



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (74) 2021 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ШЖҚ РМК «ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ»

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

Журнал ҚР БҒМ 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

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ: ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ – РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ: АЛЬ-ФАРАБИ И АБАЙ	
<i>Nurysheva G., Tercan N.</i> Al-Farabi's Philosophy of Music.....	3
<i>Соловьева Г.</i> Абай о целостном человеке: единство Истины, Добра и Красоты.....	18
<i>Асқар Л., Құранбек А., Пернебекова Д., Киндикбаева К.</i> Әбу Насыр әл-Фарабидің логика ілімі.....	34
<i>Сыздыкова Д., Ташимова А.</i> Жаһандану дәуіріндегі Абайдың «толық адам» тұжырымдамасы.....	46

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

<i>Ошақбаева Ж.</i> Мифологияны зерттеудің әдіснамалық негіздері.....	57
<i>Сағиқызы А., Жанабаева Д., Шуриитбай М.</i> Қазақ дүниетанымындағы ізгілік-этикалық тәрбие идеалының қалыптасуы.....	73
<i>Суннатов Н.</i> Инновации как фактор стабильного развития.....	88

ҚАЗАҚСТАН: ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ САЯСИ ШЫНДЫҚ – КАЗАХСТАН: ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Nassimov M.</i> Political Advertising in the Republic of Kazakhstan:	
--	--

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Шевченко көшесі, 28,
ҚР БҒМ 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

№ 2 (74) 2021 г.

a Comparative Analysis of the Presidential Election
Campaigns in 2011 and 2015 Years.....99

Parent R.

Voices of Transition: Opinions and Views
on Kazakhstan's Alphabet Reform..... 111

Kadyrzhanov R.

Cultural and Linguistic Heterogeneity in the Soviet Republics.....119

ДИНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР – РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Байтенова Н., Кокеева Д.

Смрити жанрында жазылған діни-философиялық
туындылардың теориялық жағынан зерттелуі
(Махабхарат және Рамаяна мұралары негізінде).....133

Альмухаметов А., Абжетов Н., Жұмашиова Ж.

Салафизмнің қалыптасуы мен таралуы.....146

Мамедова А.

Казанский ученый Мухаммед Абдулкарим
и турецкий философ Хильми Зия Улькен.....157

Kabdrakhmanova F., Ryakova Y., Savchuk E.

Religion Literacy in the Context of Kazakhstan's
Civil Discourse.....173

Біздің авторлар – Наши авторы.....185

Our authors.....187

Content.....189

ӘЛ-ФАРАБИ
**ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫҚ
ИССЛЕДОВАНИИ**

РГП на ПХВ «ИНСТИТУТ ФИЛО-
СОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»
КОМИТЕТА НАУКИ
МОН 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 МОН 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

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

AL FARABI'S PHILOSOPHY OF MUSIC

¹Nurysheva Gulzhikhan, ²Tercan Nurfer

*¹gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz, ²nurfer.tercan@gmail.com
Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)*

¹Нурышева Гульжыхан Жумабаевна, ²Терджан Нурфер

*¹gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz, ²nurfer.tercan@gmail.com
Казахский национальный университет имени аль-Фараби
(Алматы, Казахстан)*

Abstract. Scientists propose to understand the effect of music on the human psyche, knowledge about the soul, science, metaphysics and spheres. At the centre of all these discussions, we assume researchers are not focusing on how music triggers emotions. In this century we live in, most writers agree that this is the most crucial issue. Today's researchers want to know why music creates strong emotional reactions in people with scientific explanations. Our study aims to find answers to today's questions between the 9th and 10th centuries, indicated as the golden age of Islamic culture. We aimed to shed light on the answers to the questions of today's researchers about the effect of music on the human soul. This article focuses on the second teacher's approach to cosmology and how the various sciences contribute to the study of the heavens. After a survey of the sources available to Al Farabi, which helps to contextualise his work in light of the Greek legacy and the Arabic intellectual climate of his day, authors define his conception of the scientific method and to show the relation between scientific practice and theory. With a multidisciplinary approach to the history of philosophy and astronomy, Al Farabi's philosophy of music contributes to physics, metaphysics and astronomy. As a result, our article contains the formulation of innovative, philosophical musical ideas. It is an effort that emerged in the formulation of Al Farabi's Ptolemaic astronomy. The guiding subject of our research provided a holistic approach to the Aristotelian and Neoplatonic theories that complement each other. Adopting this perspective allows for a broader study of music within a particular culture or situation. The article examines 'Kitab Al Musiqā' research in the light of a definition of music that embraces the diversity of music using universal methods. Music is a significant and integral dimension of human improvement.

Key words: Al Farabi, human, universe, scientific method, music, sound

Introduction

Some researchers working on evolutionary biology think of music as the initial hypothesis of language. Some claim that music and language evolved from the same common ancestor. They argue that first, there are voices expressing emotions or pointing to other elements. A music in which the sounds come together in a combinational

syntax to form sentence structures becomes a language. Studies of the relationship between the first musical sounds in human history and human-body movements also play an essential role in understanding the dimensionality of music.

The earth has a vibrational speed in the order of the universe. Life is based on sound and vibration, just like music. Sound waves are the way energy propagates. It is possible to reach all living things in the universe with the sound wave.

