



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (80) 2022 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР ҒЖБМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ШЖҚ РМК «ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДИНТАНУ ИНСТИТУТЫ»

Мерзімді баспасөз басылымдарын және (немесе) ақпарат агенттіктерін есепке алу туралы куәлік № 13403-Ж 22.02.2013 ж.

Журнал ҚР ҒБМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитетінің философия және саяси ғылымдары бойынша негізгі ғылыми нәтижелерін жариялайтын ғылыми басылымдар тізіміне енгізілген. (Комитет бұйрығы 05.07.2013 ж. №1033; Комитет бұйрығы 20.08.2013 ж. № 1201).

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ – ФИЛОСОФИЯ В НАСТОЯЩЕМ И ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

- Абдильдин Ж., Абдильдина Р.*
Развитие человека и отчуждение.....3
- Masalimova A., Alikbaeva M., Dauletova G.*
Socio-philosophical approach to the study
of national consciousness.....15
- Yerzhanov Y., Cobanoglu Ozkul, Zhanabayeva D.*
The Role of Kazakh Yryms-Beliefs in the Formation
of the Traditional Worldview of the Kazakhs:
Philosophical and Anthropological Analysis.....28
- Малдыбек А., Дүйсен Н.*
Прагматизм – сананың жаңғыруы.....41
- Гахраманова К.*
Концепция духа и сознания аль-Фараби.....54

МӘДЕНИЕТ. БІРЕГЕЙЛІК. УРБАНИЗАЦИЯ – КУЛЬТУРА. ИДЕНТИЧНОСТЬ. УРБАНИЗАЦИЯ

- Абдуразакова Г., Ғабитов Т., Мадалиева Ж.*
Заманауи Қазақстандағы этномәдени үдерістер
және бірегейлену.....62
- Ешпанова Д.Д., Смаилова У.Е.*
Восприятие казахстанцами языковой ситуации
в контексте культурной интеграции.....75

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Шевченко көшесі, 28,
ҚР ҒЖБМ Ғылым комитетінің ШЖҚ РМК «Философия,
саясаттану және дінтану институты»
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (80) 2022 г.

ӘЛ-ФАРАБИ
ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРЛЫҚ
ИССЛЕДОВАНИИ

РГП на ПХВ «ИНСТИТУТ
ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»
КОМИТЕТА НАУКИ
МНВО РК

Свидетельство о постановке
на учет периодического
издания и (или)
информационного агентства
№13403-Ж от 22.02.2013 г.

Журнал включен в перечень
научных изданий, рекомендуемых
Комитетом по контролю в сфере
образования и науки МНВО РК для
публикации основных результатов
научной деятельности по философ-
ским и политическим наукам
(приказ Комитета от 05.07.2013 г.
№ 1033; приказ Комитета от
20.08.2013 г. № 1201).

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

Маралбек Е.

Структурная особенность правил казахской
орфографии в труде Ахмета Байтурсынулы
«Тіл құрал» и его научная основа.....89

Dmitrenko A.

Exploring Urbanity in Almaty & Nur-Sultan:
an Overview of a Major Research Project.....106

ӨТКЕН ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ЖАҒДАЙДАҒЫ ДІН – РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Seydumanov S., Haji Shahkaram Z., Kassabekova Y.

Zoroastrian Elements: Religious Traditions, Cultural
Relations Between Kazakh and Iranians.....113

Алпысбаев Е., Анарбаев Н., Бағашаров Қ.

Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орны:
«Муснад» атты еңбегі негізінде.....121

Жанықұлов Н.

Өлім және өлімсіздік құбылысы: дін философиясы
тұрғысынан талдау.....136

Біздің авторлар – Наши авторы.....151

Our authors.....152

Content.....153

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Шевченко, 28.
РГП на ПХВ «Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки МНВО РК
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОТЧУЖДЕНИЕ

¹*Абдильдин Жабайхан Мубаракович,*

²*Абдильдина Раушан Жабайхановна*

²*rabdildina@gmail.com*

¹*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева*

²*Казахстанский филиал МГУ имени М.В. Ломоносова
(Астана, Казахстан)*

¹*Abdildin Zhabayhan, ²Abdildina Raushan*

²*rabdildina@gmail.com*

¹*L.N. Gumilyov Eurasian National University*

²*Kazakhstan Branch of the Lomonosov Moscow State University
(Astana, Kazakhstan)*

Аннотация. В человеческой истории на определенном этапе развития человеческого общества возникло отчуждение, когда на место цельного человека, который сам господствовал над своими общественными отношениями и продуктами своего труда, приходит человек, у которого то, что он создает, что сам изобретает, вдруг отрывается от него и становится над ним, то есть причина и следствие меняются местами. Следствие – созданные людьми ради их собственного блага искусственные вещи и институты, нацеленные на улучшение и совершенствование регуляции человеческих отношений, отрываются от их создателей, обожествляются и господствуют над ними. Только тогда, когда люди осознают, что все общественные отношения, и все созданное ими есть продукт их труда, принадлежат им самим, они смогут не формально, а реально подчинить их самим себе, в результате чего все будет направлено на их собственное развитие, развитие человеческого мышления, индивидуальности, чувств и т. д., все тех атрибутов, которые делают человека цельным.

Ключевые слова: отчуждение, цельный человек, частичный человек, частная собственность, государство, общество, общественные отношения.

Введение

На ранних этапах истории человеческих объединений, в условиях родового строя производительные силы находились еще на низком уровне развития. Точно так же отношения людей друг к другу на ранних стадиях истории являлись простыми, поскольку отсутствовали частная собственность, государство, законы, люди в родовом коллективе отличались друг от друга лишь своими природными качествами. Члены рода

совместно занимались собирательством, охотой, и каждого человека отличали по его личным качествам. С этим связаны, в частности, говорящие имена, которые давались членам рода: «Соколиный глаз», «Быстроногий олень» и т. д. Вождь в родовом племени – это лучший среди равных, который в своих физических, организационных и интеллектуальных качествах превосходил других членов рода, в связи с чем пользовался в родовом коллективе заслуженным авторитетом. Авторитет вождя в первобытном обществе был подлинным, обретенным его личными заслугами, члены рода были ему преданы, готовы были за него умирать, они не были «героями лести», могли прямо высказывать ему свои мнения и пожелания. Шаманы представляли собой наиболее смысловых людей, носителей необходимых для выживания племени знаний, в этом обществе выделялись также авторитетные воины, охотники воины.

Поскольку производительные силы в первых родовых коллективах были неразвитыми, следовательно, все, что добывалось племенем, распределялось между членами рода. Все члены рода были социально равными, отсутствовало государственное управление, отношения между людьми регулировались естественными нравственными законами. Индивид в таком обществе еще не выделился из рода, субъектом выступал род в целом, индивид же представлял собой его органическую составную часть. Роды воевали между собой за землю, благоприятную среду обитания, где можно было прокормиться, и когда один из родовых коллективов побеждал, то членов соседнего рода либо убивали, либо превращали в членов своего рода.

В родовом обществе, таким образом, господствовали нравственные отношения. Для понимания сущности отношений на ранних этапах развития человеческого общества, поскольку достаточно достоверными сведениями об этих этапах мы не располагаем, представляют образы героев гомеровской эпической поэмы «Илиада», отличающиеся своими превосходными личными качествами: Ахиллес – в природном отношении исключительный человек, непобедимый сын аргонавта Пелея и морской нимфы Фетиды, Гектор – отважный сын троянского царя Приама, хитроумный Одиссей – царь Итаки. Эти люди свободно распоряжаются своей судьбой, жизни без чести предпочитают достойную смерть. Это цельные, нравственные личности, здесь продукт человеческой деятельности еще не отделен от самого человека, человек сам владеет продуктом своей деятельности. Гегель, анализируя древнюю Элладу, называет ее обществом «истинного духа и нравственности», где фигурирует нравственная личность [1, с. 225].

Методология

В исследовании была применена диалектическая методология, позволяющая схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях.

В статье были использованы: системный подход, включающий в себя принцип историзма, который позволил исследовать поставленную проблему в ее развитии и конкретно-исторической обусловленности; целостный подход, который дал возможность всесторонне охватить изучаемый вопрос с целью выявления его сущности; принцип конкретности; принцип единства исторического и логического; метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Исторические условия и причины возникновения отчуждения

С течением времени человеческие орудия труда все более совершенствуются, развиваются производительные силы общества. Непрерывное совершенствование орудий труда связано с тем, что первобытный человек жил в полуголодном состоянии, постоянно думая о том, как улучшить свое положение. С началом использования металлов, прежде всего железа силы и возможности человека колоссально умножились. До этого такое же грандиозное значение в развитии человека, коренной трансформации его способа жизни имело открытие огня. Использование железных орудий труда повлекло за собой развитие земледелия, скотоводства.

Но, как это всегда бывает в человеческой истории, непонятая форма является всеобщей формой деятельности. Благодаря новым железным орудиям труда жизнь человека облегчилась, производительность человеческого труда возросла, труд стал более эффективным и производительным, но все эти несомненные достижения привели к появлению излишков труда, которые кто-то должен был присвоить, а, следовательно, к возникновению частной собственности. Первыми, кто стал присваивать возникшие излишки труда, были самые авторитетные члены рода – вожди, шаманы, лучшие воины и охотники [2, с. 401–403]. То есть в обществе постепенно стали возникать элементы социального расслоения.

Разумеется, процесс социального расслоения родового общества был долгим и нелегким, сопровождался массой трагедий и недовольства, но история шла своим чередом, развивалась частная собственность, в связи с чем постепенно стали изменяться все взаимоотношения людей внутри родового строя. Если раньше воевали за землю, благоприятную для охоты и собирательства, и при захвате чужой территории побежденных убивали, то теперь пленных стали превращать в рабов, более того, войны стали специально развязываться с целью завоевания рабов.

Использование рабского труда имело колоссальное значение для развития общества и начала процесса существенных изменений в жизни людей. Прежде всего, сформировался социальный слой, который мог себе позволить не заниматься физическим, производительным трудом. Если раньше в родовом обществе человек выделялся и пользовался уважением среди соплеменников своими личными способностями, трудовыми навыками и умениями,

храбростью и доблестью, то с того времени, как физический труд стал уделом рабов, он стал неуважаемым, более того позорным, даже самые бедные слои населения теперь не хотят им заниматься, «рабство, сделало труд свободного гражданина презренным» [3, с. 119]. Если прежде люди ценились и уважались за их личные качества, то теперь положение человека в обществе определяется наличием и размером его собственности.

Таким образом, социальное расслоение общества, возникновение неравенства привели к разложению родового строя и возникновению государства, внутри которого сложилось разделение на рабов – «говорящих животных», которых можно продать, убить, заставлять заниматься тяжелым материальным трудом, и свободных владельцев частной собственности [4, с. 378–379]. Владельцы частной собственности получили возможность иметь свободное время и заниматься искусством, религией, философией, политикой. С возникновением государства начали разрабатываться законы, защищавшие существовавшее положение дел. Правда, на ранних этапах формирования государства божественные, естественные законы и государственные законы действовали параллельно, как это прекрасно отражено в софокловской «Антигоне». В знаменитой трагедии показывается, что государство уже существует, оно наследственно, но божественные законы выше человеческих.

...Не знала я, что, по земному праву
Царей земных, ты можешь, человек,
Веления божественных законов,
Неписанных, но вечных, преступать,
И не вчера рожденных, не сегодня,
Но правящих всегда, – никто из нас
Не ведает, когда они возникли... [5, с. 224]

Однако такое состояние длилось недолго, уже в римском обществе государственный закон – знаменитое Римское право достигает кульминации своего развития. Нравственность в обществе, разумеется, никто не отменял, но господствующее положение и приоритетное значение в обществе имеют государственные законы. Человек в римском обществе теряет свою цельность, в обществе царствует закон, а для того, чтобы он хорошо работал, каждый человек должен быть абстрактным, подобно тому, как для обмена одного товара на другой необходим абстрактный человеческий труд. Чтобы получился эффективно работающий закон, на всех людей нужно смотреть только как на граждан, абстрагируясь от их личных качеств – храбрости, ума, благородства (к примеру, Ахиллеса, Гектора, Одиссея уравнивать невозможно). Человек в Риме – это гражданин государства, который должен безусловно выполнять государственные законы, отказ от их исполнения рассматривается как предательство государства.

Что же произошло в человеческой истории? В человеческом обществе произошло отчуждение: если цельный человек сам господствовал над своими общественными отношениями и продуктами своего труда, то теперь то, что он создает, что сам изобретает, вдруг становится над ним, причина и следствие меняются местами. Следствие – созданные людьми ради их собственного блага искусственные вещи для улучшения и совершенствования регуляции человеческих отношений отрываются от их создателей, обожествляются и теперь господствуют над ними.

Противоречивость характера отчуждения

К. Маркс процесс отчуждения прекрасно показал на примере возникновения денег и выделения золота из всех других товаров [6, с. 137]. Первоначально существовал натуральный обмен – простой обмен одного товара на другой товар, при котором функцию относительной стоимости и эквивалента выполняли разные вещи. Для удобства обмена из разных эквивалентов было выбрано золото в силу того, что оно сохраняет свои качества, не теряет своих свойств. Золото, таким образом, превратилось во всеобщий эквивалент, а затем это же золото было настолько обожествлено, что из-за него стали развязываться войны, люди стали мечтать о том, как бы побольше его иметь, ради золота стали убивать друг друга. То же самое произошло и с государством, и с другими общественными отношениями, такими как политика, религия и т. д. Созданные людьми для своего собственного удобства и блага они оторвались от своих создателей и встали над самими людьми, и теперь сами творцы стали терять понимание того, что они хозяева продуктов своей деятельности, их собственные отчужденные продукты стали господствовать над ними.

Само собой разумеется, что возникновение частной собственности, социальное расслоение принесло человечеству серьезный прогресс. Действительно, с появлением частной собственности связано формирование государства, религии как общественного института, развитие философии, искусства, культуры в целом. Использование труда рабов, превращение человека в говорящее животное в нравственном отношении было отвратительно, но дало возможность дальнейшего прогресса в развитии общества в целом. В Евангелии от Иоанна сказано: «если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Точно так же, умирая, родовой первобытный строй вызвал возникновение рабовладельческого общества, новой более развитой и совершенной культуры, то есть отчуждение в том числе является формой развития общества.

Дальнейшее развитие внутренних противоречий рабовладельческого общества приводит к тому, что рабовладение погибает и возникает новый феодальный социально-экономический строй. Отчуждение развивается: на месте единой Римской империи возникает множество государств, множество

королевств, усиливается христианская религия, объединяющая их между собой. Здесь не только выделяется божественный наследственный монарх, выдвигается определенная группа людей в его окружении – дворянство, появляются крепостные и свободные крестьяне, ремесленники, наряду с этими социальными слоями появляется новое сословие – христианское духовенство, посредником между верующим человеком и Богом выступает церковь, созданная самими людьми, но она возвышается над ними и становится самостоятельной и независимой.

Церковь от имени Бога отпускала человеческие грехи, обзавелась своей собственностью, стала самым крупным феодалом, что привело к возникновению новых противоречий в обществе. Ответом на обострение противоречий в политике римской католической церкви стал протестантизм, выступивший против посредничества церкви, объявивший Библию единственным аутентичным словом Господа и единственным источником христианских доктрин. Назревшие в обществе социальные противоречия, вызванные невыносимым гнетом крестьян, вылились в развернувшиеся в Центральной Европе Гусистские войны, Крестьянскую войну в Германии, участники которых в том числе были вдохновлены идеей евангельской свободы против человеческой тирании, тогда как римская католическая церковь с ее теоретическим обоснованием божественной природы власти, клеймила крестьянские восстания против власти как равносильные выступлениям против Бога.

В XVI–XVII веках в ряде европейских стран в результате буржуазных революций, являвшихся разрешением сильнейших противоречий феодализма, начинается строительство нового общества, в котором отменялось отчуждение в форме личной зависимости. Здесь взаимоотношения людей определяются личной свободой, в отличие от всех прежних типов общества, которые Маркс называл эпохой личной зависимости [7, с. 101]. Великая французская революция произошла под лозунгом: «Свобода, равенство, братство». Ее идеи в дальнейшем распространились повсюду, и в 1848 году буржуазные революции охватили всю Европу. Противоречия между новыми капиталистическими отношениями, зародившимися в недрах феодализма, и старыми феодальными порядками обострились настолько, что против королевской власти объединенно выступили низшие сословия, представлявшие собой народ: крестьянство, буржуазия, рабочий класс. Все три сословия выступили единым фронтом против власти короля, но в итоге вождем революции оказалась буржуазия с ее идеями, интересами, пониманием свободы как свободы товарных отношений, свободы предпринимательства и т. д.

В результате буржуазных революций, борьбы за свободу и равенство родилось капиталистическое общество, которое, с одной стороны, освободило народ, все члены нового общества стали свободными товаропроизводителями, обрели юридическую, политическую свободу, отношения личной зависимости сменились отношениями вещной или экономической зависимости,

но, с другой стороны, буржуазное общество представляло собой общество эгоизма, где царила «война всех против всех» [8, с. 87]. Рабочие и крестьяне опять оказались не у дел, продолжилась их беспощадная эксплуатация.

На ранних этапах развития буржуазного общества рабочие трудились в ужасающих условиях мануфактурного производства, где рабочий превращался в частичного человека, выполнявшего лишь отдельные производственные функции и не понимавшего процесса производства в целом [9, с. 362]; затем стало развиваться машинное производство, где механизированные станки вытеснили труд многих рабочих, в результате фабричные работники стали ломать и портить оборудование, в лучшем случае превращались в «придаток» к машинам [9, с. 495]. Однако машинное производство одновременно развивало человека, со сложной техникой мог справиться только квалифицированный и образованный рабочий.

Еще одной безусловно положительной чертой буржуазного общества стало становление демократических форм правления, при этом буржуазная демократия сама пережила серьезную эволюцию: от ограничения прав имущественным цензом, отсутствия избирательного права у женщин, до современной Всеобщей декларации прав человека.

Потребности развития производства, капиталистическая конкуренция, погоня за прибылью способствовали развитию научного прогресса, наука в капиталистическом производстве становится непосредственной производительной силой. В связи с НТП, возникновением современного механизированного, автоматизированного производства отношения города и деревни, инженерно-технического персонала, ученого и рабочего стали изменяться. Современные рабочие, инженеры, техники, контролеры, менеджеры, непосредственно работающие на капитал, являются нынешними пролетариями. Они борются за увеличение заработной платы, улучшение условий труда и т. д.

Прогресс в развитии капиталистического производства, в условиях и организации труда работников очевиден, однако отчуждение продолжает существовать, что означает, что продукты труда развитых, образованных людей господствуют над ними. В современном обществе возникают все новые и новые противоречия, поскольку продукт труда сами его создатели не контролируют, хозяевами продуктов труда являются другие. Цель капитала – умножение прибыли, потому этические, экологические проблемы и мн. др. для него имеют мало значения. Вопрос обретает международное значение: на современном этапе в экономически менее развитые страны, где более дешевая рабочая сила, импортируются не только деньги, капитал, производство, масса государств превращается в сырьевые придатки, курортные места, которые не могут конкурировать с развитыми индустриальными странами. Таким образом, та же проблема отчуждения человека от самого себя в современном мире продолжается, она лишь видоизменяется.

***Исторические пути, результаты и новые подходы
в решении проблемы отчуждения***

В этих условиях не перестает быть актуальной проблема необходимости преобразований и изменений. В качестве одного из путей, как известно, в истории предлагалось революционное решение вопроса. Маркс и Энгельс считали, что по примеру буржуазной революции в наиболее передовых капиталистических странах произойдут социалистические революционные выступления, захват власти пролетариатом, а мирным путем власти к трудящимся может перейти в Англии, для которой характерна относительно слабая бюрократия.

Революционное решение проблемы, когда трудовой народ взял власть в свои руки, произошло в XX веке после Первой мировой войны в России. Партия большевиков выдвинула знаменитый лозунг, поддержанный трудовым народом: «Мир – народам, земля – крестьянам, фабрики – рабочим, вся власть – Советам!» Под этим лозунгом в России совершилась Великая Октябрьская социалистическая революция. Большевики, воспользовавшись слабостью царизма, сравнительно легко взяли власть в свои руки, но удержать власть и построить социалистическое государство было значительно труднее. Сразу после революции началась военная интервенция со стороны буржуазных государств, поддерживавшая белое движение, в стране началась гражданская война, в которой погиб тонкий слой развитого рабочего класса. Советы стали формой революционной диктатуры пролетариата, в стране была разрешена только одна большевистская партия, все другие политические партии были запрещены. В тяжелых условиях Гражданской войны и последовавшей разрухи большевики проводили политику «военного коммунизма», частью которой была продразверстка, в 1921 году продразверстку заменили продналогом, что положило начало к переходу к НЭПу. С середины 1920-х годов НЭП начала свертываться, страна пошла по пути плановодирективного развития индустриализации и коллективизации, который сопровождался огромными жертвами и в то же время колоссальным вырождением самой большевистской партии и государства.

Поскольку развитый рабочий класс, составлявший костяк партии большевиков, погиб в горниле гражданской войны, а затем в первые годы строительства социалистического государства, продвинутых кулаков и капиталистов ликвидировали как класс, рабочий класс стали формировать из беднейшего крестьянства, социализм стали строить малокультурные крестьяне, вчерашние крепостные. Все это привело к тому, что строительство социалистического государства, которое должно было служить человеку, целью которого являлся рабочий человек, выродилось в совершенно другую форму, оно превратилось в настоящего Левиафана. Всех рабочих, крестьян, служащих обратили в рабов – они стали «приводными ремнями, винтиками и колесиками» государственной машины.

Цельным, целостным, самодостаточным стало само государство, все должно было служить ему, личное же достоинство человека, его интересы и

цели превратились в ничто. Тот, кто становился во главе государства, сразу превращался в божественного человека, члены Политбюро ЦК КПСС возвышались над советским народом как небожители. Каждое их слово считалось абсолютной истиной. В государстве царили ложь, дезинформация, угнетение мысли, подавление всякого инакомыслия, репрессии – все это были страшные следствия деятельности Левиафана.

Опыт строительства социализма в СССР показал, что можно революционно взять власть в свои руки, но осуществить мечту, реализовать идеи и замысел теоретиков социализма с неразвитым рабочим классом, человеком, у которого отсутствует индивидуальность, личное достоинство, невозможно [10, с. 162]. В отсутствии этих атрибутов все права переходят государству и к тем, кто стоит во главе. В советском государстве претворилось в жизнь известное замечание И. С. Тургенева: «у русских слабая воля, потому кто палку взял, тот и капрал» [11, с. 28–29]. Внешне, по форме советское государство отвечало всем государственным параметрам: существовали советы – парламент, всеобщее избирательное право, но все это на деле было бутафорией, показной формой, за которой скрывалось истинное внутреннее содержание – культ личности, преклонение перед стоящим во главе государства и господствующим вождем. Вся собственность в стране была чисто государственной, а в итоге ничейной. В конце концов все это показало неэффективность советского строя, поэтому до зубов вооруженное государство, которое совершенно оторвалось от народа, рухнуло без единого выстрела.

Сегодня перед человечеством вновь стоит вопрос: куда двигаться дальше? И здесь, как нам кажется, необходимо переосмыслить цель учения, которое сформулировал Маркс. Необходимо обратить внимание на то, что в СССР произошло извращение в понимании марксовского учения. Цель социализма, согласно Марксу, не общественная собственность, она должна быть только средством, главной целью социализма является создание всесторонне развитого, целостного человека [7, с. 101]. Если целью капиталистического общества является создание большей прибыли, в результате каждый человек оторван от продукта своего труда, то целью социализма является созидание такого общества, где целью является сам человек, его целостное развитие, снятие всех существовавших прежде форм отчуждения.

Сегодня даже в самых развитых странах, как отмечают М. Фуко и другие критики современного капиталистического общества, под видом защиты человека, обеспечения безопасности, его превращают в зависимого от государства, заставляют человека быть несвободным [12, с. 22]. В современном развитом демократическом государстве люди имеют право голоса, личную свободу, работает закон – и это, несомненно, огромные достижения, но вместе с тем, это государство манипулирует людьми, оно под видом их защиты делает людей бесправными. Государство должно обеспечивать безопасность граждан, защищать их от проявлений терроризма, различных форм экстре-

мизма и т. д., оправдываясь этой благородной целью, государство постоянно растет, все больше наращивает силы, увеличивает налоги, растут амбиции руководителей, огромные средства отпускаются на военные нужды. Но все это в конечном счете происходит за счет самих людей. Следовательно, только тогда, когда люди осознают, поймут, что вся сила принадлежит им самим, что все общественные отношения и все вокруг есть продукт их труда, они должны не формально, а реально подчинить государство самим людям, в результате чего все должно быть направлено на их собственное развитие, развитие их мышления, индивидуальности, чувств и т.д., все тех атрибутов, которые делают человека цельным. Насильственная революция эту проблему не решит, добиться этой цели без развития самого человека невозможно.

Заключение

Когда-то Платон полагал, что государством должны управлять философы, но произойдет это только тогда, когда будет построено идеальное государство, и люди станут нуждаться в мыслящем, нравственном руководителе. Если такого государства нет, то философ никогда не будет управлять государством. Испорченным же, извращенным государством всегда руководят жулики и хитрецы. Поэтому пока само государство не будет нуждаться в философе, философы не смогут возглавлять государство.

Точно по этой же логике: всесторонне развитая личность возникнет только тогда, когда люди сами снимут отчуждение, когда они сами захотят руководить всеми своими общественными отношениями. В то же время, когда руководителем является всесторонне развитая личность, состоится общество, где будет расцветать богатая индивидуальность в условиях развитых общественных отношений. Насильственный захват власти, революционные перевороты возможны в неразвитых странах, где у человека отсутствует личная свобода, люди свободны лишь по форме. В этих государствах наличествует парламент, суд, исполнительная власть, но принцип разделения властей не работает, власти проводят все по форме, а внутреннее содержание совершенно иное. В таких государствах люди зачастую пассивны, поскольку лишены права нормально, законно влиять на смену власти. Та партия, которая захватила власть, не желает сменяться и под себя, при пассивности парламента, изменяет законы, проводит угодные ей преобразования.

Когда-то в СССР КПСС получала на формальных выборах 96% голосов избирателей, в настоящий момент компартия на постсоветском пространстве близко не располагает подобными цифрами. В то же время современные правящие партии в демократически неразвитых государствах захватывают власть и получают 99% голосов, разумеется, никакие оппозиционные партии в условиях административного контроля не могут сразиться с ними. В такой обстановке нет правовых гарантий, здесь возможны насильственные выступления людей. Таким образом, пока сами люди не разовьются в культурном

отношении, не обретут высокий уровень самосознания в государствах Латинской Америки, Азии, Африки будут происходить аналогичные явления. Поэтому самая главная задача в тех странах, которые выбрали и движутся по пути демократии, – это развитие культуры людей, их личных прав, свобод, их подлинного человеческого достоинства.

Не следует забывать, первобытный строй человечества длился в истории десятки тысяч лет, рабовладение несколько тысячелетий, феодализм полторы тысячи лет. Маркс, Энгельс и их последователи мечтали о коммунизме и увидели его призрак в Европе уже в XIX веке. Следует понимать, что не мог исторически только что народившийся капиталистический строй, не достигнув своего расцвета, сразу умереть.

В «Капитале» Маркс вскользь определил социализм как «союз свободных людей». Для достижения этой цели, для того чтобы могла сформироваться настоящему свободная индивидуальность, потребуется еще много времени.

Список литературы

- 1 Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 494 с.
- 2 Бромлей Ю. В. История первобытного общества: в 3-х томах. – Т. 2. Эпоха первобытной родовой общины / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1986. – 574 с.
- 3 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. изд. 2-е. – Т. 23. – М.: Политиздат, 1961. – С. 23–178.
- 4 Аристотель. Политика / Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 416 с.
- 5 Софокл. Антигона / Греческая трагедия. Всемирная библиотека поэзии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 576 с.
- 6 Маркс К. К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. изд. 2-е. – Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – С.1–167.
- 7 Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. изд. 2-е. – Т. 46. – Ч. 1. – М.: Политиздат, 1968. – 559 с.
- 8 Гоббс Т. Левиафан. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
- 9 Маркс К. Капитал / Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. изд. 2-е. – Т. 23. – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.
- 10 Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., Политиздат, 1991. – 464 с.
- 11 Тургенев И. С. Дым. / И. С. Тургенев Собр. соч.: В 12 т. – Т. 4. – М.: Художественная литература, 1976. – 480 с.
- 12 Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж-де-Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. Н. В. Сулова, А.В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2011. – 544 с.

Transliteration

- 1 Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of Spirit]. – М.: Nauka, 2000. – 494 s.
- 2 Bromley Yu. V. Istoriya pervobytnogo obshchestva: v 3-kh tomakh [History of Primitive Society: in 3 Volumes]. Т. 2. Epokha pervobytnoy rodovoy obshchiny / Otv. red. Yu.V. Bromley. – М.: Nauka, 1986 – 574 s.

3 Engel's F. Proiskhozhdeniye sem'i, chastnoy sobstvennosti i gosudarstva [The Origin of the Family, Private Property and the State]. V svyazi s issledovaniyami L'yuisa G. Morgana / Marks K., Engel's F. – Soch. izd. 2-ye. – T. 23. – M.: Politizdat, 1961. – S. 23-178

4 Aristotel'. Politika [Politics] / Aristotel'. Sochineniya: V 4 t. – T. 4. – M.: Mysl', 1983. – 416 s.

5 Sofokl. Antigona [Antigone] / Grecheskaya tragediya. Vsemirnaya biblioteka poezii. – Rostov-na-Donu: Feniks, 1997. – 576 s.

6 Marks K. K kritike politicheskoy ekonomii [Toward a Critique of Political Economy] / Marks K., Engel's F. Soch. izd. 2-ye. – T. 13. – M.: Politizdat, 1959. – S.1-167.

7 Marks K. Ekonomicheskoye rukopisi 1857–1859 godov [Economic Manuscripts 1857–1859] / Marks K., Engel's F. – Soch. izd. 2-ye. – T. 46. – CH. 1. – M.: Politizdat, 1968. – 559 s.

8 Gobbs T. Leviatan [Leviathan]. – M.: Mysl', 2001. – 478 s.

9 Marks K. Kapital [Capital] / Marks K., Engel's F. – Soch. izd. 2-ye. – T. 23. – M.: Politizdat, 1960. – 907 s.

10 Il'yenkov E.V. Filosofiya i kul'tura [Philosophy and Culture]. – M., Politizdat, 1991. – 464 s.

11 Turgenev I. S. Dym [Smoke]. // I. S. Turgenev Sobr. soch.: V 12 t. – T. 4. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1976. – 480 s.

12 Fuko M. Bezopasnost', territoriya, naseleniye [Security, Territory, Population]. Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu / Per. s fr. N. V. Suslova, A. V. Shestakova, V. Yu. Bystrova. – SPb.: Nauka, 2011. – 544 s.

Әбділдин Ж.М., Әбділдина Р.Ж.

Адамның дамуы және иеліктен шығару

Аңдатпа. Адамзат тарихында, қоғам дамуының белгілі бір кезеңінде өзінің әлеуметтік қатынастары мен еңбек өнімдеріне өзі үстемдік еткен біртұтас адамның орнына, жасағаны мен ойлап тапқаны кенет өзінен алыстаған адам келеді, ол иеліктен айырылады және одан жоғары тұрады, яғни себеп пен салдардың орны ауысады.

Салдар – адамдардың өз игілігі үшін жасаған, адами қарым-қатынастарды реттеуді жетілдіру мен оған бағытталған жасанды заттар мен институттар жасаушылардан бөлініп, үстемдік етуі.

Адамдар барлық қоғамдық қатынастардың және өздері жасағанның бәрі өз еңбегінің өнімі екенін түсінгенде ғана, формальды емес, шын мәнінде оларды өзіне бағындыра алады, нәтижесінде бәрі өзінің және ойлау қабілетінің дамуына, даралық, сезім және т.б., адамды тұтас ететін барлық қасиеттерге бағытталады.

Түйін сөздер: иеліктен шығару, тұтас адам, жартылай тұлға, жеке меншік, мемлекет, қоғам, қоғамдық қатынастар.

Abdildin Zh., Abdildina R.

Human Development and Alienation

Abstract. Alienation arose at a certain stage in the development of human society, when in place of a whole person who controls their social relations and the products of their labor, there arose a person whose inventions and desires suddenly break away and start dominating them, thereby reversing cause and effect. The consequence is that artificial things and institutions created by people for their own benefit and to improve human relations, break away from their creators who in turn begin to deify those artificial creations. Only when people realize that both the entirety of social relations and everything humans have created is the product of their own labor and therefore belongs to them, will they be able to establish true control over those creations. As a result, all these creations and institutions will be directed towards human development, critical thinking, personality, emotional growth, etc. - in short, all the attributes that make a person whole.

Key words: alienation, whole person, partial person, private property, state, society, societal relations.

SOCIO-PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE STUDY OF NATIONAL CONSCIOUSNESS

¹*Massalimova Aliya*, ²*Dauletova Gulzer*, ³*Alikbayeva Marzhan*
¹*jameliya10@mail.ru*, ²*gulzerd@mail.ru*, ³*montilove2013@gmail.com*
^{1,2,3}*Al-Farabi Kazakh National University, Department of Philosophy*
(Almaty, Kazakhstan)

¹*Масалимова Алия Рмгазиновна*, ²*Даулетова Гүлзер Оразбаевна*,
³*Аликбаева Маржан Башановна*
¹*jameliya10@mail.ru*, ²*gulzerd@mail.ru*, ³*montilove2013@gmail.com*
^{1,2,3}*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия*
кафедрасы (Алматы, Қазақстан)

Abstract. The article is distinguished by the analysis of various problems related to national consciousness, their classification. However, the results of these attempts lead to the appearance of different representations. If we are talking about the consciousness of an individual or a living organism, it turns out that the consideration of issues related to the consciousness of the whole society is a complex phenomenon. In the course of studying the concept of consciousness, scientific and a number of philosophical conclusions arising from the results of the study of consciousness and philosophical, cognitive, neurobiological and phenomenological solutions to problems concerning the concept of consciousness are differentiated.

At the same time, without a philosophical study of the cultural heritage of the nation, the impossibility of understanding the essence and meaning of the consciousness of the nation is determined. The concept of cultural heritage is considered as the guardian of ontological, gnesiological, ethical, social, aesthetic values that form the consciousness of the nation and are inherent in it. This is the intellectual potential that forms the consciousness of the nation, is the source of the transmission of the historical experience of the nation. It is formulated that the problem of national identity consists of mutual components of national interests and desires, social needs and dreams of a social group and an individual.

Key words: consciousness, national consciousness, national culture, national language, national history, national identity.

Introduction

In the context of democratic and renewal processes in social life of an independent country, the need for a scientific and philosophical analysis of the accumulated problems that determine our national consciousness and identity, in which socio-cultural features are reflected, is relevant. Every day, it is confirmed

by domestic humanitarian scientists that the Kazakh people have experienced many historical periods. Studying the face of past history is the main basis for national consciousness, state integrity, strengthening sovereignty, and forming civic values. However, the ways of forming national consciousness are diverse and require a comprehensive explanation. This can only be achieved by discussing national consciousness in historical, cultural, and social aspects. At the same time, the consideration of national consciousness in the geographical, national, and state aspect will clarify the prospects of the study.

Socio-philosophical analysis of the problem of national consciousness is an integral branch of general philosophy. Consciousness is a form of objective reality that manifests itself only in a person, a way of his attitude to the world and himself, to general forms of socio-historical activity [1]. The problem of nature and essence of consciousness has been discussed in the scientific community for centuries. The discussion and its scientific results are multifaceted. It is quite possible that the problem of consciousness is the central problem of modern theories about mind. Despite the absence of any coherent theories of consciousness, it is true that there is a widespread, though not universal, consensus that requires a clear understanding of the place it occupies in nature in order to understand the intelligent. We need to understand what consciousness is and how it relates to other unconscious aspects of reality [2]. In the process of considering the concept of consciousness, we reach a wide range of scientific and philosophical problems arising from the results of the study of consciousness, as well as philosophical, cognitive, neurobiological and phenomenological solutions to the problem related to the concept of consciousness [3]. Theories of consciousness serve to introduce a wide range of approaches to the study of consciousness into scientific circulation. In addition, it is also a characteristic phenomenon to achieve discussion through detailed tests of consciousness [4].

According to Freud, who studied the problem of consciousness in depth in humanities, psyche is the sum of three layers:

1. "Ego" is consciousness of a person, the concordant between all the constituent parts of psyche.

2. "Id" is a world of unconsciousness, in which a person has hidden thoughts, dreams, desires.

3. "Super-ego" - an external environment that exerts pressure and influences on individuals, "external censorship": laws, prohibitions, morality, cultural traditions. The self tries to subdue the self. But result is rarely achieved here. Usually "Id" obeys "Ego" secretly or openly. Freud describes this as follows: the horse and the man above it, the man "Ego" - controls the horse, commands, and the horse (Id) dominates the man, because it carries him. Sometimes, when a person lost control, the horse went to pick him up, it is not known where it can take him [P. 5,72].

Research Methodology

The process of studying consciousness as a subject of generalized science shows that it should be studied on an interdisciplinary basis. A similar principle is proposed by the Russian scientist A. I. Yakovlev, a polyglot paradigm for the study of consciousness [6, p.275]. Currently, in addition to philosophers, psychologists, representatives of cognitive sciences and neuroscience are involved in the study of the problem of consciousness [P. 7, 6]. It is common in scientific circles to consider the concept of “consciousness” as a set of forces that distinguish humanity from other forms of living nature. While the abilities of self-movement, perception and sensation, and appetite are inherent in other living beings, what distinguishes humanity from other living beings of nature and characterizes the mind are the forces of intelligence -the mind and the wise will [8]. The main problem of the problems that arise around the concept of national consciousness comes from the forces of intelligence and the wise will.

Scientific research on transpersonal and quantum Psychology revealed the secrets of the unexplored space of consciousness several decades ago. The results of scientific research have shown that the universe is infinitely richer and more complex than the material forms of the external world. In this sense, the logical conceptual mind of man is not the most perfect being. It has been concluded that rational consciousness, which has hitherto been considered by mankind, is a type of consciousness that has a full right to other existence in the space of being. Therefore, its secrets will not be revealed until we use other forms of consciousness other than rational ones in the study of the universe. Other forms of consciousness are not extensions of ordinary consciousness. Other forms of consciousness expand the space of perception, but do not provide ready-made explanations. Such types of consciousness with broad potential are described in Eastern teachings. These teachings have so far not been recognized by the academic community, remaining within the framework of the understanding that they do not meet the requirements of science. Some of these minds, in their importance, go beyond the scope of psychology and psychiatry and challenge the Newtonian-Cartesian paradigm that has become the foundation of Western science. They can radically change the nature, culture, history of humanity, its ability to know the World [9, pp. 50-61].

Since the appearance of human feelings, thinking and judgment, the process of self-knowledge begins, and these complex operations, called consciousness, are closely related to the human mind, according to research, to human brain [10]. Well, collective consciousness is the basis of collective activity. According to Julian Jains, human consciousness did not appear as early as we thought, that is, in the evolution of animals, but was manifested only three thousand years ago and still continues to develop continuously. The secret of the fact that the result of such a revolutionary scientific paradigm has spread to the horizon of our psychology, history and culture, religion, and even our future has not yet been revealed [11].

One of the achievements of the last few decades has been the analysis of various problems related to consciousness, their classification. However, the results of these attempts have led to the emergence of various interpretations. At the same time, it turned out that if we talk about consciousness of an individual or a living organism is a separate world, then it is a complex phenomenon to consider issues related to the consciousness of a whole culture [12]. In addition, the chronological approach to dynamics of consciousness development is also scientifically comprehensible. In scientific literature, definitions related to the concept of consciousness are not given in an unambiguous sense. This concept is characterized by various meanings: attainment consciousness, phenomenal consciousness, State consciousness, luminous consciousness, introspective consciousness, self-consciousness, etc.

During preparation of the article, the following methods were used, which are currently used in the study of national consciousness:

- comparative-functional method: aimed at finding differences between the types of national consciousness being compared, identifying the same differences of the level of purpose and use of their social units;

- semiotic systematic-structural method consists in a systematic description of phenomena of consciousness not only by identifying the universal connections of phenomena of consciousness, but also by identifying the legal connections between the parts of these phenomena, that is, their structural organization and semantics.

- study of the evolution of national consciousness, where level of values and conflicts can be different: starting from separation of individual “Ego” interests of an individual from the entire society, ending with the confrontation of all systems of consciousness; in case of non-compliance of interests for some reason, it is quite possible to deviate in the ethnic consciousness.

Research Results

National consciousness is a path traversed by the people, it is wide wisdom. free and paid. Without a deep study of the cultural heritage of the nation, it is impossible to justify the meaning and significance of national consciousness as a philosophical concept. Cultural heritage is an intellectual potential that forms consciousness of the nation. It is obvious that in the current situation, importance of research work aimed at revealing theoretical aspects of national consciousness is also determined. In this regard, a number of hard work was carried out at the state level, which connected national consciousness with domestic and world origins. In 2004 the state program “Cultural heritage”, in 2013 the program “People - in the stream of history”, the program article of the first president of the Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev “Looking to the future: modernization of public consciousness” were published and are being implemented in a new format [13]. The article “Seven facets of the Great Steppe” was published, which defines a new paradigm direction in formation and development of national consciousness [14].

K.-J.K. Tokayev's book "Kazakhstan in new conditions: a stage of action. The message of the head of state to the people of Kazakhstan" is important for defining the most important aspects of Sustainable Development at the present stage; "Strategy Kazakhstan-2050", a new political course of the established state reflects the important spiritual values of the Kazakh people in historical process. In other words, the concept of "national modernization" means improvement of national consciousness. It has two facets. First, expansion of the horizons of national consciousness. Secondly, changing a number of its characteristics while preserving the core of national existence. What are the risks of modernizing the existing models? The threat is that modernization is considered by replacing the national model of development with a common, universal model for all. However, life itself has shown that this judgment is fundamentally wrong. Almost every region and state forms its own model of development. Our national traditions, language, music, literature, rituals, in short, the national spirit should remain in us forever.

The wisdom of Abai, Auezov, the poems of Zhambyl and Kurmangazy, the sounds of ancestors from the depths of centuries - these are just a part of our spiritual culture. At the same time, the concept of modernization means getting rid of certain skills and habits that are not related to the most ancient, global world [15]. Initiatives caused by state needs are relics and values in development of society, which are called the "spiritual heritage of the people", mainly phenomena that have passed a difficult test of historical processes, including the formation of the moral foundations of man, serving his spiritual improvement. The necessity of their life in constant critical study of themselves in connection with the change of the spiritual world" [16, pp. 69-83].]

With the help of national consciousness, an individual determines environment, his place in it, opportunities, feelings and actions. National consciousness is based on the principles that give a clear orientation to the future of the nation. Only through national integrity national consciousness can be confirmed. National consciousness is a deep-rooted type of consciousness that restores past history, preserves all historical memory. National consciousness does not consist of frozen principles, it is characterized by flexibility and vitality. The essence of national consciousness is expressed in the national culture. In national culture, the goals and mission of the nation are realized, values and qualities, and worldview are measured. "We are convinced that the formation and development of positive trends in the mass consciousness of the population is a phenomenon that gives impetus to important and complex processes everywhere. If we talk about ideological significance of "Modernization of public consciousness", it is impossible to avoid the issue of personal and collective responsibility. It is obvious that the high requirements, professional competence and commitment of every citizen of our modern independent country are the source of our presence on the path of social progress and creation. Therefore, our wise people say that "the weight lifted by the

team is light". To continue to form a civilized society through unity and knowledge is more expensive than all" [pp. 17, 9-17.].

National culture is a source that conveys socio-ethical values inherent in the nation, historical experience of the nation. National consciousness is a set of national thoughts, views, feelings, self-determination of the nation, determination of its place in national community, associated with social values that characterize integrity. National consciousness is also determined by the ability to realize its own national identity through its own idea, taking responsibility for national interests. National consciousness is a property of an individual and social group. When there is a conscious attitude on the part of an individual to national values, needs and development needs, one of the most important elements of national consciousness can be called the national interest. Thus, the main elements of the structure of national consciousness include conscious self-perception and conscious attitude to one's own interests.

National consciousness preserves the values of national culture, serves to protect the national culture and its interests. National consciousness is powerful by the differentiation of national values and their real implementation. It forms the issues of mutual respect and responsibility worked out between nations, and introduces them into the system of national relations. National consciousness is a system of values firmly established in the social structures of society as a whole, a conservative worldview that is often imbued with past history, a set of social ideas, theories and views of social groups. However, in recent times, it is known that in the world community there are precedents of ideological integrity of society as a whole in preservation and political development of self-economic, social, cultural identity of the nation, and not of individual groups in the issue of national or civil consciousness.

National consciousness as ideas, views, principles, values defines systematized forms of human relations with the environment, projects their relationship with each other, spiritual power, interests of human community, the future model of a society favorable to it. National consciousness shapes an individual, stimulates and forms political consciousness, combining the actions of society and man. The social structure, political, cultural, economic, and legal consciousness of the state develops in accordance with the content of the national consciousness.

Thus, national consciousness is a mechanism of immunity that protects the interests of the nation. Therefore, any state makes every effort to systematize and structure the mechanisms of formation and management of national consciousness. This, in turn, it is determined by: 1) the need for any substantive ideas consolidating society; 2) nationalism, which is a form of national consciousness; 3) the identity of national consciousness, its features, dreams and desires.

National consciousness is a self-knowledge and self-determination of a nation, unification of historical destiny and culture, and one goal-the ideal. The

foundations of national consciousness are: first, the General History arising from a common ethnic culture; second, the future goal and dream of the nation; and third, recognition of the unity of specific actions for the purpose set for the future. Only when the past is recognized as a component of national consciousness does its fate, sacred feelings become clear, unlike others. But it is important to note that historical memory reflected in national consciousness cannot be realized without a certain social mythologization. Without mythologization, it is impossible to form ideal initiatives of national consciousness. Therefore, it is currently difficult to determine the principles of forming national consciousness on a theoretical basis. First, without unity, without a single goal, interest and fate, national consciousness ceases to exist; secondly, without glorification of national culture and values, the foundation of national consciousness will not be laid; third, today it is impossible to create a national state without polyethnic and polyconfessional relations.

In his research, philosopher A.Kh. Kasymzhanov emphasizes the importance of scientific research in understanding historical foundations of the modern existence of the Kazakh people, in the country's perception of its present and future. It reveals the origins of the spiritual heritage of the Kazakh people and relevance of modern intellectual development, ways to transform them into intellectual potential. It classifies that the spiritual heritage consists of several historical periods that make up the whole [19, p. 89]. At the same time, A.H. Kasymzhanov tries to explain the modern public consciousness and its renewal in relation to history with the concept of "historical study". "Historical study" is an awareness of each person, generation of history, the awakening of consciousness of each person, generation, striving to know their origin, their land, people, race, freedom of humanity as a whole, its spiritual roots, historical path in the past. This is a sign of growing up, ascension of spiritual culture to the highest level. And the opposite concept is "mangurt". It has a negative ethnic meaning. Perpetuates an individual's desire to move away from his spiritual, historical significance of society as a whole, to give absolute importance to everyday, conjunctural goals, to put him in the foreground, adhering to the changing daily fashion" [19, p. 25].

Also, according to academician D. K. Kishibekov, each individual has a natural genetic sense of belonging to his native land, social identity, and habitat. "This feeling is transmitted through the mind to the idea of the native land. ... The national idea is an external manifestation of the national feeling associated with consciousness, language. The national idea grows on the basis of the national feeling. National feelings are located in different parts of human soul. The national feeling is eternal, does not change, does not disappear" [20, p. 16].

In many countries that have achieved independence, along with national consciousness, extreme national selfishness develops. It is well known that this process is associated with the concept of nationalism as one of the protective elements of the nation, which is determined by the successful solution of the problem. It is a reflection of emotional mechanisms that have become the driving force of

national feelings, the qualities of conscience of any people. Therefore, development of national language and culture, the existence of national features are impossible in a social community where clearly intelligent national consciousness does not prevail. The importance of finding a positive solution to the accumulated problems in national relations determines a specific set of measures for modernization and sovereignty of an individual, society, and the state. In this context, the philosopher Moldabekov Zh.Zh. proposes a comprehensive program “Kazakh Studies” in order to study the identity of the Kazakh people. According to the scientist, the main tasks of the “Kazakh Studies” program include:

- “Kazakh studies” -to consolidate a person’s love for their native country, people, and Atameken, to strengthen the unity of people and relatives in their native land;

- to explain the renewed pace and pace of the son, generation, nation; to establish harmony, not the supremacy of ethnic experience and national spirit;

- drawing up a variant of a model of education of the generation, a table of commandments to the generation;

- promote literacy and well-being through dissemination of the idea of intersecting national feelings and character, mentality and language in human existence;

- to expand the field of worldview and ethics of a united country, to determine the direction of improvement of historical taste;

- improving the methods of increasing interaction of the national state, educational institutions and society, the method of future explorer;

- not the path of political transformation of society, but the level of adaptation of a person to socio-cultural relations, the spread of a geopolitical desire for an ethical model and social harmony” [21].

And philosopher M. S. Orynbekov believes that in the process of forming public consciousness of a sovereign country, it is important to study the ancient heritage of the Kazakhs and revive it. Because the traditional Kazakh worldview contains examples of autochthonous culture, and the steppe people have always had an opportunity to determine their communal characteristics. After all, these models are the main foundation for the basis of modern national identity. “The main concept of social philosophy in socio-historical arena of the new state is the concept of “self-being”. It is now used to represent an ability to act independently, to determine the quality of society. Here, various facets of social existence are combined and mixed, for example, ontological-gnosiological aspects of social consciousness, non-returning elements of existence and internal sources of development. Various philosophers and culturologists form ideas about the role and importance of self-existence as one of the driving principle of history, the vital core of culture, cultural core of Science, continuation of culture, dynamic principle of development of society and much more” [22, p. 85].

One of the most important and integral components of national consciousness is religious consciousness of society. One of the most pressing problems in the religious space of the Republic of Kazakhstan is the lack of objective knowledge about the current religious situation, difficulty of studying religious consciousness by domestic researchers, improvement of specific mechanisms for optimizing relations between the state and confessions. However, the country is building its secular state model, taking into account the religious situation in society, interfaith foundations, and is pursuing domestic and foreign policy in this direction [23]. Religious consciousness of the society is a conservative phenomenon, taking into account the peculiarities of the structure of each of its confessional groups. In general, there is a slowdown in development of public consciousness in the history of mankind. It is obvious that the processes of religious revival, which dominated at each stage of historical development, have lost their strategic character. Such a period is especially relevant in the modern historical process.

Modern approaches to the study of religious consciousness have shown the importance of research along with religious motives in close interaction with traditional sacred values, secular values. At the same time, it was found that in the modern global innovation community, religious values very quickly fall into the desacralization campaign. At the same time, with the growth of religious activity in public relations, there has been a tendency for members of the secular-oriented society to use religious values as universal, general cultural values devoid of a sacred character. These processes indicate that modern religious consciousness has acquired a new format.

The structure of the typology of a person's religious orientation consists of: his consciousness, i.e. identity of the individual, religious beliefs and competencies, emotions and traditional national feelings; behavior, i.e. an individual's observance of the norms of confession, rituals. It is obvious that the identity of religious consciousness and members of society who have fallen under the influence of religious institutions remains in the country. Nevertheless, religious scholars explain the emergence of such processes by historical and cultural features of Islam in the country, its rapid spread among the Kazakh society. The necessity of studying Islam as a socio-cultural phenomenon in modern social transformation is proposed.

Actual Problems of National Consciousness and National Identity

An integral part of theoretical basis of the study of national consciousness is the problem of national identity. Uniqueness is a conscious self-determination of an individual. The uniqueness of a personality comes from social needs, its membership in the community, personal security, self-esteem. In other words, identity is a set of behavior, emotions, interests, desires, social needs of a social group and an individual in various contexts. Identification is the achievement of an emotional and cognitive balance between an individual and a social group. This is done through social roles and social statuses that take place between an individual

and a social group. In addition, identification is also considered as a process of formation, development and functioning of personality. The mechanisms of identity are realized when an individual relates himself to the system of values and norms of a certain group.

In development of integration processes, national state-forming countries, especially post-Soviet states, faced an ethno-cultural diversity. The problem forced us to take into account historical experience and geopolitical reality. In other words, in the post-Soviet states, there was a problem of considering the problem of new identification of citizens from the point of view of science. The collapse of Soviet patterns and consciousness led to the discussion of national issues in individual states. Soviet humanitarian culture did not fully meet the socio-cultural demands of society. Even, according to scientists, in the Soviet period, the people of the USSR were not nationalized, and the inhabitants of the Empire considered themselves to be “Soviet” citizens.

Nation and national identity are closely interrelated and constantly complement each other. A nation consists of individuals who are united in a national identity, such as a human community. At the same time, national identity is a self-consciousness of the nation. Only when is a political and cultural community exist, nationalism is formed [24]. National identity is an important approach that reinforces the legitimacy of political power. National identity makes the activities of the national elite legitimate and forms the prerequisites for a national state.

The formation of national consciousness of any people, according to M.M. Rayevskaya, begins with the study of linguistic symbolism, which is the main basis of national identity and is connected with the history of its existence. The prerequisite for formation of any ethnic group is language, since an ethnic groups located in each geographical region are primarily distinguished by linguistic features and characteristics [25, pp. 67-76].]. Ethnic identity-along with the fact that an individual is a member of an ethnic community, is also his community with consciousness, manifested in forms of culture. Honor and dignity, resentment and fear of an ethnic group are important criteria for interethnic comparison. All this determines the emotional ties and moral responsibilities of ethnic community and contributes to socialization of an individual. In addition, the scientist believes that during the heyday of humanistic ideology, it has a twofold impact on the consciousness of society: firstly, it ensures preservation of classical values in a new era, and secondly, during this period, national linguistic consciousness awakens.

The emergence of a national language, which became the origins and causes of national consciousness, manifested in individuality, is also closely related to the emergence of art of printing in the new era. In a process that lasted a century and a half, Latin language ceased its sacred activity due to the influence of the reform movement, closely associated with book publishing. In addition, it is clear in history that any nation was a national printed language, so any nation that has achieved independence and wants to preserve independence directs its language to

this goal. For example, it can be noted that hieroglyphic writing became the main element on the way of consolidation and formation of a single Chinese nation on the territory of modern China.

Conclusion

In conclusion, the authors of the article, basing on the analysis, came to the following conclusions: first of all, it is established that national consciousness is the past experimental path of the people, and it is impossible to justify the meaning and significance of national consciousness without a philosophical study of the cultural heritage of the nation;

Secondly, it is proved that cultural heritage is an intellectual potential that forms consciousness of the nation, and national culture is a source that conveys the socio-ethical values inherent in the nation, historical experience of the nation;

Third, the importance of studying religious consciousness, which is an integral part of national consciousness, along with religious motives, the importance of studying traditional sacred values in close relationship with secular values, was demonstrated;

Fourth, it is formulated that the problem of national identity, an integral part of the theoretical aspects of national consciousness, consists of mutually accumulated elements of behavior, social skills, national interests and preferences, social needs and dreams of a social group and an individual;

Fifth, it was determined that formation of national consciousness of any nation begins with the study of the main basis of national identity and language symbols associated with the history of its existence.

List of references

1 *Filosofskij slovar'* [Philosophical Dictionary] / Pod red. I.T. Frolova. – 7-e izd., – M.: Respublika, 2001. – S. 521

2 Gulick R.V. *Consciousness* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. – Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2004.

3 Schneider S, Velmans M. *The Blackwell Companion to Consciousness*. – Wiley, 2008.

4 Searle J. *Consciousness* // *The Oxford companion to philosophy*. – Oxford University Press, 2005.

5 Frejd Z. *Vvedenie v psihoanaliz: Lekcii*. [Introduction to psychoanalysis: Lectures]. – M.: Nauka, 1989. – 456 s.

6 Yakovlev A.I. *Polinauchnaya paradigma soznaniya* [Polyscientific Paradigm of Consciousness] // *Social'no-gumanitarnye znaniya*. – 2013. – № 5. – S. 267-281.

7 Ivanov D.V. *Problema soznaniya i filosofiya Vitgenshtejna* [The Problem of Consciousness and Wittgenstein's Philosophy] // *Vestnik moskovskogo universiteta. Seriya filosofiya*. – 2007. – №2. – S. 6-19.

8 Hacker P.M.S. *The Sad and Sorry History of Consciousness: being, among other things, a challenge to the «consciousness – studies community»*. Royal Institute of Philosophy, 2012.

9 Bulekbaev S.B. Fenomen soznaniya v kontekste sovremennyh predstavlenij [The Phenomenon of Consciousness in the Context of Modern Ideas] // Budushchee cheloveka: problemy, gipotezy, idei. Mat. mezhd. nauch. konf., posvyashchennoj Vsemirnomu dnyu filosofii i 60-letiyu professora S.YU. Kolchigina / Pod obshch. red. Z.K. Shaukenovoj. Sbornik statej. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2015. – S. 50-61.

10 Mariner A. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Book houghton mifflin company. – Boston-New York, 2011. – 479 s.

11 Jaynes J. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. – Houghton Mifflin, 2000.

12 Carruthers P. Higher-Order Theories of Consciousness // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014.

13 Nazarbaev N.Ə. Bolashaqqa baǵdar: ruhani zhańǵyru [Orientation to the Future: Spiritual Revival] // [Elektronnyj resurs]. – 2017. – URL: <https://www.akorda.kz> (data obrashcheniya: 10.01.2021).

14 Nazarbaev N.Ə. Uly dalanyń zheti qyry [Seven Sides of the Great Steppe] // [Elektronnyj resurs]. – 2018. – URL: <https://www.akorda.kz> (data obrashcheniya: 13.01.2021).

15 Toqaeв Q. ZHańa zhaǵdajdaǵy Qazaqstan: is-qimyl kezeńi. Qazaqstan Respublikasy memleket basshysynyń Qazaqstan halqyna ZHoldauy [Kazakhstan in the New Situation: the Stage of Action. Address of the President of the Republic of Kazakhstan to the People of Kazakhstan] 2020. [Elektronnyj resurs] URL <http://www.akorda.kz.01.09>. (data obrashcheniya: 15.01.2021).

