген кесенелер мен табиғи ландшафтар, сонымен қатар елеулі саяси оқиғаларға байланысты тұрақты тарихи құндылықтарға ие орындар. Қазақстанның қоғамдық-саяси өмірінде тарихи және мәдени мұралар мен ұлттық бірліктің символы ретінде маңызды орын алатын объектілер.

Бар тірлігі малға негізделіп, үнемі жаз жайлауға, қыс қыстауға көшіп жүрген ата-бабамыз басқа жұрттай сондарына топтап ескерткіштер қалдырмағаны белгілі. Бірақ мешеттер мен ғибадатханалары және қайтыс болған адам аруағын қастерлей білетін халқымыз қорымдар мен бейіттерді аймақтық ерекшеліктерде толы архитектуралық өнермен нақыштаған. Сондықтан да осы саладағы, әлі де толық зерттеле қоймаған халықтық діни-мемориалдық архитектураны түсіндіріп, бүгінгі ұрпаққа талдап берудің үлкен мәні бар.

Қасиетті жерлерге, киелі орындарға ғибадат ету кең өріс алуы Бүкіл әлемдік туристік ұйым UNWTO-ның діни туризмді ХХІ ғасырдағы туризмнің ең перспективті бағыты ретінде қабылдауына себепші болды. Қазіргі кезде елдер, аймақтар мен

қалалар арасындағы бәсекелестіктің өсуіне байланысты осы тенденцияны пайдалану арқылы әрбір аймақ өз территориясының танымалдылығын қалыптастыруы қажет. Бұл біріншіден, заман талабы; екіншіден, «Қазақстан 2050» стратегиясында айтылғандай бәсекелестікке қабілетті ел болуымыз бен 30 дамыған елдер қатарына қосылуға әрекет жасаудың бірден-бір тиімді жолы.

Әдебиеттер:

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – 480 с.
2. Р. Отто. Священное. – С. 36. www.royallib.ru
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон, 1998. – С. 174–231.
4. Roger W. Stump. The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. New York: Rowan & Littlefield, 2008. – P. 441
5. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / А.К. Муминов, при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова/ Сост. указ. У.А. Үтепбергеновой; под ред. С.Н. Абашина. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 304 с.
6. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – 480 с.
7. ©e-history.kz <https://e-history.kz/kz/publications/view/1608>
8. Ханкелді Әбжанов «Киелі жер атауына ерекше мән берілгені жөн», <http://anatili.kazgazeta.kz/?p=43610>
9. Төленова З.М. «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы-қоғамның рухани жаңғыруының факторы», <http://e-history.kz/kz/publications/view/3149>.
10. Бағашар Тұрсынбайұлы «Қазақстанның қасиетті орындары», <https://egemen.kz/article/16368>

ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИНТЕГРАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ НОРМ ПРАВА И МОРАЛИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Абсаттаров Г.Р.

*декан факультета международных отношений Казахского университета международных отношений и мировых языков
им. Абылай хана, доктор философских наук*

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы интеграционных тенденций норм права и морали казахстанского общества, которые еще недостаточно изучены в социально-политической науке. В статье отмечается, что протекают сейчас внутренние изменения и преобразования как в нормах казахстанской морали, так и в нормах казахстанского права ведут к дальнейшему развитию их взаимосвязи и взаимодействия, к интеграцию норм права и морали, правовых и моральных средств воздействия на общественные отношения. Сближение правового и морального регулирования общественных отношений происходит и в результате усиления роли общественности в формировании и реализации правовых и моральных норм. Вместе с тем, в статье уделено внимание и дискуссионным вопросам.

Ключевые слова: право, мораль, норма, общество, государство, интеграция, суд, убеждение, принуждение, этика, закон, регулирование, обязанность, ответственность, свобода, сближение.

Присущие казахстанскому обществу тесная взаимосвязь и взаимодействие правовых и моральных норм, единство их принципов в ходе строительства правового и гражданского общества непрерывно изменяются, развиваются, становятся все более совершенным ответствием двух форм регулирования общественных отношений.

Современное казахстанское право возникло вместе с установлением независимости Казахстана как право, соответствующее правосознанию народа и общечеловеческой морали. Периоду строительства правового, гражданского общества соответствует и более высокая политическая организация общества. Казахстанское государство становится выразителем интересов и воли всего народа страны.

Выражая волю народа, казахстанское государство призвано создать социально-экономическую базу гражданского общества, обеспечить подъем благосостояния народа, охранять права и свободы казахстанских граждан, общественный правопорядок, воспитывать населения в духе сознательной дисциплины и уважение к закону, надежно обеспечивать оборону и безопасность страны, развивать дружеское сотрудничество с странами СНГ, отстаивать дело всеобщего мира и поддерживать нормальные отношения со всеми странами мира.

В казахстанском государстве получают дальнейшее развитие демократические формы участия масс в управлении страной, дружба народов, совершенствуется вид национальной государственности. Всестороннее развертывание и совершенствование демократии, активное участие всех граждан в управлении государством, в руководстве хозяйственным и культурным строительством, улучшение работы государственного аппарата и усиление народного контроля над его деятельностью – таково главное направление развития казахстанской государственности в период строительства правового, гражданского общества.

Следует сказать, что нормы казахстанского права способствуют укреплению и развитию демократии, установлению подлинно демократических субъективных прав граждан. Они юридически закрепляют полновластие казахстанского народа, равноправие национальностей, социальных групп, людей, а также служат мощным средством борьбы с пережитками прошлого в сознании и поведении граждан. Они воспитывают казахстанских людей в духе принципов и норм общечеловеческой морали. Человек должен «подчиняться добру и справедливости...» [1].

Сохраняясь в период строительства гражданского общества нормы казахстанского права не остаются прежними. Они приобретают общенародный характер. Главной особенностью норм общенародно-казахстанского права является то, что в их формировании и изменении все более широкое и непосредственное участие принимает общественность.

Рост материальной обеспеченности, культурного уровня и сознательности казахстанцев создает все условия для того, чтобы по-

степенно искоренить преступность в нашей стране. По мере создания социально-экономической базы справедливого общества и повышения материального уровня казахстанцев непосредственное влияние материальных условий на преступность будет уменьшаться. Однако, как это известно из практики, материальный фактор преступности никогда не действует автоматически, он неразрывно связан с фактором идеологическим. Все это обуславливает сохранение идеологической основы норм казахстанского права несмотря на существенное изменение их общего характера, вызванное преобразованиями казахстанской государственности. Постепенно изменяется не только характер норм права, но и содержание их требований, дозволений и запретов. Их эволюция идет в направлении все более полного и точного соответствия средств и методов правового регулирования возникающим новым задачам развития экономики, демократии, культуры, воспитания. Правовые нормы непрерывно совершенствуются, преобразуются и тем самым лучше выполняют функцию регулирования общественных отношений в период строительства правового и гражданского общества.

Происходящие большие изменения в социально-экономической и политической жизни страны, в отношениях между обществом и личностью оказывают существенное влияние и на моральные нормы. Их содержание обогащается, растут нравственные требования к поведению людей. Получают все большее распространение и всеобщее признание нормы общечеловеческой морали, которые и раньше находили своих приверженцев среди передовой части общества.

Политологический анализ показывает, что протекающие сейчас внутренние изменения и преобразования как в нормах казахстанской морали, так и в нормах казахстанского права ведут к дальнейшему развитию их взаимосвязи и взаимодействия, к интеграцию норм права и морали, правовых и моральных средств воздействия на общественные отношения. Но сказать только это недостаточно. Сближение правовых и моральных норм имеет место не только в современных условиях, но и на всех этапах развития казахстанского государства, различаясь лишь неодинаковой силой проявления. Сближение ценностных норм права и морали в период строительства правового, гражданского общества идет наибо-

лее активно, которые «воплотили в себе богатый предшествующий опыт человеческого общения...» [2].

Изменение характера норм права и морали, а также содержания их требований, дозволений и запретов создало объективные условия для активного сближения прав-обязанностей, зафиксированных в правовых нормах, и элементов нравственного долга. Наглядным свидетельством этой формы сближения норм служат, например, изменения в регулировании общественных отношений, вызванные новой социально-экономической, политическо-правовой реформой.

Следует сказать, что вызванной новой экономической реформой расширение сферы правового регулирования хозяйственных, имущественных, трудовых и других видов отношений не означает сужение сферы морального регулирования этих отношений. Регулируя различные аспекты одних и тех же отношений, нормы казахстанского права и казахстанской морали как бы дополняют друг друга, сближая «внешние» границы своих требований, дозволений и запретов. Происходит постепенное сближение устанавливаемых правовыми нормами прав-обязанностей коллективов предприятий и их отдельных работников с элементами их нравственного долга.

Как показывает политологический анализ, сближение правового и морального регулирования общественных отношений происходит и в результате усиления роли общественности в формировании и реализации правовых и моральных норм. Широкое и активное участие различных общественных организаций в правотворчестве и практическом осуществлении норм казахстанского права и казахстанской морали приводит к тому, что происходит постепенное сближение «внутренних» границ их требований, дозволений и запретов, достигается органическое сочетание юридических и нравственных средств воздействия.

Следует отметить, что интеграция норм права и морали казахстанского общества происходит и в связи с активизацией общественности в деятельности органов государства. Расширение прав общественности усиливает влияние и проникновение норм общечеловеческой морали в правовое разрешение гражданских споров и исков, соответствует интересам нравственного воспитания казахстанских граждан.

Сближение правового и морального регулирования происходит и на основе сужения сферы и интенсивности непосредственного государственного принуждения. Оно находит проявление, например, в сближении уголовно – правовых и моральных санкций. Это выражается в смягчении уголовной ответственности и сочетании его с морально-общественной ответственностью за нетяжкие преступления, с одной стороны, и в усилении, конкретизации и индивидуализации мер общественно-морального воздействия, с другой.

Казахстанские суды все шире и чаще применяют институты условного осуждения и передачи некоторых правонарушителей на исправление и перевоспитание обществе общественностям и т.д. Практика показала, что подавляющее большинство условно осужденных, а также лиц, переданных для перевоспитания общественностям и т.д. не допускают повторных правонарушений и проявляют себя положительно на работе и в быту.

В настоящее время можно наблюдать некоторое сужение сферы уголовных наказаний в Казахстане. При этом, сужение сферы уголовного наказания на некоторые преступления нельзя толковать как сужение сферы правового регулирования вообще, так как казахстанское право в своей подавляющей части состоит из норм, регулирующих положительную, творческую трудовую деятельность людей, отношения в сферах управления государством, организаторско – хозяйственной, культурно – воспитательной работы и т.п. Поэтому лишается какого-либо смысла сама постановка вопроса о сужении сферы действия и снижении роли права в период строительства правового, гражданского общества. В ходе гражданского строительства можно обнаружить лишь тенденцию известного сужения сферы и интенсивности непосредственного государственного принуждения. Правовое регулирование, правовое воздействие в казахстанском обществе не сводится только к государственному принуждению. Напротив, существенное место в казахстанском праве занимает воспитательная сторона [3].

Происходящий в период строительства правового, гражданского общества процесс изменения соотношения и роли правового и морального регулирования общественных отношений, поведения казахстанских людей не означает снижение значения правовых норм и не

ведет к вытеснению норм казахстанского права нормами общечеловеческой морали. В настоящее время происходит не вытеснение или поглощение правовых норм нормами морали, а дальнейшее развитие и совершенствование как моральных, так и правовых норм. Практика показала, что не всегда оправданная замена государственного принуждения мерами морального воздействия приводила к росту отдельных категорий правонарушений. Не способствовали сокращению правонарушений и имевшие место случаи непродуманной передачи правонарушителей на поруки общественности и т.п.

Следует сказать, что неразрывная, устойчивая взаимосвязь и взаимодействие норм права и морали [4] казахстанского общества, их активное сближение в период строительства правового и гражданского общества приводит к выводу об их единстве. Единство правовых и моральных норм казахстанского общества в коренном, главном одновременно предполагает и их различие во второстепенном, неглавном с точки зрения интересов народа, государства.

Несмотря на широкое и глубокое воплощение в правовых нормах основных принципов и норм нравственности, они остаются обособленной разновидностью социальных норм. Нормы права и морали выражают две неразрывно связанные, взаимодействующие и вместе с тем различные стороны в едином диалектическом процессе регулирования общественных отношений, поведения казахстанских людей в соответствии с потребностями и задачами строительства правового и гражданского общества. отождествление правовых и моральных норм нашего общества не только теоретически не состоятельно, но и может привести к серьезным ошибкам в практике работы государственных органов, в воспитании населения, ибо оно означает идеализацию мотивов соблюдения норм права казахстанскими гражданами, упрощенный взгляд на их индивидуальное сознание.

Как известно, относительность единства правовых и моральных норм казахстанского общества выражается прежде всего в различии способов их создания, форм существования и гарантирования. Нормы права содержатся в законах, указах Президента РК, постановлениях, кодексах, уставах, приказах и других актах органов казахстанского государства, а нормы морали – в обществен-

ном сознании. Нравственные нормы передаются из поколения в поколение в виде общепринятых представлений о добре и зле, о благородстве и подлости и т.д., запечатлеваются в народных пословицах, преданиях, в произведениях искусства и т.д. По своему социальному содержанию они могут иметь как общечеловеческий, так и исторический ограниченный характер. Если осуществление нравственных норм контролируется общественным мнением и их нарушения влечет за собой только меры общественного воздействия, то требования правовых норм нередко соблюдаются не в силу внутреннего убеждения, а под влиянием вступления в действие предусмотренных в законе санкции, в частности государственно-принудительных мер.

Следует сказать, что правовые и моральные нормы различаются и кругом регулируемых общественных отношений: сфера действия норм морали значительно шире сферы действия правовых норм.

Правовые нормы, несмотря на их многочисленность, не охватывают все поведение казахстанских людей. Есть общественные отношения, поступки граждан, к которым нормы казахстанского права нейтральны. К ним относятся, например, отношения любви, дружбы, товарищества, вежливости и т.д. Эти отношения регулируются нормами морали. Нормы казахстанского права отличаются от норм морали большей степенью регламентации, детализации требований, дозволений и запретов. Это особенность казахстанских юридических норм вытекает из самого характера правового регулирования общественных отношений.

В связи с этим заметим, что имеющиеся между нормами права и морали различия являются внутренними различиями единого целого – порядка регулирования общественных отношений, поведения казахстанских людей. Казахские правовые и моральные нормы выступают как две неразрывно связанные, взаимопологающие стороны этого единого целого, как две различные формы закрепления объективной связи интересов личности с интересами всего общества. Степень различия, расхождения между отдельными нормами казахстанского права и морали может быть значительной и в некоторых случаях перерасти в противоречие. Противоречие может возникнуть в связи, например, с повышением

моральных требований передовой части нашего общества к поведению граждан и явной недопустимостью в новых условиях некоторых поступков, которые, однако, по-прежнему не рассматриваются как правонарушения. Возникшее противоречие усиливается, обостряется до тех пор, пока законодатель не вынесет соответствующего изменения в нормы казахстанского права.

Поэтому глубокое изучение и обстоятельно-политологический анализ возникающих противоречий между отдельными нормами права и морали имеют не только теоретическое, но и большое практическое значение для дальнейшего совершенствования нашего законодательства [5]. Своевременное раскрытие противоречий между правовыми нормами и нравственными требованиями позволяет разрабатывать научно обоснованные рекомендации изменения казахстанских законов, что является одной из важнейших задач правового государства и социально – политической науки.

В заключении, следует сказать, что интеграционные тенденции правовых и моральных норм казахстанского общества – непрямолинейный процесс. В нем, как и во всяком явлении с различающимися, противоречивыми сторонами, бывают временные отклонения от поступательного развития. Расширение сферы убеждения в воспитании казахстанских людей и усиление наказания в отношении отдельных злостных нарушителей законов и норм морали – такова диалектика развития демократии Казахстана в период строительства правового и гражданского общества.

Литература:

1. Аль-Фараби. Социально-этические тракты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 345.
2. Взаимодействие правового сознания с моралью и нравственностью в обществе переходного периода. – Алматы: Жеті жарғы, 1995. – С. 235.
3. Абсаттаров Г.Р. Право. Политика. Сознание. – Алматы: Ғылым, 2016. – С.222-241.
4. Садвакасов Н.О. взаимосвязи этических и правовых норм//Мысль. – 2017, №3. – С. 20-23.
5. Алияров Е.К., Аюпова З.К. Совершенствование правовой системе Республики Казахстан и вклад академика С.С. Сартаева в становление правового государства. – Алматы: Экономика, 2016. – С. 193-221.

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚТЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ БАСТАУЛАРЫ

Құсайынов Д.Ө.

*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университетінің
профессоры, философия ғылымдарының докторы*

Аюпова З.К.

*Қазақ ұлттық ағарлық университетінің профессоры,
заң ғылымдарының докторы*

Ұлы даланың төсінде әр түрлі тарихи үрдістердің әсерінен қазақ елі әлемдік барлық діндерді бойына сіңіріп, қазіргі жаһандану заманында көп конфессиялы мемлекетке айналып отыр. Сондықтан да еліміздің бірлігін сақтау үшін, Конституцияда жария етілген ар-ождан бостандығын жүзеге асыру үшін, ұнитарлы Қазақ мемлекеті барлық діндерге сыйластық пен төзімділік сипатында қарауы — заман талабы. Бұл қатынасты әлемдік дінтануда толеранттылық деп атайды. Ал оның қазақ тіліндегі мағынасын білдіру үшін латын тілінен енген толеранттылық, сонымен қатар төзімділік термині жұмсалады.

Сондықтан да «төзімділік» сөзінің мәні көп қырлы болғандықтан, ол «толеранттылық» ұғымының орнына алынған. Дегенмен, «толеранттылық» термині халықаралық деңгейде жұмсалатын сөз болғандықтан, оның қолданылу кеңістігі «төзімділікке» қарағанда әлдеқайда жоғары. Ал, «төзімділік» — «төзу», «шыдау», «сабыр ету», «тағат қылу» т.б. жақсы қасиеттердің жиынтық атауы. Ол жоғарыда аталған «сабыр», «тағат», «шыдам» сөздерінің баламасы ретінде жүрді. Бұл әрине, біз жоғарыда атап өткен, батыстық қалыпқа сай алынған сөз, яғни қоғамның тыныштығы үшін өзге сенімдер мен ғұрыптарға шыдау дегенді білдіреді. Демек, бұл ұғымның қолдану аясы тар. Мұның орнына қазақы менталитетті барынша аша түсетін кеңпейілділік сөзі сәйкес келетін сияқты. Кеңпейілділік сөзін теолог, ғалым Д.Кенжетай да өз еңбектерінде толеранттылықпен қатар пайдаланған [1, 72 б.].

Елімізде қалыптасқан діни толеранттылық ұстанымы өте өзекті мәселеге айналып отыр. Өйткені кез келген діннің мақсат-мұраты

– адамдар арасындағы ымырасыздықты, келіспеушілікті жойып, олардың бейбіт әрі тату-тәтті өмір сүруіне жол ашу. Дегенмен бұл қағида бүгінгідей жаһандану дәуірінде көпе-көрінеу бұзылып отыр. Бір діннің өкілінің басқа дін ұстанушыны бөлектеп, оның сенімін жоққа шығаруы қалыпты нәрсеге айналды. Тіпті мұның салдары қылмыстың ең ауыр түріне – адам өлтіруге дейін жетті. Сол себептен діни толеранттылық мұраттарына жүгініп, қағидаларын қалпына келтіру арқылы адамзатқа ортақ игі құндылықтарға қол жеткізуге болады. Ол үшін алдымен толеранттылық ұғымының бастауларына, түп-төркініне үңіліп, қалыптасу, даму жолдарын бағдарлау заман талабы болып есептеледі.

Әлемдік дінтану ғылымында «толеранттылық» термині алғаш рет латын тілінде пайда болған. Бұл сөз екі етістіктен құралған: «pati» және «tolerantia». «Pati» етістігі төзу және бағыну деген мағынаны білдіреді. Ал «tolerantia» сөзі шыдам, төзім ретінде қолданылып қана қоймай, адамның тұрақты белсенді позициясы, ауруға, зұлымдыққа қайыспай төтеп беруін де сипаттайды [2, 69 б.]. У. Лара «тарихи жағынан толеранттылық туралы алғашқы түсініктер Кіші Азия түбегінде, грек қалаларында (б.з.д. 700 ж. шамасында) пайда бола бастады» деп санайды. Бұл кезеңде адамдар тиын соққан кезде әрбір алтын және күміс тиын салмағының белгілі бір мөлшердегі кемдігі толеранттылық мөлшері деп аталды. Сонымен бірге кеме жасау ісіндегі аздаған техникалық ақаулар, адам ағзасының дәрілік заттарды қабылдау қабілеті толеранттылық түсінігінің айналасында қарастырылады.

Батыс ғалымы Г. Бардиер толеранттылық және төзімділік туралы мәндік анықтамаларды айқындау үшін әр дәуірге тән философиялық концепцияларды талдауға талпынған. Толеранттылық идеясы өзінің бастауын Антика дәуірінен алады. Ежелгі грек философы Сократ төзімділік қасиетті интеллектуалдық аскетизммен байланыстырған және оны адамдардың рухани, әлеуметтік тұрғыдан ұйысуының бірден-бір алғышарты ретінде қарастырған. Сократтың шәкірті Платон азаматтық қоғам құру үшін адамдар өзара қарым-қатынаста төзімділік қағидасына сүйенуі тиіс деп есептеген. Аристотель өзінің «Никомах этикасы» деген еңбегінде адамның басқа біреумен сұхбатқа түскенде қажетті қасиеттерін са-

намалап көрсетіп, оның ішінен төзімділікті ерекшелеп көрсетеді. Ол бұл ұғымның аясында адамдар мен құбылыстардың тең өмір сүре алатындығын алға тартады [3, 56 б.].

Американдық философ және саясаттанушы Майкл Уолцер толеранттылықтың бірқатар потенциалына назар аударады. «Олардың біріншісі – XVI – XVII ғасырлардан бастау алатын діни толеранттылық ұстанымы. Мұның негізінде әлемде бейбіт және тату-тәтті өмір сүру үшін діни көзқарастардың алуандығын мойындау қағидасы жатыр. Екінші ереже – «Барлық гүл шешек атуға лайықты» деген қағида төңірегінде қалыптасқан пассивтілік қағидасы. Үшінші ұстаным – дербес моральдық стоицизмнен бастау алады. Бұған сәйкес басқалардың да тең құқыққа ие екендігін мойындау. Төртінші қағида – бір адамның басқалармен алғаусыз, риясыз қарым-қатынасы, олармен тең дәрежелі сұхбатқа түсуін білдіреді. Біреудің көзқарасына құрмет көрсету, олардың тілек-қалауына құлақ аса білу қабілеті де осы ұстаным шеңберіне кіреді. Және соңғысы, бесінші қағида – алуандық пен ерекшеліктерді Жаратқан Тәңірдің шексіз шеберлігінің бір белгісі ретінде көру. Бұл шарт мультикультурализм және әлеуметтік плюрализмді әлемдік дамуға серпін беретін феномен ретінде тануды да қамтиды. Осылар адамзат көркеюінің ажырағысыз бір бөлшегі саналады. Кез келген адамның таңдау еркі бар. Таңдау еркі олардың автономиясының өзегін құрайды». Б. Барбердің көзқарасы бойынша, «толеранттылық – адамзат игілігіне негізделген жүйе» [4, 47 б.].

Осы дінтану ұғымының философиялық әртүрлі аспектілерде қолданылатын сипатына тоқтала кеткен орынды. Медицина, жаратылыстану ғылымдарындағы анықтамаларынан бөлек қоғамдық ғылымдардағы түсіндірмелерінің өзі де жетіп артылады. Бізге маңыздысы сол дін мен қоғам арасындағы байланыстардың желісі ретіндегі қоғамдық сипатқа ие анықтамалары. Себебі мәдениет, дүниетаным, қоғамдық қатынас, философия сынды дисциплиналардың барлығының негізінде діни үдерістердің орнын жоққа шығару мүмкін емес. Ғылыми әдебиеттерде көбінесе пайдаланылатын толеранттылық термині:

– біріншіден, барлық адамдардың қоғамда тең екендігін тану және сенімін құрметтеу;

– екіншіден, біреудің сенімін басынудан, күш көрсетуден бас тарту;

– үшіншіден, әр тұлғаның сенімі мен ғұрпының, мәдениетінің әртүрлі екендігін ұғыну, сондықтан да алуан пікірді бір арнаға сыйыстырып, жалпыны жалқыға ауыстырудан бас тарту деген мағынада сипатталады. Бұл жоғарыда талдап көрсеткендей, көбінесе батыстық қалыппен қабылданған түсінік.

Кеңінен қолданыстағы философиялық сөздіктерде толеранттылыққа былайша анықтама береді: Толеранттылық – түрлі көзқарастарға, моральдық құндылықтар мен әдеттерге деген төзімділік. Толеранттылық – әртүрлі ерекшелігі бар ұлтар мен діндердің қарым-қатынасына қажетті құбылыс. Ол өзіне деген сенімділік пен өз ұстанымдарының қолайлылығын, басқаларға жағымсыз әсері жоқтығын түйсіне білу, басқа көзқарастармен салыстырулардан қашпайтын және бәсекелестіктен қорықпайтын, сонымен қатар, әртүрлі идеялық бағыттарға ашықтық таныту дегенді білдіреді [5, 457 б.]. Яғни, бұл жерде басқа көзқарастарға кеңшілік таныту қасиеті, өз ұстанымыңа деген адалдық пен сенімділікті игеру барысында қалыптасатын қасиет ретінде бағаланып тұр. «Өзіне жаны ашымаған, өзгенің бетін шиесей қылады» деген мақалда айтылатын ұлағат, толеранттылық ұғымының мәнін ашып тұр деп айтуға болады. Саяси, діни, идеялық, ұлттық, мәдени т.б. құндылықтарды тұтыну барысында өзіндік болмыстық сипатына сай ерекшеліктерді қадірлей білгендер бұл айырмашылықтардың басқада формаларының салыстырмалы құндылықтық өлшемін сыйлай білетін, олармен өркениеттік өреде бәсекелестікке түсе білетін төзімділікке дағдыланады.

Қазақ елінің саясаттанушылары көбінесе толеранттылықтың әртүрлі әлеуметтік және этникалық топтардың қарым-қатынасындағы маңызды алғышарт екендігіне тоқталып, көбінесе оның моральдық-этикалық сипатын талдауға мән береді. Философтар философиядағы плюрализм ұстанымы туралы пайымдағанда, түрлі философиялық ағымдар мен теориялардың бір-бірімен сабақтастығындағы толеранттылық идеясының қажеттілігіне назар аударады. Діни ойшылдар жер бетіндегі барлық діндерге ортақ төзімділік қағидасын алға тарта отырып, экуменикалық

қозғалыстың маңызын тілге тиек етеді. Экуменизм протестантизмде пайда болған шіркеулерді біріктіру қозғалысы ретінде танылғанымен, қазіргі таңда функционалдық жағынан өзгеріске ұшырап, барлық діни жүйелердің өзара түсінісушілігін насихаттайтын ауқымды салаға айналып отыр.

Әлеуметтік психология көзқарасы тұрғысынан алғанда, толеранттылық ең алдымен адамның өзінен шығатын әлдебір ерекше қатынас, аттитюд (құрмет, қабылдау, түсіну – бұл аттитюдтың үш компоненті) ретінде анықталады. Яғни, адамның сана-сезімі мен ой-өресі жоғары болса, онда толеранттылық қатынас мәжбүрлемей-ақ, өздігінен пайда болады деп түсіндіріледі.

Соңғы кезде еңбектері кеңінен тарап жүрген психолог Т. Харрис «Мен жақсымын, Сен де жақсысың» деген кітабында тұлғаның қоғамдағы адамдармен қарым-қатынасының маңызды төрт моделіне назар аударады: «Мен жақсымын – Сен жақсысың», «Мен жақсымын – Сен жамансың», «Мен жаманмын – Сен жақсысың», «Мен жаманмын – Сен де жамансың». Алғашқы екі компонент адамдағы туа бітті қасиет санатына жатады. Ал, соңғылары адамның өзінің жанын, рухани әлемін тәрбиелеу, баулу арқылы жүзеге асатын дүниелер. Алайда, Т.Харристің зерттеуі бойынша «Мен жақсымын – Сен жамансың» байланыс үлгісі кез-келген жерде қайшылық, агрессия мен тұрақсыздыққа әсер етеді. Қоғамдық ортада конфликтілердің тууына себеп болады. Себебі бұл модель адамның өзіне деген сенімділігінің, әлеуметтік жетістігінің нәтижесін көрсетеді. Өзінің ішкі дүниесіне тепе-теңдік орнатқанымен, сыртқы әлеммен үйлесімге нұқсан келтіреді. Ал, қалған үш қарым-қатынас моделі толеранттылықтың маңығынасын, мазмұнын ашады [5, 146 б.].

Немістің атышулы философы Ю.Хабермас аталмыш терминнің кең таралуының саяси астарына тоқталып, бұл үдерісті конфессиялар арасындағы қақтығыстармен байланыстырады. Ол бұл үрдісті былай деп түсіндіреді: «билік діни азшылық өкілдері – лютеран, гугеноттар мен папистермен (католик) қарым-қатынаста шенеуніктер мен тұрғындардың өздерін толерантты ұстауын міндеттейтін декреттер шығарды» [6, 45 б.].

Толеранттылық әлеуметтік ғылымдармен қатар жаратылыстану ғылым салаларында да кеңінен қолданысқа ие мағыналық

ауқымы өте кең сөз. Дегенмен қазақ тіліндегі төзімділік терминнің түпкі мәнін түгел қамтып бере алмайды. Осы тұрғыдан толеранттылық ұғымын оның мәндік эволюциясы тұрғысынан, әртүрлі мәдениеттерді қолданылу тәжірибесі бойынша, сонымен қатар ғылыми теориялық ерекшеліктерін назарға ала отырып қарастырудың маңызы зор.

Шығыс философиясының қайнар бастауында тұрған Қытай халқындағы толеранттылық түсінігі сонау Кун Фу-цзы ілімінде «адамсүйгіштік» (жэнь) ұғымынан келіп шығады. «Өзіңе нені қаламасаң, басқаға да соны тілеме», барлығын бірдей көр, кеңпейілді бол қағидасы. Себебі қытай бағзы замандардан бері әртүрлі халықтар мен сенімдерді тоғыстырған мемлекет. Сондықтан қоғамда тұрақтылықты сақтау үшін міндетті түрде Кун Фу-цзы салып берген «Алтын ережеге» сүйенеді. Атақты этнограф, дінтанушы М. Элиаденің пікіріне қарағанда, Қытай тарихы көрші түркі елдерімен тығыз қарым-қатынас процесінде дамып-жетілген [7, 41 б.]. Сондықтан да Тәңір түсінігі, «көк аспан» ұғымы белгілі бір деңгейде олардың сенімдерін қалыптастыруға әсер етті. Аспан асты елі ұғымы да көк аспанның астында өздерімен қатар бірнеше халықтардың өмір сүретінін мойындаудан, ұғынудан туған түсінік. Сондықтан Көк аспан өзінің панасындағы халықтарға қалай кеңпейілді болса, мемлекет те қарамағындағы жұртқа сондай кеңпейіл болу керек. Кейіннен бұл ұғым Кун Фу-цзыдың кеңпейілділік, адамгершілік қағидаларымен негізделеді.

Араб халқының танымында, бір қызығы, бұл ұғым кешірімділік, жұмсақтық мәндерімен айқындалады. Яғни, кез-келген көзқарасқа немесе әрекетке кешіріммен қарау. Бұл қасиеттің араб тайпаларында қалыптасуын тікелей Құран Кәрім мен Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) өнегелі сүннетімен байланыстыруға болады. Себебі, Араб түбегіне Ислам діні келгеннен кейін ғана халық арасында ахлақ мәселесі жолға қойылып, төзімділік қанат жайды. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) үлгі-өсиеті арқылы оларда «Кәпірге де зарар бермеу», «Таспен ұрғанды аспен ұру» принциптері кең насихатталды. Ойымызды түсінікті ету үшін Абдуллаһ ибн Масғуд атты сахабадан жеткен хадисті мысалға келтірейік. «Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.)

өзінен бұрын өткен пайғамбарлардың бірінің хәлін түсіндіруі әлі көз алдымда тұр. Ол пайғамбарды өз қауымы ұрып-соғып, қанға бөктіріп кетті. Ол бұл жағдайға түскен кезде де бет-жүзіндегі қандарды сүртіп, былай деді: «Аллаһ, қауымымды кешір, өйткені олар тура жолды білмей жүр» [8, 101 б.].

Қорытындылай келе, осы мақаладағы көрсетілген мәселелер қазақ елінің әлемдік қауымдастықтағы әр түрлі конфессиялардың арасында, түсіністік пен сыйластықты қалыптастыру барысында, философ ғалымдарының өсиетті көзқарастарын игеруді жүзеге асырғанын көре аламыз. Осы бағыттағы мемлекетіміздің ең тиімді шараларының бірі Астана қаласында өтетін, әлемдік діндердің съезі дінаралық келісімге деген нақты қадам деп есептейміз.

Әдебиеттер:

1. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 360 б.
2. Почебут Л. Г. Взаимопонимание культур: Методология и методы этнической и кросс-культурной психологии. Психология межкультурной толерантности / Л. Г. Почебут. – СПб., 2017. – 281 с.
3. Лара У. Злоключения слов – изгоев / У. Лара // Личность и мир. – 2010. – №10. – С. 55-57.
4. Бардиер Г. Л. Социальная психология толерантности / Г.Л. Бардиер – СПб., 2015. – 120 с.
5. Сирота Н. М. Глобализация: политические аспекты / Н.М. Сирота. – СПб.: изд-во ГУАП, 2007. – 325 с.
6. Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий / Ю. Хабермас // Социс. – 2006. – №1. – С. 45-53
7. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том II. От Гаутамы Будды до триумфа. – Москва: Критерион, 2002. – 263 с.
8. Баязитов Г. Отношение ислама к науке и иноверам. – Казань, 2011. – 256 с.

ТҮРКИЯ РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ ДІНИ БІРЛЕСТІКТЕР

Бегалинова Қ.Қ.

*әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры,
философия ғылымдарының докторы*

Табашев Ғ.М.

*әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасының докторанты*

Аннотация. Мақалада қазіргі Түркия республикасындағы діни жағдай, діни бірлестіктер қарастырылады. Түркияның халифат жүйесінен зайырлы мемлекет жүйесіне көшуіндегі реформалар, Конституциядағы өзгерістер мен онда қалыптасқан діни жағдайдың өзіндік ерекшеліктері талқыланып, қазіргі күйіне баға беріледі.

Негізгі ұғымдар: Түркия, халифат, зайырлылық, ислам, христиан, діни бірлестіктер, иудей.

Азия мен Еуропа құрлықтарын жалғап жатқан Түркия әлемде жер көлемі жағынан 37-орында. Қара, Жерорта, Эгей мен Мәрмәр теңіздері жан-жақтан қоршап жатқан бұл ел шығысында Грузия, Әзірбайжан, Иран және Армениямен, батысында Болгария, Грекия, оңтүстігінде Ирак және Сириямен шекаралас.

Түркия көпұлтты мемлекеттер қатарына жатады. Оның ұлттық құрамы төмендегідей: Алғашқы орындағы түріктер жалпы халықтың 70% пайызын құрайды. Ал елдің шығысын, таулы аймақтарда мекендейтін күрдтер болса тұрғындардың 14% пайызына ие. Күрд тілінде сөйлейтін оларды Анкара «таулы түріктер» деп атайды. Жалпы саны 11 миллионға жетеді. Қырым татарлары Түркияда 5 миллион шамасында. Тұрғындардың 8% пайызына ие. Гректер саны 4 миллионға жетеді. Гректер Византия уақытынан бері Түркия аумағында өмір сүріп келеді. Негізгі діндері христиандық. Саны 2 миллионға жететін Заздар күрдтермен қатар өмір сүруде. Заздар – иран халқы, түріктер мен күрдтерге қарағанда түркітілдес.

Сенім жағынан шииттерге жатады. Түркияның ұлттық құрамы бұнымен де шектелмейді. 2 миллиондай араб пен 4 миллионнан астам басқа да кавказ халықтарының өкілдері де түріктермен бейбіт қатар өмір сүруде.

Түркиядағы діни бірлестіктер мәселесіне мойын бұрсак, С. Хизметли өз мақаласында мұсылман түріктердің орналасу үрдісіне сай Анадолы аймағының әр жағынан жаңарып, өзгергенін келтіреді. Айтуынша, бұл жерде ғасырлар бойы адамзатқа жол көрсеткен батыс мұсылман мәдениеті мен өркениеті бой көтерді. Аймақта дінін, тілін, салт-дәстүрін жақсы білген өзгеше ұлттар және дін өкілдерімен тату-тәтті өмір сүрген мұсылман қоғамы орнап, ислам ғылымдары дамып, ғалымдар жетілді, көптеген діни түсініктер, діни жамағаттар мен философиялық сопылық ағымдар қалыптасты. Аймақтың түкпір-түкпірінде ғылым, білім және мәдениет орталықтары, мешіттер, медреселер, керуен сарайлар, уақыфтар т.б. салынды [1, 39].

Бүгінгі күні Түркия Республикасы зайырлы мемлекет ретінде қандай да бір дінге басымдық бермейді. 1922 жылы 1 қаңтарда Ұлттық Мәжіліс сұлтандықтың күшін жою туралы заң қабылдады. 1923 жылдың 29 қазанында Түркия республика болып жарияланды. 1924 жылдың 3 наурыз күні халифалық жойылды. Түркияның алғашқы президенті Мұстафа Кемал Ататүрік Түркияны жаңа заманғы еуропа үлгісіне көшірді. Сұлтандық пен халифалықты жойып, жаңа республика жүйесіне көшкен ел зайырлы парламенттік режимге өтті. Конституция 1924 жылы заң алдында азаматтардың теңдігін, ой және сөз бостандығын қамтамасыз етті. Суверенитет халыққа тән болып, оның мүддесін бір палаталық парламент Ұлы Ұлттық Ассамблея қорғады. Парламент республика президентін сайлап, ол болса үкімет басшысын тағайындады. Ататүрік реформаларымен бірге Түркияда саяси модернизация жүріп, 1926 жылдың ақпанында түрік Азаматтық кодексі қабылданды. Алғашында 1924 жылы Конституцияның №2 бабында «Түрік мемлекетінің діні ислам, ресми тілі түрік, астанасы Анкара» деп көрсетілгенмен, 1928 жылы қабылданған №1222 заңында дін туралы мәліметтер алынып тасталды. 1937 жылы №3115 заң қабылданған соң баптарға мемлекеттің алты негізгі ұстанымдары

бекітілді. Мемлекет пен қоғамды модернизациялауға бағытталған көптеген реформалардың қатарында араб әліппесін қолдануды тоқтатып, латын әліппесіне өту де қамтылды. Мемлекетті секуляризациялау жолында маңызды қадамдардың бірі Дін істері басқармасы мекемесін құру болды. Д.В. Жигульскаяның пікірінше, түрік республикасында секуляризм көптеген батыс елдерінде болғандай мемлекет пен діннің бір-бірінен ажырауын білдірмеді. Кемалистік режим дінді мемлекеттің бақылауға алуын қамтамасыз етті. Бұл тұста француз үлгісіндегі лаицизм ұстанымы көбірек көзге түскенін айту орындырақ. №670 заң сопылық және алауиттік қауымдастықтарды жабуды міндетті. 10 нан 20 миллионға дейін жететін алауиттер дәстүрлі емес мұсылмандар есебінде. Түрік зерттеушісі Н. Сарачаның пайымынша, жаңа республика исламды кері итермеді, қайта өзіндік тарихи тәжірибені сақтауға тырысты, «дегенмен дінді қадағалауға алып, өзіндік исламды дамытуға әрекеттенді». Расында, елдегі секуляризация Түркияның исламнан бас тартуын білдірмеді. Қазіргі Конституцияның 24 бабына сәйкес мемлекет наным-сенім бостандығын қамтамасыз етеді: ешкім де діни ғұрыптарға қатысуға міндеттелмейді, азаматтар діни нанымын айқындау мүмкіндігіне ие, дінді саяси мақсатта қолдануға тыйым салынады [2, 158].