Al Farabi is a scholar, philosopher who lived when the mathematical and physical foundations of music were newly formed in the East and Islamic Geography. Naturally, he studied the knowledge and methods of the Greeks on these issues. Al Farabi stated in all his research that the information obtained from the Greeks was incomplete. He indicated that he was working on a scientific system and method to complete these missing parts. All Eastern scientists, thinkers, philosophers, and writers were in the same position on this matter.

“Al Farabi has based much of his philosophy and theory, including that of music, on Greek philosophers such as Aristotle, Pythagoras, Aristoxenus, and Plato. Besides, he is considered to have explained what they left unexplained, to have reconciled or to have chosen among their different ideas and to have advanced beyond their contributions. He uses the practised music of his times in the Arabic Empire as source data for determining what is “natural” or not in music. Farabi lived (870-950 A.D.) just after the Golden Age of Islamic civilisation, the early Abbasid period (750-847 A.D.). Farabi studied in Bagdad at the House of Wisdom (considered to be the first known college) particularly the many works of Greek authors which had been recently translated into Arabic” [1, p. 1].

Methodology

To better understand and analyse Farabi’s philosophy of music, we organised Farabi’s thinking system as the primary method of our research. Al Farabi included the main problems of specific sciences, especially the epistemological foundations of music, in the first introductory chapter of the excellent music book. Al Farabi compares music with other sciences to strengthen his arguments. As the method of this research, we reached the sources of his comparisons with other sciences in his studies of the philosophy of music. We made examinations on works, articles and studies covering other sciences that Farabi envisaged to be systematised within the science of music.

A precise classification may not be possible in philosophy. However, the main features attributed to the philosophical way of thinking are as follows: questioning (problem-oriented), wondering, doubting, being critical, reflexive (thoughtful), cumulative progress, rational (mind-based), systematic, consistency quality, and universal. These basic features of philosophical thinking are systems and methods that can be learned from Al Farabi’s philosophy. Al Farabi established a very complex system and method in his work. For understanding the philosophy, it is necessary to focus on close thinking. In other words, it is necessary to approach issues in which mathematics and art are familiar or different as well as natural and humanities.

Our achievement is to reach his science, anthropology, cosmology, astronomy, and mathematics experience, where music is intertwined.

Specific examples explaining the categories proposed by Al Farabi do not exist under a single heading. However, it becomes clear that astronomy belongs to the third category according to Al Farabi's philosophical point of view and the subject narrative in the content of his works. When we understand Farabi's method of investigation, we can infer the meaning that some of his principles are innate to humans, some are derived from other sciences, and some are reached as a result of experience.

To understand the philosophical approach of universal music, we directed our discussions with the following questions. What are the characteristics of music, philosophy and science universally? Which of the knowledge of the characteristics of music, philosophy, and science across cultures reflect more change depending on their own culture?

Understanding the Structure of Music

One aspect of Al Farabi's determination of the principles of musical art is understood in his discussion of the theory of music formation. The other is necessary for the discussion of music as a science systematically. Along with his philosophical writings on logic, ethics, politics and other sciences that are valid in every century, Al Farabi also included scientific studies of music in his works in detail. The spontaneous making of music he expresses here may be examples of singing. However, this would have a 'natural' feeling, meaning basic, instinctive or spontaneous, unlike music that is consciously composed.

According to Al Farabi, the imagination of the nature and potential value of musical knowledge is inevitably formed concerning science knowledge about the ideas in nature and relative value of other learning fields and other spiritual or artistic disciplines. The effect of music on human consciousness, perception, function of the senses, and the science of emotion change should be understood first.

"Among the numerous and varied works that were translated from Arabic into Latin in the twelfth and early thirteenth centuries is the Classification of the Sciences (Ihsa'al-Ulm) by Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Al Farabi (d. A.D. 950), a brief treatise whose rather considerable influence extends to the writings of Vincent of Beauvais, Roger Bacon, Jerome of Moravia, Lambert, and numerous other writers on musical and non-musical subjects alike. In his discussion of the mathematical sciences, Al Farabi gives an account of music, dividing it into the sciences of practical and theoretical music" [2, p. 173].

The unique role of the mind inexperience is to form an idea of certain sensations and derive a universal meaning from these details. K. Al Burhan explains the definition of experience in Al Farabi's corpus. Experience means careful consideration of the details of something. Experience creates an idea of the universality of things more precisely as long as experience finds universality in these details. The paragraphs we identified in our research in Farabi's works explain the methods of experience. Al Farabi's experience

and induction point to the features of the philosophical method in general and the astronomical method in particular. Al Farabi's statements in the *K. Al Musiqqa* reveal the essentially inductive quality of his approach to astronomy and other sciences as music.

“To say that the Arabs ‘merely elaborated and intellectualised the knowledge derived from other races’ is instead a dubious stricture, since to have elaborated and intellectualised what the Greeks had left would, in itself, have been sufficient to give the crowning glory to the Arabs! Fortunately, we have plenty of documents that prove that we cannot afford to ignore the contributions of the Arabs to the speculative art of music. Nothing demonstrates the critical attitude of the Arab theorists better than the opening lines of the monumental ‘*Kitab al-Musiqi*’ of Al-Farabi.” Al Farabi says:

“Three axioms should determine the aim of a writer in every theoretical art: The first, complete statement of fundamental principles. The second, the ability to elucidate what follows from these principles. The third, the ability to combat errors which meet him in that science and strength to restrict the opinions of others, to discriminate between the right and the wrong, and to rectify the imperfections of those whose opinions are obscure” [3, p. 67-68].