16 Nysanbaev Ə.N., Nurmuratov S.E. Halyqtyń ruhani murasy: dástyrli qundylyqtyq baǵdarlardy syni zerdeleu [Spiritual Heritage of the People: a Critical Study of Traditional Values] // Budushchee cheloveka: problemy, gipotezy, idei. Mat. mezhd. nauch. konf., posvyashchennoj Vsemirnomu dnyu filosofii i 60-letiyu professora S.YU. Kolchigina / Pod obshch. red. Z.K. SHaukenovoj. Sbornik statej. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2015. – B. 69-83.

17 Nurmuratov S.E. ZHańa oqulyqtardyń qoǵamnyń ruhani zhańǵyruyna yqpaly [The Impact of New Textbooks on the Spiritual Renewal of Society] // «100 zhańa oqulyqtar» zhobasynyń zhyzege asuy zhəne onyń qazaqstandyq biregejlik pen ulttyq əzindik sananyń qalyptasuyna yqpaly» atty dəngelek ýstel – sarapshylar kezdesuiniń materialdar zhinaǵy. – Sbornik materialov ekspertnoj vstrechi – kruglogo stola na temu: «Realizaciya proekta «100 novyh učebnikov» i ego vliyanie na formirovanie kazahstanskoj identichnosti i nacional'nogo samosoznaniya». – Almaty: QR BǒM ĞK Filosofiya, sayasattanu zhəne dintanu instituty, 2018. – B. 9-17.

18 Kasymzhanov A.H., Kasymzhanova S.A. Duhovnoe nasledie kazahskogo naroda [Spiritual Heritage of the Kazakh People]. – Alma-Ata, 1991. – 89 s.

19 Kasymzhanov A.H. Prostranstvo i vremya velikih tradicij [Space and Time of great Traditions]. – Almaty: Qazaq Universiteti, 2001. – 301 s.

20 Kshibekov D. Nacional'naya ideya i ideologiya [National Idea and Ideology]. – Almaty, 2006. – 178 s.

21 Moldabekov ZH.ZH. Qazaqtanu [Kazakh Studies]. – Almaty, 2003. – 447 b.

22 Orynbekov M.S. Predfilosofiya protokazahov. – Almaty: Əlke, 1994. – 207 s.

23 Burova E., Kosichenko A. Aktual'nye problemy razvitiya religioznoj situacii v Respublike Kazahstan [Actual Problems of the Development of the Religious Situation in the...

24 Republic of Kazakhstan] / Pod obshch. red. Z.K. SHaukenovoj. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – 137 s.

25 Kadyrzhanov R.K. Etnokul'turnyj simvolizm i nacional'naya identichnost' Kazahstana [Ethnocultural Symbolism and National Identity of Kazakhstan] // Pod obshch. red. Z.K. SHaukenovoj. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2014. – 168s.

26 Raevskaya M.M. Bazovye simvoly nacional'nogo samoopredeleniya v ispanskoy yazyke (istoricheskij rakurs) [Basic Symbols of National Self-Determination in Spanish (Historical Perspective)] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikaciya. – 2012. – № 3. – S. 67-76.

Масалимова Ә.Р., Дәулетова Г.О., Әлікбаева М.Б.

Ұлттық сананы зерттеудің әлеуметтік-философиялық тәсілі

Аңдатпа. Мақала ұлттық санаға қатысты әртүрлі мәселелерді талдаумен, оларды жіктеумен ерекшеленеді. Дегенмен аталған талпыныстар нәтижесі алуантүрлі түсініктердің пайда болуына алып келеді. Жеке адам немесе тірі организм санасы туралы сөз қозғау бір бөлек дүние болса, тұтас бір қоғам санасына қатысты мәселелерді қарастыру өз алдына күрделі құбылыс екені анықталады. Сана ұғымын зерделеу барысында сананы зерттеу нәтижесінен пайда болған ғылыми және бірқатар философиялық тұжырымдар мен сана ұғымына қатысты мәселелердің философиялық, когнитивті, нейробиологиялық және феноменологиялық шешімдері сараланады.

Сонымен қатар, ұлттың мәдени мұрасын философиялық тұрғыдан зерделемейінше ұлт санасының мәні мен маңызын дәйектеу мүмкін еместігі анықталады. Мәдени мұра ұғымы ұлттың санасын қалыптастыратын және оған тән онтологиялық, гносеологиялық, этикалық, әлеуметтік, эстетикалық құндылықтарды сақтаушы ретінде қарастырылады. Ұлттың санасын қалып-тастыратын интеллектуалды әлеуеті екендігі, ұлттың тарихи тәжірибесін жет-кізетін қайнар көзі болып табылатыны дәйектеледі. Ұлттық сананың құрамдас бөлігі ұлттық бірегейлік мәселесі әлеуметтік топ пен жеке адамның ұлттық мүдделері мен қалауларының, әлеуметтік мұқтаждықтары мен армандарының өзара құрамдас бөліктерінен тұратыны тұжырымдалады.

Түйін сөздер: сана, ұлттық сана, ұлттық мәдениет, ұлттық тіл, ұлттық тарих, ұлттық бірегейлік.

Масалимова А.Р., Даулетова Г.О., Аликбаева М.Б.

Социально-философский подход к исследованию национального сознания

Аннотация. Статья отличается анализом различных проблем, связанных с национальным сознанием, их классификацией. Однако результаты этих попыток приводят к появлению различных представлений. Если речь идет о сознании отдельного человека или живого организма, то выясняется, что рассмотрение вопросов, связанных с сознанием целого общества, представляет собой сложное явление. В ходе изучения понятия сознания дифференцируются научные и ряд философских выводов, вытекающих из результатов исследования сознания, и философские, когнитивные, нейробиологические и феноменологические решения проблем, касающихся понятия сознания.

Вместе с тем, без философского изучения культурного наследия нации определяется невозможность осмысления сущности и значения сознания нации. Понятие культурного наследия рассматривается как хранитель онтологических, гносеологических, этических, социальных, эстетических ценностей, формирующих сознание нации и присущих ей. Это интеллектуальный потенциал, который формирует сознание нации, является источником передачи исторического опыта нации. Формулируется, что проблема национальной идентичности состоит из взаимных компонентов национальных интересов и желаний, социальных потребностей и мечтаний социальной группы и личности.

Ключевые слова: сознание, национальное сознание, национальная культура, национальный язык, национальная история, национальная идентичность.

**THE ROLE OF KAZAKH YRYMS-BELIEFS IN
THE FORMATION OF THE TRADITIONAL WORLDVIEW
OF THE KAZAKHS: PHILOSOPHICAL
AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS***

¹*Yerzhanov Yerkebulan, ²Ozkul Cobanoglu, ³Zhanabayeva Dinara*

²*ozkul@hacettepe.edu.tr, ³dinara.jan@bk.ru*

¹*Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan),*

²*Head of the Department of the Turkic*

Language and Literature of the Faculty of Literature

of the Hacettepe University (Ankara, Turkey),

³*Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan),*

¹*Ержанов Еркебулан, ²Озкуль Чобаноглы, ³Жанабаева Динара*

²*ozkul@hacettepe.edu.tr, ³dinara.jan@bk.ru*

¹*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті*

(Алматы, Қазақстан),

²*Хажеттене университеті әдебиет факультетінің түркі тілі*

мен әдебиеті кафедрасы (Анкара, Түркия),

³*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
(Алматы, Қазақстан)*

Abstract. The article examines the philosophical foundations of a number of superstitions that have survived and are used by the Kazakh people. In the context of modern globalisation, it is crucial to revive and expand the scope of the superstition system, which occupies a special place in the education of future generations. The meaning, correlation of the word «superstition» (yryms) is explained, and a historiographical and culturological review of the study of the problem is given.

Religious and mythological subtexts of superstition are revealed, the history of its origin, essence and content are analyzed. The authors note that the system of superstitions, which has existed with the Kazakh people for centuries, has been widely reflected in the life, customs, habits and everyday life of our people. In olden times such superstitions were viable, continued from generation to generation, were associated with mythical knowledge, mythical legends. Nowadays, superstitions have undergone a number of changes and have narrowed their scope.

* This article was prepared as part of the funding of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan (Grant No. BR10965263 "Social modernization of Kazakhstan society: ideological and ideological foundations, conceptual models, socio-cultural processes, sociopolitical technologies").

In order to insulate oneself from the influence of giant world cultures, it is necessary to reflect the Kazakh traditions and system of thinking. Therefore, it is important today to systematise the rituals and prohibitions that are the code of Kazakh culture. The article examines the role of superstitions in the modern context, i.e. their adaptation to the modern conditions of life in Kazakhstan. At all times, the main task of mankind will be to bring up an honest, educated, industrious generation. This task is solved according to traditions and customs of every nation, i.e. every nation has been checking and sorting for centuries, using advanced traditions and customs in upbringing of growing generation. If we look at the history of the emergence and formation of superstitions, we see that they are born out of the welfare of the people, the way of life. That is, superstitions are a household rule of «folk pedagogy».

Key words: kazakh yryms, prohibition, religion, myth, symbol, cultural code, spiritual consciousness, national symbol, continuity of traditions, system of national values.

Introduction

The proposed aim is to reveal the religious and philosophical undertones of superstition in the forms of Kazakh spirituality. Our ancestors, who inhabited the Great Steppe for many centuries, went through many periods of history and culture, winding roads, from the time when they held swords to the time when they accepted the Koran and took oaths. Systems of values nomadic life, which are not conspicuous, continue to remain beneath the hard pages of history.

The truth is that the system of superstitions, which have existed with the Kazakh people for centuries, has been widely reflected in the life, customs, habits and everyday life of the Kazakhs. However, nowadays they are distant from our lives, have become meaningful and their scope is narrowing. This tendency has existed since the first years of our country's independence. Since then, all sacral notions and rites have grown faster in our people. It was also affected by the lack of demand. Even religious societies, engaged in studying of all sacral concepts and customs of Kazakhs, myths and myths, appeared. Their actions damaged the spiritual outlook of the nation.

Before considering the primary sources, the symbolic nature of superstitions in the Kazakh people, let us dwell on the meaning, correlation of the words "superstition" and "taboo".

According to the renowned ethnographer B. Bopay, prohibition most often comes with orders, commands: "do not disturb a man", "do not spill salt", "release the tension", "do not pull the sign", just like "press the threshold", "press the sky", "press the bird's egg". Superstition is born from explaining the essence of the word. Why should one not live at home, what are its causes and consequences? And in order to get rid of bad behaviour, bad behaviour even more, the prohibition becomes a superstition when we say: "if you tear the greens, you will return to spring, you will be a young summer". So to speak, prohibition is considered one of the wings of superstition. Prohibition is the preface of superstition. Superstition is like a harbin-

ger of good, prohibition-born of fear of evil, of an impending threat. Kazakh never adds the plural when pronouncing a forbidden word. After all, the forbidden word is reserved for everyone, from the child in the cot to the elderly. This is a mine of noble knowledge, which every Kazakh should know. A spring of national education, i.e. the totality of one nation [1, p.20].

Rituals are like solving a riddle. Kazakh rituals reveal the essence, subtleties and intricacies of nomadic life. Forbidden by belief, the second takes place. The superstitions are dominated by ethics, ethics, the prohibitions are dominated by ignorance, the desire to "not to know". The concept of *aram* and *haram* is also present in superstition. For instance, if the swallow nests in *Shanyrak*, it is a symbol of good, while *baigyz* is a night bird, but at night it is a symbol of evil, while in a prominent place it is a symbol of estrangement. The superstitions can be continued as superstitions related to human actions, as well as superstitions related to a woman, a child, a cradle, a trip, a passenger. There are even superstitions about clothing, there are even superstitions about feet. Superstitions and prohibitions related to food.

Superstitions, customs, traditions of the Kazakh people are the history of longevity of our country. In its educational meaning, from the ancestor to today's child, from generation to generation, so I repeat that the Kazakh superstitions are a noble heritage of the nation, a golden treasure. This is a noble truth which requires no proof.

Kazakh superstition (*yryms*) is the science of the Kazakh way of life. It is law before law, life textbook before law, before faith. The origins of the upbringing of the Kazakh family begin with beliefs.

Every Kazakh family performs various rituals and superstitions to give meaning to their lives from birth until they move away from that family. However, not many of us know where some rituals come from. This article attempts to find answers to these questions. We should not only know the history and reasons behind many superstitions and rituals, but also add to their meaning and propagate them to the younger generation.

Research Methodology

The study used methods such as comparativism, typology, hermeneutics, diachronic and synchronic analysis, which were used to identify common and specific characteristics in the cultural dynamics, internal and external mechanisms of influence on cultural transformations, local, regional aspects of the concept of *yrym* and rituals as a culture of society. As a theoretical and methodological approach, the study used cross-cultural analysis of "cross-time" and the reality of today, which allows us to compare the indicators and characteristics of deviant groups of the digital generation with a measure of speed and dynamism.

Results and Discussion

Many traditions, customs, superstitions and legends of the Kazakh people are intertwined with religion. The source of traditions related to superstitions and sacred notions originates from the Quran and prophets [2, p.10]. Along with So, most superstitions that have survived to our time have traces of paganism (tengrism, shamanism, etc). Nevertheless, it is true that some superstitions and beliefs are stated in separate surahs of the Quran.

Superstition is never at odds with religion. For example, if religion calls for serenity, Kazakhs say "patience is gold". Religion calls for blessing, we say "blessed bottom of the feast". If religion calls for forgiveness, Kazakhs say: "If a man comes with forgiveness, you will also forgive blood feast". Religion says, "Doing good is the deed of every man, answering evil with good is the deed of a man. Religion says, "One word of mouth burns thousands of people, one word of mouth corrupts thousands of people. It is the Kazakh superstition that creates in these meaningful proverbs and sayings, educating the generation in the spirit of patriotism. It is considered a change in our traditions. Kazakhs also have "superstitions" associated with the concept of "tyym" about what not to do (taboo). Today some of the legends in the form of a sign-symbol are envied only in historical conditions, but among them there is a lot of help to people to survive, create and increase spiritual and material wealth.

"The Kazakhs attach great importance to 'Kiye'. Some calamities of nature, fire, some animals and birds, objects necessary for nomadic life are revered as sacred. The Kazakhs understand that disrespect to "Kie" will lead to misfortune and misfortune if they don't hold back from these disrespectful things, disrespect to "Kie". Disrespect for the animals and the subject matter incurs the wrath of 'Kie'. Kiye's rage is very bad.

Kazakh yryms are a kind of beliefs that derive psychologically from a simple type of thinking. They are psychological features embedded in the minds of nomads, common to ethnic groups, which were gradually formed in the course of their existence. Prohibition and superstition are expressed according to different groups of ethnic communities, such as man and woman, elder and younger, boy and girl, etc.

Superstition is closely linked to mythology. The British scholar Karen Armstrong in his work "The battle for God" writes about myth: "To know myth by rational means is a mistake. The true secrets hidden in legends can only be felt with the heart, like painting, poetry, sculpture and music.

Myths aesthetically penetrate all superstitions and prohibitions only when they are mixed and absorbed into traditions and customs, and then intertwined with them. Only rites and rituals whose content is enriched with sacred legends make it possible to uncover its sacred essence and delve into the deepest mysteries of existence. Myths and traditions are very difficult to distinguish from each other. Scholars who have studied this area thoroughly ask themselves: "Were the first

customs or myths? Myths are necessarily associated with mysticism. That is, in close contact with the mystical world. If not rituals and divine rites from prophets, just religious sermons and legends, the essence of which would not be revealed to man. By the way, legends, which have become a tradition and have not entered into everyday life, turn into dry abstraction like notes marked on paper. Only when you play the notes on a musical instrument do incredible states emerge that delight your soul. Similarly, it is only when customs and traditions continue among the generations and are performed with benevolence that myths and legends comfort and inspire the human soul" [2, p.20].

We have already noted that most of the superstitions that have survived to our time originated from pagan ones. A prominent ethnographer, Turkologist A.A. Divaev, collecting ethnographic material on religious beliefs, identified the following signs of "paganism" in the life of the Kazakh people:

1. A young daughter-in-law puts a piece of sheep fat into the fireplace when she enters her father-in-law's house for the first time;
2. In spring, when the Kazakhs move for the first time from their winter residence to Zhailau, they intentionally make bonfires in two places and pass camels with equal loads among them;
3. A woman who is not found with a child is not returned to her father's house, she is sent to the sacred places to be planted, candles are lit, or bonfires are made;
4. The head of the family that is derived from the word master of the fire, and there is also the word "smoke";
5. Within 40 days of the murder, 40 candles were burned with a fat wick.

All this testifies to the fact that in ancient times the cult of fire existed among Kazakhs, the precursors of the Muslim religion A. A. Divaev. Divaev's views on the issue of determining the remnants of the pre-Roman Muslim attitude echoed the views of Sh. Ualikhanov. For example, Sh. Valikhanov in his "Remains of Shamanism among the Kazakhs" refers the cult of fire and various related rituals (the cult of fire, purification by fire, the role in wedding ceremonies, lighting candles on the dead etc) to the sign of shamanism.

A.A. Divaev wrote about Kazakh superstitions: "one flock of sheep cannot be blown up in the front or in the middle, because where they graze, the Prophet Kyzir walks". He further notes that there is a superstition (tradition) among the Kazakh people that one must not eat food before the hostess gets tired. A.A. Divaev reveals traces of history passed in this superstition.

Traditions and customs of the Kazakh people – what to pay attention to. When only one child is born, there are many rituals, ceremonies, customs and superstitions. Even the rituals begin before the birth of the child.

Traditions associated with the pregnancy of a young bride. When a woman has heard that she is going to have a baby, she goes to her neighbours and her girlfriends and aunts go home to bake various sweet and tasty treats. The mother-

in-law will say 'let the ancestors protect the daughter-in-law' after attaching a white shawl to the right side of her house [2, p. 21].

The most common reasons for this are the lack of a clear understanding of what is going on in the world and the lack of a clear understanding of what is being done [3, p. 5]. This is a very important issue in the case of a large number of cases, which are not related to the use of the device, or to the use of the device in a different way. The device may not be used for a long time. Do not place the device in a position where it will be damaged. Doing so may cause the device to overheat and result in fire or damage to the device. The power plug (halyk seal) must be connected to the wall outlet in order to prevent damage to the wall outlet. Doing so will cause the device to overheat and result in fire or electric shock. "Til kozin taska" is not displayed when the device is connected to the wall [4, p. 11]. The following are examples of how to use the device in the case of an accident (e.g. a firearm). Doing so may cause the device to overheat and result in fire or damage to the device.

Do not place any objects on the ground or on a surface which is not suitable for this purpose. Doing so may cause damage to the device and result in fire or electric shock. If this is not the case, the 12 ai koteridy-means are not available. In the case of biology and biology-related diseases, this is not the case, but it is the case that "the disease is not a disease" and "the disease is a disease of the brain" [4, p. 12]. The following are some of the reasons for the lack of a clear understanding of this issue.

On the day the child came to life, the neck vertebrae of the slaughtered sheep were boiled and cooked. Then, after the assembled women ripped off the vertebral bones with fingers instead of teeth (at that the ethnographer Tuleubayev A.T. noted that "leaving meat or tendons in the cervical vertebrae contributes to excretion of pus from the child's eyes") [5, p.75] a vertebral bone was hung out on the front door and posted on a plate with an inscription: "the child's cervical spine is strengthened". This spine would stand until the child's cervix had become stronger. This superstition is somewhat common in families with members of the older generation.

Most child-related superstitions are usually associated with beliefs, such as the touch of the eyes and the tongue. To this end, primarily due to the ancient notion that iron and fire have protective powers, rituals such as arms with a cradle, spout and tongs must be created to prevent witchcraft. To this day, old cradles ("Kishi Zhalanash village") with traces of several snow-covered fires can be found.

In Kazakh auls, there is a superstition that when a child is left alone, he hides a knife under a pillow, various amulets, that in the considered protector. For this purpose they hang wolf's hooves, sometimes cone-shaped or horse hooves on their heads. In the village of Bolshoi Karatal a hedgehog hide used to hang under the bed. An owl on the child's skullcap is widely distributed, less often an owl is worn as a prayer amulet, an amulet for protection [6, p. 43-44].

In Kazakhs, a newborn child did not show it to the public until it stiffened, thus trying to save its tongue - the eye. In order to keep the baby's eye, she put soot on it.

In the Kazakh people the young mother kept strict superstitions about caring for her child. He was also watched over by the adults at home. One of the main prohibitions in this respect concerned breastfeeding. In Kazakh rites, Satan mixes the dirt from a woman's hair with the milk that feeds the kippah. This will make the baby's soul dirty and evil will settle in it. It is believed that when he grows up, he will become eternal, changeless and disobedient. Therefore people with open eyes paid special attention to a bride's hair [2, p. 23]. Another superstition associated with breastfeeding is the prohibition of breastfeeding without stools.

Its ultimate purpose is to preserve the personal hygiene and health of the baby.

As for the baby pronoun, every nation has its own culture, its own traditions. At the same time, the Kazakh people had their own principles which they adhered to in naming. In Kazakh nation if the born children died and died, along with such unacceptable names as Puppy, Itbay, Ittemgen, Malay, Bashay, superstitious names like Tursyn, Almas, Aman, Otegen, Otepborgen, Tolegen, Yelemes, Immortal, Turar were superstitious. These were born out of a desire to "let the child live long". In general, as we know, superstitions are born of faith and good intentions of people, of true enthusiasm.

All children born were always girls, and in expectation of a boy, when another girl will be born, and then when a boy will be born, they will bet on him as Ulbol-syn, Ulbal, Ultu, Ultugan, delusion, delusion.

Children who have come of age often bear names Allabergen, Aldabergen, Kudaibergen, Tuyak, Tylegen, Tlepai, Tleubergen.

Depending on the time of birth, place, country and condition of a child, the names Aytugan, Ramazan, Ere – gep, Nauryzbai, Kantarbai, Zhailaulbai, Kazanbai, Boranbai, Tashkenbai, Bukharbai, Zhel – dibai, Janbyrbai, Sirbai, Edilbai, Almat, Naimanbai, Adaybai, Genis, Kuanysh, Bazarbai, Amankeldy, Toregeldy, Kozageldy, Zholdybai, Olzhabai etc.

Depending on the age of the father or grandfather, there is a tradition-Elubai, Alpysbai, Zhetpisbai, Seksenbai, Toksanbai.

For example, the name rain may also be the reason. A child born on a downpour day is also called Zhanbyrbai [7]. After the rains, the land went mouldy and it was clear that there would be a growth of livestock, there would be a rich child. If a village migrates when a child opens his eyes, it may be called Kosherbai. Any post can be the cause of Orazbay, the bird of Turgay, the eagle of Kyran - Burkitbay. A father names his beloved son Ajan and feels that he loves him as his own Aydan, as his soul. The child's name Volkodav also means the wish of the child to be happy like Volkodav and strong like Juldyzbai [6, p. 130].

This deed corresponds to the proverb of the Kazakh people "a good word is half of happiness", and from life experience one can see that those who had intentions, who had children, who did not have children, who did not have sons. Therefore, the traditions of these ancestors continued. At the same time these traditions say that modern esotericists "materialise any thought we believe that this will also

be an argument in favour of the conclusions. When a child is born, a Shildehan wedding is celebrated. It is a Kazakh tradition to ensure that a demon named shil does not steal the newborn baby. The whole village would gather at the shildehan, singing and dancing until dawn. That way the demon would not wash closer to home. This is a tradition of the Kazakh people that has developed and continues to this day due to my animistic worldview [9]. First of all, a child is put on a garment from the front side. This garment was called a "dog shirt". In general, the names of land and water (toponyms) and human names were widely spread in the Kazakh people. The rituals and superstitions concerning the dog show that it was a totem in those ancient times. From time immemorial in Kazakhstan, when a woman was not living but dying, she put the first dress on her new-born child, which she put on the head of a dog, and then put it on her child. It was believed then that the newborn baby would not die. That's what they called it, the dog dress. "I didn't want you to wear a dog's shirt before," was what our people used to say [10, p. 114].

There are also religious legends about the name of the dog's dress. According to it, God created a statue of the Almighty, from a pinch of clay taken from his navel he created a dog. According to the legend, after his father died, the dog guarded him for forty days and forty nights and protected him from the devil. Dogs are always a man of the month – rylmai, where as ip, the owner of the cattle- tsk of the property of this topic, is that on the passage serik man. The dog was Adam and Eve's faithful companion when they came down to earth. They were rescued from trouble, from danger, they were protectors.

Which, like a newborn baby-normal dress, that dog lead zhaleden yrymdau after putting it on. The dog wears the shirt until the baby comes off it. It is made from soft fabrics such as sewing, sis, calico, calico. The edge is closed with the front side facing outwards, without folding. Once the collar is cut out, it makes a vertical slit so that the child's head fits into it. The dog will not throw the shirt outside to get the child out. People who would go into an argument, heroes who would attack the enemy, would hide the dog waistcoats and take them with them. Because" the dress saves from danger, from trouble". Women who have no children are given a dog's gown as a superstition [2, p. 25].

A woman who did not give birth was sent away from frostbitten newborn pups. If one of the husbands died after the woman left, the woman was to give birth. The Kazakhs did not kick the dog or splash it with water. Shashe of water to a dog, and moreover a man, who was of opinion that the main thing was burrs, calluses, expressed in sackcloths. The Kazakh people especially retain the tradition of placing the newborn baby in a cot, separating it into a cradle. There are various legends about the origins of the cradle. Since the cradle was made from the very first tobylg, it became one of the sacred trees. It was used to make a cradle, a whip, and utensils. "Cradle to fire", "don't drown with your feet", "keep in honor" began to appear after this superstition. A child rocking in the cradle of Tobylyg says superstitiously: " Lions are running, tigers are running " [2, p. 26].

Seven things are covered on top of the cot, which the child shares. Thus blankets are covered first, then a bathrobe, caps, fur coats, bedspreads, blankets and lashes. The coat, cap-wishes that the boy in the saddle be honoured by the people; the jugen, coverlet-wishes to be a citizen holding a horse; the kebenek, whip-wishes to be a hero defending the country [4, p. 17].

We have a strictly enforced prohibition against rocking an empty cradle. Legend has it that the Devil puts his son in an empty cradle. The same is true of Satan rocking an empty cradle. That is why it is forbidden to "not rock an empty cradle". It turns out that the devil's son hides in an empty cradle. When the baby is separated from the fire, the hiding devil slaps the baby on the inside. Then the baby's stomach hurts. Worse sleep. Therefore it is generally believed that the baby should be taken to a cot with juniper, grouse, or seven [2, p. 26].

In the cradle of owls, in some regions rituals of wearing wolf's teeth are born from the belief that they will save the child from being touched. This is associated with the totemistic beliefs of the Kazakh people, who venerate owls and wolves as sacred animals [11].

Parents bathe in salt water for forty days to twist the newborn. The purpose is for the child to grow up in the future to be a calm, hardy, strong person who does not tolerate all the difficulties he or she encounters on the path of life.

The Kazakhs considered the first forty days from birth to birth a formidable, threatening 'transitional period', watching the newborn without taking their eyes off it. The "milk nail", the "tummy" are not received until they are out of the way. In newborns at forty days old, the "karakulaktandy" reports that the "kyrkynan shygaru" makes " of asthana. As a rule, the male is early maturing, grows quickly, and lies idle after 40 days. And the girl, on the contrary, is easy – only sober, steady, clearly fulfilled the procedure of removal after forty days [8;35]. When a child is removed from the haircut it is dipped into 40 spoonfuls of water, claws and hair are taken. The number 40 is also guided here. Ornaments have been put on the bottom of the bath. It is believed that water with silver is the purest water, and demons are not allowed into it. Basically, every object put into the water has its own meaning. They put silver in the water in which they bathe a child, so that the child will be faithful, white and chaste. Forty spoonfuls of water are poured so that there is plenty of water. The child, when released, has joined the ranks of the people, is considered to have passed a dangerous period and has begun to emerge into society.

There is a custom among the Kazakhs to keep the first hair of an infant taken. It is customary to wear it as a talisman for a growing child. According to the belief, the Devil cannot influence a child and creates it [2, p. 31].

In later times, when a person received hair, it was thrown in naughty places or buried in the ground. In general, it was a common belief among the Kazakhs that hair should not be thrown carelessly into the steppe. It follows from these superstitions that women also collect hair falling out of a comb, bury it in the ground or burn it.

Shildehana cradle is one of the rituals celebrated in a baby's life after the wedding and is held as a Grand Wedding - presentation. This rite is performed with the wish to "go soon" after the baby gets up. For example, the presentation threads 'more, let 'blue' conclude that the herbs of the black, 'may he be rich'. Nowadays black and white yarn is widely used. The yarn is specially made and it is a symbol of life. It has a great religious and philo-sophic meaning. In life everything is created in pairs. Say, dark and light, hot and cold, life and death, good and evil etc. They are constantly concomitant.

The yarn used in the presentation is made when the child is growing up, with the intention of "taking the yarn", "stealing", "not hurting", "not going the wrong way", i.e. "not looking into someone else's world, not sticking your hand". [8, p. 45-46].

Kazakh people have enough superstitions and prohibitions in matters of love to children, abandonment of descendants. One of them is to put on a child a negative dress. Its essence is as follows. A woman who could not give birth to a child would put a boy's or a girl's gown on a small child. A superstition says that if a boy's dress is put on negatively for a boy, a boy will be born, if a girl's dress is put on negatively for a girl, a girl will be born. Religious legends ascribe this rite to the prophet Solomon [2, p. 36]. This superstition is still preserved among the Kazakhs.

Chokan Valikhanov 1862-1863 note the written article "Remains of Shamanism among the Kazakhs": "about Kazakhs, as all researchers say, and in all geographical indications; Kazakhs are Muslims, but shamanic superstition is the main philosophy of life. They worship Muslim beliefs as well as shamanistic beliefs. These views are correct, although what does their shamanism consist of? But unfortunately, despite the publication of articles in various periodicals on shamanism among the Kazakhs, so far no one has written about it without going into detail [12].

Among them, skills and life experience constitute the rational basis of popular education, cognition – a view of the environment, usually associated with a mythico-religious worldview. Although traditional superstitions are generated by empirical skill and life experience, scientific evidence is not provided in the course of its pursuit. The result is an irrational mythical religious worldview in ritualistic ritual. Superstition must therefore be some kind of system linking the name to each other. In the same haphazard way, the ritual property is handled from generation to generation. But it follows from ritual rites that human society either inculcates good or represses evil. In this sense, as one of the manifestations of popular education, superstition serves to regulate the social environment, mobilising people towards certain goals, thereby consolidating social harmony [13].

At the same time among Kazakhs the leading meaning is worldly, sadistic concept. According to this notion, death is just a cause of transition from one state to another (state), transition from one state to another. After the death of man he went underground where he began his second life. That is, having completed his false

transitory existence on earth, he will not go to the underground for eternity. Due to the fact that Kazakhs were quite experienced in sending roe deer, the Markumdy went on an irreversible journey. Even now in the customs found among our people one can trace symbols of the first religions formed in the early times. Consequently, the ideological core of traditional ritual appears in the depths of history [14]. In general, superstition is one of the spheres of national identity that was born in the faith and good intentions of the people. It was full of popular mores and customs [15].

To summarise, there are unfortunately many theories and scholars who suggest that true culture must be written or material in the form of buildings and structures. This completely destroys all ideals of cultural relativism. Because of it, Kazakh superstitions are the root of understanding life, which is kept from generation to generation without too many interruptions. However, it is worth noting that many superstitions may be interpreted differently and have different origins. But this does not exclude the real roots of the steppe understanding of the world.

Conclusions

As is known, the system of superstitions, which has existed for centuries with the Kazakh people, has been widely reflected in the life, customs, habits and everyday life of our people. Upbringing of children through superstitions – prohibitions, refusal of alien habits, prevention of possible dangers etc. – is a deep historical, ethno-cultural and social meaning which is still kept in the spiritual space of our nation. Some ritual prohibitions are also expressed as a symbol, a symbol of shamanistic, Tengrian beliefs in ancient times. In any case, superstitions should not be separated from the national identity of our people. The Kazakh forbidden word is the source of national upbringing, i.e. the Kazakh people have brought up their children since they were small children through the prohibition of good, avoiding bad habits.

In ancient times such superstitions were viable, continuously transferred from generation to generation, associated with legends, mythical knowledge. Most of the superstitions we have discussed above are based on religious faith. People's religious faith has been symbolised by such superstitions. Superstitions have the symbolic property of serving as a material substance, an action, a vocabulary text, a certain image of consciousness.

Superstitions and forbidden words occupy a special place in the upbringing of our people. The source of forbidden education is med words. Superstitions and prohibitions exist in all nations of the world. Their similarity is that they both have an educational meaning. Sometimes we say: "very superstitious, religious". We must understand that religiosity is not a superstition, but a superstition, a forbidden condition.

References

- 1 Yrym-tyıymdarymyzdyń ózi tereń ғылымı zertteýdi qajet etedi [Our Superstitions Themselves Require Deep Scientific Research] // Dástúr №1 (50), Qańtar-Aqpan, 2017–20 s.
- 2 Salt-dástúr sóleidi. Otbasy hrestomatiasy [Tradition Speaks] / Avtorlar: B. Bopauly jáne t.b. – Almaty: Orhon, 2017. – 288 b.
- 3 Júnisov A. Fániden baqıǵa deiin [From Fairy to Fairy]. Almaty, 1994 – 127 b.
- 4 Qaliev S., Orazaev M., Smarlyova M. Qazaq halqynyń salt-dástúrleri [Traditions and Customs of the Kazakh People]. – Almaty: Raýan, 1994. – 222 b.
- 5 Toleýbaev A.T. Relikty doislamskih verovanıı v semeinoi obrádnosti kazahov [Relics of Pre-Islamic Beliefs in Kazakh Family Rituals] (HИH – nachalo HH vv.). – Alma-Ata, 1991– 75 p.
- 6 Qazaq halqynyń dástúrleri men ádet-ǵuryptyary. 1-tom: birtutastyǵy jáne ereksheligi/ Qurast. S. Ájigalı. [Traditions and Customs of the Kazakh People]. – Almaty: Arys baspasy, 2005. – 328 b.
- 7 Abylqasymov B. Telqońyr. Qazaqtyń kóne nanyım-senimderine qatysty ǵuryptyq fólklory [Traditional Folklore in Relation to Ancient Kazakh Beliefs]. – Almaty, 1993 – 82 p.
- 8 Din men dástúr. II kitap (tal besikten jer besikke deiin) [Religion and Traditions].– Astana, 2017. – 176 b.
- 9 Aqataı S.N. Kún men kóleńke: ғылымı-tanyımdyq ańsar; Tarihi materialdar. Qaita basylǵan [Sun and Shadow: a Scientific and Educational]. – Almaty, 2011. – 424 b.
10. Óserov N., Estaev J. Islam jáne qazaqtardyń ádet-ǵurpy [Islam and Kazakh Customs]. – Almaty: Qazaqstan, 1992. – 152 b.
- 11 Orynbekov M. Qazaq senimderiniń bastaýlary: oqý quraly. [Origins of Kazakh beliefs]. – Almaty: Qazaq ýniversiteti, 2002. – 200 b.
- 12 Qaibaruly A. Bopauly B. Qazaq yrymdary. Kazahskie poverá. [Kazakh Beliefs] / Bas redaktor Á.Nysanbaev. – Almaty: «Qazaq ensiklopediasy» Bas redaksiyası, 1998 –160 b.
- 13 Seidimbek A. Qazaq álemi. Etnomádeni paıymdaý, Oký kuraly [Kazakh World]. – Almaty, «Sanat» 1997. – 464 bet .
- 14 Aqataı S.N. Kún men kóleńke : ғылымı - tanyımdyq ańsar; Tarihi materialdar . Qaita basylǵan. Almaty, [Sun and Shadow]. – 2011. – 424 - b .
- 15 Kenjeahmetuly S. Ulıtyq ádet – ǵuryptyń beımálim 220 túri . Kómekshi oqý quraly. [220 Unknown Types of National Customs]. – Almaty: Sanat, 1998. – 256 bet.

Ержанов Е., Озкуль Чобаноглы, Жанабаева Д.М.

Қазақы дәстүрлі дүниетанымның қалыптасуындағы ырымдардың рөлі: философиялық-антропологиялық талдау

Аңдатпа. Мақалада қазақ халқы сақтап қалған және пайдаланатын бірқатар ырымдардың философиялық негіздері қарастырылады. Қазіргі жаһандану жағдайында болашақ ұрпақты тәрбиелеуде ерекше орын алатын ырым-жырымдар жүйесін жандандыру және кеңейту өте маңызды. «Ырым» сөзінің мағынасы мен арақатынасы түсіндіріледі, сонымен қатар мәселені зерттеуге тарихнамалық және мәдени шолу жасалады.

Ырымшылдықтың діни және мифологиялық ішкі тақырыптары да ашылады, оның пайда болу тарихы, мәні мен мазмұны талданады. Авторлар қазақ халқында ғасырлар бойы қалыптасқан ырым-жырымдар жүйесі халқымыздың өмірінде, әдет-ғұрпында және күнделікті өмірінде кең көрініс тапқанын атап өтеді. Ежелгі уақытта мұндай ырымдар өміршең болды, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп, мифтік біліммен, мифтік аңыздармен байланысты болды.

Әлемдік мәдениеттердің ықпалынан қорғау үшін қазақ дәстүрлері мен ойлау жүйесін көрсету қажет. Сондықтан бүгінгі күні қазақ мәдениетінің кодексі болып табылатын салт-жоралар мен тыйымдарды жүйелеу маңызды. Мақалада ырымдардың қазіргі контекстегі рөлі, яғни олардың Қазақстандағы қазіргі өмір жағдайларына бейімделуі қарастырылады. Барлық уақытта адамзаттың басты міндеті адал, білімді, еңбекқор ұрпақты тәрбиелеу болады. Бұл міндет әр халықтың салт-дәстүріне сәйкес шешіледі, яғни әр халық ғасырлар бойы өскелең ұрпақты тәрбиелеуде озық дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды қолданып, тексеріп, сұрыптап келген. Егер біз ырымдардың пайда болуы мен қалыптасу тарихына қарайтын болсақ, онда олардың адамдардың әл-ауқатынан, өмір салтынан туындағанын көреміз. Яғни, ырым – «халықтық педагогиканың күнделікті ережесі».

Түйін сөздер: қазақ ырымдары, тыйым салу, дін, миф, символ, мәдени код, рухани сана, ұлттық символ, дәстүрлер сабақтастығы, ұлттық құндылықтар жүйесі.

Ержанов Е., Озкуль Чобаноглы, Жанабаева Д.М.

Роль казахских ырымов-поверий в становлении традиционного мировоззрения казахов: философско-антропологический анализ

Аннотация. В статье рассматриваются философские основы ряда суеверий, которые сохранились и используются казахским народом. В условиях современной глобализации крайне важно возродить и расширить сферу применения системы суеверий, которая занимает особое место в воспитании будущих поколений. Объясняется значение, соотношение слова «суеверие» и «ырымов», а также дается историографический и культурологический обзор изучения проблемы.

Раскрываются религиозные и мифологические подтексты суеверия, анализируется история его возникновения, сущность и содержание. Авторы отмечают, что система суеверий, существовавшая у казахского народа на протяжении веков, нашла широкое отражение в жизни, обычаях, привычках и повседневной жизни нашего народа. В старину такие суеверия были жизнеспособны, передавались из поколения в поколение, были связаны с мифическими знаниями, мифическими легендами. В наши дни суеверия претерпели ряд изменений и сузили сферу своего применения.

Чтобы оградить себя от влияния гигантских мировых культур, необходимо отражать казахские традиции и систему мышления. Поэтому сегодня важно систематизировать ритуалы и запреты, которые являются кодексом казахской культуры. В статье рассматривается роль суеверий в современном контексте, т.е. их адаптация к современным условиям жизни в Казахстане. Во все времена главной задачей человечества будет воспитание честного, образованного, трудолюбивого поколения. Эта задача решается в соответствии с традициями и обычаями каждого народа, т.е. каждый народ веками проверял и сортировал, используя передовые традиции и обычаи в воспитании подрастающего поколения. Если мы посмотрим на историю возникновения и формирования суеверий, то увидим, что они рождаются из благосостояния людей, образа жизни. То есть суеверия – это «бытовое правило народной педагогики».

Ключевые слова: казахские суеверия, запреты, религия, миф, символ, культурный код, духовное сознание, национальный символ, преемственность традиций, система национальных ценностей.

ПРАГМАТИЗМ – САНАНЫҢ ЖАҢҒЫРУЫ

¹Малдыбек Ақмарал Жұмағұлқызы, ²Дүйсен Нұрсұлтан Бақтиярұлы

¹*akmaral.maldybek@ayu.edu.kz*

¹*Халықаралық туризм және меймандостық университеті*

(Түркістан, Қазақстан),

²*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті*

(Астана, Қазақстан)

¹*Maldybek Akmaral, ²Duisen Nursultan,*

¹*akmaral.maldybek@ayu.edu.kz*

¹*International University of Tourism and Hospitality (Turkestan, Kazakhstan),*

²*Eurasian National University named after L.N. Gumilyov*

(Astana, Kazakhstan)

Аңдатпа. Бүгінгі таңда прагматизм жайлы көп айтылып та жатыр, жазылып та жүр. Прагматизм ХІХ ғасырдың соңғы онжылдығында философиялық бағыт ретінде пайда болды.

ХХІ ғасырда ұлттық сананы жаңғыртудың біршама бағыт-бағдарлары алдыға қойылды. Атап айтар болсақ: бәсекеге қабілеттілік, ұлттық бірегейлікті сақтау, прагматизм, білімнің салтанат құруы секілді және елдің революциялық емес эволюциялық жолмен дамуы, сана ашықтығына шақыратын ойлар рухани жаңғырудың басты принципіне айналды.

Соңғы өткен жиырма жыл ішінде әлем қауымдастығында туындаған ұлттық бәсеке ұғымы жіті талдау мен саяси негізге ие құрылғыға айналып үлгерді. Сол себепті экономикалық өсім қазіргі жаһандану жағдайындағы ұлттық бәсеке деген түсініктің ерекше теориялық әрі практикалық маңыздылығы жоғары. Ұлттық бәсекелестіктің бітім болмысы мен өлшемдері жайлы мәселенің теориялық қорытындысы бойынша біршама елдер ең негізгі сұрақтардың жауабын шешуге тырысып бақты. Экономикалық даму шарттары және мемлекетті қалыпқа келтіру мүмкіндігін айшықтайды. Осы аталған бағытта «Цифрлы Қазақстан», «Мәдени әрі конфессияаралық келісім», «Үш тілде білім беру» деп аталатын бағдарламалар тізбегі өзінің құндылығын жоймақ емес.

Мақалада, ұлттың рухани жаңғыруының бірден бір жолы прагматизм қағидаларының ұлт жадында жатталып, сол үшін қазақы болмысқа теріс кей әдеттен арылу керектігі жайында әңгімеленеді.

Түйін сөздер: прагматизм, іскерлік, ұлттық құндылықтар, бәсекеге қабілеттілік, бірегейлік

Кіріспе

Прагматизм ең негізгі ұғым ретінде танымның мәні мен мазмұнын ұғыну болып есептеледі. Грек тілінен аударғанда «іс, әрекет» деген мағына беретін прагматизм жағдайға қарай іс-әрекеттер құрылғыларымен санасқан түрде, практикалық әдістерге жүгінеді. Прагматизм – бұл белгілі бір мақсатқа қол жеткізу, салауатты өмір салтын, кәсіптік жағынан дамуға жол аша отырып, осы бағытта қолдағы барды дұрыс мақсатта пайдалану.

Еліміздің қуатты экономикалық әрі әлеуметтік даму қарқынын қолға алу үшін ең басты мәселесі білім беру бағытына қатысты екені әмбеге аян. Қазіргі таңда ХХІ ғасырдың ең алдыңғы қатарлы мемлекет дәрежесіне жету білім берудің нақты белгіленген жаңа форматтағы жүйесін құраумен шектеледі. Бүгінгі уақытта білім деген әлемдегі бүкіл мемлекет пен халықтардың ең басты басымдықтарының бірі екендігі даусыз. Сол себепті бүгінгі бәсекеге қабілеттілік шарттарында көрсетілген қоғамдық әрі гуманитарлық білім беру жүйесінің міндеттілігі аса жоғары деп айтуға толықтай негіз бар.

Мақалада сөз етілген ұлттық сананы дамытудың негізгі бағдарлары жүйеленген әрі өз уақытында амалға асыру рухани жаңғырудың бастапқы қаланап кірпіші болып табылады. Рухани жаңғыру жолында ұлттың тұтастығын сақтау үшін қазақ елінің қай кезде де болмасын айнымас екі ережесі айтылады: «Біріншісі – ұлттық код, ұлттық мәдениет сақталмаса, ешқандай да жаңғыру амалға аспайды. Екіншісі – алға басу үшін ұлттың дамуына кедергі болатын өткеннің кертартпа тұстарынан бас тарту керек.

Прагматизм – жеке жіне ұлт байлығын сақтай білу, еңбекті жетілдіру, іскерлікті дамыту, еңбекті үнемді пайдаланып, жаңаша ойлау арқылы болашағыңды жоспарлай алу, ысырапшылық пен астамшылыққа, даңғойлық пен кердеңдікке жол бермеу деген сөз. Қазіргі қоғамда шынайы мәдениеттің көрсеткіші – білім, тәрбие, еңбек. Қазіргі қоғамға ауадай қажет арлылық, ұстамдылық, қанағатшылдық пен қарапайымдылық, үнемшілдік пен орынды пайдалану көргенділікті көрсетеді.

Жоғарыда айтқанымыздай, прагматизмнің белгілі бір философиялық бағыт ретінде қазіргі қоғамда өзіндік алар орны ерекше. Бүгінгі таңда ақпараттық деректерде прагматизмнің біршама идеялары практикалық мақсаттарға негізделген түрде мінез әдебі, өмірлік дүниетанымы және практикалық мүддені есепке алатын парасатты жасалған есеп, қызметтік жүйеге ынтық болу бойынша түсіндіріледі.

Бүгінгі таңдағы философияның маңызды бөлігі ретінде прагматизмнің пайда болған уақытынан бастау алып, қазіргі күнге дейінгі теориялық түрде өзгерістері есепке алынады. Ең басында пайда болған тұжырым мен қазіргі ғылыми көзқарастардың арасында көптеген өзгерістер болғандығын аңғару қиынға соқпайды.

Зерттеу әдістері

Зерттеу барысында прагматизм ең негізгі ұғым негізінде танымның мәні мен мазмұны ретінде зерделеніп, қазіргі замандағы құндылығы көрсетіліп, тарихи мәдени, философиялық талдау жасалынды. Зерттеуде қойылған міндеттерді шешуде отандық және шетелдік ғалымдардың ауқымды зерттеулеріне, ғылыми танымның жалпы әдіснамасына сүйенеді. Сондай-ақ, тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымдарда кеңінен қолданылып жүрген тарихи-мәдениеттанулық, компаративистикалық, герменевтикалық, онтологиялық, антропологиялық, аксиологиялық, концептуалды талдау әдісі қолданылады. Сонымен қатар, мәтіндерді зерттеуде салыстырмалы-тарихи және тарихи-философиялық талдау әдістері кеңінен қолданылды.

Философия тарихы контекстіндегі прагматизм түсінігі

Қазіргі қоғамдағы философияның өзекті дерлік жалпы көрінісі XIX – XX ғасырлар тоғысында біршама өзгеріске түскен теориялық қозғалыс болатын прагматизм түсінігімен байланысты болып келеді. Қазірде ғылымдағы философтар прагматизм түсінігін ең алғаш қалыптасқан уақыттағы анықтамалармен салыстырғанда өзіндік радикалды көзқарас деп қарайды. XX ғасыр шенінде америкалық философ әрі түрлі идеялардың тарихын танушы А. Лавджой «Он үш прагматизм» деп аталатын өз зерттеу еңбегінде көрсетілген ағымның теориялық бөлігін түсіндіру ауырпалықтарына орай өз қарсылығын танытты. Сондай-ақ американдық философияның белгілі ғалымы П. Решер прагматизмнің бүгінгі жағдайын ауқымды дүрбеленде деп атап көрсетті [1].

Сол себепті прагматизм ұғымының ғылыми анықтамаларына аса көңіл бөліп, оның эволюциялық даму жолын айқындауды дұрыс деп таптық.

Бір жағынан алғанда прагматизм ұғымының шығуы XX ғасырдың американдық философ өкілі Ч. Пирс есімімен тікелей байланысты болып келеді [2]. Ч. Пирс өзінің философиялық зерттеуінде негізгі өзек ретінде мына шынайы өмірмен жанаспайтын идея атаулыдан құтылуды меңзейді. Адам тағдырымен байланысты философиялық түрлі мәселелер аса жоғары маңызға ие. Солай екен, аталған мәселелер адамның іс-әрекеті мен сол адамның табысты болу ұғымдарында көрсетілуі керек.

Прагматизмнің басты құрылымын Ч. Пирстің «Күмән – сенім» тұжырымдамасы құрайды. Осы аталған тұжырымдама бойынша адам баласына екі жағдайдың қатысы бар: күмәндану жағдайы сонымен қоса сенімділік жағдайы. Осы тұста философтың сенім түсінігін көзі жеткендік түсінігімен байланыстырғанын айта кету жөн.

Бастапқы жағдайда, адам елендеу, ыңғайсыздық, мазасыздау күй кешеді. Ол жағдайда адам баласы өз-өзіне, айналада болып жатқан жағдайға көңілі толмаған күйге еніп, сол проблемадан ертерек құтылу әрекетімен әуре болады. Ондай жағдай оның басына келер сыннан, жолы болмай қалушылықтан, табиғи қажеттіліктерге қанағаттанбау әсерінен пайда болуы әбден мүмкін. Осы аталған жағдайды еңсеру үшін адам баласы әрекет етуі қажет. Алайда іс-әрекет қылғанға дейінгі шешім талпынысы таным бола бастайды. Осылайша, адам баласының ойлау жүйесі қолайлы шешім қабылдау жолындағы керекті іс, қимыл. Сол себепті де Пирстің басты мақсаты адамзатқа ортақ мәселелер жиынтығын шешу болып отыр.

Ч. Пирс білім ол объективті ақиқатқа жеткізеді дитін кереғар пікірді жоққа шығарады. Керісінше танымдық қызмет барысын таным субъектісіне зияткерлік бағыттағы қайсыбір жайлылық әсерге бөлейтін әрекет ретінде қарастырады. Сондықтан, философ ақиқаттың адам сезімінің өзі екендігін дәлелдейді.

Негізінен адам баласы бас пайдасына қажетті үкім шығарғанда күдік жойлып, сенімділік мінездері қалыпқа енеді. Келелі шешім пайда болғанда адамның өзіне деген сенімі берік боп, әрқашан әрекетте болуға құлшынысы жоғары болады және керекті тұжырымдар жүзеге аса бастайды. Жеке бір адамның өзін – өзі сенімді ұстауы басқалардың қолдауы арқылы мығым бола бастайды. Адам баласының мұндай сенімділігін бекіте түсу әдісін Пирс бедел әдісі деген болатын.

Бұдан бөлек кейіннен прагматизм туралы анықтамалар мен түсініктер У. Джеймс [3, 4, 5], Дж. Дьюи [6, 7], Дж. Сантаяна [8] еңбектерінде дамыды.

Сондай-ақ, Пирстің біршама идеялары мен тұжырымдамаларын У. Джеймс әрі қарай дамытты. Ол прагматизмді философиялық түрлі проблемаға негізделген пікірталастарды құрастыру негізінде қарай білді. Джеймстің тұжырымдамасына орай, прагматизм эмпиризмнің аса ерекше түрі. Пирс қарастырған идеяға жүгінген ол прагматизмге жаңа идеялар әкелуге талпынды. Сәйкесінше түсініктердің прагматикалық теорияларын әдіс-тәсілдер арқылы әртүрлі теориялық негіздегі тартыстарды практикалық қорытындылар, оны салыстыру әрі бағалау жүйесі арқылы ретке келтіруге мұрындық болды. Сонымен қатар психологиялық және табиғи қанағаттану шартына орай субъективті әдістерді қолдануды жөн деп тапты.

У. Джеймс ақиқат туралы ілімнің прагматикалық жақтарын өзгерте білді. Ойшылдың пікіріне жүгінсек, бүкіл теория сұрақтардың тек жауабы емес, керісінше оның басты жүгінер құралы. Сол себепті осы құрал белгіленген мұратқа жету жолындағы тиімділікті көбейту бағыты негізінде ескерілуі керек. Джеймстің ойынша, мақсатқа апарған теория ақиқат болып есептеледі. Ақиқат болса практикалық тұрғыдан пайдаланылған жағдайда өз табысын арттырады. У. Джеймс шынайылық негізінде өзімізді дұрыс бағытпен игере

алатын, өмірдің кез-келген саласына әдеттенген және практика құрамымен бірігетін құбылысты атап көрсетеді. Ақиқат жаңа практикаларды көне сенімдер жиынтығымен үйретуді нысанға алады. Прагматизмді зерттеушілер ойлап тапқан біршама идеялар ХХ ғасырда пайда болған ғылымдар жүйесінің әрекет ету әдісін пайдалануда өз жәрдемін тигізді деп есептейміз.

Дж. Дьюи Ч. Пирс пен У. Джеймстың прагматизм туралы идеяларын дамыта отырып, өзінің негізгі ілімі, инструментализмді қалыптастырды. Дьюи негізінен ғылымдар жүйесін құралдар жиынтығына арналған қоралға балайды. Адамзатты проблемалық жағдайлар қаптаған күмән ахуалынан құтылу үшін жәрдем қолын созатын түрлі амалдар қарастырады. Қорытындылау барысында белгіленген теорияны пайдалана отырып, ол түйіннің жұмбағы табылса, теория міндетті түрде өз жемісін көрсетеді. Алайда, аталмыш теория басқа адам я болмаса басқа жағдаймен сәйкес келмеуі ықтимал. Өйткені, бірсыдырғы жағдайлар жүзеге аспайтыны сияқты, универсал теориялардың да болуы негізсіз. Күнделікті қолданыстағы балғамен ағашты қырку мен араменен шегені қағу ол ақылға қонымсыз нәрсе. Бұдан айтқымыз келгені балғаның жарамсыздығын аңғартпайды. Тиісінше ғылымда да жағдай осылай: ақиқаттың анықтау үшін оның дәрежеге негізделген белгісін бір тізбек бойына қоюдың еш мәні жоқ. Теорияны оның шынайылығы көзқарасы бойынша баға беруден гөрі, оның мәселенің шешімін табудағы мүмкіншілігіне ден қою қажет.

Дьюи негізінен әлеуметтік мәселелерге айрықша көңіл бөлді. Дьюидің философиясының басты ерекшелігі, прагматикалық әдісті әлеуметтану саласында қолдана алу мәселесі болып отыр. Философтың пікірінше, ізгілікке негізделген қоғам құру және сол утопияны іске асыру жолында адам қуатын пайдалану болашағы бұлыңғыр әрекет болмақ. Ол әлеуметтік өмірді рационалдық жүйеден айрылған хаос ретінде қарайды. Ешбір заңдылық болмайды: қазіргі қоғамның тіршілігіне саясат араласа бастаса, келешекте – табиғи апатты жағдай, тіпті кейіннен соғыс болуы да әбден мүмкін [9, 584-586 бб.].

Дж. Дьюи У.Джеймстің радикалды эмпиризмді бойынша танымды басқа бір жағынан түсіндіруге тырысты: таным биологиялық және мәдени ерекшеліктерге ие, яғни рулық және әлеуметтік-мәдени түрлерге байланысты; ол толассыз жүреді, оның бөлшектері әрдайым өзара байланыстар жағдайында; оның әрбір қимылы нақты ахуалда анықталған мәселелерді шешу әрекеті; табиғат және оның құрамдастары бірыңғай тәжірибенің бөлшегі болып табылады [10].

Қазақы прагматизм: еңбек, іскерлік, үнемілдік

Жалпы прагматизм адам баласының өмірге деген құлшынысының жоғары деңгейі негізінде өзінің ұстамдылық қағидаларының басым болғандығын айғақтады. Сондай-ақ прагматизмде философиялық жағынан қазіргі ойлау жүйесін құрау ең негізгі әдістердің бірі болып отыр. Атап айтқанда күллі жаратылыс ережелерінің өзектілігі, жаңашаландыруға талпыныс пен тиімділік, ғылыми білім жүйесін жоғары мәдени құндылық бойынша білу, мінез-құлықтың адамгершілікке сай аса жоғары деп бағаланар құндылығын бағалау және т.б.

Қазіргі қоғам өзіне тән ережелерін талап етеді. Заманға сай бейімделіп, даму үшін бүгінгі тұлғаларға бәсекеге қабілеттілік, іскерлік, креативтілік, прагматистік қасиеттер керек. Осы қасиеттер индивидтің бойынан табылса, сол ретте адамдар тобы табысты болып, мемлекет пен қоғамның дамуына үлкен ықпалын тигізетіні анық. Қазіргі уақыттағы кәсіби қызмет, ұжымда өз орнын табу және табысты болу үшін, білімді жинақтау, жаңашылдыққа ұмтылу, атқарып жатқан қызметін жетік меңгеру, еңбекте белсенділік таныту сияқты тәсілдерді меңгерсек нағыз іскер, табысты, еңбекқор адам болуға лайықты боламыз. Осылайша, прагматистік ойлау, жаңа ақпарат пен білім, қызметтің нәтижеге бағытталуын көздейді. Бұл қазіргі қоғамның дамуы мен мемлекеттің бәсекеге қабілетті болуы үшін маңызды ұстанымдардың бірі. Іскерлікпен айналысу тек тұлғаның кәсібінің болуы ғана емес, қоғамдағы әртүрлі салада іскер болу, бесленділік таныту болып табылады.