Түркия аумағында ХІ ғасырдың соңына таман ислам діні тарала бастады. Ол өз кезегінде уақытымен христиан дінін ығыстырды. Бүгінгі күні тұрғындардың басым көпшілігі (99%) исламның сүнниттік ханафи мәзһабын ұстанады. «Түріктердің исламды қабылдауы жалпы адамзат тарихы және ислам тарихы үшін маңызы зор оқиға болып табылады. Жалпы түрік халықтары тарихы жағынан болса жаңа бір кезеңнің бастауышы. Өйткені ислам діні мен мәдениеті түріктерге дүние егемендігінің жолын ашты және оларды жаһандық мемлекет иесі қауым деңгейіне көтерді. Орта Азия, Мауараннахр, Самарқанд, Бұхара, Қашғар сынды алғашқы түрік ислам мекендері, Әбу Абдулла Исағил Ибрахим әл-Жүфи әл-Бухари (уаф. 256/869), Әбу Мансур Мухаммед әл-Матуриди (уаф. 333/944), әл-Бируни (973-1048), Қожа Ахмет Яссауи (уаф. 1160) сияқты ғұламалардың отаны болуымен Араб түбегі, Мекке, Мәдина, Бағдат, Куфа т.б. жерлері секілді үлкен абыройға ие болды» [1, 37 б].

Анадолының кейбір шығыс аудандарында, сондай-ақ күрдтер мен кейбір арабтар арасында шафиғи мазхабын ұстанушылар да кездеседі. Елде бірқатар діни тариқаттар бар. Алайда саяси себеппен 1923 жылы діни тариқат құруға тыйым салынған. Дегенмен Түркияда суфизм әлі де ел ішінде ықпалды екенін айтуға болады. Әсіресе, білім беру, БАҚ және мәдениет саласында. Тариқаттар шетелдегі ірі түрік диаспоралары мүшелерінің басын біріктіреді, саяси үрдістерге ықпалын тигізеді. Түркиядағы ірі тариқаттар арасында Нақшыбандия, Қадирия, Рифағия, Мәулауия (XIII ғасырда сопы, ақын әрі ойшыл Ж. Руми негізін қалаған) және тағы басқаларын ерекше атап көрсетуге болады. Түркия Республикасы – зайырлы мұсылман мемлекеті болғандықтан, онда мемлекет істері бөлек, дін істері бөлек жүріледі. Бірақ, 85-ке жуық мемлекеттік университеттің қабырғасында 85 дінтану-исламтану факультетінің, ұлттық білім беру министрлігінің қарамағында 500-ден артық мемлекеттік діни гимназияның, бірнеше мың Құран курстарының болуы, 130 мың дін қызметкерінің мемлекет бюджетінен айлық алып дін қызметін жасауы оның зайырлы сипатына кері әсерін тигізбейді.

Шииттер жергілікті тұрғындардың 16% ын құрайды. Елде екі шиіттік ағым: али-илахи (Дерсим таулары мен Харпут жазығының солтүстігіндегі, бұған қоса түрікмен) және нусайриттер бар (олар Сириямен шекаралас аймақтағы 80 мыңдай араб). Түркияның оңтүстік шығысында кейбір күрдтер арасында иезидтер де кездеседі (70 мың). Түркияда христиан және иудей қауымдастықтары да діни азшылықты құрайды. Әсіресе оңтүстік шығысында Сурияни христиандармен қатар Асури, Кәлдани, Насури және т.б. христиан қауымдастықтары бар. Христиандар тұрғындардың 0,7% ын құрайды, православтар 74 мың, көбіне гректер мен болгарлардан және кейбір арабтардан құралған. Армян-григориандар 70 мың, халдо-католиктер 11 мың, латын дәстүріндегі католиктер 7 мың, олар көбіне левантилер. Армян-католиктер (4 мың), грек-католиктер (гректер мен болгарлардан құралған шағын топ), сиро-католики (барлық католиктердің жалпы саны 26 мың), протестанттар (23 мың; англикандар, лютерандар, пресвитериандар, конгрегационалистер, жетінші күн

адвентистері), якобиттер (Сириямен шекаралас аудандарда), коптар, несториандықтар. Иудейлердің шағын тобы (24 мың). Олар көбіне Стамбулда шоғырланған.

Википедия мәліметінше армян, грек және ассириялықтар уақытында Түркияда Константинополь Патриархатына тиесілі 2549 діни жерде 200 ден астам монастыр мен 1600 шіркеу болған. Кейіннен олардың көбі мешіт не керуен сарайлар ретінде қайта құрылған. Тек 1960-жылдары ғана ғалымдар рухани мұраға жататын ескерткіштерті тіркеу әрі сақтау мәселесін көтерді. 1974 жылы ғалымдар Түркиядан әр түрлі жағдайдағы 913 шіркеу мен монастырды анықтады. Бұлардың жартысынан көбі бүгінгі күнге дейін сақталмай, 252 сі қирап, тек 197 ғана жарамды болып табылған [3].

Түркияда 321 түрлі христиан шіркеулері қауымдары бар. Христиан қауымдары православ гректері Константинополь патриархатына қарасты 90 приходты құрайды (75 Стамбулда, 8 Гёкчеде, 6 Хатайда, 1 Бозжада), 55 армян-григориан қауымдастығы (45 Стамбулда, 7 Хатайда, 1 Мардин, Диярбакыр, Кайсериде), 60 ассириялық-несториан қауымдастығы, православ болгарлар, арабтар мен армян-католиктер, 52 түрлі протестанттық бағыттағы қауымдастықтар. 2012 жылы Түркияда 2 204 Иегова куәгерлері тіркелген. Еске алу кешіне 4 102 адам қатысқан.

Түркиядағы иудейлер тарихын тарқатсақ, ол көне замандардан тамыр тартады. Археологиялық мәліметтер бойынша, иудей қоныстанушылары Сардис қаласында б.з.д. IV болған. Византия мен Осман империялары иудейлерге автономды қауымдастық статусын беріп, батыс еуропалық мемлекеттерге қарағанда олардың құқықтары мен еркіндіктерін кең еткен. Тарихына қарасақ, Испаниядан қуылған сефардтар Стамбулға келіп қоныстанған. Түркиядағы иудейлер тарихында Саббат Цвидың және оған ерушілердің формалды түрде исламды қабылдауы айтарлықтай оқиға ретінде сипатталады. Осыдан келіп «денме» атты криптоиудейлік қозғалыс пайда болып, кейіннен ол масондыққа ұласты. Түркияның бүкіл тарихы бойы денме мемлекеттегі жүйеге қарсы элемент ретінде орын алып келді. Бүгінгі күні денме қауымдастығына мүше адамдар саны 2500 екені білінуде. Қазіргі уақытта Түркиядағы иудейлердің жалпы саны 24 000 адамды құрап, олардың көпшілігі

астанада шоғырланған. Ел ішіндегі антисемиттік көңіл күйге қарамастан Түркия мен Израилдің экономикалық қарым-қатынасы тұрақты даму үстінде. Түркия Израиль мемлекетінің заңдылығын мойындаған алғашқы мұсылман мемлекет. Түркияда 36 иудей синагогалары тіркелген. Олар Стамбул, Адана, Анкара, Измир, Чанаккале, Хатай, Бурса, Кыркларелиде. Тағы үш синагога тіркелген. Бірақ жұмыс істемеуде.

Әдебиеттер:

1. Хизметли С. Түркиядағы жалпы діни ахуал және зайырлы мемлекеттің діни ұстанымы // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы. № 1 (1). 2015.
2. Жигульская Д.В. Политические аспекты современного ислама в Турции // Этносоциум 2 (194) 2017.
3. <https://ru.wikipedia.org>

ӘЛ-ФАРАБИ РУХАНИ ӘЛЕМІ: «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА» КОЦЕПЦИЯСЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Сүлейменов П.

*әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті,
саяси ғылымдарының кандидаты, доцент*

Әл-Фарабидің толық аты-жөні – Әбунасыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби. Туған жері қазақтың ежелгі қаласы Отырарды арабтар Бараба-Фараб деп атап кеткен, осыдан барып ол Әбунасыр Фараби, яғни Фарабтан шыққан Әбунасыр атанған. Кейде оны жай ғана «Тархани» деп те атайды. Фараби оқуды өте ерте бастаған. Бастапқы білімді ол туған қаласы Отырарда алады, одан кейін Хорасанға барады. Кейінірек білімін онан сайын толықтыру мақсатында араб мәдениетінің орталығы Бағдатқа кетеді. Ғылым-білімге өте құмартқан зерек Фараби өте білімді адамдардан сабақ алған. Мәселен, медицина мен логиканы христиан оқымыстысы Юханна ибн Хайланнан, ал жаратылыста-

ну ғылымдары мен грек тілін атакты аудармашы Әбу Башар Маттадан үйренеді. Бір нұсқада Фараби осы шәкірт шағында атакты оқымысты Абубәкір ибн Сиржбен жақын араласып, оған логиканы үйретіп, одан астрономияны үйренген деп айтылған. Фараби ғылымды көбінесе өз бетінше меңгеріп, аса зор табандылық көрсеткен, орасан мол табыстарға жеткен адам. Ол, әсіресе, грек ғылымы мен философиясын, ең әуелі Аристотельдің бай мұрасын игеруді қолға алған. Фараби түркі, араб, парсы, грек және басқа тілдерді жетік білген [1,152 б.].

Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «Топикасы» және т.б. көптеген еңбектеріне түсініктемелер жазды. Сонымен қатар, өз тарапынан да көптеген ғылыми еңбектер жаған: «Филоофияны аңсап үйрену үшін алдын ала не білу қажеттілігі жайлы», «Ақылдың мәні туралы», «Музыканың үлкен кітабы», «Ғылымдар энциклопедиясы немесе тізбесі», «Кеменгерлік меруерті», «Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері», «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету жолы» т.б. Міне осылай Фараби жұртқа мәлім оқымысты болып, шығыстың ұстазы деген дәрежеге көтерілді, және әлемнің екінші ұстазы атанды. Әл-Фарабидің қоғамдық-философиялық, жаратылыстану туралы ғылыми көзқарастары орта ғасырлардағы Таяу және Орта Шығыс елдеріндегі мәдениет, философиялық және ғылыми ой-пікірлердің даму нәтижесі болып табылады. Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық көзқарастары мен бағыт-бағдарлары өте күрделі саяси-әлеуметтік және экономикалық жағдайларда калыптасты. Әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Оның еңбектері еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды [2, 8 б.]. Ойшыл еңбектерінің қаншама дәуірлер өтсе де маңыздылығын жоғалтпай келе жатқандығы, ондағы ойлардың даналығында, тереңдігінде болса керек. Жалпы алғанда тарихтың елегінен өткен философиялық ойлар ешқашан

да ескірген емес, ондағы жинақталған дана ойлар біздің санамызға ой салып, соны көзқарастардың қалыптасуына ықпал етеді. Әл-Фараби шығармалары осындай өрісі кең, өресі биік еңбектер санатына жатады. Философиядағы тарихи сабақтастық өз жалғасын таба береді.

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

Бұл мақаламызда, Әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясының саяси философиялық негіздерін және теориялық маңыздылығын ашу негізінде ғылыми инструмент ретінде зерттеуде салыстырмалы теориялық зерттеу әдістерін қолданамыз. Сонымен қатар зерттеу барысында, шетелдік және отандық зерттеуші авторлардың еңбектеріндегі тақырыпқа байланысты жазған ой пікірлерін ғылыми негіз және дереккөзі ретінде пайдаланамыз. Мәтіндерге герменевтикалық және компаративистік, стилистикалық зерттеу әдістерін пайдаланамыз.

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

Әл-Фарабидің саяси философиясылық көзқарасы көпшілік жағдайда өзінің құндылығын сақтады және қазіргі қоғам даму

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

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

Әл-Фарабидің қайырымды және қайырымсыз қалалар туралы ілімі түб тамырымен Платон және Аристотельдің мінсіз мемлекет және мемлекет түрлері туралы ілімінен бастау алады. Платон өзінің «Мемлекет» деген шығармасында мінсіз қаланың құрылымы туралы ойын білдірген. Оның «мінсіз қаласы» – сол кезде өмір сүрген мемлекеттерді сынға алу негізінде құрылған утопия. Алайда ол нақты болған мемлекеттермен белгілі бір байланысы болды, нақты мемлекеттердің сипаттары және белгілерін көрсетті. Платонның ойынша, мінсіз мемлекеттің негізгі қағидасы әділдік болды. Әл-Фараби адам іскерлігінің мақсаты – тек дұрыс танудың көмегі арқылы қол жеткізуге болатын бақыт деп есептейді. Ойшыл қоғамды мемлекетпен теңестірді. Қоғам – адамдық мүше. «Қайырымды қала тірі ағзаның өмірін сақтау үшін барлық мүшелері бір-біріне көмектесетін сау тән тәріздес» [5, 134]. Әл-Фараби

Платон және Аристотель сияқты қалалардың классификациясын көрсеткен. Ол мінсіз қаланы «адамның шынайы болып табылуымен байланысты, оның өмір сүруі, және оның өмірін сақтауы, тамаша заттарға қол жеткізуде адамдар бір-біріне көмектесетін қала» деп сипаттаған қаланың атауы «қайырымды қала». Өз уақытының барлық бірегей ойлары секілді, Фарабидің саяси тұжырымдамалары исламдық халифаттың шынайы бейнелеріне бағытталған араб мәдениетінің теориялық қағидаларына ұқсамады [6, 125]. «Қайырымды қала тұрғындарының көз-қарастары туралы» трактатында ол «қайырымды қалаға» былайша сипаттама берген: «Адамдардың бірлесуінің мақсаты шынайы бақытқа жету істерінде өзара көмек көрсететін қала, қайырымды қала болып табылады және бақытқа жету мақсатында адамдар бір-біріне көмек көрсететін қоғам, қайырымды қоғам болып табылады. Әл-Фараби қайырымды қаланы «барлық органдары өмір сүруін сақтап қалу және оның толық ету үшін көмектесетін» дені сау денсаулықпен теңестіреді. Платонның және Аристотельдің мінсіз мемлекеттеріне қарағанда Әл-Фарабидің қайырымды қаласында қауымдар көп. «Қайырымды қалада бес бөлігі бар: аса лайықты тұлғалар – ораторлар, есепшілер, батырлар және байлар. Аса лайықты тұлғаларға даналар жатады ...Кейін дін қызметшілері және ораторлар, ал нақты айтқанда шешендер, ақындар, музыканттар, жазушылар... Есепшілер деген – есептейтіндер, геометрлер, дәрігерлер, астрологтар және соған сәйкестер. Батырлар – ол риториктар, күзетшілер... Байлар – ол қаладағы байлықты сатып алатындар, жериеленушілер, малшылар, сатушылар және оған сәйкес келетіндер» [7, 305 б.]. Фараби бұл туралы былай дейді: «Әр адам өзінің табиғаты бойынша былай орналасқан, адам өзінің өмір сүруі және жоғары дамуға қол жеткізу үшін және жалғыз өзі қол жеткізе алмайтын көптеген заттарға және оның мұқтаждылығын ескере отырып қандай-да бір затты бере алатын адамдар тобынан кейбір заттарға қажетсінеді» [8, 213 б.].

Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы трактаты» ойшыл дүниетанымының мазмұнды арналарының бірі. Трактатта ізгілікті қоғам болмысының негізгі тетіктері мен қажетті шарттары туралы жан-жақты тал-

данып, зерделенеді. Мәселен, адамның табиғатынан көмекті қажетсініп, қоғам құруға бейілді екенін және адам қоғамының түрлері көптігін айтады. Себебі әрбір адамның тіршілік етуі мен кемелділікке жетуі үшін қандайда болмасын қауым керек. Фарабидің пікірінше, «қайырымды қала» идеал болып табылады. Бұл қайырымды билеуші басқарған феодалдық қала. Оған өзінің мақсатына сәйкес әрекет ететін басқарушы шешеуніктер мен сол шенеуніктердің мақсатын жүзеге асыратын келесі рангілі шенеуніктер көмектеседі, осылайша қоғамның төмен қабаттарына дейін. Ол да Аристотель секілді саясатты географиямен байланыстырады, бірақ оған құрамында жай ғана табиғи-географиялық компонентті емес, сондай-ақ одан өзге аумақтық-территориалды факторды қамтитын территориалды аспекті толықтырады. Мысалы, Фарабидің адамзат қоғамы – ол тек осы факторлардың бірлескен ықпалы нәтижесінде ғана бола алатын «бір өмір сүру орнында көптеген адамдардың бірігуі» [10, 131 б.].

Әл-Фарабидің «қайырымды қаласында» теңсіздік орын алады, тек рухани ғана емес, дәулет теңсіздігі де, себебі, «қайырымды қала» тек өзінің қажеттілігімен шектелген еңбек етушілер тұратын «қажеттілік қаласыз» мүмкін емес. Олар қажетін өзара көмек арқылы табады және төзімділік пен көну арқылы аман-саулыққа қол жеткізеді. Жалпы адам қоғамдастығын философ екі түрге бөліп көрсетеді: толық және толық емес. Толық қоғамдастықтың өзін үш түрге бөлген: үлкен орташа, кіші. Үлкен қоғамдастық деп ол бүкіл жерді мекендеуші барлық адамдардың жалпы қоғамдастығы деп көрсетеді. Ал орташа қоғамдастық дегеніміз білгілі бір халық ретіндегі қоғам дейді, кіші қоғамдастық ол белгілі бір қала ретінде көрсетілген. Толық емес қоғамдастыққа келер болсақ әл-Фараби оларды төртке бөліп қарастырған. Олар: квартал, көше, үй және ауыл. Соңғысы қала құрамында көрмегенімен ол қалаға қызмет көрсетуші толық емес қоғам болып табылады. Жоғары деңгейдегі дамуы мен игілікке адам ең бірінші ретте ең кіші дегенде қалада ғана қол жеткізе алады деп көрсеткен. Кез келген нәрсеге шын көңіл білдіріп, шынайы таңдау жасап талаптанып жетуге болатындықтан кез келген қалада бақытқа қол жеткізуге болады дейді. Әрбір тұрғыны бақытқа жету жолында

бір-біріне көмектесетін қайырымды қала деп түсіндіріледі. Сол сияқты қайырымды қола, қайырымды тұрғындар (халық) болады дейді [11, 74-78 бб.]. Әл-Фараби трактатында былай деді: Адам толығымен жетілуі үшін ол көптеген мәселелерден тәуелді болады. Себебі ол барлық өзіне қажетті нәрселерді жалғыз өзі жасай алмайды, әрі қол жеткізе алмайды дейді. Сондықтан адам өзінен басқа да адамдардың қоғамдастығында өмір сүруі керек, және сонда ғана ол толық жетіліп, бақытқа қол жеткізе алады дейді. Бірақ ол басқа адамдарға қатысты да қоғамдастықтың құраушысы болып табылады. Осылайша, қоғамдастықтың әрбір мүшесінің іс-әрекеті оның әрбір мүшесіне қажетті нәрселердің барлығын тауып береді дейді. Қауым адамдары бір-біріне көмек көрсетулері арқылы ғана кемелділікке жетіп, тыныштығын сақтайды және үйлесімді өмір сүреді. Бірақ олардың барлығы толық мәнге ие бола алмайды және қоғамның да түрлері көп. Ойшыл толық мәнді қоғамды үшке бөледі: ұлы, орташа, шағын және оларды барша адамзат баласының қоғамдарының тұтас жиынтығы дейді. Игілік пен кемелділік дәрежесіне ең бірінші қала жетпек. Бақыт – әл-Фараби этикасының орталық санаты – дербес болып саналмайды. Қайырымды қалада бақыт адамдар, мейірімділік, әділдік және әдемілік арқылы жүзеге асырылады. «Жұмыстарда өзара көмектесу мақсаты үшін біріккен шынайы бақытқа ие адамдардың бірлескен қаласы қайырымды қала, және адамдар бір-біріне бақытқа жету үшін көмектесетін қоғам өз алдына қайырымды қоғам болып табылады. Бір-біріне бақытқа қол жеткізу үшін көмектесетін қалалары бар халық, сәйкесінше қайырымды халық болып есептеледі. Осылайша, барлық халықтар бір-біріне бақытқа қол жеткізу үшін көмектесетін болса жер шары да қайырымды болады» [12, 145 б.].

Әл-Фараби: «адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала – қайырымды қала, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отырса, бүкіл ғалам қайырымды болмақ», – деген

гуманистік ойын ұсынып, оның жүзеге асуын аңсайды. Әл-Фараби пікірінше, қайырымды қала басшысының бірінші және маңызды қасиеті – олар орындауға тиісті әрекеттерді жасауға жақсы қабілетті күштердің «жетілген мүшелері» дейді. (әл-Фараби. Қайырымды қаланың қасиеттері жөнінде / М.Т.Степанянц. Восточная философия. М.,1997) [13, 123 б.].

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

Әл-Фараби «қайырымды қала» деген сау әрі ешбір мінсіз адам мінезіне ұқсас дейді. Себебі оның әрбір мүшесі денсаулықта сақтау үшін бір-біріне көмектесіп өмір сүреді. Бірақ адам денесіндегі мүшелер бір-біріне табиғаты, атқаратын қызметіне байланысты айырмашылық жасайтындығы сияқты қала тұрғандары да өздерінің қызметі мен қоғамдағы орны бойынша айырмашылық жасайды деген. Қалада бір басшысы болады, ол өзіне бір саты төмендегілерден белгілі бір істің атқарылуын талап етеді, ал талап етілгендер өз кезегінде өздерінен кейін тұрғандардан талап етеді, осылайша ең төменгі талап ете алмайтын сатылардағыларға да жететінің көруімізге болады дейді [14,19 б.].

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

- шынайы билеуші (барлық қасиеттерге ие бірінші басшы);
- шынайы билеуші жоқ болса қайырымды қаланы «ең лайықтылар» басқарады;
- егер жоғарыда аталғандардың екеуі де болмаса, бірінші билеушілермен енгізілген ерте заңдарды және ережелді білетін және орындайтын «заң бойынша билеуші» қаланы басқарады;
- заң бойынша билеуші жоқ болған жағдайда, бұрынғы заңдар туралы білімдері бар адамдар тобы, яғни заң бойынша басшылар [15, 146 б.]. Әл-Фараби үшін қайырымды қаланы кім және қанша уақыт басқарғаны маңызды емес. Оған қалай басқаратыны маңызды, ал бұл «қалай» басқаша айтқанда, басқару сапасы билеуші бойында болуы керек қасиеттерге және сипаттамаларға тәуелді. Сонымен қатар, әл-Фараби бір билеуші жалғыз өзі қаланың барлық бөліктерін басқара алмайды, сол себепті «сол қоғамның арасында одан жоғары басшы жоқ, әр қаланың бөлігінде басшы бар».

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

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

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

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

жақсы басшылар және қадірлі адамдар деп атайды, ал олардың басқаруы қадірлі адамдардың басқармасы деп аталады» [17, 38 б.].

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

Адамдардың әлеуметтік теңсіздігі туралы айтқан әл-Фараби «адамдардың әуелден тоқымашы немесе хатшы болып тумайтыны сияқты қайырымдылық пен жаман әрекеттер де әуел бастан жаратылысынан дарымайды» олар адамдардың бір-біріне деген үстемдік құруға ұмтылысынан пайда болған деген ой түйеді [18, 11 б.].

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

Қайырымды қала туралы ілімде, азаматтық қоғамның мұраты көрініс тапқан десе болады. Өзінің «қайырымды» және «қайырымсыз» қалалардың әр түрлі мінездемелерімен классификацияларында Фараби қоғамның жетілдірілген әлеуметтік құрылымын қайта жасады. Ол қала – мемлекеттің қоғамдық өмірінің толық мінездемесін береді. Фараби «адамның жануарлар әлемімен бөлініп тұратыны ақыл ойы және тәнінің жетілдірілгендігімен , бірақта адам одан әрі жетіле түсу үшін ол тіл және әр түрлі өнерге зәру» – деді [19, 134 б.]. Әл-Фараби бойынша, қайырымды қаланың бөліктері «өзара махаббатпен

біріккен, байланысты; олар әділдікпен нығайып және сақталады». Қайырымды қала тұрғандарын нығайтатын келесі бір қасиет, ол әділдік, оны Әл-Фараби ең алдымен, «осы қала тұрғындары ие болатын, ортақ ізгіліктерді бөлістіру, ал кейін олардың арасында бөлістірілгенді сақтау» деп сипаттайды. Философ ондай ізгіліктер қатарына амандық, байлық, құрмет, бедел және «басқа ізгіліктер» жатқызады. Жоғарыда аталғандардың бәрі Әл-Фарабидің қайырымды қаласы мінсіз қала болып, азаматтық қоғамның негізгі қасиеттерін және құндылықтарын бейнелейді.

«Қайырымсыз қала» болса «қайырымдыға» қарама-қарсы, «ол қаланың тұрғындары ешқашан бақыт дегенді білмеген, оған жету олардың ойына да кірмеген». Әл-Фараби қайырымсыз қалалардың келесідей түрлерін атап көрсеткен: қажеттілік қаласы, айырбас қаласы, опасыз және бақытсыз қала, билікті сүйетін қала, адамгершіліксіз қала, өзгермелі қала. Барлық қайырымсыз қалаларды біріктіретін және оны қайырымды қаладан ажырататын кемшілік ол бақыт мәнін түсінбеуі және қайырымсыз қала тұрғындары, және оның билеушілерінің оған жетуге тырыспауы [20, 187 б.]. «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Әл-Фараби басқаруды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөлді. Қайырымды, білімді, мәдениетті басқару халықты бақытқа бастайды, олардың іс-әрекетін, ерік-қасиетін осы жолға бағыттайды. Әл-Фараби, «адамдар шынайы бақытқа тек қайырымды қалада ғана қолы жетеді» деп тұжырымдай келіп, Қайырымды қаланың келбетін аша түсу мақсатында адамдар қоғамдастығы шоғырланған қалаларды классификациялап бөледі. Қайырымды қалада алдарына іс-әрекеттің өзара жәрдем көрсете білу мақсатын қойған қоғамдастығы бар қала халқы ғана бақытқа жете алады. Әл-Фараби шынайы бақыт жолында ынтымақтастық жолы ерекше дейді [20, 187 б.]. Ол үшін басқару заң күшіне, игі тәжірибеге негізделуі тиіс. Ал қайырымсыз, надан басқаруда теріс әрекеттер мен жаман қасиеттер бой алады. Сондықтан ол надан адам басқарған, озбырлыққа сүйенген, қайырымсыз, қатал мемлекеттік тәртіпті өткір сынайды. Ол

мінсіз мемлекетті уағыздайды. Еңбегінде ол «бақыт дегеніміз игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені» деп атап көрсетеді және әр адамның оған толық құқығы бар дейді. Ал ондай құқыққа ие болуға қайырымды қала тұрғындарының ғана мүмкіндігі бар, сондықтан да қайырымды билеушілер билеген қала тұрғындары ғана бақытқа жете алатындығын айтады. Мұндай қалалардың басқа қалалардан басты айырмашылығы және негізгі белгісі жоғары тәртіп пен оның тұрғындарының мәдениеттілігі, сыпайыгершілігі және билеушілерінің қайырымдылығы, ақыл-парасаты. Сондықтан, әл-Фараби бұндай қалалардың өмір сүруі өзінің білгірлігі мен ұстамдылығына толық жауап бере алатын билеушіге тікелей байланысты деп тұжырымдайды. Қаладағы өлшеушілер дегеніміз – есепшілер, геометрлер, дәрігерлер, астрологтар және басқа сондайлар. Жауынгерлер дегеніміз – жасақшылар, сақшылар және соларға ұқсастар солардың тобына жатады. Байлар дегеніміз – қалада байлық табатындар: егіншілер, мал өсірушілер, саудагерлерді атайды [22, 177 б.].

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

1. Әл-Фарабидің философиясы
2. Низам-ул-Мүлік концепциясы.
3. Фазоллах бен Розбехан Ходжа концепциясы.

Әл-Фарабидің көзқарасы аталған екі ілімнен ерекшелейтін негізгісі «Әл-Фараби қайырымды қаласында зорлық-зомбылықты әділ қолдануды мойындамайды, керісінше ол ондай әдістерді қолдану қайырымсыз қалаға ғана тән дейді». Мехди Санаи анықтағандай, әл-Фарабидің қайырымды қаласын орындалмайтын арман деп санасақ, онда оны утопиялық ілім ретінде сипаттау қажет. Алайда, оның іліміндегі утопиялық және белгілі болмыстардың арақатынасын ажырату қажет. Мінсіз қалаларды (мемлекеттерді) философтар ғана емес, сонымен қатар әр түрлі кезеңдердің ақындары, жазушылары сипаттаған. Әр түрлі халықтардың шығармашылығында мінсіз қоғамның көріністері сан алуан. Утопия қоғамдық қарым-қатынастардың арманы ретінде, рухани өмірде жалпылама бөлікті білдіреді. Ол барлық діни сенімдердің құрамына, этикалық және

құқықтық теориялар, тәрбиелеу жүйесіне кіреді, – бір сөзбен айтқанда адам өмірінің бейнесін беретін кез келген білім және шығармашылық. Жерде жаннатты армандамаған ешбір кезенді, ешбір халық, тіпті адамды елестету қиын. Бірақ утопияның рухани өмірде пайда болуы кездейсоқ жағдай деуге болмайды, оның пайда болуы қоғамдық-тарихи себептермен негізделеді [23,262 б.]. Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы адамзаттың саяси ойларының дамуына үлкен әсерін тигізді. Әл-Фараби саясат пен мораль мәселесіне ерекше назар аударып, «Қайырымды қаланың» «Бірінші Тұлғасына» көптеген әлеуметтік-саяси, этикалық талаптар қойғандығын түсінеміз. Ойды тұжырымды келе, қазіргі саяси ғылымдарды жаңа идеялармен толықтыруда екінші ұстаз еңбектерін кең дәрежеде пайдалана аламыз және оның орны ерекше [24, 62 б.].

Әдебиеттер:

1. Хайруллаев М.М. Аль Фараби. Эпоха и учение. Ташкент., 1975. С. 152.
2. Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении Аль-Фараби (предисловие к книге – Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С. 8)
3. Ауданбек Көбесов. Әбу Насыр әл-Фараби. Алматы, 2004 ж. 13 б.
4. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби: научное издание / Бурабаев М.С., Кенесарин А.М., Курмангалиева Г.К. – Алма-Ата : Наука, 1988. – С. 224
5. Раза Давари. Аль-Фараби– философ-культуровед. Тегеран, 1998. С. 65.
6. Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. Алма-Ата, 1973. с. 125.
7. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. – С. 305.
8. Ali Bulach, Islam dushundzhesinde din-felsefevahij-akyililishkisi. – Jeniakademijajaynlary. – Stambul, 2006. – S. 153, 158, 160.
9. Касымжанов А.Х. Абу Наср Аль Фараби. Москва,1982. – С.146.
10. Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. Алма-Ата, 1973. – С. 221.
11. Алтаев Ж. Әмбебап әл-Фараби. “Ақиқат”журналы, 1994, желтоқсан, 74-78 бб.
12. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. – С. 305.
13. М.Т. Степанянц. Восточная философия. М.,1997.

14. Mehmet Bajrakdar, Isljampfelsefesinegirish. Ankara: Turkie. – S. 174, 233.
15. Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты. Алма-Ата, 1973. – С.134.
16. Роллан Сейсенбаев. Абу Насыр Аль-Фараби Международный клуб Абая. Жидебай, 2014. – С.184-185.
17. Хайрулаев М. Мирозрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967. – С. 38.
18. Тамже; [17.С. 11].
19. Сайед Мохаммад Хатами. Традиция и мысль во власти авторитаризма. М., 2001. – С. 134.
20. Ханифи Өзжан. Фараби дүниетанымындағы бақыт мәселесі // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2001. – С. 223-225.
21. Мекежанов Б.У. Әл-Фарабидің адамдар қоғамдастығы жайындағы классификациясы // «Әл-Фарабидің шығыс халықтарының мәдениеті мен ғылыми тарихындағы орны» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы, 1994. – 3 б.
22. Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. 4 – том. Әл-Фараби мен Ибн-Сина философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – 177 б.
23. Насимов М.Ө. Әл-Фараби және саясат ғылымы. Алматы, 2011. – 62 б.
24. Мехди Санай. Идея города праведных аль-Фараби//аль-Фарабии мировая культура. Алматы, 2001. – С. 262.

ҒЫЛЫМДАҒЫ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІК ЖӨНІНДЕГІ ТҮСІНІКТЕР

Насимов М.Ө.

*Қызылорда «Болашақ» университетінің қауымдастырылған
профессоры, саяси ғылымдарының кандидаты*

Жаһандану үдерістерімен байланысты заманауи әлеуметтік кеңістіктегі терең және жылдам өзгерістер ұлттық бірегейлік мәселесіне қатысты ғылыми зерттеулерді күшейтті. Баршамыз өмір сүріп отырған қазіргі кезеңнің өркениеттік көрінісі кеңістігін әлемдік қауымдастықтың жаңа келбетін қалыптастыратын

496

өзгерістер мен әлемдік күйзелістер, болмыстық ауытқулар секілді мәселелермен сипаттауға болады. Бүгінде үстемдік ететін өркениеттік процестерге жаһандану үдерісінің ықпалы зор деп ойлаймыз. Қарама-қайшылықтарға толы және оның бір мағыналы емес сипаттары ұлттық бірігейлік мәселелесін күрделендіре түсті. Сондықтан бірегейлік түсінігі қазіргі заманғы қоғамдық ойлардың маңызды тақырыбы.

Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев өткен жылғы «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» [1] атты бағдарламалық мақаласында тұтас қоғамның және әрбір қазақстандықтың санасын жаңғыртудың үшінші бағыты ретінде ұлттық бірігейлікті сақтауды ұсынды. Бағдарламалық мақалада Елбасы ұлттық бірегейлікті жаңғыртудың негізі және іргесі ретінде түсіндіреді. Ұлт көшбасшысы халқымыздың тағдырының күрделілігіне тарихи баға береді. Жаңғыртудың жаңа түрі ережесінің бірі ретінде ұлттық код пен ұлттық мәдениетті сақтауды ұсынды. Ұлттық жаңғыру ұғымының ұлттық сананың кемелденуін білдіретіндігін дәйектей келе, оның екі қырына назарымызды аудартты: «Біріншіден, ұлттық сана-сезімнің көкжиегін кеңейту. Екіншіден, ұлттық болмыстың өзегін сақтай отырып, оның бірқатар сипаттарын өзгерту».

Бағдарламалық мақалада Елбасы: «Ұлттық салт-дәстүрлеріміз, тіліміз бен музыкамыз, әдебиетіміз, жоралғыларымыз, бір сөзбен айтқанда ұлттық рухымыз бойымызда мәңгі қалуға тиіс. Абайдың даналығы, Әуезовтің ғұламалығы, Жамбылдың жырлары мен Құрманғазының күйлері, ғасырлар қойнауынан жеткен бабалар үні – бұлар біздің рухани мәдениетіміздің бір парасы ғана. Сонымен бірге, жаңғыру ұғымының өзі мейлінше көнерген, жаһандық әлеммен қабыспайтын кейбір дағдылар мен әдеттерден арылу дегенді білдіреді», – деп атап көрсетті.

Ұлткөшбасшысықазақстандықтардыңешқашанбұлжымайтын екі ережені түсініп, байыбына барғанын қалайтындығын айтады: «Біріншісі – ұлттық код, ұлттық мәдениет сақталмаса, ешқандай жаңғыру болмайды. Екіншісі – алға басу үшін ұлттың дамуына кедергі болатын өткеннің кертартпа тұстарынан бас тарту керек».

«Бірегейлік» (identitas) ұғымы классикалық латын тілінің «idem» сөзінен шыққан және «дәл өзі» дегенді білдіреді. Сөзбе-сөз

аударғанда «identity» екі мағына береді: тану және ұқсас. Философияда аталмыш термин Д. Локк пен Д. Юм еңбектерінде кездесті және модерн кезеңіндегі дараландыру процесінде қолданылуымен байланыстырылады. Іс жүзінде бірегейлік – бұл адам мен мәдениет сәйкестілігінің анықталған түрі [2, 13-14 бб.].

Өткен ғасырдың екінші жартысында америкалық психолог Э. Эриксон [3, 336 б.] ғылыми айналымға енгізген бірегейлік мәселесі пәнаралық зерттеулер нысаны болып табылады. Өзінің пәнаралық ерекшеліктеріне байланысты әр ғылым саласы, әр ғалым әр түрлі түсіндіреді. Мәселен, философия ғылымдарында ұғым болмыс пен сана үйлесімділігімен байланыстырылып, даралық, қарым-қатынастардың бірегейлік құрылымдарды қалыптастырудың ықпалы ретінде зерделенеді. Саяси ғылымдар әлеуметтік және саяси тәжірибедегі адам психологиясының сипаттамалық белгілеріне назар аударады. Бірегейлік жеке немесе топтық өзін-өзі түйсінудің нәтижелік сапасы ретінде түсіндіріледі. Психология ғылымдарында бірегейлік тұлға құрылымы мәнін иеленген сәйкестендіру процесіндегі психикалық тетік, мінез-құлықтың жаңа түрлерін иелену секілді пікірлер бойынша қарастырылады. Әлеуметтану ғылымдарында бірегейлікті зерттеу тұлға қызметінің әлеуметтік сипаты, әлеуметтену нәтижесі және өзін-өзі танудың әлеуметтік тетіктерін қолдану арқылы жүзеге асырылады.

Ағылшын зерттеушісі У. Блум ұлттық бірегейлік пен саяси мінез-құлық ықпалының өзара байланыстарын қарастыра келе, өзара қатынастарының үш түрін атап көрсетеді: ұлттық бірегейлік ішкі саясаттың ресурсы ретінде; ішкі саясат ұлтты қалыптастыру құралы ретінде; ұлттық бірегейлік мобилизацияланған мемлекеттік емес акторлармен ішкі саясатты айқындайды [4, 194 б.].

Неміс әлеуметтанушысы және саяси философы У. Бек: «Индивидтің тәжірибе кеңістігі бұдан былай ұлттық кеңістікпен сәйкес келмейді» [5, 38 б.], – дейді. Оның пікірінше, ұлттық қауымдастықтар ішінде дамитын космополиттендіру сана мен бірегейлікті трансформациялайды. Космополиттендіру тамақтану, өндіру, бірегейлік, үрей, жады, тағдыр секілді өзге де өмір-салтымен байланысты мәселелерді бүгінде ұлттық немесе

жергілікті деңгейде қарастыруға болмайтындығын дәйектеді [5, 25, 38 бб.].

Америкалық әлеуметтанушы әрі саясаттанушы С.Ф. Хантингтон бірегейлікті индивидтің немесе топтың өзіндік сана-сезімі ретінде дәйектейді. Бірегейлікті адам мінез-құлқын анықтауына байланысты маңызды деп есептейді. Ғалым бірегейлікке байланысты бірнеше түсініктерге ерекше мән береді.

Біріншіден, бірегейлікті индивидтер мен топтар иеленеді. Бұл ретте индивидтер бірегейлікті тек топтар арасында иеленеді және өзгерте алады. Әлеуметтік бірегейлік теориясы көрсеткендей, адамдардың бірегейлікке ұмтылысы бір-біріне дұшпан топтардың құндылықтар ізденісіне әкеледі. Индивид бір мезгілде бірнеше топтың мүшесі болуы мүмкін, сондықтан бірегейлікті «ауыстыру» мүмкіндігі болады. Топтық бірегейлік икемдірек болғандықтан алдын ала берілген параметрлерге негізделеді.

Екіншіден, жалпылама бірегейлік құрылымды сипаттайды. Адамдар жеке бірегейлігін өз қалауы, қажеттілігі немесе мәжбүрлеу арқылы құрады. Бенедикт Андерсон ұлттарды «ойдағы қауымдастықтар» деп атаған. Андерсон пікірін өз ойыммен айтқанда, бірегейлік ойдағы болмыс: біз өзіміз туралы не ойлаймыз, біз қайда ұмтыламыз.

Үшіншіден, индивидтер топтар секілді көптеген бірегейлікті иелене алады. Соңғысы «қандас», аумақтық, экономикалық, мәдени, саяси, әлеуметтік және ұлттық болуы мүмкін. Аталған бірегейлік түрлерінің маңыздылығы индивидтер немесе топтар үшін уақыт, ахуалға байланысты өзгереді, бірегейліктің бұл түрлері бір-бірін толықтырады немесе қақтығысады.