When we examine the general analysis up to this point, we understand the importance of Al Farabi's belief in the awareness of universal and heavenly phenomena and proving arguments to prove their existence. According to the era we live in, we understand that Al Farabi adopted two paradigmatic interpretations of the origin of the material world in his corpus. The first is based on the concepts of absolute creation from nothing and the temporal finitude of the world; second, on timeless causality and the infinity of the physical universe.

“Al Farabi is a Neo-Platonist since his mystic tendencies are numerous in his *Metaphysics*, *Psychology* and *Political thought*. As a Neo-Platonist, he follows the groundwork of the Neo-Platonic doctrine made of religious *Mysticism* and *Emanatist Monism*. Thus, Al Farabi's philosophy is entirely theocentric because it holds God as the centre of the universe. God is *One*; this One is the absolute which transcends everything. From the One flows, the plurality of things gradually coming down the scale of perfection to the existence of matter. The goal of man is to return to God. This return is to be accomplished by virtue and philosophical thought. Like the Neo-Platonists, Al Farabi holds in his treatise on the *Agreement between Plato and Aristotle*. There is no essential difference between the philosophy of Plato and that of Aristotle” [4, p. 1].

Concerning Al Farabi's ‘theology’ or his views on God's existence and essence, some statements can be made clearly and positively. The first is the essence, consciousness, mere knowledge of the eternal autonomous and intellectual nature and the universe. The basic concepts of Al Farabi's theology are ‘intellect, existence, pure knowledge, cause and unity’ are, therefore.

According to Al Farabi's observations, while physics is withdrawn in motion and examines bodies in motion, mathematics studies bodies isolated from their substances. As a result, different sciences can study the same object by developing different proofs and identifying different causes. Al-Farabi's way of thinking, so there is no contradiction and discrimination between physics and astronomical methods.

“Moreover, the case [in music] when we are unable to perceive the individual entities is like the case of many of the sciences whose first principles are proven in other sciences, and the practitioner of this science takes an accepted principle which has been established in these (other) sciences. When he is asked to prove it, he refers to the specialists of these sciences. The astronomer (munajjim) does when he wants to explain the causes [asbab] of the various motions of the celestial bodies that appear through observation. He can only explain these causes, such as the eccentrics and epicycles, when it is posited that these planetary motions are in themselves regular [mustawiyah]” [5, p. 255].

Al Farabi was one of the first Islamic thinkers to emphasise observation, induction and especially astronomy, the importance of astronomy of experience in music, and applying some of Aristotle’s methodological directives to these particular sciences. He expressed the determination that metaphysics is necessary for two things: to define the true essence of celestial bodies, which can be an intangible principle such as mind, and to determine the causes of motion-defined as something external to them. The priority of metaphysics in the cosmological field directly connects with the astronomical method in concept research. His opinion on this issue; is that music cannot be studied in its field. Farabi can be reconstructed in his logic studies, especially in Burhān / precision philosophy, which is concerned with defining the interaction of all sciences within a system on a universal basis, according to the methods and rules of the scientific field.

“Like earlier philosophers, Al Farabi distinguished between theoretical and practical philosophy, the former terminating in understanding and the latter in action. As for theoretical philosophy, Al Farabi synthesises an Aristotelian metaphysics of causation with a highly developed Neoplatonic emanations scheme that incorporates the Ptolemaic planetary system. He, in turn, integrates a sophisticated theory of the intellect into this metaphysical framework, which develops the notion that the active intellect of Aristotle’s *De Anima* is a self-subsisting substance, one that plays a role not only in human cognition but also in generation and corruption in the sublunary realm. Although in practical philosophy Al Farabi treats various ethical issues, his main focus is on the ideal or virtuous state and its ruler, which on the whole is reminiscent of ideas found in Plato’s *Republic*” [6, p. 54-55].

There are two critical issues regarding Al Farabi’s interpretation of the aether theory of Aristotle and how he relates it to the infinity thesis of the universe. He analysed the Aristotelian view that the ether is a unique, indestructible element devoid of the properties of sub-elements. Farabi wrote his thoughts about the heavens and also the point of view of Aristotle’s cosmology in his works. His philosophical thought derives from the higher principles of the celestial bodies, the primary elements, and the main substance. Al Farabi emphasised the close interaction between the concepts of reason and causality in his metaphysical studies.

“The dualism of spirit and matter, infinite and finite, constitutes the cosmological problem of Metaphysics. To explain God’s action on the matter, Al Farabi placed the intellects of the Spheres between God and the world. Thus, he made the many proceed from the One by emanation. His theory is as follows: From the First Being (the One)

comes forth, the First Caused intellect. From the first intellect, thinking of the First Being flows forth a second intellect and a sphere. From the second intellect proceeds a third intellect and a sphere. The process goes on in necessary succession down to the lowest sphere, that of the moon. From the moon flows forth a pure intellect, called active intellect. Here end the separate intellects, which are, by essence, intellects and ineligible. Here is reached the lower end of the supersensible world (the world of ideas of Plato)" [4, p 30].

The diversity of all celestial movements and their speed in physical dimensions play an important role in Al Farabi's cosmology. According to Farabi, the relationship between the changing information movements between planets and spheres is the only accident that affects the celestial bodies. It makes them the first of the missing entities.