Қоғамның бір бөлігін құрайтын тұлға прагматистік тұрғыдан ойланып, харекет етуі қажет, еңбек ресурсын пайдаланып өзінің ісін сүюі керек, сол сәтте атқарып жатқан қызметі нәтиже беріп, мәдени және қоғамдық салада өзін көрсетуге мүмкіндік береді. Атап өткен, әртүрлі қоғам салаларында іскер және белсенді болсақ, қоғам мен мемлекеттің дамуы нәтиже беретіні анық. Іскерлік мемлекет пен қоғам дамуындағы басты тұжырымдамалардың бірі. Себебі, тұлғаның іскерлігі мен белсенділігі мемлекеттің экономикалық өркендеуі мен бәсекеге қабілетті, әлеуметтік әл-ауқатының өсуіне кепіл болады. Іскерлікті қалыптастыру мен дамыту тұлғаның жан-жақты дамуында, айналысып жатқан ісінің табысты болуына, өзін-өзі еңбекпен айналысуға баулу секілді мәселелердің көздеген мақсатына жетуіне септігін тигізеді. Іскерліктің негізгі функциялары жеке тұлға мен қоғамның қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін анықталады.

Білім беру мен еңбек әдебін құраудағы кәсіби түрдегі дайындықта қазіргі заман құндылығын тиімді пайдалануға жіті назар аудару маңызды. Әйткенмен бұл проблеманың кері жағының да бар болатынын есте ұстаған жөн. Прагматизм және құндылық, былай алғанда байлықты көксеу мен оған деген ынтық ғылыми танымдық және білім жүйесінің басты ұйытқысы болмайды.

Негізінен білім берудегі ең негізгі мақсат бұлжымас құндылықтарды ескере отырып, іште пайда болатын ынтаға баулуды ұйымдастыру болып отыр. Сол себепті тек қана прагматикалық тұрғыдан ойлана алатын, шындыққа тура қарай алатын мамандар мен сол мамандықтың рухани құндылықты қарастырған тұлға ретінде тәрбиелеуге баса көңіл бөлу қажет.

Прагматизмді философиялық жүйе деп оны зерттеуші әрі қолдаушы жанды біз прагматик дейміз. Прагматик деген өмірге қытысты іс-әрекеттері және өзіндік жеке көзқарасын табыс келтіруші қорытындылар бойынша түлете алады. Сол себепті ел үшін прагматизм насихаттайтын нұсқаларды берік ұстану қазіргі әлем өркениетінде табысы таудай ұлт болып қалыптасуымыздың тетігі болмақ.

Прагматизм қазаққа да таңсық ұғым емес. Керісінше қанына сіңген жанына жақын ұғым. Тұңғыш Елбасының «Төл тарихымызға, бабаларымыздың өмір салтына бір сәт үніліп көрсек, шынайы прагматизмнің талай жарқын үлгілерін табуға болады» деген сөзінде үлкен мән жатыр.

Қазақтағы прагматизмді негізінен 3 категорияға бөліп қарастыруға болады. Олар: іскерлік, еңбек және үнемшілдік. Осы категориялардың қай-қайсысы болсын, қазақтың келешігінің кемелді болуына өз септігін тигізеді. Әуелі іскерлік жайлы. Іскерліктің тұжырымдамасы біліктілік, тиімділік, белсенділік ұғымдарымен өлшенеді. Іскер адам ұтымды ой мен тың тәжірибеге сүйенген түрде өз кәсібін өрге домалатады. Сондай-ақ қарамағындағы жұмысшылардың күшін оңды-солды сарп етпей өзінің біліктілігімен кез келген тығырықтың тиімді әдісін көздеуі қажет [11].

Бүгінгі күннің қазағы бай, бақуатты болуы тиіс. Ол үшін мал тауып, кәсіп үйрену міндетті. Кез келген кәсіптің көсегесін көгертудің жолы іскерлікке келіп саяды. Сол үшінде қазіргі қазақ жастары Қазақстанның әлем назарына ілігіп, Мәңгілік ел болу мақсатында креативі жоғары әрі іскер болулары қажет. Сондай-ақ, іскерлік – бұл адам жеке басының қасиеті һәм қарым-қабілеті. Қазақы прагматизмнің дамуының алғышарты іскерлік философиясы болуы тиіс. Ол үшін мектеп я болмаса, университет қабырғасында іскерлік курстарын ашу қажет. Білім беру жүйесі мен оқыту процестеріне іскерлікке бағытталған бағдарламаларды енгізу орынды.

Іскерлік ұғымы қазақ дүниетанымында ХІХ ғасырдың екінші жартысында пайдаланылып, маңызды мәселеге айналды. Тәуелсіздігіміздің нығаюы, жаңа технологияларды меңгеруіміз, ұлттық болмысымызды, бірлігімізді сақтау, сананың ашықтығы мен білімге деген ұмтылыс, рухани құндылықтарымызды жаңғырту негізгі міндеттеріміздің бірі.

Іскерлік ұғымы игілік, ізгілік секілді ұғымдармен байланысты. Игілік пен ізгілік ұғымдары адамның моральдық-әлеуметтік санасындағы жеке бас құндылықтарын көрсетеді. Іскерлікпен бұл ұғымдардың байланысын ашатын болса, іскерлік тек материалдық тұрғыдан пайда табу ғана емес,

қоғам өміріне де, оны құрайтын адамдар топтарына жақсы жағдай жасау болып табылады. Әлеуметтік топтың жеке бас мүддесіне пайдалы, оңтайлы нәтижеге бағытталу мақсатында жұмыс жасайды.

Бүгінгі күні іскерлікті қалыптастыру – жеке тұлғаның табысты әлеуметтенуі және адам капиталының дамуы мен табыстың ұлғаюы жағдайындағы ХХІ ғасырдың негізгі дағдыларының бірі болып табылады. Адамның өмір сапасының жақсаруы субъективті критерийлері сияқты әлеуметтік көрсеткіштер жүйесінің негізін көрсетті. Тек адам өмірінің шеңберінде ғана емес, ол қоғамның әл-ауқатының қол жеткізген деңгейімен, жалпы өмірде де, жекелеген салаларда да жеке игіліктің субъективті қабылдауымен байланыстырылды.

Прагматизмнің жарқын үлгілерін екінші еңбек категориясынан да көруге болады. Дәл осы еңбек қазаққа қазір қажет-ақ. Қазақ халқы былай алғанда еңбектің қадір-қасиетін жақсы түсінеді. Еліміздегі еркін еңбек иегерлерінің сапалы істері баршылық.

Еңбек турасында сөз қозғағанда біз әлбетте Хакім Абайдың даналық ойларына жүгінеміз. Ұлы ақын адам кәсібіндегі адалдық ұғымын биік қойып, еңбектің қай уақытта болмасын өз кезеңінде іскерліктің қозғаушы күші екендігін алға тартты. Сондай-ақ оның тағылымының қазаққа берері көп. Әсіресе қазақ жастарының еңбек тәрбиесіне де қосар үлесі көп. Өз өлеңдері мен қара Ғақлияларында шектен асқан мақтаншақтық және масылдық дертінен айығып, қайратына сеніп, еңбек етуді, талапты жолдас ете білімді болуға үгіттеген. «Әуелі Құдайға сыйынып, екінші өз қайратыңа сүйеніп еңбек қылсаң қара жер де құр тастамайтынын» [12], – деп Абай орынды меңзеді. «Өзің үшін еңбек қылсаң, өзі үшін оттаған хайуанның бірі боласың; адамшылықтың қарызы үшін еңбек қылсаң, Алланың сүйген құлының бірі боласың» – деген дана ойдан ұғынарымыз әлі бар. Прагматизмнің ерекшелігі де осында. Ол өзінің «Сегізаяқ» дейтін өлеңінде:

Жан аямай кәсіп қыл.
Орынсыз ыржаң,
Болымсыз қылжаң
Бола ма дәулет, нәсіп, бұл?
Еңбек қылсаң ерінбей –
Тояды қарның тіленбей.
Егіннің ебін,
Сауданың тегін
Үйреніп, ойлап, мал ізде.
Адал бол – бай тап,
Адам бол – мал тап,

Қуансаң қуан сол кезде, – деп, арзан ойын-күлкіге бой алдырмай, кеудеңде Алла берген қуат барда бүкіл күш-жігеріңді елеулі еңбекке жұмсап, аянбай тер

төгіп мал табуды насихат еткендей. Адалдықты қашанда ту қылып көтеріп, адамдышылықтан айнымай пейіліңе сай бейнет етсең, соған сай дәулетінде дәуіріңе жетердей несібең боларын меңзегендей ұлы ақын. «Егіннің ебін, сауданың тегін үйреніп, ойлап, мал ізде», – дегені, өз ұрпағына оқу – білімге, ғылым бағып, ілім іздеуге қолқа салып отыр. Тек біліммен, ғылыммен ғана көкейіндегі кәсібінің көкжиегін кеңейте алатындығын білдіртіп тұр. Абайдың арманы қазақ баласының кәсіптің қай түрін болмасын талаптанамейлінше меңгеріп, көзі ашық, көкірегі ояу ұлағатты ұрпақ қалыптасуын қалағандай.

Ол үшін әрине көп білмек керек. Білімге қанағатсыз ғылымға тойымсыз болу қажет.

«Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ –
Бес дұшпаның білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым ойлап қой –

Бес асыл іс көнсеңіз» [13], – дейтін өлең жолдарында ол қазіргі ұрпақтың еңбекті, байлықты бағасын білмей, қадірін кие тұтпағанын ескертіп тұрғандай. Байлықтың құр есепсіз шашылатындағына қынжылып, керісінше оны еселеп әрі үнемдеуге шақырады. Ақынның өз сөзімен айтсақ, «иттікпен тапқан малды, адамшылықпен жұмсайтын» уақыт таяған сынды. Прагматизмнің басты қағидасы да осы. Сонымен қатар Абай еңбекке салғарттық танытуды, еріншектіктің халық санасын әлсіретіп, жоқшылыққа әкеп соқтыратынын, соңында әлеуметтік әлсіздіктің болатындығын қатты сынға алып, жұртшылықты еңбекке баулиды. Сондай-ақ, Абай сол еңбектің әлеуметтік халі мен мәніне айрықша ден қояды. Еңбектің мазмұнына келгенде Хакім егін егу мен білім үйренуді еңбектің асылы деп санайды. «Түбінде баянды еңбек егін салған, Жасынан оқу оқып, білім алған» [13], – деген нақылды ақын текке айтпаса керек. Хакім еңбек тек адам баласының өзіне қарата айтылмағандығын ескетіп, өзгеге де пайдасының болатындығын меңзеген. Себебі жеке тұлға өз ниетін қандырған күйде өзгенің де тілегін орындауға септігін тигізеді деп тұжырым жасаған.

Үнемділікті иеленген үшінші категория да қара қазақтың басында бар сауда. Астамшылдық пен ысырапшылыққа ырық беретін қазіргі біздің қазақ қоғамы үшін осы үнемшілділік ауадай қажет. Байлықтың қадірін білмеген бақыттың кілтін таба алмайтындығы белгілі... Қазіргі қазақ қоғамында да осы секілді ысырапшылықтың салдарынан мемлекет экономикасында ауқымды мәселелер орын алып жатқандығы белгілі. Дүниені кезген бүгінгі дағдарыс кезеңінде ысырапшылдық пен шектен тыс астамшылдыққа жол бермеу, тиімділік пен үнемшілдікке үйренуіміз аса маңызды. Үнемшілдік пен ысырапшылдық жайлы ислам шарттарында оның ішінде Құран Кәрімде келтірілген. Мысалы Ағраф сүресі, 31 – аятында: «Әй адам балалары!

Әрбір құлшылық орнында зейнеттеріңді алыңдар (киініңдер). Және жеңдер, ішіңдер де ысырап етпеңдер. Күдіксіз Алла ысырап етушілерді сүймейді» – делінген. Ал, Алла елшісі өз хадис шәріптерінің бірінде: «Күн көрісте үнемдеу – пайғамбарлықтың жиырмадан бірі», – деген екен. Сондықтан өміріздің әр сатысында ысырапшылдыққа жол бермей, үнемді пайдалану – жеке басымыздың Алла елшісінің хадисінен өнеге қабылдаған міндетті құлшылығымыз болса, егеменді елімізде ұлттық экономиканы дамыта отырып, Мәңгілік ел болуымыздың алғышарты осы.

Астамшылдық пен ысырапшылдықты болдырмаудың негізгі үлгісі ұлттық мәдениетте, қазақтың қара сөздерінде, шешендік өнерінде, ұлттық философиясында тұнып тұр. Бұл сөзімізбен тағы да Абайға жүгінеміз. Ол өз қарасөздерінде, ішсем, жесем, ұйықтасам деп туатын ұрпақ емес, көрсем, білсем, үйренсем дейтін ұрпақты өсіріп, оны білімге, ғылымға үйретіп, қанағат-шылдық пен үнемшілдікке баулу қажеттілігін алға тартқан. Онымен қоса, ол мақтаншақтықтың түрлерін көрсетіп, «десін» дейтіндердің «демесін» дейтіндерден озып шығу мәселесін іздеп, оның ақыры надандыққа келіп тірелетіндігі, адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселерден озбақ. Одан басқа нәрселерменен оздым ғой, демектің бәрі де ақымақтық, – деп, сынаған болатын [11]. Прагматизмнің айрықша үлгілері нақ осы Абай шығармашылығында нақты көрініс тапқандығына шүбә келтірмес ешкім! Абайдан асқан прагматик тұлға жоқ дерсіз! Демек, прагматизм – қазақ қоғамының басты қозғаушы күштерінің бірі, сондай-ақ дүниені тануымыздың тетігі, іс-қимылымыз бен ұстанымдарымыздың басты бағдары, ұлттық менталитетіміздің мөрі.

Қорытынды

Бүгінгі күнде Қазақстанда аса ауқымды жаңашаландыру үдерісі жүріп жатыр. Бұл үрдістер түгелімен 2050 жылға жоспарланған әлемнің азулы елдерінің құрамына енуі мүмкін еткен Тұңғыш Президент Н.Ә. Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мемлекеттік бағдарламасының негізінде елдің мәдениет салаларындағы жаңаруға қатысты болатындығы сөзсіз. Ғаламдық интеграция кезеңінде Қазақстан үшін даму бағдарламасын айқындау сонымен қатар байырғы дәстүрлі әдет-ғұрыптарды қайтадан жандандыру тіпті, дүниетанымдық құндылықтарды қайта қалыпқа келтіру мүмкіндіктерін түсіну қазіргі таңда өзекті мәселе. Өзіміздікі және басқаныкі деп бөліп-жару, мәдениет іргесін аулақ салу, отандық әрі әлемдік жүйелерді астыртын қабылдап алу мен білім мен ғылыми қарқындылыққа тосқауыл болып, сырттан келуші сыни қарсылықтарға бейімделу қажеттілігін шектеуі мүмкін. Дәл осы орайда әлемдік даму қарқыны аса жоғары экономикалық ауысулардың, саяси жүйенің бағытын, ғылыми-техникалық жаңашылдықтың

тиімді тұстарын ой елегінен өткізіп, тиісінше прагматизм мүмкіндіктерін қолдана алуымыз маңызды.

Прагматикалық ойлау турасында айтылғанда, бағзыдан бастауын алған дәстүрлі дүниетаным мен ұлттық құндылықтарымыздан ада болып, батыстың мәдениет үлгілерін түгелімен қабылдау керек деген түсінікке жол бермеу керек. Себебі, осы секілді ойлау негізінде Еуразия құрлығын жайбарақат жайлаған қазақ елі үшін тосыннан түскен таңсық ұғым емес. Көшпелі өмірмен күнелткен халқымыз, табиғи құбылыстарды толығымен танып, жер – ананың бауырында ғұмыр кешкен. Соған орай, біршама даналық сөздер мен ұғымдарды, салт-дәстүрмен көмкерілген ырым, тиымдарды өмірге әкелді. Батырды білегіне емес біліміне қарап жорыған қазақ нақылдары «байлықты қолдың кірі» екендігін ескертіп, материалдық және рухани құбылыстың кем-кетігін түзегендей. Ерін сыйлаған, елдікті, бірлікті жақтаған ұлы бабалар аманаты аққан судың да сұрауы болатыныдығын қаперге алғызып, қоғамдық теңдікті насихаттады. Мұның барлығы прагматизмнің дәстүрлі дүниетанымымызбен етене жақын екендігінен дәйек береді.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Медведев Н. Метаморфоза / Н. Медведев // Вестник ТГУ. – 2008. – №3 (59). – С.16.
- 2 Пирс Ч.С. Начало прагматизма / Ч.С. Пирс / Пер. с англ. В.В. Криющенко, М.В. Колопотина. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – Т.1. – 318 с.; – Т.2. – 352 с.
- 3 Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышление / У. Джеймс. – М.: Ленанд, 2015. – 240 с.
- 4 Джеймс У. Психология в беседах с учителями / У.Джеймс. – СПб.: Питер, 2001. – 150 с.
- 5 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У.Джеймс/ Пер. с англ. В.Г. Малахеевой – Минович, М.В. Шика, под ред, и с предисл. С.В. Лурье – М.: URSS Комкнига, 2012. – 418 с.
- 6 Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Д.Дьюи / Пер. с англ. послесл. и примеч. к.филос.н. Л.Е. Павловой. – М.: Республика, 2003. – 493 с.
- 7 Дьюи Д. Общество и его проблемы / Д.Дьюи / Пер. с англ. И.И. Мюрберг и др. – М.: Идея – Пресс, 2002. – 159 с.
- 8 Сантаяна Д. Характер и мировоззрение американцев / Д. Сантаяна / Пер. с англ. И. Мюрберг. – М.: Идея-пресс, 2003. – 175 с.
- 9 Джеймс У. Что такое прагматизм? / У.Джеймс. [Электронный ресурс] <http://www.marsexh.ru/pragmatik.html/> (дата обращения: 05.05.2021).
- 10 Красиков В. Американская философия классического периода: реализм и прагматизм / В.Красиков // Вестник КемГУКИ. – 2014. – № 4 (29-1). – С. 99.
- 11 «Қазақы прагматизм» // Егемен Қазақстан. – 2017. – 20 сәуір. [Электронды ресурс] <https://egemen.kz/article/119983-qazaqu-pragmatizm/> (дата обращения: 18.06.2021).
- 12 Тұрсынбаева А., Малдыбек А. Абай рухани мұрасының мәңгілігі // Әл-Фараби Хабаршысы. – 2020. – №3 (73).
- 13 Тұрсынбаева А., Малдыбек А. Абай «Қара сөздеріндегі» адамшылық құндылығын ашатын ұғымдар // Әл-Фараби Хабаршысы, Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2019. – №1 (67).

Transliteration

- 1 Medvedev N. Metamorfoza [Metamorphosis] // Vestnik TGU. – 2008. – №3 (59). – S.16.
- 2 Pirs Ch.S. Nachalo pragmatizma [The Beginning of Pragmatism] / Per. s angl. V.V. Kriiуshenka, M.V. Kolopotina. SPb.: Laboratoriia metafizicheskikh issledovaniі filosofskogo fakulteta SPbGU; Aleteia, 2000. – T.1. – 318 s.; T.2. – 352 s.
- 3 Djeims U. Pragmatizm: novoe nazvanіe dlia nekotorykh starykh metodov myshlenie [Pragmatism: a new name for some old methods of thinking]. – M.: Lenand, 2015. – 240 s.
- 4 Djeims U. Psihologiya v besedah s uchitelіami [Psychology in Conversations With Teachers]. – SPb.: Piter, 2001. – 150 s.
- 5 Djeims U. (2012). Mnogoobrazie religioznogo opyta [Diversity of Religious Experience] / Per. s angl. V.G. Malahievoi – Mirovich, M.V. Шика, pod red. i s predisl. S.V. Lure. – M.: URSS Komkniga, 2012. – 418 s.
- 6 Diyi D. Rekonstruktsiia v filosofii. Problemy cheloveka [Reconstruction in Philosophy. The Human Problem]. / Per. s angl, poslesl. iprimech. k.filos.n. L.E. Pavlovoi. – M.: Respublika, 2003. – 493 s.
- 7 Diyi D. Obshetvoi ego problem [Society and its Problems] / Per. s angl. I.I. Miyrbergi dr. – M.: Ideia – Press, 2002. – 159 s.
- 8 Santaіana D. Karakter i mirovozenie amerikantsev [Character and Worldview of Americans] / Per. s angl. I. Miyrberg. – M.: Ideia-press, 2003. – 175 s.
- 9 Djeims U. Chto takoe pragmatizm? [What is Pragmatism?]. [Elektronnyiresurs] <http://www.marsexx.ru/pragmatik.html> (data obrashhenija: 05.05.2021).
- 10 Krasikov V. (2014). Amerikanskaia filosofiya klassicheskogo perioda: realism i pragmatizm [American Philosophy of the Classical Period: Realism and Pragmatism] // Vestnik KemGUKI, 2014. – № 4 (29-1). – S. 99.
- 11 «Kazaky pragmatizm» [Kazakh Pragmatism] // Egemen Kazakhstan [Elektronny resurs] <https://egemen.kz/article/119983-qazaqy-pragmatizm>. (data obrashhenija: 18.06.2021).
- 12 Tursynbaeva A., Maldybek A. Abai ruhani murasynyn mangiligi // Al-Farabi Habarshysy. – 2020. – №3 (73).
- 13 Tursynbaeva A., Maldybek A. Abai «Kara sozderindegi» adamshylyk kundylygyn ashatyn ugymdar // Al-Farabi Habarshysy, Filosofiya, madeniettanu, sayasattanu seriyasy. – 2019. – №1 (67).

Малдыбек А.Ж. Дүйсен Н.Б.

Прагматизм – модернизация сознания

Аннотация. Сегодня много говорят и пишут о прагматизме. Прагматизм возник в последнее десятилетие XIX века как философское направление.

В XXI веке были поставлены некоторые направления модернизации национального сознания. Главными принципами духовной модернизации стали такие идеи, как конкурентоспособность, сохранение национальной идентичности, прагматизм, торжество знаний и не революционное эволюционное развитие страны, призывающие к открытости сознания. За последние двадцать лет понятие национальной конкуренции, возникшее в мировом сообществе, получило острый анализ и политическую подоплеку. Поэтому понимание экономического роста как национальной конкуренции в условиях современной глобализации имеет особую теоретическую и практическую значимость. По теоретическим выводам вопроса о реалиях и критериях национальной конкуренции некоторые страны пытались решить наиболее основные вопросы.

Условия экономического развития и возможности нормализации государства. В данном направлении не теряет своей ценности цепочка программ «Цифровой Казахстан», «Культурное и межконфессиональное согласие», «Трехязычное образование».

В статье говорится, что единственный путь к духовному возрождению нации – запомнить принципы прагматизма в памяти нации и избавиться от некоторых негативных привычек казахской идентичности.

Ключевые слова: прагматизм, предприимчивость, "Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания", национальные ценности, конкурентоспособность, идентичность.

Maldybek A., Duisen N.

Pragmatism – Modernization of Consciousness

Abstract. There is a lot of talk and writing about pragmatism today. Pragmatism emerged in the last decade of the XIX century as a philosophical trend.

In the XXI century, some directions of modernization of national consciousness were set. The main principles of spiritual modernization are such ideas as competitiveness, preservation of national identity, pragmatism, the triumph of knowledge and non-revolutionary evolutionary development of the country, calling for openness of consciousness. Over the past twenty years, the concept of national competition, which has emerged in the world community, has received sharp analysis and political overtones. Therefore, the understanding of economic growth as national competition in the context of modern globalization is of particular theoretical and practical importance. According to the theoretical conclusions of the issue of the realities and criteria of national competition, some countries tried to solve the most basic issues. Conditions for economic development and the possibility of normalizing the state. In this direction, the chain of programs "Digital Kazakhstan", "Cultural and interfaith consent", "Trilingual education" does not lose its value.

The article says that the only way to the spiritual revival of the nation is to remember the principles of pragmatism in the memory of the nation and get rid of some of the negative habits of Kazakh identity.

Key words: pragmatism, entrepreneurship, national values, competitiveness, identity.

КОНЦЕПЦИЯ ДУХА И СОЗНАНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ

Кёнуль Гахраманова

kenulgahraman@gmail.com

Бакинский Государственный Университет (Баку, Азербайджан)

Kenul Gahramanova

kenulgahraman@gmail.com

Baku State University (Azerbaijan, Baku)

Аннотация. Статья посвящается исследованию концепции духа и сознания одного из выдающихся мировых мыслителей – Абу Насра аль-Фараби. С его именем связано не только определённое число научных открытий средневековья, но и развитие просветительской социально-философской мысли стран Ближнего Востока. В статье рассматриваются вопросы познания и познавательной деятельности человека, раскрывается структура познавательного процесса и, исследуя «виды души», показывается соотношение разума и воображения в философии аль-Фараби.

Ключевые слова: аль-Фараби, исламская культура, наука, философская мысль Востока, мусульманские ученые.

Введение

Наука, культура и мораль всегда занимали особое место в мировой истории. Существование мировой культуры и вклад науки в историю нашли отражение во многих произведениях мыслителей разных эпох. Важнейшим фактором развития мировой культуры является продвижение ислама по пути науки и просвещения. Вклад средневековых мусульманских ученых в мировую культуру, влияние на развитие литературы, науки и обширную творческую деятельность, отраженную в других областях искусства, эстетические новации и конкретно-научные разработки, – все это является фактом, подтверждающим позитивное отношение ислама к науке и просвещению.

Как известно, наука – важный инструмент общественной трансформации, который обеспечивает ценности и жизнеспособность всего общества. Только опираясь на науку, образование, технологии и инновации страна может выйти на мировой уровень прогресса [1]

Британский ученый Дж.Бернал, говоря о достижениях естественных наук в Арабском халифате, отмечает: «...мусульманские ученые создали живую, развивающуюся науку, постоянно заимствуя опыт неэллинических стран – Персии, Индии и Китая, эти ученые сумели расширить узкую основу греческой математики, астрономии и медицинской науки, заложить основы алгебры и

тригонометрии, а также оптики. Решающих успехов мусульманская наука достигла в химии, или алхимии, в этой области ученые подвергли коренной переработке старые теории и внесли в неё новый опыт в целях создания новой науки с новыми традициями» [2, с.113].

Знаменитый тюркский философ, великий ученый, полное имя которого в средневековых источниках проходит как Мухаммад бин Тархан Узлуг Абу Наср аль-Фараби ат-Турки, родился в 870 году в селении близ Фараба. Изучив арабский язык, он брал уроки математики, логики и философии у известных учителей того времени. Прославившийся как первый философ восточного мира, Фараби оставил обширные комментарии к трудам Аристотеля на арабском языке по логике и метафизике, поэтому его и называют Вторым Учителем по аналогии с первым. Фараби жил как философ и в личной жизни, и в мире мысли. В статье предпринимается попытка реконструкции взглядов аль-Фараби на проблему сознания и духа.

Методология исследования

Немалый вклад в изучение творческого наследия Фараби внес немецкий арабист и историк философии Ф.Дитерци, который не только подготовил и издал ряд важных философских трактатов великого восточного мыслителя, но и перевел их на один из современных европейских языков – немецкий, тем самым дав возможность ознакомиться с ними широким кругам читателей. В 1890 году Дитерци на основе лондонских, лейденских и берлинских рукописей издал арабские тексты восьми философских трактатов Фараби, а в 1892 году – немецкий перевод этих трактатов в отдельном сборнике с введением [3, с.77].

Определенный вклад в изучение наследия Фараби внес также немецкий ученый М. Хортен. В 1906 году он опубликовал немецкий перевод приписываемого Фараби трактата «Смысл мудрости» («Фисус ал-хикам») с комментариями автора XVI века Амира Исмаила ал-Хусайни ал-Фарани. К переводу была приложена тщательно составленная библиография трактатов Фараби, систематизированных по отраслям знания [4, с. 5].

Большим вкладом в изучение наследия Фараби явилось издание в Париже в 1930-1935 годах двухтомного французского перевода-изложения его фундаментального труда по музыке «Китаб ал-мусики ал-кабир» («Большая книга по музыке»), осуществленного Р. Д'Эрланже. Работа Д'Эрланже имеет большое значение. Он впервые ознакомил европейских читателей с одним из выдающихся творений Фараби, которое охватывает вопросы истории, теории и практики исполнения музыкальных произведений и которое легло в основу дальнейшего развития музыковедения как на Востоке, так и в Европе.

Основываясь на методологическом вкладе вышеотмеченных ученых и применяя его, в статье используются методы герменевтического анализа текста и историко-философской реконструкции взглядов аль-Фараби.

Деятельный разум как выразитель божественной заботы о человеке

Проблемы развития образования и сознания всегда были актуальными и продолжают заслуживать пристального внимания, поскольку речь идет о будущем страны, развитии и становлении ее граждан, общечеловеческих и национальных ценностных ориентирах общества. О важности творческого и гармоничного развития личности, духовности и нравственности всегда говорили многие мыслители и философы. Одним из выдающихся представителей философской мысли был Аль-Фараби, чье крупное философско-энциклопедическое наследие оказало огромное влияние на становление и дальнейшее развитие духовной культуры не только Ближнего и Среднего Востока в эпоху раннего Средневековья, но и всей Европы, в том числе и на развитие сознания человека. В этом контексте исследование наследия аль-Фараби вызывает огромный интерес.

Аль-Фараби был ученым-энциклопедистом и автором более ста книг: Половина этих работ посвящена логике, а другая половина философии, математике, естествознанию, музыке и другим наукам. Наиболее важными среди них являются следующие книги: «Фосусул-хекам» («Геммы мудрости»), «Ара ахлул-мадинатул-фазыла», «Ихсаул-улум», «Ал-мусикиул-кабир» и другие. Аль-Фараби написал большую часть своих трактатов в Багдаде и некоторые в Сирии. Следует отметить, что много книг он написал в последние тридцать лет своей жизни, когда уже был зрелым ученым.

В литературе, посвященной наследию средневекового мыслителя, аль-Фараби считается первым истинным представителем исламского мира. Исследователи отмечают, что *«если бы Фараби был собирателем древней философии и преуспел в этом, он все равно заслужил бы чувство благодарности и признательности человечеству»*. Он был чрезвычайно оригинальным мыслителем и создал уникальную философскую систему. Эта философская система, созданная Фараби, подвергалась суровым гонениям со стороны Ибн Сины (известного на Западе как «Авиценна») и подвергалась суровой критике со стороны Газали» [5, 466-467].

Изучение творческого наследия Второго Учителя являлось предметом целого ряда научных исследований многих арабских и зарубежных авторов. Вместе с тем средневековый ученый известен преимущественно как философ, поэтому основная часть научных трудов посвящена философским, социально-политическим и общекультурным исследованиям.

В тюркском обществе человек мог добиться своей жизни только в составе поколения, племени, семьи, а точнее любой социальной группы. Аль-Фараби высоко оценил работу, имеющую общественное значение. Физической активности в сочетании с порывами духа недостаточно для достижения счастья, мало человеку сделать что-то хорошее и светлое, надо иметь веру в истинность поступка. Это связано с публичной оценкой действий человека, общественным

признанием или осуждением правильности его поведения и поступков. «Познавая что-либо, человеческий разум проникает в сущность объекта познания. Знанием всех доступных человеческому интеллекту сущностей обладает «Деятельный Разум», или «Разум десятого порядка», связанный в схеме аль-Фараби со сферой Луны. Достижение «истины» связывается с постижением сущности познаваемого. По аль-Фараби, человек, обретя некоторые знания, может решить для себя, как ему жить – праведно или нет, стремиться ли к истинному счастью или нет. Лишь размышляя над тем, что на самом деле правильно и праведно, человек может приблизиться к «Деятельному Разуму», к истине. Лишь душа человека, размышляющего и праведного, способна жить вечно» [6].

Фараби считает, что все религии движутся к центру. Этот центр – Сам Бог. В этом отношении аль-Фараби обладает уникальной толерантностью, характерной для сегодняшнего дня. Например, аль-Фараби говорит, что людей разделяет не разнообразие религий, в которые они верят, а непонимание ими истины. Правда в том, что, хотя все люди находятся на разных уровнях существования и на разных стадиях духовного развития, все они созданы по Божественной воле. Углубляя вопрос о единстве истины, Фараби дает исчерпывающую и выразительную характеристику личности Пророка. По его словам, Пророк – это святое существо, достигшее высочайших вершин, как в философских, так и в духовных вопросах. Пророк имеет непосредственную связь с Деятельным разумом, он одухотворяет мир человека. Поэтому правителем добродетельного государства должен быть человек, соединяющий в себе высокие качества духовного лица и интеллектуально-организаторские способности политика. Правитель государства также должен следовать божественным установлениям и этическим нормам, быть просвещенным, т.е. соединять в себе, помимо отмеченных качеств, качества справедливого правоведа и знающего философа.

Согласно аль-Фараби, человеческое счастье возможно только внутри государства. У людей разные способности, как в отношении постижения того, что есть счастье, так и в отношении выполнения различных обязанностей на службе общества и государства. Поэтому государство должно создавать условия для своих граждан, чтобы они могли не только проявить свои истинные способности, но и могли интеллектуально развиваться, приобщаясь к образованию.

Поскольку идеальное государство построено по божественным законам, его граждане должны быть полностью счастливы. Обязанностью государства было обеспечить счастье своих граждан. Фараби подробно рассказывает о сущности счастья и способах его достижения. Средневековый философ полагает, что счастье можно понимать тройко: 1) счастье есть чисто теоретическая деятельность; 2) счастье есть чисто практическая деятельность; 3) счастье – это сочетание обоих вышеперечисленных. Хотя реальные пути достижения счастья представляются как результат индивидуальной познавательной деятельности человека, примечательно, что аль-Фараби отмечает, что счастье может быть достигнуто через единение людей, а точнее, в контексте обще-

ства, через объятие Бога, в соответствии с нравственными законами. Фараби связывает необходимость построения совершенного государства с существованием верховного идеального правителя, образцом которого для исламского мира была личность Пророка Мухаммада.

Стремление души к счастью

В своих философских построениях аль-Фараби раскрывает три вида души (нафса): растительная, животная и человеческая. Человеческая душа состоит из ума или мыслительной силы. Несмотря на существование различных духовных сил, душа представляет собой единое целое. Фараби критиковал Платона, утверждавшего, что душа предшествует телу, и философов, считавших, что душа покидает тело и переходит в другое тело: «Душа не может существовать до тела, как говорил Платон, и не может пройти через тело, как говорят философы» [7, с. 46].

При объяснении смысла и мыслительной формы познания Фараби в основном ссылался на труды Аристотеля в постановке и решении важных гностических задач, достигнутых в то время на основе высоких научных достижений. Фараби разделил чувственную стадию познания на две части. В первой части он говорил о внешних чувствах, а во второй части о внутренних чувствах и показал, что внешние чувства включают в себя пять чувств, а внутренние чувства включают в себя здравый смысл, воображение, способность вспоминать, вспоминать, воображать или думать. «Фараби дал первые ценные представления об этих формах внешних и внутренних чувств, за исключением воображаемой или описательной силы, а Ибн Сина, Бахманьяр и более поздние философы развили это учение Фараби» [8, с. 116]. По мнению Фараби, деятельность чувственных сил зависит от соответствующих органов тела. Фараби пишет: «Каждая из этих запоминаемых нами сил действует на определенный орган чувств. Иначе и быть не может. Ни одна из этих сил не отделена от тела» [7, 45].

Объясняя природу души и ее связь с телом, Фараби показывает, что душе принадлежит важное место в понимании человеческой природы в целом. *«Дух есть основа моральной и интеллектуальной классификации человеческих добродетелей. Фараби разделил силу души на пять видов: 1) питающая сила; 2) чувственная сила; 3) сила желания; 4) сила воображения; 5) рациональная мощь. Аналогичный иерархический порядок Фараби видит в низкоранговых экономических и политических организациях и во вселенной в целом.*

Рациональная сила, в свою очередь, делится на теоретическую и практическую: первая – интеллектуальная, а вторая связана с нравственными добродетелями. В жизни есть возможность и способность, которая есть у каждого, и этот потенциал – интеллект. Фараби назвал эту часть души «простой рудой» и показал, что это состояние бытия не бессмертно само по себе. Он становится бессмертным только тогда, когда поднимается на уровень ума. Это возможно только

при условии понимания основных принципов познания. Различают три вида восприятия: 1) Восприятие, связанное с геометрическими знаниями; 2) Восприятие информации о хорошем и плохом; 3) Восприятие метафизического знания. По словам Фараби, способность к познанию у всех разная. Одни понимают истинную природу вещей, а другие только воображают. Эти два термина – реальность и воображение – занимают очень важное место в философии Фараби [9].

Помнению Второго Учителя, пока что-то контролируется разумом и обрабатывается им, оно становится предметом понимания. В данном случае ум должен иметь полное преимущество перед другими силами познания. Если что-то имеет воображаемый образ, но не само себя, то оно является предметом воображения. Воображение варьируется от человека к человеку. Могут быть разные символы одной и той же реальности. Те, у кого есть сила разума, называются философами, а те, у кого есть сила воображения, называются верующими. Философы и Пророки обладают силой разума, но между ними есть важное различие.

Таким образом, Пророки обладают как разумом, так и воображением. С этой точки зрения Пророки делают значения, которые они получают через Откровение, понятными для воображения. В этом отношении позиция Пророков превосходит позицию философов, не пользующихся поддержкой Откровения. Поэтому нет никаких оснований для распространенного мнения, что Фараби предпочитает философа. Нет сомнения, что сила ума больше, чем сила воображения. Однако, как упоминалось выше, Пророки обладают обеими этими силами. Принимая бессмертие души, прошедшей стадию самореализации, Фараби не верил в бессмертие потенциального разума.

По Фараби, бессмертие есть нечто в природе души. Фараби указывает: *«Счастье зависит от полного раскрытия души своего потенциала. Человек счастлив в этом мире и в Последней жизни в той мере, в какой он усердно трудится и достигает теоретической, нравственной и практической зрелости. Если человек не имеет нравственной зрелости, несмотря на знание того, что хорошо и что такое плохо, он будет несчастен в обоих мирах. Откровение нужно для достижения высшего счастья»*[8, с. 143]. Азербайджанский ученый Закир Мамедов, отвечая логическими аргументами тем, кто называет Фараби философом-пантеистом, показывает, что: *«Хотя восточные перипатетики связывали материальный мир с Богом, первопричиной, они не отождествляли их, но они не были пантеистами, потому что думали, что Бог вне природы, по словам Фараби, «отделен от субстанций и акциденций»* [8, с. 143].

Заключение

Как источник знаний аль-Фараби опирается на чувство, понимание, мышление, суждение [10, с. 12]. Отмечая, что сознание принадлежит человеческому разуму, автор пишет, что люди приобретают навыки и привычки, применяя по-

лученные знания на практике. Он отмечает, что дарованное человеку природой сознание, в отличие от животных, помогает ему познавать окружающий мир [11, с.81]. Однако следует отметить, Фараби не сомневается в том, что природа существует вне и независимо от человека. Объект предшествует субъекту, «познаваемое существует до относящегося к нему знания, так же как чувственно воспринимаемое – до относящегося к нему восприятия».

Аль-Фараби утверждает, что человек выше всех живых существ только в своем образе мышления. Благодаря этим навыкам он овладевает тайнами природы, науки, искусства, может оценить красоту и безобразие своего и чужого поведения и поступков, хороших и плохих [8, 216-217].

Он пишет, что мир вокруг нас начинается без понимания. С его помощью изучаются характеристики и качества отдельных объектов. Затем происходит рациональное понимание. Формируется образ предмета. Это дает возможность судить. Особое внимание он уделяет методу наблюдения в процессе познания окружающего мира. Он говорит, что невозможно чувствовать, воспринимать и воображать, не наблюдая за процессом восприятия. Он отмечает, что в этом процессе знания, полученные от легкого к сложному, без соблюдения правил неизвестного, нельзя считать достаточными [9, 120].

Таким образом, Фараби, всемирно известный мусульманский гений, известный своей подписью в истории древней и богатой тюркской культуры, внес новшества в мировую философию, логику и психологию. Всю свою осмысленную жизнь Фараби провел в науке, посещал центры знаний на Ближнем Востоке и пытался преподавать то, чему научился. Сегодня мировая наука вновь начала его признавать и изучать.

Список литературы

- 1 Тальшинский Э.Б. Развитие научной коммуникации в условиях информатизации общества // ББК 87.3 Д25. – С. 110-125.
- 2 Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – 735 с.
- 3 Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. – М.: Изд-во «Наука», 1982. – 301 с.
4. Horten M. Das Buch der Rungsteine Farabis. – In: Beitrage zur Geschichte der philosophie des Mittelaltors, 1906. – Bd.5. Əl-Farabi, Muxtarat min rəsailih, Beyrut 1954, 94 səh.
- 5 Mehmet Aydın “Türklerde felsefe kültürüne katkılar”// “Türk dünyası el kitabı”, II cild, II baskı. – Ankara, 1992. – səh. 456-373.
- 6 Универсальная интеллектуальная модель аль-Фараби [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/culture/2020-10-19/100_164416102020.html (дата обращения: 01.07.22 г.).
- 7 Al-Farabi, Muxtarat min rasailih, Beyrut 1954, 94 səh.
- 8 Məmmədov Z.C. Azərbaycanca XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. – Bakı: Elm, 1978. – 204 səh.
- 9 Qasımlı A.M. Böyük Türk filosofu Fərabinin fəlsəfi dünyagörüşü 21-09-2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://teref.az/kose/128557-boyuk-turk-filosofu-ferabinin-felsefi-nyuyagorusu.html> (дата обращения: 15.07.22 г.)
- 10 Наследие аль-Фараби и мировая культура // Материалы международного конгресса. – Алматы, 2001. – 478 с.

11 Аль-Фараби. О разуме и науке. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 136 с.

Transliteration

1 Talishinski E.B. Razvitiye nauchnoy kommunikacii v usloviyax informatizacii obshestva [Development of Scientific Communication in the Conditions of Informatization of Society] // BKB 87.3 d25. – S. 111-125.

2 Bernal J. Nauka v istorii obshestva [Science in the History of Society]. – M.: Izdatel'stvo oinostrannoj literatury, 1956. – 735 s.

3 Khayrullayev M.M. Abu Nasr al-Farabi [Abu Nasr al-Farabi]. – İzd-vo "Nauka", 1982. – S. 300.

4 Horten M. Das Buch der Rungsteine Farabis. – In: Beitrage zur Geschichte der philosophie des Mittelaltors, 1906. - Bd.

5 Mehmet Aydın "Turklerde felsefe kulturune katkılar" // "Turk dunyasi el kitabi", II cild, II baskı, Ankara, 1992, sah. 466-469.

6 Universalnaya intellektualnaya model al-Farabi [Universal Intellectual Model of al-Farabi] [E'lektronny'j resurs]. URL // https://www.ng.ru/culture/2020-10-19/100_164416102020.html (data obrashheniya: 15.07.22 g.).

7 Al-Farabi, Muxtarat min rasailih, Beyrut 1954, 94.

8 Mammadov Z.C. Azarbaycanda XI-XIII asrlarda falsafi fikir, Bakı: Elm, 1978, 204 sah.

9 Gasimli A.M. Boyuk Turk filosofu Farabinin falsafi dunyagorushu 21-09-2019. [E'lektronny'j resurs] URL // <https://teref.az/kose/128557-boyuk-turk-filosofu-farabinin-felsefi-dunyagorusu.html> (data obrashheniya: 15.07.22 g.).

10 Naslediye AL-Farabi i mirovaya kultura [Al-Farabi's Legacy and World Culture] // Materiali mejdunarodnoqo kongressa. – Almaty, 2001 – 478 s.

11 Al-Farabi. O razume i nauke [About Reason and Science]. – Alma-Aty, 1975. – 136 s.

Кёнуль Гахраманова

Әл-Фарабидің рух және сана түсінігі

Аңдатпа. Мақала көрнекті әлем ойшылдарының бірі – Әбу Насыр әл-Фарабидің рух пен сана тұжырымдамасын зерттеуге арналған. Оның есімі орта ғасырлардағы ғылыми жаңалықтардың белгілі бір санымен ғана емес, сонымен қатар Таяу Шығыс елдеріндегі білім беру әлеуметтік-философиялық ой-пікірлердің дамуымен байланысты. Мақалада адамның танымдық және танымдық әрекеті мәселелері қарастырылып, таным процесінің құрылымы ашылып, «жан түрлерін» зерттей отырып, әл-Фараби философиясындағы ақыл мен қиялдың арақатынасы көрсетілген.

Түйін сөздер: әл-Фараби, ислам мәдениеті, ғылымы, Шығыстың философиялық ойы, мұсылман ғалымдары

Kenul Gahramanova

Concept of Spirit and Consciousness of Al-Farabi

Abstract. The article is devoted to the study of the concept of spirit and consciousness of one of the outstanding world thinkers – Abu Nasr al-Farabi. His name is associated not only with a certain number of scientific discoveries of the Middle Ages, but also with the development of educational socio-philosophical thought in the countries of the Middle East. The article deals with the issues of cognition and cognitive activity of a person, reveals the structure of the cognitive process and, exploring the “types of the soul”, shows the ratio of mind and imagination in the philosophy of al-Farabi.

Key words: al-Farabi, Islamic culture, science, philosophical thought of the East, Muslim scientists.

ЗАМАНАУИ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЭТНОМӘДЕНИ ҮДЕРІСТЕР ЖӘНЕ БІРЕГЕЙЛЕНУ

¹Абдуразакова Гаухар Абдикаримовна, ²Ғабитов Тұрсын Хафизұлы

³Мадалиева Жаңыл Қайыржанқызы

¹gauhar_abdikarimovna@mail.ru, ²tursungabitov@mail.ru,

³zhanna_madaliyeva@mail.ru

^{1,3}Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,

(Алматы, Қазақстан)

¹Abdurazakova Gaukhar, ²Tursun Gabitov, ³Madaliyeva Zhanyl

¹gauhar_abdikarimovna@mail.ru, ²tursungabitov@mail.ru,

³zhanna_madaliyeva@mail.ru

^{1,3}Abai Kazakh National Pedagogical University,

²Al-Farabi Kazakh National University, (Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Мақаланың мақсатына Жаңа Қазақстанның этномәдениетінде қалыптасып келе жатқан бірегейлену үдерістерін, ұлттық сананың әрекет етуін, ұлттық мәдениеттің болмысын компаративистикалық талдау жатады. Қазіргі ұлттық мемлекеттің модернизациялық және өркениеттік тәжірибесінде ұлттық сана мәдениет әмбебаптарына қатысты ерекше бір сарапшы рөлін атқарады: мәселе жалпыадамдық құндылықтардың этностың дүниетүйсінуіндегі жаңғырығы туралы болып отыр. Бұл әмбебаптарды сынақтан өткізу де ұжымдық сипатқа ие. Модернизациялық процестер барған сайын ашық, өзіндік дамушы жүйеге айналады, мәдени ұйымдасу мен халық типтері мен ұстындары пайда болады. Егер сөз өркениеттік даму кеңмәтіндегі мәдениет туралы болып отырса, онда мәдениеттің адамдарды тек қана біріктірмей, оларды ажырататынын да ескеру керек. Экономиканың ашықтығына ұқсас, көптүрлі мәдени формаларды ассимиляциялауға қабілетті, «куатты» ұлттық мәдениеттердің ашықтығы жөнінде де айтуға болады. Полиэтникалық мемлекет сияқты, әлемдік қауымдастық адамзаттың бірегей мұрасы ретінде ұлттық мәдениеттердің бүкіл көптүстілігін сақтауға мүдделі.

Түйін сөздер: этномәдениет, модернизация, жаһандану, бірегейлену, ұлттық код, құндылықтар, рухани жаңғыру.

Kipicne

Белгілі бір қоғамның көптеген мүшелері ұстанатын құндылықтар, сенімдер, әдет-ғұрыптар мен салт-дәстүрлердің жиынтығын үстемдік

етуші немесе доминанты мәдениет деп атайды. Доминанты мәдениет осы қоғам қаншалықты күрделі ұйымдасуына және осы мемлекеттің халық санына байланысты ұлттық немесе этникалық болып табылады. Этникалық мәдениет – бұл күнделікті өмір іс-әрекеттеріне, күнделікті мәдениетке көп сан жағынан қатысты мәдениет белгілерінің жиынтығы. Этникалық мәдениеттің ядросы (орталық) және «перифериясы» (шеткі аймақ) болады. Этникалық мәдениет құрамына еңбек құралдары, мінез-құлық, күнделікті құқықтың ережелері, құндылықтар, киім-кешек, көліктер, үйлер, білім, сенім, халық өнерінің түрлері кіреді. Мамандар этникалық мәдениетте екі қабат бар деп есептейді:

– Тарихи ерте (төменгі), бұл қабат өткен уақыттан мұра етіп алған мәдени элементтерден құралған;

– Тарихи соңғы (жоғарғы), бұл қабат қазіргі жаңа мәдени элементтерден тұрады.

Төменгі қабат құрамына бірнеше ғасырлардан келе жатқан дәстүрдің тұрақты, табанды элементтері кіреді. Сондықтанда, олар этникалық мәдениеттің «қаңқасы» болып есептелінеді. Бұндай ыңғай кезінде этникалық мәдениет мұрагерлік (преемственность) пен жаңарудың бірлігі ретінде көрінеді. Мәдениеттің жаңару процесі екі бағытта жүруі мүмкін: бірі – экзогенді (басқа бір мәдениеттің элементтерін қабылдап алу), екіншісі – эндогенді (сыртқы әсерсіз мәдениеттің өзінде пайда болған). Этникалық мәдениеттің мұрагерлігі, табандылығы, тұрақтылығы дәстүрді тасымалдау механизмдерінің екі түріне негізделеді: бірнеше жылдар немесе онжылдықтар аралығында әрекет ететін және этносты бір ғана бөлігін қамтитын (жас мөлшері жағынан аралас топтар), ұрпақ ішіндегі дәстүрлер; тарихилығы жағынан бірнеше кезеңдерді қамтитын уақытта өмір сүретін және құндылықтарды ұрпақтан ұрпаққа тасымалдау механизмін атқаратын ұрпақ аралық дәстүрлер. Этникалық мәдениет – бұл генезисі жағынан (қандас туыстар) ортақтығы бар өзара байланысқан және шаруашылықты бірге жүргізетін адамдар мәдениеті. Территориялық ерекшелік бойынша оқшаулану, тұрғылықты жерді қатаң сақтау, әлеуметтік кеңістік жағынан (ру-тайпа, қауымдастық, этникалық топ) салыстырмалы түрде оқшауланушылық – бұл мәдениеттің негізгі ерекшеліктерінің бірі. Мұнда жанұя немесе көршілес деңгейінде ұрпақтан ұрпаққа беріліп отыратын дәстүрдің, әдет-ғұрыптардың күші үстемдік етеді.

Зерттеу әдіснамасы

Мақалада әдістемелік тәсіл ретінде Қазақстандағы дәстүрлі және инновациялық мәдени үрдістердің көрсеткіштері мен сипаттамаларын уақыттық өлшемде және динамикада салыстыруға мүмкіндік беретін кросс-мәдени талдау қолданылды. Сонымен қатар мақалада логикалық-тарихи,

аксиологиялық тәсілдер қолданылды. Қосымша әдістер жүйелік талдау және герменевтика әдісі болды. Негізгі түйіндер қалыптасып келе жатқан жаңа Қазақстанның мәдени кодының негізін құрайтын жаһанданушы әлемдегі локальдық бірегейлену үдерістерін, этномәдени дүниетанымы мен санасындағы жаңғыру мен жаңару тенденцияларын компаративистикалық талдау арқылы алынады.

Салыстырмалы талдау әдістері де қолданылып, рухани-мәдени үрдістің сабақтастығы тұстарына ерекше тоқталды. Бұл зерттеудің ерекшелігі – Қазақстанда жүріп жатқан этномәдени бірегейлену үдерістерін антропологиялық әдіснама тұрғысынан зерделеу, адамның дүниеге, қоғамға, өзіне және басқа адамдарға қарым-қатынасындағы тұрақты құндылықтарының рөлі мен маңызын айқындау, олардың аксиологиялық бағыттылығына традуктивті талдау жасау. Сабақтастық мәселесін шешу кезінде дедуктивті логиканың басқа әдістері сияқты жүйелік тәсілдің әдістемелік аппараты да қолданылды.

Этнос және жаһандану

Егер этнос адамдардың әлеуметтік-мәдени ортақтылығын көрсетсе, ұлт әлеуметтік құрылымы мен саяси ұйымдары бар адамдардың территориялды, экономикалық және лингвистикалық бірлестігін көрсетеді [1, 352-353 бб.]. Ұлт әлеуметтік организм, әлеуметтік қауымдастық бола отырып өзінің мәдени даму жолдарын жеке өзі анықтайды, бірақ, сонымен қатар, өте маңызды факторды да, яғни әлемдік мәдениетті (осы даму жолына әсер ететін) ұмытпаған жөн. Ұлттық мәдениетті (оның құрамындағы құнарлы және көпмағыналы бояуларын) әлемдік мәдениет дамуындағы заңды қадам ретінде және жалпы адамзат өркениетінің қажетті үлесі ретінде қарастыра отырып, оны ұлттық ерекшелік, өзге ұлттан ерекше және әлемдіктің (жалпы адамзаттықтың) синтезі ретінде анықтауға болады. Бұл жерде әрбір ұлттық мәдениеттің екі түрі байқалады: біріншіден, өзіндік ерекшелікке ие қалып ретінде; екіншіден, әлемдік мәдениеттің бір бөлігі ретінде сезінуі және көрсетуі. Қалай десек те, ұлттық мәдениет осы екі түрде өзінің ерекшелігін айқындайды және көрсетеді. Сұхбатсыз және ашық кеңістіксіз ұлт шекті мәдени өмірге душар болады, яғни, ашықтан ашық айтқанда мәдени күйзеліске, дағдарысқа ұшырайды. Өйткені, әр мәдениеттің даму негізінде өз-өзін жетілдіру жатыр.

Жаһандану кеңістігіндегі қазақ мәдениетінің инновациялық үрдістеріне келер болсақ, бұның құрамында тек қазақ мәдениетінің нышандары ғана емес, сонымен қатар батыстық мәдениет те бар [2, 49 б.]. «Қазақстан халықтарының, әсіресе, қазақтардың өзара қарым-қатынас қағидасы қалай болып, қалай қалыптасуы керек?» Бұл мәселенің өзектілігі мен өткірлігінің себебі – бүгінгі материалдық тіршілік қысымынан тарыққан халықтың

жан дәрмені әлсіреп ақылынан таусылғанға ұқсайды. Осының салдарынан қазіргі халық мінезінен қиғаш істер мен қисық сөздер көптеп табылуда. Нақтылап айтқанда, бұқаралық көңіл-күйдің, сезімнің көтеріңкі болуынан гөрі қауіпті – тобырлық сана басым». Жақсы мінезге сай өзін-өзі жеңе білген, адамгершілікке, ізгілікке, тектілікке ұмтылу арқылы рухани жетілетін тұлға – әр уақытта қоғамның негізгі субъекті. Тән азығынан гөрі жан азығын таңдап тәнді текті санаға, руханилыққа жүгіндірген, әрі кісіліктен айырылмайтын азаматқа әлеуметтік сұраныс туып отыр. Бүгінгі әлемдік орта адамға өзі өмір сүріп отырған мемлекеті мен ел-жұртты, жалпы, халық тағдыры және адамзат өркениеті алдындағы жауапкершілікті мойындауды ескертеді. Сондықтан Қазақстанда ішкі «мені» жоғары, мәдениетті азаматты тәрбиелеп, қалыптастыру үшін ұлттық дәстүрге, халықтық нұсқаларға негізделген өз рухани концепциясы төл моральдық нормалары болуы қажет.

«Қазіргі тәуелсіздік алған, ұлттық сана еркіндігіне ұмтылған шақта қазақ елі үшін татулық, ішкі реттілік, рухани тұтастық, тәрбиелілік – ендігі түйсіктанымның темірқазығы болуға тиіс» [3, 12 б.]. Қазақ ұлты тарихта тағдыр талайын аз көрмеген халық. Жер шарының жартысын табанының астына салған дүбірлі дәуірімен бірге халқының үштен екісін жоғалтып, өткен ғасырдың ортасында өз жерінде жалпы халықтың 30 пайызын ғана құраған, зиялысымен бірге ер азаматтарынан мүлде айырылып қалудың аз алдында қалған, соған қарамастан ұлттық намысын, салт-дәстүрін, діні мен тілін, ұлттық болмысын ғана емес мемлекеттігі мен жерінің тұтастығын сақтап қалған қайсар да жауынгер, кемел де кемеңгер халық.

Этникалық мәдениеттің біртектілікпен өзара байланысқан (немесе қандас) және шаруашылық-тұрмыстық өмірі ұқсас адамдар мәдениеті болып табылады. Тұрғылықты жер шектеулігі, қатаң жергіліктік (локализация – орыс тілінде), салыстырмалы түрдегі шектеулі әлеуметтік шоғырлану (тайпа, ру, қауымдастық, этникалық топ) – осылардың бәрі бұл мәдениеттің негізгі белгілері болып табылады. Бұл мәдениетте дәстүрлер күші, әдеттер және жанұяның немесе көршілік деңгейде ұрпақтан ұрпаққа берілетін әдет-ғұрыптар үстемдік етеді.

Қазақстан мәдениеті батыстандыру және этникалық бірегейлену мәнмәтінінде

Батыстандыру (әлеуметтік-мәдени мағынада) процесі – бұл батыс христиан мәдениетіне тектік негіз бойынша кірмейтін қауымдастықтың батыс Еуропаның дамыған елдер үлгілері бойынша әлеуметтік-мәдени дамуына толықтай (немесе жартылай) бейімделуі немесе қауымдастық-реципиенттің әлеуметтік-мәдени процестерінде маңызды роль атқара бастайтын Батыс мәдениетінің жеке-жеке элементтерін қабылдауы. Бұл жерде батыс державаларының өздерінің отары болған елдерге өз мәдениетін

немесе Шығыс мемлекеттеріне саяси-экономикалық принциптерін күштеу арқылы ендіру процесі емес, керісінше, дамушы мемлекеттер элиталарының жүргізіп отырған ерікті процесс туралы сөз болып отыр.

Батыстандыру деп тек қазіргі заманғы батыс технологияларын, экономикалық өндірісті ұйымдастыру түрлері және әскери-техникалық мәдениетті игеру деп түсуну дұрыс емес, ол алдымен, әлеуметтік реттеудің әлеуметтік-мәдени заңдар жиынтығын (демократиялық саяси құрылым, адам баласы құқығының басты орында болуы, жеке тұлғаның өз-өзін жүзеге асыру үшін әлеуметтік жағдайлардың либералды түрінің болуы, дін мен ұлттық толерантылықтың болуы, ақпаратты алу немесе тарату еркіндігі және тағы да басқалары) игеру болады.