Төртіншіден, бірегейлік нақты адам немесе топтың өзге адамдар немесе топтармен өзара қимылдары нәтижесіндегі «өзінділікпен» анықталады. Басқалардың қабылдауы адам немесе топтың өзін-өзі анықтауына елеулі ықпал етеді. Егер адам жаңа әлеуметтік топқа енсе, аластатылған ахуалын сезінеді және ол өзін бөтен адам ретінде есептеуі ықтимал. Егер ел тұрғындарының басым бөлігі өздерін азшылық ретінде есептесе, олар сол бірегейліктің бөлігіне айналады [6, 51-53 бб.].

Қазіргі заманғы ғылымда әлемдік қауымдастықтың жедел өзгерістері шарттарындағы ұлттық бірегейлік мәселесі бойынша

идеялар мен тәсілдер жоспарларын әзірлеу өзекті саналады. Батыс ғылымында ұлт пен ұлттық бірегейлік мәселесін зерттеудің үш әдісі ұсыналады: примордиалды; модернистік (инструментализм); конструктивистік.

Примордиалды әдіс теорияларында екі бағыт айқындалады: әлеуметтік-биологиялық және тарихи-эволюциялық. Бірінші бағыттың өкілдері ұлтты шынайылықтың объективтілігі, этнос дамуының жоғарғы кезеңі деп қарастырады. Екінші бағыт ұлтты әлеуметтік-тарихи көрініспен терең байланысты әлеуметтік қауымдастық ретінде көреді. Әдісті қолдаушылар ұлттық бірегейлік түсінігін ұлттық рух, ұлттық мінез, ұлттың өзіндік сана-сезімі және ұлттық психология ұғымдарымен байланыстырады.

Модернистік әдіс өкілдерінің ұстанымдары бойынша ұлт ежелгі немесе табиғаттың мәңгі болмысы емес, ол экономикалық өзгерістер, индустриалды революциялар, қазіргі заманғы бюрократиялық мемлекеттер құру, жалпы стандартталған білім жүйесін қалыптастырудың өнімі болып табылады.

Конструктивистік әдіске сәйкес, жазушылар, ғалымдар мен саясаткерлердің интеллектуалды құрылымы. Әдіс өкілдері ұлтты «ойдағы қауымдастықтар» ретінде қарастырады. Азшылықты қалыптастырған ұлт өкілдері бір-бірін білмейді, бірақ әрқайсысында қауымдастық бейнесі ойда қалыптасқан. Осы тұрғыдан ұлт ойдағы ұлттық жолдың өнімі саналады.

Жалпы ғылыми әдебиеттердегі ұлттық бірегейлік құрылымының үш құраушысын бөліп көрсетуге болады: когнитивтік – өз тобының ерекшеліктері туралы түсініктерді білу және мүшелерінің этностық саралау белгілеріне сай сезінуі; аффективтік – өз тобының сапасын бағалау, мүшелікке қатынасы және осы мүшеліктің маңыздылығы; мінез-құлықтық – тек сезінудің шынайы тетігі ғана емес, айқындалған ұлттың мүшесі көрінісі мен оның әлеуметтік өмірге тартылуы [7, 382-384 бб.].

Психология ғылымдарының докторы, профессор Л.Б. Шнейдер бірегейлік тақырыбына байланысты заманауи зерттеулерді талдай келе, оның үш негізгі мазмұнын ерекшелейді: тұлғаның тұтастығы оның ықпалдастық қасиеті ретінде; адамның топқа, жынысқа, этносқа, тұқымға және өзге де категорияларға сәйкес келу дәрежесі; индивидтің өзіндігі, шынайылығы [8, 5 б.].

Ресей тарихшысы әрі саясаттанушысы К.С. Гаджиев пікірінше: «Ұлттық бірегейлік ішкі және сыртқы құраушыларды өзіне біріктіреді. Ұлттық бірегейлік үшін көріністің ішкі және сыртқы мәні, пішіні мен мазмұнының сәйкестілігі маңызды. Бірегейлікті ішкі сезіну тепе-теңдік, туыстық, жалпы негіз, біртұтас бастаулары ретінде түсіндіріледі [9].

Халықаралық қатынастарда көрініс табатын бірегейліктің кейбір түрлеріне мән берсек. Позитивтік бірегейлік қауіпсіздік пен тұрақтылық сезімін береді. Негативтік бірегейлік сапасыздық сезімін және кейде өз халқының өкілдеріне ұялуды тудырады. Таңылған бірегейлік Ортағасырлардағы секілді адам дүниеге келгеннен бастап діни және сословиелік қатыстылығына, кәсібі мен экономикалық дәрежесіне байланысты бірегейлігі белгіленетін қоғамның ішкі құрылымына бағытталады. Иеленетін бірегейлік адамның қажетті таңдауына сай қабылдауы және бұл заманауи постиндустриалды қоғамға тән құбылыс. Мономәдениеттік бірегейлік өзін бір мәдениетпен байланыстырады. Бимәдениеттік бірегейлік екі азаматтығы бар адамдарға тиесілі. Евроодақ секілді ұлттан жоғары тұратын қауымдастық тұрғындарында космополиттік бірегейлік қалыптасады [10, 8-9 бб.].

Әлеуметтік өзгерістер шапшаңдығының жеделдеуі шарттарында индивид үнемі бірін-бірі алмастыратын мәдени құндылықтар, әлеуметтік рөлдер, өмір салтын толық игеруге үлгермейді және нәтижесінде бірегейлік дағдарысқа ұшырайды. Қоғамның тұрақты ахуалында адам анықталған мәдениеттің тасымалдаушысы және оның мәдени бірегейлігінің дұрыстығына мән бермейді. Адамдар өзінің мәдениет субъектісі ретіндегі көзқарасы өзге әлеуметтік-мәдени топтар өкілдерімен қарым-қатынасқа түскенде, бөтен құндылықтар мен мінез-құлық түрлерімен ұшырасқанда ойлана бастайды. Бұл ретте мәдени бірегейлік екі жақты қызмет атқарады: түрлі мәдениеттер өкілдері арасында бір-бірінің мінез-құлқын өзара болжай алады және қарым-қатынас процесін жеңілдетеді; қарама-қарсы салыстыру, қақтығыстар мен тайталастар тудырады.

Ғылыми әдебиеттерде мәдени, этникалық және ұлттық бірегейлік ұғымдарын жіктеуге байланысты түсініктер жоқ. Бір зерттеушілер әрбір индивид көптеген әлеуметтік-мәдени

қауымдастықтардың мүшесі бола тұрып бірнеше бірегейлікті иеленеді және мәдени бірегейлікті кәсіби, саяси, этникалық, аумақтық, діни, азаматтық түрлері ретінде қарастырады [11, 178-179 бб.].

Ұлттық бірегейліктің іргелі құрамдасы ретінде мәдени әмбебаптылық, дүниетанымдық негіздер (ортақ тіл, ұжымдық тарихи жады, діни және ғылыми түсініктер), әлеуметтік және мәдени нормалар, ұлттық сипат пен мүдделер, ұлттық сана-сезім мен этноұлттық бейнелер, ұлттық дәстүрлер мен аңыздар, нышандар, мұраттар мен мінез-құлық стереотиптерін біріктіретін әлеуметтік-мәдени негізделуі саналады. Өзінің табиғатына қарай әлеуметтік-мәдени үдеріс қарама-қайшылыққа толы. Өйткені ол екі түрлі бағытты ұстанады: сақтау және дамыту. Әлеуметтік-мәдени құндылықтар, тарихи дәстүрлер мен қағидаларды сақтау тұлғаның әлеуметтенуін, ұрпақтар арасындағы өзара қимылдар мен руханият көрсеткіштері, әлеуметтің белсенді толықтырылуын қамтамасыз етеді. Түрлі факторлар ықпалындағы берілген үдерістің дамуы бір жағынан үдемелі әлеуметтік-мәдени өзгерістерді жүзеге асырса, екінші жағынан оның қызметіне кері әсерін береді. Тұрақты тарихи даму шарттарындағы әлеуметтік-мәдени негіздер ұлттың өз бірлігін бекітуге, халықаралық байланыстарды кеңейтуге, өз азаматтарының өмір сапасын, рухани және әлеуметтік дамуын жетілдіреді.

Дегенмен, ірі көлемдегі әлеуметтік күйзелістер кезеңінде әлеуметтік-мәдени құрамдастарда жағымсыз өзгерістер жүзеге асады. Азаматтардың ұлттық-мәдени өзін-өзі тануын көрсететін өткеніміз туралы естеліктер бұрмаланады, тарихи дәстүрлер өзгерістерге ұшырайды, тіл ластанады, санада дүниетанымдық көзқарастар бүлінеді, құндылық бағыттарындағы қарама-қайшылықтар күшееді, жауларды іздеу және бейнесін құрылымдау кеңееді, үстемдік ететін мұраттар мен құндылықтарға түңілу қалыптасады, биліктің саяси институттарына сенім азаяды. Посткеңестік елдердің (Балтық елдері, Грузия, Украина, Молдова) тарихи тәжірибесі берілген тезистерді дәлелдейді. Мұндай ірі көлемдегі әлеуметтік күйзелістер әлеуметтік революциялар мен саяси режимдердің ауысуына әкелуімен қатар, әсіресе, жастар арасындағы ұлттық бірегейлік дағдарыстарына әкеледі [12, 172 б.].

Философия ғылымдарының докторы, профессор Н.С. Қирабаевтың пайымдауынша: «Бүгінгі күнде Еуропадағы мәдениеттер алуандылығының дағдарысы және оның басқа да дамыған елдерге ықтимал салдары қазіргі заман дағдарысы туралы мәселені ерекше түрде өзекті етіп отыр. Оның ішінде либералдық құндылықтардың әмбебаптылығы, либерализмның кез келген мәдениетпен үйлесімділігі мәселесі соңында бірегейлікпен байланысты» [13, 45 б.].

Философия ғылымдарының докторы, профессор Р.Қ. Қадыржанов өз еңбегінде еліміздегі ұлттық бірегейліктің төмендегі мәселесіне назар аударды: «Қазақ және қазақстандық бірегейлік Қазақстанның барлық тұрғындарын игеруге ұмтылады. Бұл жағдайда олар этникалық шекаралар мен ұлттан жоғары мазмұнды иеленген ұлттық бірегейлік мәртебесіне иеленуге үміттенеді. Ұлттық бірегейліктің маңызды сұрағы: Қазақстанның ұлттық мемлекеті қандай болуы керек, қазақ немесе қазақстандық па дегенге қоғамда қалыптасқан консенсус жоқ. Біреулер Қазақстанның ұлттық мемлекеті қазақ бірегейлігі болса десе, оны жоққа шығаратындар сәйкесінше қазақстандық бірегейлікті ұсынады. Бірақ, ұлттық бірегейлік туралы тоқтам қоғам мүшелерінің келісімінсіз мүмкін емес» [14, 14 б.]. Сонымен қатар, белгілі ғалым мынадай анықтама береді: «ұлттық бірегейлік Қазақстанның ұлттық саласының дамуына субъективті, жеке бас өлшемін енгізіп, оны түсіну және зерттеу үшін жаңа басымдық бере отырып жаңа көзқарас ұсынады» [13, 336 б.].

Бұл мәселеге байланысты философия ғылымдарының докторы М.С. Шайкемелов мынадай пікір ұсынады: «Қазақстандық бірігейлік – бұл бірегейліктің азаматтық қыры, ал қазақ бірегейлігі – оның этникалық көрінісі. Қазақ және қазақстандық терминдерінің ара қатынасы, әлеуметтік-мәдени құбыластарды жіктеу қолданысындағы белгісіздік заманауи қазақстандық идеология құрған екіжақтылық ахуалдың көрсеткіші» [15, 181-182 бб.].

Философия ғылымдарының кандидаты Ф.Ф. Саттарова: «Мәңгілік ел» ұлттық идеясы – ұлт пен ұлттық бірегейліктің қалыптасуына тікелей әсер ететін, қазақ елінің өзі туралы, қоршаған әлем мен тарихи үдерістегі өзіндік орны, ел миссиясын сақтап, өзінің өткені мен болашағына еркіндікпен ұмтылысқа бағдар бо-

латын стратегиялық ұстаным, әлеуметтік-саяси қажеттіліктен туындайтын заңды құбылыс» [16, 179 б.], – деп атап көрсетеді.

Ал, отандық жас ғалым Е.Б. Тоқтаровтың пікірі төмендегідей: «Ұлттық бірегейлік жеке индивидтің, әлеуметтік топтың белгілі бір ұлтпен сәйкестендіру процесінің нәтижесі болып табылады. Сәйкесінше, қазақстандық қоғам үшін қазақстандық ұлт бейнесін жасау және оған ұмтылу, осы бейнемен теңдестіру мәселесі өзекті саналады. Қазақстандық философтардың басым бөлігі қазақ этносы, оның мәдениеті, тілі қазақстандық қоғамда негізгі болуы керек, сәйкесінше, елдің барлық азаматтары игеруі тиіс тәсілін ұстанады. Мұндай тәсіл мемлекеттіліктің ұлттық сипаты себебімен байланысты, яғни Қазақстан – бұл бірінші кезекте қазақ этносының мемлекеттілігі. Кеңес өкіметінің қоныс аудару саясатының нәтижесінде республиканың заманауи тұрғындарының бөлігі болған диаспоралар титулды қазақ этносы мен оның мәдениеті айналасында, жаңа саяси-мәдени қауымдастық – қазақстандық ұлтпен біте қайнасуы керек» [16, 200 б.].

Әлеуметтік және гуманитарлық заманауи зерттеулерге сәйкес бірегейлік адамның бүкіл өмірін қамтитын, түрлі ауыртпалықтардан өтетін, озық немесе кертартпалық бағыттарда жүруі ықтимал өзгермелі құбылыс. Бірегейлік өз табиғатына байланысты әлеуметтік сипатқа ие. Өйткені, ол азаматтардың өзара қатынастары шеңберінде қалыптасады және оның өзгерістері әлеуметтік ахуалдар нәтижесінде жүзеге асады.

Мәселе бойынша көптеген іргелі еңбектердің болуы қарастырылып отырған ұғымға қатысты зерттеушілер белсенділігін айқындайды. Ғалымдар түсінікті қарастыру барысында жан-жақтылықты ұстанады. Әрбір тұжырымдар айқындалған дәлелдерден тұрғанымен, бірегейлік күрделі ұғымына байланысты ортақ түсініктің жоқтығын да айта кеткеніміз жөн. Әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдар саласында мәселе бойынша көптеген түсініктер қалыптасқанымен, жүйелеуді қажет ететін көлемді ғылыми-зерттеу жұмыстарын жалғастыра түсу қажет деген ойдамыз.

Қорыта айтқанда, ұлттық бірегейлік тарихи, саяси, экономикалық, әлеуметтік, географиялық, рухани, құқықтық,

діни наным, идеология салаларындағы көптеген ішкі және сыртқы әсерлер ықпалында қалыптасады. Ұлттық бірегейлікті қалыптастыру үдерісінде әлеуметтену ерекше орын алады деп ойлаймыз. Өйткені, адам бойындағы құндылықтар мен қағидалардың дамуына отбасы, білім беру жүйесі, діни орындар, әскери қызмет, бұқаралық ақпарат құралдары сынды әлеуметтік институттар жүзеге асырады. Сондықтан аталған әлеуметтік институттардың адами тәрбие берудегі қимылдарына ерекше назар аударғанды жөн санаймыз.

Халық пен ел өз бірегейлігі болған жағдайда ғана толыққанды өмір сүре алады. Ал ұлттық бірегейлік құндылықтарын қалыптастыру ұлттық әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрсіз мүмкін емес. Бүгінгі құбылмалы заманда ұлттық бірегейліктің құраушы негізгі бөлігі ретінде дәстүрлерді сақтау деп ойлаймыз. Сондықтан жаһанданудың алдына қойып отырған ауқымды міндеттері ұлттық-мәдени байлығымызды жоюына жол бермеуіміз қажет.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. – 2017. – 12 сәуір.
2. Сапожникова Р.Б. Анализ понятия «Идентичность»: теоретические и методологические основания // Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия психология. – 2005. – №1 (45). – С. 13-17.
3. Erikson E. Identity: Youth and crisis. – New York, Norton & co., Cop., 1968. – 336 p.
4. Bloom W. Personal Identity, National Identity and International Relations. – Cambridge University Press, 1999. – 194 p.
5. Бек У. Космополитическое общество и его враги // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – Т. 6. – №1. – С. 24-53.
6. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. / Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: Издательство АСТ; Транзиткнига, 2004. – 635 с.
7. Никифорова П.Г. Проблема национальной идентичности в условиях глобализации // Вестник Башкирского университета. – 2008. – Том 13. – №2. – С. 382-386.
8. Шнейдер Л.Б. Профессиональная идентичность. – М.: МОСУ, 2000. – 256 с.

9. Гаджиев К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. – 2011. – №10. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400&Itemid=52

10. Кочетков В.В. Идентичность в международных отношениях: теоретические основы и роль в мировой политике // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. – 2010. – №1. – С. 5-26.

11. Русских Л.В. Идентичность: культурная, этническая, национальная // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». – 2013. – Том 13. – №2. – С. 178-180.

12. Маргулян Я.А. Социокультурные факторы укрепления национальной идентичности // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств. – 2015. – Том 206, Социология культуры: опыт и новые парадигмы. – Часть 1. – С. 170-174.

13. Философия в современном мире: стратегия развития: материалы I Казахстанского философского конгресса. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 818 с.

14. Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана. – А., 2014. – 168 с.

15. Шайкемелов М.С. Казахская идентичность. – А., 2014. – 272 с.

16. Философия Казахстана в пространстве мировой философской мысли: история, современность, перспективы. 25 лет независимости Казахстана в философско-политологическом измерении: материалы Международного форума философов и политологов, II Казахстанского философского Конгресса. – Алматы, 2016. – 416 с.

«МӘНГІЛІК ЕЛ» ЖӘНЕ «ҰЛЫ ДАЛАНЫҢ ЖЕТІ ҚЫРЫ» ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ҚОҒАМДЫҚ ОЙДЫ ЖАҢҒЫРТУДАҒЫ МӘНІ

Иманбаева С.С.

*Қазақ ұлттық аграрлық университетінің қауымдастырылған
профессоры, тарих ғылымдарының кандидаты*

Бидашова Ш.О.

*Алматы Техникалық университетінің және Технология-
экономикалық колледжінің оқытушысы, магистр*

Егемендік алып, жеке мемлекет ретінде тәуелсіздігімізді жариялағаннан кейін еліміздің алдында тұрған басты міндет – тәуелсіздікті сақтап, мемлекеттілігімізді нығайту. Ғасырлар бойы ата-бабаларымыздың армандап келген ұлт бірлігін нығайту, ел тыныштығын, жер тұтастығын сақтап оны нығайту бағыттарын айқындайтын Президентіміз Н.Ә. Назарбаевтың дәстүрлі Жолдаулары екені белгілі. 2014 жылғы қаңтардағы Елбасының «Қазақстан жолы – 2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ», атты Жолдауында жалпыұлттық идея – тұрақтылықтың, бірліктің болашақ табыстардың негізі екені баса айтылды. Ал, ең басты құндылық ретінде Жолдауда – еліміздің рухын көтеретін, ұлы мақсаттарға жеткізетін «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясы жарияланды.

«Мәңгілік Ел» идеясы – елімізді өз мақсатына талай дәуір сынынан сүріндірмей жеткізетін тұғырлы идея екені даусыз. Осы идеяда қамтылған стратегиялардың бағыттары дамыған 30 елдің қатарына кіруімізге жаңа серпін беретіні сөзсіз. Президент Н.Ә. Назарбаев «Мәңгілік Ел» идеясының мәні мен маңызын былай бағамдайды: «Мәңгілік Ел» – ата-бабаларымыздың сан мың жылдан бергі асыл арманы. Ол арман – әлем елдерімен терезесі тең қатынас құратын, әлем картасынан ойып тұрып орын алатын Тәуелсіз Мемлекет атану еді. Ол арман – тұрмысы бақуатты, түгіні түзу ұшқан, ұрпағы ертеңіне сеніммен қарайтын бақытты ел болу еді. Біз армандарды ақиқатқа айналдырдық. «Мәңгілік Елдің» іргетасын қаладық. «Мәңгілік Ел» ұғымын ұлтымыздың

ұлы бағдары – «Қазақстан-2050» Стратегиясының түп қазығы етіп алдым» [1]. Жаһандану жағдайында «Мәңгілік – Ел» идеясының үздіксіз сабақтастығы ретінде «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» және «Ұлы даланың жеті қыры» бағдарламалары қоғамдық ойды жаңғыртуда жаңа серпін берді. Біздің пікірімізше, «Мәңгілік ел» мен «Рухани жаңғыру» және «Ұлы даланың жеті қыры» идеялары – ұлттың рухын, адамның ізгілік қасиеттерін, елдің елдігін артыратын құндылықтарды біріктіретін халқымыздың бүгінгі бағыт міндеті.

Президент Н.Ә. Назарбаев «Ұлы даланың жеті қыры» мақаласында бірегей тұлғалардың тағылымды ойларының, ұлттың төл мәдениетінің, тарихи жәдігерлерінің алатын орнына ерекше тоқталып, тың тұжырымдар жасады: «...Төл тарихын білетін, бағалайтын және мақтан ететін халықтың болашағы зор болады деп сенемін. Өткенін мақтан тұтып, бүгінін нақты бағалай білу және болашаққа оң көзқарас таныту – еліміздің табысты болуының кепілі дегеніміз осы. Бұл – тарихқа деген дұрыс ұстаным. Сол арқылы түп тамырымызды білуге, ұлттық тарихымызға терең үңіліп, оның күрмеулі түйінін шешуге мүмкіндік туады. Қазақстан тарихы да жеке жұрнақтарымен емес, тұтастай қалпында қазіргі заманауи ғылым тұрғысынан қарағанда түсінікті болуға тиіс. Оған қажетті дәйектеріміз де жеткілікті», деді [2].

«Мәңгілік Ел» идеясының бастаулары өткен тарих қойнауынан бастау алады. Біздің еліміздің даму тарихы ерте кезден басталады. Бұл жерде тарихи-мәдени, әлеуметтік-экономикалық мәселелерге көңіл бөлу қажет. Оған Қазақстан аумағынан табылған археологиялық заттар, әр-түрлі тарихи жазба ескерткіштер дәлел бола алады. Қазақстан аумағында өмір сүрген мемлекетер жерін, елін сақтап қалу үшін күресіп келсе, Қазақ хандығы құрылғаннан кейін ата-баба жерін қалыпқа келтіру үшін, тәуелсіздігі үшін, мемлекеттілігін сақтау үшін күрес жүргізіп келді. Алаш зиялылары да кеңестік кезеңде ұлт тәуелсіздігі үшін күресті. Көріп отырғанымыздай, ата-бабаларымыздың ғасырлар бойғы арманы – Қазақ елінің тәуелсіз, еркін, дербес мемлекеттілігіне қол жеткізу еді.

«Мәңгілік ел» – идеясының қайнар көздері, іске асыру жолдары әр замандарда ел қамын жеген тұлғалардың еңбектерінде

көтерілген. Бұған түркі тарихын, көне түркі мұраларын зерттеуші, профессор Қ. Сартқожаұлының: «Мәңгілік ел – түрік жұртының данагөйі, үш бірдей қағанның кеңесшісі болған атақты Тоныкөк (Тұй-ұқық) негізін қалаған идея...», – деп жазғаны дәлел бола алады[3,108б.]. Еуразияшыл ғалым, тарихшы-этнолог Л.Н.Гумилевта еуразия құрлығының бірлігі, мәңгілігі туралы ойын көне түріктерден бастайды [4, 392 б.]. Сондай-ақ, әр дәуірдегі ел басқарған көсемдердің, даналардың, жыраулардың, тасқа жазылған тарихи жазбалардан білеміз. Оны өлмес өмір іздеген Қорқыт ата, жел маясына мініп алып еліне, жұртына құт мекен, жайлы қоныс іздеген Асан қайғы бабаларымыздан қалған көне тарихи жазба ескерткіштерден, әл-Фарабидің философиялық шығармаларынан, Ж. Баласағұнның дастанынан (тайпалардың салт-санасы, әдет-ғұрыптары, наным-сенімдері көп жырланған) көруімізге болады. Отырардан шыққан ортағасырлық ғұлама әл-Фараби: мемлекет халқын мұратына жеткізу үшін ең бастысы – әділеттілікті орнату, халықты оқыту, оларды керекті ғылыммен толықтыру, адамгершілікке тәрбиелеу, қайырымдылықты тарату және ең жақсы бақытқа жеткізетін әдеттерді бойға сіңіру – деп көрсетеді [5, 456 б.].

XX ғасырдың басындағы Алаш зиялыларының ұлт-азаттық күресінің, ұлттық идеясының басты мақсаты қазақ елінің тәуелсіздігін, экономикалық дербестігін жариялап, әлемдік өркениеттің көшінен ойып орын алуын мұрат тұтты. Бұл ойымызды төмендегі ағартушы – қайраткерлердің идеялары айқындайды. Әлихан Бөкейханов: «...мемлекеттілігі жоқ халық – жетім, жетекшіл халық. Сол себепті де кез-келген ертеңінен үмітті ұлт үшін мемлекеттілік басты құндылық»[6, 683 б.] десе, А. Байтұрсынов: «Басқадан кем болмас үшін, біз білімді, бай һәм күшті болуымыз керек», – дей келе оған мынадай қасиеттердің керектігін басып айтады.

Білімді болуға оқу керек.

Бай болуға кәсіп керек.

Күшті болуға бірлік керек.

Осы керектердің жолында жұмыс істеу керек [7, 40 б.] – деп ой қорытады.

А. Байтұрсыновтың бұл ойын оның рухани сенімді серігі, жалынды көсемсөзші, идеолог қайраткер М. Дулатов былай өрбітеді: «Бұрынғыдай кең даланы қазақ жалғыз меншіктеп отырған жоқ, басқаларда келіп тығылды. Басқалармен араласу енді көбейді һәм жылдан-жылға көбейіп барады. Олармен араласқан соң біздің бұрын керек қылмаған нәрселеріміз керек бола бастады һәм жылдан жылға керегі көбірек бола бастады һәм жылдан жылға керегі көбірек білінер. Өзгелерден кем болмай, тең боламын деген жұрт қатарынан қалмасқа тырысады. Тең болған адам болсын, жұрт болсын білімі, өнерімен тең болады», [8,109-110 б.] – деп айтып кеткен идеялары бүгінгі күні өзінің өзектілігімен, өміршендігімен қайта жаңғыру үстінде.

Ұлт зиялыларының идеялары азаматтықтың биік үлгісі ретінде Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың «Мәңгілік Ел» және «Ұлы даланың ұлы есімдері» атты идеяларымен ұштасып қазақ елінің тарихи жадында қайта жаңғыру үстінде. Ұлт көшбасшысы Н.Ә. Назарбаев «Мәңгілік Ел» идеясын жүзеге асыруға ерекше серпін, үлес қосатын бәсекеге қабілетті жастар екендігін баса айтты. Тәуелсіздік жылдарында еркін ойлы, рухы жоғары, талантты жаңашыл жастар шоғыры қалыптасты. Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың жарлығымен 2019 жыл «Жастар жылы» деп жарияланды. Мемлекет басшысы Нұрсұлтан Назарбаевтың жастар жылының салтанатты ашылу рәсімінде мынадай ой айтты: «Біз бабаларымыз аңсаған Тәуелсіздікке қол жеткізіп, Ұлы дала төсінде әлем мойындаған мемлекет құрдық. Есілдің жағасында еңселі елордамыз – Астананы тұрғызып, тарихта бұрын-соңды болмаған зор жетістікке қол жеткіздік. Жүзеге асырылып жатқан шаралардың бәрі егемен еліміздің болашағы – сіздер үшін жасалып отыр. Қымбатты достар! Бүгінде біздің өміріміздің барлық саласы – білім беру, жұмыс, отбасы, тіпті бір-бірімізбен қалай сөйлесетінімізге дейін елеулі өзгеріске ұшырап отыр. Осының бәрі әрбір адамның даму траекториясына және тұтастай алғанда, бүкіл әлемге түбегейлі ықпал етеді. Көз алдымызда цифрлы қоғамы мен білім экономикасы бар жаңа жаһандық өркениет туып келеді. Біздің ел уақыттың

осы талаптарына сай болуы тиіс. Сондықтан қабылданып жатқан барлық күш-жігер елді болашақ серпіліске әзірлеуді дiттейдi және қуатты Қазақстанды құруға бағытталған. Жастар – еліміздің қазіргі әлемдегі бәсекеге қабілеттілігінің негізгі факторы. Қазақстанның болашағы сіздерге – сіздердің білімдеріңізге, энергияларыңыз бен патриотизмдеріңізге байланысты», – деп ой түйіндеді [9].

«Мәңгілік Ел» мемлекеттік идеясы аясында, жастардың азаматтық белсенділігі, рухани-адамгершілік мен әлеуметтік жаупкершілігін қалыптасытыру, болып жатқан әлеуметтік үрдістерге толерантты және саналы қарым-қатынас негізінде ұлтжандылық тәрбие бере отырып заман талабына сай тәрбие кешенін жетілдіру және дамыту. Азаматтылық пен отансүйгіштікті нығайту жолында келешектің кірпішін қалайтын жастардың құндылықтарын анықтаудың маңыздылығы артады.

«Ел болам десен, бесігіңді түзе», – деген халқымыздың даналық ойын, ұлттық тәрбиенің болмысын жоғалтпай, жаһандану жағдайында көп тілді меңгерген, бәсекеге қабілетті жастарды қалыптастыру. Ұрпақ тәрбиелеуде әрбір отбасы мемлекет алдында, қоғам алдында өзінің жауапкершілігін сезініп отыруы қажет. Қазіргі заманда жаңашылдықтарға жедел бейімделетін жас буынды тәрбиелеуде отбасының орны бөлек. Себебі, кез-келген тұлға отбасылық құндылықтарды, ұлттық құндылықтарды, адамгершілік құндылықтарды, тарихи құндылықтарды, туысқандық қатынасты, жерге, елге деген сүйіспеншілік сияқты тәлім-тәрбиені осы отбасынан алады. Жастарымызды батыр да батыл, жігерлі, текті ұрпақтың мұрагері екенін сезінетіндей «Мәңгілік Ел» ұлттың ұлы мұраты, алтын дiңгегі екенін санасына сіңіре отырып, өздерін қазіргі жаһандану кезіндегі ақпараттар арқылы таралатын жат пиғылдарға (тұтыну әдеті, интернетке деген тәуелділік, бұқаралық мәдениет, діни экстремизм және т.б.) қарсы тұра білетін, ұлттық құндылықтарды қадірлейтін, елін-жерін қорғай білетін тұлға етіп тәрбиелеу.

Қазақ даласынан шыққан ғұламалардың, тарихи тұлғалардың тәлім-тәрбиелік идеялары дәстүрлі ұлттық тәрбие мен рухани бай құндылықтарымызды насихаттайтын шығармалары қазіргі заман талабымен ұштасып, жас ұрпақтарға ұлттық тәрбие беру-

де негіздеме бастау ретінде қарауға болады. Алдағы басты міндеттердің бірі – осы құндылықтарымызды жастардың бойына сіңіру. «Мәңгілік Ел» идеясы – ұлттық дәстүрімізді, мәдениетімізді дамыту, дінімізді өркендету, қолдау көрсету, тілімізді көркейту. Еліміздегі әрбір жас ұрпақ ұлттың болашағы, сондықтан ұлттық санада тәрбиеленген, ұлттық құндылықтарды бойына сіңірген жастар елдің болашақта ұлтымыздың ұлы мұратқа жетуіне жол ашадy.

«Мәңгілік Ел» идеясы алдыңғы қатарлы және адамзаттың даму бағыты мен үрдісіне сай келетін болуы керек.

Сонымен қатар, Елбасы Н. Назарбаев «Мәңгілік ел» идеясын Қазақстан халқының жарқын болашағы үшін қабылдаған өте маңызды және тарихи мәнге ие құжат «Бес институционалды реформаны жүзеге асыруға бағытталған нақты жүз қадам» атты бағдарламаның идеологиялық негізі етіп алды.

Елбасы жариялаған Ұлт Жоспары «Біртектілік пен бірлік»/ІҮ бағыты/ идеясында «Мәңгілік Ел» жалпыұлттық патриоттық идеясының құндылықтары негізінде біртектілік пен бірлікті нығайту және дамыту тұжырымдамасын бекіткен және патриотизмді нығайтуға және дамытуға бағытталған, Қазақстан халқы Ассамблеясының «Үлкен ел – үлкен отбасы» жобасын дайындалуы және жүзеге асыруда, азаматтық қоғамның бүтіндігін қалыптастыру мен нығайтуда «Менің елім» ұлттық жобасын әзірлеу және жүзеге асыру, еңбекке ұмтылдыратын, болашақта еліміздің тұғыры биік, қарыштап дамуына үлес қосатын жастардың болашаққа деген сенімін күшейтетін «Нұрлы жол» ұлттық жобасын әзірлеу және жүзеге асыру, т.б. нақты қадамдар жүзеге асыру көзделді және де бұл ізгі шаралар жүзеге асырылып өз нәтижесін береді.

«Мәңгілік ел» болу – халықтың мұраты, қазақ ұлтының ұлы арманы, сол ұлы арманның жолында дүниеге келген тарих ұлттық рухымыздың өрісін кеңейту. Қазақ халқының, яғни ата – бабаларымыздың тарихына қарасақ тәуелсіздік идеясы әр кезеңдегі ұлт-азаттық күрес идеологиясымен, халық тарихына сіңіп отырған құндылық Сондықтанда, тәуелсіздік – қазақ халқы үшін, әрбір жаңа ұрпақ буын үшін бабалардың бойындағы тұлғалық

қасиеттердің жиынтығы, бабалардың өсиеті мен өнегесінің өрісіне айналған идея.

Кез келген мемлекеттің негізгі саяси ұстанымы өткен тарихын жазу, салт-дәстүрін сақтау, білімді тереңдету, табиғат байлығын халық мүддесіне дұрыс пайдалану. Ең бастысы әлемдік деңгейде Қазақ Елінің тарихи орны мен тәуелсіздігін орнықтыру идеясы. Еліміздің тәуелсіздік алғаннан бергі ұстанып келе жатқан саясаты, мемлекеттің дамуы мен қауіпсіздігін қамтамасыз етуге негізделіп отырған стратегия. Елбасымыз Н.Ә. Назарбаевтың халыққа ұсынып отырған «Мәңгілік – ел» идеясының феномені де осында жатыр.

Біздің мақсатымыз жаһандану жағдайында – Елбасымыздың жүргізіп отырған сындарлы саясатының нәтижесінде «Мәңгілік Ел» идеясын жүзеге асырып, экономикасы өркендеген, халықтың әл-ауқаты көтерілген, елі бақытты, жері гүлденген қасиетті Отанымыз Қазақстанды «Мәңгілік Ел» ету! Әлемдегі, бай да қуатты елдермен иық түйістіру әлемдік өркениетте ұлттық болмысымызды сақтай отырып, дамыған мемлекеттердің қатарынан орын алу.

Әдебиеттер:

1. Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы. Егеменді Қазақстан. – 21 қаңтар, 2014.
2. Н.Ә. Назарбаев. Ұлы даланың жеті қыры Егеменді Қазақстан. – 21 қараша 2018.
3. Сартқожаұлы Қ. «MANGI EL» халықаралық ғылыми-көпшілік тарихи журналы, – Алматы, «Pride Print», 2013, тамыз. – 108 б.
4. Гумилев Л.Н. От Руси к России. – М: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 392 с.
5. Түркі әлемінің көшбасшылары: өткені мен бүгіні. I кітап. Ұжымдық монография. – Астана, «Сарыарқа», 2011. – 456 б.
6. Бөкейханов Ә. Шығармалар. – Алматы: Өнер, 1994. – 383 б.
7. Байтұрсынов А. Шығармалары. – Алматы: 1989. – 40 б.
8. Иманбаева С. Міржақып Дулатов – Алаштың жарық жұлдызы. – Алматы: 2001. 109-110 б.
9. Н.Ә. Назарбаевтың Жастар форумында сөйлеген сөзі. Егеменді Қазақстан. – 23 қаңтар. – 2019.

КӨПҰЛТТЫ ҚАЗАҚТАНДЫҚ ҚОҒАМДЫ БІРІКТІРУІНІҢ ФАКТОРЛАРЫ

Сейсен Н.Б.

*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық
университетінің қауымдастырылған профессоры,
саясаттану ғылымдарының кандидаты*

Бүгінгі күні халықтардың саяси бірігуін күнделікті және адамдардың мінез-құлқын сапалық жағынан бағалау секілді, әдеби-публистикалық түсіндіруде ұғынуға болады. Қазіргі кезде, бұрынғы уақытпен салыстырғанда, адамдар халықтардың саяси бірігуін оқытуға қажетсінуді бастан кешіруде.

Осындай қажетсінуге үн қосқан әлеуметтанушылар, саясаттанушылар, философтар саяси жаңғырту үрдісінде адамдар байланысының мәдениеті туралы және халықтар қарым-қатынасының мәдениеті туралы толғануда.

Біздің ойымызша, ең алдымен «саяси бірігу» және «ұлттық бірігу» ұғымдарын салыстырмалы аспектіде қарастырған орынды секілді. Өз кезегінде, ұлттық бірігу өзінің сипаты және мазмұны бойынша нақтылы тарихи құбылыс. Онда белгілі бір халықтың рухани даму ерекшелігі мен деңгейін сипаттаушы ұлттың қоғамдық тұрмысы жиынтықты көрсетілген. Бұл белгілі бір халық тіршілігі объективті қолданылатын ұлттық факторларының субъективті бейнеленуі. Ұлттық бірігу, мысалы, қазақ халқының немесе басқа халық өкілдерінде жекелей тумады, ал ұлттық қауымдастықтың ұжымдық саласында туындайды және әрбір жекелеген адамда түрлі себептер күшінде әртүрі келкі пайда болады.

Соған байланысты, ұлттық бірігу бұл ортақ мүдделерді қалыптастыру негізінде саналы түрде бірлесу, халықтың күш біріктіру мақсатымен топтасуы, толғағы жеткен міндеттерді шешу жөнінде бірлескен қызмет белсенділігін арттыру, ортақ мақсаттарға жету екендігін айта кетуге тиіспіз.

Ұлттық бірігудің өзегі, және түбегейлі құрамдас бөлігі олардың солай бірігуі болып табылады. Өзінің нысаны және көздеген мақсатымен қатар, нақтылы қарым-қатынастың қалыптасқан

тәртібі, өткені мен осы уақыты және болашағын қамтитын орны, сондай-ақ, басқа да халықтар арасында лайықты орны бар. Сонымен, мысалы, қазақ халқының ұлттық сана-сезімінде басқа ұлттық құрылымға байланысты қарым-қатынастың түсінігі, сондай-ақ, өзі мен басқаның, сонымен бірге, өзіндегі және басқадағы айырмашылығы белгіленеді. Сөйтіп, ұйғара келумен әрбір тұлғаның «Мен»-індей саяси бірігудің шынайы жағдайы дұрыс немесе бұрмаланумен көрініс табады. Ұлттық және шовинистік сезімге толы ғылыми емес ұғымдардан бос болғанда ғана, бірігудің интернационализмдік түпнұсқалығына бойлай кірумен халықтың шынайы ұлттық мүдделерін паш етуге болады.

Қазақстан халықтарының саяси бірігуі тым серпінді және құбылмалы. Олардың саяси бірігуі – бұл мәнісі бойынша әр халықтың өзі туралы ұғымын қалыптастыратын жүйені тануы. Қазақстандықтардың саяси бірігуі белгілі бір құрылымды иемденген. Оның құрылымдық элементтеріне ұлттық құрамда болушылығын, өз халқының таңдаулы дәстүрлерін, этникалық танымды, ұлттық еліктеушілікті түсінуі, аумақ, мәдениет, тіл, тарихи өткен кезең, ұлттық мүдделер, басқа халықтарға деген қарым-қатынастық көзқарастар туралы ұғымдарын енгізуге болады.