In Farabi's opinion, what is possibly intelligible have formed in matters other than the soul before the truth becomes intelligible. According to Farabi, every being, whether it is a mind, a heavenly soul, or a sphere, has no priority and depends on a higher principle except the First, which is entirely autonomous.

"Al Farabi's cosmology can be explained by the legacy of Greek science and philosophy on the one hand and the intellectual developments that characterised early Islamic civilisation on the other" [7, p. 11].

Al Farabi points to the definition of music as follows. Music is considered the melody associated with phonemes, which are notes in a particular order and style or make up words that express a thought. Music is a combination of pure mind, imagination and senses. Furthermore, music consists of natural images in the soul and performed through sound or instrument.

In Al Farabi's corpus, we realised that his experience and observation were among the methodological foundations of astronomy. Musiqā details Astronomy as an experimental science based on data accumulation. According to Al Farabi, "Melody, he then explains, may take one of two forms. The first is inner, consisting of imagining the tune intended; the second is the disposition or skill of producing that tune through the hand or the mouth. Hence, the instruments used are divisible into lutes or other percussion instruments and flutes or other wind instruments, respectively" [8, p. 124].

"Following this, Al Farabi devoted the second book of his treatise to criticism of his predecessors in the field of speculative music, including the Greeks. In this work, Al Farabi says: *Having* commented on what was obscure in their sayings, and examined the opinion of one after another of those whom we knew as holding an opinion which was set down in a book. Furthermore, we have explained the value of what each of these has attained in this science, and we have rectified the errors of those who have fallen into error!" [3, p. 68].

The thought of Al Farabi's devotion to Ptolemaic planetary models is crucial information for understanding cosmology even in our age. He explains whether Farabi's spheres are entirely geometric or concrete entities hidden in the physical cosmos. The second master makes explicit reference to Ptolemaic eccentric theories and epicycles during an argument designed to show that the astronomer must rely on physical principles to explain the reasons for the motions of the planets in *K. Al Musiqā*.

“...‘Particular sciences’, says Al Farabi, “restrict themselves to one or several departments of being. For instance, physics is the science of being as affected by physical properties. Mathematics is the science of being which deals with quantities and numbers” [4, p. 9].

The concept of Ethos has always existed in Arabic Music. Terms such as influence or state express the relationship between Ethos and music. Ethos has been described as ‘the relationship between musical and non-musical. According to Farabi’s opinion, the relationship between Ethos and melody is the same function as the connection between the world and its cosmos. Al Farabi explains the effect of Ethos on the listener with melody and instruments depending on the fundamental laws of physics.

“The doctrine of the Ethos, so highly prized in the art of antiquity, has an abiding interest, and therefore One may assume that its history may have a similar attraction. As Jules Combarieu pointed out not long since,* the doctrine of the *Ethos* had its origin in magic, and taking the liberty to draw up, its genealogy, because, in the subject under discussion, it plays an important part” [9, p. 89].

The mind performs the function of synthesising the multiplicity together in all its processes. To understand a scene presented to our senses, what we perceive must unite as a whole composition. Perception is an action of the mind that involves synthesis. The act of imagining involves both analysis and synthesis, in the sense that nothing can be imagined without synthesising much in one.

For centuries, all philosophers have defined music as a harmony of the soul and a universal reflection. Distorted harmonies and rhythms ‘Ethos can distort the soul’.

“Al Farabi particularly stresses the importance of the modality of ‘knowing’ (savoir) in his musical theory, and presents at the same time very semiotically sounding reflections on musical structure. He compares music with poetry: as poetry consists of phonemes, accents, half-lines and lines, so in music tones constitute the primary element, forming melodies and ultimately all music. According to Al Farabi, musical structures are artificial and not based on nature: The Pythagorean argument about the relations of planets and stars producing music is based upon a linguistic misunderstanding: using the word ‘music’ in two different meanings. Further, as early as the beginning of the Middle Ages, Al Farabi is fully aware of differences between cultures and the fact that what is regarded as natural tones in a given culture, e. g. Arabian, are ‘natural’ only in this context” [10, p. 308].

The idea of a unified and hierarchical cosmos combined with the idea of the music of the spheres and the object of imitation as the cause of the music of this world, in which all parts are interconnected, operate according to the same mathematical proportions and principles, was brought to the ethos theory by human souls, already in early Greek thought. The basis of this theory is that earthly music can communicate, nurture, and produce ethical situations. The scientific aspect of Al Farabi is the influence of Aristotle’s works. The passage of K. Al Musiqā and the Aristotelian correlation between the simplicity of the aether and the regularity of the circular motion shows that he accepts, at least for astronomers.

“Mathematical astronomy, on the other hand, is the study of the earth and the heavenly bodies with a view to determining: a) their shapes, positions, relations to each

other and their relative distances from one another, the earth being entirely immovable; b) their motions and the number of those spherical motions, whether common to all of them or peculiar to each one of them; c) their movements and positions in the zodiac and their effects on such terrestrial phenomena as the eclipse of the sun and the moon, their rising and setting and the like; and d) the divisions of the earth into inhabited and uninhabited regions. To determine their major divisions or zones and how these zones are affected by the universal diurnal motions of the spheres and the succession of day and night” [8, p. 124].