Жаһандану, шын мәнісінде, – бұл ұлтаралық процесс. Мұны былай сипаттауға болады: «Жер бетіндегі бүкіл адамзатты жалғыз бір қоғамға біріктіріп, бірге еңбек етуге итермелейтін процесс». Бұл процесс экономикалық, саяси, технологиялық және әлеуметтік-мәдени күштердің бірлігі болып табылады [4, 10 б.].

Жаһандану термин ретінде экономикалық жаһандану процесіне көп пайдалынады, ал ол болса сауда-саттылым, шетелдік тіке инвестиция, қаржы-қаражаттың құйылу, миграция және технологиялардың таралу процестері жүретін халықаралық экономикадағы ұлттық экономикалардың интеграциясын білдіреді [5].

Қазақ ұлтының, халқының мінез-құлық пен өмірлік принципі туралы: «Қазақ – қуғыншы халық. Ол өмір бойы өзін іздейді, ата-бабасын іздейді, кешегі күнін, болашағын іздейді. Бұл біздің сүйегімізге біткен қасиет» [6, 32 б.].

Қазақ – еліктегіш халық, өзінен гөрі өзгелерді сыйлайтын, төріне келген қонағын шығаратын мырза мінезді, ашық та бай мінезді халық, бірақ кей жағдайларда осы қасиет тұрғысынан өзгелерден және өмірден опық жеп отырады, бірақ оның бай мінезділігі, байсалдылығы соншалықты кең – «Бәрі де Тағдырдың ісі ғой, бұйырмаған болар» деп көп шашылмай әрі қарай жүре береді. Неліктен қазақ ұлтының мінез-құлқы, менталитеті солай болды екен? Отандық академик Манаш Қозыбаев бұл өзгешелікті былай түсіндіреді: «Асылы, біз дархандықты да, жалқаулықты да, ізгілікті де, игілікті де даладан алған халықпыз. Телегей теңіздей тербелген селеулі сағым даланың ырғағы жан баласының сезімін серпілтудің орнына маужырататыны белгілі ғой» [7, 20 б.]. Бірақ, әр нәрсенің өз орны мен уақыты бар емес пе? Маужыраудың уақыты, әдетте, алдына қойған белгілі бір мақсаттарға жеткеннен кейін болмай ма? Әр нәрсе өз уақытында, өз орнында болуы тиіс.

Қазақтың ұлттық мүддесі не? Ұлттық мүдде – ұлттық құндылықтар. Құндылықтар ұлтқа берілетін анықтаманың әр параграфынан құралады: атамекені, ана тілі, қалыптасқан ділі, бір діні, ортақ салт-дәстүрі, төл әдет-ғұрпы, жалғыз тарихы. Ұлттық идея – ұлттық құндылықтардың жаһандастыру

дәуірінде қауіпсіз өмір сүре алатын жағдайын көксеген мұраттың көрінісі. Ұлттық идея – талай ұрпақтың еңбегімен, қуаныш – қайғысымен сараланған рухани дүние. Бұл қайталанбас байлық өмірге ұлттық өзіндік тарихи болмысымен келген, сол себептен де ол ұлттық дүниетанымының айнасы.

Көп ұлтты, көп конфессиялы Қазақстан қоғамы сияқты күрделі қоғамда идеяларға қойылатын басты талап, ол ел тұтастығын қамтамасыз ете алатын күшке ие болу қажеттілігі. Қоғамның барлық мүшелерінің жоғын жоқтап, бәрінің мүддесін бірдей қорғайтын идеялар мен көзқарастар ғана тұтастықты сақтауға көмектеседі. Көпұлтты Қазақстан жағдайында халықтың бірлігін сақтайтын, тәуелсіз мемлекет құру жолындағы олардың ерен еңбегін, қажымас жігерін тасытатын идеялардың бірі ретінде қазақ халқының рухани түлеу идеясының потенциалын пайдалануды ұсыну да осы талап-тілектен туған шаралар [8, 3-8 бб.].

Қазақ халқының рухани түлеуінің тарихи құндылықтарды түгендеусіз мүмкін еместігі, тарихи, ділдік, діни және тілдік сабақтастықтың ұлттық идеологияның негізі екендігі де барынша сезіле бастады. Тарихсыз болашақ жоқ. Біз тарихтан қазіргі қоғамымызға керекті, қоректендіруші қайнар көз күшті батыл етуіміз қажет. Тарих – біздің қатынасымыздың бастапқы пункті. Сондықтан да интегративті идея біздің тарихтан басталады. Тарихи сабақтарды қалпына келтіру қазақстандықтардың рухани өрлеуіне, азаматтардың мінезі мен іс-әрекетіне, патриотизмге тербиелеуге көмектеседі [9, 8-96 бб.].

Ұлттық дәстүрді тарихи қалыптасқан берік дәстүр ретінде қарау, ол:

Біріншіден, адамдардың, халықтың материалдық және рухани мәдениетіне тартылуына әсер етеді.

Екіншіден, халықтың тарихи танымын қалпына келтіреді, ұлттық психологияны дамытады, ұлттық дәстүр, өз Отаны мен халқына деген сүйіспеншілік пен құрметті күшейтеді. Ұлттың өзін-өзі тануына, жеке адамда өз халқының ерліктері арқылы ұлттық мақтаныш пайда болады [10, 17 б.].

Дегенмен, тарихи процестер барысында, әсіресе қазіргідей ғаламдану үрдісінің жедел қарқынмен дамып келе жатқан кезінде ұлттық дәстүрдің, тіпті ұлттық дәстүрге деген көзқарастың өзінің айтарлықтай трансформацияға ұшырауы мақсатымызға күмәнмен қарауға итермелейді. Бірақ, аталмыш мәселе бойынша жүргізілген социологиялық зерттеулер ол күмәннің негізсіз екендігін, еліміздегі негізгі халық – қазақ халқының ұлттық дәстүрді әлі де берік сақтай отырып, оның әр отбасында жетекші рольге ие екендігін көрсетіп отыр. Қазақтардың өздерінің дәстүрлі мәдениет негізінен ажырамағанын төмендегі мәліметтер растай алады. Зерттеушілердің «Сіздің жанұяңыз ұлттық дәстүр мен салттарды ұстанады ма?» деген сұраққа Қазақтардың 60 %-і – «иә» деп, 30 %-і – «ең кең тарағанын» деп жауап берген [11, 60-64 бб.]. Бұл көрсеткіш ел халқының басым көпшілігін құрайтын және титулды халық – қазақтардың идея ретінде ұлттық дәстүрді қабылдай алатынын көрсетеді.

Дүниедегі қазақ деп отырғанымыз бұл күндері әлем кеңістігіндегі дамыған елдердің қатарына қарыштап ене бастаған иісі қазақтың тарихи Отаны Қазақстандағы қазақтар және олардың шетелдердегі отандастары. Міне, осы әлемдегі біртұтас қазақ халқын байланыстырып тұрған ұлттық идея бүгінгі күні мәдени құбылыс ретінде өзекті проблемалардың бірі болып отыр. Дүниедегі қазақтарды байланыстырып тұрған ең алдымен қазақтың тілі екені даусыз. Этникалықтың басты белгісі ретінде кез келген ұлттың тілі ол ұлттың ерекше болмысын көрсетеді. Адамның жан дүниесіне анасының тілі арқылы берілетін ұлттық құндылықтар адамның жадында ұлттық мінез-құлықтың, рухтың, сана-сезімнің қалыптасуына әсер етеді. Ұлттың жаны тілі екені, тілдің мәңгілік екені, ұлттың ең басты қасиеті тілінен байқалатыны ең қарапайым белгілі нәрсе.

Канададағы украин диаспорасын зерттеуші Александр Сыч басқа этнолингвистік әлеуметтік-мәдени ортада тұратын кез келген ұлтты байланыстыратын құбылыс тіл бірлігі мен дін бірлігі екендігін айтады. Ұлтты біріктіретін негізгі категория туралы А. Сыч ойларының тереңдігін байқаймыз. «Дін адам жан дүниесінің... адам өмірінің толыққандылығын танытатын категория... Діннің негізінде рәсім тұр. Өкімет пен азаматтық қоғам институттары пайда болмай тұрып-ақ рәсім адамдар арасындағы қарым-қатынастарды реттеп, қоғамдық тәртіпті сақтауға болысқан» дейді [12, 69 б.]. Яғни, кез келген ұлтты бір діни сенімге біріктіріп, ұйыстырып, адамдар арасында белгілі бір мәдениеттің қалыптасуына зор ықпал етеді. Сенімінен айрылған ұлт мәңгірттікке бет бұратындығы кәрі тарихтан белгілі. Жеке адамның рухани жан дүниесінің кемелдене дамуына терең әсер ететін құбылыс болумен қатар дінде Имандылық, Ар, Ұят, Адалдық, Әділдік секілді құндылықтар терең орын алған. Тұла бойында иманы жоқ, басқа мәдениеттің ықпалына ұшыраған, мәңгірттікке бой алдыра бастаған, қайырымсыз адамнан ұлт болашағын ойлайтын, елін, қорғайтын адам шығуы неғайбыл. Сонымен кез келген ұлтты байланыстырып тұрған басты құбылыстар немесе құндылықтар тіл мен дін бірлігі болды.

Этномәдени бірегейлену мен рухани жаңғыруда білім берудегі инновациялық үдерістер маңызды рөл атқарады. Білім беру, кең мағынасында, адамдар арасында генетикалық емес ақпарат тасымалдаудың ғаламдық агрегациясы қоғамның басты әлеуметтік құрылымдарының бірі болып табылады. Сондықтан да әрбір қоғамдық келісім қайта бекітілген кезде білім беру жүйесінде жаңа жағдай туындайды [13, 3-16 бб.]. Және керісінше, білім беру жүйесіндегі жағдайдың түбегейлі өзгеруіне байланысты қоғамдық келісімді қайта бекіту қажеттілігі пайда болады. Білім берудің ресми және ресми емес қатынастары көпшілікті, тіпті Жер шарының барлық адамдарын байланыстырады десе де болады. Біз тек мектепте, балабақшада, отбасымызда, достарымызбен араласуда ғана емес, сәулет өнері және жарнама, бизнес және

соғыс, материалдық өндіріс және сот процесі, кітап оқу және теледидар, футбол немесе құмар ойындары арқылы да тәрбиеленеміз, білім аламыз. Осы мағынада, білім беру билігі әлдебір деңгейде қоғамды парасатты қылатын табиғи үдерістегі білімнің үстемділігі метафорасын білдіреді. Қоғамның объективті заңдылықтары көбінесе үстемдік етіп отырған білім берудің жан-жақты заңдылықтарымен айқындалады [14, 72-93 бб.].

Қазақстанның ұлттық идеясы

С. Нұрмұратов: «Ұлттық идея Қазақстан жағдайында жергілікті тұрғындарды ғана жарқын болашаққа жетелейтін бағдар, көшбасшы ой-тұжырым ғана емес, сонымен ол алыс және жақын шет елдердегі қандастарымыздың жүрегін жібітетін, көңілдерін көтеретін, рухани деңгейде демеу болатын қасиетке ие болуы керек» дейді [15, 116 б.]. Осы тұрғыдан қарағанда әлем қазақтарының тарихи Отаны Қазақстанның қазіргі стратегиялық бағыттарының бірі еліміз ең мықты елдердің алдыңғы қатарына шығу болып отыр. Шетелдердегі қазақтар мен тарихи Отандағы қазақтарды байланыстыратын ұлттық идеяны нақты анықтап, танып білетін уақыт келді деп ойлаймыз. Өйткені, қазіргі уақыт талабы әлем Қазақтарының алдына заман талабына сай күрделі мақсаттар жүктеп отырған кезеңде, біртұтастану идеясына немесе дәлірек айтқанда, шетелдердегі отандастарымыз ұлттың өзін ұлт болып ұюға жетелейтін бағыт-бағдарға, қауымдастықты топтастыратын ұлттық идеяға зәру болып отырғаны байқалып отыр.

Ұлттық «Менді» қалыптастыратын тетіктер мен жағдаяттар сан алуан. Оған көшедегі қаптаған жарнамалардан бастап, енді ғана дүние есігін ашқан сәбидің құлағына естілетін ән мен үнге дейін кіреді. Солардың бәрінің басын қосатын, бәрін өгіздей өрге сүйрейтін құдірет Ұлттық Идея деп білгеніміз жөн. Ойы онға, санасы санға бөлініп отырған қазаққа ортақ ұлттық идеяны таба қою оңай міндет емес. Ол шіркін әлі күнге дейін жоқ та. Ал қажеттігін отансүйгіш рухтағы әрбір қазақстандық азамат сезініп отырғаны айдай ақиқат. Армансыз адам – қанатсыз құспен тең, дейді халқымыз. Ендеше ұлттық идеясыз қала берсек қанатсыз ұлтқа айналарымыз сөзсіз. Ұлттық идеяны таппайынша елде жүріп жатқан реформалар қарын тойдырудың ғана міндетін атқарып шығатындай көрінеді. Ұлттық идеясы жоқ қазақстанда өмір сүру қазақтан басқаның бәріне майдай жағатын шығар, бірақ түптің түбінде өкініште қалатыны – қазақтар. Өзін-өзі жарылқамағанды басқалар ұшпаққа шығарады деудің еш қисыны жоқ. Көлдей жайылып келе жатқан жаһанданудың табанында жаншылып қалмау үшін де ұлттық идеяның өзектігі мен қажеттігі күн санап артып келеді. Демек қарап отыруға болмайды.

Алдымен бізге қажет ұлттық идеяға қойылатын талаптарды пысықтап алу керек. Біріншіден, ол идея Ата Заңымызға қайшы келмеуге тиіс. Яғни нәсілдік, ұлттық, діни, жыныстық кемсіту немесе дәріптеуден алыс тұрғаны

абзал. Екіншіден, ұлттық идея қазақстанның атын анықтап отырған қазақ халқының мұратын ұлықтаумен қоса, басқа диаспоралардың тарихи, дәстүрлі, этникалық ар-намысына тимейтіні былай тұрсын, қайта соған қуат беретін факторға айналуын қамтамасыз ететін болсын. Үшіншіден, ұлттық идеяның хронологиялық бастапқы сәті белгілі болғанмен, бүгін де, ертең де шексіз жүзеге аса беретінін баса көрсеткені жөн. Елдің ішіндегі, жер-жаһандағы нақты ахуалға байланысты оның көздегені өзгеріп, нақтыланып отыратыны айтпаса да түсінікті жайт. Мәселен, қазірдің өзінде тарихи отанында отырған қазақтар мен диаспора санатында шетте жүрген қазақтардың ұлттық мұраты бірдей дей алмаймыз. Біріншілері үшін қазақстанның бүгінгі мен ертеңі басты мәселе болса, екіншілері жүрген ортасында қазақ болып қалу қамын көбірек жейді. Уақыт өткен сайын ұлт мұратындағы осынау айырмашылық ұлғаймаса, қабыспайтыны ақиқат. Қытайдағы қазақтардың кейінгі толқыны қытайланып, Түркиядағылар түріктеніп бара жатқаны белгілі ғой. Мың өліп, мың тірілумен азаттыққа жеткен қазақтың тағдыранықтағыш ұлттық идеясы қазақстанда ғана өз жемісін бере алады. Табиғи-тарихи даму жолдарын әлдеқашан тапқан, ішкені – алдында, ішпегені – артында жуан ата елдер үшін ұлттық идея көп қажеттіліктердің бірі болса, енді есін жия бастаған қазақтарға, қазақстанға ұлттық идеяны ұстану бұлжымас заңдылық деп пайымдаймыз. Тап осы заңдылықты сақтамағандықтан да елде тілге, дінге, БАҚ-қа байланысты дау-дамайлардың басы қайтпай тұрғанын мойындауымыз керек.

Достоевскийдің: «Асқақ идеясыз адам да, ұлт та өмір сүре алмайды» деп жазғанындай, ондағы асқақ идея әр ұлттың болмысына байланысты қалыптасқан ұлттық идея деп білеміз. Ұлттық идея этникалық сезімдердің негізінде пайда болады, дейтұрғанмен, ұлттық идея бері салғанда ғасырлық, әрі салғанда дәуірлік мұратын айқындайтын, келер ұрпақтарға да шамшырақ бола алатын заманалық рухани философия, тарихтың жоғалтқанын бүгіннен іздеу, бүгінгінің талабын тарихта кеткен қателіктерден арыла отырып қанағаттандыру, келешекке халық тарихының философиясы арқылы үңілу.

Мысалы, кейінгі онжылдықтарға үңілетін болсақ, Кенес Одағы ұлттық аймақтарда дәстүрлі этномәдениеттерді шектеу бағытында мынадай іс-шаралар жүргізді.

1. Халықтың мәдени мұрасы екі бөлікке бөлінді: «үстем тап өкілдері жинақтаған кертартпа әдеп-ғұрыптар» және «қаналушы топтардың моральдық ұстындары». Алғашқылары «революциялық құқық» дегеннің атымен заңсыз деп жарияланды.

2. Атеистік идеология тұрғысынан канондық – құқық пен мораль мүлдем теріске шығарылды.

3. Адам құқықтары идеясы (табиғи құқық) «буржуазиялық наным» болып жарияланды.

4. Әдет-ғұрып нормаларын пайдалану ісін жоққа шығарып қана қоймай, ұлттық сана мен психологияны есепке алуды да жоққа шығарды.

Дейтұрғанмен, Қазақстан жартылай көшпелі және көшпелі мұрасына қарамастан дамыған елге ұмтыла бастады. Оның экономикасы, негізінен қысқа ауқым ішінде өзгерісті басынан өткізді және болашақтағы дамуы үшін аграрлыққа қарағанда, индустрия саласында қор жинақтады.

Зер салған адамға қазір қазақ ұлтының рухани жаңарып, өшкенін жандырып, өлгенін тірілтуге тырысып жатқандығы көрінер еді. Осыған қарап қазіргі кездегі ұлттық пассионарлық кернеудің шамасы – шындығында да өрлеу сатысында екендігіне толық көз жеткіземіз. Демек, келесі пассионарлық жарылыстың да этностық кеңістік үшін уақыты аса алыс болмауы керек.

Қазіргі тарихи кезеңде, яғни, ХХІ ғасырдың басында қазақ халқының ұлттық санасы мен дүниетанымы жаңарып, өзін-өзі тану, өзін басқаға таныту, өзінің бай ежелден қалыптасқан тарихы мен ұлттық дәстүрлерін құрметтеу, ұлы тұлғалары мен ойшылдардың бүкіл дүниеге таныту, бай рухани және мәдени қазынасы әлемдік өркениетпен ұластыру бағытында қыруар шаруалар атқарылды.

Қазақстан Республикасының мәдени даму тұжырымдамасы тәуелсіз Қазақстанның мәдени дамуының дербестігін қамтамасыз ету, ұлттық мәдени дамуының дербестігін қамтамасыз ету, ұлттық мәдени сұраныстары мен талаптарын қанағаттандыру және отарсыздандыру (деколонизациялық) саясатын жүргізу маңызды болып табылады.

Қазіргі уақытта әр ұлт өз бірегейлігін жоғалтқысы келмейді. Бұл – әр ұлттың жан қалауы және табиғи құқығы. Бұндай жан қалауының себебі – қазіргі кезде алдыңғы қатарлы әлем империяларының (мемлекеттердің) индустриалды өндіріс салаларының қарқындылығы әлеуметтік, технологиялық, инновациялық бөлініске ұшырауына, ұнамдылық-моралдық құндылықтардың дағдарысқа түсуіне, өркениеттік өмірдің күйзеліс күйінің қалыптасуына, идеологиялық, әскери, экологиялық «катаклизмдердің» болуына ықпал етіп отыр. Осы факторлардың барлығы берік болып табылатын адамзаттың дәстүрлі сенімдерін, адами құндылықтарын және ұнамдылық нормаларын іштей күйзеліске, барша адамзатты дағдарысқа ұшыратып отыр. Ұлттық мәдениеттің қайта өрлеуі екі негізгі талаптарға сәйкес келуі тиіс: 1. Ұлттық мәдениет өзіндік даму амалымен өзіндік даму қабілетін анықтауы тиіс. 2. Ол қазіргі кезде қоғамда болып жатқан радикалдық және инновациялық өзгерістерге кедергі жасалмай, керісінше, оған демеу беріп, бірегейленіп, онымен іштесіп модернизациялануға ұмтылуы тиіс.

Қорытынды

Ұлттық идея барша халықтың күш-жігерін, іс-әрекетін уақыт алға қойып отырған аса жауапты тарихи міндетті шешуге жұмылдыратын,

баурап әкететін күш болуын қалаймыз. Өткен күндерден айғақ – дәлел келтірер болсақ, XIX ғасыр аяғындағы Россияда ұлттық идея міндетін «Самодержавие, православие, народность» деген атау-терминдер атқарса, кешегі Ұлы Отан соғысы жылдарында большевиктер ұлттық идеяның арқалар жүгін «Бәрі де майдан үшін, бәрі де жеңіс үшін» деген ұранға сиғызды. Кез келген мемлекетке ұлттық идея қажет, ал оның ұғым-түсінігі, атау-термині әр кезеңде әрқилы болып келуі объективті заңдылық. Сондықтан да бүгінгі ұлттық идея міндетті түрде ұзақ немесе қысқа мерзімді қамтып жатуы керек деп шарт қоюдың негізі жоқ.

Қазақстанда жаңашыл өркениеттің қалыптасуы, дамуы, оқу-ағарту ісін гуманитаризациялау қажеттілігімен тікелей байланысты. Сондай қажеттіліктің бірі – халықтың қолөнері, соның ішінде ою-өрнек өнерінің философиялық-мәдениеттанулық мән-мазмұнына тәлім-тәрбиелік мүмкіндіктерін қазіргі ұрпақ тәрбиесінде тиімді пайдалана білу болып табылады. Қазақтың ұлттық қолөнері өзінің бай тарихы, терең мазмұны, сан-қилы ерекшелігімен болашақ жастарға рухани-эстетикалық, эмоционалдық, интеллектуалдық тұрғыда әсер етіп, олардың тұлғалық және сапалық қасиеттерін дамыта түсетіні сөзсіз.

Әлемдік мәдениеттің үздіксіз дамуының бір себепшісі болған қазақ ұлттық қолөнерінің ұлттық мәдениетте алар орны ерекше. Болашақ жастарды тәрбиелеуде дәстүрлі ұлттық қолөнердің көркемдік, әсемдік, қызығушылықты тудыраты сөзсіз. Бұл ұлттық өнерді, ұлттық мәдениетті бағалауға баулиды.

Қазақ халқы үшінші мыңжылдықтың алғашқы ширегін өзге халықтармен терезесі тең, дербес ел болып аттайын деп отыр. Тарих көшінде әр ғасырдың үлесіне тиген даму кезеңдері, айтулы оқиғалары болғаны белгілі. Ендеше жаңа ғасыр тәуелсіз еліміздің жаңа бастауы болмақ. Иә, бүгінгі таңдағы Қазақстан қайта өрлеу дәуірінің жемісі. Бұл жөнінде белгілі философ А.Х. Қасымжанов: «Қайта туу мезгілі келді. Тереңде жатқан рухани тамырларды таппай ол мүмкін емес. Өткен тарихты іздену, оны құрметтей ой тербелісіне алу, сыннан өткізу өркениетті халықтар қатарына абырой мен кіру үшін қажет» – деп, айрықша атап өтеді [14, 88 б.]. Қайта өрлеу, бұл дегеніміз жаңару, өткенді жаңғырту, өшкенімізді жандыру. Ендеше, өз даралығы мен болмысын сақтауда Қазақстан үшін бүгінде өзіндік қазақ өркениетін дамыту, экономикалық потенциалын өсіру, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын, тілін, менталитетін тағы басқада ұлттық құндылықтар аясын кеңейту өзекті болып табылады. Ал, бұл процесс бір ғана онжылды ғана емес, қомақты ұзақ тарихи мерзімнің үлесіне тимек.

Әдебиеттер тізімі

1 Божбанбаев Б.М. Тенденции и перспективы развития казахстанской культуры // Философия тарихы: Классика және қазіргі уақыт. Екінші Қасымжанов оқулары. Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы, «Қазақ университеті», 2005. – С. 15-20.

- 2 Бхагвати, Джагдиш. В защиту глобализации. – Оксфорд, Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 2007. – С.64.
- 3 Ғарифолла Е. Қазақ философиясының тарихы. – Алматы: Раритет, 2006. – 259 б.
- 4 Нысанбаев Ә.Н. Жаһандану және Қазақстанның орнықты дамуы. – Алматы, 2002. – 328 б.
- 5 Кусаинов Д. Духовные основы казахской национальной идеи // Саясат. – 2005. – № 4. – С. 24-30.
- 6 Мырзахметұлы М. Қазақ қалай мәңгірттенді? // Түркістан, 2007. – 15 қазан.
- 7 Қозыбаев. Өркениет және ұлт. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2001. – 369 б.
- 8 Қалмырзаев Ә. Тәуелсіз мемлекетке төл идеология керек пе? // Ақиқат. – 1993. – 23 тамыз.
- 9 Қазақтану бастаулары және бағыттары // Қазақтану өрісі. – Алматы, 2005. – 65-72 бб.
- 10 Менлибаев К.Н. Роль национальных традиций в патриотическом воспитании. Автореф. канд. филос. наук дисс. – Алматы, 1995. – 29 с.
- 11 Арынов М.М. Казахи на пути к национальному возрождению (по результатам социологических исследований) // Саясат. – 1998. – № 1. – С. 5-11.
- 12 Шейла Л. Краучер. Глобализация и принадлежность: Политика идентичности в меняющемся мире. – Роуман и Литтлфилд, 2004. – С. 10.
- 13 Ақатай С. Қазақтың ұлттық менталитеті // Мәдениет – ұлт болмысы. – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2008. – 212 б.
- 14 Жаһандану және Қазақстанның заманауи мәдениеті: ұжымдық монография / Ғабитов Т.Х., Алимжанова А.Ш. және т.б. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 332 б.
- 15 Нұрмұратов С.Е. Ұлттық идея баршаның ортақ құндылығы // Адам Әлемі. – 2005. – № 4. – 5-12 бб.
- 16 Қасымжанов А.Х. Рухани тамырлар. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.

Transliteration

- 1 Bozhbanbaev B.M. Tendencii i perspektivy razvitiya kazhastanskoj kul'tury [Trends and Prospects of Development of Kazakh Culture] // Filosofija tarihy: Klassika zhəne qazirgi uaqyt. Ekinshi Qasymzhanov oqulary. Haluqaralyq ғылыми konferencija materialdary. – Алматы, «Қазақ университети», 2005. – S. 15-20 (in Kz).
- 2 Bhagwati, Jagdish. V zashhitu globalizacii [In Defense of Globalization]. –Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. – p. 64.
- 3 Farifolla E. Қазақ filosofijasynuң tarihy [History of Kazakh Philosophy]. – Алматы: Raritet, 2006. – 259 b. (in Kz).
- 4 Nysanbaev A.N. Zhahandanu zhəne Қазақstannuң орнықты дамуы [Globalization and Sustainable Development of Kazakhstan]. – Алматы, 2002. – 328 b (in Kz).
- 5 Husanova D. Kazaq ulttyk idejasynuң ruhani negizderi [Spiritual foundations of the Kazakh National Ideology] // Sajasat. – 2005. – № 4. – 24-30. (in Kz).
- 6 Myrzahmetuly M. Қазақ kalaj mangyrttendi? [How is Kazakh Immortalized?] // Turkistan, 2007. – 15 qazan (in Kz).
- 7 Kozybaev. Orkeniet zhane ult [Civilization and Nation]. – Алматы: Sozdik-Slovar, 2001. – 369 b. (in Kz).
- 8 Kalmyrzaev A. Tauselz memleketke tol ideologija kerek pe [Does an Independent State Need an Ideology]? // Aқиқат. – 1993. – 23 тамыз. (in Kz).
- 9 Qazaktanу bastaulary zhane bagyttary // Qazaktanу orisi. – Алматы, 2005. – 65-72 bb. (in Kz).
- 10 Menlibaev K.N. Rol' nacionalnyh tradicii v patrioticheskom vospitanii [The Role of National Traditions v Patrioticheskiy Vospitanii]. Avtoref. kand. филос. наук дисс. – Алматы, 1995. – 29 s. (in Kz).

11 Apynov M.M. Kazahi na puti k nacional'nomu vozrozhdeniju (po rezul'tatam sociologicheskikh issledovaniy) [Kazakhs on the Way to National Revival (Based on the Results of Sociological Research)] // Sajasat. – 1998. – № 1. – S. 5-11 (in Kz).

12 Sheila L. Croucher. Globalization and Belonging: The Politics of Identity a Changing World. Rowman & Littlefield. – 2004. – p.10.

13 Akataj S. Kazaktyn ulttyk mentaliteti [Kazakh National Mentality] // Madeniet – ult bolmysy. – Almaty: KazMOG-ZI, 2008. – 212 b. (in Kz).

14 Zhahandanu zhane Kazakstannyn zamanauı madenietı: uzhyndyq monografija [Globalization and Modern Culture of Kazakhstan: a Collective Monograph] / Fabitov T.H., Alimzhanova A.Sh. zhane t.b. – Almaty: Kazak universiteti, 2019. – 332 b.

15 Nurmuratov S.E. Ulttyk ideja barshanyń ortak kundylygy [The National Idea is a Common Value for Everyone] // Adam Alemi. – 2005. – № 4. – 5-12 bb.

16 Kasymzhanov A.H. Ruhani tamyrlyr [Spiritual Roots]. – Almaty: Bilim, 1994. – 176 b.

Абдуразакова Г.А., Габитов Т.Х., Мадалиева Ж.К.

Этнокультурные процессы и идентичность в современном Казахстане

Аннотация. Целью статьи является компаративистский анализ процессов унификации, функционирования национального сознания, реалий национальной культуры, складывающихся в этнокультуре нового Казахстана. В модернизационной и цивилизационной практике современного национального государства национальное сознание играет особую роль эксперта в отношении универсалий культуры: речь идет об отголосках общечеловеческих ценностей в мироощущении этноса. Тестирование этих универсалий также носит коллективный характер. Модернизационные процессы становятся все более открытой, своеобразной развивающейся системой, появляется культурная организация и типы и нравы населения. Если речь идет о культуре в широком контексте цивилизационного развития, то следует учитывать и то, что культура не только объединяет людей, но и различает их. То же самое можно сказать и о открытости «мощных» национальных культур, способных ассимилировать многообразные культурные формы, сходные с открытостью экономики. Как и полиэтническое государство, мировое сообщество заинтересовано в сохранении всего многообразия национальных культур как уникального наследия человечества.

Ключевые слова: этнокультура, модернизация, глобализация, унификация, национальный код, ценности, духовная модернизация.

Abdurazakova G., Gabitov T., Madalieva Zh.

Ethno-cultural processes and identity in modern kazakhstan

Abstract. The purpose of the article is a comparative analysis of unification processes, functioning of national consciousness, the realities of national culture emerging in ethno-culture of new Kazakhstan. In modernization and civilizational practice of the modern national state, national consciousness plays a special role as an expert in relation to the universals of culture: we are talking about echoes of universal values in the worldview of an ethnic group. Testing of these universals is also collective. Modernization processes are becoming more and more open, a kind of developing system, a cultural organization and types and mores of the population appear. If we are talking about culture in the broad context of civilizational development, it should also be taken into account that culture not only unites people, but also distinguishes them. The same can be said about the openness of «powerful» national cultures capable of assimilating diverse cultural forms similar to the openness of the economy. Like a multiethnic State, the world community is interested in preserving the diversity of national cultures as a unique heritage of mankind.

Keywords: ethnoculture, modernization, globalization, unification, national code, values, spiritual modernization.

ВОСПРИЯТИЕ КАЗАХСТАНЦАМИ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ИНТЕГРАЦИИ*

¹*Ешпанова Дина Далабаевна, ²Смаилова Уркия Ерлановна*

¹*d.yeshpanova@inbox.ru, ²valereva.urkiya@mail.ru*

^{1,2}*Центр политических исследований Института философии,
политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)*

¹*Yeshpanova Dina, ²Smailova Urkiya*

¹*d.yeshpanova@inbox.ru, ²valereva.urkiya@mail.ru*

^{1,2}*Center for Political Studies of the Institute of Philosophy,
Political Science and Religious Studies of the
CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)*

Аннотация. Современная языковая ситуация в Казахстане рассматривается в контексте культурной интеграции этносов. Анализ языковой ситуации посредством формулы «Выход, Голос, Лояльность» (по Хиршману А.О.) показывает, что в целом, интеграцию русских казахстанцев можно определить как «лояльность», однако их языковое поведение не всегда совпадает с формулой лояльности. Выводы получены на основе анализа эмпирических данных.

Ключевые слова: интеграция, культурная интеграция этносов, языковая ситуация, языковое поведение, казахский язык, русский язык, этносы, идентичность.

Введение

В полиэтническом обществе взаимодействие различных этносов сопряжено с выбором языка для комфортного взаимопонимания и обустройства общественной жизни. Сказанное не исключает тот факт, что этносы стремятся сохранить родной язык. В этих условиях язык приобретает значение приоритетного этнокультурного компонента. В многонациональном обществе важно не допускать межэтнических конфликтов на языковой основе, а, наоборот, использовать язык в качестве средства консолидации общества.

Проблемы языковой ситуации являются объектом внимания и изучения ученых-гуманитариев, общественности, правящих кругов. Актуальность исследований современной языковой ситуации в республике обусловлена:

* Данная статья написана в рамках выполнения научного проекта «Культурные основания национального строительства в Казахстане»(NAP088561748).

во-первых, процессами, происходящими в языковой сфере, которые влияют на культурное развитие этносов и в целом на культурную интеграцию. Во-вторых, этноязыковые процессы отражаются и в межэтнических, и в межгосударственных отношениях постсоветского пространства. В-третьих, в Казахстане актуальным остается вопрос о роли и фактическом положении казахского языка как государственного и русского языка. Поэтому на повестке дня остаются вопросы изучения фактического состояния языковой ситуации в республике в контексте культурной интеграции.

Методология

Изучение вопросов, связанных с проблемами языковой ситуации получили распространение в трудах зарубежных социолингвистов таких, как Аврорин В.В. [1], Бондалетов В.Д. [2], [3], Белл Р.Т. [4], Хиршман А.О. [5], Ларуэль М. и Пейруз С. [6]

Из отечественных ученых, изучавших данный вопрос можно назвать Сулейменову Э.Д. [7], [8], Баяндину С.Ж. [9], Кадыржанова Р.К. [10], [11], [12], Курганскую В.Д. [13], Смагулову Ж. [14], Копыленко М.М. [15], Алтынбекова О. [16], Хасанова Б. [17], Фазылжан А. [18].

В данной статье применена интерпретация трехчленной формулы Хиршмана «Exit, Voice, Loyalty» – «Выход, Голос, Лояльность», предложенная казахстанским ученым Кадыржановым Р. в изучении языковой ситуации в постсоветском Казахстане в коллективной монографии «Культурная интеграция этносов в Казахстане» [12, 66 с.].

В настоящей статье рассматривается эмпирический опыт описания витальности казахского и русского языков в рамках изучения языковой ситуации в контексте культурной интеграции, а также рассматриваются основные характеристики языковой ситуации в восприятии граждан Казахстана. Эмпирической базой исследования являются материалы социологического опроса по НИП «Культурные основания национального строительства в Казахстане», проведенного ИФПР КН МНВО РК [19].

Языковая ситуация глазами казахстанцев

Культурное развитие отдельных социальных групп зависит от того, насколько значительная часть граждан страны объединена общей системой ценностей. Жизнеспособен и функционален социум с высокой степенью интегрированности. В этом ряду значение идентичности со страной проживания имеет большое значение. Распад СССР и возникновение независимого Казахстана по-разному был воспринят казахстанцами. Для казахского населения, по крайней мере для его большей части, идентичность с новым Казах-

становом проходила безболезненно, более того, в первые годы независимости наблюдалась эйфория. Новая идентичность других этносов и, особенно, русского проходила и проходит гораздо сложнее.

Приведенный ниже анализ является результатом социологического опроса, проведенного Институтом философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан в 2021 году (опрос проводился в восьми городах: Нур-Султан, Алматы, Шымкент, Актобе, Костанай, Кызыл-Орда, Усть-Каменогорск, Атырау; всего опрошено 1200 человек) [19].

Соотношение человека с гражданством своей страны является для большинства людей значимой характеристикой и показателем соответствующего образа жизни. Именно на этой основе формируется или активное или пассивное участие человека в общественной жизни, представление о себе как о гражданине своей страны. Речь идет о высоком чувстве гордости и любви к своему государству, родине, что означает патриотизм.

Данные опроса показали, что подавляющее большинство опрошенных казахстанцев (72,7%) отметили, что испытывают гордость за свою гражданскую принадлежность (вариант ответа «однозначно да»). Еще 18,6% опрошенных в ответе на этот же вопрос, «Испытываете ли Вы гордость, что являетесь гражданином Казахстана?», свою позицию выразили как «скорее да». Суммируя оба показателя из положительных ответов, можно утверждать, что 91,3% граждан испытывают гордость быть казахстанцами.

Наиболее релевантным по этому вопросу является национальный срез. Опрос показал, что среди казахов на данный вопрос ответили «однозначно да» и «скорее да» – 79,1% и 14,9% соответственно, то есть суммарно 94,0% гордятся быть гражданами Казахстана. Другие этнические группы также демонстрируют позитивное отношение к своему государству, но здесь наблюдается несколько другая картина. Например, лишь половина (50%) русского населения выбрали вариант ответа «однозначно да» и треть (31,3%) – «скорее да», то есть в совокупности 81,3%. Также в этой группе доля тех, кто ответил «мне все равно» составляет 8,9%, это больше чем среди казахов (2,0%) и других этносов (6,1%). В группе другие этносы 57,6% ответили «однозначно да» и 28,3% – «скорее да», т. е. совокупный показатель положительных ответов составляет 85,9%. Несмотря на то, что в массовом сознании казахстанцев существуют некоторые противоречия, тем не менее, можно отметить ориентированность на гражданскую идентичность.

На вопрос «Какое из высказываний в наибольшей степени соответствует Вашей позиции?» респондентам было предоставлено семь вариантов ответа. Большинство опрошенных (86,3%) ответили, что их родиной является Казахстан.

Таблица 1. – Испытываете ли Вы гордость, что являетесь гражданином Казахстана?

	Казахи	Русские	Другие этносы	Общий
Однозначно да	79,1	50,0	57,6	72,7
Скорее да	14,9	31,3	28,3	18,6
Скорее нет	2,3	4,7	3,0	2,7
Однозначно нет	0,3	1,6	---	0,5
Мне все равно	2,0	8,9	6,1	3,4
Затрудняюсь ответить	1,3	3,6	5,1	2,0

По этническому срезу, самый высокий показатель считающих своей родиной Республику Казахстан зафиксирован среди казахов – 90,7%. У русских этот показатель намного ниже и составляет 70,8% и в группе «другие этносы» – 75,8%.

По отношению к СССР как к своей родине позитивное отношение высказали 21,4% русских, 5,9% казахов, 12,1% «других этносов». По отношению к Казахской ССР как к своей родине позитивно высказались 4,2% русских, 2,6% казахов и 4,0% «других этносов».

Результаты анализа свидетельствуют о различии в позициях представителей рассматриваемых этнических групп и в уровне их этнической толерантности. В частности, в группе русских при высоком уровне декларируемой идентичности, все же стремления идентифицировать себя с Казахстаном отмечается меньше по сравнению с казахами.

Данные опросы свидетельствуют, что наши граждане в абсолютном большинстве являются «коренными» казахстанцами: 95,3% респондентов родились в Казахстане, 3,0% живут в республике более 30 лет и 1,7% проживают от 10 до 30 лет. Этнический срез показал, что среди казахов, родившихся в Казахстане 97,6%, среди русских – 89,6% и в группе «другие этносы» – 85,9%. По результатам опроса видно, что более четверти (26,6%) казахстанских русских не считают Казахстан своей родиной, при том, что около 90% (89,6%) родились здесь. Примечательно, что такой позиции в основном придерживаются в старших возрастных группах.

При всем различии позиции русского населения по сравнению с казахским, и среди русских зафиксирована высокая ориентированность на Казахстан. В этом контексте, обращает на себя внимание следующая ситуация: 10 декабря 2020 г. депутат Государственной думы РФ В. Никонов в эфире российского телеканала заявил, что Казахстана «просто не существует». Северный Казахстан вообще не был заселен, территория Казахстана – это большой подарок со

стороны России и Советского союза. Позже депутаты Государственной думы РФ В. Жириновский и Е. Федоров поддержали территориальные претензии к Казахстану, высказанные коллегой. Казахстанский политолог В. Ковтуновский, комментируя выступления российских депутатов, заявляет о том, что молчание казахстанцев «не титульного происхождения» воспринимается как согласие с позицией российских политиков. Но так ли это? [20].

Наш опрос показал, что «слышали высказывания российских политиков (В. Жириновского, В. Никонов и др.) относительно территории Казахстана и прав на нее со стороны других государств» 43,6% казахов, 49,0% русских и 48,5% представителей других этносов. Полностью поддерживают эти высказывания 1,5% казахов и 4,3% русских; скорее поддерживают – 2,8% казахов, 2,1% русских и 2,1% представителей других этнических групп. Категорически не поддержали 69,5% казахов, 43,6% русских, 62,5% представителей других этнических групп. Таким образом, опрос показал, что отношение казахстанского населения к высказываниям российских политиков негативное [19, с. 59].

Провозглашение Казахстаном своей независимости заставило многих казахстанских русских определиться со своим отношением к новому национальному государству: продолжать ли жить или уехать из него? Принимать ли его гражданство? Как относиться к тому, что государство станет теперь казахским национальным государством и будет проводить собственную политику? Эти вопросы стояли перед каждым русским жителем Казахстана и каждый должен был дать на них ответы [12, с. 66].

Известно, что этнос в границах «своего государства» и вне его находится в принципиально разных условиях воспроизводства. В «своей» среде этнос утверждается и модернизируется по нормам и логике собственной этнокультурной эволюции. В инациональной среде, подчиняясь необходимости адаптации к ней, этнос может трансформироваться в соответствии со спецификой осваиваемого инационального пространства.

Сказанное было верно для всей советской нации и их представителей. Только русские в этом смысле составляли исключение, так как их интересы и культура ни в коей мере не замыкались в то время во многом формальными республиканскими границами. Русские в большей степени, чем народы других республик, воспринимали всю страну как подлинную Родину, не испытывая вне России – в других странах союзных республик – особых трудностей адаптации.

Роль национального меньшинства, в которой вдруг они оказались, была для них совершенно непривычной. Отток русских из стран ближнего зарубежья вызвал немалые сложности, особенно у тех, кто должен был покинуть свои давние места жительства. Поэтому, осознавая трудности перемены мест, люди теперь больше стремятся адаптироваться там, где они уже находились. В той или иной степени это постепенно удавалось, к тому же наметились определенные позитивные тенденции в социальной сфере Казахстана и некоторых

других стран СНГ, что сказалось на снижении миграционного потока русского населения из бывших советских республик.

Казахстанский ученый Р. Кадыржанов, анализируя сложившуюся ситуацию с русским этносом в Казахстане отмечает, что, когда отношения между организацией и зависящим от нее индивидом меняется и индивиду приходится принимать решения в своих интересах является типичной для всех сфер социальной жизни. Анализируя работу А. Хиршмана, Р. Кадыржанов отмечает, что решения, принимаемые индивидом, укладываются в формулу из трех слов «Exit, Voice, Loyalty» – «Выход, Голос, Лояльность». «Выход» означает прекращение отношений в той или иной форме между организацией и индивидом. «Голос» является синонимом протеста, выражением несогласия со стороны индивида или группы сложившейся ситуацией в его/их отношениях с организацией. «Лояльность» указывает на вид решения, когда индивид принимает сложившиеся изменения и проявляет лояльность организации [12, сс. 66-70]. Реакция русских на обретение независимости Казахстан и его национальную политику вполне укладывается в трехчленную формулу Хиршмана. Начиная еще с конца 1980-х гг. одна часть русских выбрала центробежную реакцию на превращение Казахстана в независимое государство, и предпочла и до сих пор предпочитает покинуть Казахстан, эмигрировать из него.

По оценкам экспертов, в 1990-е годы около 2 млн. русских (т. е. 25-30%) эмигрировали из Казахстана, но большая часть (70-75%) – остались. Несомненно, и среди тех, кто остался, были желающие уехать, но по разным причинам не смогли этого сделать [12, сс. 67-70].

Как показывают социологические опросы, многие русские имеют достаточно высокий уровень идентичности с Казахстаном. В нашем опросе, как мы отмечали выше, 70,8% русских считают Казахстан своей родиной. Во многом это объясняется тем, что около 90% (89,6%) из них родились в Казахстане и у большинства (65,5%) родители также родились здесь.

Оставшиеся в Казахстане русские в соответствии с формулой Хиршмана, определили свои отношения с государством как «голос» и «лояльность». Модель поведения «голос» или протест казахстанских русских – это отстаивание интересов русских против проводимой государством политики продвижения казахского языка и культуры как средства культурной интеграции. К опыту протеста в социально-политическом пространстве прибегает меньшинство русского населения, хотя поддерживает протест против государственной политики продвижения казахского языка и культуры не малая часть их представителей. Нодемонстрировать открыто свою позицию может только активная часть русского населения, которая организована в различные объединения конвенционального характера. Это тема отдельного разговора, поэтому в данной статье мы не будем касаться вышеуказанных вопросов.

Большинство русского населения выбрало для себя опцию «лояльность», что означает признание русскими законности сложившейся социально-поли-

тической системы. Казахи являются государствообразующей нацией и государство в первую очередь продвигает ее интересы, в частности казахский язык.

Для Казахстана как политического сообщества культурные аспекты интеграционных процессов имеют принципиальное значение. Межэтническое взаимодействие предполагает культурные контакты между народами. Культуры при этом не только дополняют друг друга, но и вступают в более сложные отношения. Мировой опыт показывает множество вариантов взаимодействия культур в различных государствах. Казахстан пошел по пути интеграции культур. Это возможно если взаимодействующие группы большинства и меньшинства добровольно выбирают данную стратегию. Интегрирующая группа принимает установки и ценности новой для себя культуры, а доминантная группа – этих людей, уважая их права и ценности, адаптируя социальные институты к потребностям первой группы. Интеграция может быть только добровольной (с обеих сторон), так как она представляет собой взаимное приспособление групп. Интегрирующие группы при этом сохраняют этническую идентичность, что помогает сгладить трудность процесса интеграции. Таким образом, интеграции соответствует позитивная этническая идентичность и этническая толерантность.

Культурная интеграция имеет множество ликов, но самыми чувствительными являются процессы, происходящие в языковой сфере. Данные опроса указывают на различную степень владения и применения государственного языка.

Таблица 2. – Насколько свободно Вы лично владеете казахским языком?

	Казахи	Русские	Другие этносы	Общий
Свободно говорю, пишу и читаю	70,9	1,0	12,1	54,9
Свободно говорю и читаю, но пишу с ошибками	10,5	1,0	17,2	9,6
Свободно говорю, но не читаю и не пишу	6,3	4,7	12,1	6,5
В принципе, могу объясняться с людьми, говорящими по-казахски	6,0	11,5	12,1	7,4
Понимаю язык, но сам говорю не очень хорошо / вообще не говорю	4,3	15,6	14,1	6,9
Могу задать вопрос, но плохо понимаю ответную речь	0,1	3,1	4,0	0,9
Знаю лишь небольшое количество	1,5	45,3	19,2	10,0
Вообще не знаю казахский язык	0,1	16,7	9,1	3,5
Затрудняюсь ответить	0,2	1,0	---	0,3

Низкий уровень владения казахским языком наблюдается в русской этнической группе: более 60% заявили и незнания языка (знают лишь небольшое количество слов и выражений 45,3% и вообще не знают – 16,7%); свободно говорят и пишут – 1%; в той или иной степени, знают – 5,7% (свободно говорят, но пишут с ошибками –1%, говорят, но не читают и не пишут – 4,7%); могут объясниться с людьми, говорящими по-казахски –11,5%; понимают язык, но не говорят – 15,6%.

Хорошие знания казахского языка в группе «другие этносы»: говорят, читают, пишут – 12,1%; говорят, но не пишут и не читают – 12,1%; говорят и читают, но пишут с ошибками – 17,2%; еще 26,2% «адаптанты», т.е. могут объясниться с людьми, говорящими по-казахски и те, кто понимают язык, но не говорят (12,1% и 14,1% соответственно) и треть этой группы не знают языка или знают его очень плохо (32,3%).

Казахи заявили о высокой степени знаний языка: 70,9% знают в совершенстве, т.е. говорят, пишут и читают; 10,5% говорят и читают, но пишут с ошибками; 6,3% свободно говорят, но не читают. Таким образом опрос показал, что среди казахов, знающих язык оказалось 87,7%.

Для выявления реального языкового поведения респондентам был задан следующий вопрос «На каком языке Вы чаще всего общаетесь?» в следующих сферах: со своими родителями; со своими детьми; общаетесь с друзьями; обращаетесь к незнакомым людям; обращаетесь к продавцам в магазинах; общаетесь с коллегами на работе и т. д. Анализ ответов по частоте использования казахского и русского языка по сферам деятельности, показывает, что хотя большинство казахов во всех сферах жизнедеятельности взаимодействуют чаще на казахском, но и в значительной мере взаимодействие идет на русском. И в большей мере используют в равной степени и казахский, и русский. Так, например общаются с родителями на казахском 70%, с детьми – 60,5%. То есть абсолютное большинство казахов заявили о хороших знаниях казахского языка, но как показывает опрос, использование его в основном распространяется в общении в рамках семьи, родственников и детей. Также данные исследования свидетельствуют о том, что и в семье общаются не только на казахском, но зачастую и на русском языке.

Казахи, как отмечалось выше, заявили о высокой степени владения казахским языком. Ну эту особенность языковой ситуации указывает казахстанский исследователь Т. Исмагамбетов [2019]. Он отмечает, что многие казахи в недостаточной степени владеют родным языком, чтобы общаться, писать, составлять документы, читать литературу. В действительности, указание казахского языка как родного не всегда означает владение им. Большинство русскоговорящих казахов не считают русский язык родным, хотя русский язык является языком их внутреннего мышления. Таким образом, по мнению ученого, языковые самопрезентации не всегда совпадают, что приводит к несовпадению этнической и языковой идентичности [21, сс. 71-80].

Возможно, причина такой ситуации состоит в следующем: как считает социолог З. Валитова, почти для всех этнических групп, основными признаками, по которым формируется представление об их этнической принадлежности, сводятся к языку, культуре, традициям, обычаям. Для большинства представителей различных этнических групп казахстанского общества язык является центральным этнодифференцирующим признаком, поэтому значимость и функциональность языка является важным компонентом этнического самосознания. И, если человек идентифицирует себя с казахом, то и языковая принадлежность также казахская [22, сс. 10-16].

Абсолютное большинство русских (98,8%) общаются с родителями, детьми, друзьями на русском языке. В семьях других этнических групп также абсолютное большинство (80%) говорят на русском; в очень незначительной степени на языке своей этнической группы; но что интересно почти четверть (24,2%) общаются с друзьями в равной мере на казахском и русском языках. Таким образом, если в русских семьях, а также семьях других этнических групп в общении преобладает русский язык, то в казахских распространены казахский и русский языки.

В целом, в общественных местах (магазин, транспорт, обращение к незнакомым людям) более распространено взаимодействие на русском языке. Но в зависимости от принадлежности к той или иной этнической группе, языковое поведение различно. Абсолютное большинство русских (более 90%) общаются во всех сферах общества на русском, не более 5% – в равной мере на казахском и русском. Другие этнические группы используют преимущественно русский язык – 63,3% и около трети (33,3%) в равной степени оба языка. Что касается казахов, то они выбирают язык в зависимости от ситуации, то есть говорят и на русском, и на казахском.

Таким образом, можно констатировать что если трудовой коллектив этнически смешан, то коммуникация происходит на русском языке. В этнически смешанных трудовых коллективах основным языком коммуникации чаще всего выступает русский. Даже если допустить, что коллектив является моноэтническим, то есть казахским, то вероятно все же общение в коллективе во многом будет происходить на русском языке.

Наши более ранние исследования показывают [23 с. 414], что незнание одного из языков не является препятствием к трудоустройству. Так считает 79,3% среди всех опрошенных, среди казахов таковых 77,5%, среди представителей других этносов – 78,0%.

Является ли на сегодня казахский язык объединяющим фактором казахстанцев в единую нацию? Опрос показал неоднозначность общественного мнения. С одной стороны, значительное большинство населения страны согласны с объединяющей ролью казахского языка в обществе – 64,5% (совокупность ответов «полностью согласен» (41,0%) и «скорее согласен» (23,5%). С другой стороны, при детальном рассмотрении этого вопроса можно отме-

титель, что среди русских меньше согласных – 47,9%, чем среди других этнических групп (среди казахов согласных с этим мнением – 70,8%, среди представителей других этнических групп – 60%). Соответственно среди них больше не согласных (22,9%), чем среди казахов (15,0%) и других этносов (18,8%). Более четверти русских (27,0%) выбрали вариант ответа «как согласен, так и не согласен», среди казахов такой ответ выбрали – 12,5% и среди других этнических групп – 19,7%. Таким образом, казахи в большей степени, чем другие этносы отводят казахскому языку миссию объединения [23, с. 412].

В Казахстане казахский язык должен быть единственным языком межнационального общения – так считают 58,6% казахов, 14,6% русских и 16,2% представителей других этносов. С этой идеей больше всего не согласных среди русских – 65,6%, среди других этносов – 57,6%, среди казахов – 15,1%.

С идеей же казахско-русского двуязычия согласны 60,2% казахов, 90,7% русских и 89,9% других этносов. Приведенные данные показали противоречивость позиций в языковой сфере. С одной стороны, около половины населения (48,1%) согласны с объединяющей ролью казахского языка в обществе, но и примерно столько же не согласных (48,3%) – это в основном русское население и представители других этнических групп.

Такая ситуация говорит о том, насколько трудным и сложным являются культурное развитие и межкультурное взаимодействие. С одной стороны, можно наблюдать, что государственная языковая политика постепенно повлияла на мнение русского населения в Казахстане, они согласны декларативно с политическим курсом и многие из них согласны овладеть казахским языком. Оставаясь на позициях казахстанской идентичности, в первую очередь русские и другие этносы не хотят, чтобы русский язык и другие привычные символы ушли со своего центрального места, которые они занимали в советском обществе. В целом граждане русской национальности поддерживают значение и статус казахского языка, но на личностном уровне казахский язык для них не востребован. Казахский этнос стремится к тому, чтобы их важнейший символ – казахский язык – распространялся, если не на все, то на максимально большое число социальных и культурных сфер общества. Вместе с тем, многие казахи не хотят, чтобы ставшими привычными символы русской культуры и советского времени ушли бы на периферию казахстанского общества [10, с. 67].

Обретение казахским языком реального статуса государственного языка, по-прежнему представляет собой противоречивый вопрос. С одной стороны, казахский язык постепенно повышает свой статус во всех сферах общественной жизни, растет число его носителей. С другой стороны, а сегодняшний день, казахский язык не может занять ведущие позиции и на деле соответствовать конституционному статусу государственного языка. Основным языком межнационального общения и межкультурного взаимодействия продолжает оставаться русский язык. Диапазон использования русского языка, в отличие от казахского, по-прежнему, довольно широк в различных сферах общения [24, сс. 28-29].

Языковое равноправие однозначно отражено в Конституции РК, но на практике реализация этой идеи происходит с затруднениями. За короткий период времени были предприняты значительные меры по приданию особого статуса казахскому языку, проведены мероприятия по созданию реальной мотивации к его овладению в государственном масштабе. Но процессы де-русификации идут медленно. Реальная потребность в русском языке как средстве межнационального общения во всех социальных сферах оказалась сильнее усилий государства [12, с. 99].

Выводы

В массовом сознании казахстанцев можно отметить ориентированность на гражданство и в целом на идентичность с Казахстаном. Полученные данные говорят о том, что для большинства казахстанцев значимость надэтнической идентичности имеет большое значение. Это является, с одной стороны, признаком лояльности граждан к государству и с другой – не сильной этнизации массового сознания. Вместе с тем результаты опроса свидетельствуют о различиях в позициях представителей рассматриваемых этнических групп. В частности, в группе русских при высоком уровне декларируемой идентичности все же присутствует стремление идентифицировать себя с Казахстаном меньше по сравнению с казахами.

Проведенный социологический анализ показывает, что единицы русских и незначительная часть представителей других этнических групп владеют казахским языком. Казахи и представители других этнических групп в своем большинстве владеют русским языком, во всех сферах коммуникаций могут использовать русский язык.

Русский язык является функционально доминирующим. Место, занимаемое казахским языком в социально-коммуникативной системе общества, не соответствует его конституционному статусу. Казахский язык еще недостаточно используется в основных сферах жизнедеятельности.

Языковая ситуация фактически характеризуется процессом массового казахско-русского двуязычия, процессы русско-казахского и национально-казахского скорее носят групповой и индивидуальный характер.

За годы независимости выявлены прогрессивные изменения в уровне овладения казахами родного языка. Расширение коммуникативного пространства казахского языка идет за счет этих прогрессивных изменений. Стоит отметить, что сложившиеся тенденции в определенной степени повлияли и на представителей русского населения, которые как бы являются «пассивными носителями» казахского языка.

Казахская часть населения в большинстве своем и, отчасти представители других этнических групп, являются двуязычными.