Осылайша, Қазақстан халықтарының саяси бірігуі – бұл ұлттық және жалпықазақстандық болмысты жете ұғынуы: әлеуметті-экономикалық, аумақты-мәдени, этнолингвистикалық мінез-құлықтарды, ұлттық ортақтастықтың көрінісі мен өрнектелуі секілді, халық өзінің өткендегі және қазіргі орынын, сондай-ақ, қоғам дамуындағы ролін бағалауы, сонымен бірге, қазақстандықтың басқа халықтармен терезесі тең халық ретінде және солармен қарым-қатынасын түсінуі.

Осыған орай, Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев атап көрсеткендей: «бүгінгің өзінде бізді бірлестіретін бірқатар факторлар жеткілікті. Бұл біздің жеріміз, оның заңды шекарасы, біздің ата-аналарымыз кезінде осы тарихи жерге қоныс тепкен. Сол уақытта қиыншылықты да, бірге бастан өткізіп, табыстарымызға да ортақтасты. Бұл біздің балаларымыз, осы жерде бірге тұрып, бірге еңбек ететін. Біздің әрқайсысымыздың ата-аналарымыздың алдындағы борышымыз ортақ, өйткені, біз балаларымыз бұдан да жақсы өмір сүруі үшін

ұмтыламыз. Бүгінгі таңда – бұл нақтылы мақсаттар атынан күш қосып, бірігу үшін, шынайы платформа» [1].

Халықтардың саяси бірігуі бірсапалы сипаттамасы болып табылмайды, қайта экономикалық, тарихи өткеніміз, болмысымыз, тіл, мәдениет, қоғамдық психологияның географиялық ортасымен байланысқан әртүрлі факторлар бірлігі көпқырлы компоненттерді құрумен алға басады.

Міне, сондықтан, қоғамдық-тарихи үрдісте халықтардың саяси бірігуі ұмтылысының пайда болуы аталған үрдіс мазмұнында түбегейлі өзгерістерді көрсетіп берді. Мұндай өзгерістер, ең алдымен, барлық халықтарды ортақ тарихи үрдіске тартуға бағытталған кейбір тарихи қызмет секілді, саяси бірігудің туындауымен байланысты. Капитализм саяси бірігудің туындауымен байланысты, халықты әлемдік нарық айналымына тартады, ал халықтардың барлық шаруашылық, саяси және рухани өмірі бұрынғыдан да күшейіп, жаңдана түседі.

Халықтардың саяси бірігуі экономикалық, мәдени, тұрмыстық, басқа да байланыстары (оның ішінде, тілдік қарым-қатынастар) аясында пайда болуымен, халықтардың аумақтық қоныстануы, сонымен бірге, өз ұғымы аясында – идеологиялық саладағы көрінісімен сипатталады. Осылайша, халықтардың саяси бірігуі жекелеген адамдардың еркінен және белгілі бір саяси стратегиядан айырмашылығы болады.

Саяси бірігудің сілтемесі жер шарын географиялық игеру ғаламшардың негізгі аудандарын және оның халықтарын зерттеп, зерделеу. Соның негізінде халықаралық экономикалық байланыстарды, халықаралық сауданы дамыту үшін қолайлы жағдай жинақталды. Экономикалық байланыстарды дамыту мәдени байланыстарды қалыптастыруға, ғылыми қызметті айырбастауға, өнерді дамытуға бейімдеді.

Халықтардың саяси бірігуі объективті үрдістері негізінде адамзаттың халықаралық біртұтастығын идеологиялық ұғыну туындайды. Эразм Роттердамский барлық халықтардың ортақ бірігуін, гуманизм идеяларын қолдайды; Руссо және француз ағартушылары қоғамның демократиялық дамуы мен әлеуметтік теңдігі аргументі секілді, барлық халықтардың ортақ табиғи бол-

мысына сілтеме жасайды. Орталықтандырылған мемлекеттер мен интеграцияның туындауы, белгілі бір негіздемлері бойынша олардың тұрғындарын халықтардың саяси бірігуінде тарихи үрдісті қажетсінууді күшейте түсті деп айта аламыз [2].

Саяси бірігу мемлекетті, оның халықаралық өміріндегі рөлі мен маңызын күшейтуге бағытталған халықтардың өзара іс-қимылдарын кеңейтуде әсер етуші реакциясы іспеттес туындады. Қазіргі заманғы кезеңде қоғам тарихының дамуы халықтардың саяси бірігуін тарихи бұлтартпайтын арнасына түсіруде.

Қарастырылған жоспарда халықтардың саяси бірігуі тек өткеніне және қазіргі уақытқа ғана кірмейді, сонымен қатар, келешектің келбетін де болжау арқылы сыйпаттайды. Аталған жәйтте халықтардың саяси бірігуін диалектикалық механизмдер секілді көзқараспен қабылдай отырып, тарихи үрдістің санаттары және халықтар өміріндегі келешегінің болжанатын кейбір келбеті туралы айтуға болады.

Нақтылы бір халық өмірінің өзгешелігін сипаттаушы саяси бірігу ортақтас формадағы тілдік факторды алға тартады. Халықтардың саяси бірігуі – бұл өлместей күн көру, ұрпағын жалғастыруды қамтамасыз ету, дәл осындай негізде ата-аналары, ата-бабалары жағдай жасап, қалдырып кеткен мұраны сақтап, одан әрі молайтуға қолданылатын тәсіл, сөйтіп, ұрпақтың өздігінен құрып кетпеуіне көмектеседі. Халықтардың өз этностығын сақтау және одан әрі дамыту ұлтшылдық немесе мәнгүрттіктің шылауында жүрсе, әсте мүмкін емес. Адамзат тарихының әрқырында бірігуге жету жолындағы қозғалысы күш көрсету және этникалық негізде мәжбүр ету секілді, сорақылықты болдырмау халықтар арасындағы өзара қарым-қатынастарда, тек саяси бірігу принципіне негізделген.

Құндылықты рефлексінің нысанасы болып табылатын саяси бірігу өзіне халықтар арасындағы өзара қарым-қатынастарды ғана қосып қоймайды, сонымен бірге, осы қарым-қатынас нормаларын, олардың құндылықты негіздерін де қамтиды. Мұндай түп мәнінде саяси бірігу моральдық нормалардың жиынтығы ғана емес, сондай-ақ, әлеуметті-этникалық мінез-құлық субъектісінің дүниетанымдық принципі, ұлтаралық өзара іс-қимыл жүйелерінің

маңызды кіріктірілген санасы ретінде танылады. Ол қоғам үшін, векторлық құндылығы болып табылуымен қатар, қоғамның әлеуметті-экономикалық, саяси және рухани-мәдени қызметін анықтайтын түйінді бағдарларының бірі болып шығады. Оны іске қосу саяси еркіндігін конституциялық тұрғыда рәсімдеумен ғана байланысты емес, сондай-ақ, барлық халықтардың мейілінше күш жұмсаумен басқалардың құқықтарын және еркіндігін мойындау, заңның мәртебесін құрметтеу секілді іс жүзіндегі қадамдарына да тікелей қатысты болмақ.

Саясатты жаңғырту кезеңінде халықтардың саяси бірігуі демократия, адам құқығы және бостандығымен бірге, Қазақстан темір қазықтай бағдарға алған жаңа қоғамдық құрылыстың базалық құндылық жүйесінде өзегін құрайды. Өзінің параметрлері бойынша ізгіліктің толық өлшеміндегі құндылықтарға жатады, өйткені, этникалық түріне қарамастан, сол аймақта тұратын барша адамдар бағдарға алынған, сөйтіп, бірлесе өмір сүрумен ортақ мақсатқа қол жеткізу, бірлесе күш жұмсаумен өзара түсіністікті және сылдарлы ынтымақтастықты орнықтыру [3].

Халықтардың саяси бірігуі этникалық субъектіге қатысы бойынша сыртқы құбылыстары болып табылатын нысаны – экономикалық және саяси мазмұны элементтерінің жиынтығы құндылықты қатынастардың белгілі бір жүйесін білдіреді. Бәлкім, қоғамның тұтастығы мен бірлігін сақтаушы және дамытушы этникалық субъектілер қатынасының жүйесі осы әлеуметтік тұтас мүдделерге жауап беретін құндылықты қатынастардың критерияларымен шығатын болар. Халықтардың саяси бірігуі кесімді мәнісі мен құндылықты мазмұны осылай қорытындыланады.

Халықтардың саяси бірігуі қоғамдық өмірдің алуан түрлі аяларында адамдар қатынастары арқылы өзін ашып көрсетеді. Халықтардың саяси бірігуін экономикалық жағынан қолдауды былайша білдіруге болады: біріншіден, түрлі ұлттар азаматтарына жалпылай қамқорлық жасап, қоғамдық байлықты молайту; екіншіден, мемлекеттің материалдық – техникалық және өндірістік базасын дамыту; үшіншіден, осындай қатынастарды орнатқанда, өндірісті басқару аясында этникалық белгісі бойынша адамдарды кемсітіп бөлуге жол берілмес еді.

Халықтардың саяси бірігуі саяси мазмұны азаматтық бейбітқатар өмір сүру, өзара түсінстік түрлі ұлттық білім берудің ынтымақтастығы, әлеуметті – экономикалық және саяси тұрақтылық арқылы өзін көрсететін, заң алдында барлық ұлттар теңдігі сақталатын, демократиялық қоғамның атқарымы мен дамуын қамтамасыз ететін сол негізі болып табылады [4].

Рухани – өнегелі жәйтте саяси жаңғырту үрдісіндегі халықтардың саяси бірігуі өзін ұлттық мәдениеттердің кең ауқымды өзара қарым – қатынасы, оларды өзара байыту және өзара түсіністік, бірін – бірі рухани құндылықтарға субъектілерді толықтыру, адамдар арасында қарым – қатынастарда сенім көрсетумен ашық-жарқындығын бекемдеуге бейім рухани қатынасты қалыптастыру арқылы ашатын болады, осының бәрі жинақталған келеңсіз еліктеушілікті жоюға алып келеді.

Осылайша, халықтардың саяси бірігуі әлеуметтік – этникалық мінез – құлық тұрпаты секілді және халықтардың қарым-қатынасын оның негізгі белгілерін бөліп көрсетумен құрылымдық түрінде ұсынуға болады:

1. Ортақ дүниетанымдық негіздерінің, тарихи тағдырлардың ортақтастығы, қарым-қатынас жасаушы халықтар рухани жақындасуының болуы;

2. Басқа этникалық субъектінің түсінігінде ғана емес, сондай-ақ, қатынасы бойынша өзіне тең әріптесі ретінде, қатынасымен қорытындылатын шынайы өзара түсіністікке жету. Өзара түсіністіктің әрдайым екі жақты сипаты болып табылады;

3. Өмірдің барлық аясында тұрақты да үздіксіз өзара алмасу үшін, жағдай мен мүмкіндік жасау. Халықтардың саяси бірігуі – өзгеруші жағдайларға өзара икемделу емес немесе сол, яки өзге сыртқы талаптар ықпалымен мінез-құлықтың өзгерісі де емес. Саяси бірігу бұл бір – бірінің өзіндік ерекшеліктері және ортақтастығын субъектілер терең түсінетін негіздегі өзара іс-қимыл мен алмасудың бірқатарынан тұрушы үрдісі;

4. Этникалық субъектілердің өзара толықтырушы мүдделері сәйкес келу үшін, мүмкіндіктердің іздестіруі. Халықтардың саяси бірігуі этникалық субъектілердің мүдделерін толықтай үйлесетіндігін білдірмейді, бірақ, соған жетуге күштеу пайда-

ланылмайды, мүдделердің өздері секілді, соның жолдары мен тәсілдерін өзара түзетуге алып келеді;

5. Этникалық субъектілердің өзара бағалануы, өзара толықтырылуы тепе – теңдігіне жету. Халықтардың саяси бірігуінде ең жоғары деңгейі тек әлеуметтік, саяси, идеологиялық, рухани-мәдениет жүйелерінің маңыздылығы сәйкес келуімен ғана емес, сондай-ақ, қарым-қатынастарды өзара бағалау, өзара ұнату және дәстүр мен салтты құрметтеу, құндылықты бағдарлау, барлық мінез – құлықтық еліктеу деңгейінде ұйғарылады;

6. Халықтардың саяси бірігуін қалыптастыру түйіні – төзімділік [4].

Жоғарыда аталып өткен белгілері – бұл халықтардың саяси бірігуі өлшемдік параметрлері іспеттес, олар халықтардың ынтымақты қызметке ұмтылушы өзара түсіністігін сипаттаушы әлеуметті-этникалық мінез-құлықты қалыптастыруға арналған тұрақты мәндері бар, шамалары болып табылады.

Қорыта келе, саяси жаңғыру кезеңінде көпұлтты қазақстандық қоғам, ең алдымен, еліміз халықтарының саяси бірігуінің өсу себептерін айқындайды. Мұны келесідегідей факторлармен түсіндіруге болады: қоғамның құндылықты өлшемде жаңару және саяси жаңғыру жағдайларында көпұлтты республика халықтары өркендеу, әлеуметтік даму және бірлесуге ұмтылатын қуатты тенденция орын алады. Халықтардың жаңаруы және саяси өмірінің дамуы сапалы жаңа негізін қалыптастырады. Қазақстандықтардың әлеуметті-саяси белсенділігі артуы, қазіргі заманғы жағдайларда ұлттың сана-сезімінің саясаттандырылуы, өз халқы және басқа да халықтардың тарихи өткені, қазіргі уақыт сондай-ақ, болашағы туралы адамдардың білімдері мен ұғымдарының жаңаруы, саяси мүдделердің ролі мен білімін түсіну және мойындау, ұлттың өзіндік ерекшелігі мен жалпыұлттық, жалпыадамзаттық келбеттерін сақтау, сондай-ақ, дамыту мүмкіндігін іске қосу жолдарын және тәсілдерін іздестіруге мәжбүрлейді.

Әдебиеттер:

1. Назарбаев. Н.Ә. Қазақстан 2030. Барлық қазақстандықтардың гүлденуі, қауіпсіздігі және әл-ауқатының жақсаруы, елбасының Қазақстан халқына жолдауы. Алматы: «Білім» 1998 ж. – 240-бет. (115).

2. Абдығалиев Б. Қазақстандықтардың мемлекеттік бірдейлігі // Мысль, №7 – 1996 ж. 32бет.
3. Абсаттаров Р.Б. Қазақстан халықтарының саяси бірігуі туралы // Простор, №6 – 2007 ж. 103бет.
4. Сейсен Н.Б. Халықтардың саяси-қоғамдық өмірін жаңғырту. Хабаршы Вестник Серия «Социологические и политические науки». № 1 (57). Алматы. – 2017. – 18-22 стр.

АДАМ ПСИХИКАСЫНА МАНИПУЛЯТИВТІ ӘСЕР ЕТУ

Сатиева Ш.С.

*Қазақ ұлттық хореография академиясының профессоры,
психология ғылымдарының кандидаты*

Отандық және шетелдік мамандардың тұрақты көзқарасы бойынша, адам психикасына манипулятивті әсер ету екі дербес кезең арқылы жүзеге асырылатынын айтады, бір-бірін толықтырушы немесе ауыстырушы [1, 248]. Бұл сендіруші әсер студегі жалпы заңдылықпен шарттасады. Осының негізінде ең алдымен, манипулятивті стратегия мен тәсілдер негізделеді және оларға әсер ету үрдісі кезінде екі негізгі кезең – даярлау және негізгі қолдану сәйкес болып табылады. Бұл заңдылықты бірқатар зерттеушілер белгілейді, олардың ішінде Куликов, Шерковина (1937) және т.б. жұмыстарында белгілейді. Эмпирикалық зерттеулер мен әдеби дерекнамаларды талдауға сәйкес мынандай қорытынды жасауға болады. Ақпаратты қабылдауға қолайлы жағдай жасалғанда ғана ақпарат оңай қабылданады. Бірінші кезеңнің міндетіне адресаттың ақпаратты қабылдауда және ол оған жағымсыз болып көрінсе де, бар психологиялық ұстанымы, бөгетін бұзу кіреді. Осы мақсатта республикада бірқатар белгіленген зерттеулер жүргізілді. Жоғарыда айтылғандарды түйіндесек, Қазақстан Республикасындағы этникалық топтардың ұлтаралық келісімді этникалық топтардың тілдік сананы зерттеу негізінде қорғаныс тетіктерін әзірлеу **қажет екенін айтуға болады** [2, 52]. Зерттеулер адамның қажетті механизмдегі және одан кеткен ақпараттық шамадан тыс, болған орталық нерв жүйесінің қысылуына ақпараттың көптігі,

шыдамсыздыққа әкелетінін көрсетеді. Осыған байланысты кейбір концептердің метафизикалық өзгеруі мен идеологиялық имунитеттің құрылу мәселенің ғылыми талдауының ары қарай кейбір перспективаларын атап кету керек. Ондай төтеп беретін және жаңа құрылу жоспарының жұмысы болып табылады. Оны қазіргі таңда ақпараттық-психикалық қорғаныс деп атайды. Бүгінгі күні көп елдерде, шешімдер жолының бір көзі ретінде қарастырылып, халықтың психикасына және санасына ақпараттың әсер ұйымдасқан жүйесінің мақсатты бағытталған түрде дамып жатыр [3, 2]. Ақпараттық әсер өзіндік қару түрі болып қалыптасты. Оның табысты көрінісі психологиялық операциялар түрінде тапты. Функционалдылығын өзгерте алатын тірі организмдерді басқару жүйесіне ақпараттық әсер ету әдістері мен құралдарын жасауда болатын техника мен ғылымның заманауи мүмкіндіктері. Үдерістің екінші жағы адамның күнделікті тұрмыста әрекетін өзгерту, оның еркіндігін шектеу, денсаулығына әсер ету арқылы жасанды технологияларды қолданудағы мүмкін қауіп. Міне, сондықтан адамның ішкі жандүниесін өзгерту мен спецификасын тексеру оның психикасына рұқсатсыз кіру мүмкіндігі негізінде жасалады. Психотехнологияларды өлшемді түрде қолданудың заңнамасы болуы керек. Соңғы кездерде компьютерлік технологиялардың тез қарқынды дамуы, ақпараттық ағымдардың сапасының айтарлықтай өзгерісі және соның салдарынан бүкіл қоғам менталитетінің өзгерісі де байқалады. Бұндай шарттарда адамның тәртібі оның өзіне де айналадағы ортаға да білінбей өзгереді [4]. Өлемдік деңгейдегі ұқсастықтармен салыстырғанда, отандық әлеуметтік-гуманитарлық ғылым алдында өзінің көптеген мәселелерін анықталы. Бұл мәселе модификация мен инновацияға қатысты психологиялық мәселелермен айқындалады. ҚР жеке әлеуметтік-психологиялық құрылудың, теріс ақпаратпен әрекеттерді жоятын және тоқтатын комплексті шешімдермен қамтамасыз етеді. Тек жеке топтық және бұқаралық санаға ақпаратты-психологиялық әрекеттерге мәселені нақтылы қойып салыстырмалы түрде шешуге болады [5]. Ақпаратты соғыс – бұл білімді қамтитын, жүйе құрлымдарының қақтығыстарында болатын соғыс, технологиялар мен алгоритмдер соғысы. Егер болашақта әсерлердің күтімі халыққа кері қатынас құрылса және

осының негізінде теріс ақпараттық-психологиялық әсердің өзгеруі технологиясын жобалауға болса, онда бұндай технологияның әсерлілігі төмендейді. Бұл жағдайда үлкен және инертті заңды шығармашылық машина емес, қоғам ойымен бұқаралық қажеттіліктерінің өзгеру механизмінің мобильділігі жүзеге асады [6, 640]. Қоғамда ақпараттарға моральді формалар жасалуы керек. Олардың жиынтығы өзінше бір фильтр қызметін атқарып соңғы жететін жеріне ақпараттың дұрыс баруы, сәйкесінше, ақпараттың каналдар, техникалар және ақпараттың түрлері, қоғамда жат болып саналып талқыланатын ақпараттарға тосқауыл болып жібермей жатады. Бұндай жағдайда мемлекеттің басты мәселесі осындай фильтр жұмысын қолдап, оның қорғанысын қамтамасыз етіп, теріс ақпарат ағымдардың жою технологиялардың жоғарғы әсерлілігін жақсарту. Азаматтардың ақпараттандыру жолымен бұқара санасын басқару мүмкіндіктерін шығару болып табылады. Мемлекет қандай мықты әрі керемет болса да, халықтың психологиялық деңгейде сауатсыздығына талғам жасай алмаса, алынған ақпараттарға сыни талдама жасамаса, жаппай теріс әлеуметтік-психологиялық құбылыстарға әкеледі. Ал өз кезегінде бүкіл мемлекеттің тепе-теңдік кезеңінен шығарып жіберуі де әбден мүмкін. Қоғамның және бұқараның санасының психологиялық қауіпсіздігін анықтай отырып, оны мемлекеттің өте маңызды жүйе жасаушы сындардың бірі ретінде, біз республикадағы ақпараттық-психологиялық соғыстың өте салмақты әрі түбегейлі қарау керектігін көрсеткіміз келеді. Ақпараттық-психологиялық соғыстар бүгін дестабильды фактор ретінде анықталады және ол өз кезегінде қорғанысқа дайын емес кез-келген мемлекетке кері әсерін тигізеді. ҚР мемлекеттік ақпараттық қауіпсіздік аймағындағы әсерлі бағдарлама және сауатты жұмысқа ерекше талап жасалады. Онымен бірге жобаның соңғы нәтижесі ретінде ҚР азаматының тәртібін түзеу әдістерінің және санасына теріс ақпарат әсерінен қорғаныс механизмдерін ұзақ уақытқа әлеуметтік-психологиялық реабилитация бағдарламасын құрастыру ұсынылатын болады. Алғашқы сатысы төменде көрсетілген. **Манипулятор қолданатын тәсілдер:** **Брейкер ханым** манипуляция құрбандықты басқару тәсілдерінің бастыларын былай анықтапты: **Позитивті қолдау** — яғни қолпаштау, жеңіл тамсаныс, жалған аяушылық («қолтырауын

көз жасы»), шектен асыра кешірім сұрау; ақша, құптау, сыйлықтар; назар бөлу, бет қимылдары, (мәселен, өтірік жымию, өтірік күлу; қоғамдық мойындау. **Негативті қолдау** – жақтырмай күңкілдеу, шыңғыру, кенет даусын басып сөйлеу, қорқыту, қоқан лоқы, балағат, шантаж, кінәлі сезіндіру, өкпесін айту, жылап-сықтау, өзін құрбан етіп көрсету; **Тұрақсыз қолдау** – бұл үрей мен сенімсіздіктің қолайлы ауа-райын ұстап отыру үшін тиімді. Жартылай не тұрақсыз позитивті қолдау құрбандарға одан сайын тырыса түсуге итермелейді – мысалы, құмар ойындарының көбінде ойыншы ара-тұра ұтып отыруы мүмкін, бірақ жалпы ойындық ұпай бойынша бәрібір ұтылып шығады; **Жазалау; Бір реттік жарақаттайтын әрекет** – тіпті бір-ақ айтылған ауыр балағат, немесе танаудың астынан сәтті қондырылған жұдырықтың өзі құрбанның манипуляторға қарсы шығып, бірдеңе деуге ынтасын біржола жоюы мүмкін. Небір мысалдар естеріңе түсті ме? Ендеше Саймон ағайларыңды тыңдайық, бұл енді ауқымдырақ, хардкор талдау екен. **Жалған** – біреу өтірікті шындай сапырып отырса, оның рас-өтірігін анықтау тап сол сәт мүмкін емес, ал шындық белгілі болған кезде тым кеш болады. Алдануды азайтудың жалғыз жолы – кейбір адамдардың типі (әсіресе психопаттар) – өтірік айту өнері мен алаяқтықтың қас шеберлері екенін естен шығармау. Олар онысын және жүйелі әрі айлалы тәсілмен іске асырады. **Жасыру** – өтіріктің өте жұқа бұл түрін манипулятор шындықтың едәуір бөлігін жасырып қалады. Сондай-ақ бұл тәсілді үгіттеушілер мен насихаттаушылар қолданады. Сенсация қуған журналистер қолданады. **Жокқа шығару** – манипуляцияның бұл әдісі өзінің қатесін мойындаудан бас тарту кезінде байқалады. **Рационализация** – кейде адам өзінің орынсыз әрекеттерін қандай да бір қисынды-қисынсыз себептермен ақтауға тырысады. Рационализация насихат пен пиардың «спин» деген түрімен тығыз байланысты. **Минимизация** – бұл жокқа шығару мен рационализацияның буданынан туған әдіс. Манипулятор өзінің қате әрекетін анау ойлағандай зиянды немесе жауапсыз емес екендігін дәлелдеп бағады. Мәселен, балағат пен ашулы кекесінді зілсіз «әзіл» етіп көрсетуге тырысады. **Назар** – манипулятор мақсатына қарай назарды таңдап-талдап ғана аударады, мысалы, жоспарына қарама-қайшы дүниелерге назар

аударудан бас тартады, мәселен, өзіне тікелей қатысты мәселеге «Маған ол қызық емес» деген сияқты бірдеңені айтады [7,189].

Осыған орай, манипуляцияға деген көзқарасын анықтау мақсатында «Манипуляцияға сауаттылығымыз қандай?» деген тақырыпта сауалнама жүргізілді. Мақсаты: жастардың **манипулятор қолданатын тәсілдер** деңгейін бағдарлау мақсатында сауалнама жүргізу, сауалнаманы қорытындылау. Сауалнама нәтижесін төмендегі диаграммадан көруге болады:



Сурет – 1. Манипулятор қолданатын тәсілдерге көзқарасы

Сауалнаманың нәтижесінде бойынша, **манипулятор қолданатын тәсілдер** ерекшелігіне жастардың көзқарасы әр түрлі екендігі байқалады. Жастарда **манипулятор қолданатын тәсілдер ішінде аралас көзқарас басымдылық көрсетеді**. Талдау нәтижесінде жастардың психологиялық тұрғыдан да бұл олардың кертартпа діни ағымдар мен түрлі секталарға еніп кетпеуіне кепілдік бере алмайтындығын көрсетеді. Сондықтан, бұл салады әді де болса, көптеген іс-шаралар жүргізу қажеттігі туындауда.

Әдебиеттер:

1. Лепский В.Е. Информационно-психологическая безопасность субъектов дипломатической деятельности / Дипломатический ежегодник – 2002. Сборник статей. Колл. авторов. – М.: Научная книга, 2003. – С. 233-248
2. Қазақстан Республикасындағы этностық топтардың тілдік санын зерделеу негізінде этносаралық келісімді қамтамасыз етудің

қорғаныштық тетіктерін әзірлеу. Ғылыми-практикалық ұсыныстар. / Рамазан А.А, Сатиева Ш.С, – Семей, ROND- &А баспасы, 2015. – 52 бет.

3. Астахова Л.В., Харлампьева Т.В. критическое мышление как средство обеспечения информационно-психологической безопасности личности монография. – Москва, 2009.

4. Satieva Sh.S. Notion of «concept» and «concept sphere» republic of Kazakhstan / Science and world international scientific journal № 11 (15), 2014.

5. Зараковский Г.М., Смолян Г.Л. Информационно-психологическая безопасность: основные понятия // Психология и безопасность организаций; под ред. А.В. Брушлинского и В.Е. Лепского. – М., 1997.

6. Урбанович А.А. Психология управления: Учеб. пособие. – Минск: Хаверст, 2002.– 640 с.

7. Қазақстан Республикасындағы жастардың саяси және әлеуметтік тәртібін (мінез-құлқын) коррекциялаудың психолінгвистикалық әдістерін әзірлеу. Монография. – Амирбеков Ш.А., Рамазан А.А., Сатиева Ш.С. – Семей, «Интеллект» баспасы, 2015. – 189 б.

АҚПАРАТТЫҚ ҚАУІПСІЗДІК ЖӘНЕ ДІН

Масанов Е.Ж.

*Қазақ Бас сәулет-құрылыс Академиясының
қауымдастырылған профессоры, PhD докторы*

Техногенді өркениеттің ақпараттық тасқын заманында медиа адамзат өміріне ықпал ететін алып күшке айналды. Бүгінгі ақпараттық қоғамдағы өзекті болып тұрған мәселелердің бірі еліміздің мәдени және діни саясатта негізгі бағыт-бағдарын айқындап көрсету. Медиа әлемнің қоғамға қажетті сұраныстарына байланысты мәліметтер тарату барысында: 1) жағымды ықпал ету; 2) жағымсыз ықпал ету үрдісі жүріп жатыр. Осы ретте «Медиақауіпсіздік» мемлекет тарапынан ғылыми тұрғыда талданып, ақпараттық қауіпсіздік орнату мақсатында, оның әлеуметтік-діни қайшылықтарға алып келетін себеп-салдарымен күресіп алдын алу бүгінгі күндегі өзекті мәселе. Медиалық білім беру медиамәдениет зерттеулерімен негізделеді. «Осыған байланысты заманауи философия ғылымындағы басты мәселелердің бірі

– жаңа ғылыми білімнің қалыптасу тәсілдерін және бұл үрдіске мәдени әлеуметтену факторларының ықпал етуі қай деңгейде екенін анықтау маңызды болып табылады» [1].

Қазіргі замандағы медиа (лат. аралық, құрал, тасымалдаушы) әлемнің жаһандану үрдісінің барысын анықтайтын ықпалды күш екендігі мойындалып бүкіл әлемді және халықаралық ұйымдарды толғандырып отыр. XX ғасырдың 60-шы жылынан бастап ЮНЕСКО бүкіл әлем бойынша медиалық білім беру тұжырымдамасын алға тарта отырып, оған барынша қолдау көрсетуге бет бұрды. Медиалық білім беру медиатехниканың көмегімен өзіндік қарым-қатынас жасаудың әр түрлі үлгілеріне үйрету, медиамәтіндерді талдау және бағалау, интерпретациялау, толыққанды қабылдау икемділігін, сыни ойлау, коммуникативтілік қабілетін, шығармашылық және медиамен қатынас жасау мәдениетін қалыптастыру мақсатында бұқаралық ақпарат құралдарының мәліметтерінің көмегімен тұлғалық даму үрдісі ақпараттық қоғамның маңызды бөлігіне айналды.

Заманауи медиабілімнің жетекші теоретиктерінің бірі, британдық ғалым және педагог Л.Мастерман заманауи әлемдегі медиабілімнің өзектілігінің жеті себебін негіздеген:

- медианы тұтынудың жоғары деңгейі және заманауи қоғамның бұқаралық ақпарат құралдарымен толығуы;
- медианың идеологиялық маңыздылығы және оның аудиторияның санасына ықпалы;
- медиалық ақпарат мөлшерінің жылдам өсуі, оны басқару мен тарату тетіктерінің күшеюі;
- медианың негізгі демократиялық үдерістерге дендей ену қарқыны;
- барлық аймақтарда визуальды коммуникация мен ақпараттың маңызын көтеру;
- мектеп оқушылары мен студенттерді болашақ талап-тілектермен сәйкестікке бағдарлап оқыту қажеттілігі;
- ақпаратты жекешелендірудің өсіп келе жатқан ұлттық және халықаралық үдерістері [2].

ҚР Президентінің «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына

Жолдауында: «Әркімнің таңдау құқығы бар. Діни таңдауға өте үлкен жауапкершілікпен қарау керек, өйткені, адамның өмірлік салты, тұрмысы, көп жағдайда бүкіл өмірі соған байланысты. Бүгінде, интернет пен жоғары технологиялар ғасырында, ақпараттар тасқындаған заманда, «сүзгі» адамның ішінде болу керек. Ішкі «сүзгі» сұрақтар қойып отыруға тиіс: аналарымыз, әпке-қарындастарымыз, қыздарымыз орамалға оранып алып, басқа халықтардың киімін кигені бізге керек пе? Бізбен бір дастарқанда отырып тамақ ішпеуге тиіс пе? Көлік жүргізбеуі керек пе? Мұның бәрі – басқа елдердің орныққан дәстүрлері, біздің даламызда ондай дәстүрлер ешқашан болған емес. Классиканы оқыңыздар, фильмдерді көріңіздер». Осы ретте ақпараттық тасқын заманында діни таралымдарды қабыладуда, медиамсауаттылықтың маңызыдылығы атап өткен жөн. Жоғарыда жолдауда көрсетілгендей адамның «ішікі сүзгісі» яғни медиасауаттылығын жетілдіру маңызыдылығы арта түседі. Себебі, қазіргі қоғамдағы адамдыр өмірін, мәдени және діни көзқарастарын қалыптастырып, айқындаушы тікелей БАҚ-тың ықпалымен жүруде.

Медиақауіпсіздікті дамыту тікелей медиасауаттылықпен іске асырылатын алғышарт. Медиа саласындағы ғалымдардың пікірлеріне сүйенсек: «білім арқылы осы және жақын болашақта жаңғыруы тиіс мәдениет пен өркениет үлгісі, ең тығыз кейіпте бүгінде билеп-төстеп отырған медиа аумақпен тығыз байланысады, сондықтан білім беру философиясы білім беру мен тәрбиенің бастапқы мәдени құндылықтарын және негізгі дүниетанымдық қондырғыларын айқындаумен айналыса отырып, өзінің басым мүдделерінің аймағына медиамәдениетті ендіруге міндетті».

Сондықтан медиа арқылы таралып жатқан діни ақпаратты сауатты талдай алатын медиабілімін жоғарылататын адамзатқа ілім беру маңыздылығы арта түседі. Заманауи медиабілімнің жетекші теоретиктерінің бірі, британдық ғалым және педагог Л. Мастерман заманауи әлемдегі медиабілімнің өзектілігінің жеті себебін негіздеген: 1) Медианы тұтынудың жоғары деңгейі және заманауи қоғамның бұқаралық ақпарат құралдармен толығыуы; 2) Медианың идеологиялық маңыздылығы және оның аудиторияның санасына ықпалы; 3) Медиалық ақпарат мөлшерінің жылдам өсуі, оны

басқару мен тарату тетіктерінің күшеюі; 4) Медианың негізгі демократиялық үдерістерге дендей ену қарқыны; 5) Барлық аймақтарда визуалды коммуникация мен ақпараттың маңызын көтеру; 6) Мектеп оқушылары мен студенттерді болашақ талап-тілектермен сәйкестікке бағдарлап оқыту қажеттілігі; 7) Ақпаратты жекешелендірудің өсуіне алып келе жатқан ұлттық және халықаралық үдерістері.

Британдық медиабілімнің көшбасшылары К. Базэлгэт пен Э. Харт алты тірек ұғымдарды зерттеудегі медиабілімнің мәнін төмендегідей анықтады: «медиаақпараттың қайнаркөзі», «медиа дәрежелері», «медиатехнологиялары», «медиа тілдер», «медиа аудиториясы», «медианың қайта таныстырылымы». Медиабілім аймағындағы жетекші ресейлік маман Ю.Н. Усов «медиабілім – тұлғаның құралдармен және бұқаралық ақпарат құралдары материалы негізінде даму үдерісі» – деп есептейді. А.В. Спичкин, медиабілімнің ұйымдастырушылық үлгісін қарастыра отырып, «зерттеудің негізгі нысаны ретінде бұқаралық ақпарат құралдарының өзі болмаса да, оның өнімдері, яғни БАҚ мәтіндері немесе басқа терминологияда «медиа мәтіндер» алынады» деп жазады. А.В. Федоров медиа мәтіндерді жасау және түсіндіру бойынша медианы зерттеуді тәжірибелік жұмыстармен байланыстырады. Ғалымдардың сенімді пікірлеріне қарағанда, «білім арқылы осы және жақын болашақта жаңғыруы тиіс мәдениет пен өркениет типі ең тығыз кейіпте, олар бүгінде билеп-төстеп отырған медиасферамен тығыз байланысады, сондықтан білім беру философиясы білім беру мен тәрбиенің бастапқы мәдени құндылықтарын және негізгі дүниетанымдық қондырғыларын айқындаумен айналыса отырып, өзінің басым мүдделерінің аймағына медиамәдениетті ендіруге міндетті» [3].

Медиабілім кез келген әлемнің кез келген азаматының өзін-өзі көрсету бостандығына негізгі құқығының бір бөлігі және ақпаратқа деген құқығы, сонымен қатар демократияны қолдау құралы болып табылады. ол педагогика, өнертану және филология (кинотануды, әдебиеттануды, театртануды, журналистика теориясы мен тарихын қосқанда), мәдениеттану, тарих (әлемдік көркемдік мәдениет пен өнер тарихы), психология

(өнер психологиясы, көркемдік қабылдау, шығармашылық психологиясы) және т.б. гуманитарлық білімдердің саласымен тығыз байланысты.

Медиабілімді барлық мемлекеттердің ұлттық оқу жоспарларына, қосымша, ресми емес білім беру жүйесіне және адамның ғұмырлық білім алуына енгізуге кеңес беріледі.

Алайда медиабілімнің теориясы мен тәжірибесінде ол әлемнің барлық елдерінде қабылданған тұжырымдамаларында бірегей өмір сүрмейді. Мысалы, медиабілімнің мынадай бірнеше теориялары бөліп көрсетіледі: «инъекциялық», аудиторияның «қажеттілігін қанағаттандырудың» қайнар көзі ретіндегі медиабілім теориясы, «сындарлы ойлау» қалыптасуы ретіндегі медиабілімнің теориясы, семиотикалық, мәдениеттанулық тұжырымдамалар т.б.

Медиабілімнің «инъекциялық» теориясы (атаудың басқа нұсқалары; сиқырлы оқ теориясы, медиабілімнің «протекционистік» теориясы, «азаматтық қорғаныс теориясы», «мәдени құндылықтар» теориясы) бойынша, медиа аудиторияға тікелей өте күшті, негізінен теріс ықпал етеді, теріс ықпалы арқылы медиа «классикалық мәдени мұраның мәңгілік құндылықтарына», мысалға алатын болсақ, антикалық немесе ренессанс өнеріне қарама-қарсы қойылады). Мысал ретінде, балалар өмірге экранда көрген зорлық тәсілдерін ендіретідігін атап өтуімізге болады. Аудитория, ереже бойынша, медиамәтіннің мәні неде екендігін ұғына алмайтын баяу тұтынушылар құрамынан тұрады. Медиабілімнің басты мақсаты: медианың шектен тыс ұлғаюының теріс ықпалын жұмсарту (негізінен, балалар және жастар аудиториясына қатысты). Медиабілімнің негізгі құрамы балаларға шындық пен медиамәтіндер арасындағы айырмашылықтарды ұғынуға жәрдем беруден тұрады. Педагогикалық мақсаты оқушылардың түсінігіне жеңіл нақты мысалдар негізінде, медианың (мысалға алатын болсақ, телекөрініс) теріс ықпалын ашудан тұрады. Батыстағы медиабілімнің негізгі бағыттары сындарлы ойлау мен медиасауаттылықты қалыптастыруға бағдарланған. Медиа және медиасауаттылық қатынасы бойынша сындарлы шығармашылық ойлау – ассоциативті қабылдауды, жіктеуді, социумдағы медиа қолданысының тетіктерінің талдауды

мен бағасын және медиалық шеңбердегі аудиовизуальды бейнелеумен, виртуальды сараптамамен, қисындық және сезімдік болжаммен үйлесімділікте медиамәтіндерді ақпараттарды қосып алатын ойлаудың күрделі рефлексті үдерісі» [4].

Халық арасында «Ана бір қолымен бесікті тербетсе, екінші қолымен әлемді тербетеді» дегендей, ТД қазірде бір қолымен баланы, екінші қолымен әлемді тербетуде. Осыған байланысты Елбасының Жолдауына қайта оралатын болсақ: «Бала тәрбиелеу – болашаққа ең үлкен инвестиция. Біз бұл мәселеге осылай қарап, балаларымызға жақсы білім беруге ұмтылуымыз керек. Мен өскелең ұрпақтың озық білім алуы үшін мүмкіндік туғызуға көп күш жұмсадым: «Балапан» бағдарламасы жүзеге асып, Зияткерлік мектептер, Назарбаев Университеті, «Болашақ» бағдарламасы жұмыс жасап жатыр. Өздеріңіз білесіздер, оған тек дайындығы бар және дарынды балалар ғана өте алады. Баланы білім мен еңбекке дайындау ата-ананың борышы» – дей келе, балапан телеарнасының маңыздылығын атап көрсетті.