The impression of harmony and rhythm, musically and physically, has been the case of particular concentration from philosophers. The knowledge obtained through perception is different from the mind, as is the case with intuition. Perceptions and intuited knowledge, however, may be measured eventually to a reasoning process. Furthermore, Farabi infers that knowledge achieved by either of these two forms is made cognisable through experience. In this introduction, as Farabi suggests in *Kitab al Musiqā* with the phrase of an experienced instrument tuner, experience is more than knowledge or skill acquired through repetition. Accordingly, experience is phenomenological and existential

“Side by side with this doctrine, the Arabs held extreme views on the much older objective aspect of the influence of music, as displayed in *Magical Music*, *Cosmical Music*, the *Harmony of the Spheres*, *Musical Therapeutics*, and the doctrine of the *Ethos* and I propose to deal with this under the following headings: I. *Pagan Times*; I. *The Kitab al-siyasa* (eighth century); III. *Al-Kindi* (ninth century); IV. *The Ikhwan Al Safa’* (tenth century); V. *Tenth century to seventeenth century*; VI. *Modern Survivals*” [9, p. 91].

The most striking qualities of celestial bodies from the perspective of an observer on earth are the first, their brightness, and the second, their regular and harmonious circular motion. The first admits that the sun alone emits light. According to the second, all fixed stars are bright in themselves, while other orbiting planets reflect the sun’s light. Al Farabi accepted mathematics as a valuable tool for studying the world around us. However, in his mathematical or philosophical studies, we understand that he does not consider this science a powerful tool for accessing metaphysical knowledge. As the general discussion of the philosophical field, it is not clear whether experience corresponds to theory and practice by observation or induction. According to Al Farabi, it is evident that astronomical theory depends on practice and experimental data collection.

“The *Ihsa* which contains Al Farabi’s most systematic description of the classification of the sciences, provides much information on astronomy. In this treatise, astronomy is presented as a mathematical science, together with arithmetic, geometry, music and optics. Al Farabi then divides the subject matter of mathematical astronomy into three parts. The first one deals with the exterior aspects of the heavenly bodies, such as their shapes, positions and sizes. It also includes an examination of the earth and asserts its stationary position in the world. The second part deals with celestial motion, both the general motion shared by all the celestial bodies and the particular

motions of the planets. The third part focuses on the earth and related geographical, climatological and demographical questions” [5, p. 243].

Similarly, a composition performance can be reflected as images of the total sound frequency. It is the context of the component images or some combination thereof. Analogical thinking arises from uncertainty and connotation, either poetic or symbolic. On the other hand, induction and deduction set the bases for the process of reasoning, whether universal and expressive or fundamental. As with intuition and perception, thinking presents another face of imagination.

“Farabi says that when he observed how composed melodies are in some instances concordant, in others discordant and some more so in each respect than others, he realised that heavenly bodies could not have the tones that correspond to those melodies. Equally inapplicable would be the auspicious and inauspicious character of ‘our’ melodies. Furthermore, Farabi says, it is generally agreed that the tones of a scale and (even) the signs of the Zodiac are by art not by nature, and there is absolutely no change or difference from this in nature” [11, p. 56].

Here we come across one aspect of Farabi’s argument about melody. It is controversial that information about melodies depends on celestial bodies. We know categorically in this quote above that Farabi disagrees with the connection between the sounds of celestial bodies and the formation of the musical melody. We think that the reason for Farabi’s rejection of the formation of music in this way is as follows: Farabi thinks that two objects must come into contact with each other for the formation of sound. He opposes this with the theory that there is no contact between them so much that the heavenly ones cannot produce sound.

The Harmony of the Spheres

If sound and music transform language and logic, how can all support each other in something as complex as philosophy? The impression of harmony and rhythm, musically and physically, has been the case of particular concentration from philosophers. The knowledge obtained through perception is different from the mind, as is the case with intuition.

Al Farabi emphasises the multipurpose revelation of melodies and the effects of more than one melody genre at the same time. Farabi also points out that pleasant melodies simultaneously create happiness, images in the mind, and an emotional effect to detect these effects. The multidimensionality of melodies has a parallel in the visual arts. Al Farabi defines imagination as an ability to mediate between the senses and the mind.

“... ‘Closely related to the ethos doctrine is the venerable principle of the harmony of the spheres.’ This ancient and beautiful conception was, as we know, one of the key-stones of Pythagorean cosmology. But today it has begun to appear that the idea of sounding spheres originated much earlier, in Egyptian, perhaps also in Babylonian culture” [12, p. 288].

Pythagoreans referred to celestial music as the product of the movement of celestial bodies. However, even if such a movement produces sound, it should be stated that

it is not an instrument itself. Perhaps we understand that it should not be defended as instruments of celestial spheres by causing the sound to be produced.

Al Farabi rejects the idea that rotating spheres can produce sound for various reasons. The first claims that the idea that spheres produce sound goes against established principles of physics. According to Al Farabi, most musicology studies make an interesting claim that their object arose not by nature but by craft. As a result, music is essentially a human creation that exists by tradition. Therefore, even if the spheres can produce sounds, they will not relate to what we call music.

“One of the earliest works that would appear to have attracted the attention of the Arabs on this question was a Pseudo-Aristotelian production known as the *Kitab al-siyasa* (Book of Government), said to have been written by Aristotle for Alexander the Great. Here is what Aristotle is made to say in the *Kitab al-siyasa* on the question of the Pythagorean notion of the Harmony of the Spheres, and musical therapeutic. The excerpts given above, show Pythagorean teaching pure and simple. Everything is number ‘said the Pythagoreans, and by this means alone could cosmic order be explained. Among the ectypes of numerical proportion was mundane music, and in the harmonious order of things this was related to the elements, the virtues, and so on” [9, p. 95].