Список литературы

- 1 Аврорин В. Проблема изучения функциональной стороны языка (К вопросу о вопросе социолингвистике) . – Л.: Наука, 1975. – 276 с.
- 2 Бондалетов В. Социальная диагностика. – Рязань. 1984 – сс. 66-67.
- 3 Бондалетов В. К основам общей теории. – М. 1977. – сс. 33-56.
- 4 Белл Р. Социолингвистика. Цели, методы, проблемы. – М.: Международные отношения, 1980. – 320 с.
- 5 Hirschman A.O. Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organisations, and States. – Cambridge and London: Harvard University Press, 1970.
- 6 Ларуэль М., Пейруз С. «Русский вопрос» в независимом Казахстане: история, политика, идентичность/ Пер. с фр. – М.: Наталис. 2007. – 360 с.
- 7 Сулейменова Э. Очерки языковой политики и языковой ситуации в Казахстане. Russian language Journal, 2009. – Vol 59. – pp. 21-36.
- 8 Сулейменова Э. и др. Языки народов Казахстана. Социолингвистический справочник. – Астана: Арман-ПВ, 2007. – 304 с.
- 9 Баяндина С. Языковая ситуация в Республике Казахстан. // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований, 2014. – №9, часть 1. – сс. 197-200.
- 10 Кадыржанов Р. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана. – Алматы, ИФПР КН МОН РК, 2014. – 168 с.
- 11 Кадыржанов Р. Консолидация политической системы Казахстана: проблемы и перспективы. – Алматы, 1999. – сс. 106-107.
- 12 Культурная интеграция этносов в Казахстане. /Коллективная монография под редакцией Кадыржанова Р.К. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2020.– 220 с
- 13 Курганская В. Казахстанская модель межэтнической интеграции. – Алматы, Центр гуманитарных исследований, 2002. – 164 с.
- 14 Смагулова Ж. Языковая ситуация и языковая планирования в Казахстане. – Алматы, Казахский университет, 2005. – 344 с.
- 15 Копыленко М. Актуальные проблемы лингвистики. – Алматы, Наука, 1989. – 249 с.
- 16 Алтынбекова О. Этноязыковые процессы в Казахстане. – Алматы: Экономика, 2006. – 416 с.
- 17 Хасанов Б. Языки народов Казахстана: от молчания к стратегии развития (социопсихологические аспекты). – Алматы, 2007.
- 18 Фазылжанова А. Социолингвистические основы модернизации казахского письма (языковая ситуация и управление рисками). – Алматы: Ел-шежире – 2020. – 220 с.
- 19 Статистический отчет по результатам социологического исследования по НИП «Культурные основания национального строительства в Казахстане» (N AP088561748) – Алматы, 2021. – 82 с.
- 20 Жириновский о территориальных претензиях к Казахстану: Никонов все правильно сказал <https://kaztag.kz/ru/news/zhirinovskiy-o-territorialnykh-pretenziyakh-k-kazakhstanu-nikonov-vse-pravilno-skazal>
- 21 Исмагамбетов Т. Особенности самопрезентации казахстанцами языковой идентичности: реальность и статистика // Этнополитические аспекты реализации президентской реформы «Рухани жаңғыру». Материалы VII городской научно-практической конференции Научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы. – Алматы, ИФПР КН МОН РК, 2019. – сс. 71-80.
- 22 Валитова З. Национальное сознание и язык: региональный аспект. Вестник КарГУ, 2015. – сс. 10-16.
- 23 Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания: книга 3. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2020. – с. 414.

24 Ешпанова Д., Нургалиева М., Фазылжанова А. Современная языковая ситуация в Казахстане: динамика и особенности изменений. // Журнал Казахстан-Спектр. – №4 – 2017. – сс. 28-29.

Transliteration

1 Avrorin V. Problema izucheniya funktsional'noy storony yazyka (K voprosu o voprose sotsiolingvistike) [The Problem of Studying the Functional Side of the Language (On the Question of Sociolinguistics)]. – L.: Nauka, 1975. – 276 с.

2 Bondaletov V. Sotsial'naya diagnostika [Social Diagnostics]. Ryazan', 1984. – ss. 66-67.

3 Bondaletov V. K osnovam obshchey teorii [To the Foundations of the General Theory]. – M. 1977. – ss. 33-56.

4 Bell R. Sotsiolingvistika. Tseli, metody, problemy [Sociolinguistics. Goals, Methods, Problems]. – M.: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 1980 – 320 s.

5 Hirschman A. O. Exit, Voice, and Loyalty: Resposes to Decline in Firms, Organisations, and States. Cambridge and London: Harvard University Press, 1970.

6 Laruel' M., Peyruz S. «Russkiy vopros» v nezavisimom Kazakhstane: istoriya, politika, identichnost' ["Russian Question" in Independent Kazakhstan: History, Politics, Identity] / Per. s fr. – M.: Natalis. 2007.– 360 s.

7 Suleymenova E. Ocherki yazykovoy politiki i yazykovoy situatsii v Kazakhstane [Essays on Language Policy and the Language Situation in Kazakhstan]. Russian language Journal, 2009. – Vol 59. – rr. 21-36.

8 Suleymenova E. i dr. YAzyki narodov Kazakhstana. Sotsiolingvisticheskiy spravochnik [Languages of the Peoples of Kazakhstan. Sociolinguistic Handbook]. – Astana: Arman-PV, 2007. – 304 s.

9 Bayandina S. YAzykovaya situatsiya v Respublike Kazakhstan [Language Situation in the Republic of Kazakhstan]. // Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamental'nykh issledovaniy, 2014. – №9, chast' 1. – сс. 197-200.

10 Kadyrzhanov R. Etnokul'turnyy simvolizm i natsional'naya identichnost' Kazakhstana [Ethnocultural Symbolism and National Identity of Kazakhstan]. – Almaty, IFPR KN MON RK, 2014. – 168 с.

11 Kadyrzhanov R. Konsolidatsiya politicheskoy sistemy Kazakhstana: problemy i perspektivy [Consolidation of the Political System of Kazakhstan: Problems and Prospects]. – Almaty, 1999. – ss.106-107.

12 Kul'turnaya integratsiya etnosov v Kazakhstane [Cultural Integration of Ethnic Groups in Kazakhstan] / Kollektivnaya monografiya pod redaktsiyey Kadyrzhanova R.K. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2020.– 220 s

13 Kurganskaya V. Kazakhstanskaya model' mezhetnicheskoy integratsii [Kazakhstan Model of Interethnic Integration]. – Almaty, Tsentr gumanitarnykh issledovaniy, 2002. – 164 с.

14 Smagulova ZH. YAzykovaya situatsiya i yazykovaya planirovaniya v Kazakhstane [Language Situation and Language Planning in Kazakhstan]. – Almaty, Kazakhskiy universitet 2005. – 344 с.

15 Kopylenko M. Aktual'nyye problemy lingvistiki [Actual Problems of Linguistics]. – Almaty, Nauka, 1989. – 249 с.

16 Altynbekova O. Etnoyazykovyye protsessy v Kazakhstane [Ethno-Linguistic Processes in Kazakhstan]. – Almaty: Ekonomika, 2006. – 416 s.

17 Khasanov B. YAzyki narodov Kazakhstana: ot molchaniye k strategii razvitiya (sotsiopsikhologicheskiye aspekty) [Languages of the Peoples of Kazakhstan: from Silence to Development Strategy (Sociopsychological Aspects)]. – Almaty, 2007.

18 Fazylzhanova A. Sotsiolingvisticheskiye osnovy modernizatsii kazakhskogo pis'ma (yazykovaya situatsiya i upravleniye riskami) [Sociolinguistic Foundations for the

Modernization of Kazakh Writing (Language Situation and Risk Management)]. – Almaty: Yel-shezhire, 2020. – 220 s

19 Statisticheskii otchet po rezul'tatam sotsiologicheskogo issledovaniya po NIP «Kul'turnyye osnovaniya natsional'nogo stroitel'stva v Kazakhstane» [Statistical Report on the Results of a Sociological Study on the NIP "Cultural Foundations of National Construction in Kazakhstan"] (N AP088561748) – Almaty, 2021. – 82 s.

20 Zhirinovskiy o territorial'nykh pretenziyakh k Kazakhstanu: Nikonov vse pravil'no skazal [Zhirinovskiy on Territorial Claims to Kazakhstan: Nikonov Said Everything Correctly] <https://kaztag.kz/ru/news/zhirinovskiy-o-territorialnykh-pretenziyakh-k-kazakhstanu-nikonov-vse-pravilno-skazal>.

21 Ismagambetov T. Osobennosti samoprezentatsii kazakhstantsami yazykovoy identichnosti: real'nost' i statistika [Features of Self-Presentation of Linguistic Identity by Kazakhs: Reality and Statistics] // Etnopoliticheskiye aspekty realizatsii prezidentskoy reformy «Rukhani zhanǵyru». Materialy VII gorodskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii Nauchno-ekspertnoy gruppy Assamblei naroda Kazakhstana g. Almaty. – Almaty, IFPR KN MON RK, 2019. – ss. 71-80.

22 Valitova Z. Natsional'noye soznaniye i yazyk: regional'nyy aspekt [National Consciousness and Language: Regional Aspect]. – Vestnik KarGU, 2015. – ss. 10-16.

23 Formirovaniye kazakhstanskoy identichnosti v kontekste zadach modernizatsii obshchestvennogo soznaniya: kniga 3 [Formation of Kazakh Identity in the Context of the Tasks of Modernization of Public Consciousness: book 3]. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2020. – s. 414.

24 Yeshpanova D., Nurgaliyeva M., Fazylzhanova A. Sovremennaya yazykovaya situatsiya v Kazakhstane: dinamika i osobennosti izmeneniy [Modern Language Situation in Kazakhstan: Dynamics and Features of Changes] // Zhurnal Kazakhstan-Spektr. – №4 – 2017. – ss. 28-29.

Ешпанова Д.Д., Смаилова У.Е.

Мәдени интеграция контексіндегі қазақстандықтардың тілдік жағ-дайды қабылдауы

Аңдатпа. Мақалада Қазақстандағы қазіргі тілдік ахуал этностардың мәдени интеграциясы контексінде қарастырылады. Хиршманның «Шығу, Дауыс, Ниеттестік» формуласы арқылы тілдік ахуалды талдау Қазақстандағы орыстардың интеграциясын «ниеттестік» деп айқындауға болатынын көрсетеді, алайда, олардың тілдік мінез-құлқы әрқашан ниеттестік формуласымен сәйкес келе бермейді. Қорытындылар эмпирикалық деректерді талдау негізінде қалыптасты.

Түйін сөздер: интеграция, этностардың мәдени интеграциясы, тілдік ахуал, тілдік мінез-құлқы, қазақ тілі, орыс тілі, этностар, бірегейлік.

Yeshpanova D., Smailova U.

Perception of the Language Situation by Kazakhstanis in the Context of Cultural Integration

Abstract. The modern language situation in Kazakhstan is considered in this article in the context of cultural integration of ethnic groups. The analysis of the language situation by means of the formula «Exit, Voice, Loyalty» (according to A.O. Hirshman) shows that in general, the integration of Russian Kazakhstanis can be defined as «loyalty», but their linguistic behavior does not always coincide with the loyalty formula. The conclusions are based on the analysis of empirical data.

Keywords: integration, cultural integration of ethnic groups, linguistic situation, linguistic behavior, Kazakh language, Russian language, ethnic groups, identity.

АХМЕТ БАЙТҰРСЫНҰЛЫНЫҢ «ТІЛ-ҚҰРАЛ» ЕҢБЕГІНДЕГІ ҚАЗАҚ ЕМЛЕ ЕРЕЖЕЛЕРІНІҢ ҚҰРЫЛЫМДЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҒЫЛЫМИ НЕГІЗІ*

Маралбек Ермұхамет

elahau@mail.ru

*Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты
(Алматы, Қазақстан)*

Maralbek Ermukhamet

elahau@mail.ru

*Akhmet Baiturcynov Institute of Linguistics
(Almaty, Kazakhstan)*

Аңдатпа. Мақалада қазақ тіл білімінің негізін қалаушы Ахмет Байтұрсынұлының қазақ тілі емле ережелерінің құрылымы мен тақырыптық мазмұнын қалыптастырудағы орны мен үлесі, оның ғылыми негіздері туралы талдаулар ұсынылады. Мақаланың негізгі бөлімі екі үлкен тақырыптан тұрады. Бірінші бөлімінде Ахмет Байтұрсынұлы жасаған қазақ тілі емле ережелерінің тақырыптары мен құрылымдық элементтері, емле ережелердің саны мен оның ғылыми негізі тарихи деректер және түпнұсқа дәйектермен беріледі. Екінші бөлімі Ахмет Байтұрсынұлының қазақ емлесін жасауда ұстанған жазу принципті нақты мысалдар арқылы талданады. Мақаланың ғылыми дәйектері ғалымның түпнұсқа еңбектері мен бүгінгі қазақ емлесінің белді мамандарының тұжырымдары арқылы дәйектеледі. Талдау барысында Ахмет Байтұрсынұлының 1-жылдық (1-кітап) «Тіл-құрал» еңбегінің барлық басылымдары салыстырылып, қажетті сілтемелер алынды. Нәтижесінде Ахмет Байтұрсынұлының қазақ емлесінің ең өзекті тақырыптары мен емле ережелерінің құрылымын қалыптастырғандығы, ол бүгінгі қазақ емлесіне негіз болғаны дәлелденді.

Түйін сөздер: Ахмет Байтұрсынұлы, төте жазу, қаріп, қазақ тілінің емле ережелері, орфография, кодификация.

Кіріспе

Адамдар арасындағы қоғамдық қатынастар дамып, жазбаша коммуникация күшейген сайын графикалық бірзділікке сұраныс артады. Ал қоғамдық қатынастардың жүзеге асуында жазу – шешуші мәнге ие. Жазу – ойдың дұрыс берілуіне, тілдің табиғи даму үдерісін дұрыс арнаға салып

* Мақала 2022-2024 жылдарға арналған «Ахмет Байтұрсынұлының жазу реформасы: теориясы мен тәжірибесі» (АР 13068356) атты гранттық зерттеу жобасы аясында жарияланды.

отыруға, тілді тілдік және тілден тыс факторлардың әсерінен қорғауға, мұның сыртында, уақыт, энергия т.б. маңызды қажеттіліктердің тиімділігіне қызмет етеді. Жазудың адамзат өркениетінде алатын орны, жалпы қызметі туралы қазақ жазуын арнайы зерттеген ғалым – Қ.Күдерінова оның 9 түрлі қызметін көрсетеді [1, б.14]. Демек, жазу – тіл үшін де, оны қолданатын тіл иелмендері (Н.Уәли) үшін де аса өзекті. Оның тұрақты, барлық тіл тұтынушыларына танымал, канондық сипатта болуы белгілі бір тілдің функционалды-коммуникативтік әлеуеті мен кодификациялану деңгейінің көрсеткіші. Мұны жүзеге асыратын жалғыз жол – ортақ мақұлданған, ғылыми дәйектелген орфографиялық норма. Дей тұрғанмен, бір тілдің жазу (емле) ережелері бір күн, бір жыл, тіпті, ондаған жыл шегінде толық қалыптаспайды. Ол – қоғам дамуы мен сұранысынан туындап, ұдайы өзгеріп, толығып отыратын динамикалық құбылыс.

Қазақ жазуының түптамыры руна жазуына, тіпті одан да ерте дәуірлердегі тері, тас, ағаш, ыдыс т.б. заттарға жазылған жазу түрлеріне барып тіреледі. Одан кейінгі дәуірлерде соғды, көне түркі, арабграфикалы ескі қазақ жазуларында жалғасын табады. Аталған жазу түрлерінде белгілі заңдылық, ортақ кодификациялық норма болғаны сөзсіз. Бірақ оның құрылымдық, мазмұндық сипаты дәл қандай болғаны беймәлім. Тек қолда бар ескі мәтіндердің графикалық ерекшелігі негізінде тұжырымдар, болжамдар жасалғаны болмаса, оның нақты сипаты туралы деректер бізге жетпеген.

М. Қашқари түркі тілдерінің лексикографиялануына, соның нәтижесінде арабграфикалы түркі жазуының кодификациялануына елеулі еңбек етті [2]. М. Қашқари заманынан ХХ ғасыр басына дейінгі мың жылды қамтитын арабграфикалы түркі жазуының кодификациялық нормасына Ахмет Байтұрсынұлы жүйелі, ғылыми негізде өзгерістер енгізді. «Жазуды демократияландырды» [3, б.269]. Сондықтан ғалым сан ғасырлық қазақ жазуын ұлттық сипатта алғаш кодификациялаған, оның құрылымдық, мазмұндық ерекшелігін қалыптастырған ғалым ретінде аталады. Ортақ түркі әліпбиі мен емлесінен қазақ әліпбиі мен емлесін бөліп алып, өз алдына дербес жол салды. Бұл жүйелі өзгерістер кейінгі және қазіргі қазақ жазуының кодификациялық нормасы мен құрылымдық сипатына негіз болды.

Ахмет Байтұрсынұлы жазу реформасын үш бағытта жүзеге асырды: бірінші қазақ тілінің емле ережелерін жасап, оны ғылыми негізде дәйектеді. Бұл ғалымның «Тіл-құрал» еңбегінде көрініс тапты; екінші, өзі жасаған қазақ тілі емле ережелерін зиялы қауым мен қарапайым халыққа, оқушыларға түсіндіру, насихаттау, сыннан өткізу жұмыстарымен айналысты. Бұл үшін оған ең ұтымды алаң – «Қазақ» газеті болды. Сондықтан да Ахмет Байтұрсынұлы жасаған қазақ тілінің емле ережелері «Қазақ емлесі» («Қазақ» газетінің емлесі) аталды; үшінші, қазақ тілі емле ережелері оқыту, үйрету мәселесін «Әліппе», «Оқу-құралы» еңбектері арқылы жүзеге асырды.

Аталған еңбектерде ғалым қазақ емлесінің тиімді тұстары мен меңгерудің оңай жолдарын көрсетті және оқу құралдарын сол негізде құрастырды.

Ахмет Байтұрсынұлының қазақ әліппесі мен қазақ тілі емлесін жасағаны жалпы жұртшылыққа белгілі болғанымен, қандай алғышартта, қандай құрылым мен мазмұнда, қандай ғылыми негізде жасағаны тыңғылықты зерттелмей келеді. Бұл мақала осы сұрақтарға жауап беруді көздейді.

Зерттеу әдіснамасы

Мақалада Ахмет Байтұрсынұлының қазақ емле ережелері мен оның құрылымы туралы ғылыми тұжырымдары талданады. Зерттеуде сипат-тамалы әдіс, тарихи әдіс, салыстыру, жинақтау, жүйелеу тәсілдерді қолданылды.

Ахмет Байтұрсынұлы қалыптастырған қазақ тілі емле ережелерінің құрылымдық, мазмұндық мәні

«Тіл-құрал» еңбегі қазақ тілінің үш деңгейі бойынша жүйеленген және сол дәуірдегі 3 сыныптық бастауыш мектептің білім беру бағдарламасына сәйкестендірілген 3 кітаптан тұратыны белгілі. Әр кітап 1914-1928 жылдар аралығында толықтырылып отырған 6-7 басылымнан тұрады. Аталған үш жылдық кітап (3 кітап) жалпылама «Тіл-құрал» аталғанымен, оның 1-кітабы 1914, 1918, 1920, 1922 жылдардағы 1, 2, 3-басылымдарында «Қазақ тілінің сарфы», 1923, 1924 жылдардағы 3, 4, 5-басылымында «Дыбыс заңы һәм түрлері», 1925, 1926, 1927 жылдардағы 5, 6, 7-басылымында «Дыбыс жүйесі мен түрлері» деп аталды. Ал «Тіл-құралдың» 2, 3-жылдық кітаптары да мазмұны мен атауындағы осындай өзгерістермен жаңартылып отырды.

Ахмет Байтұрсынұлының тілдік реформадағы ең бір жарқын тұсы, ондаған ғасыр шегін қамтитын ірі жаңалығы – «Қазақ тілі емлесіне» арналған тұжырымдары 1-кітапта көрініс тапты. Бұл кітаптың (1-тілтанитқыш кітап) 1914 жылғы тұңғыш басылымында алғаш рет толыққанды, жүйелі түрде «Жазу қағидалары» деген атаумен берілді. Ғалымның емле ережелерді бұлайша «Жазу қағидалары», «Сөз жазуының жалпы ережелері» деп атуының өзіндік қисыны бар. Мұндағы «қағида» және «ереже» сөздері қазақтың халық тілінде кеңінен қолданылатын сөз болғанымен, еңбекте терминдік мәнде қолданылған. Халық тіліндегі мағыналық өрісі мен тіркесімділік ерекшелігі негізінде дербес ғылыми ұғымдардың атауы ретінде берілген. «Қағида» – жалпылық мәнде, тектес, типтес нормалардың жиынтығы ұғымын білдірсе, «ереже» – сол жиынтық норманың нақты тармақтарын аңғартады.

Ахмет Байтұрсынұлы емле ережелерінің құрылымы мен мазмұнын, әр жылдар мен әр басылымдары бойынша салыстыра келгенде, хронологиялық тұрғыдан 3 тарихи орфографиялық кезеңге бөліп қарастыруға болады. Олар: 1-кезең – 1912-1922 жж., 2-кезең – 1923-1924 жж., 3-кезең – 1925-1927 жж.

1-кезеңде қаріптердің емлесі және түбір мен қосымшалардың емшелері «Жазу қағидаттары» және «Сөз жазуының жалпы ережелері» деп аталды. Мұнда дауысты және дауыссыз дыбыс қаріптерінің емлесіне 10 ереже, түбір мен қосымшаның емлесіне 24 ереже арналған [4], [5], [6], [7], [8].

2-кезеңде «Жазу қағидаттары» термині «Жазу ережелері» деп өзгертілді. Сонымен қатар бұрынғы дауысты дыбыстардың жазылуына арналған 8 ереже 4 ережеге қысқарды. Ал дауыссыз дыбыстардың емлесі құрылымы өзгеріп, оған «Ескертулер» деген тақырып қойылды. Бұл мазмұн [қ], [ғ], [к], [г] дауыссыз дыбыстарына арналған екі ереже [и], [у] жарты дауыстыларға арналған үш ережемен толығып, жалпы 5 ережеге жетті. Бұл кезеңде «Сөз жазуының жалпы ережелері» деп аталатын екінші бөлім түбір сөздің жазылуына арналған 7 ережеге жетсе, «Жұрнақтар» деп аталатын қосымшалардың жазылуына арналған ережелер өз рет-тәртібімен бұрынғысынша 19 ережемен өзгеріссіз қалды [9], [10], [11].

1923-1924 жылдары «Ескертулер» деген жаңа тақырыппен берілген ережелер топтамасының саны 5-ке жету себебі – дауысты дыбыстардың емле ережелерінде қарастырылған «и» мен «у» жарты дауысты деп танылып, олар дауыссыздардың емлесінде қарастырылды. Ахмет Байтұрсынұлының 1912-1922 жылдардағы емле ережелерінде «у»-ға қатысты үш ереже, «и»-ға қатысты 1 ереже бар еді. 1923 жылы осы төрт ереже 3 ережеге қысқартылып, оған бұрыннан бар [қ], [к] дыбыстарының 2 ережесімен қоса, дыбыс тіркесімдік қасиетіне қарай өзгеріп отыратын ерекше орфограмма ретінде «Ескертулер» тақырыбында 5 ереже етіп берілді. Сондай-ақ осы жылы [е] дыбысы қаріптерінің 3 түрлі таңбалануы екі түрге қысқартылды да, бұрынғы ереже жойылып, оның орнын сүйеу таяққа арналған ереже басты. Сонымен дауысты дыбыстардың емлесіне басы бүтін 4 ереже арналды. Ал сөздердің емлесіндегі саны артқан екі ереженің бірі – сұраулық шылаулардың «еді», «екен» сөздерінен бөлек жазылуы туралы болса, екіншісі – қос сөздердің мағыналық түрлерге жіктелуінен артқан бір ереже болатын.

Үшінші кезеңде бұған дейінгі екі кезеңдегі «Жазу қағидаттары», «Жазу ережелері» деп аталған қаріптердің емлесіне арналған ережелер толық жойылып, түбір мен қосымшаның емлесіне арналған «Сөз жазуының жалпы ережелері» деген атау тағы да өзгеріссіз қолданылды. Мұнда түбір сөздің емлесі 8 ережеге жетсе, «Жұрнақтар» деп аталатын екінші бөлімі сол рет-тәртібі мен мазмұнын сақтай отырып, 19 ереже өзгеріссіз берілді [12], [13], [14], [15], [16]. Ахмет Байтұрсынұлы емле ережелерінің барлық кезеңінде салыстыра келгенде, атауы және құрылымы мен мазмұны жағынан да өзгеріссіз берілген «Жұрнақтар» деп аталатын қосымшалардың ережесі екенін көруге болады. Бұл аталған мазмұндар ғалым емле ережелерінде аса өзекті екенін көрсетеді.

Енді осы емле ережелердің құрылымдық және мазмұндық өзгерістерін мәніне тоқталайық.

1925 жылдан кейінгі Ахмет Байтұрсынұлы емлесінде қаріптердің емлесі кездеспейді. Себебі: бірінші, қазақ тілінде қазақ емлесімен 12-13 жыл бойы жазып төселген қазақ оқушылары төл әліпбидің қаріптеріне жете таныс болды. Әсіресе ережелердің денін дауысты дыбыстардың графикалық ерекшелігі құрайтындықтан, қадім жазуында бұрын жазылмайтын дауысты дыбыстар таңбасы «Қазақ емлесінде» дараланып шықты. Ендігі кезекте дауысты дыбыстар қарпінің қалай жазылатынын түсіндіру артық жұмыс болды. Бұл тәжірибе кей ереженің «өтпелі кезең сипатында» болатынын да көрсетеді.

Екінші, 1924-1925 жылдардағы Қазақ білімпаздарының тұңғыш съезінде басталған әліпби реформасында қазақ әліппесіндегі таңбаларға жүйелі өзгеріс жасалды: «сүйеу таяқ» әліпбиден жойылған соң, оған арналған екі ереже, «мәт белгі» (~) әліпбиден жойылған соң, оған арналған бір ереже, [o], [ұ], [у] дыбыстарына дербес таңба арналғандықтан, олардың графикалық ерекшеліктеріне арналған 3 ереже, бұрын ортақ таңбамен берілетін [ы], [й/и] дыбыстарына арналған екі ереже, сөз шеніне қарай 3 түрлі жазылатын [е] дыбысының бір ережесі, жалпы 9 ереже өздігінен керек болмай қалды. Мұның сыртында [қ], [к] дыбыстарының дауыстымен тіркесінде [ғ], [г]-ге өзгертін қасиеті жайлы ережеге оқушы жұрт дағдыланып үлгерген соң, оның да орфограммалық мәнісі қалмады. Тек жіңішке айтылатын сөздерге тұтас қойылатын «дәйекші» (ء) ғана өзектілігін жоймады, бірақ бұл да ондаған жыл бойы қазақ оқушыларына жете таныс болып үлгерді. Міне, осындай бір-екі ереже үшін арнайы тақырыппен ереже берудің өзектілігі болмаған соң, қаріптердің емлесі Ахмет Байтұрсынұлы ережелерінен қысқарып қалды. Бұл емле ережелерінің дағдымен кері қарым-қатынаста екенін бізге анық көрсетеді. Яғни дағды артып, жазарман графикалық ерекшелікке төселген сайын шартты емле ережелердің саны қысқара береді. Бұл жазудың басты қасиеті – дағды, дәстүр жалғастығы екенін анық көрсетеді.

Ал сөздердің жазылуындағы ереже 1925 жылы 1923-1924 жылдардағы 7 ережеден 1 ережеге көбейіп, 8 ережеге жету себебіне келсек, ол ереже, ең әуелі, үндестік заңына келмейтін «гер», «дікі», «паз» сияқты жұрнақтардың түбірге қосылып жазылуы туралы еді [12]. Бұл 1923 жылы ҚазАКСР Оқу комиссартяты, Білім кеңесінің дайындап Үкімет деңгейінде бекітілген 12 баптан тұратын қазақ тілінің емле ережелерінде бар еді. Ахмет Байтұрсынұлы оны өз еңбегіне де енгізген. Бұл да – бұған дейінгі емле ережелерде ескерілмей келген жаңа ізденіс. Аталған қосымшалар қадім жазуында бөлек жазылатын.

Мұнда тағы бір айта кететіні, 1923 жылы ҚазАКСР Оқу комиссартяты, Білім кеңесінің дайындауымен Үкімет деңгейінде бекітілген 12 баптан тұратын қазақ тілінің емле ережелерімен Ахмет Байтұрсынұлының 1-жылдық «Тіл-құрал» еңбегіндегі қазақ тілінің емле ережелерін салыстырғанда, Ғалымның еңбегі қазіргі «Қазақ тілінің емле анықтағышы» сипатында болды.

Ахмет Байтұрсынұлы «Жазу қағидаттарын» өз алдына бөлек кітап етпей немесе басқа кітаптарға енгізбей, «Тіл-құрал» еңбегінде және оның 1-жылдығында беруінің де өзіндік себебі, ғылыми негізі, жүйесі бар. Тіпті, «Тіл-құрал» еңбегінің соңында емес, сөйлеу мен сөйлем, сөз бен буын және дыбыс пен қаріпті баяндайтын бөлігінен кейін, сөз тұлғаларының алдында беруінің өзіндік себебі бар: Жазу, ең әуелі дыбыспен байланысты. Ахмет Байтұрсынұлы айтқандай, «Тіл – дыбыстардың жұмағы (шоғыры – Е.М.)». Бес сезу түйсігінің ішінде көру және есту түйсігі – тілді танудың, тілді ұғынудың ең басты құралы. Тілді бұдан өзге сезу түйсіктері арқылы ұғыну қиын. Дыбыс – сезім мүшесінің есту түйсігіне иек артатын, тілдің мағыналық, материалдық жағы болса, жазу – көру түйсігіне сүйенетін, тілдің көрнекі шартты белгілері. Екеуі бірдей болуы, бірін-бірі дәл таңбалауы керек. «Тіл-құрал» – қазақ тілінің ғылыми жүйесін танытатын теориялық оқулық. Өзге оқулықтар – осындағы білімді жан-жақты үйретуге негізделген көмекші құралдар. Тіл реформасы жазудан басталатындықтан, ғалым өзі анықтаған жазу теориясы мен тіл теориясының ғылыми нәтижелерін бір кітапқа тоғыстырған. Жазу тілдің басқа салаларынан гөрі, фонетикаға ғылымына, дыбысқа жақын болғандықтан, 1-кітапта берген. Ахмет Байтұрсынұлының «Тіл-құрал» еңбегі – қазақ тілін ғылыми жүйесін теориялық деңгейде жылдар бойы зерттеудің нәтижесін көрсететін еңбек. Сондықтан еңбектің мәнін тыңғылықты зерттеу қажет.

Ахмет Байтұрсынұлының «Жазу қағидалары» қаріптердің, соның ішінде дауысты дыбыс қаріптерінің емлесінен басталады. Бұл дауысты дыбыстардың жазылуына арналған 8 ережеден және дауыссыз дыбыстардың (қ-ғ, к-г) жазылуына арналған 2 ережеден тұрады. Қазіргі қазақ тілінің емле ережелерінде бұл – «қаріптердің емлесі» тақырыбына және оның мазмұнына сәйкес келеді. Ахмет Байтұрсынұлы «Жазу қағидаларының» екінші бөлігі «Сөз жазудың жалпы ережелері» деп аталады. Бұл да екі бөлімнен тұрады: алғашқысы бөлімі 5 ережеден, соңғы бөлімі «жұрнақтар» деген атпен берілген 19 ережеден тұрады. Бұл бүгінгі қазақ емлесіндегі «түбір сөз бен қосымшаның емлесіне» сәйкес келеді.

Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты қазақ тілін латынграфикалы жаңа қазақ әліпбиіне көшіру үшін дайындаған «Жаңа әліпби негізіндегі қазақ тілінің емле ережелері» жобасы 9 тараудан (тақырып) тұрады. Ахмет Байтұрсынұлының «Жазу қағидаларынан» бастау алатын қазақ тілінің емле ережелері осы бүгінгі 9 тараудан (тақырыптан) тұратын құрылымға әр кезең сайын біртіндеп дамып жетті. Қазақ тілі емле ережелерінің құрылымы мен мазмұны әр дәуір тілінің сипатына, интралингвистикалық және экстралингвистикалық жағдаятқа, халықтың сауаттылық деңгейіне, тілдің сол дәуірдегі өзге тілдермен қарым-қатынасына және мәдениет пен өркениеттің дамуы деңгейінен туындайтын тілдік сұранысқа тәуелді, шарттас болады. Яғни қоғам өзіне сәйкес жазуды талап етеді де, ол қазақ

емле ережелерінің құрылымы мен мазмұнын қалыптастырады. Мұнда басты өлшем – сөз мағынасының дұрыс, жылдам, анық берілуі.

Ахмет Байтұрсынұлының «Жазу қағидаларында» екі үлкен құрылым болғанын жоғарыда айттық. Оның бірі – әріптердің емлесі, екіншісі түбір сөз бен қосымшаның емлесі. XX ғасыр басында қазақ емлесінің құрылымы осы мазмұнда қалыптасуының өзіндік себебі бар.

Әр дәуірде әліпби, графика ауысқанда немесе графиканың білдіретін дыбыстық мәні өзгергенде, міндетті түрде әріптердің емлесі, олардың графикалық ерекшелігі жазу ережелерінде бірінші кезекте қарастырылады. Сондай-ақ сөз өзі дыбыстан құралатындықтан, дыбыстың мәнін білдіретін әріп туралы айтпай, өзге ережелерді айту мүмкін емес. 1912 жылы Ахмет Байтұрсынұлы өзі сауат ашқан және сол әліпбимен бала оқытып келген ортақ түркі әліпбиін қазақ тілінің төл дыбыстары негізінде реформалап, қазақ әліпбиін құрастырды. Алғашқы жылдары Ахмет Байтұрсынұлы ортақ түркі әліпбиінің таңбаларына көп өзгеріс енгізген жоқ. Тек басы артық, қазақ тіліне жат дыбыстарды қазақ әліпбиінен шығарды да, қазақ тілінің төл дыбыстарын білдіретін таңбалар негізінде қазақ тілінің емле ережелерін жасады.

Ортақ түркі әліпбиінде дауысты дыбыстар негізінен жазылмайтын еді. Ахмет Байтұрсынұлы бұған өзгеріс енгізіп, дауысты дыбыстардың да мәнін таңбалармен белгіледі. Бірақ қазақ тіліндегі 5 жуан дауысты дыбысқа* ортақ түркі әліпбиіндегі немесе араб әліпбиіндегі 2 жарты дауысты – «*ﻻ*» (й), «*ﻭ*» (у)) мен бір дауыстының «*ﺍ*» (а) таңбасы жеткіліксіз болды. Сондықтан аталған 3 таңбаны 5 дауысты дыбыстың мәнінде жұмсау үшін мұның негізгі бөлігін ережемен реттеді. «Жазу қағидаларының» бірінші бөлігіндегі 8 ереже тек дауысты дыбыс қаріптерінің жазылуына арналатыны осы еді. Мысалы, «*ﻭ*» таңбасы «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*» дауысты дыбыстары мен «*ﻭ*» жарты дауысты дыбысын таңбалауға негіз болған. Мұнда «*ﻭ*» таңбасы «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*», ал оның төбесіне «*ﻭ*» – үтір (диакритика) қойылған «*ﻭ*» таңбасы «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*» дыбыстарының мәнін береді. Сондай-ақ бір ғана [e] дыбысының өзі сөз басында «*ﻭ*», сөз ортасы мен аяғында «*ﻭ*», «*ﻭ*», жалпы үш түрлі таңбаланды. Міне, осындай шарттылыққа құрылған дауысты дыбыс таңбаларының жазылу тәртібін көрсету үшін 8 ереже арнаған. Ал екінші бөлімі [к] [ғ], [к], [г] дауыссыз дыбыстарына арналған «*ﻙ*», «*ﻍ*», «*ﻙ*», «*ﻙ*» таңбаларының сөз ішіндегі жазылу ерекшелігі туралы екі ережеден тұрады. Яғни сөз соңы [к], [к] дыбыстарға біткен сөздерден кейін дауысты дыбыс жалғанғанда, олардың [ғ], [г] болып өзгеретіні жайлы ереже.

Ахмет Байтұрсынұлының таңбаларға көп өзгеріс енгізбей, емле ережелерін реттеуге басымдық беруінің тағы бір себебі бар. Ол – баспа машинасы (жазу машинасы). Ғалым кейбір таңбалардың диакритикалық белгілерінің артық екенін, алып тастауға болатынын, жаңа қаріптер немесе

* Ахмет Байтұрсынұлы қазақ тіліндегі «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*», «*ﻭ*» жіңішке дауыстыларды бөлек дыбыс деп танымай, жуан дауыстылардың жіңішке нұсқасы (вариант) ретінде қарастырған.

эр фонемаға жеке-жеке бір таңба арнауға болатынын білсе де, таңбалардың түптүрпатына өзгеріс енгізбей, сол күйінде қабылдады. Егер өзгеріс енгізсе, өзгертілген эр әріпке арнайы қаріп ұяшығы, тіпті арнайы баспа машинасын жасатуға тура келді. Бұл өте қымбатқа түсетін күрделі жұмыс еді. «Қазақ» газеті ноғай баспаларында басылғаны, ол кезеңде Ахмет Байтұрсынұлы бастаған қазақ зиялыларында баспа машинасы болмағаны, дайын баспа машина өте қымбат болғандықтан, сатып алуға қаржылай мүмкіндіктері болмағаны тарихтан мәлім. Сондықтан алғашқы кезеңде жазуды техникаға икемдеуге мәжбүр болған. Бір ғажабы, осының өзінде қазақ емлесін халық тіліне, ауызша нормаға бейімдеп, жазуға ұлттық мән бере білді. Бұл жазу мен емле ұдайы тілдің ішкі заңынан шыға бермейтінін, қоғамның даму деңгейін сезіне отырып, кейде шарттылыққа құрылатынын анық көрсетеді.

Ахмет Байтұрсынұлының «әріптер емлесі» бізге қазіргі емле түзу үдерісінде назарда ұстауға тиіс бір мәселені анықтап береді. Ғалым арабграфикалы ескі түркі жазуының мың жылдық дағдысын өзгеріп, қазақтың төл дыбыстарын таңбалайтын әріптерді жазу сауаты ашылмаған халыққа алғаш ұсынып отырса да, олардың әрбірінің сөз шеніне қарай жазылуы туралы ереже шығармайды. Яғни қай дыбысқа қандай қаріп арналғанын айтады, бірақ олардың сөздің қай шенінде жазылатын заңдылығын ереже түрінде бермейді. Өйткені дыбыстардың сөз шеніне қарай келу заңдылығы ережемен көрсететін нәрсе емес, ол жалпы тілдің ішкі сөзсіз заңы. Ол ережесіз де солай болады. Ал ереже заңдылықтан көрі, шатасу мүмкіндігі бар шарттылыққа арналуы керек. Біздіңше бұл тәжірибе бізге қазіргі латынграфикалы жаңа қазақ жазуының емле ережелерін жасауда, қаріптердің емлесіндегі басы артық, жазу сауаттылығына берер мән-мағынасы аз, заңдылықты көрсететін ережелерді қысқартудың қажеттілігін көрсетіп тұрғандай.

Ахмет Байтұрсынұлы қазақ тілінің жазу қағидаларын «Тіл-құрал» оқулығы арқылы үйретудің алдында тілдің дыбыстық мәні мен құрылымдарын, қазақ тіл дыбыстарын топ-топқа жіктеп, жазуға қажет мазмұндармен таныстырып өтеді. Бұл да – сол дәуірдің тілтанымына сәйкес қадам еді. Өйткені қазақ халқына «тіл», «сөз құдіреті» деген жат ұғым болмағанымен, тілдің ішкі құрылымы мен заңдылықтары туралы ғылыми танымы жоқ еді. Сондықтан ғалым жазудың маңызы туралы «Тіл-құралдың» алғысөзінен бастап баяндайды. Одан кейін «тіл» неден құралатынын жалпыдан жалқыға, үлкеннен ұсаққа, таяздан тереңге қарай – сөйлеу, сөйлем, сөз, буын, дыбыс түрінде түсіндіріп, тілдің ең ұсақ бөлшегі – дыбыс және оның таңбасы туралы айтады. Бұл мазмұндар одан кейін айтылатын емле ережелеріне кіріспе сияқты. Осыны ескергенде, «Тіл-құралдың» аталған 1-жылдық фонетика бөлімін «жазу заңына арналған кітап» деп тануға да болатын сияқты. Мұны жазудың маңызын баяндауға басымдық берген кітап алғысөзінен де аңғаруға болады. Кітаптың жалпы құрылымына қарағанда, өзіне дейінгі араб жазуын үйрететін оқулықтарды үлгі еткені байқалады. Мұны кітаптың

тұтас құрылымы мен мұқабасында берілген «сарф» терминінен де байқауға болады.

«Тіл-құралдың» алғашқы басылымында, яғни 1-жылдығында жазу қағидаларына кең орын берілуі – жүйелі ұлттық жазу мәдениеті қалыптаспаған тұста үлкен жаңалық және маңызы зор жұмыс еді. Сондай-ақ сол дәуірдегі қазақ балалары «Қазақ емлесі» арқылы тез сауат ашуының құпиясы осы шешімде жатса керек. Қазіргі қазақ тілі оқулықтарына емле ережелері мұндай деңгейде енгізілмейді. Өйткені тіл туралы теориялық білім мен жазу мәселелері бір жүйеге келмейтін екі басқа тақырып сияқты ұғынылады. Сондықтан ғалымның осы тәжірибесін үлгі ете отырып, қазіргі қазақ тілі оқулықтарының алғашқы жылдықтарында да маңызы зор емле ережелерді енгізу – сауаттылыққа тиімділігі зор шешім болатын тәрізді.

Ахмет Байтұрсынұлының «Жазу қағидаттары» әріптердің емлесі және түбір мен қосымшаның емлесі туралы болуы – заңды. Бұған дейін ескіше жазба дәстүрді, қадімше жазу тәртібін толық сақтап келген қазақ жазба тіліндегі тіл дамуына кедергі келтіретін элементтерді тазартып, жазу мен оқуға оңтайлы ұлттық жазу қалыптастыру – төл дыбыстар мен төл сөздердің таңбалануынан басталады. Дыбыстар немесе қаріптер тілдің негізгі бірлігі – сөзді құрайтындықтан, сөздердің жазылуы емле ережелерінің базалық тақырыптарына жатады. Бірі – тілдің дыбыстық жағы, екіншісі әрі дыбыстық әрі мағыналық жағы. Сондықтан емле ережелері осы екі деңгейде айрықша танылады. Өзге ережелер осы сөздер мен қаріптердің ішкі-тысқы белгілерін дұрыс тануға бағытталады.

Бұған қоса мұның мынадай бірнеше нақты себебі де бар: бірінші, түрлі мұрағаттар мен құлыптастарда сақталған XVII-XX ғасырларға тиесілі жазба деректер мен ескі хаттар, алғашқы мерзімді басылымдар мен кітаптардың мәтіні көрсеткендей, Ахмет Байтұрсынұлының жазу реформасына дейін жалғаулар мен жұрнақтардың елеулі бөлігі сөзден бөлек жазылды. Мысалы, *-лар* көптік жалғауы, *-ның* ілік септігі, *-дан* шығыс септігі, *-ны* табыс септігі, *- мен (-бен, -пен)* көмектес септігі түбірден бөлек жазылатын, қос сөздер сызықшасыз бөлек жазылатын, *-тұғын, -лық* т.б. жұрнақтар түбірден бөлек жазылатын. Себебі, тәуелдік, жіктік жалғауларына қарағанда, көптік, септік жалғауларын сөзден бөліп, өз алдына екпін қойып айтуға келетін. Ал жұрнақтардың өз алдына грамматикалық мағынасы бар. Бұлар сөзден бөлінгенімен, мағынаға айтарлықтай әсері болмайтын. Бұл туралы алдағы зерттеулерімізде тарихи хронологиялық тұрғыдан арнайы талданады. Мұнда емле ережелерінің құрылымына ғана қажет бөлігін айтамыз.

Екінші, Ахмет Байтұрсынұлы сөздерді құрылымы мен мағынасына қарай топқа, тапқа бөліп, емле ережелерін осы ғылыми ұғымдар негізінде жасайды. Бұған дейінгі қазақ емлелерінің ала-құлалығының, яғни кейде қосымшаның бірге, кейде бөлек, кейде күрделі сөздердің де бөлек жазылуы сөздерге жасалған осындай жүйелі топтастырудың жоқтығынан

еді. Осының салдарынан кейде көмекші сөздер мен қосымшаларды да сөз ретінде танылып, олар жеке графикалық бірлік ретінде қарастырған. Ахмет Байтұрсынұлы бұлардың тек графикалық ерекшелігін ғана ажыратып қоймай, олардың ішкі-тысқы белгілерін дәл тани отырып, сөз ішіндегі атқаратын лексика-грамматикалық қызметіне қарай топтастырды. Бұл түбір мен қосымшаның бірге жазылуын ғана емес, оның түбірге қалай жалғанатыны және оның үндесім варианттарына дейін анықтауға мүмкіндік берді. Соның нәтижесінде қазақ жазба тіліндегі араб-парсы элементтерін, туыстас түркі тілдерінің ықпалын, шағатайлық элементтерді ығыстырып, жазба тіл мен ауызша тілді жақындастырды. Қазақтың жазба тілі ауызша тілге қызмет ететін, ал ауызша тілі жазба тілдің мүмкіндігін арттыратын өзара селбескен тілдік өріс қалыптастырды.

Ахмет Байтұрсынұлы қазақ тіл білімі тарихында екпін мәселесін алғаш көтерді және оның графикамен тығыз байланысты болатынын аңғарды. Бір ұғымды білдіретін дара немесе күрделі, түбір немесе туынды сөздерде екпін сөздің соңғы буынындағы дауыстыға түсетінін анықтады. Бұған дейін ескі қазақ жазба мәтіндерінде бөлек жазылып келген сөздер мен қосымшаларды зерделей кегенде, олардың ауызша тілде түбір сөзбен екпіні бір айтылатынын байқады. Сондықтан, оларды түбірге қосып жазу керектігін ұйғарады. Мұның сыртында қазақ тілінің жалғамалы тіл болуы және түбір мен қосымшаны бірге жазғанда, сөз мағынасы дұрыс берілетіні де осы шешімнің дұрыстығын нақтылай түсті.

Ахмет Байтұрсынұлы емле ережелерінің құрылымындағы тағы бір атап өтуге тиіс тақырып – ғылыми ұғымдар мен терминдерге берілген түсініктеме. Қазіргі қазақ емлесінде бұл міндетті компонент саналады. Мұның өзі қазақ емлесі тарихында Ахмет Байтұрсынұлынан басталатыны – ғалымдағы аса ірі ғылыми таным мен жүйелілікті байқатады. Ғалым «Жазу қағидаларының» «Сөз жазуының жалпы ережелері» деп аталатын екінші бөлімінің алдында «Сөз тұлғалары» деген атаумен қазақ сөздерін тұлғасына қарай жіктейді және олардың әрбіріне түсініктеме береді. Өйткені өзіне дейін қазақ сөздері ішкі-тысқы белгілеріне қарай арнайы топтастырылмағандықтан, оқушыларда сөздің түрлері туралы ғылыми түсінік жоқ еді. Сондықтан сөздер мен қосымшалардың емлесін түсіндіру үшін онда қолданылған ұғымдарға терминдік анықтама береді. Қазіргі қазақ тілін тұтынатын халықтың негізгі бөлігінде сөз түрлері мен қаріптер, дыбыстар мен олардың жіктемесі туралы айтарлықтай түсінік болса да, емле ережелерінің кіріспесіне онда қолданылған терминдерге түсініктеме міндетті түрде беріледі. Өйткені бұл – емле ережелер мен онда айтылған ғылыми ұғымдардың әрекет ету өрісін нақты таныту үшін қажетті қадам.

Ахмет Байтұрсынұлының жазу принциптері

Емле ережелерін жасауда ең басты нәрсе – жазу принциптері. Бұл –ғасырлар бойы қалыптасқан тілдің ішкі табиғатынан туатын жазу методологиясы. Қазақ жазуының принципін алғаш анықтаған ғалым да – Ахмет Байтұрсынұлы. Ғалым жазу принциптері дұрыс анықталмаса, емледе жүйесіздік орын алып, өзара қарама-қайшы ережелердің пайда болатынын, бұл жазу мен тілдік коммуникацияны қиындататынын аңғара білді. Сондықтан «Тіл-құрал» еңбегінің алғысөзінде қазақ тілінің жүйесі туралы айта келіп, жазу принциптері туралы: *«Қазақ тілі – түрік тілінің бір тарауы. Дүниедағы жұрттың тілі негізінде үшке бөлінеді: 1) түбіріштік тіл, 2) жалғамалы тіл, 3) қопармалы тіл. Түбіріштік тіл түпкі қалпынан өзгерілмей жұмсалады, мәселен, қытай һәм жапон тілдері. Жалғамалы тіл – сөздің аяғына жалғау қосылып өзгерілетін тіл. Мәселен, орыс тілі, араб тілі. Біздің қазақ тілі түркі тілінің бір тарауы болғандықтан, жалғамалы. Қазақ сөзінің түбірі өзгерілмей, аяғына жалғау қосылып өзгеріледі»*, – дейді [4, б.3]. Бұл тұжырым Ахмет Байтұрсынұлы айтып отырған қазақ жазуының негізгі принципі – морфонологиялық принцип екенін аңғартады. Өйткені ғалым қазақ сөздерінің түбірі сақталады дегенге айрықша екпін жасап отыр. Сондай-ақ «Жазу қағидаттарында» әріптердің және түбір мен қосымшаның емлесін тақырып деңгейінде екі жүйеге бөліп беруінің өзі де осыны аңғартады. Ал дауысты дыбыстар мен [к], [к] дыбыстары қатар келгенде, қазақ сөздерінің түбірі сақталмай, фонетикалық принцип күш алады. Арнайы тақырыппен дауысты дыбыстардың және [к] һәм [ғ] дауыссыз дыбыстарының ереже шығаруы қазақ жазуында фонетикалық принцип те басым екенін көрсетеді. Ахмет Байтұрсынұлының әліппесінің өзі – қазақ тілі дыбыстарының жуан нұсқаларына ғана таңба арналған, «бір дыбыс бір фонема» принципі бойынша «дыбыстардың негізгі жұмағы» негізінде түзілген «фонемалық әліпби». Фонеманың өзі дыбыс пен мағынаның қатынасы болған соң, осы қатынасқа негізделген Ахмет Байтұрсынұлының әліпбиі мен емле ережелері ойдың дұрыс, анық таңбалануын тірек етеді. Қазақ жазуының басты принциптері түбірді сақтауға және естілуінше жазылуға, екі бірдей негізге сүйенетіндіктен, бұл морфонологиялық принцип деп аталатыны тіл білімі теориясынан белгілі.

Жазу принциптері тілге, тілдегі сөздердің ішкі болмысына, сипатына тәуелді. Тіл динамикалық құбылыс және ол ұдайы табиғи (объективті) даму жолында болмай, оған тілдің тарихи даму кезеңдерінде тілдік және тілден тыс факторлар әсер ететін субъективтілік те тән. Бұл әсерлер тілдің ішкі табиғатында өз ізін қалдыратындықтан, осындай кезеңдердегі тіл бірліктері басқа тарихи кезеңдердегі тіл бірліктерінен құрылымы, ішкі мазмұны жағынан жүйелі түрде өзгешеленеді. Тіл бірліктеріндегі мұндай өзгешеліктер өзіне сай графикалық ұстанымдарды қажет етеді. Міне, бұл жазу принциптерінің

көпвекторлығына әкеледі. Сондықтан қандайда бір тілде бір ұстаным жетекші болғанымен, оған қоса бірнеше қосалқы ұстанымдар қатар жүреді. Қазақ тілінің жазу принциптері де әлем тілдеріне ортақ осы заңдылықтан тыс бола алмайды. Ахмет Байтұрсынұлы қазақ тілінің жазу принциптеріндегі осындай құбылыстарды байқады. Бірақ өз еңбектерінде мұндай терең, күрделі мәселелер туралы кеңінен тоқталуды қажет деп таппады. Дегенмен, ол жасаған жазу реформаларының нәтижесінен біз мұны көре аламыз.

Ахмет Байтұрсынұлы жасаған қазақ тілінің емле ережелері мен әр жылдардағы еңбектерінің графикалық ерекшеліктерін зерделей келгенде, ғалым ұстанған қазақ жазуының принциптері морфонологиялық принциптен бақа, тағы да бірнеше түрлі екені анықталады. Олар:

- 1) Дәстүрлі-тарихи принцип;
- 2) Фонематикалық принцип

Ахмет Байтұрсынұлы қазақ емлесін жасау барысында қадімше жазу дағдысынан да қол үзбеді. Қазақ емлесінен осы дәстүрлі графикалық норма белгілі деңгейде көрініс тапты. Нақтырақ айтқанда, түркі халықтарында ортақ қолданылатын араб-парсы тілінен енген сөздер қалыптасқан дағды бойынша жазылды. Мысалы, «طلب» (тлб – талап), «اخلاس» (хлс – ықылас), «حدای» (хдай – Құдай), «خرف» (хрф – қаріп) т.б. сөздер ескі емле бойынша жазылды. Мұндай графикалық дағды ғалым еңбектерінің 1922 жылға дейінгі басылымдары мен «Қазақ» газетінен анық көрініс табады. 1912 жылы «Қазақша әліппе» («Оқу құралы») шыққаннан кейін 1913 жылы Орынборда «Оқу құралы» деген атпен (Қазақтан басқа, түркі, ғрб (араб), фарсы сөздеріне жазылатын харфтерді үйрету үшін һәм оқуға төселу үшін тәртіп етілген) «Алифбаға жалғас 2-кітап» [17] жарыққа шықты және осы жылы аталған екі кітапты байланыстыратын «Баяншы» еңбегі жарық көрді. Осы кітаптарда төл сөздер мен негізін араб-парсы сөздері құрайтын кірме сөздердің жазылу тәртібі толық баяндалады. Демек, бұл кітаптар сөзімізге дәлел бола отырып, Ахмет Байтұрсынұлы қазақ емлесінде «төл сөздер» және «жат сөздер» деп екі негізде қарастырғанын, ғалымның алғашқы кезеңдегі (1912-1922 жж.) жазу реформасы екі графикалық норманың сәтті тоғысындығы екенін көруге болады. Бұл пікірімізді Ә.Құрышжанов ескі қыпшақ жазбаларының графикалық ерекшелігі мен Ахмет Байтұрсынұлы әліппесінің байланысы салыстырыла айтқан мына бір тұжырымы дәлелдей түседі: *«Орынборда, 1914 жылы басылған көрнекті ағартушы-ғалым, білімпаз А. Байтұрсынұлының «Оқу құралында» қазақ тілінің фонетикалық жүйесіне үйлестірілген араб жазуы үлгілі (жадид) әліпбиінен де ескі қыпшақ жазба ескерткіштері жазуының жалғастығын көреміз. Жазба ескерткіштердегі тілдік материалдардың графикалық өрнектелуін талдай отырып, «мәмлук» кейінгі орта ғасыр қыпшақтары мен қазақтар арасындағы араб әріптерін дыбыстауда біршама ұқсастық болғанын байқаймыз»* [18, б.85].

Бұл кез келген реформа біршама уақытқа дейін өз негізінен қол үзбейтінін, жаңа ескіні біртіндеп ауыстыратынын көрсетеді. Бұл – қазіргі латынграфикалы жаңа қазақ әліпбиіне ауысу кезеңіндегі жазу реформасында да ескеруге тиіс түйін.

Ғалымның жазу реформасында фонематикалық принциптің де орны ерекше болды. Бұл «қазақ тілі дыбыстарының негізгі жұмағына» таңба арнау мен «Бітеу буын» ережесінен және жарты дауысты ([й], [у]) мен [ы] дыбысына байланысты емле ережелерінен көрініс тапты. Ғалым «Баяншы» еңбегінде: «Қазақ тілінде 43 түрлі дыбыс бар. Оның бесеуі дауысты, он жетісі дауыссыз, екеуі жарты дауысты. Дауысты дыбыстар мынау: ^۱ (а), ^۲ (о), ^۳ (у), ^۴ (ы), ^۵ (э). Дауыссыз дыбыстар мынау: ب (б), پ (п), ت (т), ج (ж), چ (ш), د (д), ر (р), ز (з), س (с), غ (ғ), ق (қ), ك (к), گ (г), ه (һ), ل (л), م (м), ن (н). Жарты дауысты дыбыстар шолақ و (у) һәм шолақ ى (й).

Бұл дыбыстардың ішінде ق (қ) мен غ (ғ) ылғи жуан айтылады. ك (к), گ (г) һәм ه (э) ылғи жіңішке айтылады. Өзге 19 дыбыстың әрқайсысы бірде жуан, бірде жіңішке айтылады. Егерде бұл 19 дыбыстың жуан айтылуы үшін бір белгі, жіңішке айтылуы үшін бір белгі керек десек, мысалы, ت (т) – ط, س (с) – сықылды, онда 19 дыбысқа 38 белгі керек болар еді. Бұған дәйім жуан айтылатын ق (қ) пен غ (ғ)-ны, дәйім жіңішке айтылатын ك (к), گ (г), ه (э) -лерді қосқанда, бәріне 43 белгі (қаріп) керек», – дейді [19, б.4]. Бұдан Ахмет Байтұрсынұлы қазақ тілі дыбыстарының мағынаға әсер ететін негізгі жұмағына, дыбыстың жуан варианттарына ғана таңба арнағанын көруге болады. Демек, бұл А.Байтұрсынұлының қазақ әліпбиі «бір дыбыс бір әріп емес, бір дыбыс бір фонема» қағидаты негізінде құрылғанын түсіндіреді [20].