Бұл ой-пікірімізді дәйектей түсетін болсақ, 1970 жылы ақпараттық қоғамды зерттеуші ғалымдардың бірі А.В. Кукарин «Шарықтаудың астарында» атты өзінің ғылыми еңбегіндегі тұжырымдарға көз салсақ. Теледидар дәуірінің қарапайым баласы, «теледидарлық-бала» ананын орның алмастырған, электрондық жүйемен өсуі туалы мәселені көтерді. Экрандық мәдениетпен сусындаған баланың айта алатын бірінші сөз теледидардағы жарнамалатын тіс пастасының атауы «*Колгейт*» (*Colgate*) болды, ал ол бірінші оқи алатын мәтіннің алғашқысы «*Фильмнің соңы*» болды. Тіршілік тәжірбиесі барысында, ағаштар бойымен оның өзі өрмелемейді: ол мұны тарзанның қалай жасап жатқандығы көреді. Ол үш жаста сиқырлы сандықтың алдында аптасында бес сағаттан отыратын болады. Оған он екі жас болғанда, әр апта сайын жиырма бес сағат, яғни ол ата-анасы мен мектепте және достарымен қатынас уақытын қоса алғанда, теледидардың алдында көп отыратын адамға айналды. Осындай ТД-мен сусындап өскен ұрпақтың болашағы күрделену үстінде. әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дің журналистика факультеті оқытушыларының медиабілімге деген қызығушылығы атап өтуге тұрарлық. 1996 жылдан бері мұнда

Қазақстандағы ғана емес, барлық Орталық Азиядағы журналистика мәселелерін зерттейтін ғылыми орталыққа айналған ЮНЕСКО журналистика және коммуникация кафедрасы қызмет атқарып келеді. Орталық техникалық тұрғыда жабдықталған: ЮНЕСКО-ның көмегімен ашылған радиостудия және жаңа техникамен қаруланған телестудия бар. Болашақ журналистерге медиабіліммен және медиашығармашылықпен шұғылдануға үлкен мүмкіндіктер берілген. «Жаңа, өзгермелі әлемге лайықты мамандарды әзірлеу үшін сапалы жаңа тәсілдер қажет» – деп жазады Н. Омашев [5].

Осы орайда, мемлекеттік мәдени-саясаттағы медиалық білім беруге қатысты дұрыс бағытта екендігін жолдаудан көз жеткізсек болады. «Балапан» бағдарламасын іске асыру балаларды мектепке дейінгі білім берумен 65,4%-ға дейін қамтуға мүмкіндік берді» – деген мәлімде жоғарыдағы ойымызды айғақтай түседі. Бұл ретте медиалық білім берудің мемлекет тарапынан қолға алынып, өскелең ұрпақтың ақпарат көздері мен тәлім-тәрбиені медиа яғни Теледидардан алатындығын ескерілген.

«Теледидарлық бала» болашағы туралы ой-пікірімізді түйіндей келгенде ғұлама-ойшыл әл-Фараби: «Тәрбиессіз берілген білім адамның қас жауы» – деп айтқандай ақпараттық қоғамдағы тәрбие маңызды рөл алады. Ақпарат тасқынымен заманындас жас буынның болашағы тікелей осы медиамен, ТД-мен байланысты болмағы анық. Соныдықтан, мәдени және діни-саясатта ТД бала болашағына қатысты бағытты қолға алу, елдің болашақ бағыт бағдарын қолға алумен парапар.

Қазіргі туындап отырған медиақауіпсіздік және діни мәселелер ақпараттық тасқын заманымен сусындап жатқан қазіргі қазақ баласының болашағы. Елбасының «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына Жолдауы арналған нақ ұрпақтың өзі. Сол себепті мәдени және діни-саясатта болашақ Елбасының жолдауында діни ұстанымға қатысты айтылғандай «ішкі сүзгісі» және «медиа сауатты» ұрпақты қалыптастыру бүгінгі күнгі медиатанушы және дінтанушы ғалымдардың негізгі зерттеу нысанына айналуы қажет.

Әдебиеттер:

1. Изотов М.З., Фидирко В.А., Шайкемелев М.С. Наука В Казахстане: история и современность (философское исследование в двух книгах). – Книга I. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2006 С. – 28.
2. Masterman L. Teaching the Media. London: Comedia Publishing Group, 1985, 341 p.
3. Возчиков В.А. Философия образования и медиакультура информационного общества. – Автореф. дисс. д. филос.н.. СПб., 2007. С. – 4.
4. Федоров А.В. Развитие медиакомпетентности и критического мышления студентов педагогического вуза. Таганрог: Изд-во Кучма, 2004. С.90.
5. Омашев Н. Ақпарат әлемі. I том. Алматы: «Қазығұрт баспасы», 2006. 344 б.

ИДЕОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА: УГРОЗЫ, ВЫЗОВЫ, СПОСОБЫ ПРОФИЛАКТИКИ (на примере Казахстана)

Муканова Н.А.

*директор частного учреждения «Центр экспертных
исследований», кандидат политических наук*

Сарғалиев А.М.

*магистрант Евразийского национального
университета им. Л.Н.Гумилева*

Как известно, термин «фундаментализм» появился в начале XX века для обозначения протестантских групп в США, боровшихся за укрепление религиозной морали и веры, использовавших буквальное прочтение религиозных христианских текстов (главным образом Библии) и полностью отвергающих любые рациональные и аллегорические толкования. В дальнейшем это явление распространилось на разные религиозные течения такого рода и некоторые внерелигиозные концепции. Хотя, чаще всего, под этим словом подразумевается именно религиозный фундаментализм.

В современном мире термин «фундаментализм» также употребляют по отношению к той широкой категории верующих, которые

стремятся построить и отстоять государство или общество, основанное на священном предании, религиозных законах, традициях и морали. Существуют умеренные фундаменталисты стремящиеся к реализации этой цели средствами, не выходящими за рамки закона, и радикальные фундаменталисты, допускающие любые средства достижения своих целей, в том числе и военные действия.

На исходе XX – в начале XXI века фундаменталисты в разных конфессиях составляют меньшинство, но они успешно соперничают со своими единоверцами в умении привлекать и будоражить общественное мнение. Тактика фундаменталистов состоит в создании так называемых групп протеста, использующих драматическую символику, а иногда – прямое насилие, оправдывая его тем, что они представляют интересы безгласного большинства «истинных верующих». В своих требованиях фундаменталисты опираются на представление о себе как хранителях подлинной религиозной традиции, основы которой они защищают, укрепляют и институционализируют перед лицом секуляризма и в периоды кризисов.

«Защитники Бога», как они себя иногда именуют, фундаменталисты выступают убежденными противниками современного общества с его культом индивидуального разума, ориентацией на материальные ценности и верой в исторический процесс [1, с. 237].

Внутри ислама также всегда были дискуссии о «правильном исламе», а на этом основании – бесконечные расколы на секты и течения, а теперь партии и джамааты. Поэтому шли и идут многовековые споры о той единственной части общины, которая попадет в рай (согласно хадису Пророка Мухаммада). В этом споре одни богословы занимали толерантные позиции, понимая, что ислам распространяется на огромной территории с разными культурными и иными традициями. Такое понимание проявляли большинство суфиев, философы, знаменитые богословы, просветители. Другие богословы, стараясь возродить «первородный ислам», становились на радикальные позиции. Сейчас называют радикальными фундаменталистами, салафитами, религиозными экстремистами и т. п.

Фундаменталисты-салафиты провозглашают себя носителями особой миссии, порученной им Богом. Отсюда вытекают основные черты фундаменталистских движений, в том числе непрекраща-

щающиеся и хорошо организованные попытки обратить в свою веру нерелигиозных и нефундаменталистски настроенных людей.

Некоторые исследователи видят в фундаментализме движение, направленное против «современности» в целом, стоящее в оппозиции чрезмерному увлечению новейшими технологиями и научными методами и пренебрежению духовными и моральными ценностями, которые ставились во главу угла религиозной традицией.

Вместе с тем, фанатичная религиозность не делает фундаменталистов безразличными к жизни современного секулярного мира. Напротив, это вполне современные люди, которые пользуются достижениями науки и техники (за исключением тех немногих, кто радикально уходит от мира и живет обособленно, общинами). Они могут использовать все блага цивилизации, включая современные коммуникационные технологии, компьютеры, глобальную сеть Интернет, телефонные аппараты (смартфоны), наушники, флеш-карты, телевизоры, методы исследований, научные достижения в собственных целях. При этом фундаменталисты утверждают, что современные возможности науки и технологий правильно используются только тогда, когда служат укреплению исламской традиции.

Как справедливо отметил известный узбекский ученый Бабаджанов Б.М.: «Фундаменталисты от религии, очевидно, сами по себе не опасны. Опаснее то, что их идеология становится основой агрессивных представлений тех, кто берет в руки оружие, надевает т. н. пояса шахидов, презирает и объявляет вне шариата и «кафирами» тех мусульман, кто не соблюдает все предписания ислама, следует национальным традициям, толерантен к «иноверцам» [2, с. 84].

В современном Казахстане, где, как и во всем постсоветском пространстве, наблюдается активное «религиозное возрождение» страна открыта всем внешним влияниям, в первую очередь, религиозно-идеологическим, которые проявляются в различных противоречиях и угрозах в обществе.

Так, по мнению казахстанского ученого А.Избаирова: «После обретения независимости странами Центрально-Азиатского региона в обществе происходит процесс подъема религиозного самосознания, что в условиях утраченных местных религиозных традиций

и активизации множества, привнесенных в последнее время религиозных направлений, привело к возникновению состояния конфессионального противостояния между фундаментализмом и местными формами бытования ислама (традиционный ислам)» [3, с. 7].

Речь идет о нетрадиционных для Казахстана религиозных течениях и учениях, влияющих на религиозность общества. В частности, традиционный ислам в Казахстане подвергается влиянию салафизма (в его различных формах: мадхализм, суруризм, такфиризм) – религиозного направления, призывающего ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, отвергающего устоявшиеся обряды и традиции казахского народа как «ширк» (многобожие), «бидаа» (нововведения в исламе).

По сути, салафиты, претендующие на «очищение» ислама, утверждают, что именно они обладают монополией на истину и позиционируют себя как хранители подлинной религиозной традиции, основы которой они защищают. Иными словами, фундаменталисты-салафиты, определяющие мир черно-белым, четко разделяют добро и зло, грань между которыми абсолютна. Желая спастись, по их мнению, не должен идти ни на какие компромиссы. Такая позиция естественным образом порождает авторитаризм и тягу к насилию.

В условиях бездействия местных богословов на раннем этапе появления указанных течений, теоретики фундаментализма и обученные ими пропагандисты значительно расширили ряды своих сторонников, осуждая обычаи и традиции казахского народа, критикуя традиционный для Казахстана ислам ханафитского направления, пропагандируя радикально-экстремистскую идеологию.

Прежде всего, сторонники религиозного фанатизма опираются на однобокие и буквалистские интерпретации мусульманского вероучения, что проявляется в крайнем консерватизме, отказе от традиций, обычаев, привычных устоев казахского народа. Они объявляют недопустимыми новшества (бидаа) проведение праздников по случаю бракосочетания, дней рождения, организацию разного рода религиозных праздников, годовщин и юбилеев, организацию траурных собраний, возведение строений на могилах и т.п.

Отрицают радикальные салафиты и такие исконно казахские традиции, как поминовение усопшего, посещение могил и чтение

там Корана, приготовление ритуальных угощений, знание нескольких поколений своих предков, считая все это ересью. Порицается салафитами посещение казахстанцами мест захоронения Яссауи, Арыстан баба, Бекет ата, которые имеют большое значение в духовно-религиозной жизни нашего народа [4].

Салафитская идеология состоит не только из религиозных воззрений Ибн Таймийи, консервативного богослова XIII века, который является безоговорочным авторитетом для всех салафитских групп, она также дополнилась религиозно-политическими идеями ранних хариджитов. По этой причине среди последователей салафизма, особенно такфиризма, часто замечаются такие действия, как обвинять представителей других религий и мусульман, придерживающихся не салафитских позиций, в «куфре» (такфир), считать их своими врагами, разрывать семейные отношения на религиозной основе, проявлять нетерпимость по отношению к другим культурам и цивилизациям, сторониться государства или общества, которые регулируются не по законам шариата.

Эти же признаки присущи и ранним салафитам. Согласно многим историческим данным, обретая политическую силу на Арабском полуострове, члены салафитского движения совершали покушение на жизни паломников и хаджиев, разрушали мавзолеи и могилы, насильно внушали людям свои религиозные воззрения.

По сути, идеология салафизма направлена на непризнание и дискредитацию светских устоев; разрушение проверенных историей и временем традиционной для Казахстана системы духовно-нравственных ценностей и культур; отрицание народных традиций и обычаев, призыв к категорическому отказу следовать им, что в конечном итоге должно привести к построению государства, управляемого религиозными законами.

Подобные политические цели салафитов указаны в фундаменталистских книгах и трудах их лидеров. Для этого последователи салафизма, придерживаются идеологии «гураба» (на арабском языке – изолирование). Развитие и совершенствование идеи «гураба» последователями салафизма имеет серьезный характер. Они, обвиняя государство и власти в несправедливых ситуациях и в разных недоразумениях, считают всех казахов, не разделяющих иде-

ологию салафитов «джахилами» (невеждами) и предлагают всем изолироваться от такого общества [5, с. 35].

На сегодняшний день идеология салафизма стала активно распространяться среди верующего населения страны, а последователи данной идеологии всячески пытаются утвердиться как влиятельная сила общества.

Широкое распространение радикальной идеологии фундаменталистов достигается посредством активной информационно-проповеднической деятельности в сети Интернет как доступного и удобного информационного пространства. В своих аудио-, видеоматериалах (лекциях) «онлайн-проповедники» радикального фундаментализма противопоставляют группы казахстанских мусульман между собой и утверждают о существующей непреодолимой идеологической вражде, противостоянии между ними. При этом, с одной стороны приверженцы салафизма («истинные мусульмане», «единобожники», таухидчики»), с одной стороны – остальные казахстанцы и казахи («приверженцы заблуждений и крайностей» «кафиры», «бидаатчики», «мушрики», «мунафики»).

Подобные противопоставления групп мусульман между собой, формирование религиозной нетерпимости внутри конфессии Ислам, утверждения о неправильности традиционного мировоззрения большинства казахстанцев, делается с целью навязывания «комплекса исламской неполноценности», «ущербности» и порождают конфликтогенный потенциал.

В целом, распространение идеологии фундаменталистов-салафитов, способствующих радикализации отдельных групп населения, рассматривается как вызов казахстанскому обществу и угроза религиозной толерантности, которые могут стать источником внутриконфессиональных конфликтов в Республике Казахстан, и требует конкретных профилактических мер.

Анализ научных трудов, информации электронных и печатных СМИ Казахстана (в том числе материалов, публикуемых в социальных сетях) позволяет говорить о положительной динамике, проводимой на разных уровнях профилактической работы, которая, несомненно, является сдерживающим фактором распространения радикальной идеологии салафитов.

На сегодняшний день имеется немало научных трудов казахстанских ученых, посвященных вопросам национальной самобытности, культурных и религиозных ценностей казахского народа, направленных на популяризацию богатого духовного наследия казахского народа.

Среди них труды Султангалиевой А.К. «Ислам в Казахстане: история. Этничность, общество», Нурмуратова С.Е. «Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау», Кішібекова Д. «Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертен»; Ғабитова Т.Х. «Қазақ философиясы: ұлттық идея кең мәтінінде», Кенжалиева К. «Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет», Нуртазиной Н. «Қазақ мәдениеті және ислам»; Жусупова С. «Ислам в Казахстане: прошлое, настоящее, будущее во взаимоотношениях государства и религии», Касымжанова А.Х. «Пространство и время великих традиций», Онгарова Е. «Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары», Избаирова А.К. «Ислам в Казахстане» и др.

В противовес фундаментальным воззрениям салафитов, ведется информативно-разъяснительная работа ученых, экспертов и теологов, которая направлена на разоблачение радикальной идеологии салафитов и популяризации традиционных ценностей казахской национальной культуры.

Безусловно, разъяснительная работа в данном направлении должна оставаться в числе приоритетов государственной политики в сфере религии. В частности, разъяснение законов и государственной политики в области религий, а также пропаганда единства народа, казахов, патриотизма, единства религий и традиций, человеческой добродетели, духовной безопасности общества.

Вместе с тем, одним из главных направлений идеологической работы по профилактике распространения радикальной идеологии салафизма, на наш взгляд, является информационно-разъяснительная работа представителей официального духовенства и казахстанских теологов.

Это связано с тем, что проповеди «онлайн проповедников» загружены теологическими сведениями и терминами, которые ими интерпретируются субъективно, исходя из поставленной задачи, собственного понимания и составляются с учетом низкой теоло-

гической грамотности многих последователей салафизма и их потенциальных адептов.

Для придания убедительности своим радикальным воззрениям, проповедники-салафиты цитируют аяты из Корана и отрывки из хадисов без каких-либо разъяснений причин, места и времени их появления.

Кроме того, с целью дискредитации традиционного ислама, салафиты втягивают казахстанцев в сложные догматические вопросы (например, споры вокруг атрибутов Всевышнего), что, по сути, является делом академически подготовленных людей с высокой компетенцией в области исламской науки.

В этой связи, профилактическая работа официального духовенства и казахстанских теологов, в части продолжения разъяснения и популяризации традиционного ислама, основ ханафийского мазхаба, освещения казахских национальных традиций и обычаев в ракурсе соответствия (или, как минимум, не противоречия) большинства из них исламским нормам, может существенно ослабить влияние идеологии радикальных фундаменталистов как на общество в целом, так и на отдельных верующих, находящихся в ситуации возможного «попадания» в поле радикальной активности.

В целом, научные труды казахстанских ученых, профилактическая работа (публикации и выступления) представителей государственных органов, официального духовенства, казахстанских теологов, способствуют современным казахстанцам понять суть традиционного ислама, характерной особенностью которого является взаимопереплетение и взаимодействие с проявлениями национальной культуры, нашедшее свое отражение в книгах великих казахских просветителей Ибрая Алтынсарина, Шакарима Кудайбердыұлы; Абая Кунанбаева, Машхура Жусупа и др.

Ведь именно знание и уважение национально-культурного наследия наших предков являются стержнем национального самосознания казахского народа и могут оградить наше общество от влияния радикальной идеологии фундаменталистов.

Литература:

1. Социология религии / С.И. Самыгин и др. Под редакцией Самыгина С.И. – Ростов н/Д: Феникс, 2015, – 314 с.

2. Бабаджанов Б.М. Роль традиционных религий в противодействии экстремизму и терроризму: сб. метод. материалов. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2011. – 150 с.
3. Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. – Алматы, 2013.
4. Аманжол Смагулов. Салафиты против традиционного мировоззрения казахов/Абай-Ақпарат <http://www.kp.kz/node/10511>.
5. Религиозно-политический экстремизм как угроза современному обществу// Авторский состав: Абдрасилкызы А., Муканова Н.А., Мусина Д.Р., Тышкан К. – Астана, 2017 год.

АСАН ҚАЙҒЫНЫҢ «ЖЕРҰЙЫҚ» КОНЦЕПЦИЯСЫ

Кемербай Р.

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Дінтану кафедрасының PhD докторанты*

Кіріспе

Қазақ пәлсапасы ең алдымен гуманизмге, яғни адами қасиеттер мен құндылықтарға толы екендігін атап өткен жөн. Білмегенді білуге, тануға деген құштарлық қазақтың қанында бар. Оған өзіндік ықпал жасаған көшпенді өмір сүру салты. Табиғатпен үндестікте өмір сүру әр қазақ үшін маңызды. Кең байтақ дархан далада табиғаттың әр бөлшегі қасиетті, қадірлі болатын. Содан болар қазақ дүниетанымында «Жер – Ана» деген түсінік қалыптасқан. Дала пәлсапасы еркін, таза ойға жетеледі. Өздерінің ойлау жүйесін поэтикалық сарында көрсетті. Түсінікті, қол жетімді түрде өз ойларын көркем образбен көмкеріп, атадан балаға қалдырды. Бізге жетті. Оны бүкіл халық біліп, жаттап, одан әрі мирас, құндылық ретінде дастархан басында айтып отырған. Ең қызықтысы әр шыққан туындының авторын біліп, құрмет көрсеткен. Яғни, қазақ халқында ауызша жеткізу формасы кең тараған. Ол заманнан заманға, атадан балаға мирас ретінде берілген. Өмірлік тәжірибе көрсеткендей қазақ халқының дүниетанымы эпостық аңыз-әңгімелер, мақал-мәтелдер, жұмбақ, жаңылтпаштармен көмкерілген. Бұл таза ойлау мен өмірді танудың деңгейлерін көрсетеді. Сөз – қару-жарақтанда өткір екендігін көрсетті. Содан болар қазақ

халқында «Тіл тас жарады, тас жармаса, бас жарады» немесе «Жақсы сөз жарым ырыс» деген пәлсапа орын алған. Яғни, қазақ бір ауыз сөзге тоқтаған. Ойланған. Тәлім-тәрбие алған. Білмегенін білуге деген құштарлықта шек болмаған. Ойшылдық, даналыққа деген ынта-жігер қазақ халқының атрибуты десе болады.

Негізгі бөлім

Асан қайғының еңбектері табылмаса да, ел ішіндегі эпикалық аңыздарда, жырларда Асан қайғы айтқан деген жыр жолдары кең тараған. Қазақтан шыққан тұңғыш ғалым, шығыстанушы Шоқан Уалиханов Асан қайғыны «көшпенді қазақ-ноғай халқының ойшылы» деп атаған. Алғашында Алтын орда ханының, толысқан шағында Қазақ хандығының негізін қалаған Жәнібек пен Керей сұлтандардың ақылшысы, хандықтың негізгі ойшыл, жыршысы болған. Асан қайғының негізгі концепциясы «Жерұйық» атты идеясымен байланысты.

Дегенменде, әр дін мен мәдениетте «жұмақ орынды» іздеу қалыпты жағдай. Кейде оны «утопия» немесе «құтты», «қасиетті мекен» деп атаймыз.

Мысалы, белгілі жазушы, сыншы Фернандо Аинс өзінің «Реконструкция утопии» атты эссесінде қасиетті мекен, утопия туралы былай дейді: « «Миф о земле обетованной присутствует и в иных цивилизациях. Земля обетованная, спроецированная в будущее благодаря своему мессианскому измерению, реализует во времени свой конкретный пространственный топос: Ханаан для иудеев, странствующих по пустыни, Итака для Одиссея, Чистая Земля для Платона, для японцев – земля чистая (Йодо) и земля награды (Ходо), Земля “без зла” для южноамериканских тупи-гуарани, земля отцов, “родная деревня”, к которой многие традиционные общества возвращаются в циклическом движении, чтобы воскреснуть среди духов предков. Для христиан земля обетованная является и Святой Землей *par excellence*. Палестина, «горные пределы» – это земля избранных, к которой впоследствии будут привязаны символы «центра мира», Салем, Туле и Гластонбери – туда Иосиф Аримафейский перенес Святой Грааль – а также множество легенд

и эпопей, объясняющих происхождение европейских селений и народов [1].

Айталық, «Жерұйық» идеясы басқа да халықтардың дүниетанымында кездеседі. Библиялық мәтіндерде «Земля обетованная» деген ұғым бар. Онда «[греч. γῆ τῆς ἐπαγγελίας], библейское наименование (Евр 11. 9) земли (на территории Ханаана), обещанной Богом ветхозаветным патриархам и их потомкам – народу Израиля, которую они получили после исхода из Египта (см. также ст. Израиль древний). Во многие языки мира это выражение вошло в переносном значении – как указание на страну, место, куда кто-нибудь очень стремится попасть [2].

Бұл мәтіндерде жердің қасиетінен бөлек, қасиетті кітаптардағы пайғамдарлардың сол жердегі заңдарының орындалуы баяндалады. Әр халықтың өзіндік қасиетті жері, құтты мекені бар екендігін көруге болады.

Көріп отырғанымыздай, бұл мәтіндерде «жерге» акцент берілген. Жердің қасиетіне, діни тұрғыдан қараған.

Ал, Асан қайғының идеясында «жер» халықты ұйытатын, халыққа жайлы құтты қоныс болуымен өзгешеленеді. Ең алдымен құрылған Қазақ хандығына құт дарыған жер табу, ол тек адамға ғана емес, малға да шұрайлы, нулы болғанымен қымбат. Сондықтанда библиялық дүниетанымдағы «Земля обетованная» мен Асан қайғының «Жерұйық» идеясын салыстыруға келмейді. Екеуі екі бөлек ұғым, түсінік.

Батыстық философияда 1516 жылы жарияланған Томас Мордың «Утопия» еңбегімен салыстырып жатады. Еңбектің негізгі құрылымы мен идеясына келетін болсақ, онда ең алдымен «утопия» аралында орын алған социализм рухындағы жетілген мемлекеттік құрылымның ішкі тәртібіне арналған. «Меж тем я, например, могу согласиться не со всем, что говорил человек, воообще-то, бесспорно, в высшей степени просвещенный и опытный в делах человеческих. Впрочем, я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет [3].

Аталған еңбекте, Томас Мор көбінесе грек философиясына сүйенеді. Утопия қаласында жеке меншік болмайды, еңбек, оның ішінде жер өңдеумен жас ерекшелігіне қарамай барлығы жұмыс

істеуі қажет. Еңбек тек 6 сағаттан аспайды. Ақша деген мүлде болмайды, ақша басқа шет елдермен айырбас құралы ретінде саналады. Барлық адам өз қажеттіліктерімен өмір сүретіндігіне тоқталады. Әрине, бұндай мемлекеттің, қаланың болуы мүмкін емес. Томас Мордың қиялындағы орындалмайтын арман деп қабылдаймыз.

Ал, біздің Асан бабамыз айтқан «Жерұйық» мүлдем басқа концепция. «Жерұйық» екі мағыналы сөзден құралған. «Жер» және «ұю». Асан қайғының түсінігінше бұл екі категорияға азаматтық тұрғыдан келген. Бірігу, жұмылған бір тұтас халық, ел болу мағынасында қолданған. Бұл сөздердің астарынан діни ілім іздеудің қажеті жоқ. Томас Мор айтқан «Утопияға» мүлдем қарсы ілім. Біз үшін Асан қайғының ең алғашқы болып Қазақ хандығының бірігіп, ұлт болудағы рөлі маңызды. Асан тек ойшыл ғана емес, алғашқы жиһанкез, жағрапиятанушы, топограф, мемлекет қайраткері ретінде қабылдаған дұрыс.

«Конечно, на поиски Асана наложились конкретно-исторические условия: XV век – время распада Золотой и Белой Орды, время больших кочевков, освоения новых территорий для казахским племен. Кроме того, XV век – это век великих географических ожиданий, степь не только сама выступала как объект исследований для христианского или арабского мира, но имела и свои ожидания. Допустимый уровень культурных обменов для кочевой культуры позволяет предполагать, что степь хотя и не находилась в эпицентре географического бума, тем не менее была подвержена этой моде. Асан Кайгы – это исследователь, который занимался изучением родовых мест казахов. В подтверждении этого тезиса, можно привести примеры того, что Асану Кайгы приписывают появления тех или иных топонимов. Подобные свидетельства подводят нас к мысли, что в образе Асана Кайгы пересеклись две утопические традиции казахов. Не одна, как это интерпретировалось в официальной литературе советского периода, а именно две различные утопические традиции. Одна традиция восходит к ранним архетипическим формам утопического творчества племен, которые кочевали в степи. Поэтому и использовалось почти сказочное понятие «Жидели Жайсын». Вторая традиция связана с социальным конструированием казахской, если не государственности, то национальной идентичности. Здесь использовалось по-

нятие «Жер Уюк», предполагающее именно прагматически-хозяйственное значение. В наложении этих традиций сыграли свою роль использование матриц классического утопического жанра, а также не развитая рефлексивная культура в устном народном творчестве. В эпосе в самом механизме передачи информации авторство исходных текстов не имеет слишком большого значения, поскольку интерпретация и аффектация этого материала важнее для их вербального существования.

Асан Кайгы стал своеобразным стержнем, вокруг которого стали консолидироваться и архитипические представления о «Жидели Байсын», и более «молодые» представления о лучшем мире, о новых землях [4].

Ғалым, зерттеуші Кулышат Медеуованың пайымдауынша Асан қайғының жаңа, жайлы өмірді іздеуі «Жиделі Байсын» туралы түсініктің жанына біріккенін атап өтеді.

Асан бабамыздың аңыздық тұлға емес, шын мәнісінде өмір сүрген ойшыл. Бұл жөнінде әдебиеттанушы, ғалым Мұхтар Әуезов айтқан «Бұл тарихта болған адам. Жәнібек сұлтан заманында өмір сүрген. Тарихта болған адамдар ішінде өмір сорабы, іс еңбегі халықтың нағыз ертегісі болып, тек сол қалыпта ғана ой жадында, сақталған адамның бірі осы – Асанқайғы» [5, 255]. Қалай дегенменде, Асан бабамыздан қалған жыр жолдарын әліде терең зерттеу қажет. Жыр жолдарындағы ойдың өзегін, тазалығын сақтап, талдау арқылы жаңа қорытындыларға келуге болады.

«Асан жайындағы аңыздардың басым көпшілігі дерлік оны XV ғасырда өмір сүрген халық қамқоршысы етіп көрсетеді. Тіпті оның баласы жайында да әр жерден жиналған аңыздар арасында айтарлықтай айырма жоқ. ...Асанның өлең-толғаулары делініп жүрген шағын өлеңдер мен жеке шумақтар сан ғасыр бойы ауызша сақталса да, көне заманның ақындық ерекшеліктерінен мүлде дерлік таза. Мұның себебі Асан толғауларының ертеректе қағаз бетіне түспей, үнемі ауызша өмір сүргенімен ғана дәлелдеуге болады [6, 76].

Асан қайғы іздеген «Жер ұйық» – адам үшін (оның ішінде қазақ үшін) өмір сүруге ең қолайлы болатын жер жәннаты. Қазақ негізінен көшпенділік өмір салтына бейімделген ел болғандықтан, оған абсолютті мағынада сай келетін қоныс жер жоқтың қасы болып шықты [7, 30].

Мәселе, Асан қайғының «Жерұйықты» тапты ма, әлде таппағаны мәселе болмауы тиіс. Ең маңыздысы қарға тамырлы қазақ үшін туған жерінен асқан жұмақ, құтты мекен болған емес. Ұлы даладағы әр ағаш, тау, тас киелі, қасиетті.

Сонғы 10-15 жылда Қазақ пәлсапасының жаңа толқыны шықты. Соның ішінде өзіндік қолтаңбасы бар, қоғамдағы діни, саяси, пәлсапалық мәселелерге жаңаша көзқараспен қарап, бүкпесіз айтып жүрген, ғалым, дінтанушы, қоғам қайраткері, сарапшы Бақытжан Сатершинов деп атай аламыз. Еліміздегі діни ахуалды терең білетін, діни саясатты жүзеге асыруда ағартушылық қызмет атқарып, жүздеген сұхбаттар беріп келеді. Айталық, islam.kz сайтындағы сұхбатындағы адами құндылықтарға тоқталады. Автор былай дейді: «Дәстүрлі қазақ қоғамындағы адамгершілік, тұлғалық немесе кісілік құндылықтардың өзіндік ерекшеліктері болды. Адам мен адамгершілік мәселелері қазақтың ақын-жырауларын да, би-шешендерін де, абыз-әулиелерін де, қараша халықтан бастап ханға дейінгі әкесүйек игі жақсыларын тегіс толғандырған. Батыстағыдай кәсіби философия болмаса да, қазақты тумысынан философ-халық деп бағалауға болады. Оның философиясындағы негізгі тақырып – адам философиясы, кісілік қалыптың өлшемі, не жақсы не жаман төңірегіндегі этикалық мәселелер. Сондықтан қалт айтпайтын халық «жақсылардың кеудесі алтын сандық», «білімді туған жақсылар аз да болса, көппен тең», «жақсыменен өткізген бір күнім, мың күніме татиды» деп жырлайды. Қазақтың кім екені оның философиясы мен дүниетанымынан, тілі мен дінінен, ділі мен дәстүрінен, мәдениеті мен өнерінен, күнделікті өмірқамы мен әдет-ғұрпынан, мінген аты мен тартқан домбырасынан көрінеді. Не құнды? Рухы бар нәрсе құнды. Риясыз, өз болмысына сай болған шынайы дүние құнды [8]. Олай болса, еліміздің өзегін құрайтын, баға жетпес құндылықтарымызды бағалап, білімге білім қосып, жақсылықтың жаршысы болуға нәсіп етесін.

Қорытынды

Біз үшін ең маңыздысы Асан қайғы Қазақ хандығының құрылымын жасаушылардың бірі ретінде, яғни қилы заманда

Жәнібек пен Керей сұлтандардың жанынан табылуы үлкен олжа деп қабылдасақ болады.

Ұсақ ру-тайпаларды «Қазақ» деген ұран, ұғымның маңына біріктіріп, бір тұтас Қазақ хандығын құруға қызмет еткендігін білген жөн. Бір тұтас ұлт ретінде мемлекеттік, һәм хандық басқарудың әділ жолын көрсетуші. Оны өз жырларында ашық айта білді.

Екінші, қазақ хандығының тұтастығын сақтайтын шекарасын белгілеп, әр жерге өз бағасын беріп, сипаттап бергендігі. Сонымен қатар жер, су, тауларға мінездеме беріп, ономастика ілімінің негізін салғандығын мойындау қажет.

Елінің, жерінің болашағын ойлап қайғы атануы жәй дүние емес. «Қайғылық» пәлсапалық ұғым. Ойшылдық дегенге жақын. Асан қайғының «Жерұйық» концепциясын қазіргі Қазақ елінің басты идеологиясы ретінде түсініп, қазақтың дархан даласының әр өңірін «Жерұйық» деп тануымыз маңызды. Себебі әр қазаққа кіндік тамған жері, жұмағы мен құтты «атамекені» болып табылады.

Әдебиеттер:

1. https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/ainsa/01.php
2. <http://www.pravenc.ru/text/199717.html>
3. Томас Мор. Утопия. Москва, Наука, 1978. 280 бетте.
4. <http://anthropology.ru/ru/text/medeuova-ka/pochemu-asan-kaygy-ne-nashel-zher-uyuk>
5. Қазақ әдебиетінің тарихы. Жалпы ред.басқарған академик М.Әуезов. Алматы, 1960 ж. 1-т, 255-266 бетте.
6. Класикалық зерттеулер. Көп томдық. Алматы, Әдебиет Әлемі, 2014. Қазақтың жыраулық мұрасы. 400 бет. 76 бетте.
7. Қазақ философиясының тарихы. (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін) Алматы, 2014 жыл, 304 бет. 30 бетте.
8. <http://dauren.islam.kz/kk/post/qundylyq-ne-5985/#gsc.tab=0>

ЖАСТАРДЫ СӘЛӘФИЗМ ІНДЕТІНЕН САҚТАУДЫҢ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ

Құттыбекқызы Г.

*Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университеті,
гуманитарлық ғылымдар магистрі*

Мамырбаев Д.Ж.

*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті,
гуманитарлық ғылымдар магистрі*

Қазақстан жерінде тұратын мұсылмандар сунниттік бағыттағы негізін Әбу-Ханифа Нұғман ибн Сәбит қалаған ханафиттік мәзһабты ұстанады. Ханафиттік мәзһабта басты сенім, ұстанымдық тірек ретінде Құран, хадис ижма (ғұламалар шешімі) және қияс (ұқсастық бойынша үкім шығару(аналогия)) болып табылады әрі шариғатқа қайшы болмаған, исламға дейінгі қалыптасқан ата-баба дәстүрін де шариғат шеңберінен шеттетпеген. Жергілікті дәстүрлерді шариғатқа сай, ой-пікір айырмашылықтарына сыйластықпен қарайтындығы тұрғысынан да ерекшеленеді, сондықтан да осы мәзһабты көп өлкелерде мұсылмандар өз еріктерімен қабылдады. Қазақ халқының дін туралы танымы, сенімі ерекше. Дінді жаратылыстан тыс күдіретті құбылыс, тылсым ретінде тани отырып бабаларымыз жаратушы мен жаратылғандар арасындағы қарым-қатынаста трансценденттік (ақыл шеңберінен тыс) пен дүнияуилік талап-заң қағидаларына ерекше мән берген. Діннің адам мен қоғам арасын жалғастырушы, жарастырушы һәм үйлестіруші қасиетін жете түсініп, оны жан мен тән тазалығын сақтайтын, парасат тағылымдарын демеуші, адамға өнеге тәлім-тәрбие беретін, көңілге мейірім ұялатар рухани күшке бағалаған Әбу Ханифа мәсхабы қазақ руханиятына ет пен сүйектей бітісіп ажырамас ғұрыпқа айналған.

Ал, Сәләфизм Қазақстанға 1990 жылдары Араб елдерінен оқып келген азаматтар арқылы тамыр жайды. Сәләфизм атауы қазіргі таңда түрлі пікірлер мен таластар тудырған терминдердің бірі. “Сәләфизм” термині негізінен “Уаһабизм” терминінің

синонимі, яғни бұл екі бағыттың еш айырмашылығы жоқ деген сөз. Ағымдардың атау функцияларын өзгертуі, негізгі мақсаттарына жету жолындағы заманға сай түрлендіру болып табылады. Ал бұл құбылыс Ислам тарихындағы ағымдарға тән сипат. Идеологиялардың атауларын бұлайша өзгерту жаңа миссионерлік ұйымдарда қалыпты жағдай. Жаңа діни бағыттардың атауын түрлендіру бағытқа өміршендік пен қоғамға жеңіл ену функциясын әкеледі. Сәләфизмнің негізін XIV ғасырда Шам қаласынан шыққан Ахмед ибн Таймийа (1263-1328) мен ибн әл-Қайим әл-Джаузия (1292-1350) қалады. Сәләфизм Ислам әлемін консерваторлыққа, алғашқы халифалыққа жетелеуші идеология-мыс, сонымен қатар ақидалық сенімі жағынан Ислам дінінің алғашқы қалыптасқан «Әһлу сунна уәл жамағат» сенім мектебінің төрт мәзһабына (Ханафи, Мәлики, Шафиғи және Ханбали) түбегейлі қарсы. Сәләфизм төрт мәзһабтың беделін бидағат (дінбұзарлық жаңашылдықтар) пен айыптау арқылы түсіндіріп, рухани сананы ақсатуды көздейді. XIV-XV ғасырлар мұсылмандар үшін ауыртпалық пен шиеленіске толы болды. Осы кезеңде Ислам шегарасы кеңейіп көптеген халықтар мұсылмандықты қабылдады. Шариғатты, дінді түсінуде неше түрлі көзқарастардың көбейуі себепті, дін ғалымдары Ижтиһад (ғұламалардың шариғи ой қорытындылары) есігінің жабылуын мәлімдеді. Енді, мұсылмандар ғалымдардың классикалық шариғат түсіндірмелерімен ғана әрекет ететін болды. Осы жүйеге келіспеген Ибн Таймийа өмірдің кез-келген кезеңінде шариғат адамдарға қолжетімді болуы керек екенінін ұрандады. Ол қай ғасырда да Құран мен сүннетке тікелей әрекет етуге және өзінің Құдайтану көзқарастарының таралуын қалады. Ибн Таймийа осы әрекетімен Алла Тағалаға антропоморфтық сипаттарды абсалюттік бейнеде теңейді. Құран мен хадистердегі метафоралық аяттарын тікелей мағынада түсіндіріп пәтуә шығарды. Ол Ислам ғұламаларының үлкенді-кішілі еңбектерін толығымен оқып шығып, өзіне дейінгі ғалымдардың кітаптарын оқу харам деген үкім шығарады. Өз заманына дейінгі қалыптасқан маңызды қағидаларға реформа жасауға тырысты. Ибн Таймийаның еңбектері адамның психологиясы мен діни танымын бұзатын құрал, себебі: ланкес, террор атаулының баршасы дінді дәл осы автордың кітаптарынан таныған. Бұл жайында Ислам теолыгі Б. Топалоглу өзінің «Ислам

теологиясы» атты еңбегінде «Қазіргі кездегі көптеген террористік және экстремистік ұйымдар Ибн Таймийаның теориялық еңбектеріне сүйенеді. Бұл жаңа діни ағымның атауы [1, 96 б.]. Мәзһабтар арасындағы айырмашылық тек шариғи нормаларда, ал сенім жүйесінде ешқандай келіспеушілік жоқ. Осыған байланысты атақты ғұлама имам әс-Субуки өзінің «Муъид ән-ниһам уа мубид ән-ниһам» атты еңбегінде былай дейді: «Осы аталған ханафи, шафиғи, мәлики, ханбали мәзһабтары, әлхамдулилләһ, ақида (Аллаға сенім) мәселелерінде барлығы Сүннет және жамағат жұртының пікірін ұстанады», – деп, төрт мәзһабтың сенімі бір әрі ақиқат екенін айтқан Батыс дінтанушысы Карен Армстронг өзінің “Иудаизм, Христиандық пен Исламдағы 4000 жылдық ізденіс: Құдайтану баяны” атты еңбегінде былай деп баяндайды: «Ахмед ибн Таймийа бастаған ілім консервативті тенденция, Ибн Таймийа халық арасында қошеметке бөленіп, шариғатты жаңаша дәріптеу жолын тапты. Осы әрекетімен халықты ескі заңдар мен ережелерден тазартқысы келді», – деп шариғат нормаларын халыққа жеңілдеткендігін һәм ғасырлар бойы жалғасын тауып келген, өзгермейтін Құдайға деген сенімге реформатция жасағанын айтып өткен [2, 473б.].