The essential feature of human consciousness is its predisposition to music as a requirement of creation. Revealing the secret of humanity’s deep connection with music is also human behaviour shaped by music. This intriguing biological mystery: Music, universally approved and uniquely powerful in its ability to abstract emotions, especially why is it so common and important to us? Imaging considerations, the cerebral cortex finds greater activation in the right temporal lobes auditory regions when subjects focus on harmonious aspects. Al Farabi’s research covers the mysteries of the melody as ‘*Kitab al Musiqa*.’

“Those who divide in this way (into *musica mundana*, *musica humana*, and *musica instrumentalis*) either invent their opinion or they wish to obey the Pythagoreans or others more than the truth, or they are ignorant of nature and logic... Celestial bodies in movement do not make sound, although the ancients believed this. And one must be struck by the similarity of Al Farabi’s statement on the same subject written three centuries earlier in the *Grand Book*: The opinion of the Pythagoreans that the planets and the stars, in their courses, because sounds to be born that combine harmoniously is false. In physics, it is demonstrated that their hypothesis is impossible-that the movement of the heavenly bodies cannot produce any sound” [2, p. 187].

When Farabi observed how melodies were composed in some cases harmonious, in some incompatible, and some more in every respect than others, he made it clear in his works that he understood that celestial bodies could not have the tones corresponding to these melodies. Farabi pointed to sufficient causality to deny the ability of celestial bodies to make music. He noted that especially if the difference in nature of the two is such that the heavenly ones cannot produce sound, there must be contact between them.

“According to the Pythagoreans, the human soul is in constant motion. This motion is defined by certain numerical proportions which attend the harmonic relations of the tones. Therefore, certain tunes evoke corresponding motions of the listener’s soul. The

mathematical analogy between the ratios of the soul's motion, the vibration of strings, and finally the movements of the heavenly bodies, constitutes the basis upon which rests the principle of ethical power. The idea of the moral catharsis of the emotions, as proclaimed by Aristotle and his followers, is closely related to the older Pythagorean ideology. The connection between body and soul is improved and 'harmonised' by properly selected tunes, and this involves also the idea of music as effective medical treatment. The motions of the celestial bodies, of the macro cosmos are supposed to be paralleled by those of the soul. Thus a complicated numerical calculation in musical astrology begins to take shape" [12, p. 262].

Music, according to Al Farabi, is a product of particular instinctive inclinations. One of these sources, instinctively rooted, is poetry that has been instilled in humans. Poetry is the reflection state of sound, ever since the essence of the universe was created. Both have a universal character within each other. The universality of man is sound and word. Other instinctive sources of this kind are the natural tendency of both humans and animals to use sounds to express pleasant and unpleasant situations and experiences in life. This is the self-formation law of the universe.

"Farabi was the first major figure in Islam to follow Aristotle rather than the Pythagoreans on this point. What the Pythagoreans believe about the heavenly bodies and the stars, that by their motion they produce harmonious tunes—that is false. It has been outlined in the science of nature that what they claim is not possible, for the heavens, the spheres and stars cannot (la yumkin) produce sound by their movements" [11, p. 54].

"Al Farabi dedicated a number of treatises to the science of music. In addition to a chapter on music in his *Ihsan'al-ulum* (The Enumeration of the Sciences), he is the author of two works on musical rhythms: the *Kitab ihsa' al-iqat* at The Book on Enumeration of Rhythms), and the *Kitab fi l-iqat* at (The Book on Rhythms) However his most important work on music is his *Kitab al-musiqi l-kabir* (the Great Book of Music), no doubt one of the most fascinating medieval Arab works in the field. In it, Al Farabi lays down the principles and foundations of the science of music: from the creation of music in the faculty of the imagination, through the principles of acoustics and the mathematical division of the scale to account for the various intervals, to the groups of notes of which modes are comprised. However, al-Farabi, himself not only a theoretician but also a practising musician, also refer in great length to the musical practices of his time, which he approaches with the dual purpose of both systematic description and criticism" [13, p. 141-142].

According to the world of philosophy in Farabi's mind, the pleasure of listening to natural notes of music is a way of describing them and what defines them that way. He states the importance of this situation according to his accurate information. Farabi argues that music objects are not abstract mathematical concepts that exist independently of the musical world and only manifest in music.

"In addition to his prolific philosophical writing on logic, ethics, politics, and other sciences, Al Farabi dedicated a few important treatises to the science of music" [14, p. 159].

Understanding Al Farabi's cosmology, it is essential to describe or at least clarify the role of astronomy, astrology, and other philosophical disciplines in their approach to cosmology.

Medieval music philosophers researched and conveyed their studies with the relationship between the nature and origin of music, the nature of theoretical science that questions music and all its elements, the theoretical and practical or applied aspects of music. The important thing is the place of music in the order. They explored the body's relationship to humour and emotions and parts of the cosmos such as natural elements, numbers, celestial spheres, and seasons. They studied music as a science in the field of philosophy. Music theorists of this period were interested in the elements covered by music. These elements are as follows: tone, intervals, melody, rhythm, modes, transitions, composition, musical instruments and their use in music theory and performance.