Ахмет Байтұрсынұлы емле ережесіндегі фонематикалық ұстаным «Бітеу буын» ережесінен анық көрінеді. Бұл ереже [ы] дыбысының бітеу буында және [й], [у] дыбыстары бар жерде жазылмайтыны туралы. Өйткені бұл «сусыма дыбыс» болғандықтан, кейде ол сөз мағынасына әсер етпейді. Бұл туралы ғалым: ««ى (ы) – «жаны», «малы», «тары» деген сөздерде «н»-ның, «л»-ның, «р»-ның соңынан естілетін дыбыстың белгісі. Бұл дыбысқа тура келетін араб алфбасында қаріп жоқ. Сондықтан аламыз ى (й) белгісін. Оны қалдырмастан жазамыз сөздің аяғында, ортасында я басында ашық естілетін орында һәм жазбасақ, кемшілік болып, жоқтығы еленетін орында. Мысалы, *жаны – жанына*. Сөздің басында, ортасында «ى (ы) қысқа һәм көмескі естіліп, бар-жоғы еленбейтін орындарда жазбаймыз. Мысалы, «қн» (қын), «қр» (қыр), «қргн» (қырғын), «жлм» (жылым), «жлтн» (жылтын) деген сөздердің ішінде «ى (ы)-ның барлығы аз сезіледі, хатта сезілмейді деп айтуға да болады. Бұл сөздерді «ى (й)-ды жазғанда да осылай оқимыз. Жазбағанда оқуымызға кемшілігі болмаса, оны жазуға да қажет жоқ. «Қаны», «малы» деген сөздерді «ى (ы)-ды жазбай, солай оқи алмаймыз. Сондықтан сөздің аяғында «ى (ы) жазу керек», – дейді [19, б.5]. Бұл – ескі қазақ жазуының әсерінен қалыптасқан ереже. Ғалым бұны 1922 жылға дейін бірнеше рет

өзгерткен. Бұл туралы қаріптің ережесін арнайы талдаған тұста кеңірек тоқталамыз. Ал «й/и» мен «у» фонемалары 1923 жылға дейінгі ережелерде *-ый/ій, -уу/іу* түрінде таратылмай жазылуы – мағынаға әсері болмайтын таңбаларды ықшамдау үдерісін, яғни фонематикалық ұстанымды байқатады.

Бірінші кезекте жазу принциптерін анықтап алу – бүгінгі қазақ емлесінің де бұлжымас шарты және ғалымның жазу принциптері бүгінгі қазақ жазуының да басты ұстанымдары. Қазақ жазуы осы базалық ұғымдарды сақтай отырып, дамып, толыға түсуде. Жоғарыда атап өткен латынграфикалы жаңа қазақ әліпбиінің «Емле ережелері» жобасында да негізгі ұстанымдары жоғарыда аталған принциптер екені анық көрсетілген.

Ескі қазақ жазуының кейбір элементтерін сақтағанына, жазу машинасының машақатына ұрынбас үшін алғашында жазуды техникаға икемдегеніне қарамастан, Ахмет Байтұрсынұлы өзі түзген емле мен қазақ әліпбиінің сәтті болғанын айтады және оны сол дәуірдің өзі де көрсетті. Бұл туралы ғалым: «Қазақ сөзіндегі қаріптерді оқып шыққанша балалардың жолында малтыққандай еш қиындық, Құдай біледі, ұшырамас. Екінші, бұл әліппеде әр дыбысқа өзіне деп анықтап, қаріп арналды. Олай болғанда, бұрынғыдай бір қаріп әр түрлі орында әр түрлі оқылмай, қай орында да болса, бір қаріп бір түрлі оқылады. Бұл һәм оқуды жеңілтеді», – дейді [19, б.1].

Сөз соңында айта кетуіміз керек, «Тіл-құрал» еңбегіндегі Ахмет Байтұрсынұлының «Жазу қағидаттарының» құрылымы мен мазмұнына, жалпы сипатына қарап, «ғалым қазақ жазуының күрделі көптеген мәселелерін назардан тыс қалдырған екен» деген жаңсақ, үстірт таным тумауға тиіс. Себебі, бірде-бір орфограмманы назардан тыс қалдырмауға ғалымның ғылыми әлеуеті жеткілікті болса да, кітаптың мақсаты мен оқушылардың деңгейін, дәуір мен қоғамның жазуға сұранысын ескере келе, ең басты графикалық білімдерге ғана тоқталған. Жазу халықтық сипат алмаған, ұлттық емле мүлде болмаған дәуір үшін бұл – кодификацияның өте жоғары жетістігі.

Осы айтылғандарды қорытындылай келгенде, мынадай тұжырымдар ұсынуға болады:

1. Ахмет Байтұрсынұлы – қазақ емле ережелерінің тақырыптық, құрылымдық, мазмұндық негізін қалыптастырушы ғалым. Ғалымның «Жазу қағидаттары» терминдер мен ғылыми ұғымдарға анықтама, әріптердің емлесі, түбір мен қосымшаның емлесі сияқты түптаған тақырыптардан тұрады.

2. Ахмет Байтұрсынұлы – қадімше ортақ түркі жазуының консонант-тық емле ережелерін реформалап, фонемалық әліпби негізіндегі қазақ тілінің морфонологиялық үндесім емлесін жасады;

3. Ахмет Байтұрсынұлы жазу принциптерінде морфонологиялық принциппен қатар, тарихи-дәстүрлі және фонематикалық принципті де ұстанды;

4. Тілдегі кез келген реформа біршама уақытқа дейін өзінің тарихи негізінен қол үзбей, ықпалды нормалар қатар жүреді, жаңа ескіні біртіндеп ауыстырады.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Күдеринава Қ.Б. Қазақ жазуының тарихы мен теориясы. Оқу құралы. – Алматы: «Елтаным баспасы», 2013. – 242 б.
- 2 Қашқари М. Түркі тілдер сөздігі. – Алматы: Хант, 1997. I – 588 б.; II – 585 б.; III – 597 б.
- 3 Уәли Н. Ахмет Байтұрсынұлы және қазақ жазуының онтогенездік дамуы // Ұлттық рухтың ұлы тіні / Ғылыми мақалалар жинағы. – Алматы: Ғылым, 1999. – 568 б.
- 4 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Қазақ тілінің сарфы. 1-жылдық. 1-басылуы – Орынбор: «Ғ.Ғ. Хусайынов ушрқасының парауай матбуғасы», 1914. – 53 б.
- 5 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Қазақ тілінің сарфы. 1-жылдық. – Ташкент, 1918. – 42 б.
- 6 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Қазақ тілінің сарфы. 1-жылдық. – Ташкент, 1922. – 64 б.
- 7 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Қазақ тілінің сарфы. 1-жылдық. – Ташкент: Түркістан мемлекеттік баспасы, 1922. – 90 б.
- 8 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Қазақ тілінің сарфы. 1-жылдық. 2-басылуы. – Қазан: «Лито-Типография УМИД», 1920. – 49 б.
- 9 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс заңы һәм түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 3-басылуы. – Орынбор: «Қазақстан мемлекет баспасөз бөлімі» 1924. – 48 б.
- 10 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс заңы һәм түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 4-басылуы. – Орынбор: «Қазақстан мемлекет баспасөз бөлімі» 1924. – 48 б.
- 11 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс заңы һәм түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 5-басылуы. – Орынбор: «Қазақстан мемлекет баспасөз бөлімі» 1924. – 48 б.
- 12 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс жүйесі мен түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 5-басылуы. – Қызыл-Орда: «Қазақстан мемлекет баспасы» 1925. – 39 б.
- 13 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс жүйесі мен түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 5-басылуы. – Қызыл-Орда: «Қазақстан мемлекет баспасы» 1926. – 39 б.
- 14 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс жүйесі мен түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 6-басылуы. – Қызыл-Орда: «Қазақстан мемлекет баспасы» 1927. – 39 б.
- 15 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс жүйесі мен түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 7-басылуы. – Семей: «Семейдің Гүбірнелік баспасы – «Губ.Издат.» баспаханасы, 1927. – 39 б.
- 16 Байтұрсынұлы А. «Тіл-құрал» / Дыбыс жүйесі мен түрлері. 1-тілтанитқыш кітап. 7-басылуы. – Қызыл-Орда: «Қазақстан мемлекет баспасы», 1926. – 39 б.
- 17 Байтұрсынұлы А. Оқу құралы / Қазақтан басқа түркі, араб, парсы сөздеріне жазылатын қаріптерді үйрету үшін һәм оқуға төселу үшін тәртіп етілген Алфбаға жалғас 2-кітап. – Орынбор: «Керимов, Хусайынов ушрқасының матбуғасы. – 54 б.
- 18 Құрышжанұлы Ә. Ескі қыпшақ тілі: Оқулық / Ә. Құрышжанұлы, Б.Е. Көмеков, С.Ж. Дүйсен. – Алматы: ҚазМемҚызПи, 2007. – 316 бет.
- 19 Байтұрсынұлы А. Оқу құралы / Усұл сутия жолымен тәртіп етілген қазақша Алфбаға баяншы. – Ташкент: Түркістан мемлекетінің баспа істерін басқару махкамасы, 1921. – 17 б.
- 20 Базарбаева З. Феномен учителя нации: Ахмет Байтұрсынов оставил после себя огромное лингвистическое наследие. Вечерний Алматы. <https://vecher.kz/fenomen-uchitelya-natsii-akhmet-baytursinov-ostavil-posle-sebya-ogromnoe-lingvisticheskoe-nasledie>

Transliteration

1 Kuderinova Q.B. Qazaq zhazuynyn tarihy men teoriasy [History and Theory of Kazakh Writing]. Oqu quraly. – Almaty: «Eltanym baspasy», 2013. – 242 b.

2 Qashqari M. Turki tilder sozdigi [Dictionary of Turkic Languages]. – Almaty: Hant, 1997. I – 588 b.; II – 585 b.; III – 597 b.

3 Uali N. Ahmet Baitursynuly zhane qazaq zhazuynyn ontogenezdik damuy [Akhmet Baitursynuly and the Ontogenetic Development of Kazakh Writing] // Ultyq ruhtyn uly tini / Gylymi maqalalar zhinagy. – Almaty: Gylym, 1999. – 568 b.

4 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Qazaq tilinin sarfy. 1-zhyldyq. 1-basylyu – Orynbor: «G.G. Husainov ushrkasynyn parauai matbugasy», 1914. – 53 b.

5 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Qazaq tilinin sarfy. 1-zhyldyq. – Tashkent, 1918. – 42 b.

6 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Qazaq tilinin sarfy. 1-zhyldyq. – Tashkent, 1922. – 64 b.

7 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Qazaq tilinin sarfy. 1-zhyldyq. – Tashkent, Turkistan memlekettik baspasy, 1922. – 90 b.

8 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Qazaq tilinin sarfy. 1-zhyldyq. 2-basylyu. – Qazan: «Lito-Tipografija UMID», 1920. – 49 b.

9 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zany ham turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 3-basylyu. – Orynbor: «Qazaqstan memleket baspasoz bolimi», 1924. – 48 b.

10 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zany ham turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 4-basylyu. – Orynbor: «Qazaqstan memleket baspasoz bolimi», 1924. – 48 b.

11 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zany ham turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 5-basylyu. – Orynbor: «Qazaqstan memleket baspasoz bolimi», 1924. – 48 b.

12 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zhuiesi men turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 5-basylyu. – Qyzyl-Orda: «Qazaqstan memleket baspasy», 1925. – 39 b.

13 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zhuiesi men turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 5-basylyu. – Qyzyl-Orda: «Qazaqstan memleket baspasy», 1926. – 39 b.

14 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zhuiesi men turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 5-basylyu. – Qyzyl-Orda: «Qazaqstan memleket baspasy», 1927. – 39 b.

15 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zhuiesi men turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 7-basylyu. – Semei: «Semeidin Gubirnelik baspasy – «Gub.Izdat.» baspahanasy, 1927. – 39 b.

16 Baitursynuly A. «Til-qural» [«Language-Tool»] / Dybys zhuiesi men turleri. 1-tiltanytyqysh kitap. 7-basylyu. – Qyzyl-Orda: «Qazaqstan memleket baspasy», 1926. – 39 b.

17 Baitursynuly A. Oqu quraly [Textbook] / Qazaqtan basqa turki, arab, parsy sozderine zhazylyatyn qaripterdi uiretu ushin ham oquga toselu ushin tartip etilgen Alfbaga zhalgas 2-kitap. – Orynbor: «Kerimov, Husainov ushrkasynyn matbugasy. – 54 b.

18 Quryshzhanuly A. Eski qypshaq tili [Old Kipchak language]: Oqulyq / A. Quryshzhanuly, B.E. Komekov, S.Zh. Duisen. – Almaty: Qaz Mem Qyz Pi, 2007. – 316 bet.

19 Baitursynuly A. Oqu quraly [Textbook] / Usul sutia zholy men tartip etilgen qazaqsha Alfbaga baianshy. – Tashkent: Turkistan memleketinin baspa isterin basqaru mahkamasy, 1921. – 17 b.

20 Bazarbaeva Z. Fenomen uchitelja nacji: Ahmet Baitursynov ostavil posle sebia ogromnoe lingvisticheskoe nasledie [The Phenomenon of the Teacher of the Nation: Akhmet Baitursynov Left Behind a Huge Linguistic Legacy] // Vechernyi Almaty. <https://vecher.kz/fenomen-uchitelya-natsii-akhmet-baytursinov-ostavil-posle-sebya-ogromnoe-lingvisticheskoe-nasledie>

Маралбек Е.

Структурная особенность правил казахской орфографии в труде Ахмета Байтұрсынұлы «тіл-құрал» и его научная основа

Аннотация. В статье представлены роль и вклад основоположника казахского языкознания Ахмета Байтұрсынұлы в формирование структуры и тематического содержания правил правописания казахского языка, анализ о научных основах. Основная часть статьи состоит из двух больших тем. Во-первых, темы и структурные элементы правил правописания казахского языка, количество и научная основа правил правописания приводятся с историческими данными и оригинальными цитатами. Во второй части принципы письма, который Ахмет Байтұрсынұлы придерживался при создании казахского правописания, анализируются на конкретных примерах. Научная аргументация статьи подкрепляется оригинальными трудами ученого и выводами современных специалистов казахского правописания. В ходе анализа были сопоставлены все издания 1-летнего труда Ахмета Байтұрсынұлы (книга 1) «Тіл-құрал», получены необходимые ссылки. В результате было доказано, что Ахмет Байтұрсынұлы сформировал наиболее актуальные темы казахского правописания и структуру правил правописания, что послужило основой современного казахского правописания.

Ключевые слова: Ахмет Байтұрсынұлы, тоте жазу, буква, правила право-писания казахского языка, орфография, кодификация.

Maralbek E.

The Structural Feature of the Rules of Kazakh Spelling in the Work of Akhmet Baitursynuly «Til-Kural» and its Scientific Basis

Abstract. The article presents the role and contribution of the founder of Kazakh linguistics Akhmet Baitursynuly in formation of structure and thematic content of the rules of spelling of Kazakh language, an analysis of the scientific foundations. The main part of the article consists of two large topics. Firstly, the themes and structural elements of the spelling rules of the Kazakh language, the number and scientific basis of the spelling rules are given with historical data and original quotations. In the second part, the principles of writing, which Akhmet Baitursynuly adhered to when creating the Kazakh spelling, are analyzed on specific examples. The scientific argumentation of the article is supported by the original works of the scientist and the conclusions of modern specialists of Kazakh spelling. During the analysis, all editions of the 1-year work of Akhmet Baitursynuly (book 1) “Til-kural” were compared, the necessary references were obtained. As a result, it was proved that Akhmet Baitursynuly formed the most relevant topics of Kazakh spelling and the structure of spelling rules, which served as the basis of modern Kazakh spelling.

Keywords: Akhmet Baitursynuly, tote zhazu, letter, spelling rules of the Kazakh language, spelling, codification.

EXPLORING URBANITY IN ALMATY & ASTANA: AN OVERVIEW OF A MAJOR RESEARCH PROJECT

Dmitrenko Arina

arina.dmitrenko@mail.utoronto.ca

University of Toronto (Toronto, Canada)

Abstract. This paper showcases the logic, methodology, and findings features in Dmitrenko’s Major Research Project submitted to the University of Toronto for partial fulfilment of the requirements for the Master of Arts degree. Dmitrenko’s research focused on exploring city development as an agent of political development in Kazakhstan. Exploring Almaty and Astana as her two case studies, Dmitrenko argues that the concurrent growth of both cities tells a story of Kazakhstan’s complicated relationship between the government and its citizens. In navigating these bottom-up or top-down relationships between the government and its citizens, Kazakhstan’s urban space seems to be organizing itself according to the principle of digitalization – the idea that digitalization can improve institutional trust and the quality of life. In doing so, Kazakhstan may be carving out a path for a new kind of political development.

Key words: urbanity, pandemic, city, daily life, digitalization

Introduction

What constitutes a democratic space? This question probes the nature of the interaction between physical and symbolic space, governance, and public life. The question was first brought to my attention by Professor Courtney Jung in 2016, who posed it to spark interest among her students in the shifting character of public spaces (such as shopping malls) in North America. Not long after, the phenomenon of shopping malls and their function as community spaces was examined by Josh Harmon and Exa Zim in *The Business Insider* as a story of their “rise and fall” [1]. Even before the onset of the COVID-19 pandemic, shopping malls began to dwindle in their role as community spaces in North American suburbs, and while gradually becoming more vacant, reflected the changing habits of individuals and their cities. Ultimately, malls transformed from physical hubs designed according to capitalist values into empty spaces that no longer generate as much capital or community. Malls were designed for everyone – for all consumers, that is – creating a space according to capitalist principles, which de jure facilitated the creation of democratic space while remaining de facto exclusive to those who lacked purchasing power. As a result, one of the most iconic public spaces of the last 50 years was de facto *not* democratic.

The purpose of this paper is to explore the interactions between cities, citizens, and political development by providing an overview of the research conducted for

my Master's thesis, submitted to the University of Toronto in August of 2022. In this abridged version, I will provide an overview of the conducted research, and highlight its main contributions to the study of cities in political science.

My thesis was concerned with “the relationship between cities, citizens, and political development” [2, 2 p.]. In particular, I wanted to contribute to the academic field by way of examining “how cities and their utilization of space can reflect the political dimensions of a state and inadvertently act as a political agent, driving development and shaping the identity of its citizens” [2, 2 p.]. For this, I chose to examine the development of two cities in Kazakhstan, Almaty and Nur-Sultan (now Astana). My major research paper argues, that Almaty and Nur-Sultan embody the dialogue between citizens who hold bottom-up ideas of development, and the government, which attends to top-down ideas of development. The concurrent growth of both cities tells a story of Kazakhstan's complicated relationship between the government and its citizens. While Nur-Sultan is the physical manifestation of an endowed political legacy which attempts to lock Kazakhstan to a particular track of development, Almaty remains a fluid organism that exemplifies the *byt* (“way of life” or “essence”) of Kazakh citizens. The two cities (individually and in conjunction) indicate that the dialogue between the state and its citizens - the supposed trust and transparency - are not in alignment but remain in an ebb and flow. This ebb and flow is characterized by the liberties observed in Nur-Sultan's planning and the restraints in Almaty's construction process. This leaves the communication channel between the citizens and state in different kinds of gridlock – much like aspects of each city's development [2, 8 p.].

Methodology

The discipline of political science is limited in its theorization of cities. Rather, theories of development and political evolution have remained contained to the state-level, while municipal governance and its development has been explored insofar as municipal budgeting is important to the state or region. While these are important and worthwhile studies, they lack inquisition into the city as a governing body which is just as dynamic as the political body of the state. I would be amiss to not mention the scholarly literature on American cities. Literature on American cities emerged at the forefront of the 1990s, as American cities began to evolve past their former economic designations (like Detroit) or beyond their former population (like New York). In recent years, cities have regained traction among scholars interested in city development and its political implications, unlocking a new, interdisciplinary approach to theorizing cities. This newfound interest in cities introduces influence from urban planners, engineers, political scientists, and architects, and focuses on the “developing world”; primarily Africa and East Asia. One notable example of this research is documented by the book, *The Shenzhen Experiment: The Story of China's Instant City* by Juan Du. In their book, Du ex-

plores the misconception around Shenzhen's construction and grapples with questions of governance. Similarly, in a recent conference on Chartered Cities hosted by the Massachusetts Institute of Technology, scholars like Siqi Zheng discussed the concept of planned cities as economic engines, focusing primarily on China's cities. A chartered City is one with new rules; a city which has "the authority to implement [its] own laws and govern through their own administration which is distinct (but not sovereign) from their host country" [3]. Elaborating on this concept, the Charter Cities Institute emphasizes that "it is crucial to get governance 'right' before new urban spaces are filled, after which point change becomes not only more difficult but also much more costly" [3]. If governance is an essential component of these kinds of cities to "get right", and current academic research is mostly confined to the United States, East Asia, and some African cities, it seems that the case of post-Soviet cities (where governance models are muddy and distinct) presents a particularly fascinating case for study.

Discussion

My thesis asked the following questions: what can Almaty's and Nur-Sultan's city development teach us about the political direction of the Kazakh state? How does each city differ in what it has to say? Are the narratives told by each city in conflict? What role does each city take on and play for the state narrative?

By design, these questions were created to explore trending global urbanization (the rise of so-called "mega-cities") and framed to help situate the findings "within the context of politically evolving regimes" [2, 2 p.]. I began the research by discussing the historical importance of capital cities, making note that capital cities served as symbols of modernity, economic hubs, congregation spaces, and identifying markers of a nation-state. As I identify in my research, the concept of "modernity", "is often used to propel a vision of grandeur and is typically framed by global trends and the governments that seek to implement them" [2, 5 p.]. My research also leans on Natalie Koch's use of Foucault's "regimes of governmentality" [4, 14 p.]. I write in my paper:

As Koch describes in their book, Foucault's conceptualization of "regimes of governmentality" "[represents] a loose confluence of various political tactics that may target individuals, spaces, materials, ideas, or some combination thereof, as well as the broader structures of thought about how to define the relationship between governors and the governed" promoting the typification of regimes as liberal or illiberal [4, 14 p.]. But what Koch points out (and what I draw on) is that "the looseness of these technologies – and their propensity forgoing out of date and being replaced by new political inventions – implies that they are always in flux" concluding that "an authoritarian regime shifts its tactics over time, perhaps softening or perhaps hardening, depending on circumstances" [4, 14 p.] The author

sets out to study illiberal governmentality without spatially fixing it or succumbing to its exceptionalization [2, 8 p.].

I also draw on Koch's reasoning that Kazakh leadership, in breaking from its Soviet past, 'Others' its Sovietism. While

Koch notes that "in their infinite variations, spectacle's Others are ultimately about how people imagine space and their place in it" [4, 44 p.]. The concept of 'Othering' is discussed by Edward Said, Franz Fanon, and Timothy Mitchell, specifically in relation to colonialism. In those cases, the authors affirm that characterizing indigenous people as the 'Other' bolstered European notions of modernity. Creating the Other went so far as to produce the "Islamic City Paradigm" which became a dominant way to view cities of the Muslim world in scholarly literature [5]. The paradigm "reduced cities in the Muslim world to the "physical manifestations of sacred laws," "governed by a single religious reference system" [5]. Hanssen argues that this reduction reinforces Western assertions of power and instead, pledges that "Muslim cities need to be understood as material manifestations of social change and political power in their particular settings" [5]. Drawing from Hanssen's logic, I develop a new concept which I will employ in my study, the "Post-Soviet City Paradigm" [2, 14 p.].

Following this logic, I propose the "Post-Soviet City Paradigm".

The "Post-Soviet City Paradigm" aims to situate each post-Soviet city and its development in its inherited history and highlight the Soviet-imposed aspects of development in conjunction with the "material manifestations of social change and political power" in each republic (as advocated for by Hanssen) [2, 14 p.].

This new concept was created to situate the post-Soviet city in the broader scholarly discussions on cities and add a lens of study which may help close the gap in research on post-Soviet cities.

My research relied on interviews with local public persons. As I state in my paper:

To permit a degree of flexibility in the interview process, I chose to conduct semi-structured interviews while adhering to a general plan for discussion (see Appendix B) [6]. This method allows the interviewees flexibility in their answers as well as opens space for the exploration of adjacent topics or questions. While this method was advantageous in its inherent flexibility, I am acutely aware of its drawbacks. The flexibility, which yields a more holistic picture of the subject matter is also the flexibility that increases the variety of questions asked, making it harder to standardize the discussion and its results. Although this is a drawback, for this study, it can also function as a strength. Standardizing discussions can make it simpler to generalize findings while working with more varied results limits their generalizability. I hope this method helps me construct the best possible picture of this subject matter [2, 15 p.].

Findings

The Kazakhstan 2050 Strategy for development seems to be visionary as opposed to directional. Several individuals with whom I conducted interviews mentioned that the strategy was “irrelevant to their day-to-day life, or commented that it was “too general” and should not be “taken at face value” [2, 16 p.]. More tangible milestones are left to the regions or municipalities.

The old school of urban planners who lean more towards Soviet-style planning are at odds with the newer school of urban planners which adhere to non-Soviet style urban planning. This creates a tension between professionals and their visions for Almaty (not so much Astana), which stagnates the development process. While Almaty was planned by Soviet planners and now experiences a slightly more collaborative style of planning, Astana was a tabula rasa, for which a draft plan was easily curated by Kazakh government officials in the post-Soviet period.

Questions of decentralization linger in both cities, however, they are more active in Almaty. Junussova points out in her book that “the changing roles of the city governments are advised to be important to consider for a possible correction of the decentralisation course. Modern cities have started to change the course of global economic development (Sassen, 1991)” [7, 6 p.]. “Or in other words, urbanization has changed cities, and begs for different approaches to decentralization” [2, 20 p.]. While Almaty and Nur-Sultan are “cities of regional importance” under the Kazakh Constitution, their status as such is based on population size. The status promotes access to municipal finances and services, and hence sparked the development of “pro-urbanization policy-making such as the “Development of Regions until 2020 programme” established in 2014” [7, 7 p.] This policy aims to create additional agglomerations in cities, adding population and space to the city-centre. However, these additions are seldom well equipped to join the city centre, and rather, place strain on the central service system. In Almaty, agglomeration additions are a function of bottom-up expansion caused by internal migration waves, while in Astana, there is a “more intentional and ‘organized’ style of agglomeration” [2, 21 p.]

Akimats continue to face low trust levels from citizens. However Almaty has reinstated its *gradsovet* in August 2022, and Astana continues to function with its existing *gradsovet* to foster greater citizen participation in each respective city’s development. Activists have explored various models for improving the function of the Akimat and its *gradsovet*, but until there is an established history of trust between citizens and the municipal government, these models might just remain visionary.

The concept of a “Smart City” served to create a digital space unique from its physical urban counterpart. Akimat’s have begun digitalizing communication between their citizens and the local government, using it as a tool to foster trust and increase the quality of life. And while this approach is forward thinking, it can also present a number of challenges which accompany all digital proceedings regardless of who is running them and where they take place.

Conclusion

While all spaces are organized according to some principles, it is possible that Kazakh spaces are being encouraged to organize according to digitalization, presenting a new kind of modernity. My research identifies the following: Kazakhstan has a vision for its modernity, that vision is interpreted and actualized differently depending on an individuals' sympathy to Soviet-style planning, questions of decentralization are important in both Almaty and Astana, local Akimats are in need of a trust-based relationship with their citizens, and local Akimats are committed to creating "smart cities" while simultaneously hoping they will foster greater trust in their institution.

I make the following analogy in my research paper: akin to the argument made by Faith Woon which tracks the leapfrog development of certain countries, referring to the jump made from non-existent telecommunication infrastructure straight to the use of mobile phones (foregoing the landline), an argument can be made that Kazakhstan jumped straight to creating a digital space, without chiselling out a suitable physical space [8]. Whilst some things still lack in terms of developing Kazakhstan's public spaces, (i.e. public participation and interest, mechanisms for implementation, public trust in institutions, and effective and efficient communication), Kazakhstan's two largest cities are continuing to develop rapidly.

If we are in-fact witnessing the creating of a new modernity through digitalization, it is imperative we urge it to grapple with its 'democracy'. And while Almaty and Astana tell us differing stories of conversations between the citizens and their local governments, their aspiration to create a new modernity is the same, generating a plethora of research questions waiting to be explored. Moving forward, my research and the term "Post-Soviet City Paradigm" can be used as a cornerstone and lens to explore these questions and the questions that I have missed. The following are my recommendations for Kazakhstan's policy development:

1. To improve the transparency and accountability between local government and its citizens, social media channels could list individuals who are responsible for communication using that channel. This would ensure that citizens who contact that channel know who they are communicating with.

2. Each Akimat could create a database of communication logs (which would contain communication held through social media channels), and preserve it in a system that continues to function throughout changes of power (i.e. the appointment of new Akims or any other change in personnel). This would elevate institutional memory.

3. A more pronounced effort could be focused on the development and realization of essential services beyond the city core into the urban periphery by the Akimat. Essential services consist of sewage systems, water systems, energy systems, and telecommunication systems. This would minimize the disparity between city cores and their growing peripheries.

4. Each city could establish an independent organ whose function is solely to facilitate public engagement in local government and facilitate dialogue between citizens and municipal objects. This would ensure a more congruent vision of each city and its development.

List of references

1 Harmon, Josh, “The Rise and Fall of the American Mall,” Business Insider, April 13, 2021. <https://www.businessinsider.com/the-rise-and-fall-of-the-american-mall-2020-7>.

2 Dmitrenko, Arina. Urban by Default? : What Almaty & Nur-Sultan Tell Us About Kazakhstan’s Political Development, [Major Research Project - Unpublished]. 2022. Located at: University of Toronto, Toronto.

3 Charter Cities Institute. Charter Cities: A Primer. Charter Cities Institute, 2022.

4 Natalie Koch, The Geopolitics of Spectacle: Space, Synecdoche, and the New Capitals of Asia, page 14.

5 Jens Hanssen, “History, heritage and modernity: cities in the Muslim world between destruction and reconstruction,” page 523.

6 “Semi-Structured Interviews,” RWJF - Qualitative Research Guidelines Project | Semi-structured Interviews | Semi-structured Interviews, accessed May 30, 2022, <http://www.qualres.org/HomeSemi-3629.html>.

7 Madina Junussova, Cities and Local Governments in Central Asia (Routledge, 2020), page 6.

8 Melbourne Microfinance Initiative, “Technology Leapfrogging: A Pathway to Sustainable Development”, Melbourne Microfinance Initiative (Melbourne Microfinance Initiative, November 4, 2020), <https://www.melbournemicrofinance.com/new-blog/2020/15/9/technology-leapfrogging>.

Дмитренко А.

Алматы мен Астана қалаларын зерттеу: ірі ғылыми жобаға шолу

Аңдатпа. Бұл мақалада Дмитренконың Торонто университетіне өнертану магистрі дәрежесіне қойылатын талаптарды ішінара қанағаттандыру үшін ұсынған ірі зерттеу жобасының логикасы, әдістемесі және нәтижелері берілген. Дмитренконың зерттеулері Қазақстанның саяси даму факторы ретінде қаланың дамуын зерттеуге арналды. Алматы мен Астананы екі мысал ретінде қарастыра отырып, Дмитренко екі қаланың бір мезгілде өсуі Қазақстандағы билік пен азаматтар арасындағы күрделі қарым-қатынасты көрсетеді деп санайды. Үкімет пен оның азаматтары арасындағы төменнен жоғарыға немесе жоғарыдан төменге бағытталған осы қарым-қатынастарды басқаруда Қазақстанның қалалық кеңістігі цифрландыру принципі — цифрландыру институционалдық сенім мен өмір сапасын жақсарту алады деген идея бойынша өздігінен ұйымдастырылатын сияқты. Осы арқылы Қазақстан саяси дамудың жаңа түріне жол аша алады.

Түйін сөздер: урбанистика, пандемия, мегаполис, тұрмыс, цифрландыру.

Дмитренко А.

Изучение городского города Алматы и Астана: обзор крупного исследовательского проекта

Аннотация. В этой статье представлены логика, методология и результаты крупного исследовательского проекта Дмитренко, представленного в Университет Торонто для частичного выполнения требований для получения степени магистра гуманитарных наук. Исследование Дмитренко было сосредоточено на изучении развития города как фактора политического развития в Казахстане. Рассматривая Алматы и Астану в качестве двух своих тематических исследований, Дмитренко утверждает, что одновременный рост обоих городов свидетельствует о сложных отношениях между правительством и гражданами в Казахстане. При управлении этими восходящими или нисходящими отношениями между правительством и его гражданами городское пространство Казахстана, похоже, самоорганизуется в соответствии с принципом цифровизации — идеей о том, что цифровизация может улучшить институциональное доверие и качество жизни. Поступая таким образом, Казахстан может прокладывать путь для нового типа политического развития.

Ключевые слова: урбанистика, пандемия, мегаполис, быт, цифровизация.

ZOROASTRIAN ELEMENTS: RELIGIOUS TRADITIONS, CULTURAL RELATIONS BETWEEN KAZAKH AND IRANIANS*

¹*Seydumanov Serik*, ²*Z. Haji Shahkaram*, ³*Kassabekova Yenglik*

¹*Seydumanoff@gmail.com.*, ²*za.hajishahkaram@gmail.com.*,

³*kasabekova1978@mail.ru*

^{1,3}*Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies
CS MCHC RK (Almaty, Kazakhstan)*

²*Sadra Islamic Philosophy Research Institute Center for Compiling
the History of Philosophy (Iran, Tehran)*

¹*Сейдуманов Серик Турарович*, ²*З. Хаджи Шахкарар,*

³*Касабекова Енлик Куралгазыкызы*

¹*Seydumanoff@gmail.com.*, ²*za.hajishahkaram@gmail.com.*,

³*kasabekova1978@mail.ru*

^{1,3}*Институт философии, политологии и религиоведения
КН МНВО РК (Алматы, Казахстан)*

²*Научно-исследовательский институт исламской философии
Садрра, Центр истории философии (Иран. Тегеран)*

Abstract. In the material presented to your attention, interethnic, and interreligious features and similarities in the traditions of religiosity and religious traditions common to the Kazakh people and Iranians are studied and discussed. Today, most of the existing Kazakh traditions in Kazakhstan are alien to Islam, some of them are elements of the traditions of foreign peoples, and there are many opinions on the part of Islam that many traditions carried out in everyday life are «God's communication with other deities is called shirk, and this is wrong». Within the framework of this article, Zoroastrian religious and non-religious traditions, which are closely intertwined with Western Kazakh traditions, are briefly considered and analyzed. Returning to the past, studying history, rethinking historical relics, spiritual renewal, and turning to new and fresh perspectives are the requirements of the times. Indeed, any nation has its own culture, spiritual identity, and spiritual world. Absolutely, just as no nation can live in isolation without individual historical, political, and economic ties, culture cannot exist without mutual influence and connection.

Key words: Zoroastrianism, elements, Turks, Kazakhs, spiritual world, culture, tradition.

* The article was prepared within the framework of the project No. AP09260036 «Secular and Religious Values in Modern Kazakhstan: Interaction and Influence on the policy of the Republic of Kazakhstan in the Field of Religion», funded by the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Introduction

Considering that the theme of traditions is not only the ties of cultural life and interethnic relations but also the elements that give expression to our daily life, if the essence of human life is a descendant of mankind, then there are undoubtedly traditions and rituals that have not been written anywhere, which have been performed since the moment the birth of a child until the moment of his death. If we were up to this point familiar with the traditions and superstitions that are performed in our daily lives, then in the course of this article we will learn that some traditions have roots in Zoroastrianism. For example, the Nauryz holiday is a holiday of the spring equinox, common to a number of Central Asian peoples and Iranians, the Afghans whose origins come from the Achaemenid dynasty of the VII-VIII centuries. It is said that the celebration of Nauryz was initiated by the Zoroastrians. If we focus on the origin of the word nauryz, then «novruz» comes from the words «know» - «new» and «ruz» – «day». «Nov» means new, «ruz» means «day» that is, and these are words of Persian origin which mean «new year», «new day» [1, 672].

«Zoroastrians» are representatives of a religion that lived in ancient Iran, whose sacred book is called the Avesta. Currently, Zoroastrians live in the Iranian capital city of Fars and in some US states and parts of India. According to the teachings of the Zoroastrians, the main elements, such as the sun, fire, heaven, and earth, are sacred. Some books refer to Zoroastrians as «fire worshippers», although the Zoroastrians themselves dispute this notion.

According to the Iranian calendar, at the beginning of the month of Farvardin, according to our calendar, on the night of March 21-22, the new year begins, that is, Novruz. According to the Avestan people, ten days before the month of Farvardin, «fravarkhi», that is, the souls of the dead, according to the Zoroastrians, initiators of good deeds in the human race, in the Kazakh translation means «Aruaktar», descend to the earth to monitor cleanliness and good deeds on earth. Farvardin month in modern Iran, the name is directly related to the word «fravarh». The aforementioned «fravarkhs» or the souls of dead people stay on earth for about 10 days. On this occasion, the Zoroastrians put their houses in order, during this period the role of the mother in the family increases, they clean the houses, put the family in order, and begin to buy new things and clothes. They say that the main purpose of these events is for the «fravarkhs» or the souls of the dead to see the peaceful and beautiful life of the earthly world and return to their world with joy. The Zoroastrians called this March night «Hamaspatmaydem», that is, the night of the «equinox» [2, 352]. Similar traditions of the Zoroastrians are highlighted in the course of the article.

Methodology

Zoroastrian elements: religious traditions, cultural ties of Kazakhs and Iranians. When studying the topic, the following set of research scientific methods was

used: the method of historical narration or description; comparative, comparative historical, structural, holistic, reference, and statistical methods were widely used. In addition, the method of historical and axiological analysis was used to determine the fundamental aspects of this problem and identify its value. When analyzing socio-political processes, and religious traditions, which are an integral part of the phenomenon of scientific knowledge, the importance of deepening formation and development of historical consciousness is taken as a methodological focus, and in the current period there are some methodological innovations in deepening modernization processes. In the article, the methods that make up the methodological basis of the study include critical analysis, comparative analysis, and problem-theoretical research methods in the philosophy of religion.

The Ceremony «Kindling a fire» on the Roof of the House During the Celebration of Nauryz Zoroastrians

Zoroastrians express their contentment with the arrival of the aforementioned «fravarhs» of the souls of dead people by kindling a fiery fire on the roof of the house. The day before Nauryz, a hostess of a house, that is, «Mother of fire», transfers the firewood with red coal taken from a stove to a roof of a house. In addition, water, greens, vegetables, kerosene or wax, and fruits in a bowl are taken out to the roof of the house. Together with the family, everyone goes to the roof of the house and performs rituals dedicated to the honor of seeing off the Fravarkh, reading the AvestaDrun, which they read before dividing the fetus, thus sacrificing the fruit to the path of the Fravarkhs and dividing it equally among family members, during this ceremony the family sings their hymns to the glory of the Avesta. On the day of the holiday, the keepers of the eternal flame in the Avesta, the «mabeds», light torches and inform people about the arrival of the new year. Until the burning fire goes out, the Zoroastrians pray to their gods, take the remaining coals away from their homes, and bring the rest to the local «eternal flame» or «atashkade». They also burn fires in their homes using fragrant wood bundles to obtain fragrance [3].

Places where Zoroastrians conduct religious ceremonies are called «peskame». The places where such a ceremony is held should be clean and bright. «Peskame» means «room». First, water is sprayed into this room, after which the water is mixed with the soil. In the city of Yazd, there are four-room «peskame» for such rites, they were called «chaharpeskame», i.e. four-room peskame. The large room in which the table is laid is called «peskame-e mae». «Mae» means large. The entrance to such rooms is made facing east. Water mixed with earth is sprinkled on the walls of the room and on the ground at the entrance to the house.

If we talk about the table at which religious rites are performed, then the sacred fire is lit in the palace or at home. An image of «AmesheSpenta» should be placed on the table. «AmesheSpenta» is a collect of six good qualities of God. Zarathushtra believed that a person who absorbed these six qualities would

become closer to God. Let's talk about them in awareness: «Bohu Man» means good thinking, «Asha Vahishta» means truth, «Kshatra Vairiya» means serious power, «Spenta Armaiti» means love, «Hauvata» means importance, «Amertat» means eternity. For example, as a sign of love, a white rock is spread on the ground. Items placed on this table have a place in the sign of six mentions above the quality indicators [4, 221].

If we dwell on «Haft sin» elements of the Nauryz table, then some say that during the Sasanian period, dishes called «chini» were brought to Iran, therefore the menu of the Nauryz table is made up of these dishes, and the word later changed to «sini». In Persian, the verb «chidan», that is, to collect, means to collect seven kinds of grain crops. «Haftsin» is the da star khan of the Nauryz holiday. There should be 7 types of food on the table, starting with the Arabic letter «c». «Sib» – apple, «sipand» – safflower seed, «siahdane» – black cumin, «sanjed» – wild olive, «serke» – vinegar, «sir» – garlic, «samanu» – vegetable, «sumalak» – cooked halva-like food, sometimes such things as «sabzi» greens or «sekke» – coins were placed on the table of Nauryz. In addition, a «golden fish» is placed on the table – a symbol of goodness and wealth, and a «mirror» – a symbol of purity [4, c. 123].

In addition, we are convinced that the peculiarities of the customs of the Zoroastrians, including the Iranian Zoroastrians, in relation to the holiday of Nauryz are that the holiday is celebrated in a religious direction. In proof of our words, we present the following traditions. On the first day of the Nauryz holiday, Zoroastrians gather, go to the palace where the sacred fire is kept, unite as a sign of unity and peace and read the «small Avesta» prayer praising God.

As for visiting and waiting for guests during the Nauryz holiday, children, that is, young people, go to greet and bow to their elders, if they have any old grievances, they apologize to each other and reconcile. All this will continue until the 21st of Farvardin. It should be mentioned that the Avesta hymn «Ata Ahu Vairio» consists of 21 lines, which proves that this number 21 is not in vain.

It should be noted that some traditions of Nauryz, celebrated in countries such as Iran, Kazakhstan, Azerbaijan, Afghanistan, Tajikistan, and Uzbekistan, are analogous to the celebration of Nauryz by the Zoroastrians. For example, if we talk only about numbers, then it is well known that the numbers 7, 9, and 21 are sacred numbers in the life and culture of the Kazakh people. Therefore, the study of the traditions of two countries that have a common language, culture, and religion associated with Nauryz, the Great Day of Nauryz means «new day». The Nauryz holiday is also celebrated in Asian countries, Iran, etc. And in Iran, it began to be celebrated as a religious holiday of the Zoroastrians during the Achaemenid Empire, since then the March holiday has been celebrated in Iran. The celebration of March by Iranians and Kazakhs has its own characteristics. However, the common symbols of both countries show that the history of the Nauryz holiday began in the distant Achaemenid dynasty in Iran.

Regarding the Nauryz holiday of the Kazakh people, we quote without change the words of the Vice-Rector of the Eurasian National University Dikhan Kamzabekov: «In Kazakhstan, there are not forty national social divisions, but one people. There is a people created by God and shaped by fate. His name is the people of Kazakhstan. We are renewing together. We are a joint new dream. Open and look at our constitution: «We, the peoples of Kazakhstan, united by historical destiny, are creating statehood on the original Kazakh land...» begins. Therefore, the value of the original Kazakh land is the common value of the people of Kazakhstan. The Nauryz holiday, originating in Persia, whose source and source are intertwined in the heart, organizes and unites Kazakhstanis, regardless of their origin, ethnicity, and religion. If Islamic values are clearly seen on this holiday, then this is not a distortion, and we reckoned with those who stand in the way of the truth, which, naturally, reached 70 percent. Also on this day, religious events and ceremonies can be performed not by sects that swarm like locusts, but by people who obey world-famous religions. For yourself, for your established habits. But none of this means «Humanity, be renewed!» There is no bias towards Nauryz. If it is renewed, the believer will be renewed. Iman means to believe and to be faithful. We, Kazakhstanis, are looking forward to the dawn of bright days on earth, and for the rest of the people of the world. A person is renewed, a nation is renewed, and the world is renewed! This is the golden ideal of the Nauryz holiday» [5].

On September 30, 2009, the Nauryz holiday was included in the UNESCO list as a value of the representative culture of mankind. In a number of countries, Nauryz is celebrated as the day of the equinox, which corresponds to the 21st, 22nd, and 23rd. On February 19, 2010, at the 64th session of the UN, it was named «International Day of Nowruz»:

In accordance with the resolution issued by the UN, the following was approved:

1. March 21 received international status.
2. To undertake and carry out activities together related to Nauryz in countries that celebrate Nauryz;
3. Joint initiation of events dedicated to the Nauryz holiday;
4. Organization of events dedicated to the past and present of the Nauryz holiday;
5. Events organized in connection with the Nauryz holiday Conclusions that any interested persons and organizations have the opportunity to participate in the work of the UN and other organizations.

So, further, if we move on to the celebration of nakryz by the Iranians, then the Nauryz holiday in Iran usually lasts 13 days. On the 5th day before the holiday, they go from house to house to relatives, parents, and friends, greet and see each other, and bow. On the 9th day, «Nauryz Shah» falls, which is the day of the Shah's appointment in the era of the Shah's power, and on the 13th day of «SizdahBedar», according to Iranians, the thirteenth day is considered one of the most dangerous

days, and it is considered that on this day harm will befall the one who sits at home, and so they go out into nature en masse. «Sizdah be dar», that is, on the 13th day, no one stays at home, everyone goes out into nature because the number 13 is considered dangerous in Iran. The number is considered to be very dangerous to stay at home. And the most interesting thing is that on this 13th day the girls get together and those girls who want to get married next year and do different wedding ceremonies, fortune-telling.

Also, if before the Nauryz holiday there are offended people, then they apologize to each other and ask God for forgiveness if they have committed sins. According to legend, angels enter a place where purity reigns and fulfill the desires of this person for this year [6].

People are whitewashing, painting walls, and cleaning their houses. They call this cleaning process «Hanetekani». They collect garbage on the streets, wash their clothes, remember the «fravarkhs» of the souls of dead people and ask them for support in the new year.

And also, on New Year's Eve, bonfires are lit in the streets and the rite «jumping over the fire» is performed according to the rite, people must jump from these burning bonfires. There are seven fires to light, which means that each person must jump over the fire seven times. When jumping, the following words are pronounced: «Zardie man az tu, sorkhie tu az man» in translation means «let my impurity and illness come to you, let your beautiful flame energy pass to me».

The festive table of Nauryz also includes various types of pilaf, sweet and savory dishes, and various types of nuts.

On the eve of the Nowruz holiday, Iranians wear new clothes, make new wishes, and shops are full of customers. Shopping and buying new things on New Year's Eve means New Year's prosperity and wealth.

On the first five days of the new year, relatives, friends, townspeople, elders, and juniors enter each other's houses and give gifts. The elders give the younger ones a New Year's «eidi», which means a monetary gift. If you happen to be in Iran, don't be surprised if young Iranian children ask for «eidy» and give coins as part of the Nauryz tradition is now a common thing for children.

If you take a closer look at the «Haft sin» of the Nauryz holiday table, then some say that during the Sasanian period, dishes called «chini» were brought to Iran, so the March table menu is made up of these dishes, and this word was later changed to «sini». And some people know that the verb «chidan» means to collect, that is, to collect, seven kinds of grain crops [7].

Regarding the number 7, the Kazakh people have many beliefs. And directly connected with this holiday, the Kazakh people have a tradition of cooking Nauryz kozhe with the addition of seven types of food. It is worth mentioning the following about the Zoroastrians they recognized and revered the four elements: earth, sun, sky, and water. From this point of view, it can be seen that the Zoroastrians and the Kazakhs still have the ritual of worshiping the moon and worshiping the earth and sky.

Nauryz is the beginning of the year, the time when the whole world rejoices and renews itself. As the name suggests, a new year, a new day can be guessed without studying any science people are waiting and hoping for good and good things from the coming year. And so we were able to make sure that the Iranians and the Kazakhs, who have such a common holiday as Nauryz, have similarities in celebrating this holiday. And direct evidence of this is the number 7 that both peoples have. We have heard many times that a person who cooks Nauryz kozhe has his desires fulfilled in two worlds. The holiday of Nauryz is considered the beginning of the spring of the revival of the whole world. And they also say that the wishes of the one who cooks Nauryz kozhe and the one who drinks it come true.

Conclusion

Summing up the article, the submitted materials will be studied with great desire in order to find out the meaning of the deep roots of cultural ties and common spiritual continuity, as well as the similarities and differences between traditional Islamic traditions and Zoroastrian elements. And also that the peculiarities of the culture of Zoroastrians and Kazakhs are the main subject of this study. Interesting things in the Zoroastrian culture still retain their value and are passed down from generation to generation with their own characteristics, without losing their relevance. Along with modern Islamic traditions, it was combined with the spiritual consciousness and character of people. The religious traditions of the Kazakh people are like a jar full of secrets that need to be explored.

List of references

- 1 Тоқаев Қ.-Ж.К. Тәуелсіздік бәрінен қымбат // Егемен Қазақстан. – 5 қаңтар, 2021.
- 2 Рубинчик Ю.А. Русско-персидский словарь. II том. – Тегеран, 2002. – 672 с.
- 3 Рүстемов Л.З., Самарэ И. Парсы тілінің жолашары. II том, – Тегеран, 1995. – 352 б.
- 4 Қазақстан: ұлттық энциклопедия / ред. Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2002. – Т. 3. – 720 б.
- 5 Мэри Бойс. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Санкт-Петербург, 1994. – 112 б.
- 6 Куруш Никнаме. Наурыздан наурызға. – Тегеран, 1379. – 256 б.
- 7 [Электронды ресурс] URL: <https://www.zharar.com/index.php> (қаралған уақыты 21.09.22).
- 8 [Электронды ресурс] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Новруз> (қаралған уақыты 07.10.22).
- 9 Сафар Абдулло. Магия Наурыза. – Алматы, 2007. – 214 б.
- 10 Энциклопедия. Культура Ирана. – Исфахан, 1986. – 341 б.

Transliteration

- 1 Toqaev Q.-Zh.K. Tauelsizdik barinen qymbat [Independence is More Precious Than Everything] // Egemen Qazaqstan. – 5 qantar, 2021.
- 2 Rubinchik Yu.A. Russko-persidskij slovar' [Russian-Persian Dictionary]. II tom. – Tegeran, 2002. – 672 s.

3 Rustemov L.Z., Samare I. Parsy tilinin zholashary [Persian Language guide]. II tom. – Tehran, 1995. – 352 b.

4 Qazaqstan: ulttyq enciklopediya [Kazakhstan: National Encyclopedia] / red. Ә. Nysanbaev. – Almaty: Qazaq enciklopediyasy, 2002. – Т. 3. – 720 b.

5 Meri Bojs. Zoroastriyey. Verovaniya i obychai [Zoroastrians. Beliefs and Customs]. – Sankt Peterburg, 1994. – 112 b.

6 Kurush Nikname. Nauryzdan nauryzga [From March to March]. – Tehran, 1379. – 256 b.

7 [Elektrondy resurs] URL: <https://www.zharar.com/index.php> (qaralghan uaqyty 21.09.22).

8 [Elektrondy resurs] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Novruz> (qaralghan uaqyty 07.10.22).

9 Safar Abdullo. Magiya Nauryza [Magiya Nauryza]. – Almaty, 2007. – 214 b.

10 Enciklopediya. Kul'tura Irana [Culture Irana]. – Isfahan, 1986. – 341 b.

Сейдуманов С.Т., Хаджи Шахкарам З., Қасабекова Е.Қ.

Діни дәстүрлердің маңыздылығы: қазақ халқы мен зороастрлықтар арасындағы мәдени байланыстар

Аңдатпа. Назарларыңызға ұсынылып отырған материалымызда қазақ халқы мен ирандықтарға ортақ діндарлық дәстүрлер мен діни салт-дәстүрлердің ұлтаралық, дінаралық ерекшеліктері мен ұқсастықтары зерделеніп, талқыланады. Бүгінгі таңда Қазақстандағы қолданыстағы қазақ дәстүрлерінің дені исламға жат, олардың кейбіреулері бөгде халықтардың салт-дәстүрлерінің элементтері, сондай-ақ ислам тарапынан «Аллаға серік қосу, дұрыс емес» деген пікірлер де аз емес. Берілген мақала аясында кейбір қазақ салт-дәстүрлерімен біте қайнасып кеткен зороастрлық діни және діни емес дәстүрлер мерекелерге қысқаша тоқталып ғылыми тұрғыдан зерттеліп, зерделенеді. Өткенге оралу, тарихты зерттеу, тарихи жәдігерлерді қайта қарастыру, рухани жаңғыру және жаңа әрі тың көзқарастарға бет бұру ізденістер мен уақыт талабы десек те болады. Кез келген халықтың өзіндік мәдениеті, рухани болмысы, рухани әлемі болары хақ. Әсілінде, ешқандай халық жеке дара тарихи, саяси-экономикалық байланыстарсыз оқшауланып өмір сүре алмайтыны секілді, мәдениет те өзара ықпалсыз, байланыссыз бола алмайды.

Түйін сөздер: Зороастризм, элемент, түрік, қазақ, рухани әлем, мәдениет, дәстүр.

Сейдуманов С.Т., Хаджи Шахкарам З., Қасабекова Е.Қ.

Значение религиозных традиций: культурные связи между казахами и зороастрицами

Аннотация. В данном материале рассматривается и обсуждаются межнациональные, межрелигиозные особенности и сходства традиций религиозности и религиозных традиций, общих для казахского народа и иранцев. Сегодня большинство существующих казахских традиций в Казахстане чужды исламу, некоторые из них являются элементами традиций других народов которые в протяжении веков тесно переплетены друг с другом. В данной статье исследуются и анализируются зороастрийские религиозные и нерелигиозные традиции, которые тесно взаимодейственны с некоторыми казахскими традициями. Возвращение к прошлому, изучение истории, переосмысление исторических реликвий, духовное обновление и обращение к новым и свежим перспективам – требования и запрос времени. В действительности, любой народ имеет свою культуру, духовную самобытность, духовный мир. В самом деле, как ни один народ не может жить обособленно без индивидуальных исторических, политических и экономических связей, так и культура не может существовать без взаимного влияния и связи.

Ключевые слова: Зороастризм, стихия, тюрк, казах, духовный мир, культура, традиция.

ӘБУ ХАНИФАНЫҢ ХАДИС ҒЫЛЫМЫНДАҒЫ ОРНЫ: «МУСНАД» АТТЫ ЕҢБЕГІ НЕГІЗІНДЕ

¹*Алтысбаев Ерғали Орынқұлұлы, ²Анарбаев Нурлан Сайлауович,
³Бағашаров Құдайберди Сабыржанович*

¹*ergalialpysbay@gmail.com, ²Nurmen97@mail.ru, ³Kanuh12345@gmail.com*

^{1,2}*Египет Ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасы,*

³*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
(Алматы, Қазақстан)*

¹*Alpysbayev Yergali Orunkulovich, ²Anarbayev Nurlan Saylauovich,
³Bagasharov Kudaiberdi Sabyrjanovich*

^{1,2}*Department of Islamic Studies Egyptian University
of Islamic Culture Nur-Mubarak,*

³*Institute of Philosophy, Political Science and religious studies CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)*

Аңдатпа. Аталған мақалада Ханафи мәзһабының негізін қалаған Имам Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орны мен рөлі қарастырылады. Осы ретте алдымен ғалымның өмірі мен шығармашылығы жайлы сөз қозғалады. Атап айтар болсақ, ғалымның өніп-өскен ортасы, сол кезеңдегі діни-саяси жағдай, ұстаздарының шежірелік тізбегі баяндалады. Сонымен қатар Имам Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орнына қатысты ғалымдардың сөздері келтіріліп, оларға талдау жасалады.

Бұл ретте зерттеу объектісі ретінде ғалымның хадис ғылымындағы «Муснад» еңбегі негізге алынып, аталған еңбегінің жазылу тарихы, оның аясында жасалған ғылыми жұмыстар, түсіндірмелер, өңдеулер мен ықшамдау жұмыстары жайлы баяндалады. Өйткені Әбу Ханифаның «Муснад» еңбегі өз кезегінде ханафи мәзһабының хадис саласындағы негізгі қайнаркөзі ретінде саналады. Алайда ғалымның аталған еңбегі құндылығы мен маңыздылығына қарамастан, бүгінгі күнде жеткілікті деңгейде зерттеліп жатқан жоқ. Сондықтан зерттеу барысында ғалымның аталған еңбегінің маңыздылығы көрсетіліп, оны қазақ тіліне аудару мәселесі қарастырылады. Сонымен қатар аталған ғылыми мақаланың негізгі мақсаты ретінде зерттеу жұмысы барысында Имам Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орны мен рөлі бірқатар дәлел-дәйектермен, теориялық және практикалық тұрғыдан дәлелденеді.

Түйін сөздер: Әбу Ханифа, хадис, муснад, сүннет, Ханафи мәзһабы

Кіріспе

Әбу Ханифа – Ислам әлеміндегі сүнниттік танымал төрт мәзһабтың бірі саналатын ханафи мәзһабының іргетасын қалаған ғалым. Ол 699 жылы Қуфа

қаласында дүниеге келген. Негізгі аты-жөні – Нұғман ибн Сәбит ибн Зута. Ол көпшілік тарапынан «Әбу Ханифа» деген лақап есіммен танымал болған.

Ғалымның хадисшілік қыры ертеден таласты тақырыптардың біріне айналған. Бұған оның хадистерді білуіне қатысты кейбір ғалымдардың әртүрлі себептермен сын айтуы себеп болған-ды. Бұлар Әбу Ханифаның өзіне қарата айтылған сындар сияқты көрінгенмен, хадистердің Ислам дінінің екінші қайнаркөзі екендігін назарға алар болсақ, оның Ханафи мәзһабының заңдылық мәселесіне тікелей қатысын байқауға болады. Сондықтан бұл тақырып өзектілігін ешбір уақытта жоймаған. Әйгілі ислам тарихшысы Хатиб әл-Бағдади «Тарих Бағдат» атты еңбегінде Әбу Ханифаға сын айтқан ғалымдардың сөздерін келтіреді. [1, 86 б.]

Сенімді деректерде Әбу Ханифаның хадис үйренуге қатты әуес болғаны туралы мәліметтер кездеседі. Мысалы, әйгілі ғалым әз-Зәһәби «Сияр ағлам ән-нубәлә» атты еңбегінде Әбу Ханифаның Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадистерін үйренуге көңіл бөліп, осы мақсатта бірнеше мәрте сапарға шыққандығын жазады. Ол аталмыш еңбегінде Әбу Ханифаның хижра жыл санағының 100-жылынан бастап бұл мәселеге ерекше ден қойғанын айтып өтеді [20, 392 б.]. Әбу Ханифа бұл жолда қасиетті Мекке қаласына сапар шегіп, сол аймақтың атақты ғұламалары Ата ибн Әби Рабах, Нафиғ сынды мәшһүр табиғин ғалымдардан хадис үйреген. Сондай-ақ, Куфа қаласына әлдебір себептермен атбасын бұрған әйгілі ғалымдардан хадис үйрену мүмкіндігін жіберіп алмауға тырысқан әрі шәкірттерін әрдайым үгіттеп отырған. Бұл туралы Надр ибн Мұхаммад әл-Қурайши әл-Маруази: «Яхия ибн Сағид әл-Ансари, Хишам ибн Уруа, Сағид ибн Аби Аруба сынды ғалымдар Куфа қаласына келгенде Әбу Ханифа: «Қаламызға келген ғалымдардан қапы қалмандар. Оларда бізге керек хадистердің болуы бек мүмкін», деп шәкірттерін хадис үйренуге үгіттегенін көргенін жеткізген [6, 328 б.].