Уаһабизм сенімі Исламның алғашқы дәуіріндегі ақиқат сәләф (Пайғамбардың (с.а.у) шәкірттері) сенімінен айырмашылығы:

- Ақиқат Сәләфтардың Құдайтануы, Құдайдың затын сипаттап келген аяттар мен хадистерді астарлы немесе трансцендентті түсінсе. (Мәшһүр Жүсіп өз сөзінде Алла тағаланың затына періште, бұрынғы пайғамбарларда ойлау арқылы жетеалмағандүр, бірақ Алла тағаланың бұйрығына мойын ұсындыдүр, ешбір оның затына пікірқылмадыдүр)-деп, өзіне дейінгі сенім жүйесін растаған.

- Уаһабизім (Сәләфизм) түсінігі тура мағынада болып табылады.

Мысалы: Мүлік сүресінің 16 аятында «Жер теңселген сәтте аспандағының сендерді жерге жұттыруынан аман қаласыңдар ма?». Аятта келген аспандағының деген сөз астарлы немесе транцидентті түсінілуі дұрыс, тура мағынада түсіну күпірлікке жатады. Осы аяттағы “аспандағы” сөзін Пайғамбардың (с.а.у) немере ағасы, ғалым, сахаба Абдуллаһ ибн Аббас «қаһары мен жазалауы аспаннан болады», деген астарлы мағынада айтылған деп бекіткен. Құдайдың затына байланысты ашу, күлу, аяқ, қол, жүз сияқты

сипаттар көптеп келеді, осылардың барлығы тілдік тұрғыдан астарлы түсінуге немесе трансценденттік тұрғыдан қабылдаса ешқандай күпірлік болмайды. Пайғамбар (с.а.у) дәуірінде өмір сүрген сәләф (алғашқы ақиқат) сеніміндегілер «Алланың затын сипаттап келген хабарларды, Құран мен хадистегі сипаттарын көбіне трансцендентті мағынада қабылдаған». Сондықтан бұл мәселеде алғашқы ғалымдардың еңбектері аз. [3, 876.]. Бүгінге дейін сақталып, маңызын жоймаған еңбектер: Әбу Ханифаның «әл-Фихрул-акбар», Ахмед ибн Ханбалдың, Тахауидің, Табаранидің ақида жазбалары, мұсылмандардың ақиқат сенім жолы жайлы жазғандары [4, 276 б.].

Осы екі Құдайтану жолының алғашқысын Пайғамбар (с.а.у) мектебін дәріптейтін қазақ ғұламаларының бірі Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болды. Ол Аллаға дұрыс иманды дәріптеп кеткен, мысалы келесі сөздерімен Құдайтануды үйретеді:

Алла тағала һакім, қадір-дүр.

Алла тағала мұнда мекен деп көңілге ойлау, көзге ілу бек қате-дүр.

Алла тағала көңіл мен көзге түскен нәрселердің ешқайсысына ұқсамайды,

Алла тағала һакім, қадір-дүр.

Оның тілегенін, істегенін ешкім күші жетіп өзгерте алмайды.

Оның затына ешбір ақылды кісі ойлағанмен ақылы жетпес.

Алла тағаланың затына періште, бұрынғы пайғамбарларда ойлап арқылы жетеалмағандүр, бірақ Алла тағаланың бұйрығына мойын ұсындыдүр, ешбір оның затына пікіркылмадыдүр.

Ей мұсылман қарындастар, Құдай тағаланың затына пікір қылмай, сипаттарына пікір қылмай бұйырған істерін қыл. Бұйырмаған істерінен тыйыл. Құдайдың жаратқан нәрселерінен пікір қылып, олардан қарап, ойлап ғибрат алсаң ғибадаттан саналады».

Қазақ ақидалық сенімі осындай, яғни Алланы дұрыс тану, Мухаммед (с.а.у) – ның, жеткізген хабарларын ғұламаларымыз жалпақ тілмен, өлең жолдарымен жас ұрпақтың бойына сіңіріп отырған.

Иә әр қазақ тіпті әрбір мұсылман рухани жаңғыруын өзінен бастайды, өзінің кім екенін білген соң, бабаларының Иләһи сенімі қандай болғандығын білгеннен соң адаспайды. Шығысқа немесе Батысқа жалтақтап түсінілуі жеңіл, қабылдаумен қазақылық руханияттан, салт-санадан айыратын идеологияларды қабыл ету өте

жеңіл, бірақ бұлай етумен қазақи болмыстан айырылады. Ал, өз жұртының теңдесіз ғұламаларын түсінуге қажырлы hareket керек. Қай саланың маманы болсын рухани жаңғырудың алғашқы баспалдағы Алланы дұрыс тану арқылы ғана болмысын сақтайды, жетістікке жетеді.

Тарихта қазақты ислам дінінен айыруға жасалған түрлі идеологиялық шабуылдар айтарлықтай нәтиже бермегені ақиқат. Ислам діні қазақтың қантамырлары арқылы бойына нықтап сінген. Ал бүгінгі таңдағы жастардың Уаһабизімнің жетегінде кетуі діни сауатсыздықтан емес бәлкім өзін-өзі танымаудан, тарихын танымаудан, тілін ұқпаудан, рухани тұлғалардың келешекке қалдырған білім мұраларын түсінеалмауында болар. Мәшһүр Жүсіп бір сөзінде: «Дүниеде 77 тіл бар, соның ішінде араб тілі – асыл тіл. Өйткені, Құран ғараби, араб тілінде түскен. Екінші асыл тіл – қазақтың тілі. Қазіргі жүрген замандастарымыздың (XIX ғ) бірде-біреуі қазақ тілін білмейді. Шіркін, білсе ғой. Дін де, ғылым да, әулиелік те қазақтың тілінде тұр», – дейді» [5]. Мәшһүрдің заманы қазақтың қаймағы бұзылмай, сөз арасы қазіргідей бөтен сөзбен былғанбай тұрған XIX ғасыр еді. Сол кездің өзінде Мәшһүр Жүсіп осылайша дабыл қақса, қазақ тілін білемін деп жүрген қазіргілердің жайын не деуге болады. Қазақтың тілі ертең өшсе, мен бүгін өлуге дайынмын деген сөздің астарында қазақ тілінің құдіреттілігі, руханиятты, дінді, білімді, әулиелікті толығымен қамтыған құзіретті құрал екендігін айтқан. Қазақ тілін түсіну үшін терең ілім керек, себебі; ұлттың коды тіл. Тілді қалыптастыруға талай тұлғалардың еңбегі сінген, талайы шаһит кешті.

Қазіргі заманда еліміздегі сәләфизм бағытына тосқауыл болатын тілдің мәртебесін көтеру, сөз қадірін, сөзге тоқтау қасиеттерімізді жастардың санасына құюдың жолын сан-қырын табу керек. Құран мен Хадисті түсіну үшін сөзге тоқтау қабілеті керек, Ақиданы Ислам сенімін түсіну үшін тауилді (*сөздің астарлын ұғыну*) тауфидті (транценденттілікті) дұрыс түсіну маңызды.

Ислам негіздерінде Ибн Таймийадан кейін аталған идеологияны ағылшынның арнайы қызметі Саудиялық Мухаммад ибн Абдул Уәһһаб (1703-1792ж.) арқылы қайта жандандырып, үлкен күшке айналдырды. Қазіргі таңда елімізде өкінішке орай осы бағыттар жас ұрпақтың арасында көптеп жайылған. Ислам әлемінің атақты

ғалымы шейх Рамазан әл-Бутый «Сәләфизім ауру іспетті, онымен ауырған адамды қайтару өте киын, сәләфизімді жоюдың ұтымды жолы-жаңа толқын жас өспірімдерді сақтандыру, тәрбиелеу арқылы болмақ», – деген тұжырым айтқан. Сәләфизм идеологиясына кіріккен адамның өз шындығы болады, сол шындығы арқылы ол үйінде туыстарынан, айналада достарынан, мешітте жамағаттан қашықтап жайсыздыққа тап болады, бұл қоғамдағы үлкен індет.

Әдебиеттер:

1. Малғажыұлы Е. Таным тұғыры. – Алматы, 2014 ж. 96-бет.
2. Карн А. Иудаизм, Христиандық пен Исламдағы 4000 жылдық ізденіс: Құдайтану баяны, Ұлттық фонт. –Астана, 2017ж. 473-бет.
3. Шумоп С.А., Андреев А.Р. Ваххабиты XVII-XX века. – Москва, 2007 г. 87-стр.
4. Топалоглу Б. Ислам теологиясы. – Алматы, 2014ж. 276-бет.
5. Жамбыл Артықбаевтың «Мәшһүрдің ғибратты сөздері» аудио жинағы.

ФУНКЦИИ ЯЗЫКА КАК ЭТНИЧЕСКОГО ПРИЗНАКА

Набиев В.Г.

*PhD докторант кафедры политологии
и социально-философских дисциплин КазНПУ имени Абая*

На современном этапе развития науки всё очевиднее становится необходимость комплексного изучения языковых и социокультурных процессов в их функциональном взаимодействии в ходе исторического развития общества. Целесообразность подобного подхода обусловлена, в частности, невозможностью рассмотрения целого ряда важнейших языковых явлений в отрыве от условий функционирования общества, развития его культуры.

«Этнический ренессанс» последних десятилетий привел к тому, что самыми актуальными и дискуссионными стали вопросы этнической идентичности и самоидентичности. Логика научного

поиска требует особое внимание обратить на проблему языковой идентичности, роли и места языка в процессе этногенеза.

В то же время выявить роль языка без обращения к этнической культуре невозможно. Кроме того, сложность ситуации заключается в неоднозначном понимании роли языка в этносоциальных процессах: некоторые исследователи рассматривают язык как «основное условие» этнокультурного развития, другие – как его «результат», третьи – в качестве носителя «смыслов» этнической культуры, четвёртые – «как способ самовыражения биосоциальной природы человека» и т.д.

Систематизировать все эти взгляды возможно через культурологический подход, который позволяет рассматривать язык в качестве феномена культуры и важнейшего этногенерирующего фактора. Поэтому необходим всесторонний научный анализ языка как базового элемента этнической культуры, его места и роли в системе всех признаков этноса.

Соответственно учёт языкового контекста имеет большое значение для адекватного освещения вопросов, находящихся в поле зрения таких смежных научных дисциплин, как философия, культурология, этнология, социология, история и т.д. Изучение вопроса о соотношении феноменов «язык» и «культура» во многом затруднено отсутствием чёткого определения понятия «культура», разработанного понятийно – терминологического аппарата. Специалисты насчитали не менее 600 определений культуры, однако разброс в интерпретации объёма понятия «культура» в них настолько велик, что весьма непросто сориентироваться в этом море дефиниций.

Через язык и благодаря языку культуры формируют образ мира, в глазах представителей того или иного этноса и передают этот образ из поколения в поколение. Благодаря общности образа мира происходит социализация индивидов и их самоидентификация;

Вместе с тем огромную роль в культуре играют ценности, которые формируют нормы и правила, а также являются неотъемлемой частью этнической картины мира, т.к. структурируют всю систему значений, через призму которых человек воспринимает окружающий мир. Все анализируемые нами стимулы-ценности находят свое отражение в языковой картине мира.

Как известно первые попытки решения проблемы взаимосвязи, взаимодействия языка и культуры усматривают в трудах В. Гумбольдта «Своеобразие языка влияет на сущность нации, как той, которая говорит на нем, так и той, для которой он чужой, поэтому тщательное изучение языка должно включать в себя всё, что история и философия связывают с внутренним миром человека» [1].

Ученый отмечал, что «Язык имеет троякую цель, соответствующую интенсивности его действия: он – посредник в процессе понимания и поэтому требует определенной ясности. Он дает чувству выражение, и сам вызывает чувство и поэтому требует силы, отчетливости и гибкости. Он побуждает через сообщаемый мысли облик к новым мыслям и их сочетаниям и поэтому требует действия духа, который оставляет в словах свой отпечаток». Существует два различия между языками: первое «связано со степенью осознания недостаточности говорящим и стремлением её преодолеть, второе – с разнообразием точек зрения на способы обозначения, поскольку многосторонность предметов в сочетании со множественностью механизмов понимания делают число этих точек зрения неопределённым» [1].

Основные положения концепции В. Гумбольдта можно свести к следующему: 1) материальная и духовная культуры воплощаются в языке; 2) всякая культура национальна, её национальный характер выражен в языке посредством особого видения мира; языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма; 3) внутренняя форма языка – это выражение «народного духа», его культуры; 4) язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим его миром.

По теории ученого К.Леви-Стросса, язык понимается как составная часть культуры и её орудие, поскольку он выражает в обнаженном виде специфические черты национальной ментальности. «Язык – факт культуры, потому что: во-первых он составная часть культуры, которую мы наследуем от наших предков; во-вторых язык – основной инструмент, посредством которого мы усваиваем культуру; в третьих язык – важнейшее из всех явлений культурного порядка, ибо если мы хотим понять сущность культуры, то должны рассматривать эти явления как коды, формируемые подобно языку, ибо естественный язык имеет лучше всего разработанную модель.

Поэтому концептуальное осмысление культуры может произойти только посредством естественного языка».

Следует отметить, что ученый К. Леви-Стросс заметил, что язык есть одновременно и продукт культуры, и её важная составная часть, и условие существования культуры. Более того, язык – специфический способ существования культуры, фактор формирования культурных кодов. Взаимодействие языка и культуры необходимо исследовать крайне осторожно, помня, что это разные семиотические системы, хотя и имеют много общего. Во-первых, культура, равно как и язык, – это формы сознания, отображающие мировоззрение человека. Во-вторых, культура и язык существуют в диалоге между собой. В-третьих, субъект культуры и языка – это всегда индивид или социум, личность или общество. В-четвертых, нормативность – общая для культуры и языка черта. В-пятых, историзм – одно из существенных свойств культуры и языка. В-шестых, культуре и языку присуща антиномия «динамика-статика».

Язык и культура взаимосвязаны в коммуникативных процессах, в онтогенезе (формирование языковых способностей человека), и в филогенезе (формирование родового, общественного человека). Итак, язык способствует сохранению культурной информации, как и многие составные этнической культуры, всегда этнически маркирован. Он и отражение существенных сторон жизни этноса, и один из важнейших его дифференциальных признаков [3].

Для народа сохранение языка обеспечивает сохранность многих культурных компонентов. Родной язык становится ценностью для представителей этноса. Существование билингвизма: в семье – родной язык, в социуме – общепринятый – наиболее оптимальный вариант сохранения родного языка для людей.

Ситуация, когда родной язык переселенцев является родственным языку общепринятому в данной территории (например, русский, украинский, белорусский), чаще приводит к тому, что люди перестают говорить на родном языке быстрее; если же родной язык не является близким, родственным языку народа, проживающего на принимающей территории, то языковые ассимиляционные процессы проходят медленнее. На наш взгляд, это связано с тем, что культура в целом как система, в случае родства языков вынуждена

применять большее количество энергии для сохранения автономности родного языка, для обеспечения его сохранности как выразителя духовной энергии народа [4].

Язык является одним из базовых элементов в этнической внешней идентификации и внутренней самоидентификации. Он выделяется как ключевой фактор в определении этнической группы в разных научных концепциях. Хотя правомерна и критическая точка зрения в соответствие, с которой он не всегда может служить надёжным критерием этнической принадлежности [5].

Этнолингвистическая классификация, разработанная ещё в советской этнографии, считалась важным шагом в поиске универсального принципа классификации народов. При этом подразумевалось, что выяснение этнического состава, выделение той или иной этнической общности требует предварительного проведения лингвистического анализа и создания языковой классификации.

Такая серьёзность отношения к языку вытекала из того, что традиционно в человеческой жизни особый язык признавался одним из важнейших признаков другого народа. Он способствует прежде всего возникновению чувства групповой идентичности, поддерживает сплоченность этнической группы, причем между людьми, говорящим на одном языке, сразу устанавливается взаимопонимание. В языке находят отражение общие знания людей о традициях, сложившихся в данной культуре, в нем опосредованно материализуется историческая память этноса. Также, язык как элемент культуры участвует в процессе приобретения практического опыта людьми, особенно представителями одной этнической группы.

Языковая панорама современного мира отличается богатством и сложностью. Учёным известно около 6000 языков, на которых разговаривают различные этнические общности и группы. Причём только в редких странах люди говорят на одном языке, зато есть страны, где существует более сотни языков.

В настоящее время некоторые языки распространились далеко за пределы территории своего происхождения. Среди многих этнических общностей только часть разговаривает на языке, который считается родным. А на одном языке могут говорить и народы

разного происхождения. Например, хорваты и сербы, говорящие на одном языке, является различными народами. Это различия объясняет возникновение разных культур и ориентацию сербов на Россию, а хорватов на Западную Европу. Общеизвестно значение религии в формировании этнической культуры. Необходимо подчеркнуть то, что сербы – православные, хорваты – католики. Поэтому языковая принадлежность и этническое происхождение – явления неодинаковые. Однако исторически языковая и этническая принадлежность часто совпадают, что делает эту классификацию необходимой для идентификации этносов и этнических общностей.

В основе этих исследований лежит гипотеза Сэпира-Уорфа о том, что язык, усваиваемый с детства, определяет особый способ видения и структурирования мира. Язык – это не просто средство выражение мыслей, а форма, от которой зависит образ мыслей человека. Образ мира, который складывается в сознании, организован и систематизирован, прежде всего, языковыми структурами и понятиями.

В заключений следует отметить, что из широкого круга вопросов, охватываемых проблемой «Язык и культура», наиболее разработанными в настоящее время являются лишь некоторые аспекты, касающиеся, например, роли языка в художественном творчестве, а также «отражательной» или «познавательной» функции языка.

В последнем случае исследователи обычно оперируют расширительным пониманием культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Причём язык рассматривается как своего рода «слепок» того или иного культурного слоя, как исторически изменчивый набор обозначений, фиксирующих культурный прогресс общества, его историческую эволюцию. Иными словами, язык фиксирует культурные напластования, многие из которых являются предметом специальных этимологических изысканий.

Литература:

1. Гумбольд В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985.-452 с.
2. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 399 с.

3. Поладян А.П. Курды в VII-X веках по арабским источникам. – Ереван: АН АрмССР, 1987. – 127 с.
4. Курдское движение в новое и новейшее время. Редакционная коллегия: М.А. Гасратян, М.С. Лазарев, Ш.Х. Мгоян. – М.: Наука, 1987.-300 с.
5. Курдские сказки, легенды и предания. Перевод с курдского Орди-хане Джалила, Джалиле Джалила и Зине Джалил. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – 624 с.

БОЛАШАҚ МҰҒАЛІМДЕРДІҢ РУХАНИ ДҮНИЕТАНЫМЫН ДАМУ ТҮСІНІГІ РУХАНИ БІРЕГЕЙЛІК ТҮСІНІГІ

Паридинова Б.Ж.

*Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік
университетінің докторанты, философия магистрі*

Бүгінгі таңда рухани дүниетаным ұғымының ғылыми түсінігі бойынша мәселелер жиынтығы өзекті болып табылады. Қазіргі қоғамның рухани және материалды өміріндегі түбірлі өзгерістер мәселеге мұқият қарауымызды талап етеді. Дегенмен, рухани дүниетаным ұғымын зерттеу көптеген қиындықтар туындататындығы анық. Себебі түсініктің нақты анықтамалары мен құрылымы толықтай қалыптаспаған.

Қазақстан халқының рухани өмірі мен болашағы жоғары оқу орындарында оқып жатқан жастардың білім деңгейімен тығыз байланысты. ЖОО-ларда білім алған барлық жас мамандар білім мен ғылым, өндіріс салаларына барады. Жаңа жұмыс орнында олар оқушылар тәрбиесімен айналысады, өндіріс саласында жаңа өнімдер дүниеге әкеледі. Сондықтан білім мен тәрбиелеу қызметі қатар жүретін білім беру процесі қоғамдағы әлеуметтік-мәдени дамудың басым бағыты болып табылады. Бұл тұста болашақ мұғалімдерді тәрбиелеудің маңызы жоғары. Өйткені тәрбиелеу адамның білімі, дағдысы, әрекетіне ықпал етуімен қатар, рухани дүниетанымына да әсер етеді. Адам сезімі, дене және рухани саулығы, өмір мәнін түсіну осы тәрбиенің маңызды мақсаты саналады.

Жалпы тәрбие процесі рухани дүниетанымды қалыптастыру арқылы жүреді. Әрбір болашақ мұғалім барлық оқушылардың жанында қалыптасқан рухани әлеуетімен жұмыс жасайтындығын түсінуі керек. Болашақ мұғалім аталмыш әлеуетті аша отырып, жас жеткіншектің ішкі рухы, мүмкіншіліктері, адамгершілігін ұғындыру бойынша қызмет жүргізгендігі абзал. Мұндай нәтижеге жету болашақ мұғалімдерді даярлайтын жоғары оқу орындарына байланысты [1, 312 б.].

Бүгінде ғылыми әдебиеттерде мұғалімдерге қажетті кәсіби сапалық белгілерінің болу мәселесіне ерекше назар аударылады. Ұстаз балалар ұжымын ұйымдастыру, оқушыларды түсіну, жұмысқа шығармашылық тұрғыдан қарау, мазмұнды және анық сөйлеуді игеру, педагогикалық әдеп дағдыларын иеленуі керек. Мінсіз мұғалім адамгершілік (ұқыптылық, бауырмалдық, ашықтық, адалдық және т.б.), зияткерлік (эрудициялық, ақыл-ой, тапқырлық, білуге құмарлық, оқуға деген сүйіспеншілік, креативтілік және т.б.), еріктік (ұстамдылық, табандылық, бастамашылдық, тәртіптілік және т.б.), коммуникативтік (көпшілдік, жарқын жүзділік, оптимистік және т.б.) сапалық белгілері мен дидактикалық қабілеттілікке (материалды түсіндіру икемділігі, білімді беру қабілеті, жеке тіл таба білу ептілігі және т.б.) сәйкес келуі керек [2, 96 б.]. Мұнда болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымы ерекше рөл атқарады. Беделді ұстаз қызметтік сапалық белгілер мен дидактикалық қабілетті қатаң түрде ұстанған жағдайда ғана педагогикалық жетістік пен нәтижеге жете алады.

Бүгінгі қоғамдық өмір түрлі бірегейліктердің орын алуымен сипатталады. Қоғамның әрбір мүшесі өмірдегі өз орнын табумен, бір-біріне және әлеуметке рухани-адамгершілік ұстанымдарын көрсету қатынастарымен ерекшеленеді. Бұл тұста қазіргі қоғамдық өмірде рухани бірегейлік ерекше орын алады. Рухани бірегейлік әрбір адамның әлеуметтік болмысының негізін қалауға үлес қосатын маңызды тетік болып табылады. Қазіргі таңда қоғам мүшелерінің рухани бірегейлігіне түрлі қатерлер ықпал етіп жатқандығын ұмытпағанмыз жөн.

С.И. Ожеговтың сөздігінде «бірегей» ұғымына анықтама беріліп, бірегейлік түсінігі зат есім ретінде көрсетілген: «Ұқсас, толық іспеттес» [3, 232 б.].

Үлкен Совет Энциклопедиясы бойынша: «Бірегейлік (тепеген, біркелкі) – екі бұйымның немесе түсініктің дәл келуі, тепегендігі» [4, 39 б.].

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде бірегейлік «таңдаулылық», «жақсылық», «бірқалыптылық» [5, 167 б.], – деп көрсетіледі.

«Қазақ әдеби тілінің сөздігі» атты он бес томдығының 4 томында бірегейлік «маңдайалдылық», «озғандық», «өзіндік ерекшелік» [6, 164 б.] деп түсіндіріледі. Ал 14 томда «Ұлттық тұтастық» ұғымына мынадай түсініктеме ұсынылады: «Белгілі бір ұлттың берік бірегейлігі» [7, 718 б.].

Қазақстандық саясаттанулық энциклопедия бойынша: «Бірегейлік – объектінің өзіне-өзі ұқсастығы. Психологияда ұғымды З. Фрейд енгізді және адамның өзіне тән ұқсастығын білдіреді. Бірегейліктің кәсіби, әлеуметтік-рөлдік, мәртебелік сынды т.б. түрлерін атап өтуімізге болады. Саясаттануда бірегейлік түрлі топтардың өздеріне тән, өзгелерден ерекшелендіретін және ынтымақтастықты қамтамасыз ететін мәдени, лингвистикалық ерекшеліктер ретінде түсіндіріледі. Маңызды түрлері ретінде азаматтық, этникалық немесе ұлттық, мемлекеттік, өркениеттік бірегейлік анықталады. Азаматтық бірегейлік деп белгілі бір мемлекеттің азаматы ретінде сезінуді айтады. Этникалық немесе ұлттық бірегейлік (ұлттық рух түсінігіне жақын) – белгілі бір этносқа қатыстылық сезімі, «Сен кімсің?» сауалына жауап беретін әлдебір сапалық белгісі; өзін белгілі бір тіл, дін, дәстүр, тарих, Отан, мәдени ерекшеліктермен сәйкестендіру. Мемлекеттік бірегейлік мемлекеттілік моделін жүзеге асыруда ішкі және сыртқы саяси дамуларға сәйкес келетін мемлекеттің тәуелсіздік бойынша барлық элементтері бар түсінігі. Ұлттық-мемлекеттік бірегейлік – мемлекеттің өзіне-өзі немесе тәуелсіздік алудағы субъект болған халықтың рухани мүдделеріне сай келетін, демократияның жалпы адамзаттық қағидалары, адам, заманауи экономиканың құқықтары мен бостандықтарының ұқсастығы; ұлттық-мемлекеттік бірегейліктің жоғары деңгейлігі мен бірлігі өркениеттік бірегейлікті білдіреді. Бірегейлік түсінігі батыс, әсіресе неміс әдебиеттерінде толық қарастырылған, бірақ ХХ ғасырдың соңындағы жағдайларға байланысты посткеңестік елдерде де айрықша өзектілікті иеленді» [8, 114-115 бб.].

Әлеуметтану бойынша қысқаша сөздікте ұғым «идентификация» (сәйкестендіру) түсінігімен байланыстырылған: «индивид осы психологиялық процесте өзін басқа адам, топ, ұжыммен сәйкестендіру арқылы әлеуметтік қызметтің түрлерін сәтті игереді, әлеуметтік нормалар мен құндылықтарды өзгертеді, әлеуметтік рөлдерді қабылдайды. Көп жағдайда үш түрге бөлінеді: 1) шынайы немесе ойдан құрастырылған әлпетпен тікелей эмоционалдық сәйкестендіру; 2) айқындалған нақты әлеуметтік топқа өзін қосу; 3) нақты әлеуметтік топ, ұжым, шағын топқа қатыстылығын сезіне отырып өзін қосу» [9, 80 б.].

М.Г. Делягин рухани бірегейлікті [10, 751-752 бб.] жаһандану шарттарында жүзеге асып жатқан және әлеуметтік қауымдастыққа деструктивті әсер ететін түсінік ретінде қарастыра отырып, өз пікірлерін ұсынады. Оның пікірінше, елдегі сыртқы ақпараттық басқыншылық немесе ішкі құлдырау процесі жүріп жатқандығы маңызды емес. Ол қоғамның жойылуын экономикалық жағдай, қоғам мүшелерінің өміріне әсер ету катерлерінің жоқтығымен өлшенбейді. Тұрақтылықты жетілдіру және қолдау үшін жаһандық бәсекелестіктегі жетістікте қоғам құндылықтары жүйесін қолдау маңызды саналады. Бұл жағдайда рухани бірегейлік елдің қауіпсіздігін қамтамасыз етудің және өзгермелі қоғамдағы ерекшеліктерді сақтау мен дамытудың ресурсына айналады.

Болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымын қалыптастыру барысында ең алдымен олардың дүниетанымын тексеру қажет деп ойлаймыз. Олардың рухани тұрғыдағы көзқарастарын білу арқылы қандай бағытта жұмыс жасайтындығымыз белгілі болады. Әрине, ол үшін білімгерлер әлем және дүние туралы түсінікті айқындауы тиіс. Бұл олардың рухани дүниетанымын қалыптастырудың іргетасы болып табылады.

Болашақ мұғалімнің ішкі дүниесі де назардан тыс қалмағаны дұрыс. Баршамыз білетіндей адамның ішкі дүниесі қоғамға жат емес адамзат құндылықтарынан тұрады. Материалды құндылыққа қарағанда, материалдық емес құндылықтардың маңыздылығын ұғындыру бойынша жұмыстар жүргізілгендігін дұрыс көреміз.

Болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымы оның тұлғалық қасиеттері және адамгершілік жауапкершілігімен байланысты.

Тұлғалық қасиеттер адамның ішкі дүниесіндегі ерекшеліктермен байланысты. Оның тұрақты болуы тұлғаның рухани ахуалы, білімі, қабілеті және икемділігінен көрінеді. Өз кезегінде мұндай тұлға қоғамдағы адамгершілік жауапкершілігін толықтай сезінеді деп ойлаймыз.

Болашақ мұғалімдер қоғамға тән мұқтаждықтар мен қажеттіліктер туындату бойынша да ойлануы керек секілді. Мұндай көзқарастар қалыптастыру олардың рухани дүниетанымына байланысты екендігі мәлім. Қазіргі заманауи қоғамда құндылықтардың өзгергенін мойындауымыз қажет. Рухани байлық бойынша бәсекелестікке қарағанда тұрмыстық бәсекелестік үдеп бара жатқандығы да мәлім. Сондықтан болашақ ұстаз жас жеткіншектерді тәрбиелеу барысында өзінің рухани дүниетанымын көрсету арқылы қалыптасқан стереотиптерді өзгерте алады.

Рухани дүниетанымды байыту барысында философия ғылымдарының нәтижелерімен қатар, өзге де әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдардың нәтижелерін пайдаланған жөн. Бұл ғылыми нәтижелерді оқытылатын барлық пәндерде пайдалану өзінің қажетті мақсаты мен міндеттеріне жетеді. Жоғары оқу орнының оқытушылары сабақ барысында болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымын бекіте түсу қажеттілігін ұмытпауы қажет деп ойлаймыз.

Қоршаған ортадағы құбылыстар мен процестерді түсіну рухани дүниетанымды арттыратындығы анық. Аталмыш түсініктерді адамзат ой еңбегінен шыққан ғылыми нәтижелер береді. Білімділік адамзаттың рухани дүниетанымын арттырады. Сондықтан білімгерлер өз ой-өрісін әрдайым дамытып отыруы үшін ғылымның соңғы жаңалықтарынан тысқары қалмағаны дұрыс.

Демек, болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымы төмендегі түсініктер және құбылыстармен тығыз байланысты: адамгершілік, зияткерлік, еріктік, коммуникативтік икемділігі мен дидактикалық қабілеті; әлем және дүниені түсінуі; адамның ішкі дүниесі; тұлғалық қасиеттер мен адамгершілік жауапкершілік; адамзаттың мұқтаждықтары мен қажеттіліктері; философияны меңгеру; бірегейліктің барлық түрлерін түсіну; әлемдегі құбылыстар мен процестерді ұғыну және түсіндіре білу; тұлғаны жетілдіру ұлы және игілікті миссия екендігін тану; рухани құндылықтар арқылы

көзқарастар қалыптастыру; адам руханилығы деңгейін айқындау; ғылыми дүниетанымды рухани дүниетаныммен ұштастыру. Әрине аталмыш түсініктер мен құбылыстар ғылыми зерттеулер нәтижесінде толығырақ түсетіндігі анық.

Болашақ мұғалімдердің дүниетанымы тек өздеріне тән және өзге нысандарда бола бермейтін ерекше құрылым. Оның құрылымы өзгерген жағдайда адамның екі жүзділігі секілді рухани дүниетаным да өзгеріске ұшырайды. Мәселен, болашақ мұғалімнің білімі тәжірибе арқылы сыннан өтпесе, дүниеге деген қатынастарға сәйкес келмейтін бейне пайда болады. Сонымен қатар, педагогикалық тәжірибе бір бағытта жүрсе, оның нәтижесі басқа жолға ығысады. Сондықтан болашақ мұғалімнің рухани дүниетанымы түсінігі алдағы уақытта да өзекті болмақ [1, 316 б].

Жалпы бірегейлік мәселесін зерттеуші ғалымдардың көзқарастарын қарап отырсақ, барлық зерттеулердегі көзқарастар әр түрлі болғанымен, өзара ұқсас түсініктер бар. Адамның өзін-өзі тұрақты қоғаммен сәйкестендіруі оның мәдени ерекшелігін көрсетеді. Ол өз кезегінде адамның деструктивті құбылыстардан аулақ болуына әсер етеді. Болашақ мұғалімдердің рухани бірегейлігі өз мазмұнына сәйкес олардың қоғам қажеттіліктеріне сай құндылықтарды сақтау мен дамытуды көздейді.

Болашақ мұғалімдердің рухани бірегейлігін иеленудің маңызды факторы ретінде олардың қоғамда орнын табуы және құндылықтар жүйесінде дербес мінез-құлқының қалыптасуы мен өмір туралы көзқарастарына байланысты. Бұл әрекеттер жоғары оқу орнында қалыптасып, кейін жұмыс атқару кезеңінде көрініс табады. Бұл өздерінің мұғалім қызметіне қатыстылығын түснү арқылы қалыптасады. Сондықтан болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымын дамыту шеңберіндегі рухани бірегейлігін қалыптастыру маңызды деп білеміз.

Әдебиеттер:

1. Паридинова Б.Ж. Болашақ мұғалімдердің рухани дүниетанымы түсінігі // «Әл-Фараби қазақ және әлем философиясы, мәдениеті мен өркениетінде» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2018. – 312-316 бб.

2. Ванакова Г. Образ идеального учителя // Воспитательная работа в школе. – 2011. – №7. – С. 95-98.
3. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под общей редакцией академика С.П. Обнорского. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1952. – 848 с.
4. Большая Советская Энциклопедия / Гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Советская Энциклопедия, 1973. – Т. 10. – 592 с.
5. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. / Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанұзақов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
6. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. / Құраст. Н. Әшімбаева, С. Ақаев, Қ. Рысбергенова және т.б. – Т. 4. – Алматы: Арыс, 2007. – 752 б.
7. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. / Құраст. М. Малбақов, Қ. Есенова, Б. Хинаят және т.б. – Т. 14. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2011. – 800 б.
8. Казахстанская политологическая энциклопедия / Главный редактор Т.Т. Мустафин. – Алматы: Институт развития Казахстана, 1998. – 447 с.
9. Краткий словарь по социологии / Под общ. ред. Д.М. Гвишиани, Н.И. Лапина. – М.: Политиздат, 1988. – 479 с.
10. Делягин М.Х. Мировой кризис: Общая теория глобализации. – М: Инфра-М, 2003. – 768 с.

ЭКРАНДЫҚ МӘДЕНИЕТ ҰҒЫМЫ: МӘНІ МЕН МАЗМҰНЫ

Минулин А.К.

*Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университетінің
Саясаттану және әлеуметтік-философиялық пәндер
кафедрасының магистранты*

XX ғасырда орын алған әлеуметтік-мәдени құбылыстарға барынша ықпал еткен сол дәуірдің ерекше феномендерінің бірі – экрандық мәдениет. Жаңа мәдени кеңістік қалыптастырған өзіндік феномен ретінде экрандық мәдениет бұқаралық насихат пен үгіттің, ақпараттың қуатты құралына, әр адамның көркемдік талғамын, рухани ізденісін қанағаттандыруға ұмтылатын өнер саласын қалыптастырды. Оның тарихы 1895 жылдың 28 желтоқсанында Париж қаласының Кауцино бульварындағы «Гран кафе» залындағы

алғашқы көрсетілімнен бастаған кино өнерінен бастау алады. Өйткені белгілі бір топты емес, бүкіл қоғамды жаппай қамти алатын, экран арқылы адам баласының көңіл-күйіне, санасына зор ықпал ететін кино өнері экрандық мәдениеттің алғашқы түрі деуге болады. Бүгінгі таңда оның түрі көбейіп, телевизор, видео, компьютер, телефон секілді басқа да экрандық техникалық құралдар арқылы бұқаралық мәдениеттің қалыптасуына, мәдени құндылықтардың тасымалдануына, өзгеруіне ықпал етуде. Бұл аудиовизуалды технологияларға негізделген құралдардың барлығы қоғамдық болмыстың барлық салаларына тереңдей ене отырып, экрандық мәдениеттің халыққа «мәдени» қызмет көрсетудің басты арнасы екенін көрсетеді. Сондықтан ақпараттық қоғамның дамуымен тығыз байланысты экрандық мәдениеттің өзіндік ерекшеліктерін, мәні мен мазмұнын айқындау және тұлға мен қоғамға ықпал ету механизімін анықтау, оның даму үрдісін бағдарлау өзекті болып табылады.

Сонымен қатар, экрандық мәдениет қоғамдық өмірдің қайнаған ортасында болуға, адамдармен қарым-қатынас жасауға, олардың ой-арманын, іс-әрекетін, шығармашылық қиялы мен қызметін көрсетуге, саяси-қоғамдық көзқарастары мен эстетикалық талап-талғамын қалыптастыруға, басқа өнер салалары мен ақпарат және насихат құралдарынан анағұрлым артық мүмкіндіктер беретіні ескеру қажет.

Салыстырмалы түрде алғанда экрандық мәдениет ұғымы жақында қалыптасты деуге болады. Жалпы алғанда, экрандық мәдениет туралы түсінік XX ғасырдың басында киномотография қарқынды дами бастаған кезде пайда болды. Ал қалыптасқан тұжырым ретінде бұл ұғым XX ғасырдың екінші жартысынан бастап кең қолданыла бастады, ал «экран» ұғымының өзі сол кезеңнің негізгі категориясына айналды. Экрандық мәдениет мәселесін зерттеуші К.Разлоговтың пікірінше: «Дәл осы экран (соның ішінде компьютердің дисплейі) киномотографияның (кейінірек телевидение мен видеоның) аудиовизуалды-бейнелі мүмкіндіктерін өз бойына жинақтап, оларды толықтырып, өзгертіп, ақпараттық, көркемдік және ғылыми формадағы мәдениеттің жаңа типінің материалдық тасымалдаушысына айналады» [1, С.16].

Сондықтан экрандық мәдениет ретінде қандай да бір ақпараттың тасымалдаушысы «жазу» емес, «экран» болып табылатын мәдениеттің типі қарастырылады. Бұл мәдениет «сызықты, яғни жолмен берліген жазуға емес, экрандық (жазықтықтық) кескін, сурет жүйесіне негізделген немесе, басқаша айтқанда, жазбаша сөйлеуге емес, «экрандық сөйлеу» деп аталатынға негізделген ... Сонымен бірге экрандық мәдениетті кітаптық мәдениеттен сапалы түрде ажырататын және адамзат мәдениетінің бастапқы типі – жеке қарым-қатынас мәдениетіне жақындататын оның негізгі белгісі экрандық мәтіннің партнермен қарым-қатынасының қарқынды, секунд сайын өзгеріп отыратын диалогтық сипаты болып табылады» [2].