"Al Farabi describes the sphere-souls as being in a state of constant and continuous intellection. As he writes, the sphere-souls are 'always contemplating what they contemplate', and the 'objects of their intellects are present in them from the very beginning. Al Farabi then compares the sphere-souls to human souls. Unlike the former, the latter is at first in potentiality and then later in actuality. The importance that this text had in shaping Al Farabi's methodology appears clearly when he writes that "the first principles of absolute demonstrations in every science only reach the soul through the sensation of individual and particular things, as has been shown in the Posterior Analytics" [5, p. 253].

Al Farabi's thoughts on astronomy reflect his belief that astronomy is limited to studying the external aspects and properties of celestial bodies and is not suitable for studying their essence. Al Farabi prioritises the research and provision of knowledge in science and philosophy. For him, the knowledge gained through observation and experience is the basis of a definitive and provable theory. In light of this information, our opinion is that he did not have long discussions about the inner nature of the spheres or in other studies and said nothing about the ether, the simple element of the heavens.

Conclusion

According to Al Farabi, musical skill includes harmony and agents that make harmony perfect and pleasant. Musical art aims to create a connection with sounds and to explain its situation. It distinguishes musical phrases from each other through the human ear. Distinguish between good harmony and imperfect harmony, harmonious and incompatible. The number of people who cannot distinguish harmony or disharmony in melody with their musical ear is negligible. People sometimes join music in moments of joy, sometimes sadness, sometimes in religious rituals and sometimes in finished stories and speeches. Al Farabi stated that the main subject of theoretical music is natural sounds. He had a different perspective on the origin of the sound, which is the main subject of music. He did not accept the conceptions that claimed that stars and celestial bodies make musical notes as they move.

Nevertheless, Farabi also explained why this view is not possible according to the laws of physics. Farabi studied the theories of philosophers and thinkers before him and discussed them in a way comparable to his point of view in his works. He explained that notes could not form when objects and stars in the sky move.

According to Al Farabi, an example of a sound astrological quest consists of observing the effects of the heat emitted by celestial bodies on celestial beings. The great treatise expresses how to understand and realise the meanings as the most accurate method of examining the system. He proposes visual observation of everything that appears in reality, placing the object in front of the eye. Al Farabi uses the concept of 'reasoning', especially when explaining the theory of propagation. The approach of the great treatise states that music composition is a mathematical exercise. It also demonstrates that music can produce an infinite variety of musical expressions and emotions from a primary source of sound, rhythm and tempo. The combination of known facts and knowledge with imagination, assumption and inspiration produces new scientific discoveries. The Musiqa points out that both science and music relies on 'formulas' and 'theories' to solve problems and discover the intangible mysteries of life.

We aimed this examination provides an essential insight. Al Farabi's valuable philosophical perspective can offer new contributions to musicology. While contributing to the scientific aspect of music, his philosophy of music will also have a significant impact on humanity and virtuous life in general. The insights of this thinking and approach only recall the commitment of a fresh intercultural musical comparison. However, there are documents on the historical development of broad explanatory cross-cultural theories of the human sciences in many fields. Therefore, it is essential to research philosophers who left their sign on history in philosophy and science.

List of references

- 1 Caton P. Comparative Music Theory, Unpublished class paper. – UCLA Winter, 1973. – 16 p.
- 2 Randel D.M. Al Farabi and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Age // Journal of the American Musicological Society, Vol. 29, No. 2 (Summer, 1976). – 173 p.
- 3 Farmer H.G. Historical Facts for the Arabian Musical Influence. – Ayer Publishing, 1930. – 440 p.
- 4 Hammond R. The Philosophy of Al Farabi and its Influence on Medieval Thought. – New York: The Hobson Book Press, 1947. – 89 p.
- 5 Janos D. Al Farabi on the Method of Astronomy // Early Science and Medicine, Vol. 15, No. 3. – Published by Brill, 2010. – 433 p.
- 6 McGinnis J., Reisman D.C. Classical Arabic Philosophy an Anthology of Sources, Hackett Publishing Company. – Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007. – P. 54-55.
- 7 Janos D. Method, Structure, and Development in Al Farabi's Cosmology, Brill, Global Oriental. – Leiden: Hotei Publishing, 2012. – P. 11.
- 8 Fakhry M. Al Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence, Printed and bound by Bell & Bain Ltd. – Glasgow, 2002. – 168 p.
- 9 Farmer H.G. The Influence of Music: From Arabic Sources, Published by Taylor & Francis, Ltd. – On behalf of the Royal Musical Association, 1926. – P. 89-124.

10 Tarasti E. Music Models Through Ages a Semiotic Interpretation Published by Croatian Musicological Society Stable International Review of the Aesthetics and Sociology of Music. – Vol. 25. – No.1/2. – 1994. – 328 p.

11 Shehadi F. Philosophies of Music in Medieval Islam, Brill's Studies in Intellectual History. – Vol. 67. E.J. Brill Leiden. – New York: Köln, 1995. – 173 p.

12 Werner E., Sonne I. The philosophy of Music in Judaeo-Arabic Literature // Published by Hebrew Union College Annual, Jewish Institute of Religion. – Vol. 16. – 1941. – 288 p.