Әбу Ханифаның Әбу Юсуф және Мұхаммед әш-Шайбани сынды шәкірттерінің өзінен үйренген хадистерді хатқа түсіргендері мәлім. Сондай-ақ Әбу Ханифаның өзінен кейінгілерге нақыл қылған хадистерін зерттеп, жинақтаумен айналысқан ғалымдар да оның фикһ іліміне арқау еткен хадистерді қамтитын бірқатар еңбектер жазып қалдырған.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу жұмысын жүргізу барысында герменевтикалық, тарихи-салыстырмалы, индукция және дедукция әдістері қолданылды. Аталған әдістер кешені арқылы зерттеу жұмысы нақты әрі құнды нәтижеге қол жеткізді.

Әбу Ханифа өмір сүрген ғылыми орта

Мұсылмандардың екінші халифы Омар ибн әл-Хаттаб (р.а.) халифа болған кезінде Куфа қаласын салу туралы шешім қабылдайды. Қаланың құрылысы

хижраның 17-жылы аяқталады. Ол кезде Куфа қаласының маңайында араб тайпалары өмір сүретін. Жаңа тұрғызылған қалаға қоныстанған тұрғындар мен маңайындағы араб тайпаларына Құран Кәрім және дін негіздерін үйрету қажеттілігі туындайды. Бұл қажеттілікті сезген халифа Омар әйгілі сахаба Абдулла ибн Масғұдты әкім орынбасары әрі ұстаз ретінде Куфаға жібереді. Омар Куфа халқына жазған хатында былай дейді: «Сендерге Аммарды әмірші, ал Абдулланы оның орынбасары әрі ұстаз ретінде жіберіп отырмын. Екеуі де – Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) Бәдр шайқасына қатысқан ең таңдаулы сахабасы. Сондықтан ол екеуінің сөздеріне құлақ түріп, олардан үлгі алындар. Абдулланы жіберу арқылы сендерді өзімнен артық көрдім» [12, б б.].

Абдулла ибн Масғұд - Ислам тарихында алтыншы мұсылман болған сахаба. Ол сахабалар ішінде терең ілімімен ерекшеленген өте білімді сахаба еді. Абдулла Пайғамбардың (с.ғ.с.) көзі тірісінде жанынан еш айырылмаған. Ол өзінің бір сөзінде: «Алланың атымен ант етmemін, мен Құран сүрелері мен аяттарының қай жерде және кім жайында түскенін жақсы білемін. Егер Алланың кітабын менен жақсы білетін біреудің бар екенін білсем, міндетті түрде оның қасына барар едім» деген. Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Кім Құранды дәл Алладан түскендей етіп үйренгісі келсе, Абдулла ибн Масғұдтан үйренсін» деген сөзі де, оның айтқандарын қуаттай түседі. Хаким жеткізген бір хадисте ол Пайғамбардың (с.ғ.с.) былай дегенін айтқан: «Ибн Умми Абдтың (яғни Абдулланың) үмметім үшін жақсы көрген нәрсесін мен де жақсы көрдім». Міне, осындай және тағы да басқа артықшылықтарына байланысты халифа Омар жаңа тұрғызылған қала тұрғындарына Алланың дінін, пайғамбардың сүннетін үйрету үшін оны таңдаған [2, 39 б.].

Куфа қаласының іргетасы қаланған күннен бастап, халифа Осман дәуірінің соңына дейін, яғни 15 жыл жергілікті халыққа Құран Кәрім мен дін негіздерін үйреткен Абдулла ибн Масғұдтың мектебінде сандары төрт мыңға ұласқан фақих, қари және мұхаддис ғалымдар жетіліп шығады. Әлбетте, Куфа халқына Алланың дінін үйретуде Абдулла жалғыз емес еді. Ілім жаюда оған Сағд ибн Әби Уаққас, Хузайфа, Аммар, Салман және Әбу Муса (р.а.) сынды алдыңғы қатарлы сахабалар да жәрдем берген. Осының нәтижесінде Куфа қаласы Ислам ілімдерінің ошағына айналып, өзге орталықтармен тең дәрежеде бәсекелесе алатындай деңгейге жетеді. Төртінші халиф Али (р.а.) Куфа қаласында фақих, қари т.б. ғалымдардың көптігін көргенде, «Алла Абдулла ибн Масғұдты алдынан жарылқасын! Шынымен де, қаланы ілімге толтырған екен» дей отырып, оған ризашылығын білдірген [12, 7 б.]. Сөйтіп, сахаба Алидің кезеңінде басқару орталығы Куфа қаласына ауысады. Астананың Куфаға ауысуымен Пайғамбардың (с.ғ.с.) көптеген сахабалары сол жерге қоныс аударады. Куфаға қоныстанған сахабалардың жалпы санының 1500-ге жеткендігі деректерде айтылып өтеді. Әлбетте, бұл сахабалар өздерімен бірге Куфаға Пайғамбардың (с.ғ.с.) ілімін де ала келді. Олардың

келуімен қалада ілім қазаны одан сайын қайнай түсті. Пайғамбардың ілімін қайнар бұлағынан алуды көздеген көптеген ілім талабалары мешіттер мен ілім мәжілістеріне ағыла бастайды [2, 40 б.].

Куфаға қоныстанған сахабалардан тәлім-тәрбие алып, ілім үйренген табиғин буыны өкілдерінің саны сахабалардан көп болмаса кем болған жоқ [9, 49 б.].

Әбу Ханифа бұл өңірде өсіп, жетілген, ислам ілімдерінде үлкен мәртебеге қол жеткізген табиғин ғалымы, әйгілі фақиһ Хаммад ибн Әбу Сүлейманнан терең ілім алды. Хаммад атақты табиғин Ибраһим ән-Нахағидің ең алғыр шәкірттерінің бірі болған [8, 332-333 бб.]. Саймари Әбу Ханифаның ілімінің Хаммад және Ибраһим ән-Нахағи тізбегі арқылы Хз. Омар, Хз. Али және Хз. Абдулла ибн Масғудқа тірелетіндігін айтқан. [22, 58 б.].

Куфа қаласының сол дәуірде хадис ілімі жағынан жанданып тұрған маңызды орталық болғандығын дәлелдейтін көптеген деректер бар. Солардың бірінде, Әнәс ибн Сири: «Куфа қаласына келгенімде, ол жерден төрт мың хадис үйреніп жатқан кісі мен төрт жүз фақиһ ғалымды көрдім», - деп таңданысын жеткізген. Аффан ибн Мүслим келесі бір риуаятта: «Куфаға келдік. Ол жерде төрт ай он күн қалдық. Егер қаласақ сол уақыт ішінде жүз мың хадис жазар едік. Алайда, имләсыз (хатқа түсіру) хадис қабыл етпейтіндігімізден тек елу мың хадис ғана жаза алдық» дейді [16, 559 б.].

Хадистерді алғаш болып ресми түрде хатқа түсіру және жинау ісін қолға алған әйгілі ғалым Имам Зүһри (ө.99 Һ.) ирактықтардың діни білімін төмен санайтын. Ол Куфада төрт мың хадис риуаят еткен Ағмаш деген кісінің бар екендігін естіп, оның хадистерімен таныс болғанда: «Алланың атымен ант етейін, бұл – нағыз ілім, Иракта мұндай адамның бар екенін білмеппін», - деп таңданысын білдірген [7, 247 б.].

Осындай хадис қоры мол ортада өмір сүрген Әбу Ханифаның хадистерден хабарсыз өсіп, жетілуі мүмкін емесі анық. Керісінше, ол хадис қорының молдығын білгені үшін естіген кез-келген хадисін негізге ала бермеген. Оларды таңдауда өте мұқият, сақтықпен әрекет қылған. Фақиһты хадисшіден айрықшалайтын ең маңызды ерекшелік – міне осы. Себебі, бірқатар хадисшінің қызметі хадистерді амал етіліп, етілмейтініне қарамастан, тіпті кейбірінің қандай мағынада айтылғанына көңіл бөлместен жинау және риуаят ету болған [9, 51 б.]. Сөзіміз дәйекті болуы үшін мына бір оқиғаны айта кеткен жөн болар. Атақты ғалым Ағмаш Әбу Ханифадан бір мәселенің үкімін сұрайды. Әбу Ханифа оған жауап береді. Сонда ол: «Бұл жауапты не нәрсеге сүйеніп айтып тұрсың» деп дәлелін сұрайды. Сол кезде Әбу Ханифа: «Өзіңіз риуаят еткен мына, мына хадистер» деп бірнеше хадистерді тізбектеп айта бастайды. Сонда Ағмаш: «Жеткілікті! Саған жүз күнде риуаят еткендерімді маған аз ғана уақыттың ішінде айтып шықтың ғой. Сенің бұл хадистермен амал ететініңді білмейді екенмін. Әй фақиһтер, сендер дәрігерсіңдер, ал біз хадисшілер – дәріханашымыз» дейді [13, 31 б.].

Әбу Ханифа – өз заманының білгір ғалымы

Самғани «Әнсаб» атты еңбегінде Имам Әбу Ханифа жайлы былай дейді: «Әбу Ханифа ғұмырын ілім жолында өткізді. Сол жолда өзгелер бағындыра алмаған шынды бағындырды. Ол Аббаситтер халифасы Мансұрдың хұзырына кіргенде, Иса ибн Мұса Халифаға оны меңзеп: «Мына кісі қазіргі уақыттағы жержүзінің ең үлкен ғалымы» деп айтады» [17, 15 б.].

Хафыз Миззи «Тәһзиб әл-Кәмәл» атты еңбегінде Мәкки ибн Ибраһимнің Әбу Ханифа туралы: «Әбу Ханифа өз заманының ең білгір ғалымы еді» деген сөзін келтіреді [17, 15 б.].

Бас қази Әбу Юсуф: «Хадистердің түсіндірмесін Әбу Ханифадан жақсы білетін ғалым көрмедім» дей келе, Язид ибн Нарунның: «Мыңға жуық ғалыммен жолығып, олардың көбінен ілім жаздым. Солардың ішінде бесеуінен асқан фақиһ, бесеуінен асқан тақуа, бесеуінен асқан ғалым кісі көрмедім. Солардың алды - Әбу Ханифа» деген сөзін риуаят етеді. Хатиб Бағдади Ахмад ибн Мұхаммад Бәлхиден Шаддад ибн Хақимнің: «Әбу Ханифадан асқан білгір ғалым көрмедім» деген сөзін жеткізеді» [17, 15 б.]. Бағдади Мұхаммед ибн Сағд Катибтен Абдулла ибн Дауыт әл-Хурайбидің: «Намазда Әбу Ханифаға дұға ету әрбір мұсылманның борышы. Себебі, ол сүннет пен фикһті меңгеріп, дінді түсінікті жағдайға жеткізді» деген сөзін жеткізеді. Мұны әрі имам Суюти де «Табидус-Сахифа» атты еңбегінде айтып өтеді. Әбу Жағфар Шайзамари Ибраһим ибн Икрима Махзумидің: «Әбу Ханифадан асқан тақуа, одан асқан білгір ғалым көрмедім дегенін жеткізеді» [17, 16 б.].

Абдулла ибн Мубарак былай дейді: «Куфа халқынан: «Ең білгір ғалымдарың кім?» деп сұрадым. Барлығы жаппай: «Әбу Ханифа» деп жауап берді [6, 310 б.].

Раух ибн Убада былай дейді: «h.150-ші жылы Ибн әл-Жаррахтың қасында тұрғанымда Әбу Ханифаның өлім хабары келді. Сонда ол Әбу Ханифа үшін Алладан рақым тілеп, «ілім кетті десеңші» деп күрсінді» [17, 17 б.].

Жоғарыда берілген деректер – Әбу Ханифаның көзін көрген, онымен замандас болған әйгілі ғалымдардың оның ғалымдық тұлғасы туралы айтқан сөздері. Бұл ғалымдар имамның өз заманының ең білгір ғалымы болғанын мойындаумен қатар осындай ыстық лебізді сөздерімен куәлік етеді.

Әбу Ханифа өмір сүрген кезеңде ислам ілімдер дегенде ойға тек Құран мен хадис ғана оралатын-ды. Себебі, ол дәуірде Ислам ілімдері күніміздегідей әртүрлі салаларға әлі бөлінбеген-еді. Мұның айғағы - Зәһәбидің: «Мантық (логика), Жәдәл (риторика) сынды ілімдер сахаба мен табиғин буыны, Аузағи, Сәури, Мәлик және Әбу Ханифа үйренген ілімдер емес еді. Олар тек Құран және хадис ілімдерімен ғана сусындады» деген сөзі [21, 192 б.]. Сол кезеңде Құран мен хадисті ең жақсы білген ғалым ең білгір ғалым болып саналушы еді. Олай болса, Әбу Ханифаның замандастарының ол жайлы

жоғарыда келтірілген «ең білгір ғалым» де-ген сөздерін «Құран мен хадисті ең жақсы білген ғалым» деген сарында түсінген дұрыс болады. Осы тұрғыдан Әбу Ханифаны хадис ілімін терең меңгерген үлкен ғалымдардың бірі деп айту артық айтқандық емес [2, 46 б.].

Әбу Ханифаның «Муснад» атты еңбегі

Имам Әбу Ханифаның ғалымдар тарапынан имам ретінде қабыл етілгендігін және сахаба буынының ілімін табиғиндерден үйренгендігін жоғарыда айтып өттік. Ол мұны «Ибн Масғуд, Ибн Аббас және Ибн Омардың ілімдерін тікелей шәкірттерінен үйрендім» деп өз аузымен де айтып кеткен. Бұл оның аз хадис білмегенін және білген хадистерін басқаларға риуаят еткенін көрсетері хақ. Дегенмен, өзге ғалымдар сияқты Әбу Ханифаның да өзіне тән әдіс-тәсілі болғаны мәлім. Оның әдісінің айрықшалығы хадис риуаятына үлкен жауапкершілікпен қарағандықтан хадистерді Пайғамбарға телуде барынша сақ әрекет етуінде еді. Осы орайда ахад хадистердің сахихтығын анықтау барысында хадисшілерден бөлек қосымша күрделі шарттар қойған. Имамның хадис саласында мухаддис ғалымдардан кем түспейтініне қарамастан аз хадис риуаят етуінің әрі білген хадистерін кітап халінде жинақтамауының себебі де осы шығар. Әбу Ханифаның хадистерді жинақтаумен шұғылданбауын хадиске мән бермеушілікпен байланыстыруға болмайды. Оның өзгелерді хадис үйренуге баулуы, жарх-тағдил саласында ең алғашқылардан болып қолға алуы Имамның хадис іліміне мейлінше көңіл бөлгенін көрсетеді [2, 50 б.]. Бұл мәселеге жоғарыда да тоқталып өткенбіз.

Ханафи ғалымы Имам Сарахси сахабалар мен табиғиндердің хадис риуаят етуде аса мұқияттылық танытқандығын, естіп білген хадистерін Пайғамбар (с.ғ.с.) айтты деп айта бермегендігіне қатысты көптеген мысалдар бере отырып былай дейді: «Міне, осы сияқты көптеген оқиғалар хадисшілерге мәлім. Сондықтан Әбу Ханифа хадис риуаят етуді азайтқан. Сол үшін кейбіреулер оған хадис білмейді деп орынсыз сынады. Алайда мәселе олардың ойлағанындай емес еді. Керісінше өз дәуірінде хадистің ең білгір ғалымы болды. Ол кәміл есте сақтау (дабт) шартын ұстанғандығынан аз риуаят еткен». Имам Ағзамның хадисті аз риуаят етуінің тағы бір себебі, сол тұстарда Ирак аймағында ойдан хадис шығарудың кең етек жаюымен байланысты болды. Ол кезде Ирак жері Ислам елдерінің арасындағы бүлік пен түрлі саяси алауыздықтардың орталығы еді. Міне, сондықтан жалған хадис айтушыларға сол жерде қолайлы орта қалыптасты. Осы себептен Әбу Ханифа хадисті сахих деп қабыл ету үшін хадис жеткізушіге қатаң талаптар қойған. Ол көбінесе сенімді, әділдігімен танымал рауилердің мәшһүр хадистерін қабыл еткен. Осылайша Әбу Ханифа хадистерді зерттеп, оның дұрыстығын анықтауда хадисші ғалымдардан да асып түсті. Хадисшілердің шарттары бойынша сахих саналған кейбір хадистер, оның шарттары бойынша

әлсіз болып табылды [7, 253 б.].

Шектен шыққан, көре алмаушы баз біреулердің кейбір мужтаһид имамдардың хадис риуаятының аздығына қарап, хадис аз білген деген тоқтамға баруларының негізсіз екендігіне тоқталған Ибн Халдун Имам Әбу Ханифаның хадистерді тахаммул (қабылдау) және әдә (жеткізу) мәселесіне аса ұқыптылықпен қарағандықтан аз хадис риуаят еткенін айтқан. Сондай-ақ ол Имамның мәзһабының хадис имамдары арасында сенімді деп табылуы және риуаяттардың қабыл етіліп, етілмеуі мәселесінде пікірлеріне сенім артылуы оның хадис ілімінде үлкен ғалым болғанын көрсетеді дейді [9, 56 б.].

Хадистерді жинақтау әрекетінің сахабалардың Мұхаммед Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадистерін хатқа түсіру шараларымен қатар сонау Пайғамбар кезеңінен басталғандығы мәлім. Десе де бұл шара ресми әрі кешенді түрде Халифа Омар ибн Абдулазиздың пәрмені, Ибн Шихаб әз-Зухридің жетекшілігі және Ислам жағрафиясындағы әрбір әкімшілік орталықтарында мекендеген мұсылман ғалымдардың қатысуымен жүзеге асырылды. Бұл дәуірде хадистер көбіне рауилердің есімдері негізінде «муснад» деген атаумен жинақталды. Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистері қамтылған еңбектердің жарыққа шығуы да осы кезеңмен сәйкес келеді [15, 72 б.].

Әбу Ханифаның шәкірттері ұстаздарынан тыңдап, үйренген хадистерді қағазға түсіріп отырды. Сонымен қатар оның риуаят еткен хадистерін зерттеумен шұғылданған ғалымдар фикһ ілімінің қайнаркөзі болған хадистерді қамтитын еңбектер жазып қалдырды. Олардың жалпы саны жиырмадан асып жығылады. Солардың он бесін Әбу Муаииад Хауаризми «Жамиғ Масанид Әби Ханифа» деген атаумен жинақтап кітап етіп шығарған. Ол аталмыш еңбекте Әбу Ханифадан риуаят етілген хадистерді қайталанып келгендеріп алып тастап, фикһ тақырыптарына қарай топтастырған. Бұл еңбек алғаш рет екі том түрінде Үндістанда басылып шығарылды [2, 51 б.].

Хауаризми аталмыш еңбегінің кіріспесінде былай дейді: «Шам қаласында Әбу Ханифа жайында мардымды мағлұматы жоқ базбіреулердің оны кемсітетін сөздер айтқанын естідім. Оны хадис аз біледі деп кемсітеді. Олар бұған Имам Шафиғидің «Муснад», Имам Маликтің «Муатта» атты еңбектерінің бар екенін, ал Әбу Ханифаның тек санаулы ғана хадис риуаят еткені болмаса, бірде-бір хадис еңбегінің жоқтығын дәлел келтіруде. Сол кезде олардың сөздеріне ызам келіп, хадис ғалымдары жинақтаған Әбу Ханифаның ең таңдаулы 15 муснадының ішінен көлемді бір кітап жазып шығаруды ұйғардым» [14, 451 б.].

«Тағжилул манфаға би зауади рижалил-әйммә әл-арбаға» атты еңбегінде төрт мәзһаб имамдарының хадис жинақтарындағы рауилерді жан-жақты қарастырған Ибн Хажар әл-Асқалани (ө.һ. 852) кітабының кіріспесінде «Хафиз Али ибн Хамза әл-Хусайни әд-Димашқидың «әт-Тазкира би Рижалил Ашара» атты еңбек жазғандығын және бұл еңбекті ұстазы әл-Миззидің «Таһзибул-Кәмәл» атты мәшһүр еңбегіне тағы төрт кітап қоса отырып

жарыққа шығарғандығын айтады. Ол төрт кітап – Имам Маликтің «Муатта» және Имам Шафиғи, Имам Ахмад, Имам Әбу Ханифаның «Муснад» атты еңбектері. Ибн Хажар аталмыш еңбегінде кітаптарды жалпылама таныстырып өткеннен кейін, Имам Әбу Ханифаның муснадына тоқтала отырып, былай дейді: «Әбу Ханифаның муснады» деген атау естіген кісіге бұл еңбекті Әбу Ханифаның өзі жинақтап, құрастырғандай ой қалдырады. Алайда, бұл олай емес. Негізі Әбу Ханифа риуаят еткен хадистерді өз алдына қамтыған еңбек – Имам Мұхаммедтің «Китәб әл-Асар» атты еңбегі болып табылады. Негізі Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистері муснад атты еңбектерден бұрынырақ жазылған Әбу Юсуф пен Мұхаммед әш-Шайбанидің «Китәб әл-Асар» атты еңбектерінде көптеп кездеседі» [4, 21 б.].

Әбу Ханифаға телінген муснад үлгісіндегі еңбектердің ғалымның өзі тарапынан жазылғандығы немесе көзі тірісінде немесе қайтыс болғаннан кейін ізбасарларының құрастырғандығы турасында екі түрлі көзқарас бар. Фахруддин Рази, Ибн Хажар, Кәттани және Зафар Ахмед Таһанауи сынды ғалымдар аталмыш еңбектердің Әбу Ханифа қайтыс болғаннан кейін ізбасарлары тарапынан құрастырылғанын алға тартады. Ал Әбу Нуғайым әл-Исфәһани, Муаффақ ибн Ахмад әл-Мәкки, Әбу Муаииад әл-Хауаризми, Абдулқадир әл-Құраши, Махмуд Хасанхан әт-Тануки, Әбу Уәфә әл-Афғани, Мұхаммед Абдуррашид ан-Нұғмани, Абдулмажид әл-Ғаури сынды ғалымдар аталмыш еңбектердің Әбу Ханифаның жеке туындысы деген көзқарасты мақұл көреді [15, 73 б.].

Екінші көзқарасты құптайтын ғалымдардың негізінде Ибн Әбу әл-Ауам немесе Хариси сынды ғалымдар риуаят еткен «Муснаду Әби Ханифа» деп аталатын еңбектерді емес, керісінше Әбу Юсуф пен Мұхаммед әш-Шайбаниге телінген «әл-Асар» атты хадис жинақтарын меңзеген болулары бек мүмкін. Олардың тұжырымдары бойынша «әл-Асар» атты еңбекті тақырыптары мен бөлімдерін жүйелеп, Әбу Ханифаның өзі жазған, яки сол дәуірде қалыптасқан дәстүр бойынша «имлә» форматында құрастырған. Жоғарыда аттары аталған екі ғалымның Әбу Ханифаның муснадтарын риуаят еткен рауилердің тізбегінде орын алуы әрі Ибн Хажар және Катиб Чалаби сынды ғалымдардың оларға телінген муснадтардың әл-Асармен еш айырмашылығының жоқ екендігін алға тартулары екінші көзқарастың дұрыстығын қуаттай түседі. Сонымен қатар Әбу Юсуф пен Мұхаммед әш-Шайбанидың «әл-Асар» атты еңбектерінде Әбу Ханифадан көп хадис риуаят етулері және еңбектердің құрылымдық жүйесі мен бөлім тақырыптарында орын алған риуаяттардың басым бөлігінің бір-бірімен ұқсастығы аталмыш еңбектің Әбу Ханифаға тиесілі екендігін, тіпті тікелей өзі тарапынан құрастырылғандығын алға тартуға негіз болады [15, 73 б.].

Дегенмен жоғарыда берілген пайым нақты дәлелдермен дәйектеуді қажет ететіні анық. Бәлкім ауқымды түрде жан-жақты зерттеу жүргізілер болса, шафиғи ғалымы Жалалуддин Суюти айтқандай Әбу Ханифаның

хадистерді классификациялау жүйесін қалыптастырған әрі кітабы күнімізге жеткен алғашқы хадис жинақтаушы ғалымдардың бірі екендігі турасында тың жаңалыққа қол жеткізу ғажап емес.

Муснад рауилерінің бірі – Хафыз Әбу Мұхаммед әл-Хариси Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистерін бір кітапта жинақтаған және оларды Әбу Ханифаның хадис алған ұстаздарының есімдеріне қарай жүйеге келтірген. Сондай-ақ, Хафыз Әбу Бәкір ибн әл-Мукри да Әбу Ханифаның риуаяттарын қамтыған бір еңбек жазған. Алайда ол оның риуаяттарының ішінен тек марфуғ (пайғамбарға тиісті) хадистерді ғана теріп алған. Оның құрастырған еңбегі көлемі жағынан Харисидікіне қарағанда әлдеқайда шағын [2, 52 б.].

Әбу Ханифаның хадистері жинақталған келесі бір еңбек – Әбу Хусайн әл-Музаффарға тиесілі. Ол өз жинағында Ибн Хусрау әл-Бәлхидің риуаятын негізге алған. Оның еңбегінде Ибн әл-Мукри мен Харисидікіне қарағанда көбірек хадис қамтылған [2, 52 б.].

Сахих Бұхариға кең көлемде түсіндірме жазған Ханафи мәзһабының әйгілі мухаддисі Бәдруддин әл-Айни «әт-Тарих әл-кәбир» атты еңбегінде Әбу Ханифаның Муснадының Ибн Ғукда риуаятында мыңнан аса хадис қамтылғанын атап өткен [14, 451 б.].

Әбу Муайяд әл-Хауаризми Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистері қамтылған әйгілі хадис ғалымдарына тиесілі муснадтардың он бес нұсқасын бір кітапқа жинақтаған. Оларды атап өтер болсақ, төмендегіше:

1. Әбу Мұхаммед Абдулла әл-Хариси әл-Бұхаридің Муснады;
2. Әбу Қасым Талха ибн Мұхаммед әл-Бағдадидің Муснады;
3. Әбу Хайыр Мұхаммед ибн Музаффар әл-Бағдадидің Муснады;
4. Әбу Нұғайым Ахмед ибн Абдулла әл-Исфәһанидің Муснады;
5. Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Абдулбақи әл-Ансаридің Муснады;
6. Әбу Ахмед Абдулла ибн Ади әл-Журжанидің Муснады;
7. Әбу Али Хасан ибн Зияд әл-Лулуидің Муснады;
8. Омар ибн Хасан әл-Әшнәнидің Муснады;
9. Әбу Бәкір Ахмед ибн Мұхаммед әл-Кәләнидің Муснады;
10. Әбу Абдулла ибн Хусрау әл-Бәлхидің Муснады;
11. Әбу Юсуф Яғқуб ибн Ибраһим әл-Ансаридің Муснады;
12. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбанидің Муснады;
13. Хаммад ибн Әбу Ханифаның Муснады;
14. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбанидің Муснады (басқа нұсқа);
15. Әбу Қасым Абдулла ибн Мұхаммед ас-Сағдидің Муснады [15, 75 б.].

Хауаризмидің жинағына енбеген тағы бірнеше муснадтың бар екенін айта кету керек. Мысалы, Мұхаммед әл-Дури, Әбу Бәкір әл-Исфәһани, Әбу Хасан әл-Мәуәрди, Садруддин Мұса ибн Зәкәрия әл-Хаскафи, Қасым ибн Құтлұбұға сынды ғалымдардың да Әбу Ханифаның риуаяттарын жинақтаған Муснадттары бар. Сонымен қатар Хауаризми сынды муснадт-тарды бір кітапқа жинақтаған жұмыстар да кездеседі. Солардың бірі ғалым Иса әл-

Жағфариға тиесілі. Дегенмен солардың ішінде 916 марфуғ, 331 маукуф, 483 мақтуғ, жалпы 1710 риуаят қамтылған. Солардың ішіндегі Хауаризмидің аталмыш еңбегі ең ауқымдысы болып табылады [15, 75 б.].

Мүснәдтарға жасалған ғылыми жұмыстар

Бұған дейін Хауаризмидің Әбу Ханифа риуаяттарын қамтыған мүснәдтарды бір кітапқа жинап, тақырыптарына қарай жүйелеп, ауқымды еңбек қылып шығарғанын айтып өткен едік. Ол кітабында хадистерді бір-бірлеп келтіргеннен кейін әрқайсысының соң жағына олардың Мүснәдтардың қай нұсқасында өткендігі туралы мәлімет беріп кеткен. Одан кейін де кейбір хадисші ғалымдар Мүснәдтарға түсіндірме (шарх) және ықшамдау (ихтисар) жұмысын жасаған. Енді соларға тоқталып өтейік.

Шархтар

1. Әбу Ханифаның муснадына алғаш шарх жазған кісі – Мухаддис ғалым Жәмалуддин Махмуд ибн Ахмед ибн Масғуд ибн Абдуррахман әл-Коняуи әл-Димашқи әл-Ханафи. Ол Дамаск қаласында қазылық қызмет атқарған және нижри 771 жылы қайтыс болған. Әл-Коняуи алдымен хадистердің тізбектері мен қайталанып келгендерін алып тастап, оны «әл-Муғтамад Мұхтасар әл-Муснад» деп атаған. Кейін оған шарх жазып, оны «әл-Мустанад» деп атайды. Аталмыш кітабында ханафи мәзһабында фикһи мәселелерге олардың қай тұрғыдан дәлел келтірілгенін түсіндіріп өтеді. Сондай-ақ, ол бұл хадистерді қарсыластарына дәлел ретінде қолданған. Бұдан бөлек, хадистердегі кейбір түсініксіз (ғарип) сөздерге анықтама берген және сын айтылған кейбір рауилерге тоқталып, жарх-тағдил ғалымдарының олар жайлы көзқарастарын келтірген. Автордың бұл еңбегі Заһирия кітапханасының Османия бөлімінде 213 нөмірімен тіркелген [3, 370 б.].

2. Муснадтың екінші шархы Қасым ибн Құтлыбұға әл-Мысри (ө.879) тарапынан жазылған. Ол кісі Қасым әл-Ханафи деп те танымал болған. Оған діннің сәні деген мағынада «Зайнуд-дин» лақабы берілген. Құтлыбұға фақиһ, усулшы, хадисші және тарихшы ғалым. Нижри 802 жылы дүниеге келген, Каир қаласында 879 жылы көз жұмған. Құтлыбұғаның шархы «әл-Әмәли алал-Муснад» деп аталады. Ол Әбу Ханифаның Муснадын Харисидің риуаятын негізге ала отырып, фикһи мәселелердің тақырыптарына қарай жүйелеген. Еңбек екі том болып жазылған. Құтлыбұға да әл-Коняуи сияқты ғарип сөздерді түсіндіріп, хадистердің ханафи мәзһабының фикһтық мәселелеріне қай тұрғыдан дәлел болатындығына тоқталып кеткен. Мәлім болғандай бұл хадистер – Әбу Ханифаның дәлел ретінде қолданған хадистері. Құтлыбұға кітабын Хауаризми сияқты Әбу Ханифаның манқибаларымен бастап, Ибн Әби Шайба сынды Әбу Ханифаның хадисшілігіне сын айтқан ғалымдарға жауап қайтарумен аяқтаған. Оның еңбегінде рижәл ілімі туралы да мәліметтер берілген. Бұл кітап Ирактың астанасы Бағдат қаласындағы Ауқаф кітапханасында қолжазба түрінде 187 нөмірімен тіркелген [2, 50 б.].

3. Әбу Ханифаның Муснадына Шафиғи мәзһабының әйгілі ғалымы Жәлалуддин Суюти де (ө.911) шарх жазған. Бұл еңбек шафиғи бір ғалымның Әбу Ханифаның Муснадын шарх етуі тұрғысынан маңызды жұмыс болып табылады. Суюти бұдан алдын Әбу Ханифаның өмірі мен мәнқибасы жайлы «Табюдус-сахифа би мәнақиби Әби Ханифа» деп аталатын бір кітап та жазған. Жәлалуддин Суюти Әбу Ханифаның Муснадына «әт-Тағлиқатул-Мунифа ала Муснади Әби Ханифа» деген атаумен шарх жазған. Алайда, бұл еңбек күнімізге жетпей қалған [3, 372 б.].

4. Муснадтың ең маңызды әрі ең жақсы шархы мәшһүр ғалым Али әл-Қари тарапынан жазылған. Толық аты-жөні Али ибн Султан Мұхаммед әл-Һарауи әл-Қари әл-Мәкки әл-Ханафи. «Нуруддин», «Насирус-сунна» деген лақап аттармен де танымал болған. Али әл-Қари Герат қаласынан ислам өлкелеріне сапар шегіп, ақырында Мекке қаласында тұрақтаған. Һижри 1014 жылы Меккеде қайтыс болған. Али әл-Қари Әбу Ханифаның Муснадын Хаскафи риуаятын негізге ала отырып шарх еткен. Ол хадистерді келтіру барысында «Сахихайн», «Төрт сүнән» және басқа да хадис еңбектеріндегі сияқты бөлім атаулары мен бабтарын беріп өтеді. Көп жерде хадистердің дәрежесі мен ғалымдардың тұжырымдарына тоқталған, сосын хадистерді нәзік тұстарына дейін мән бере отырып шарх еткен. Шарх ету барысында хадистің тізбегінен бастай отырып, рауилердің өмірдеректеріне тоқталған. Рауилерді таныстырып өткеннен кейін хадистерді сөзбе-сөз түсіндіріп, хадистерден алынатын үкімдерді беріп кеткен. Бұнымен де шектелмей хадистің өзге ғалымдар тарапынан риуаят етілген басқа да бірнеше үлгісі мен риуаят тариқтарына (жолдар) тоқталып өткен. Бұлай істеу арқылы ол шарх еткен хадисін немесе Әбу Ханифаның хадистен шығарған үкімін қуаттауды мақсат етеді. Бұл еңбек «Шарху Муснади Әби Ханифа» деп аталады. Бейрутта «Дар әл-Кутуб әл-Илмия» баспаханасынан h. 1405 ж. жарық көрген [2, 53 б.].

5. Соңғы дәуір ханафи мәзһабының фақиһ әрі мухаддис ғалымы Мұхаммед Муртаза әз-Зәбиди (ө.h.1205) Әбу Ханифа Муснадтарының маңызды бір бөлігін жинақтап, олардан құнды еңбек шығарған. Ол оны «Уқуду Жауаһир әл-Мунифа фи Әдилләти мәзһаб әл-Имам Әби Ханифа фима Уаафақа фиһа әл-Әйммәтә әс-Ситтәтә әу Бағзахум» деп атайды. Кейінірек, аталмыш еңбекті Уәһби Сүлеймен Ғауижи әл-Албани тахқиқ және тағлиқ жасап (редакциялап) жарыққа шығарады. Бұл еңбек 1985 жылы Бейрутта «Муәссәсә әр-Рисала» баспаханасынан екі том болып жарық көрген.

Мұхтасарлар

Енді аталмыш еңбекті ықшамдаған ғалымдарға тоқталамыз.

1. Алғаш ықшамдаған ғалым Әбу Абдулла Садруддин Мұхаммад ибн Ахмад ибн Малик ибн Дауыт ибн Хасан ибн Дауыт әл-Халлати. Бұл кісі фақиһ әрі хадисші ғалым болып табылады. Хижра бойынша 652 жылы қайтыс болған. Әбу Ханифаның Муснадын тізбектері мен қайталанып келген

хадистерін қысқартып ықшамдаған. Ол жазған еңбегін «Мақсадул-муснад» деп атаған.

2. Екінші болып ықшамдаған ғалым – әл-Коняуи. Ол еңбегін «әл-Муғтамад» деп атаған.

3. Келесі еңбек Әбул-Бақа Әбуз-Зия Ахмад ибн Мухаммад әл-Қураши әл-Адауи әл-Мәккидің мұхтасары. Автор еңбегін «әл-Мустанадад мухтасар әл-муснад» деп атаған. Ол бұл еңбегін хадистердің тізбектері мен қайталанып келгендерін алып тастап ықшамдаған.

4. Соңғы мұхтасар фақиһ әрі хадисші ғалым Шарафуддин Исмайл ибн Иса ибн Даулат әл-Ауғанидің «Ихтияру иғтимадил-масанид фи ихтисари әсмаи бағди рижалил-масанид» атты еңбегі [2, 54 б.].

Нәтижелері, талқылаулар

Имам Ағзам Әбу Ханифа ислам дінінің кәләм, фикһ ілімдерімен қатар хадис ілімі саласын да терең меңгерген ғалым. Бұған көптеген сенімді деректер айғақ болады. Әбу Ханифаның хадистерді терең меңгеруіне ілім ошағы саналатын ортада өсуі және исламның өзге де ілім ошақтарына жасаған саяхаттары үлкен септігін тигізген.

Имам Әбу Ханифа қалыптастырған фикһ мәзһабын қасиетті Құран Кәрім мен Хз. Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадистеріне негіздеген. Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистерін алғашқы кездерде екі шәкірті Әбу Юсуф пен Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбани «Китәб әл-Асар» деген атаумен жинақтаған. Кейінірек Хафыз Әбу Мұхаммед әл-Хариси және Әбу Муаииад әл-Хауаризми сынды ғалымдар Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистерін жинақтаумен шұғылданып, оларды «Муснаду Әби Ханифа» деген атаумен жарыққа шығарған.

Әбу Ханифаның риуаят еткен хадистері қамтылған еңбектердің жарыққа шығуы пайғамбар хадистерінің Халифа Омар ибн Абдулазиздың пәрменімен Ибн Шинаб әз-Зухридің жетекшілігінде ислам жағрафиясындағы әрбір әкімшілік орталықтарында мекендеген мұсылман ғалымдардың қатысуымен ресми әрі кешенді түрде жүзеге асырылған кезеңмен сәйкес келеді.

Жүргізілген кейбір зерттеулер Имам Әбу Ханифаның хадистерді классификациялау жүйесін қалыптастырған әрі кітабы күнімізге жеткен алғашқы хадис жинақтаушы ғалымдардың бірі екендігіне де назар аудартады.

Әбу Ханифаның «Муснад» атты саны он бестен аса хадис жинақтары бар. Бұл хадис еңбектері ертеден бері ғалымдардың назарын өзіне аударып, зерттеулер мен әртүрлі ғылыми жұмыстардың объектісіне айналған.

Әбу Ханифаның Хз. Пайғамбар мен сахаба дәуіріне жақын өмір сүруі, соған байланысты одан жеткен хадистердің тізбегіндегі риуаят етушілердің санының аз болуы зерттеушілердің қызығушылығын тудырумен қатар, оның риуаят еткен хадистерінің маңызы мен сенімділігін арттыра түседі.

Қорытынды

Ханафи мәзһабының негізін қалаушы Имам Ағзам Әбу Ханифа – Ислам дінінің қайнаркөздері Құран мен хадис ілімін терең меңгерген талассыз үлкен ғалым. Ол төртінші халиф Хз. Алидің дәуірінде мұсылмандардың астанасы болған әрі уақыт өте келе исламдық ілімдердің ошағына айналған Куфа қаласында туып, сол жерде өсіп, өнді. Ол сонымен қатар ілім үйрену жолында қасиетті Мекке қаласына бірнеше мәрте сапар шекті.

Оның мүжтәһид ғалым екенін оны жақтаушылар да, оған сыни көзқараста болған ғалымдар да мойындаған әрі куәлік еткен. Сондықтан, оның кейінгі буынға қалдырған фикһ іліміне қатысты мұрасы Ислам дінінің қайнаркөзі – Құран мен сүннетке негізделеді деп нық сеніммен айтуға толық негіз бар. Соның бір айғағы ретінде «Муснадул-Имам Әби Ханифа» атты хадис жинағын айтуға болады.

«Муснадул-Имам Әби Ханифа» – Ханафи фикһының қайнаркөзі болып табылатын хадистерді қамтыған құнды еңбек. Мұсылман елдерде аталмыш еңбек аясында хижри VIII ғасырдан қазіргі күнге дейін шарх пен мухтасар форматында бірнеше ғылыми жұмыстар жасалды. Сондықтан, бұл еңбекті жан-жақты зерттеу жүргізу және ана тілімізге тәржімалау арқылы Ханафи мәзһабын ұстанатын халқымыздың кәдесіне жарату бүгінгі күннің маңызды талабы.

Әдебиеттер тізімі

11. Хатиб Бағдади. Тарих Бағдат. – Бейрут: Дар әл-Фикр әл-Араби, ж.к. – 13-т. – 543 б.
2. Алпысбаев Е. Имам Ағзам Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орны. – Түркістан (магистрлік диссертация), 2013. – 80 б.
3. Ал-Хариси. Мухаддислер Назарында Имам Ебу Ханифе. – Стамбул: Мисвак Нешрият, 2004. – 360 б.
4. Пекжан А. Имам Азам Ебу Ханифе Муснеди. – Коня: Армаган Китаплар йайын, 2005. – 250 б.
5. Байниязов А., Байниязова Ж. Түрікше-Қазақша сөздік. – Алматы, 2007. – 450 б.
6. Ат-Таһанауи. Қауағид фи Улум әл-Хадис. – Бейрут: Матбуғат әл-Исламия, 1972. – 380 б.
7. Әділбаев А., Әділбаева Ш. Әбу Ханифа және Ханафи мәзһабы. – Алматы: Көкжиек. 2011. – 320 б.
8. Ибн Сағд. әт-Табақатул-Кубра. – Бейрут: Дарул-фикр, 1995. – 320 б.
9. Үнал И.Х. Имам Ебу Ханифенин Хадис Анлайышы ве Ханефи Мезхеби-нин Хадис Методу. – Анкара, 1994. – 350 б.
10. Мустафа И., Зият А.Х., Абдулқадир Х., Нажжар М.А. әл-Мужам әл-уасит. – Стамбул: Даруд-дағуа, 1992. – 430.
11. Құрманбаев Қ. Хадис ілімі. – Алматы: Нұр-Мұбарак, 2010. – 400 б.
12. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбани. Китәб әл-Асар. – Кувейт: Дәрун-Науадир, 2008. – 560 б.
13. әл-Хамид М. Лузуму Иттибағи Мәзаһиб әл-Әһиммә. – Зарка: Мәктабат әл-Манар, 1996. – 545 б.

14. Мустафа әс-Сибәғи. әс-Суннату уа мәканатуһа фит-ташриғ әл-ислами. – Бейрут: Дарул-Уаррак, 2000. – 640 б.
15. Өлмез М. Ебу Ханифенин сахабеден риваиетлерини ичерен бир хадис жүзү: Ебу Машер ет-Таберие айт ел-ехадисус-себға исимли есерин тахкик ве инжелемеси. Тахкик ислами илимлер араштырма ве нешир дергиси 4/1 (Маусым/June), 2021. – 69-109 бб.
16. Рамаһурмузи. әл-Мухаддисул-фасл байнар-рауи уал-уағи. – Бейрут: Дарул-Фикр, 1971. – 480 б.
17. Хабиб Ахмад әл-Кирануи. Өбу Ханифа уа асхабуһу. – Бейрут: Дарул-фикр әл-араби, 1989. – 520 б.
18. Хафиз Ибн Хажар әл-Асқалани. Тәһзибут-тәһзиб. – Бейрут: Дару ихияут-турос, 1968. – 670 б.
19. Алтай Х. Құран Кәрим қазақша мағына және түсінігі. – Медина: Фаһд патшаның Құран Шәриф басым комбинаты, 1991. – 740 б.
20. Шамсуддин әз-Зәһәби. Сияр ағлам ән-нубәлә. – Бейрут: Дарул кутуб әл-илмия, 1405. – 530 б.
21. Шамсуддин әз-Зәһәби. Тәзкиратул-Хуффаз. – Бейрут: Дарул-фикр әл-араби. 1975. – 400 б.
22. Саймари Хусейн ибн Али. Ахбару Өби Ханифа уа асхабиһ. – Бейрут: Алам әл-кутуб. 1961. – 260 б.

Transliteration

1. Hatib Bagdadi. Tarih Bagdat. – Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, j.k. – 13-t. – 543 b.
- 2 Alpysbaev E. İmam Ağzam Äbu Hanifanyñ hadis ğylymyndağy orny [The Position of İmam Azam Abu Hanifa in the Science of Hadith]. – Türkıstan (magıstrlık disertasia), 2013. – 80 b.
- 3 Al-Harisi. Muhaddisler Nazarynda İmam Ebu Hanife [İmam Ebu Hanife in the Eyes of Muhaddis]. – Stambul: Misvak Neşriyat, 2004. – 360 b.
- 4 Pekjan A. İmam Azam Ebu Hanife Musnedi [İmam Azam Ebu Hanife Musnedi]. – Konä: Armagan Kitaplar iaiyn, 2005. – 250 b.
- 5 Bainiazov A., Bainiazova J. Türkçe-Qazaqşa sözdık [Turkish-Kazakh Dictionary]. – Almaty, 2007. – 450 b.
- 6 At-Tahanauı. Qauağid fi Ulumil-Hadis [Qawa'id fi Ulumil-Hadith]. – Beirut: Matbuğat äl-İslamia, 1972. – 380 b.
- 7 Ädilbaev A., Ädilbaeva Ş. Äbu Hanifa jäne Hanafi mäzhaby [Abu Hanifa and the Hanafi Sect]. – Almaty: Kökjiek. 2011. – 320 b.
- 8 İbn Sağd. ät-Tabaqatul-Kubra [al-Tabaqat al-Kubra]. – Beirut: Darul-fikr, 1995. – 320 b.
- 9 Ünal İ.H. İmam Ebu Hanifenin Hadis Anlaişy ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu [İmam Ebu Hanife's Hadith Interpreter and Hanefi Madhhab's Hadith Method]. – Ankara, 1994. – 350.
- 10 Mustafa İ., Ziat A.H., Abdulqadir H., Najjar M.A. äl-Mujamul-uasit [al-Mujamul-Wasit]. – Stambul: Darud-dağua, 1992. – 430.
- 11 Qürmanbaev Q. Hadis ilımı [Hadith Teaching]. – Almaty: Nür-Mübarak, 2010. – 400 b.
- 12 Mühammed ibn Hasan äş-Şaibani. Kitäbul-Äsär. – Kuveit: Därun-Nauadir, 2008. – 560 b.
- 13 äl-Hamid M. Luzumu İttibai Mäzahibil-Äimmä [Luzumu İttiba'i Mazahibil-Aimma]. – Zarka: Mäktabatul-Manar, 1996. – 545 b.
- 14 Mustafa äs-Sibaği. äs-Sunatu ua Mäkanatuha fit-Taşriğ äl-İslami [әс-Суннату уа Мәканатуһа фит-Ташриғ әл-Ислами]. – Beirut: Darul-Uarraq, 2000. – 640 b.
- 15 Ölmez M. Ebu Hanifenin Sahabeden Rivaletlerini İcheren Bir Hadis Jüzü: Ebu Maşer et-Taberie Ait el-Ehadisus-Seba İsimli Eserin Tahkik ve İnjelemesi. Tahkik İslami İlimler Araştyrma ve Neşir Dergisi 4/1 (Mausym/June), 2021. 69-109 bb.
- 16 Ramahurmuzi. äl-Muhaddisul-Fasl Bainar-Rauı ual-Uaği. – Beirut: Darul-Fikr, 1971. – 480 b.

- 17 Habib Ahmad äI-Kiranui. Äbu Hanifa wa Ashabuhu. – Beirut: Darul-fikr äI-Arabi, 1989. – 520 b.
- 18 Hafiz İbn Hajar äI-Asqalani. Tähzibut-Tähzib. – Beirut: Daru ihiaut-turos, 1968. – 670 b.
- 19 Altai H. Qūran Kärim qazaqşa mağyna jäne tūsınıǵı. – Medina: Fahd patşanyñ Qūran Şäriif basym kombinaty, 1991. – 740 b.
- 20 Şamsuddin äz-Zähäbi. Siar aǵlamin-nubälä. – Beirut: Darul kutub äI-ilmia, 1405. – 530 b.
- 21 Şamsuddin äz-Zähäbi. Täkiratul-Huffaz. – Beirut: Darul-fikr äI-Arabi. 1975. – 400 b.
- 22 Saymari Husein ibn Ali. Ahbaru Abi Hanifa wa Ashabih. – Beirut: Alam al-kutub. 1961. – 260 b.

Алпысбаев Е.О., Анарбаев Н.С., Бағашаров Қ.С.

Место Абу Ханифы в науке хадис: на основе труда «Муснад»

Аннотация. В статье рассматриваются роль и место основателя Ханафитского мазхаба имама Абу Ханифа в науке хадисов. В первую очередь речь идет о жизни и творчестве ученого. В частности, описывается среда, в которой вырос ученый, религиозная и политическая ситуация того времени, генеалогическая цепочка его учителей. Также цитируются и анализируются утверждения ученых о роли имама Абу Ханифы в науке хадисов.

При этом в основу объекта исследования положен труд ученого в науке хадисов «Муснад», который рассказывает об истории написания этого труда, проделанной в его рамках научной работе, интерпретациях, редакциях и уплотнениях. Это потому, что Муснад Абу Ханифы, в свою очередь, считается основным источником ханафитского мазхаба в области хадисов. Однако, несмотря на ценность и важность этой работы ученого, на сегодняшний день она недостаточно изучена. Поэтому в исследовании подчеркивается важность данной работы ученого и рассматривается вопрос ее перевода на казахский язык. Как основная цель данной научной статьи – будет доказано место и роль имама Абу Ханифа в науке хадисов в процессе исследования с рядом аргументов, как теоретических, так и практических.

Ключевые слова: Абу Ханифа, хадис, муснад, сунна, Ханафитский мазхаб

Alpysbayev Y., Anarbayev N., Bagasharov K.

Abu Hanifa's Place in the Science of Hadith: Based on the Work "Musnad"

Abstract. This article deals with the role and place of the Abu Hanifa, founder of the Hanafi madhhab in the Hadith science. First of all, we are talking about the life and work of a scientist. In particular, it describes the environment in which the scientist grew up, the religious and political situation of that time, the genealogical chain of his teachers. It also cites and analyzes the claims of scholars about the role of Imam Abu Hanifa in the science of hadith.

At the same time, the object of the research is based on the work of a scientist in the science of hadiths "Musnad", which tells about the history of writing this work, the scientific work done within its framework, interpretations, editions and compaction. This is because Musnad Abu Hanifa, in turn, is considered the main source of the Hanafi madhhab in the area of hadith. However, despite the value and importance of this work of the scientist, to date it has not been sufficiently studied. Therefore, the study emphasizes the importance of this work of the scientist and considers the issue of its translation into the Kazakh language. As the main goal of this scientific article, the place and role of Imam Abu Hanifa in the science of hadith in the process of research will be proved with a number of arguments, both theoretical and practical.

Keywords: Abu Hanifa, hadith, musnad, sunnah, Hanafi Madhhab

ӨЛІМ ЖӘНЕ ӨЛІМСІЗДІК ҚҰБЫЛЫСЫ: ДІН ФИЛОСОФИЯСЫ ТҰРҒЫСЫНАН ТАЛДАУ

Жаныкулов Нурлыбек

nurlybek.zhanykulov@gmail.com

*Ондокуз Майыс Университеті, Философия және дін ғылымдары
кафедрасы*

Zhanykulov Nurlybek

nurlybek.zhanykulov@gmail.com

Department of Philosophy and Religious Sciences, Ondokuz Mayis University

Аңдатпа. Адамзат тарихынан белгілі болғандай дін, дәстүр, мәдениет, ғылым ешбірі өлім және өлімсіздік тақырыбынан айналып өтпеген. Себебі, өлім адамзаттан ажырамайтын экзистенциалды феномен. Адам баласы ертелі кеш өліммен жүздесетіндігін, түптің түбінде ажалдың торына түсетіндігін түйсіне алатын парасатты болмыс. Алайда адамдардың басым көпшілігі түп санаға орныққан бұл шындықтан теріс айналып өткісі келеді. Бірақ өлім бізге тәуелді емес, табиғи заңдылық. Қарттыққа қадам басқан сайын ақыл-есі бүтін саналы адамды еріксіз өлім құбылысы толғандыра бастайды. Жайшылық өмірде бағаланбайтын құндылықтардың қадір-қасиетін сезіне бастайды. Сондықтан ақылы сау адам баласы тірі кезінде ішкі жан-дүниесін рухани құндылыққа толтырып, абыроймен жан тапсыруға тырысып бағады. Философиялық толғанысты өлімге алғашқы дайындық ретінде көрген Платонның (б.з.д 427-347) пікірінше өлім түсінігі болмай философия жасау қиын әрі мағынасыз [1, 52 б.]. Сондықтан тарихтың әр кезеңінде өзекті боп келген бұл толғақты құбылысты дін философиясы тұрғысынан зерделеу бүгінгі күн үшін де маңызды әрекеттердің бірі болмақ.

Түйін сөздер: Өлім, өлімсіздік, өлім қорқынышы, өлімнен кейінгі өмір.

Кіріспе

Өлім бүкіл мақлұқатқа, адамзатқа ортақ құбылыс болса да бұған қатысты көзқарастар бірі-бірінен өзгеше. Біреу үшін өлім, қайғы мен қасіреттің ошағы болса, ал біреуге қайғыдан құтылудың жолы, уайым-қайғының таптырмас дәрісі [2, 44 б.]. Күнделікті өмірде жиі кездесетін өсиет пен мирас қалдыру, мәйітті жерлеу рәсімі, қайтыс болған кісіні еске алып дұға жасау, үлкендердің есімін ырымдап жаңа туған нәрестеге беру сынды әрекеттердің барлығы өлім мен өлімсіздік құбылысының адам өмірінде қаншалықты маңызды екендігін көрсетеді.

Тарихи тұрғыдан көз жүгіртсек, «өлім деген не?», «өмірден соң адамды не күтіп тұр?», «жан қайда барып тұрақтайды?», «өлімсіздік деген не?»

сынды сұрақтар философия тарихының әр кезеңінде жиі қозғалып келген. Әсіресе дін философиясы ғылымы осы мәңгілік философиялық тақырыпқа соқпай өтуі мүмкін емес. Мұсылмандардың қасиетті жазбасы Құранда рухтың Аллаға тән екендігі және ол турасында адамзатқа өте аз мағлұматтың берілгендігі* баяндалса да рух пен тәннің арақатынасы мәселесі ислам ойлау жүйесінде, кәләм, философия, тасаууф сынды ғылым салаларында ең көп тартысқа түскен тақырыптың бірі болып табылады.

Тақырыпқа терең кірместен бұрын ең алдымен «өлім», «өлімнен кейінгі өмір» ұғымдарына қатысты жиі қолданылатын сөздердің этимологиясына тоқталсақ. Батыстық ойлау жүйесінде кеңінен қолданылатын «eschatology» ұғымы, латын тіліндегі «соң», «дерек, ақпарат» мағынасын беретін «eschaton» түбірінен туындайды. Терминдік мағынасы «Адамзаттың өмірден кейінгі өмірге қатысты ізденісі мен талпынысын білдіретін Құдайлық ғылым». Ислам философиясы мен кәләм ғылымында қолданылатын «ахирет» сөзі де жоғарыда айтылған анықтамаларға жақын «өмірден кейінгі мәңгілік өмір» мағынасында қолданылады. Ал, Құранда «өлім» мағынасында жиі қолданылатын арапша «мәут» сөзі «әрекетсіздік», «тыныштық», «мәңгілік ұйқы», «соңғы сапар» сынды бірнеше мағынаны білдіреді [3, 319-120 бб.].

Ал енді өлім құбылысына қатысты ой толғаған бірқатар философтар мен ғалымдардың көзқарастары мен берген анықтамаларына тоқталып өтсек. Әдетте өлімге қатысты түсініктерді негативті және позитивті деп екіге бөлуге болады. Бірі өлімді өмірде жеткен бүкіл жетістіктеріңді, жиған-тергеніңді бір мезетте күл талқан қылатын пәлекет ретінде көрсе, енді бірі осы өмірдің құндылығы мен мән-мағынасын ұқтыратын құбылыс ретінде қарастырады [4, 245 б.]. Мысалы, Кьеркегор (1813-1855), Ясперс (1883-1969), Унамуно (1864-1936) сынды экзистенциалист философтар өлімнен діни-философиялық мән іздесе, Ницше (1844-1900), Сартр (1905-1980) сынды философтар өлімді түсініксіз, мағынасыз, бос сандырақ деп қабылдайды [5, 127-133 бб.]. Стойкші философтардың бірі Сенека (б.з.д 4- б.з. 65) болса өлімді тағдырдың жазмышы дейді. Оның пікірінше өлім, қысқа уақыт ішінде бір мезетте өтіп кететін процесс емес. Біз өлімнің құшағына күн сайын ақырын баяу жылжып отырамыз. Сондықтан мына өмірге тым қызығып, құмартып та әлде өмірден түңіліп, жиіркеніп те кетпеуіміз тиіс [6, 380 б.]. Яғни, адам өлім мен өмірдің таразысын тең ұстауы қажет.

Ле Пойдевин (1962 жылы туған) өлімді басқа бір қырдан танытуға тырысады. Оның пікірінше өлім, теист пен атеисті бірі-бірінен айыратын негізгі нүктелердің бірі. Құдайға сенген адам өлімді жаңа өмірдің баспалдағы ретінде көреді. Ол үшін өлім, мәңгілік, шексіз бақытқа, Хақтың нұрына қауышуды білдіреді. Ал ахиретке сенбейтіндер үшін өлім, тыныс пен жүрек қағысының тоқтауы, сананың өшуі. Яғни өлім, дененің шіруінен басқа

* Исра /85

ештеңе емес. [3, 322 б.]. Дегенмен мәселені тек екі сенім негізі аясында ғана шектеп, қарастыру дұрыс емес. Себебі, Құдайға сеніп, ахиретті жоққа шығаратындардың болғаны тәрізді, рухтың өлімсіздігін қуаттап, бірақ Құдайды терістейтін философтар да жоқ емес.