Экран (француз тілінде «*écran*» – шымылдық) – әртүрлі энергиялар сәулелерін қабылдайтын, өзгертетін немесе түсіретін құрылғы. Экран сәулеленуден қорғайтын да, сәулелену энергиясын пайдаланатын да, сондай-ақ, кескін, сурет бейнелетін де құрылғы. Міне экранның осы соңғы функциясы, яғни кескінді, бейнені көрсететін, бейнелейтін функциясы экрандық мәдениеттің техникалық негізі болып табылады. Басқаша айтсақ, экран таза техникалық мәнге ие, ол адам көру, есту арқылы қабылдайтын кескіндер мен, суреттердің, бейнелер мен дыбыстардың үйлесімді жүйесін көрсетуге мүмкіндік беретін техникалық құрылғы. Экран жарық, дыбыс арқылы адамның сезім мүшелеріне әсер етеді. Көрермен жарықтық бейнелерді нақты, шынайы объектілер ретінде қабылдайды. Ғылыми-техникалық прогрестің алға басуы, техникалық мүмкіндіктердің артуы бұл үдерістің барынша күрделенуіне, экранның түрленуіне әкелді.

Экрандық мәдениеттің өзіндік қалыптасу және даму жолы бар. Белгілі бір дәуір мен қоғамдық өмірден хабар беретін, әр кезеңнің ерекшелігін айшықтайтын, жаппай сипат алған кино өнері экрандық мәдениеттің қалыптасуының бастапқы кезеңі болса, бейне мен дыбысты алыс қашықтыққа жеткізуге қатысты ғылым саласындағы жаңалықтардың өндірісте шешімін табуымен тікелей байланысты телевидение оның келесі даму сатысы болып табылады. Ол бұқаралық мәдениет пен бұқаралық ақпарат құралдарының маңызды бағытына айналды. Қазіргі кезде

күнделікті өмірді теледидарсыз елестету қиын. Бүгінгі көрермен жаңалықтарды оқып қана қоймай, оны көзбен көріп, құлақпен естіп, оқиғалардың қайнаған ортасында болуды қажет етеді. Бұл қажеттілікті қамтамасыз ететін телевидение.

Кино – белгілі бір топты емес, бүкіл қоғамды жаппай қамти алатын, сол арқылы адам баласының көңіл-күйіне, санасына зор ықпал ететін өнер түрі. Ол әдебиеттің, сурет өнерінің, театр мен музыканың эстетикалық қасиеттерін қозғалыстағы әлем түрінде бейнелейді. Дәл осы кино ақпаратты тасымалдаудың жаңа тәсілі, жаңа мәнерлі тіл – экран тілін қалыптастырды. Экран тілі арқылы әлемдегі ұлттар мен ұлыстардың, әртүрлі елдердің өмірі мен тұрмыс-тіршілігінде, тілдері мен салт-санасында, өнері мен мәдениетіндегі ерекшеліктерді айқын бейнелеп, көременге жеткізді. Сондықтан, кино дегеніміз адамзат баласының мінез-құлқын, ділін, тұрмысын бейнелейі түрде жеткізетін маңызды дерек деуге болады. Бір жағынан өнер түріне, екінші жағынан ауқымды өндіріске айналған киноның экраны ақ мата болса, телевидениенің экраны – электронды телевизиялық түтікше.

1930-шы жылдарда пайда болған электронды телевидение аз уақыт аралығында, яғни 1960 жылдардың басында, бейне мен дыбысты қашықтыққа жеткізетін құрылығыдан бұқаралық ақпараттық құралдар мен бұқаралық коммуникацияның ең кең тараған және өте ықпалды бөлігіне айналды. «Көгілдір экран» деген атпен өмірге енген теледидар әлем халықтарының күнделікті көзі мен құлағына болды. Телевидение жұқпалы дерттей жалпақ әлемді тегіс жайлап алды. Ол нақты уақыт пен шартты уақытты алмастыра отырып, көрерменнің экрандағы оқиғалар тізбегіне қатысты болу эффектісін қалыптастырды. Телевидение телекөрерменге барлық жерде бәрінен хабардар болуға мүмкіндік берді, сонымен бірге белгілі бір ойлау, сөйлеу үлгісін қалыптастырады, ой-өріс шегін айқындайды. Ж.-Ж. Вуненбургердің пайымдауынша: «Телевизуалды ұдайы өндіріс үлгісінің ғаламтор масштабындағы жеңісі белгілі бір типтегі көру мен белгілі бір типтегі бейне монополиясының орныққанын көрсетеді» [3, С.255].

Кино мен телевидениенің бірлігі жаңа құбылысты – видиомәдениетті тудырды. Оның негізінде күнделікті тұрмыста

видеокасеталар мен видеодисктерді кең түрде пайдалану үдерісі жатыр. Егер кино қалың көрерменді қалыптастырса, ал телевидение экран алдындағы көрерменді үйде тұтынушыға айналдырса, видеомәдениет көрермендердің экрандық мәтіндерді жеке сұраныстарына сәйкес тұтынуына мүмкіндік берді. Сонымен бірге, видеотехника адамды тек тұтынушы болумен шектемей, өндіруші болуға, яғни тұтынушылардың белгілі бір сұраныс ауқымын кеңейтуіне жағдай жасайды.

Компьютерлік технологиялардың дамуы экрандық мәдениетті жаңа деңгейге көтерді. Компьютердің пайда болуы адамзат баласының өмірінде төңкеріс жасады. Ол өмірдің әртүрлі – жұмыс, білім алу, дем алу, шығармашылықпен айналысу және т.б. жақтарына деген қатынасты өзгертті. Компьютер адамның жеке, дербес көмекшісіне айналды, ал оның басқа техникалық құрылғылармен (телефон, радио, видео және фотоқұралдар, т.б.) ұласуы өмірді жеңілдетіп қана қоймай, адамның белсенді субъект ретіндегі рөлін өзгерте бастады.

Қазіргі заманғы компьютердің басқа ақпарат тасымалдаушы құралдардан басты айырмашылығы – мәліметті әртүрлі тәсілдермен жеткізе алуы. Компьютерлік экранда ақпарат мәтін, дыбыс, кеста, сурет, кесіндеме және т.б. түрде берілуі мүмкін. Бір ерекшелігі, осы экрандық мәтіннің әртүрлі типтегі элементтері арасындағы байланыс компьютерді пайдаланушының қажетілігіне сәйкес бір сәтте өзгеруі мүмкін. Егер телевидение пассивті көрерменге әсер етсе, компьютер белсенді субъект болып табылатын пайдаланушымен интербелсенді ықпалдасады. Әрине, бұдай жағдайда компьютердің экрандық мәдениеттің басқа формаларына қарағанда көрерменнің жеке, өзіндік талап-тілектері мен сұраныстарын барынша қанағаттандыра алатынын көрсетеді.

Экрандық мәдениетті зерттеушілердің бірі Н.Б. Кирилова оны ақпараттық қоғам мәдениетінің ерекше типі ретінде қарастыра отырып, даму барысында екі түрлі – аудиовизуалды және электронды кезеңнен өтетінін пайымдайды. Экрандық мәдениеттің қазіргі заманауи кезеңі ақпараттық-коммуникативтік технологиялардың дамуымен тікелей байланысты. Сондықтан, «Ақпараттық желілердің болуы арқасында компьютер жаһандық

полиологтың маңызды құрамдас бөлігін құрайды, ал келешекте – медиамәдениеттің бар болуының жаңа үдемелі тәсіліне айналды», – деген тұжырым жасайды [4, С.48]. Бұл жерде зерттеуші «полиолог» ұғымын әрбір жаңа автор және әрбір жаңа мәтін қатысатын кең түрде мән, мағынамен алмасу үдерісі ретінде түсіндіреді.

Қазіргі кезде бүкіл әлемде экрандық мәдениеттің басымдылығы айқын білінеді. Дүниежүзін толығымен қамтыған Ғаламторды жаһандық деңгейдегі ақпараттық-коммуникативтік экран деуге болады. Алғаш пайда болған кезінен бастап Ғаламтор көптеген адамдар үшін негізгі коммуникативтік ортаға айналды. Оның басты себебі қолжетімділігінде ғана емес, оның ашықтығы мен жариялығында, жүйедегі еркіндік пен теңдіктің шексіз мүмкіндігінде. Я. Иоскевич көңіл аударғандай: «Желіде интербелсенді қатысушы болу бізге, ең аз дегенде, өзімізді әлемнің азаматы ретінде сезінуімізге мүмкіндік береді. Онда ғаламшар күнделікті референциялар кеңістігіне айналған. Өмір, сондай-ақ, мәдениет және бізді қоршаған қиялдағы дүние шынайы болмыс секілді өзге ырғаққа ие болады» [5, С.302].

Экрандық мәдениеттің жаңа адамы ерекше қалыптасқан болмыста өзін «тамаша» сезінеді. Ол заттар мен олардың функциясын ұғым мен бейне арқылы емес, олардың визуалдылығы арқылы пайдаланады. Монитор экраны мен телевидениедегі визуалдылық анонимді-жасырын сипат алады. Адамның өзі анонимді тұлғаға айналады. Оның нағыз, шынай болмысы виртуалды кеңістікпен алмасады, нақты болмыс бірте-бірте оның орнын басатын бейнелердің қысымымен жоғалып кетеді. Ақпараттық қоғам, компьютерлік технологиялар заманының адамы басқа виртуалды болмысқа – компьютерлік шынайылыққа ене бастайды. Адам нағыз шынайылықтан бас тартып, Ғаламтордың «болмыс-бейболмысы» ауқымында күнделікті өмірінде мүмкін емес иллюзорлы әлемде өмір сүреді.

Сонымен, экрандық мәдениет – мәдени шығармалар, оларды өндірудің, өндіру тәсілдері және экрандық техникалық құрылғылардың көмегімен көрсетудің, жеткізудің тарихи қалыптасқан жүйесі. Ол жүйенің қалыптасуына негіз болатын басты көрсеткіш – мәдени құбылыстарды аудиовизуалды және динамикалық түрде

көрсету. Бұл негізгі құндылық материалдық тауар емес, рухани факторлар, ақпарат, білім болатын ақпараттық ортаның, ақпараттық қоғамның жаңа мәдениетінің маңызды сипаты. Сондықтан адамның жаңа тіршілік ету ортасы ақпараттық қоғам болып аталады. Осы қоғамда экрандық мәдениет ақпараттық мәдениеттің бір бөлігі ретінде әрекет етеді. Экрандық мәдениет жүйесі бір-бірімен өзара байланысты үш негізгі элементті – киномәдениет, телемәдениет және компьютерлік мәдениеттен тұрады. Объектілерді дыбыс пен динамикалық түрдегі көріністің, суреттің үйлесімі ретінде ұсыну осы үш элементке де тән ерекшелік болып табылады, оларды біртұтас құбылысқа біріктіреді және олардың өзара байланыстарын жүзеге асырады. Сонымен қатар, үшеуіне де ортақ бір негіздің болуы бір элементтің белгілі бір сапаларының басқалардың бойында жалғасын табуына жағдай жасайды.

Әдебиеттер:

1. Разлогов К. Э. Мировое кино. История искусства экрана. – М.: Эскмо, 2011. – 688 с.
2. Шигапова И.И. Экранная культура: творцы и потребители // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 5 [Электронный ресурс].
3. Вуненбургер Ж.-Ж. Телевизионные миражи электронной эры // Экранная культура. Теоретические проблемы. – СПб. : «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2012. – С.255-263.
4. Кириллова Н.Б. Метаморфозы экранной культуры в новой медиареальности // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1, Проблемы образования, науки и культуры. – 2012. – № 4 (107). – С. 46-57.
5. Иоскевич Я. Интернет как новая среда художественной культуры // Экранная культура. Теоретические проблемы. – СПб. :«ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2012. – С.299-333.

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҰЛТТАРДЫҢ МӘДЕНИ ИНТЕГРАЦИЯЛАНУЫНДАҒЫ ТАРИХ РӨЛІ

Ысқақ О.Е.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институтының магистранты*

Біртұтастылық жүйеге әу бастан достық келісіммен келгенімізді растай отырып, қазіргі Қазақстан республикасының егемендігінің бір бөлшегі ретінде көпұлттылық факторды негізге ала отырып қарастырғанымыз жөн. Жаңа әлемге өзінің бай тарихи, һәм мәдени құндылықтарының сан алуандығымен еніп үлгерген жас та болса Орта Азияға көшбасшылық жасайтын саясатымыздың самарқау кезі ертеден бастау алады. Елдің тұтқасын берік ұстар атқа қонар бір кезгі Алаш зиялылары өздерінің халыққа үндеулерінде «Алаш еліне», «алаштықтарға», «Алаш жұртына» сынды терминді сөз тіркестерін бекер қолданбаса керек. Бұл жерде «қазақ» пен «Алаш» этимологиялылары өзара синоним-дес болғанымен, қолданылу аясы жағынан өзгешелігі бар сөздер еді. Өйткені, Алаш атты этимология өз бойына түгел дерлік Орта Азия халықтарын жинайтын үлкен федеративтік ұғымдағы этимология болатын. Тіптен, шежіре бойынша да, алты санды Алаш құрамына: қазақ, қырғыз, өзбек, қарақалпақ, түрікпен, тәжік сынды қазіргі Орта Азияның ұлттары кіретін. Мұстафа Шоқай саяси аренаға Орта Азияны тұтас бір алып мемлекеттік бірлестік ретінде алып шығып, оған тарихи Түркістан деген ат беруді қалағаны да сондықтан (4).

Түрлі этностық синтезтелудің нәтижесінде қазіргі танда елімізде 130-ға тарта құшағында өмір сүретін көп ұлтты Қазақстан республикасы құрылды. Тарихи және күрделі мәдени эволюциялардың барысында бұл аталмыш жәйттер мен мәселелер саяси тұрғыдан да еліміздің шалғай аймақтарына әсер етпей қоймады. Отандық тарихнамада аталмыш мәселе оңтайлы зерттеліп, соңғы уақытта тарихшылар мен саясаткерлердің тарапынан жаңа көзқарастарға толығып, өз кезегінде компаративистикалық методология шеңберінде зерттеліп, өз бағасын алу үстінде.

Түркістан сынды алып ана құшағындағы балалары есебінде Тынышбаев еңбегінде: татар, башқұрт, ноғай, балқар, ұйғыр, хакас, тува, алтай, хазарейлік, чуваш ұлттары да кездеседі. Елбасымыздың жаңа жолдауында да толеранттылық мәселесі тілге тиек етіліп, оның ішінде осы мәселелер қарастырылады. Елбасымыз түркі шаңырағы деп Қазақстан жерін атап, барша түркі әлемінің ақсақалы мәртебесін алуында да үлкен тарихи сабақтастықтың ізі жатыр. Алаш зиялылары өз кезегінде экономикалық әрі саяси еркіндікке қол жеткізу үшін тек түркілік қана емес, тұтас Қазақстандық фактордың үлкен рөл ойнайтындығын жақсы білді. Орынбор қаласынан Ғ. Қараштың тұңғыш «Қазақстан» атты журналын басып шығаруының сыры да осы жерде жатқан сыңайлы. Көрнекті қоғам қайраткері ол идеясында қазақстандықтарды жаңа синтездің нәтижесінде пайда болған өміршендігі жоғары американдық секілді нация ұғымымен қатар қояды (3).

Өткен ғасырда мәдени интеграцияға «Алаш» факторлық мәселесі көмектесіп, біріктіруші рөлін ойнаса, қазіргі заманда «Қазақстандық» термин сол рөлді ойнау үстінде. Қазақстандық әр азамат пен азаматшаға ұстанатын дініне, ұлтына, тұрғылықты жері мен мансабына қарамастан бәріне бірдей тең құқық қарастырылған, біз оны ата заңымыздан көрсек болады. «Алаш» сөзі өз кезегінде өз міндетіне туыстас халықтарды біріктіруші қызметке ие болса, «Қазақстандық» термин Орталық Азияда жаңа нация синтездей алатын, барлық сол жерде тұрып жатқан ұлттар мен ұлыстарды келешекте бір халыққа айналдыра алатын тарихи миссияны өз арқасына жүктеп отырған этимология. Қазақстандық біртұтас жүйеге айналу жолында әрбір тұрғылықты ұлттың жеке мүддесінің қарастырылғаны үлкен рөл ойнайтыны мәлім. Соған сәйкес Конституциямызда Қазақстанда тұрып жатқан әр ұлт өкілінің жеке мүддесінің қарастырылғаны саяси шындық (6).

Қабылданған заңнамаға сәйкес Қазақстан Республикасының ұлттық мүдделері деп «іске асырылуынан мемлекеттің адам мен азаматтың құқықтарын, жеке бас бостандықтарына қатысты мәселердің толыққанды қарастырылуын, қазақстандық жаңа осы қоғамның құндылықтарын және конституциялық күрделі құрылыс негіздеріне сүйенген қорғауды қамтамасыз ете алу қабілеті бай-

ланысты болатын, Қазақстан Республикасының заңнамалық тұрғыдан танылған саяси, экономикалық, әлеуметтік және басқа да қажеттіліктерінің жиынтығы» түсініледі. Жаңа ғасыр жыдарында еліміздің бір жүйеге негізделген саясатына арқау ете отырып, бір макро организм ретінде мемлекеттілігімізді қабылдағанымыз жөн. Басқасын былай қойғанда, ұлттық мүдденің қорғалуында ұлттық бірегейліктің жатқандығы мәлім. Тәуелсіздік жылдары ішінде Қазақстанда егемендік, аумақтық тұтастық, табысты әлеуметтік-экономикалық даму секілді өмірлік тұрғыдан маңызды ұлттық мүдделерді қамтамасыз ету бойынша тұтас проблемалар кешенін шешу жөнінде іргелі шаралар жүзеге асырылды (1).

Қазақстанда тұрып жатқан әр азамат өз діні мен шығу тегі жағынан еш қысымға ұшырамай, толыққанды өз жерін өз Отанына санаған кезде ғана аталмыш мәселенің өміршеңдік мүмкіндіктері арта түседі. Өйткені соңғы он жылдықта елімізде ішкі миграциядан гөрі сыртқы миграция кең етек жайып үлгеру үстінде. Көшіп келген жаңа оралман қандастарымыз көшіп кеткен қазақстандықтардың үлесін ғана толтыра алды. 1989-жылғы санақ бойынша республикамызда 16 млн аса тұрғын болса, 30 жыл ішінде біз небәрі тек 2 млн ғана өскеніміз байқалады. Өзге көршілес Орта Азиялық ағайындас мемлекеттерде өсу көрсеткіштік коэффициенті 1,5 немесе 2 есені көрсетеді.

Елдің бірқалыпты тыныс-тіршілігін қамтамасыз ете алу да экономикалық факторлардың да рөл ойнайтындығын ескергеніміз жөн. Өндірістің бәсекеге қабілеттілігі, оның жаңа өмір бұрылыстарына бейімделігіштігі көп жағдайда халықтың әл-ауқаты мен өмір сүру сапасы, материалдық игіліктері, рухани жұтаң еместігі, өзге де әлеуметтік сұраныстары, қаржылық, энергетикалық, азық-түліктік және көліктік қауіпсіздікті, ұлттық экономиканың, оның ішінде оның индустриялық-инновациялық құрамдасының тұрақтылығы мен орнықты дамуын қамтамасыз ету, сондай-ақ Қазақстанды әлемдік экономикалық жүйеден оқшаулап тастауға жол бермеуі сынды проблематикаға тәуелді (2).

Әлемдік тәжірибе өзі атап көрсетіп отырғандай, қазіргі таңда бізге толеранттылық керек, қалай болған күннің өзінде аталмыш факторлар елдің фундаменталды дамуына жағдай жасай алады.

Ал, жаңғырту мен технологиялық және инновациялық жаңарту ғана әлеуметтік-экономикалық дамудың жоғары динамикасын сақтауды қамтамасыз ете алумен қатар, оған серпіліс жасары сөзсіз. Осы тұрғыдан толықтай қарастырғанда, елбасы ұсынысқа салған «Қазақстан-2050» стратегиялық бағдарламасы, сондай-ақ «Қазақстан жолы-2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ» атты жолдау түріндегі үндеухаты да қазақстандық реформалардың көкейтесті мазмұнын нақтылай аша түсіп, іргелі де берік саяси мағынаға ие болып отыр. Әлемнің ең дамыған 30 елінің қатарына кіру терең жаңғырту жүргізуді, ғылымды қажетсінетін экономика моделін жасауды, инвестициялар, ғылыми зерттеулер, еңбек өнімділігі-деңгейін арттыруды, шағын және орта бизнесті дамытуды, халықтың өмір сүру сапасын арттыруды көздеп қана қоймайды (3).

Қазақстан Республикасы сыртқы істер саясатының 2014-2020 жылдарға арналған өзінің тұжырымдамасында негізгі мақсаттардың бірі ретінде боп «өңірлік және халықаралық сауда-экономикалық қатынастар жүйесіне одан әрі интеграциялану» белгіленген. Мәдени интеграцияны тереңдету жөніндегі стратегияның маңызы Қазақстан ғана емес, интеграциялық жаңадан қалыптасушы үдеріске барлық қатысушылар тарапынан үшін де объективтіліктің сапалық түрде арта түсуінде. Президент Н.Ә. Назарбаевтың ойы бойынша, КО және БЭК мемлекеттерінің геосаяси стратегиялық мүдделерінің бір екендігі, яғни осы аталмыш елдердің мәдени интеграцияға жағдай жасау жолында серіктестік бола алатындығы, материалдық құндылықтан рухани игілік көздерін жандандыруға көшу, инновациялық және технологиялық серпіліс жасай алудың аса керектігінен бағдары айқын көрінген ортақ мүдделерінің бір арнада түйісуінен ортақ кеңістік құруға жағдай жасағаны мәлім (7).

Қазақстан көшбасшысы G-Global идеялогиясын — ХХІ ғасырда әлемді сапалық тұрғыдан жаңаша құру идеясын ұсына отырып, еуразиялық интеграцияда өзіндік ешкімге ұқсай қоймайтын ұлттық стратегиялық мүдделерді ұғынудың тағы да бір қырын ашып көрсткендігі анық. Бұл идеяның басты мақсаты үш жетекші трендтің — жаһандану, өңірлену және ұлттық жаңару трендтерінің онтайлы үйлесіміне негізделетін әлемдік құрылыстың

тартымды моделін құру болып табылады. Мәселенің бұлайша қойылуы жаһанданушы әлемде ұлттық мүдденің мазмұны мен рөлі туралы жалғасу үстіндегі өткір пікірталастар тұрғысынан аса қажетті болып көрінеді. Жаңа әлемдік тәртіпті ұйымдастыру үшін қолайлы болып табылатын осынау «Төрт Т» кеңінен тоқтала кетсек, бұлардың тізбесіне: Trust (сенім), Traditions (дәстүр), Transparency (транспаренттілік), Tolerance (тағаттылық), – атты тұғырлы тіркесте көрініс тапқан қағидаттар жаһандық ынтымақтастық үшін-де, еуразиялық интеграция үшін-де негіз бола алады (8).

Айналып келгенде мәдени интеграцияның кең ауқымдылығы Қазақстандық жаңаша жұмыс істей бастаған моделге сәйкес келетіні сөзсіз. Елбасымыздың сыртқы қолайлылыққа жету үшін алдымен ішкі гармонияны қалыпқа келтіріп алу керек деген қанатты сөзі де осы тұстан туындайды. Ұлтаралық келісімнің бір организмдік түрде жұмыс істеуі ең алдымен мемлекеттің ең маңызды көкейтесті мәселелеріне келгенде белсенділік танытады. Мемлекеттің ішкі саясатында, экономикасында, тілдік мәртебесінің аясында, саяси өмірінде сыр беретін бірден-бір фактор болып табылады. Сенім мен толеранттылықтың зерттеу деңгейіне ие болған терең ізденісті қажет ететін стратегиялық маңызы бар мазмұндық жүйе екендігін ескерсек, оның өміршендігіне қолайлы жағдай тудыра алатын ішкі келісімді барша Қазақстандықтардың бірлесе істеу қажеттігі туады.

Елбасы тұжырымдамасындағы осынау «төрт еркіндікті» біздер тұтынатын тауарлардың, көрсетілетін қызметтердің, капитал мен жұмыс күшінің қозғала алу еркіндігін іске асырушы мәдени интеграциялаудың тарихи фундаменталы деп қарастыруымызға болады. Қазақстанның еуразиялық интеграциялық жобаларға қатысуы, әдетте, жаһандық ойыншылармен ғана өзара іс-қимыл жасасатын ҚХР-дың, Үндістанның, Жапонияның ірі нарықтарымен тең құқылы экономикалық сұхбат құруға мүмкіндік ашады (2).

Қазақстан КО-БЭЖ шеңберінде өңірлік әріптестерімен арадағы интеграциялық жоба арқылы ҚХР-мен неғұрлым тығыз байланыс орнату мақсатында «Ұлы Жібек Жолының экономикалық белдеуі» атты жобаны жүзеге асырудағы өз мүдделерін іске асыра алады. Чуньцин провинциясынан Еуропаға және керісінше транзиттік тасымалдарды дамыту туралы қол қойылған меморандум

осының айғағы іспетті, бұл Қазақстанның, Беларусь пен Ресейдің бірлескен күш-жігерінің алғашқы үлкен нәтижесі болып табылады, ол қосымша 20,5 млн тонна жүк тасымалдауды қамтамасыз етуге тиіс. Қазақстан БЭК елдерінің көліктік инфрақұрылымына қол жеткізуді реттейтін келісімдерге қатысуға мүдделі. Жүк тасымалдарына арналған ішкі теміржол тарифтерін бірдейлендіру жүк экспортымен айналысатын және жүк транзитін жүзеге асыратын қазақстандық компаниялар үшін тиімді

Әуел бастан ДСҰ-ға және өңірлік интеграциялық бірлестіктерге кірудің арасында консенсусқа қол жеткізудің қиын болатынын айтқан кейбіреулердің үміті белгілі бір түрде, ақталды. Ресейдің ДСҰ-ға кіруінің келеңсіз салдарының бірі, АҚШ пен ЕО ұсынған кедендік-тарифтік қорғау-деңгейін Кеден одағындағы жұмыспен үйлестіруге байланысты қиындықтар болды. Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың ДСҰ-ға кіру кезінде елдің қорғалу-деңгейін өзгерту бойынша Ресеймен бірлесіп келіссөздер жүргізу туралы ұсынысы нақ осы мәселеге негізделді (2). Интеграцияның экономикалық емес факторларына келетін болсақ, олардың арасында сыртқы геосаяси жағдайлардың (іргелес өңірлердегі тұрақсыздандырушы процестер, Таяу Шығыстағы оқиғалар, Ауғанстаннан американдық әскерін шығарудың күтіліп отырғандығы және соның салдарынан Орталық Азияның оңтүстік шептерінде терроризм мен экстремизм қатерінің болжамды түрде өсуі) әсері, сондай-ақ қоғамдағы ішкі саяси тұрақтылықты сақтауға деген ұмтылыс айқын болып табылады. Осы процестер ел алдына бүлдіруші үрлістерге қарсы тұру мақсатында өзара іс-қимылды тереңдету қажеттігін айқын көрсете отырып, қауіпсіздік саласында бірқатар елеулі міндеттерді қояды, Қазақстанды еуразиялық кеңістіктегі интеграцияны тереңдетуге бағыттайды. Әрине, Қазақстанның еуразиялық интеграциядағы мүдделері КО-БЭК-ке мүше елдердің мүдделерімен тығыз астаса өрілу жағдайында жүзеге асырылып жатыр. Бұл ретте бәсекеге мемлекеттер ғана емес, өңірлер, салалар, әртүрлі меншік нысанындағы компаниялар, ТҰК-тар және олардың филиалдары қатысып отыр. Ұлтаралық қызметтерді реттеу үшін мәдени тұрғыдағы жаңа интеграциялық өрлеулердің керектігі мәлім. Түбегейлі экономикамызға көшу үшін

ішкі саясат негізіндегі ұлттар мен түрлі ұлыстардың арасындағы бірегейлікті қалыпқа келтіруші негізгі фактор ретінде саясаткерлер бұл тұрғыда тарихтың рөлінің үстем екендігін айтып мойындайды. Тарихты біріктіруші негізгі фактор есебінде қарастырып өтуімізде де үлкен гәп жатқандай-ақ.

Интеграциялық бірлестіктердің қызметі шеңберінде әртүрлі топтардың, ең алдымен, бүкіл ірі бизнестің, мұнай-газ және металлургия өнеркәсібінің экспортаушы кәсіпорындарының мүдделері іске асырылып жатыр. Бүкіл ұлттық субъектілерді, оның ішінде шағын және орта бизнестің (ШОБ) қайта өңдеуші кәсіпорындарын, отандық экспорттаушылардың қалың тобын қорғау да мемлекет үшін бірінші кезекті мәнге ие. Ұлттық кәсіпкерлер палатасына бизнесті қорғау бойынша тиісті функциялардың берілуі-де, біздің ойымызша, экономикалық интеграцияның әртүрлі-деңгейлерінде қазақстандық мүдделердің сақталу проблемаларын шешуге ықпал ететін болады (4).

Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаев 2014 жылғы 28 сәуірде ММУ-да сөйлеген сөзінде өзінің еуразиялық бастамаларының мәні «әуелден Қазақстанның, Ресейдің, Беларусь республикасының, сондай-ақ Еуразия кеңістігіндегі басқа да елдердің қарапайым азаматтарының мүдделері туралы шынайы қамқорлықта» жатқанын тағы бір рет атап көрсетті. Тарихтың ұлтаралық толеранттылықты нығайтудағы негізгі ресурстық көз ретінде қарастыруында да дәстүрлі сабақтастықтың келешекпен байланысын көре аламыз. Материалды көшіріп жариялау үшін редакцияның немесе автордың жазбаша, ауызша рұқсаты қажет және National Digital History порталына гиперсілтеме берілуі тиіс. Авторлық құқық сақталмаған жағдайда ҚР Авторлық құқық және сабақтас құқықтар туралы заңымен қорғалады (2).

Қазақстандық жаңа геосаяси кеңістіктің интеграциялануында біз аумақтық межелеудің үлкен рөлін көре алар едік. Отандық тарихнамашылар соңғы жылдары бұл кеңістікті: түркі-мұсылмандық және славян-христиандық деп екіге бөліп қарастырып жүр. Гумилевтың «еуразияшылдық» идеясының мүмкіндігі, яғни үнді-еуропалықтың алтайлық белгіге өтуі ғажап емес деп гипотез жасағандығы саяси және мәдени тұрғыда да жанды дәйексөз

екендігі толық дәлелденіп отыр. Қазақстан жерінде көпкомпонентті еуразияшылдық идеологияның өз кезегінде өміршендігі бұл алып территорияның Батыс пен Шығыс ортасында тұрған алтын көпір болуымен түсіндіріледі. Ал, өткен ғасырдағы шекаралық межелеу мәселесі ол үрдісті барынша тездете түсті (4).

Интеграциялық эволюциядан жаңа синтезге өтуіміз үшін қазақылық доменантты белгімізді заманауи өзгерістерге икемдеп алғанымыз жөн. Сол кезде ұлтымыздың өміршендігі ұзарып, мәдени тұрғыда өзге ұлттардың алдында басымдығы күшейе түсетіндігі сөзсіз. Саяси және мәдени өзгерістерге толыққанды шыдамды, һәм орнықты шамадағы жаңа әлемдегі жаңа Қазақстанның келешегі үшін, иденттілігімізді шекаралық өңірлерде күшейте түскеніміз өте қолайлы болмақ. Тарихи интерпретация өз кезегінде өзге ұлт өкілдерінің аталмыш территорияда тұрып жатқан байырғы тұрғындармен бірге тағдырлас екендіктерін сезіне алудан басталады (9).

Неге десеңіз, шекаралық өңірде иденттілігі әлсіз болған халық өз шекарасын жоғалтып алуы әбден мүмкін. Сол үшін тарихи интерпретациялануда әр халықтың өткені мен бүгінін және ертеңгісін толық ескергеніміз дұрыс. Ол үшін иденттілікті тарихпен сабақтастыра отырып, оны стратегиялық зерттеу нысанына айналдыра алуымыз керек.

Оларға қолайлы саяси орта туындаған кезде өз қауіпсіздігін сезініп, этностық жанжалдардан бой тасалап тұрып жатқан мемлекетінің бір бөлшегі екендігін түсінеді. Сонымен орай біз көптеген халықтардың елімізден ауа көшуін аз да сәтке баяулата аламыз. Осы тұста ғана олардың Қазақстандық негізге ене бастауы, яғни қазақылана бастау үрдісі басталады. Мемлекет құру оңай, ал оны сақтап қалу одан да қиын екендігін бір кезде Әлейлік мектепті құрған көне грек ойшылы Парменидтің өзі айтып кеткен болатын. Шекаралық межелеу мәселесінде қарастырылған ұлтаралық қатынастар көп жағдайда олардың бұрыннан бері тұрып келе жатқан көрші екендіктерін қарастырудан негіз алды. Мәдени ошақтар өркениетке көтерілетін баспалдақ қызметін атқаратын күрделі этимологиялық мәнге ие (5).

Өйткені интеграциялық белгілердің негізгі өту белдігінің бәрі дерлік шекаралық нысанға келіп тіреледі. Ұлттық шекара-

ны мемлекеттің дамуы үшін қызмет ететін күрделі стратегиялық субъект ретінде қарастырып, оған немқұрайлы баға бермеуіміз керек. Ұлттар мен ұлыстардың мемлекет ішінде еркін түрде миграциялық толқынмен көшуінде шекараның беріктігі ескеріледі. Көпұлтты екенімізде қос ғасыр бұрынғы елімізге келген өзге ұлт өкілдерінің синтезделулік үрдісі жатыр. Әр Қазақстан жеріндегі ұлттың еркін түрде келмегенін ескерсек, олардың бұл жерде ұстап тұрған негізгі фактор есебінде біз тарихты көреміз. Ортақ мәдениет, дүниетанымдық көзқарас пен рухани ойлау кеңістіктері ортаазиялық халықтарда ғасырлардан бері келе жатқан бір жүйелі ұстанымдық үрдіс еді. Олардың өміршендігі үлкен макроорганизм есебінде тұтас жалғасқан үйлесімділікпен қаншалықты ұзақ өмір сүре алатындығында байқалары сөзсіз.

«Кедендік одақ», «Шанхай» сынды ұйымдар қазіргі таңда шекаралық өңірлердегі халықаралық бірлікті жоғары деңгейде дамытып, саяси тұрақтылықты сақтау үшін өз күштерін салу үстінде. Тарихи дәстүріміздің көне тамыры болған Батыс пен Шығысты жалғастырушы «Ұлы Жібек жолы» да Батыс Қытай-Батыс Еуропа транс авто көлік жолдары арқылы қайтадан жаңартылу үстінде. Осындай сарындағы оң саяси қадамдар жас Қазақстан республикасын Орта Азиядағы көшбасшы мемлекетке айналдырып отыр (7).

Мемлекеттілікті сақтап қалу үшін ұлтаралық толеранттылық пен біртұтастылықты күшейте түскеніміз абзалырақ. Сол кезде саяси Қазақстандық кеңістікке бірігуіміз сәтті боп, тәуелсіздігіміз баянды болады. «Қазақ хандығынан – Қазақстан республикасына» дейінгі өзіміздің саяси жолымызда саяси біріге алуымыз өмірге жаңа идентификацияны алып келері сөзсіз дегім келіп отыр.

Әрбір ұлттың өз ұстанатын тарихи ұстанымдары жаңа мемлекеттің негізін құрауға атсалысатын феноменалды тірек екені сөзсіз. Қазақстандық нацияның өміршендігін жүзеге асыру үшін доменантты қазақ халқының жаңа әлемге бейімделуі үшін барынша оң әсер бере алатын және кертартпа құбылысқа алып келмейтін сол жердегі әрбір ұлттың ең бір жақсы қасиеттерін базалық ресурс көзі ретінде пайдаланғанымыз абзалырақ. Бізге ұлттық экономикамызды қалыптастыру үшін ағайындас айырқалпақты қырғыз

елінің нарығы, құрылыста өзбек тәжірибесі, ресми іс-қағаз бен ғылымды жанартуда орыс халқының ұстанымдары, әскери салада ТМД саясатына, ұлттық бірегейлікте түркілік-Орта Азиялық моделдегі негіздерді пайдаланғанымыз дұрыс.

Әдебиеттер:

1. Атабаев Қ. «Қазақ баспасөзі Қазақстан тарихының дерек көзі (1870-1918).» А., 2000.
2. Бекмаханов тағылымы – 2004. Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы, 18-19 мамыр. – Алматы, 2004. – 311-314 бб. «Орта Азиядағы қазақ диаспорасының қалыптасу тарихынан».
3. Богачев А.К. «Краткий исторический очерк о национально-буржуазном движении в Казахстане периода 1917-1919 гг.»
4. Бурабаев М.С. «Становление социалистического сознания в Казахстане».
5. Жиренчин К.А. «Политическое развитие Казахстана в XIX – начале XX веков». А., 1996.
6. Майманов Ғ. қазақ жері тұтастығының қалыптасуы. – А., 2005. – 146 б.
7. «Мұстафа Шоқай және Тұтас Түркістан идеясы». А., Қазақ университеті, 1997.
8. Ирмуханов Б.Б. «Сегодня Казахстана: историко-публицистический взгляд». – Алматы: Млке, 1996. – с. 232.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЭТНОМӘДЕНИ ҮДЕРІСТЕР: КОРЕЙ ХАЛҚЫНЫҢ ЭТНИКАЛЫҚ ИНТЕГРАЦИЯСЫ

Назарова М.Ш.

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университетінің магистранты*

Бүгінгі таңда этномәдени мәселелерді шешу көптеген мемлекеттердің ең басты міндеттерінің бірі болып табылады. Бұл мәселені елеулі этносаралық қатынастардың өршуіне, қарулы қақтығыстарға, ашық қарсылыққа және этникалық жеккөрушілікке әкелуі мүмкін. Тарихи тұрғыдан алғанда бүгінгі күні Қазақстанда

көптеген ұлттар өмір сүруде. Бұл – патшалық және кеңес дәуірінен, орыс ұлтшылдық саясатынан, халықтарды депортациялаудан, жаппай миграциялық үдерістерден, қысымшылық тұрғысындағы әлеуметтік-экономикалық реформалардан қалған мұра.

Кеңес үкіметі жылдарында көптеген этникалық топтар өздерінің дәстүрлі этникалық әдебиеттерінен, ежелгі және революцияға дейінгі қолжазбаларынан, аймақ болып жарияланған мәдениет ескерткіштерінен таса қалып қойды, яғни көптеген этникалық топтардың өкілдері өздерінің этникалық аумақтарынан жаңа жерге қоныс аударуының нәтижесінде көптеген негізгі этномәдени позицияларынан айырылды, және өздерінің дәстүрлерінің орнына басқа тұрақты жергілікті дәстүрлерді де қабылдай алмады. Осылайша қоғамның этномәдени өмірінің бұзылуы орын алды, этникалық топтар өздерінің этникалық ерекшеліктерін жоғалта бастады [1, 351 б.]. Кеңес Одағында орыс тілі ресми түрде насихатталмағанына қарамастан, тілдік бәсекелестіктің болмағандығына қарамастан, Қазақстандағы этникалық топтардың тілдерінің мәртебесі төмендеп, орнына этникааралық орыс тілімен алмастырыла бастады. Нәтижесінде Қазақстанның этно-лингвистикалық ұстанымы жаңа тәуелсіз елдің құрылуының негізгі шарты ретінде – көп тілді орта қалыптастыру болды.

Қазақстан – бүгінде 140-тан астам этнос, 17 конфессия және 3088 діни бірлестіктер достықта және келісімде өмір сүріп жатқан көпұлтты мемлекет [2].

Тәуелсіз Қазақстанның реформаторлық практикалық дәуірінің кезеңі 90-жылдардың ортасынан бастап мемлекеттік саясаттың ұлтаралық ынтымақтастық пен ішкі тұрақтылыққа қарай бағдар ұстауға көшуімен сипатталады. Егемендіктің алғашқы жылдарында-ақ еліміздегі ұлтаралық қатынастар мәселесі бойынша Қазақстан Республикасының Президенті Н. Назарбаев: «... ішкі саясаттың іргелі қағидасы ұлтаралық келісім принципі болуға тиіс. Міне, осының өзі демократиялық құқықтық мемлекет құрудағы қазақстандық жолдың ерекшелігін және біздің дүниежүзілік қауымдастыққа енуіміздің ерекшелігін айқындайды», — деп атап көрсеткен.