Атақты психолог Фрейд (1856-1939), қалыпты, бақытты өмір сүріп жатқан бұл дүниеде өзімізді кейде бөгде, бөтен сезінуіміздің себебін осы өлімсіздік ұғымымен байланыстырады. Оның пікірінше адам, өлімнің табиғи үрдіс екендігін, әр адамның табиғатқа бір жан қарыздар екендігін іштей сезсе де, ақиқат ретінде оны мойындағысы келмейді. Өлімді өмірінен ысырып, санасынан өшіріп тастағысы келеді. Алайда қанша тырысса да түп санаға орныққан бұл ұғымнан қашып құтыла алмайды. Себебі, ешбір жан өзінің ажалмен бірге біржолата жоқ болып кететініне сенбейді. Адам өлімнен кейінгі өмірге қатысты нақты ештеңе білмесе де бейсаналы түрде өзінің/рухының өлімсіз екендігін іштей сезіп тұрады [7, 35-36 бб.]. Яғни, өлімсіздік, адамның ерік қалауынан тыс, адам бойында көрінетін табиғи құбылыс.

Кейбір зерттеушілер өлімсіздік мен ахирет түсінігінің адамның практикалық өмірінде аса маңызды роль атқаратындығын атап өтеді. Олардың пікірінше мәңгілік өмірді мақсұт еткендердің өмір сүру формасы мен ұстанымдарында өзіндік айырмашылық бар. Өлімнен кейін үлкен бір есеп күнінің күтіп тұрғанын шынайы түйсінетін жан, әділдікті өзіне ту етіп, зұлымдық, қулық-айладан, азғындықтан бойын аулақ ұстауға тырысады. Сондай-ақ, уақытша тұрақ санайтын пәни өмірдің баянсыз, алдамшы дүниесіне де бой алдырмайды. Сайып келгенде ахирет түсінігі, өмірлік ауыртпалықтарды жеңуде, қиындыққа мойымай, қайғыға қарсы төзе білуде оң әсерін тигізеді. Сонымен қатар ақыл мен арды иемденген адам баласына ауыр жауапкершілік жүктейді [8, 59-63 бб.].

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу жұмысы барысында өлім мен өлімсіздік құбылысының адам өміріндегі орны мен маңызы көрсетіліп, діни-философиялық талдау жасалынды. Зерттеудің әдістемелік негізі ретінде өлім мен өлімсіздік тақырыбына қатысты ой қозғаған шығыстық және батыстық озық ойлы ойшылдардың теориялық тұжырымдары зерделенді. Сондай-ақ өлімсіздік құбылысының сүйенетін тарихи, ғылыми, моральдық, философиялық негіздері салыстырмалы түрде сараланды. Сонымен қатар тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымдарда кеңінен қолданылған герменевтикалық, онтологиялық, аксиологиялық, салыстырмалы талдау әдістері қолданылды.

Өлім қорқынышы

Адамның санасын үрейлендірген өлім құбылысы шын мәнінде қорқынышты ма? Несімен қорқынышты? Кімдер үшін қорқынышты? Бұл

жайында ой қозғаған теологтардың арасында жалпы ортақ көзқарас жоқ, Қорқыныштың салдарын әркім әрқалай топшылайды. Себебі, кейбір жандар өз ажалынан емес, жанына жақын жандардан айырылып қалудан, жоғалтып алудан қорқады. Ал кейбірі, бүкіл жиған-тергенін осы пәниге тастап, мал-дәулетінен қол үзіп кетуден қорқады. Сондай-ақ, ахирет сенімі бар діндерде жиі қозғалатын пәни дүниеде күнә жасағандардың жан тапсырар сәтінде қиналып, азапталатындығы жайында деректер адам баласының бойындағы үрейін одан әрі үдете түскен.

Өлім құбылысы адам санасында қорқыныш ұялатса да тарихта кейбір философтар мұны маңызды тақырып ретінде көрмеген. Бұл көзқарасты қуаттаушылардың бірі Антикалық материалист философ Эпикур (б.з.д 341-270), «Біз бар кезде өлім жоқ, ал өлім келгенде біз жоқпыз» сөзімен өлім қорқынышының негізсіз екендігін айтады. Қорқыныш пен үрейден ұзақ өмір сүруді көздейтін бұл бағыттағы философтар, адамзат қанша қайғырып, үрейленсе де пайдасыз екендігін, өлім сәті келгенде ештеңе өзгерте алмайтындығын алға тартады [9, 277-278 бб.]. Эпикурдің пікірінше, өлім келгенде адамды құрайтын атомдар құлдырап, жойылып, жоқ болады. Адам болмысынан сөз етудің ешбір мәні қалмайды. Эпикурдің жаңа замандағы көрнекті ізбасарларының бірі Б. Рассел (1972-1970), өліммен бірге адамның түпсанасының да жойылғандығын, сондықтан қорқыныш, үрейді сөз етудің мәнсіз екендігін алға тарта-ды [3, 322 б.]. Байқағанымыздай атеист, материалист, физикалист философтардың өлімнен кейінгі өмірге қатысты пікірлері дерлік бірі-біріне жақын. Алайда антикалық философтардың бірі Сократтың пікірі, Епикурден өзгеше. Ойшылдың пікірінше өлімнен қорқу, өзі ештеңе білмесе де барлығын білетіндей өзін дана санау сияқты. Себебі, ешкім өлімнің адамға қандай үлкен жақсылық, нығмет әкеліп, әкелмейтін- дігін білмейді, бірақ құдды жамандық әкелетінін білетіндей қорқады [6, 380 б.].

Ислам философиясында есімі жиі кездесетін философтардың бірі Әбу Бакир әр-Рази (854-932) *«әт-Тиббур-Рухани»* атты еңбегінде ахиретке иман келтірген, ахлақи өмір салтын ұстанған, хақ діннің әмірін мүлтіксіз орындап, Хақпен бірге өмір сүрген адамның бойында өлім қорқынышы болмайтындығын сөз етеді [3, 323 б.]. Ал, Ғазали (1058-1111) бұл пікірмен келіспейді. Оның пікірінше, дүние бір сынақ мекені, кімнің алдында не күтіп тұрғанын ешкім дүп басып айта алмайды. Адам соңғы демін иманмен беретініне де ешқандай кепілдік жоқ. Сондықтан ақылы мен ирфаны бар әр адам, тіпті пайғамбарлар да өлім сәтінде үрейленеді. Ғалымның пікірінше адамның жүрегін осы өмірге деген махаббат пен қимастық билеп тұрса «сәкәратул-мәутте» – өлім мастығы келгенде – қиын жағдайға тап болады, бойын қорқыныш пен үрей жайлай бастайды. Себебі, адам қалай өмір сүрсе солай жан тапсырады, ал қалай жан тапсырса солай қайта тірілтеді [4, 247 б.].

Стоя философтары бойынша ахирет сенімі, өлім сәтінде сезінетін қорқыныш пен үрейге қарсы ең күшті дәрі. Олардың пікірінше өлім

қорқынышынан құтылудың ең тиімді жолы өлімнен қашу емес, керісінше оны көбірек еске алып, ойлану. Діни және мистикалық тұрғыда ойланатын ортағасырлық кейбір ойшылдар, өлім қорқынышының көбірек пасықтар мен надандарға тән екендігін алға тартады. Бұл пікірді қуаттаушылар “ойынды таза ұстап, дұрыс әрекет етіп, қайырымды болсаң өлім қорқынышын жеңесің” ұстанымын негізге алады. Фараби (870-950), надандарда болатын өлім қорқынышының себебін былайша түсіндіреді. Надандар құндылық пен байлықты бұл дүниелік ләззатпен өлшейді. Сондықтан өлімді жек көреді. Өйткені ажал, олардың жиған бүкіл байлығын бір мезетте уысынан тартып алып, мақрұм етеді. Ал пасықтардың қорқынышы екі себептен туындайды; а) өмірлік ләззатпен қоштасу б) о дүниелік бақыттан да үміт үзуі. Ал қайырымды адамдар үшін өлімнен қорқудың ешқандай себебі жоқ. Себебі қайырымды адам, бүкіл ғұмырын ізгі іске жұмсауға тырысады. Қайырымды адам қаншалықты ұзақ өмір сүрсе соншалықты жер бетінде ізгілік пен сүйіспеншілікті жаюға ат салысып, мәнді іске барын салады [4, 247 б.]. Ал, Ибн Сина (980-1037) адам бойындағы өлім қорқынышының себебін былайша тізбектейді. Оның пікірінше адамның қолында өлім ақиқаты жайында нақты ақпарат жоқ, кімнің қалай өлетінін, өлімнен кейін қандай жағдайларға тап болатындығын, қайда баратындығын нақты білмейді. Сондай-ақ о дүниеде күнәһарлардың азап тартатыны жайындағы түсініктер мен сенімдер, жан тапсырар алдында өлімге себеп болған ауру немесе пәлекеттің ащы дәмі мен азабын тарту, мына өмірге мал, мирасын тастап кету сынды түсініктердің барлығы өлім қорқынышына себеп болады [2, 56 б.].

Сопылық жолды ұстанып, өмірін Хаққа арнаған ойшылдардың бірі Мәулана Руми (1207-1273) өлімді “сағынышпен күткен ең жақын досым” деп сипаттайды. Себебі, өлімнің келуімен құл мен Құдай арасындағы перделер ашылады [10, 10-15 бб.]. Сондықтан ойшыл, хақпен қауышатын күнді, яғни өлімді “Шәб-и Арус”, “Менің той кешім” деп той-думанға балаған [11, 67 б.].

“Өмірдің мәні - өлім” деген батыстық экзистенциалист философтардың бірі Кьеркегор да өлімді азап пен қайғының соңы, азаттыққа шығудың жолы ретінде қарастырған. Өлімді позитивті тұрғыда қолға алған ойшылдың пікірінше, өлім жеке субъект үшін ғана қорқынышты, қайғылы. Бірақ өліммен өмір тоқтап қалмайды, сенсіз жалғасын тауып кете береді. Алайда адам осы қайғыру арқылы рухын кемелдендіреді, асқақтатады. Адамның қайғыруы оның жануар әлемінен үстем екендігін білдіреді [5, 133 б.]. Яғни философтың пікірінше өлімнен туындайтын толғаныс пен қайғы ол табиғи жағдай. Бұл ешқандай да әлсіздік емес. Керісінше іштегі рухтың оянуы, ішкі қозғалыс пен өзгерістің көрінісі.

Батыс өркениетінде өлім тақырыбында «Эвтаназия» (auto-өзім, nazia-өлім) мәселесі жиі талқыланады. Эвтаназияның суицидтен айырмашылығы адам қоғамның рұқсаты арқылы өз қалауы бойынша өмірден өтеді [12, 22 б.]. Яғни, адам медициналық жолмен ешқандай ауырлықты сезінбей, ұйқыға

кеткендей өмірмен қош айтысады. Кейбір жандар өмірінің соңына дейін тәндік-сезімдік ләззаттың бәрін татып, соңында еш зардап шекпей, қиналмай жан тапсырғысы келеді. Өлімнің зардабынан қашу үшін осындай жолды таңдайды. Ал, кейбіреулер қатерлі ісікпен ауырып, өмірден үмітін үзгенде немесе қартайып бойынан күш-қауқары кетіп, өзін қоғамға керексіз сезінгенде өлімді тығырықтан шығудың жолы деп түсініп, мұндай қадамға барады. Яғни, мұндай жағдайлар көбінесе адамдардың рухани және психологиялық әлсіздіктерінің салдарынан болып жатады. Сондықтан суицид, эвтаназия сынды бүкіл әлемге қауіп төндірген дерттермен күресте, адамдарды өліммен немесе өлімнен кейінгі өмірмен қорқытып ұстау тиімді тәсіл емес. Қазіргі таңда суицидке байланысты жазылған діни сарындағы еңбектерде, мақалаларда өз-өзіне қол жұмсағандардың жаназасы оқылмайтындығы, қабірде қиналатындығы, ахиретте тозақта мәңгілікке азапталатындығы жайында әңгімелер жиі қозғалады. Осы орайда мына бір нәрсені естен шығармаған жөн. Өмірден қажыған, рухани тозған адамның өлімнен кейінгі өмірді ойлауға мұршасы болмайды. Сондықтан суицидке қарсы күресте адамдарды өліммен қорқытқаннан гөрі, оларды өмірге шабыттандырып, құштарлығын арттыру, өмір мен өлімнің мақсаты мен мәнін түсіндіру анағұрлым тиімді.

Өлімсіздік сенімінің сүйенетін негіздері

Өлім мен өлімсіздік кең ауқымды толғақты құбылыс болғандықтан бұл тақырыпқа қатысты қойылатын сұрақтарға берілетін жауаптар да әртүрлі. Бұл жауаптар да бүкіл адам баласын қанағаттандыра бермейді. Адам баласы қандай негіздерге, дәлелдерге сүйене отырып, келесі өмірдің бар екендігін сеніммен айта алады? Бұл мәселеде бір мұсылман “дiнiмде осылай ескерткен” деп қысқаша қайыруы мүмкiн. Алайда бұл бүкiл адам баласына ортақ, мардымды жауап бола алмайды. Себебi жер бетiндегi халықтар тек мұсылмандардан тұрмайды. Сондықтан өлімсіздік құбылысын адамзат тарихымен, тәжірибесімен қолға алған дұрыс. Тарихи тұрғыдан көз жүгіртсек бірнеше мәдениетпен дiндерде өлімсіздік мәселесі классикалық тақырыпқа айналған. Адам болмысын зерттеген ешқандай ғылым бұл тақырыпты айналып өтуі мүмкiн емес. Олай болса бұл қайнарларға сүйене отырып, өлімсіздік мәселесінің ортаға шығу себебін бірнеше қырмен түсіндіріп өтейік: тарихи, моральдық, философиялық және ғылыми.

Өлім құбылысының тарихи қырына көз жүгіртсек, археологиялық зерттеу жұмыстарында мәйіттің жанында табылған ыдыстар мен құрал-жабдықтар өлім мен өлімсіздіктің адам тарихымен қатар жүргендігін айғақтайды [3, 322 б.]. Тiптi тас дәуіріндегi мәдениеттерде өмір мен өлімді бiрi-бiрiне қарсы ұғым ретінде көрмеген. Өлімді өмірдің жалғасы ретінде танып, келесі бiр өмірдің бар екендігіне сенген [6, 382 б.]. Адамзат тарихындағы ең көне еңбектердің

бірі саналатын, әйгілі «Илиада» мен «Одиссеядан» бір жарым мың жыл бұрын жазылған «Гильгамеш» дастанында өлім мен өмірдің күресі, адамның ажалдан қашуы жайында әңгімелер кеңінен баяндалады. Аталмыш дастанда бауырының өлімінен секем алған Гильгамеш, өлімсіздіктің құпиясын іздеп, ұзақ сапарға аттанады. Алайда сапары сәтсіз болады. Сапар кезінде кездескен Құдайлардың барлығы өлімсіздікті ешқайдан таба алмайтындығын, себебі өлімнің адамға, ал өлімсіздіктің Құдайға тән екендігін айтады [13, 102-111 бб.]. Осыған ұқсас философиялық ізденістерді өзіміздің төл мәдениетімізден, қазақ философиясынан да кездестіруге болады. Әлемнің төрт бұрышын шарлап, ажалдан қашып, өлімсіздіктің сырын іздеген Қорқыт ата жайындағы аңыз бұның бір мысалы. Байқағанымыздай тарихтың әр парақшасында, әр кезеңінде де өлімге қатысты ізденістер үзіліп қалмаған.

Адамның ахлақи ойлау жүйесі мен іс-әрекетіне ықпал етуі тұрғысынан да өлімнің маңызы өте зор. Өлімнен кейін есеп-хисап беру сынды жауапкершілікті түйсінген адам баласы жақсы мен жаманның, зұлымдық пен ізгіліктің аражігін ажыратып, мағыналы һәм сәулелі өмір сүруге тырысады. Өлімнің моральдық тұрғыдағы үздік үлгісі Иммануел Канттың (1724-1804) ахлақ философиясында орын алған. Кант, Құдайдың бар екендігіне және өлімнен кейінгі өмірдің ақиқат екендігіне сенбей, ахлақи өмір салтанатын құрудың мүмкін емес екендігін тілге тиек етеді [4, 257 б.]. Байқағанымыздай Канттың этикалық ойлары, Достоевскийдің (1821-1881) “егер Құдай жоқ болса бүкіл нәрсе мубаһ болар еді” [14, 841 б.] – сөзімен толықтай үндесіп тұр. Өлімсіздік, адамның ахлақи бір болмыс болуының қажеттілігі. Ихуани-Сафа, Құдай мен ахирет сенімінің, пәни өмірде адамдардың ахлақи өмір салтанатын құруға үлкен септігі бар екендігін алға тартады. Себебі, сеніммен келген құндылықтар, өмірде жасаған әрекеттердің есебін беру сынды түсініктер, зұлымдық пен күнәдан аулақ болуға әсер етеді. Өлімсіздікті ахлақи қырдан дәлелдеуге тырысқан ғалымдар бойынша мына өмірдегі адамдардың орнатқан заң-ережелері абсолютті әділдікті орнатуға жеткіліксіз. Әлемде қылмыскер залым да, қайырымды жандар да қатар өмір сүруде. Егер өлімнен кейін өмір жоқ болса, барлығы осымен бітетін болса әділетсіздік пен әділдік арасында ешқандай айырмашылық қалмайды. Онсызда мына өмірде үнемі әлсіздер езіліп, өлместің күнін кешуде. Ал күштілер зорлық-зомбылық көрсетіп, ойына келгенін жасауда. Ал, бұл теңсіздіктерді толықтай жойып, әділдік орнатуға адамдардың орнатқан ешбір заң-ережесі, дәстүр мен дін т.б қауқары жетпейді. Адамзат тарихының қай кезеңін алып қарасақ да зұлымдықтың тоқтамағандығын көруге болады. Демек бұл әділетсіздіктердің есебін беретін, абсолюттік әділ бір соттың болуы шарт [4, 256 б.].

Өлімсіздіктің философиялық тұрғыдағы ең көркем үлгілерінің бірі Ибн Туфейлдің (1110-1185) «Хай бин Якзан» [15] еңбегінде көрініс тапқан. Аталмыш еңбекте өз анасы ретінде танитын киіктің өліміне толғанған Хайдың қайғылы жағдайы бейнеленеді. Хай, өлім тәжірибесін өз басынан

кешпесе де киіктің өліміне қарап, өлімнің теріске шығара алмайтын ақиқат екендігіне көз жеткізеді. Осылайша бұл метафизикалық құбылыстың себебі мен мақсатын түсінуге талпынады. Бұл тәжірибеден түйгеніміздей өлім, адам табиғатының фытри қажеттелігі және одан ешкім қашып құтыла алмайды. Әсіресе жанымызға жақын жандардың бұл дүниеден өтуі, жан дүниемізде ауыр жаралар қалдыруы, өлімнің хақ екендігін үнемі еске салып отырады. Екінші бір жағынан өлім құбылысы адам өміріне мән бітіреді. Себебі өлім, осы өмірдің мән-мағынасымен қадір-қасиетін түсінуге және уақытты тиімді пайдалануға үлкен мүмкіндік береді.

Өлімсіздік құбылысын проблема ретінде ғылыми тұрғыдан тартысу мүмкін, алайда бұл тақырыпта ғылыми аргумент ортаға қою өте қиын. Әсіресе позитивті ғылым кейбір мәдениеттер мен діндерде кездесетін рух шақыру, рухтармен тілдесу, рухтар мен адамдар арасында тылсым бір байланыс құру сынды діни ритуалдарды сенім мен мистикалық ойлардың өнімі ретінде қарастырады. Дегенмен рух мәселесінде ешқандай ғылыми зерттеу жұмыстары жасалынбаған деп те айта алмаймыз.

1882жылы Лондонда белгілі философ Генри Сиджвик (1838-1900), 1885жылы Америкада Уильям Джеймс (1842-1910) “Психикалық Зерттеу Орталығы”нда аталмыш тақырыпты ғылыми тұрғыда зерттеп-зерделеуге тырысты. Зерттеу жұмыстары барысында Бергсон, Шиллер, Уильям Мак-Дугалл сынды атақты философ, психологтардың көзқарастарын басшылыққа алды. Аталмыш зерттеу орталығы ғайыптан хабар алу, дыбыс есіту сынды деректерді жинап, ғылыми тұрғыда негіздеуге тырысты. Алайда парапсихологияның “өлімнен кейінге өмірге” қатысты бұл тұжырымдары ғылыми теория ретінде саналмаған [4, 260 б.]. Себебі позитивті ғылымның мүмкіндігімен метафизикалық құбылыстарды дәлелдеу мүмкін емес. Тәжірибесімен бөлісетіндей ешкім өліп те көрмеген. Десек те бұл жайында қызықты деректер бар. Жол апатына ұшыраған, электр тоғына түскен немесе найзағай соққан кейбір жандар белгілі бір уақытқа дейін өмірі тоқтап, қайта өмірге келгендігін айтады. Яғни ғылым тілімен айтқанда клиникалық өлімді бастан кешеді. Бұл өлім жайында сонау көне заманда Платон «мемлекет» атты еңбегінің 10 бөлімінде баяндаған. Соғыс кезінде ауыр жарақаттан қайтыс болған бір әскер өз жаназасында қайта оянады. Сол белгісіз кезеңде әскер, қараңғы бір жерден жарық бір әлемге қарай сапар шеккендігін, ол жерде бақыт мен қуанышқа бөленген бір топ адамды көргендігін айтады [16, 404-405 бб.]. Яғни мұндай құбылысты тарихтың беттерінен көптеп кездестіруге болады.

1975жылы Реймонд Муди (1944 туған) клиникалық өлімді бастан кешкен адамдардың көрген тәжірибелерін дерек ретінде жинақтап, «Өмірден кейінгі өмір» (Life After Life) [17] атты кітабын жарыққа шығарады. Ғалымның айтуынша, мұндай науқастардың тәні өлім сәтінде ештеңе сезбесе де, жаны өзіне ғана мәлім белгісіз бір күйді бастан кешеді. Бастапқыда науқас өзінің

өлі немесе тірі екендігіне толық көз жеткізе алмай, мең-зең күйде болады. Алайда өзінің өлі денесін сырттай көргенде қысқа уақыт үрейленіп, қатып қалады. Тіпті кейбір науқастар сол сәтте адамдардың дауыстарын, өзінің өлгені жайында айтқан әңгімелерді тұнық еске алады. Бірақ бұл үрей қысқа уақытта өтіп кетеді. Артынша өзінің қараңғы бір құбырдан (дәліз, туннель) өтіп бара жатқандығын көреді. Ол жерде адамдардың гүрілдеген, шулаған дауысын естиді. Құбырдан соң жап-жарық бір әлемге өтеді. Ол жердегі адамдарды бақытты, қуанышты күйде көреді. Қысқа уақыттан соң бір кедергіге тап болады және өзінің өмірге кері қайтуы керектігін ұғады. Сол кезде науқастардың басым бөлігі өмірге қайта оралғысы келмейді. Бірақ тылсым бір күш олардың ерік-қалауынсыз қас-қағым сәтте үлкен жылдымдықпен әкеп қайта денесіне соғады. Сол кезде қайта оянады. Бір қызығы клиникалық өлімді кешкен адамдардың басым көпшілігінде мінез-құлқында оң өзгерістер байқалған және өмірге деген көзқарастары өзгерген [18, 124 б.]. Осы тәжірибені басынан өткерген адамдардың баяндаған әңгімелері дерлік бірі-біріне ұқсас. Кейбір мамандар бұл құбылыстарды о дүниенің бар екендігін қуаттайтын бір дәлел ретінде ұсынады. Тіпті бұл тақырыптарда ғылыми кітаптар, мақалалар жариялаған. Ал кейбір ғылым адамдары мұны жоққа шығарып, бұл құбылысты жай ғана өліммен арпалысқан адамның бос сандырағы немесе түс көруі деп болжаған [4, 260 б.]. Бұл екі жақты көзқарастың шиеленісуі белгілі. Себебі, бірі сенімге, ал екіншісі дәлелге сүйенуде. Рухтың күйін ғылыми әдіс-тәсілге сүйеніп, белгілі бір құрылғымен дәлелдеу мүмкін емес. Адамды физиологиялық, биологиялық болмыс ретінде танитын позитив, рационалды ғылым бұл түсініксіз күйді жай ғана ми қыртыстарында болып жатқан өзгерістердің көрінісі ретінде қабылдайды. Ал дін (сенім) адамды тек тәннен тұратын бір болмыс ретінде ғана танып қоймай, оның рухани дүниесіне үңілген соң, бұл құбылыстан хикмет іздейді.

Десек те ғылымның объектісінің тек ғана сезімдік таныммен қабылдайтын құбылыстарды, физикалық заттарды зерттеумен шектелмейтіндігін ескеретін болсақ, адамның психикалық күйімен тығыз байланысты өлім құбылысының ғылымнан алыс еместігін көруге болады. Демек өлімсіздік сенімінің ортаға шығуына түрткі болған факторлардың бірі ретінде ғылыми ізденістердің нәтижесін көрсетуге болады.

Қорыта айтқанда біз өлімді, қай тұрғыдан алып зерделесек те, адамнан ажырамайтын құбылыс екендігіне көз жеткіземіз. Белгілі психолог Фромм айтқандай көптеген діндерде, мәдениеттерде кездесетін мәйітті мумиялау, мәйіттің денесін әрлеу сынды діни ритуалдардың барлығы адамның табиғатында, іс-әрекетінде өлімсіздікке деген талпынысын көрсетеді. Бір жағынан адам осы арқылы бойындағы өлім қорқынышынан арылғысы келеді [2, 46 б.]. Сондықтан өлім қорқынышын жеңудің ең тиімді жолы, бұл тақырыпты бүркеп, жылы жабу немесе өлім түсінігінен қашу емес, керісінше

тақырыптың мәнін ашу. Адам өлім жайында дұрыс таным қалыптастырған жағдайда баянды өмір салтанатын құра алады.

Өлімсіздіктің түрлері

Өлімсіздік ұғымын жалпылама *«шынайы және символикалық өлімсіздік»* деп екіге бөлуге болады. *«Символикалық өлімсіздік»* өмірден өткен адамдардың тірі кезінде жасаған іс-әрекеттерімен ой-тұжырымдары арқылы адамдардың санасында қалуы. Басқаша айтар болсақ адамзаттың санасында, жадында өлімсізденуі. Бұл тіркесті алғаш қолданған Роберт Джэй Лифтонның (1926 жылы туған) пайымдауынша, ертелі кеш өлетіндігін түсінген адамзат баласы өлімсіздену үшін әртүрлі символикалық жол іздей бастайды. Бірі кітап жазып, бірі сурет пен мүсін жасап, бірі ғимарат тұрғызып, көпір салып әйтеуір барлығы соңынан бір із қалдырудың дертіне түседі. Осылайша өлімсіздік құбылысы адам өміріне мән бітіреді. Қазақ дүниетанымында мұны «жақсының аты өлмейді, ғалымның хаты өлмейді» деп қысқа сөзбен түсіндіріп кеткен. Осыған ұқсас символикалық өлімсіздіктің тағы бір түрі ол «биологиялық өлімсіздік». *«Биологиялық өлімсіздік»* адамдардың өздеріне тән физикалық ерекшеліктерін, тарихы мен мәдени құндылықтарын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізуі арқылы өлімсізденуі. Адам баласының соңынан ұрпақ қалдыруы, дүниеге келген сәбиге үлкен кісілердің есімінің берілуі немесе ата-бабадан ұрпаққа мирас қалдыруы осы өлімсіздік түріне мысал болмақ. Соңынан ұрпақ қалдырған жанды да бұл өмірмен толықтай қол үзіп кетті деу қисынсыз. Оның мінез-құлқы, сыртқы көрінісі, бет пішіні, дене бітімі, табиғи дарыны т.с.с. ерекшеліктерінің белгілі бір мөлшерде болашақ ұрпағына дариды. Ол сол арқылы өлімсізденеді. Символикалық өлімсіздіктің екінші бір түрі *«әлеуметтік өлімсіздік»*. Әлеуметтік болмыс ретінде адам, өмір бойы маңызды, пайдалы істері арқылы соңынан із қалдыруды көздейді. Адамзат өмірін жеңілдету мақсатында жаңа дүниелер ойлап тауып, елдің санасында есімін қалдыруға тырысып бағады. Аурухана, мектеп, мешіт секілді әлеуметтік ғимараттар тұрғызу, ғылым, әдебиет, өнер саласында із қалдыру әлеуметтік өлімсіздіктің бір көрінісі [4, 254 б.]. Түптен келгенде адамның түп санасына орныққан өлімсіздену құбылысы бейсаналық тұрғыда болса да әр түрлі жолдар арқылы өз функциясын атқарып отырады.

Өлімсіздік мәселесінде ғалымдар тарапынан ең көп тоқталған тақырыптың бірі *«шынайы өлімсіздік»*. Шынайы өлімсіздікті символикалық өлімсіздік тәрізді бірнеше тармаққа бөлінеді. Біріншісі, Платонның диалогтарында кездесетін, ойшылдың өлімнен кейінгі өмір жайындағы философиялық ойларының негізі болған «рухтың өлімсіздігі». Жан мен тән дуализмін негізге алған бұл түсінікте жан нурани/рухани бір жаухар ретінде танытылады [3, 326 б.]. Платонның «Phaedo» атты еңбегінде өлім жазасына кесілген Сократтың (б.з.б 427-347) жағдайына қайғырған достары жайында

баяндалады. Достарының бірі Крито, Сократқа келіп, өлгеннен кейін сені қалай жерлейік деп сұрайды. Сонда Сократ жылы жүзімен күлімсіреп «қалай қаласандар солай жерлендер, мен бәрібір сендерден алыс кетпеймін» [19, 249 б.] деп жауап қатады. Сократтың пікірінше өлім сәті келгенде жан мен тән бір-бірінен ажырайды және саф рухтар өлімнен кейін рухтар әлеміне мәңгілік, шексіз бақытқа қауышады. Платонның ізімен жүрген ислам философтарының бірі әл-Кинди, тәннен бөлек жаухар ретінде көрген «рух» сөзінің орнына «нафс»ті қолданған. Ойшыл, сәуленің күннен келгені тәрізді, нафсының да Алладан келгендігін, өлімнен кейін тәннен ажырап, ақыл әлеміне жөнелетіндігін алға тартады [3, 326 б.]. X-XI ғасырда ислам ойлау жүйесінің маңызды бағыттардың бірі Ихуани-Сафа бойынша жан мен тән екеуі де бөлек субстанциялар. Өлім тән үшін, тәндер өмірге қайта келгенге дейін жоқ болады. Ал, рух болса өлімнің келуімен тәнді тәрк етіп кетеді. Өмірде иманмен сәулелі өмір сүрген рухтар бақытқа кенеліп, өлім мен ақиқатты терістеуші рухтар болса азап пен қайғы ішінде болмысын жалғастырады. Есеп күні тәндер қайта тіріліп, рухтар өз тәніне қайта беріледі [3, 327 б.].

Рухтың өлімсіздігіне сенетін Парсыдан шыққан ислам философтарының бірі Маскеуи, бұл тақырыпты осы өмірмен байланыстырып тарқатуға тырысқан. Ойшылдың пікірінше, осы өмірде ізгіліктің соңында дұрыс өмір сүрген адамдар үшін Құдай арасындағы қашықтық ортадан жойылып, мәңгілік бағытқа кенеледі. Ал, рухтың өлімсіздігіне күмән келтіріп, зұлымдықпен өткізген жандар бұл нығметтерден мақрұм қалады.

Ислам философиясының көрнекті өкілі Фараби болса жанның (нәфс) өлімсіздігін ақылдар әлемі арқылы жүзеге асатындығын қуаттайды. Фарабидің философиясында «ақыл» түрлі мәнде қолданылатын мағынасы өте ауқымды ұғым. Ойшылдың философиясында «ақыл» бір тараптан әлемдер арасын байланыстырушы, дәнекер күш ретінде сипатталса, бір тараптан адамның ойлау қабілетінің негізі, рухтың айырылмас бір бөлшегі ретінде танытылады. Сондай-ақ, ақыл, бүкіл болмыстардың мәһиеті мен формасын материясынан айырған абстракциялық ұғым. Философтың пікірінше ақыл, адамның материалдық әлемнен метафизикалық әлемге шарықтап шығуын қамтамасыз ететін негізгі күш. Өзі де жоғары шарықтаған сайын белсенділігін арттырып, осы белсенділігі арқылы формасын өзгертіп отырады. Фарабидің пікірінше ай үсті әлемі иерархиялық жолмен Құдай және ғарыштық (космик) ақылдар арқылы реттеледі. Эманациялық судур концепциясы бойынша нәфс, «бил қууа» ақылдан «бил фил» ақылға, «мустафад» ақылдан «фаал» ақылға көтерілуі арқылы азаттыққа қол жеткізеді. Бұл процесс терең ойлану мен материямен байланысты үзу арқылы жүзеге асуы мүмкін. Фараби жанның (нәфсін) «назари» және «амали» ізгіліктермен арақатынасына қарай өлімсіздіктің шегі мен шеңберін айқындайды. Осы екі ізгілікке ие болмағандар материалдық әлемнен тысқары шыға алмағаны үшін өлімсіздіктен үлес ала алмайды.

«Назари» ізгіліктерге ие болып «амали» ізгіліктерден аулақ болған нәфстер болса, өлімсіздіктен үлес алғанымен материалдық дүниемен қол үзбегені үшін шексіз қайғы-қасірет шегеді. Ал «назари» және «амали» ізгіліктерге ие болу арқылы «фаал» ақылға кемелденген нәфстер, өлімсіздікке қол жеткізеді, сондай-ақ ең жоғарғы абсолюттік бақытқа кенеледі [3, 327 бб.].

Ислам философиясының белді ойшылдарының бірі Ибн Синаның да көзқарасы дерлік Фарабиге өте жақын. Ойшылдың пікірінше нәфс материядан тұрмайтын «нурани» (нұрдан тұратын) бір субстанция. Сондықтан нәфс - «бақи» (өлімсіз). Өлім, ешбір нәфс үшін жоқ болуды білдірмейді. Сондай-ақ ойшыл, құран мен хадисте баяндалған денемен тірілуге байланысты мәселеге пікір білдіруден аулақ болған. Ибн Сина, бұл тақырыптардың ақылдың емес нақылдың мәселесі болғандықтан бар күйінде қабылдау керектігін алға тартқан [3, 328 бб.].

Қорытынды

Тақырыпты қорытындылай келе, өлім мен өлімсіздікке қатысты мәселелерді дін философтары үш қырдан алып түсіндіруге тырысқандығын аңғаруға болады: Діни, философиялық және ғылыми. Діни қыры бойынша өлімсіздік мәселесінің шешім жолы тек қана уахи арқылы жүзеге аспақ. Сондықтан бұл мәселенің түпкі қайнары қасиетті жазбаға барып тіреледі. Бұл көзқарас бойынша өлімсіздік тақырыбы адамға, «болмыс ретінде өмір сүру», «Құдаймен қауышу», «шынайы бақытқа кенелу» сынды үш негізгі экзистенциалдық мәнді мәселені ашып көрсетеді. Философиялық қыры жан мен тән арақатынасындағы тартыстар мен өлімсіздіктің дәлелдерін зерделеуге тырысады. Ал, ең соңғы ғылыми қыры, бұл да өлімсіздіктің бар екендігін дәлелдеумен айналысады, алайда сезімдік танымнан, тәндік тәжірибеден тыс, паранормальды құбылыстарды негізгі ала отырып, мәселені ортаға қояды [20, 103 б.].

Белгілі болғандай өлім және өлімсіздік құбылысы ең алғашқы адамның жаратылысынан бастап бүгінге дейін жалғасын тапқан өшпейтін, өлмейтін, түйткілі тарқамайтын өзекті тақырып. Адам баласы табиғатынан шексіздікке құмар, ешкім өлімді ойлағысы келмейді. Сондықтан Фрейд айтқандай адам, өлімнің себебін қарттық, апат, пәлекет, ауру, инфекция сынды жағдайлармен байланыстырып, өлімнің міндетті (болуға тиіс) ақиқаттылығынан айырып, оны кездейсоқ құбылыстармен түсіндіргісі келеді. Осылайша бойындағы өлім қорқынышынан арылу үшін әртүрлі себеп-салдар іздей бастайды [7, 37 б.]. Тіпті кейбір сенім негіздерінде өлімді жазамен байланыстырып жатады. Мысалы Христиан сенім негізі бойынша өлім, адамның жасаған күнәсіне орай берілген бір жаза. Егер ең алғашқы жаратылған адам күнә жасамағанда одан тараған ұрпаққа да өлім дарымаушы еді [6, 380 б.]. Байқағанымыздай өлім мен өлімсіздік құбылысы дерлік бүкіл діндер мен мәдениеттердің өзегін

құрайды. Адам баласы, бұл тақырыптан қанша теріс айналып өткісі келсе де ертелі кеш уақыт сағаты жеткенде бәрібір өліммен жүздеседі. Өлімнен кейінгі өмір жайында ғалымдар арасында әртүрлі аргумент, пікір ұсынғанымен барлығының жоққа шығара алмайтын бір ғана ақиқат бар, ол да өлімнің хақ екендігі. Сондықтан әр бір адам баласы Шәкәрім қажының «келдім қайдан, нетсем пайдам, өлгеннен соң не болам?» толғақты үш сұрағын өзіне жиі қойып, бұл сұрақтардың мәнін табуға тырысу қажет. Шын мәнінде өлім жайында толғаныс, адам баласын өмірмен қол үзуге емес, керісінше өмірден өз орнын тауып, сәулелі, мәнді өмір сүруге жетелейді. Себебі, толғану, пікір қылу, пәлсапа жасау Платонның тілімен айтқанда өлімге алғашқы дайындық. Ислам дінінде де Хз. Мұхаммед «қалай өмір сүрсең, солай жан тапсырасың, қалай жан тапсырсаң, солай тірілесің» сөзімен адамның мәңгілік, абсолюттік бақытқа кенелуі үшін мына өмірдің маңызы бар екендігін ескертіп кетті.

Әдебиеттер тізімі:

- 1 Platon, Phaidon. çev., Akderin F. – İstanbul: Say Yayınları, 2015. – 136 s.
- 2 Karakuş G., Öztürk Z., Tamam L. Ölüm ve Ölüm Kaygısı // Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal). –2012. –№ 21(1). – S. 44-79.
- 3 Kılıç R., Reçber M. Din Felsefesi. – Ankara: Grafiker Yayınları, 2014. – 432 s.
- 4 Aydın M. Din Felsefesi. – İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018. – 364 s.
- 5 Özel S. Bazı Varoluşçu Filozoflarda Ölüm Kavramının İrdelenmesi. ed., Özalp H., Pakoğlu A. Ruh Ölüm ve Ötesi. – İstanbul: Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları, 2019. – 127-137 ss.
- 6 Başok S.D. Modern Bir Teşebbüs: Ölümü İnkâr ve Ölümle Mücadele // Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int J Phil. – 2018.– №8 (1). – S. 377-393.
- 7 Freud S. Savaş ve Ölüm Üzerine. çev. Yıldırım E. – İstanbul: Oda Yayınları, 2018. – 62 s.
- 8 Yeşilyurt T., Taşdelen M. Ahiret İnançının Pratik Yansımaları // Kelam Araştırmaları. – 2012.– №10 (2). – S. 55-68.
- 9 Tokat L. Din Felsefesi. – Ankara: Bilay Yayınları, 2018. – 392 s.
- 10 Demirci M. Ölümdeki Hayat // Tasavvuf. – 2000. – № 4. – S. 9-16.
- 11 Şenat K. A. Mavlana'nın Ölüm Algısının Kur'ani Arka Planı // Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. – 2009. – № 2. – S. 67-79.
- 12 Рабитов Т.Х., С.Е. Нұрмұратов, Философиялық энциклопедия. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Лантар Трейд, 2021. – 527 б.
- 13 Sandars N. K. Gılgamış Destanı, çev. S. Kutlu, T. Duralı. – İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973. – S. 139.
- 14 Dostoyevski. F. Karamazov Kardeşler, çev. Nihal Yalaza Taluy. – İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013. – 1025 s.
- 15 İbn Tufeyl. Hayy bin Yakzan, çev. Uluçay M. – İstanbul: Salon Yayınları, 2016. – 176 s.
- 16 Platon. Devlet. çev., Akderin F. – İstanbul: Say Yayınları, 2017. – 416 s.
- 17 Moody R. A. Ölümден Sonra Hayat (Life After Life). çev., Suveren G. – İstanbul: Inkilap ve Aka Basımevi, 1983. – 320 s.
- 18 Tamam L., Özpozrayz N., Unal M. Ölümден Dönme Yaşantıları: Bir Gözден Geçirme // 3P (Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji) Dergisi. – 1998. – № 6 (2). – S. 123-135.
- 19 Davies B. Din Felsefesine Giriş. çev., Taştan F. – İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.– 292 s.

- 20 Yaran C.S. Din Felsefesine Giriş. – İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018. – 296 s.
21 en-Nesefi E. Bahrü'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm. çev., İsmail Hakkı Uca ve Mustafa Akdedeoğulları. – Konya: Can Kitabevi, 1978. – s. 126.

Transliteration

- 1 Platon, Phaidon. çev., Akderin F. – İstanbul: Say Yayınları, 2015. – 136 s.
2 Karakuş G., Öztürk Z., Tamam L. Ölüm ve Ölüm Kaygısı // Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal). –2012. –№ 21(1). – S. 44-79.
3 Kılıç R., Reçber M. Din Felsefesi. – Ankara: Grafiker Yayınları, 2014. – 432 s.
4 Aydın M. Din Felsefesi. – İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018. – 364 s.
5 Özel S. Bazı Varoluşçu Filozoflarda Ölüm Kavramının İrdelenmesi. ed., Özalp H., Pakoğlu A. Ruh Ölüm ve Ötesi. – İstanbul: Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları, 2019. – 127-137 ss.
6 Başok S.D. Modern Bir Teşebbüs: Ölümü İnkâr ve Ölümle Mücadele // Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int J Phil. – 2018.– №8 (1). – S. 377-393.
7 Freud S. Savaş ve Ölüm Üzerine. çev. Yıldırım E. – İstanbul: Oda Yayınları, 2018. – 62 s.
8 Yeşilyurt T., Taşdelen M. Ahiret İnancının Pratik Yansımaları // Kelam Araştırmaları. – 2012.– №10 (2). – S. 55-68.
9 Tokat L. Din Felsefesi. – Ankara: Bilay Yayınları, 2018. – 392 s.
10 Demirci M. Ölümdeki Hayat // Tasavvuf. – 2000. – № 4. – S. 9-16.
11 Şenat K. A. Mavlana'nın Ölüm Algısının Kur'ani Arka Planı // Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. – 2009. – № 2. – S. 67-79.
12 Gabitov T.H., Nurmuratov S. E. Filosofialyq ensiklopedia. – Almaty: KR BGM GK Filosofia, saiasattanu zhane dintanu instituty, Lantar Treid, 2021. – 527 b.
13 Sandars N. K. Gılgamış Destanı, çev. S. Kutlu, T. Duralı. – İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973. – S. 139.
14 Dostoyevski. F. Karamazov Kardeşler, çev. Nihal Yalaza Taluy. – İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013. – 1025 s.
15 İbn Tufeyl. Hayy bin Yakzan, çev. Uluçay M. – İstanbul: Salon Yayınları, 2016. – 176 s.
16 Platon. Devlet. çev., Akderin F. – İstanbul: Say Yayınları, 2017. – 416 s.
17 Moody R. A. Ölümünden Sonra Hayat (Life After Life). çev., Suveren G. – İstanbul: Inkilap ve Aka Basımevi, 1983. – 320 s.
18 Tamam L., Özpoyraz N., Unal M. Ölümünden Dönme Yaşantıları: Bir Gözden Geçirme // 3P (Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji) Dergisi. – 1998. – № 6 (2). – S. 123-135.
19 Davies B. Din Felsefesine Giriş. çev., Taştan F. – İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.– 292 s.
20 Yaran C.S. Din Felsefesine Giriş. – İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018. – 296 s.
21 en-Nesefi E. Bahrü'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm. çev., İsmail Hakkı Uca ve Mustafa Akdedeoğulları. – Konya: Can Kitabevi, 1978. – s. 126.

Жаныкулов Н.

Феномен смерти и бессмертия: анализ с точки зрения философии религии

Аннотация. Как известно из истории человечества, религия, традиция, культура, наука не обошли стороной тему смерти и бессмертия. Потому что смерть – это экзистенциальный феномен, неотделимый от человечества. Человек-разумное существо, которое может осознавать, что рано или поздно умирает, в конечном итоге попадает в

ловушку смерти. Однако подавляющее большинство людей хотят обойти эту реальность. Но смерть не зависит от нас, это естественная закономерность. По мере того, как человек стареет он невольно начинает думать о неизбежности смерти. Человек начинает ценить все в жизни. Поэтому человек старается наполнить свой внутренний мир духовными ценностями и уйти из жизни с честью и достоинством. Платон (427-347 до н. э.) который рассматривал философские размышления как первую подготовку к смерти считал, что не имея никакого понятия о смерти трудно заниматься философией и понять его суть. Поэтому изучение этого волнующего явления, актуального на каждом этапе истории, с точки зрения философии религии, является одним из важных действий и на сегодняшний день.

Ключевые слова: Смерть, бессмертие, страх смерти, жизнь после смерти.

Zhanykulov N.

The Phenomenon of Death and Immortality: Analysis From the Point of view of the Philosophy of Religion

Abstract. It is well known from the history of humanity that religion, tradition, culture, science have not spared the topic of death and immortality. Because death is an existential phenomenon, inseparable from humanity. Man is an intelligent being who can realize that eventually, he dies and falls into the trap of death. However, the vast majority of people want to circumvent this reality. However, death does not depend on us it is a natural pattern. As a person ages, he involuntarily begins to think about the inevitability of death. A person begins to appreciate everything in life. Therefore, a person tries to fill his inner world with spiritual values and leave life with honor and dignity. Plato (427-347 BC), who considered philosophical reflections as the first preparation for death, believed that having no concept of death it is difficult to engage in philosophy and understand its essence. Therefore, the study of this exciting phenomenon, relevant at every stage of history, from the point of view of the philosophy of religion, is one of the important actions today.

Keywords: Death, immortality, fear of death, life after death.

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абдильдин Жабайхан Мубаракович – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Абдильдина Раушан Жабайхановна – Казахстанский филиал МГУ им. М.В. Ломоносова, заместитель директора, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Абдуразакова Гаухар Әбдікәрімқызы – Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, аға оқытушы, PhD докторант

Аликбаева Маржан Башановна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасы, Философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Алпысбаев Ерғали Орынқұлұлы – Египет Ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасы, PhD, доцент м.а.

Анарбаев Нурлан Сайлауович – Египет Ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының меңгерушісі, PhD

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, PhD

Гахраманова Кәнуль – Бакинский государственный университет, PhD докторант

Даулетова Гулзер Оразбаевна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасы, PhD докторант

Дмитренко Арина – Университет Торонто, магистр

Дүйсен Нұрсұлтан Бақтиярұлы – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің докторанты

Ержанов Еркебұлан – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Ешпанова Дина Далабаевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, кандидат философских наук, доцент

Жанықұлов Нурлыбек – Оңдоқуз Майыс Университеті, Философия және дін ғылымдары кафедрасы, PhD докторант

Жаңабаева Динара Мұхтарқызы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, ғалым хатшы, PhD

Захра Хаджи Шахкарим – Научно-исследовательский институт исламской философии Садра, Центр истории философии, PhD

Касабекова Енлик Қуралгазықызы – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, научный сотрудник

Мадалиева Жаңыл Қайыржанқызы – Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Малдыбек Ақмарал Жұмағұлқызы – Халықаралық туризм және меймандостық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доценті

Маралбек Ермұхамет – Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты директорының орынбасары, PhD

Масалимова Алия Рмгазиевна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Сейдуманов Серик Турарович – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, генеральный директор, академик НАН РК, доктор социологических наук, профессор

Смаилова Уркия Ерлановна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, магистр социальных наук

Тұрсын Хафизұлы Ғабитов – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Чобаноглы Озкуль – Хажеттепе университеті әдебиет факультетінің түркі тілі мен әдебиеті кафедрасының меңгерушісі, доктор Бейтепе, профессор

OUR AUTHOR

Abdildin Zhabayhan – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Member of the National Academy of Sciences of Kazakhstan, Professor

Abdildina Raushan – Kazakhstan Branch of the Lomonosov Moscow State University, Deputy Director, DSc in Philosophy, Member of the National Academy of Sciences of Kazakhstan, DSc in Philosophy, Professor

Abdurazakova Gaukhar – Abai Kazakh National Pedagogical University, Senior Lecturer, PhD student

Alikbayeva Marzhan – Al-Farabi Kazakh National University, Department of religious and cultural studies, Candidate of Philosophical Science, Associate Professor

Alpysbayev Yergali – Department of Islamic Studies Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD, Acting Associate Professor

Anarbayev Nurlan – Department of Islamic Studies Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD, Head of the Department of Islamic studies

Bagasharov Kudaiberdi – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Leading Researcher, PhD

Cobanoglu Ozkul – Head of the Department of the Turkic Language and Literature of the Faculty of Literature of the Hacettepe University, Doctor Beitepe, Professor

Dautetova Gulzer – Al-Farabi Kazakh National University, Department of Philosophy, PhD student

Dmitrenko Arina – University of Toronto, Master of Political Science

Duisen Nursultan – Eurasian National University named after L.N. Gumilyov, Doctoral student

Gahramanova Kenul – Baku State University, PhD student

Haji Shahkaram Z. – Sadra Islamic Philosophy Research Institute Center for Compiling the History of Philosophy, PhD

Kassabekova Yenglik Kuralgazykyzy – RK MES CS Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Researcher

Madaliyeva Zhanyl – Abai Kazakh National Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences, Associated Professor

Maldybek Akmaral – International University of Tourism and Hospitality, Candidate of Philosophical Sciences, Associate professor

Maralbek Ermukhamet – Deputy director of the Akhmet Baitursynov Institute of Linguistics, PhD

Massalimova Aliya – Al-Farabi Kazakh National University, Department of Philosophy, Doctor of Philosophical Science, Professor

Seydumanov Serik – RK MES CS Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, General director, General Director, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Sociological Sciences, Professor

Smailova Urkiya – Center for Political Studies of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education, researcher, Master of Social Sciences

Tursun Gabitov – Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Yerzhanov Yerkebulan – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Yeshpanova Dina – Center for Political Studies of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education, Leader researcher, Candidate of Philosophical Sciences, Associated Professor

Zhanabayeva Dinara – CS MSHE RK Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Leading Researcher, PhD

Zhanykulov Nurlybek – Department of Philosophy and Religious Sciences, Ondokuz Mayıs University

CONTENT

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

<i>Abdildin Zh., Abdildina R.</i> Human Development and Alienation.....	3
<i>Massalimova A., Dauletova G., Alikbayeva M.</i> Socio-Philosophical Approach to the Study of National Consciousness.....	15
<i>Yerzhanov Y., Cobanoglu Ozkul, Zhanabayeva D.</i> The Role of Kazakh Yryms-Beliefs in the Formation of the Traditional Worldview of the Kazakhs: Philosophical and Anthropological Analysis.....	28
<i>Maldybek A., Duisen N.</i> Pragmatism – Modernization of Consciousness.....	41
<i>Gahramanova K.</i> Concept of Spirit and Consciousness of Al-Farabi.....	54

CULTURE. IDENTITY. URBANIZATION

<i>Abdurazakova G., Gabitov T., Madaliev Zh.</i> Ethno-cultural processes and identity in modern Kazakhstan.....	62
<i>Yeshpanova D., Smailova U.</i> Perception of the Language Situation by Kazakhstanis in the Context of Cultural Integration.....	75
<i>Maralbek E.</i> The Structural Feature of the Rules of Kazakh Spelling in the Work of Akhmet Baitursynuly «Til-Kural» and its Scientific Basis.....	89
<i>Dmitrenko A.</i> Exploring Urbanity in Almaty & Astana: an Overview of a Major Research Project.....	106

RELIGION IN SOCIOCULTURAL CONTEXTS OF THE PAST AND PRESENT

<i>Seydumanov S., Haji Shahkaram Z., Kassabekova Y.</i> Zoroastrian Elements: Religious Traditions, Cultural Relations Between Kazakh and Iranians.....	113
<i>Alpysbayev Y., Anarbayev N., Bagasharov K.</i> Abu Hanifa's Place in the Science of Hadith: Based on the Work "Musnad".....	121
<i>Zhanykulov N.</i> The Phenomenon of Death and Immortality: Analysis From the Point of View of the Philosophy of Religion.....	136
Our authors	151

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор *Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы*, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Бас редактор орынбасары: *Нұрмұратов Серік Есентайұлы*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану, дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Жауапты хатшы *Нүсіпова Гүлнар Игенбайқызы*, PhD, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, ҚР ҰҒА академигі, атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан), *Әмребаев Айдар Молдашұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан), *Азербаетов Аслан Дыбысбекұлы*, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан), *Бижанов Ақан Құсайынұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Качеев Денис Анатольевич*, Ахмет Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты (Костанай қ., Қазақстан), *Масалимова Әлия Рымгазықызы*, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), *Сатершинов Бақытжан Меңдібекұлы*, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану орталығының директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан).

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Нысанбаев Әбдімәлік, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы қ., Қазақстан); *Сейдуманов Серік Тұрарұлы*, ҚР ҰҒА академигі, төраға орынбасары (Алматы қ., Қазақстан); *Кныш Александр*, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор қ., АҚШ), *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск қ., Беларусь); *Мехди Санаи*, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран қ., Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, ҰҒА академигі, РФА Философия Институты (Москва қ., Ресей); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, Әзірбайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку қ., Әзірбайжан); *Тосукаов Осмон Асанқулович*, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бишкек қ., Қырғызстан); *Хейл Генри*, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); *Шынай Бюлент*, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); *Шермухамедова Низинахон Арслоновна*, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент қ., Өзбекстан); *Фэн Юйцзянь*, Фудан университеті профессоры, Халықаралық зерттеулер институты директорының орынбасары (Шанхай қ., Қытай); *Эшмент Беата*, Гумбольдт университетінің профессоры (Берлин қ., Германия).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорын.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Дизайн және беттеу: *Ж. Рахметова*

Терілетіні 27.10.2022 ж. берілді. Басуға 05.11.2022 ж. қол қойылды.

Форматы 70x100/16 . Таралым 500 дана. Есепті баспа табағы 9, 75.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Заместитель редактора *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный секретарь *Нусипова Гульнар Игенбаевна*, PhD, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук (г. Нур-Султан, Казахстан); *Амребаев Айдар Молдашевич*, директор Центра политических исследований Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, кандидат философских наук (г. Алматы, Казахстан); *Азербиев Аслан Дыбысбекович*, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК – Елбасы, PhD (г. Нур-Султан, Казахстан); *Бижанов Ахан Хусаинович*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Качеев Денис Анатольевич*, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук (г. Костанай, Казахстан); *Масалимова Алия Рымгазиевна*, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Сатеришинов Бахытжан Менлибекович*, директор Центра религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Нысанбаев Абдумалик, академик НАН РК, председатель (г. Алматы, Казахстан); *Сейдуманов Серик Турарович*, академик НАН РК, зам. председателя (г. Алматы, Казахстан); *Кныш Александр*, профессор Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США); *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь); *Мехди Санай*, профессор Тегеранского университета (г. Тегеран, Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, академик РАН, директор Института философии РАН (г. Москва, Россия); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, директор Института философии НАН Азербайджана, доктор философских наук (г. Баку, Азербайджан); *Тогусаков Осмон Асанкулович*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (г. Бишкек, Кыргызстан); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Нигинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улутбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.
Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 27.10.2022 г. Подписано в печать 05.11.2022 г.
Формат 70x100^{1/16}, Тираж 500 экз. Уч.изд.л. 9, 75.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor *Kurmangalieva Galiya*, Doctor of Philosophical, Associate Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

Deputy Editor *Nurmuratov Serik*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

Executive Secretary *Nusipova Gulnar*, PhD, Leading Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Abdildina Raushan, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakh branch of Lomonosov Moscow State (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); *Amrebayev Aydar*, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Political Studies Center of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Azerbayev Aslan*, PhD, Leading Researcher of the Library of the first President of the Republic of Kazakhstan - Elbasy (*Nur-Sultan, Kazakhstan*), *Bizhanov Akhan*, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Kadyrzhanov Rustem*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Kacheev Denis*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Baitursynov KRU (*Kostanay, Kazakhstan*), *Masalimova Aliya*, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science of the al-Farabi KazNU (*Almaty, Kazakhstan*), *Satershinov Bakhytzhon*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Religious Studies Center of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

Nysanbaev Abdumalik, Academician of the RK NAS, Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), *Seidumanov Serik*, Academician of the RK NAS, Deputy Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), *Knysch Alexander*, Professor of Michigan University (*Ann Arbor, USA*), *Lazarevich Anatoly Arkadievich*, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (*Minsk, Belarus*); *Mehdi Sanai*, Professor of Tehran University (*Tehran, Iran*); *Smirnov Andrey Vadimovich*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the RAS (*Moscow, Russia*), *Mammadzade Ilham Ramiz oglu*, Doctor of Philosophy, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (*Baku, Azerbaijan*); *Togusakov Osmon Asankulovich*, Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (*Bishkek, Kyrgyzstan*), *Hale Henry*, Professor of George Washington University (*Washington, USA*), *Shynay Bulent*, Professor of the University of Bursa (*Bursa, Turkey*); *Shermukhamedova Niginahon Arslonovna*, Doctor of Philosophy, Professor of Ulugbek NUU named (*Tashkent, Uzbekistan*); *Feng Yujun*, Professor, Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (*Shanghai, China*); *Eschment Beata*, professor at the Humboldt University (*Berlin, Germany*).

Founder:

Republican state enterprise on the right of economic management
«Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies»
of Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.
Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.
Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability
of information in the submissions.

design and layout: *Zh. Rakhmetova*

Passed to the set on 27.10.2022. Signed in print on 05.11.2022.
The format is 70x1001/16. Circulation 500 copies. Found.edit.page 9, 75.