Үкіметтің мәдени саясаты 1996 жылы Қазақстан Республикасының мемлекеттік тиесілігін қалыптастыру концепция-

сын ұсынды. 1995 жылдың наурыз айында ҚР Президентінің жарлығымен Қазақстан халықтарының Ассамблеясы құрылды. Осыған байланысты тіл мен білім, мәдени мұраларды сақтау, бұқаралық ақпарат құралдарымен үйлесімділік, миграция мәселелері мен сыртқы байланыстар, ұлттық саясат концепцияларын дайындау, сонымен қатар, ұлттық мәдени орталықтар мен кіші ассамблеялар істері мен мәселелері жөнінде комиссиялар құрылды. Елімізде біртұтас әлеуметтік мәдени кеңістік қалыптастыру азаматтық идентификация мәселесін күн тәртібіне қойды.

Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев Қазақстан халықтары Ассамблеясының I сессиясында ұлттық мәселенің шешімін халықтар арасындағы татулық пен сенімді нығайту арқылы табуға болатынын, біздің басты бағытымыз ымыраға келтіретін жолдарды іздестіру және біріктіретін бастамаларды нығайту арқылы барлық ұлттық топтарды дамыту ісіне негізделуге тиіс екенін атап көрсетті. Ұлтаралық қатынастардың тұрақтылығы ең алдымен түрлі ұлттық топтар мүддесін ескеруге байланысты. Ең бастысы — осы мүдделердің үйлесімді іс-қимылын қамтамасыз ету [3].

Этносаралық қатынастардың барлық мәселелері Қазақстан Республикасының Конституциясында, Тілдер туралы заңда құқықтық көзқарастан бастап анық жазылған. Конституцияның 19-бабында: «Әркім өзінің қай ұлтқа, қай партияға және қай дінге жататынын өзі анықтауға және оны көрсету-көрсетпеуге хақылы. Әркімнің ана тілі мен төл мәдениетін пайдалануға, қарым-қатынас, тәрбие, оқу және шығармашылық тілін еркін таңдап алуға құқығы бар», — деп көрсетілген. Конституцияға сәйкес Қазақстан Республикасында идеологиялық және саяси әралуандылық танылады [4, 5-б. 1-т.], ұлтына, дінге көзқарасына қарап кемсітуге болмайды [4, 14-б. 2-т.].

Қазақстан ұлттық саясатының даму динамикасын қарастыру барысында мына қағидаларға сүйенетіндігін айқындайды:

- егемендік пен тәуелсіздікке;
- қоғамдық тұрақтылық, келісімдер мен конструкциялық шешімдерді іздеуге;
- парасатты ұлттық-ерекше мүдделерді жүзеге асыруға;

- барлық ұлттар мен ұлыстар өкілдерінің экономикалық және мәдени дамуының тең дәрежелі мүмкіндіктері кешеніне;
- ұлтаралық келісімге, адамгершілікке, өзара көмекке, достық және өзара жәрдемдесу;
- ұлт құқығы мен адам құқығының үйлесіміне негізделетінін көруге болады.

ҚР тұрғындарының 2018 жылғы санақ бойынша этникалық құрамы [2]:

Барлық халық саны 18 157 337

Қазақтар 12 250 305

Орыстар 3 588 686

Өзбектер 576 817

Украиндіктер 277 514

Ұйғырлар 265 497

Татарлар 202 121

Немістер 179 476

Кәрістер 108 177

Әзірбайжандар 108 030

Осы тұста Қазақстанды мекендейтін корей диаспорасына келер болсақ. Бұл ұлт мемлекеттегі он ірі этникалық топтардың қатарына жатады. Кеңес үкіметі жылдарында Қазақстан көптеген халықтарды қабылдағаны белгілі және ең бірінші мемлекетке қоныс аударғандардың бірі дәл осы корей халқы болып табылады. 1937 жылы жер аударылған корейлер қоғамның бір бөлігіне айналды және өмірдің түрлі салаларында елеулі нәтижелерге қол жеткізді.

Посткеңестік кеңістікті мекендейтін этникалық кәрістер өздерін «Коре Сарам» деп атап кетті. «Коре» сөзі б.з. 918-1392 жылдар аралығындағы Корея мемлекетінің атауы болған, ал «сарам» деген сөз «адам», «халық» дегенді білдіреді[5, 101 б.].

Халықтың жаппай қоныс аударуы, 1953 жылға дейін тұрғылықты мекендейтін жерін таңдау және қозғалу еркіндігінің шектелуі корей халқының әлеуметтік-экономикалық жағдайы мен мәдениетінің дамуына қатты әсер етті. Ең алдымен, оның салдары ана тілін, ұлттық дәстүрлерді, мәдениет пен өнерді және білім беру жүйесін жоғалтуда байқалды. Қазақстандағы корей

диаспорасының рухани жаңару процесі тәуелсіздік алғаннан кейін ғана басталды. Өмір сүру уақытының қысқа бөлігіне қарамастан (1937 ж.бастап) корей диаспорасы қоғам өмірінің барлық жағына елеулі әсер етеді. Олар кеңес заманында халық шаруашылығының түрлі салаларында адал еңбек етті, ғылым, мәдениет пен спортта үлкен табыстарға жетті.

Этникааралық интеграция туралы айтатын болсақ, корейлердің жаңа экологиялық, экономикалық және әлеуметтік-мәдени жағдайларға бейімделуінің ерекше қабілетін айғақтайтын тарихи тәжірибеге назар аударған жөн. Коре Сарам жаңа жағдайларға екі рет бейімделді: алдымен Қиыр Шығыста, одан кейін Орта Азияда, және екі жағдайда да өзінің тыныс-тіршілігін қамтамасыз ету жүйесін құруда айтарлықтай табыстарға жетті.

1999 жылы Қазақстан Республикасының бірінші халық санағының нәтижелері бойынша корей халқының саны 99 665 адамды құрады, он жылдан кейін халықтың екінші санағы корейлердің санын 103 931 деңгейінде тіркеді, ал елдің халқының санындағы корейлердің үлесі жиырма жыл бойы 0,7 пайыз деңгейінде қалды.

Қазақстанда тұратын саны көп этностардың ішінде 1999 жылы корейлер меншікті салмақ бойынша 9-шы орын алды, ал 2009 жылы бұл көрсеткіш бір сатыға жоғарылады. Корей халқы негізінен (83,7%), бес облыстарда (Алматы, Жамбыл, Қарағанды, Қызылорда және Оңтүстік Қазақстан) және Алматы қаласында шоғырланған. Облыстың (қаланың) халқының жалпы санында ең жоғары үлес салмағын корейлер Алматы қаласында – 1,7%, Қызылорда облысында – 1,5% және Жамбыл облысында – 1,4% алады. Ең төмен үлес: 0,1%-дан – Шығыс Қазақстан, Батыс Қазақстан, Павлодар және Солтүстік Қазақстан облыстарында, Астанада ол 0,6%-ды құрады, онда 2028 корейлер тұрады. Шамамен әрбір бесінші корей (19,2%) Алматы қаласында тұрады, Алматы облысында бұл көрсеткіш 17,5%, Қарағанды және Жамбыл облыстарында – сәйкесінше 14,2% және 14,1% құрады. Санақаралық кезеңде корей ұлтының саны Астана қаласында 52,6%, Алматы қаласында 27,9%-ға айтарлықтай өсті. Сонымен бірге корейлер Алматы облысында 5,4%-ға, Қарағанды облысында 3,9%-ға, Қызылорда облысында 25,4%-ға және Оңтүстік Қазақстан об-

лысында 14,4%-ға жылыстады, ал саны жағынан корейлер ең аз тұратын Солтүстік Қазақстан облысында (534 адам) жылыстау 28,4% - ды құрады.

Корей халқы Орталық Азияның басқа этностарынан урбанизация қарқынымен ерекшеленді. Қазақстанда тұрған 80 жылдық тарихтың 50 жылы ішінде олар басым аграрлық халықтан саны бойынша басым қала халқына айналды. 1989 жылдан бас-тап 1999 жылға дейінгі аралық Қазақстан корейлерінің қала халқы санының 1,9% – ға ұлғаюымен сипатталады және өсім халықтың табиғи өсуімен қатар ауылдық жерлерден келумен де байланысты болды, сондықтан ауылдық корейліктер саны өткен онжылдықта 15,9-дан 13,4% – ға дейін азайды. Корей халқының урбанизациясының ең жоғары дәрежесі 1999 жылы Маңғыстау (98,9%), Атырау (96,8), Қарағанды (96,6%), Павлодар (94,3%) және Қызылорда (93%) қалаларында белгіленді. Корейлер арасындағы ауыл тұрғындарының үлесі астаналық Ақмола облысында – 51, 2% және басқа да бірқатар облыстарда басым болды: Солтүстік Қазақстан – 45,5%, Алматы – 40,7%, Батыс Қазақстан – 22,8% [6, 4 б.].

Бүгінде Қазақстан кәрістері «рухани жаңғыру» немесе өзіндік ұлттық Ренессанс дәуірін бастан кешуде. Жоғалған тіл мен мәдениет қайта қарқын алып жатыр. Осыдан он жыл бұрын құрылған Қазақстан корейлері Қауымдастығы бұл жерде үлкен рөл атқарады. Қауымдастық Корей театрын, корей бұқаралық ақпарат құралдарын, Қазақстан корейлерінің кәсіпкерлік қызметін сақтау және дамыту үшін көп жұмыс жасады. Республикада 18 облыстық, 4 қалалық, 11 аудандық және ондаған корей мәдени орталықтарының бастапқы ұйымдары құрылды. Ана тілін оқытумен 5 мыңнан астам корей қамтамасыз етілген. Республиканың төрт жоғары оқу орнында студенттер корей тілін үйренетін бөлімдер ашылған.

Сонымен қатар, корей халқы өз тілімен қатар, қазақ, орыс тілдерін үйренуде. Бұл тұста корей этникалық тобы мемлекеттік тілді меңгеру арқылы Қазақстан корейлері Қауымдастығы атынан «Қазақстанның қоғамдық-саяси және әлеуметтік-мәдени өміріне кәріс жас ұрпағын біріктіру» бағдарламасын іске асыруға қабылданды.

Кәрістер Қазақстанның барлық басқа халықтары сияқты нарықтық экономиканы тез игеріп, жаңа реформаларға бейімделе

бастады. Қазіргі уақытта олар ел экономикасының барлық салаларында белсенді еңбек етуде. Корей-кәсіпкерлер қазақстандық нарықта мынадай салаларда өте күшті позицияларды алады: қаржы және банк ісі; құрылыс; ұсақ көтерме және бөлшек сату; тұрмыстық техника мен электрониканы өндіру және сату; медициналық, заңдық, консалтингтік қызметтер көрсету; сервистік қызмет көрсету және т.б.

Егемендіктің алғашқы жылдарында Қазақстан экономикасы сыртқы қаржы қаражатына деген қажеттілікті жіті бастан кешіп жатқан уақытта Оңтүстік Корея шетелдік инвесторлар арасындағы алғашқы орындардың бірін алды. Жетекші корей концерндері – «Самсунг», LG, «Дэу», «Хюндай», сондай-ақ шағын және орта бизнес компаниялары Қазақстан экономикасының түрлі салаларына енгізілді. Оңтүстіккореялық бизнесмендер оларға басқа халықтарға қарағанда Қазақстанда бейімделу жеңіл болғанын мойындайды, өйткені оған, біріншіден, жергілікті корейлердің оң имиджі әсер етті (еңбексүйгіштік, атқарушылық, білім деңгейі және т. б.); екіншіден, Қазақстан корейлері өзара қарым-қатынасты орнатудағы байланыстырушы буын болды, ал кейде табысты мәміле кепілі ретінде сөз сөйледі. Қазақстандық корейлердің арасынан бизнесмендер отандастармен бірлескен кәсіпорындар құрып қана қоймай, жергілікті кәсіпкерлер мен олардың арасында делдалдық рөл атқарды [7, 95 б.].

Оңтүстік пен Солтүстік Корея арасындағы қарым-қатынастардың дамуына Қазақстандағы корей диаспорасының ықпалы қандай деген сұраққа келер болсақ, Қазақстан корейлері барлық корей халқы сияқты, екі Корей мемлекеті арасындағы қарым-қатынастар қалпына келтіру кезеңінен өтіп, уақыт өте келе тарихи Отан біріктірілетініне сенім білдіреді. Бұл тұрғыда Қазақстан кәрістері қауымдастығы Солтүстік Кореямен байланыс орнату бойынша қадамдар жасай бастады, бұл Қазақстан Республикасының Үкіметі мен КХДР ресми топтарының қолдауын тапты. Қазақстан бүгін корей аралық диалогты нығайту мәселесінде бейтарап алаң рөлін атқарады.

Қазақстан корейлеріне тән келесі негіздер екі Корей елі арасындағы қарым-қатынастарды жақсартуға табысты ықпал ете алар еді [7, 51 б.]:

- Солтүстік (көбінесе) және Оңтүстік провинциялардан шығу;
- Сеулде де, Пхеньянда да танылған Кореяның ұлт-азаттық қозғалысына қосқан үлесі;
- Кеңестік Социалистік тоталитарлық Сталиндік режимнің тәжірибесі;
- Қазақстанда көне мәдениет ошақтарының: корей театрының, корей газетінің редакциясының болуы;
- Оңтүстік Кореямен және Оңтүстік корейлермен тікелей байланыстар;
- КХДР-мен қарым-қатынасты қолдау мүмкіндігі;
- Қазақстан кәрістерінің өркениеттер, мәдениеттер мен тілдердің әртүрлілігіне негізделген Еуразиялық менталитеті;
- ұлттық, этникалық және диаспора өкілдерінің үштұғырлығы сана-сезім;
- Кореяны бір ел ретінде көруге, тарихи отанды біріктіру ісіне үлес қосуға ниет;
- Қазақстан қоғамындағы кәрістердің жоғары мәртебесі, диаспора элитасының болуы.

Мысалы Алматыдағы Корей театрының сахнасында Оңтүстік және Солтүстік Корея әртістерінің бірігіп өнер көрсетуі жай ғана оқиға болмады ғой, сонымен қатар бұл екі Кореяның жақындасуы мен бірігуіне бір қадам болып саналады. Қазақстан көпвекторлы сыртқы саяси доктринасы бар және гегемонистік амбициясы жоқ ядросыз мемлекет ретінде, корей диаспорасы тұратын ел ретінде, корей аралық диалогта медиатор бола алады.

Ал, қазақстандық кәрістердің Қазақстан мен Корея арасындағы қарым-қатынастарды жақсартудағы рөлін айтар болсақ, корей диаспорасы екі мемлекет арасындағы өзара түсіністіктің, достық пен ынтымақтастықтың «тірі көпірінің» рөлін орындауға ғана емес, сонымен қатар екі ел арасындағы гуманитарлық, мәдениетаралық алмасулар мен іскерлік байланыстарды арттыруға ұмтылуда.

Әдебиеттер:

1. Масанов Н.Е., Алексеенко А.Н. Көші-қон және этномодемографиялық үдерістер кеңестік кезеңде // Масанов Н.Е., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.И., Алексеенко А.Н., Баратова Г.С. Қазақстаннан: халық және мәдениет: оқу құралы. – А., 2001.

2. Халық саны бойынша статистикалық көрсеткіштер агенттігі // <http://stat.gov.kz/faces/homePage>
3. Қазақстан Республикасы Президентінің «Қазақстан халықтары Ассамблеясын құру туралы» 1995 жылғы 1 наурыздағы №2066 Жарлығы // <http://adilet.zan.kz>
4. Қазақстан Республикасының Конституциясы // http://adilet.zan.kz/kaz/docs/K950001000_
5. Советские корейцы Казахстана (энциклопедиялық сөздік). Алма-Ата, 1992.
6. Пак А.Д. Демографическая характеристика корейцев Казахстана. Алматы, 2002.
7. Қазақстан корейлері / Қазақстан халқы Ассамблеясы, Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясы, Г.Н. Ким – Астана, 2016. – 208 б.
8. Корейская диаспора как связующий мост между двумя странами (Казахстана и Кореи) // <http://el.kz/m/articles/view»el> HYPERLIN
9. Tae Hyeon Back. The Social Realty faced by ethnic Koreans in Central Asia. In: German Nikolaevich Kim and Ross King (Eds.) The Koryo Saram.

ДУХОВНОЕ ПРОСТРАНСТВО: СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ

Розахунов Р.К.

*магистрант Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК*

Современный этап общественного развития характеризуется динамичным изменением всех форм организации социальной жизни, интенсификацией социальных отношений, распространяющихся на все сферы жизнедеятельности общества, в том числе и на духовное пространство. Осуществление модернизации в любом обществе связано с активизацией субъектно-деятельностного начала и инновационным творчеством людей. Успешность инноваций осуществима там, где создаётся благоприятная почва для инициативы, творчества, поискового риска, где общественными институтами и организационными системами поддерживаются

социальные инновации. В таких условиях перед духовным пространством открываются новые возможности для своего становления и развития.

Несмотря на это, ситуация в духовном пространстве по-прежнему остаётся весьма сложной и противоречивой. Вызывает определённую тревогу снижение уровня культуры вообще и духовной в частности, что негативно сказывается на реализации основных социальных функций культуры, имеющих самое непосредственное отношение к сохранению духовной устойчивости общества, к удержанию от распада и разложения основных моральных ценностей. Даёт о себе знать и жёсткий прессинг извне, со стороны масс-культуры, которая негативно воздействует на духовный мир человека, разрушает традиционные ценности, духовное пространство в целом.

Можно сказать, что за годы социальных, политических и экономических трансформаций духовное пространство Казахстана в значительной степени утратило многое из своего культурного достояния и стало распадаться на отдельные, всё менее связанные в культурном отношении сегменты, зачастую противостоящие друг другу. Происходит «расщепление» духовного пространства казахстанского общества. Становится дозволенным недозволенное, существующие нормы нравственности и запреты, не соответствующие духу времени, объявляются устаревшими и отбрасываются. На их место внедряются другие нормы и правила, которые, в большей степени, освобождают человека от высших принципов нравственности, от стремления к добру и уклонения от зла, сводят его до уровня материально-потребляющего существа. Весьма остро заявляют о себе проблемы, носящие экзистенциальный характер: ощущение одиночества, духовной пустоты на фоне изменений, обрушившихся на сознание современного человека. Всё это осуществляется, во многом под воздействием новейших технологий и тех демагогических рассуждений о правах и свободах индивида, суть которых одна – лишить человека духовной сущности, встроить его в качестве вещи в складывающееся постноосферное пространство.

Первоначальное понимание духовного пространства было заложено уже в античной философии. Представления мыслителей античности в этом направлении основывались на вос-

приятии вопросов духовной жизни и человека, соответствующих запросам того времени.

Одним из первых, кто обратился к сфере духовного, как самостоятельной реальности, был Сократ. Его считают основателем античной этики. Сократ полагал, что целью философии является человек как многогранная многофункциональная система, основной задачей которой является познание себя. Сократ был первым из греческих философов, кто обратил пристальное внимание на внутренний, духовный мир человека.

Изучение этой направленности продолжил Платон, который ввёл решение вопросов, обозначенных своим учителем, в рамки метафизической концепции учения об идеях, где высказал предположение о существовании царства нематериальных вечных и неизменных сущностей. Дело, начатое своими предшественниками, продолжил Аристотель. Он предстаёт как основатель научно обоснованной и систематически построенной философии, которая охватывала все области человеческого опыта, включая духовное пространство.

Несмотря на то, что древнегреческие мыслители ещё не употребляли в своих научных исканиях понятие «духовное пространство», их идеи составили важную теоретико-методологическую основу осмысления исследуемого явления.

Интересны и исследования в области средневековой философии.

В трудах Августина Аврелия, Фомы Аквинского присутствуют размышления об опыте, сознании и времени, которые во многом задавали тематику философствования для Нового времени и современности, включая проблемы пространства вообще и духовного в частности. В писаниях этих мыслителей они отмечали, что ни прошлое, ни будущее не имеют реального существования – действительное существование присуще только настоящему. Прошлое обязано своим существованием нашей памяти, а будущее – нашей надежде. Настоящее – это стремительное изменение всего в мире: человек не успеет оглянуться, как он уже вынужден вспомнить о прошлом, если он в этот момент не уповает на будущее.

Таким образом, прошлое – это воспоминание, настоящее – созерцание, будущее – ожидание или надежда. Поэтому ха-

рактика времени для этих ученых была длительность, характеризующая продолжительность всякого движения и изменения. Пространство в этом понимании – вечность, которая только здесь и сейчас. В вечном нет ни преходящего, ни будущего. В вечности нет изменчивости и нет промежутков времени, так как промежутки времени состоят из прошедших и будущих изменений предметов. Вечность – мир мыслей и действий сущего.

У каждого человека свои представления пространства, которые по мере его преобразования меняются. Человек сам создает условия для формирования духовного пространства. Для этого ему нужны инструменты: духовный потенциал; технология движения согласно карте пути; действие, сформированное позитивным мышлением; духовные ценности, дарованные ему при рождении и приобретенные в процессе выполнения работы на благо сущего; творческое выполнение самостоятельной работы; экологичность сознания. Работа с данными инструментами способствует постоянному обновлению его духовного пространства. Каждый из нас делает выбор сам, как работать с духовным пространством. Например, пространство нашего дома мы формируем сами, думаем, какие отработанные элементы убрать, какого цвета должны быть обои, где определить рабочее место и т.д. Всё это мы делаем для своего преобразования, грамотного взаимодействия с элементами нашего пространства. Поэтому у нас возникает внутренняя потребность изменить пространство, когда мы готовы к этому изменению. В этом случае духовное пространство способствует новому открытию.

Духовное пространство есть сущность, которую человек чувствует во взаимодействии с окружающим миром. Чувствуя своё пространство, мы видим другие пространства. Духовное пространство единомышленников нам близко по духу, пространство высшего порядка нам интересно, пространство, которое не соответствует элементам нашего духовного пространства не вступает во взаимодействие.

Пространство имеет свойство, которое заключается в обладании им обратимости и способности из точки разворачиваться сразу во всех направлениях природного, социального и других миров. Это технологии духовного пространства человека, определяющее его вза-

имоотношение с окружающим миром. «Пространство может быть схвачено лишь в обращении к миру», – отмечал Мартин Хайдеггер. Он также указывал на то, что «онтология всегда пытается рассмотреть Бытие мира с позиции его пространственного» представления.

Пространственная структура – это одно из универсальных средств и методов моделирования окружающего мира во всём его многообразии и многогранности настолько, насколько это удастся сделать каждому человеку. «Пространство есть некая строго обособленная от чувственной сиюминутной действительности духовная сущность», которую человек применяет как инструмент успешности во взаимодействии с окружающим его миром.

Духовное пространство структурировано. В нём содержится культурное, политическое, социальное, географическое и другие пространства. Анализ духовного пространства показал, что человеческое существование зависит от пространства, которое человек выбирает сам – духовное или чужеродное, деформированное. Люди оказывают влияние на пространство через семью, профессиональную деятельность, хобби, культуру, политику и т.д. В результате человеческого воздействия его духовное пространство преобразуется и преобразуется социальное пространство, меняя структуру, наполняемость, конфигурацию, способность разворачиваться одновременно во всех направлениях (культурном, социальном, природном и др.).

И в заключение моей статьи следует отметить, что в духовном пространстве формируются и преобразуются все сферы жизнедеятельности казахстанского общества, способствующие достойному развитию и существованию Казахстана.

Литература:

1. Аристотель. Физика. М., 1936.
2. Вернадский В.И. Пространство и время в неживой и живой природе. /Размышления натуралиста. Кн. 1. М.: Наука. 1975. 175 с.
3. Лейбниц Г. В. Монадология. Сочинения в четырех томах: Т. I.- М.: Мысль, 1982.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. –312 с.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М., 1993.

МҮМКІНДІГІ ШЕКТЕУЛІ АДАМДАРДЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК ЖӘНЕ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ-ПЕДАГОГИКАЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Шнапиев М.Ә.

Шымкент университетінің магистранты

Мүмкіндігі шектеулі адамдарға қатысты мемлекетіміздің алдында тұрған негізгі мәселелердің бірі оларды қоғамдық өмірге дайындау, әлеуметтік бейімдеу, жан-жақты дамуларына көмек көрсету, әлеуметтік өмір шеңберде тең құқылы тіршілік ете алуларына жағдай жасау.

Мүгедектік кез-келген қоғамда болатын әлеуметтік құбылыс болып табылады, сондықтан әрбір мемлекет өзінің даму қарқынына сәйкес мүмкіндігі шектеулі жандарға қатысты әлеуметтік және экономикалық саясатты қалыптастыратыны анық. Мүгедектік тек бір ғана адамның емес, тұтастай алғанда қоғамның мәселесі [1].

Халықтың аталмыш категориясының санының күн санап өсуі бір жағынан мүмкіндігі шектеулі жандардың физикалық, психикалық әрі зияткерлік мүмкіндіктерінен тәуелсіз оларға басты назар аудару және азаматтық әрі демократиялық қоғамға тән жоғарыда аталған азаматтардың құқықтарын қорғау туралы көзқарас қалыптастырса, екінші жағынан мүмкіндігі шектеулі жандарды әлеуметтік оңалту жүйесін жетілдіруді қажет етеді.

Мүгедектік мәселесінің мәні мүмкіндігі шектеулі тұлғалардың қоршаған ортамен құқықтық, экономикалық, коммуникативтік және психологиялық байланысымен анықталады. Ең күрделі аспектілері мүгедектер мен созылмалы аурулары бар адамдардың қоғам өміріне белсене араласуына мүмкіндік бермейтін көптеген әлеуметтік кедергілермен байланысты. Шындығына келгенде мүмкіндігі шектеулі тұлғалар әлеуметтік-мәдени жүйе қызметіне толықтай араласу мүмкіндігінен айырылған. Мұндай мүмкіндіктің жоқтығы әлеуметтік кедергілер салдарынан деп айтуға болады.

Әлеуметтік-психологиялық жағынан мүгедектік адам мен қоғамның алдына көптеген мәселер қояды, сондықтан да мүмкіндігі шектеулі жандармен жұмыстың әлеуметтік-психологиялық аспектілеріне басты назар аударған жөн.

Мүгедектік – бұл өмір қызметінің түрлі салаларында әрекет етудің шектелуімен қатар жүретін тұлға дамуының специфика-

лық ерекшелігі. Оның салдарынан мүгедектер ерекше әлеуметтік-демографиялық топқа айналады. Яғни, аталмыш топтың күнкөріс деңгейі төмен әрі білім алу мүмкіндігі де айтарлықтай жоғары емес. Мұндай адамдардың өндірістік қызметпен айналысуы қиындық тудырып, еңбекпен қамтамасыз етілмейді. Сонымен қатар өз отбасыларын құратын мүгедектер де аздық етеді. Көптеген мүмкіндігі шектеулі адамдардың өмір сүруге және қоғамдық қызметпен айналысуға деген құлшынысы төмен болады [2].

Қазіргі қоғамда мүгедектерді әлеуметтік оңалту мәселесі өзекті әрі маңызды мәселелердің біріне айналып отыр. Әлеуметтік оңалту мүгедекті отбасына, ұжымға, қоғамға жеткілікті түрде интеграциялауға бағытталған іс-шаралар кешені болып табылады.

Оңалтудың бұл кезеңінің мақсаты тұрмыстық, кәсіптік, қоғамдық қызметтерді атқару қабілетін қалпына келтіру және қоршаған орта, тұрмыс және өндірістік жағдайда тәуелсіз әрекет етуге мүмкіндік бермейтін бөгеттерді жою [3].

Жаңа әлеуметтік статус мүгедек статусының қалыптасуына байланысты жылдан жылға жаңа қажеттіліктер (қарым қатынас, білім алу, кәсіби білім алу, жұмыс орнын таңдау және т.б.) көрініс табуда. Мүгедектің әлеуметтік статусының пайда болуының кез келген кезеңінде олар әлеуметтік көмекті, әлеуметтік оңалтуды және әлеуметтік өмірге өзінің жаңа статусы арқылы араласуда қолдауды қажет етеді. Мүгедектерді әлеуметтік оңалту процесінің оңалтудың техникалық құралдарын қолдана отырып және көмекші құралдар арқылы әлеуметтік дағдыларды меңгеру үшін арнайы жағдайлар құру, отбасын оңалту процесіне тарту сияқты көптеген мүмкіндіктері бар. Мүгедектің халықтың әлеуметтік жағдайының төмендігінің бірден бір көрсеткіші болады.

Мүмкіндігі шектеулі адамдарды әлеуметтік оңалту жалпы қоғамдық интеграциялық мәселенің басты бағыттарының бірі болып табылады [4]. Соңғы уақытта аталмыш топқа жататын адамдарға деген көзқарастың өзгеріске ұшырауымен бұл мәселенің маңыздылығы арта түсуде.

Мүмкіндігі шектеулі адамдардың әлеуметтік-тұрмыстық мәселелері көбінесе өзіне-өзі қызмет көрсету функциясының шектелуімен байланысты болады, яғни бұл – өз бетімен киіну, тамақ ішу, жеке бас гигиенасын сақтау, өздігінен жүріп-тұру және тағы басқалар. Бұл мәселенің пайда болу себебі неде?

Біріншіден, бұл жоғарыда аталғандай мүмкіндігі шектеулі жандардың физикалық немесе сенсорлық кемістігімен сипаттала-тын физикалық шектелуімен қатар кеңістікте өздігінен қозғалуға мүмкіндік бермейтін зияткерлік-психологиялық кемістігімен байланысты.

Екіншіден, бұл жұмыспен қамтылудың шектелуі. Мүгедектер өздерінің патологиясына байланысты жұмыс орындарына қол жеткізе алмайды немесе көптеген жұмыс орындары халықтың аталмыш тобына бейімделмеген. Бұл әлеуметтік-еңбектік шектелу салдары әлеуметтік жағдайдың төмендеуіне әкеледі.

Жоғарыда көрсетілген қажеттіліктердің қанағаттандырылуы-мүмкіндігі шектеулі жандарға қатысты жалпы интеграциялық шаралардың толықтай жүзеге асуына жағдай жасайды.

Қоғамның өзге де мүшелерімен қатар мүмкіндігі шектеулі жандардың қоғам өміріне толыққанды араласуына мүмкіндік беретін жағдайлардың бірден-бірі маңыздысы болып қол жетімді ортаны қалыптастыру болып табылады.

Соңғы жылдар ішінде әлемде мүгедектік мәселесіне қатысты көптеген өзгерістер орын алды, мүгедектердің қоғамның өзге мүшелері сияқты тең құқықты әрекет етуі, оларға қоғамның толыққанды мүшесі ретінде қарау мәселелері белсенді түрде қарастырыла бастады, дегенмен әзірше бұл бастама материалды-техникалық, құқықтық базамен жеткілікті түрде қамтамасыз етілмеген [5].

Қоғамның қоғамдық еңбек ұйымдары дені сау адам мен мүмкіндігі шектелуі адамның тең дәрежеде еңбек етуіне бағытталмаған. Бұл мәселе мүмкіндігі шектеулі адамдардың әлеуметтік және психикалық оқшаулануына әкеледі. Сонымен қатар қоғамның көптеген бөлігі денсаулығында ақаулары бар адамдарды социумға шоғырлануына және толыққанды қоғам мүшесі ретінде қабылдауға дайын емес. Қазіргі таңда қоғам мүгедектердің басқа қоғам мүшелерімен тең дәрежеде өмір сүру құқығын мойындап, олардың әлеуметтік оңалуы үшін барлық жағдайды жасауы тиіс.

Мүгедектіктің әлеуметтік спецификасы денсаулығында түрлі ақаулары бар адамдардың қоғам өміріне белсене араласуына мүмкіндік бермейтін құқықтық, экономикалық, коммуникативтік, психологиялық және өзге де бөгеттерден тұрады. Жалпы әлеуметтік қиындықтардан басқа олар кері әлеуметтік өзгерістерге

бейімделуі, өзін-өзі қорғай білу қабілеті төмен болады, құқықтық базаның толық жетілмеуімен қатар мемлекеттік және мемлекеттік емес ұйымдардың тарапынан көрсетілетін көмек жүйесінің толық дамымауынан зардап шегеді.

Мүмкіндігі шектеулі жандар халықтың әлеуметтік әлсіз топтарына жатады. Әсіресе олар көп жағдайда білім алуға, еңбек етуге, толыққанды өмір сүруге мүмкіндігі шектеулі болады. Олардың табыс көздері төмен, ал әлеуметтік және медициналық қызметтерге деген қажеттіліктері жоғары деңгейде болады. Мүгедектерді әлеуметтік оңалту-қазіргі заманғы әлеуметтік көмек пен әлеуметтік қамсыздандыру жүйесінің маңызды міндеттерінің бірі. Мүмкіндігі шектеулі жандарды әлеуметтік оңалту процесі түрлі бағытты әрі күрделі болып келеді. Ол бірнеше жеке процестерді бір арнаға тоғыстырады.

Бүгінгі таңдағы елімізде әрекет ететін әлеуметтік оңалту процесі жеткілікті түрде тиімді деп айта алмаймыз. Аталмыш процеске қатысушыларды оңалтудың тек «медициналық үлгіні» ғана негізге алуы, кешенді ыңғайдың болмауы сияқты мәселелер өте өзекті болып отыр. Бүгінде әлеуметтік оңалту бойынша бірегей ақпараттық өріс пен бұл процесті өткізу шараларын бақылау жоқтың қасы. Көптеген мүгедектер әлеуметтік оңалту процесі туралы ақпараттың жеткіліксіздігінен тиісті көмекті ала алмайды.

Мүгедектер әлеуметтік категория ретінде әлеуметтік қолдауды қажет етеді және олардың толыққанды әрі белсенді өмір сүруі үшін қоғамдық-пайдалы іс-әрекеттерге тарту, қоршаған ортамен байланысын жетілдіру, бір сөзбен айтқанда оларды қоғамға әлеуметтік интеграциялау қажет. Бұл әлеуметтік оңалтуды ұйымдастырудағы әлеуметтік қызметкерлердің басты мақсаты. Әлеуметтік оңалту процесіндегі әлеуметтік қызметкерлердің рөлі өте маңызды болып келеді.

Әлеуметтік қызметкерлер мүгедектердің жас ерекшеліктерін, тұлғалық-сипаттамалық ерекшеліктерін, денсаулық жағдайын ескере отырып әлеуметтік-тұрмыстық және әлеуметтік-психологиялық бейімделуін ұйымдастырып, моральдық-психологиялық қолдау көрсетуі тиіс.

Әрине қазіргі кезде арнайы түзету мектептері мүмкіндігі шектелген балалар бойындағы сақталған анализаторлардың қызметін жоғалтпауға, оларға реабилитациялық көмек көрсетуге,

қоғам ортасына бейімдеуге, бағытталған көптеген түзетушілік (коррекциялық) жұмыстар жасалуда.

Біздің ойымызша, көмекші мектептердің осы бағыттағы негізгі жұмыстарының бірі, оқытуды ұйымдастырудың әдіс-тәсілдері мен түрлерін жандандыру, кейбір оқушыларға қажет болатын жаңа мүкіншіліктерді ашуды талап ету, сонымен қатар бұл мәселе басқа да білім түрлеріне өзекті екендігін ғылыми және әлеуметтік тұрғыдан негіздеу деп түсінеміз.

Қазіргі уақытта Қазақстан Республикасында ерекше білім қажетсінетін балалар саны өсуде. Өтпелі кезеңнің экономикалық қиындықтарын ескеріп, дамуында ауытқушылығы бар балалардың санын азайтудың және олардың әлеуметтік бейімделуін көтерудің ең тиімді және ең жарамды жолы – ерте түзету көмек жүйесін ұйымдастыру.

Неғұрлым ерте түзету ықпалының маңыздылығы баланың анатомиялық-физиологиялық ерекшеліктеріне байланысты. Ең жас кезінде мектепке дейінгі балалардың, оқушылардың, жасөспірімдердің, ақыр аяғында ересектердің денсаулық дәрежесі қалыптасады. Бұл жаста ағзаның барлық қызметтері қалыптасады, ең алғашқы әлеуметтік байланыстар жүреді. Одан басқа, жас балалар қолайсыз және әлеуметтік ықпалдарға халықтың ең сезімтал контингенті болып табылады.

Л.С. Выготскийдің идеяларына сәйкес, дамуында ауытқушылығы бар балалардың қабілеттерін бағалаған кезде ең алдымен назарды оның есте сақтау қызметтеріне аудару керек, оларды белгілі бір өтемақы және әлеуметтік бейімделу жағдайына жету үшін пайдалануға болады. Ерте жастағы және балалардың және бөбектердің педиатриясы, психологиясы, физиологиясы және патофизиологиясы салаларындағы заманауи көзқарастар дамудың ерте стимуляциясы методологиясының іргетасы болып табылады.

Дамуында ауытқушылықтары бар кейбір балаларда әсіресе көзінің қылилығы бар болса, көру ауқымы тарылған болуы мүмкін. Мұндай бала тар өру ауқымын пайдалануға үйреніп кетеді. Бұндай жағдайларда ойыншықтардың көмегімен ойыншықтарды және ашық түсті заттарды ақаулы қозғалыстың бағытына қарай орналастырып және осы қозғалыстың дамуын жандандыра отырып балада көз бұлшық еттерінің жеткіліксіз қозғалыстарын ынталандыру қажет.

Ойыншық – бұл ерекше қажеттіліктері бар балаларды түзетудің және ақауын өтейтін анағұрлым ұтымды құрал. Ойыншық баланың жеке басының жалпы қалыптасуына белсенді ықпал етіп қана қоймай, онда белгілі бір психикалық үдерістердің қалыптасуына да, олардың қайта құрылуына және дамудың бұзушылықтарын түзетуге де ықпал етеді.

Ерте педагогикалық көмек екі негізгі мақсатқа жетуге бағытталған:

- баланың интеллектуалды дамуына ұтымды жағдай жасау.

- баланың әлеуметтік және эмоциялық дамуына және онда жеке тұлғаның белсенділік, әуестік, қоршаған әлемге деген сенім, адамдарға мейірімді қарым-қатынас сияқты қасиеттерді қалыптастыруға ұтымды жағдай жасау.

Демек, балалардың жүйке-психикалық денсаулығын қалыптастыруда әлеуметтік факторлардың рөлін ескере отырып, онтогенездің ерте кезеңіндегі түзету-дамыту көмегінің басты бағыттарының бірі – ең алдымен микроәлеуметтік ортаның, атап айтқанда отбасының ұтымды жағдайын жасау, өйткені ерте жастағы баланы тәрбиелеудің ең жақсы орны – отбасы болып табылады. Бұл ретте ата-аналардың білім мен материалдық жағдайы көп маңыз атқарады. Сондықтан дамуды ерте ынталандыру жөніндегі күштің негізгі бағыттары мүмкіндігі шектеулі балаларға көрсетілетін көмекті ата-анаға деген көмек арқылы қарастыру қажет, оларды білікті мамандар оқытуы керек. Бұл ретте психологиялық консультация маңызды рөл атқарады, оны баланың айналасындағы басты фигураларға жасалатын ықпал тәсілі деп қарастыру керек.

Әдебиеттер:

1. Кемтар балаларды әлеуметтік және медициналық-педагогикалық түзеу арқылы қолдау туралы ҚР Заңы. – Астана.-2002.
2. «Бала құқықтары туралы Конвенция» БҰҰ, 1989
3. Васильева Н.В., Социологические концепции исследования инвалидности // Социологический сборник, М., 2000.54 б.
4. Маккавейский П.А., Шестаков В.Т. Об определении понятия «Реабилитация больных и инвалидов // Медико-социальная экспертиза и реабилитация, М.2000. 27 б.
5. Кальмет Х.Ю. «Жилая среда для инвалида.» М.: Строй-издат, 1990. 57 б.

**«Рухани жаңғыру» концепті идеясын
жүзеге асыру аясындағы
«ҰЛЫ ДАЛА ХАЛҚЫНЫҢ ДІНИ
БІРЕГЕЙЛІГІ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ
РУХАНИ ҚЫРЛАРЫ»**

**Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
материалдар жинағы**

**«ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ
РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
НАРОДА ВЕЛИКОЙ СТЕПИ»
в рамках реализации идеи концепта
«Рухани жаңғыру»**

**Сборник материалов
международной научно-практической конференции**

Дизайн и верстка: ***Ж. Рахметова***

РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения»
КН МОН РК

Подписано в печать 12.03.2019.
Тираж 100 экз. Заказ 036. Формат 60х84 ¹/₁₆
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 37,5.

Отпечатано в типографии «Үш Қиян»
г. Алматы, ул. Жибек Жолы, 50