13 Klein Y. Musical Instruments as Objects of Meaning in Classical Arabic Poetry and Philosophy. The Department of Near Eastern Languages & Civilizations In partial fulfilment of the requirements for P.h.D In the subject of Near Eastern Languages & Civilizations Harvard University Cambridge, Massachusetts 2009. – 263 p.

14 Farmer H.G. The Sources of Arabian Music, an annotated bibliography of Arabic manuscripts which deal with the theory, practice and history of Arabian music from the eighth to the seventeenth century. – XXVI Leiden (Brill) 1965. – 443 p.

**Нурьшева Г.Ж., Терджан Н.
Философия музыки аль-Фараби**

Аннотация. Ученые предлагают разобраться о влиянии музыки на психику человека, на знания о душе, науке, метафизике и сферах. Мы полагаем, что в эпицентре этих дискуссиях исследователи не сосредотачиваются на том, как музыка вызывает эмоции. В веке, в котором мы живем, большинство пишущих на эту тему согласны с тем, что это самая важная проблема. Современные исследователи хотят дать научное объяснение тому, почему музыка вызывает сильные эмоциональные реакции у людей. Наше исследование направлено на поиск ответов на сегодняшние вопросы посредством обращения к IX и X векам, которые считаются золотым веком исламской культуры. Наша цель пролить свет на ответы современных исследователей на вопрос о влиянии музыки на человеческую душу. В статье основное внимание уделяется подходу Второго Учителя к космологии и тому, как различные науки способствуют изучению неба. После обзора первоисточников аль-Фараби, способствующих контекстуализировать его работу в свете греческого наследия и арабского интеллектуального климата того времени, авторы определяют его концепцию научного метода и показывают связь между научной практикой и теорией. Благодаря междисциплинарному подходу к истории философии и астрономии, философия музыки аль-Фараби вносит свой вклад в физику, метафизику и астрономию. В статье содержатся формулировки новаторских, философских музыкальных идей, обусловленных использованием аль-Фараби астрономия Птолемея. Основным предметом исследования был целостный подход к аристотелевской и неоплатонической теориям, которые дополняли друг друга. Принятие этой точки зрения позволяет более широко изучить музыку в рамках конкретной культуры или ситуации. В статье исследуется «Большая книга о музыке» в свете определения феномена музыки, которое охватывает все разнообразие музыки с использованием универсальных методов. Музыка – существенное и интегральное измерение человеческого совершенствования.

Ключевые слова: аль-Фараби, человек, вселенная, научный метод, музыка, звук.

**Нұрышева Г.Ж., Терджан Н.
Әл-Фарабидің музыка философиясы**

Аңдатпа. Ғалымдар музыканың адам психикасына, жан туралы білім, ғылым, метафизика және сфераларға әсерін қарастыруды ұсынады. Біз осы мәселе жөніндегі

пікірталас орталығында зерттеушілер музыканың эмоцияны қалай тудыратынына назар аудармайды деген болжам жасаймыз. Қазіргі дәуірде осы мәселе жөнінде қалам тартушылардың көпшілігі өзекті мәселе екенімен келіседі. Қазіргі зерттеушілер музыканың адам бойында күшті эмоционалды реакциялар тудыратындығына ғылыми түсініктеме беруге тырысады. Біз зерттеу барысында 9-10 ғасырлардағы алтын ғасыр болып саналатын ислам мәдениетіне жүгіну арқылы бүгінгі сұрақтарға жауап іздейміз. Біздің мақсатымыз – музыканың адам жанына әсері туралы мәселесіне қазіргі зерттеушілердің көзқарастарына жол салу. Бұл мақалада Екінші Ұстаздың космологияға және түрлі ғылымдардың аспан денелерін зерттеу барысындағы әдісіне ерекше назар аударылады. Әл-Фарабидің түпнұсқалық еңбектерімен жұмыс сол ғасырдағы грек мұрасы мен араб интеллектуалды климаты тұрғысынан қарастыруға көмектеседі, авторлар оның ғылыми әдіс тұжырымдамаларын анықтап, ғылыми практика мен теорияның байланысын көрсетеді. Философия мен астрономия тарихына пәнаралық көзқарас арқылы әл-Фарабидің музыка философиясы физика, метафизика және астрономияға өз үлесін қосады. Мақалада әл-Фарабидің Птоломей астрономиясын қолданудан туындайтын инновациялық, философиялық музыкалық идеялардың тұжырымдамасы келтірілген. Зерттеудің негізгі тақырыбы бір-бірін толықтырып тұратын аристотельдік және неоплатондық теорияларды тұтастық тәсілі арқылы қарастыру. Осы көзқарас музыканы белгілі бір мәдениеттің немесе жағдайдың шеңберінде кеңірек зерттеуге мүмкіндік береді. Бұл мақалада «Музыканың үлкен кітабы» әмбебап әдістерді қолдана отырып музыканың барлық алуан түрлілігін қамтитын музыка құбылысының анықтамасы тұрғысынан қарастырылады. Музыка – адамның өзін-өзі жетілдірудегі маңызды және ажырамас өлшемі болып табылады.

Түйін сөздер: әл-Фараби, адам, ғалам, ғылыми әдіс, музыка, дыбыс.

АБАЙ О ЦЕЛОСТНОМ ЧЕЛОВЕКЕ: ЕДИНСТВО ИСТИНЫ, ДОБРА И КРАСОТЫ*

Соловьева Грета Георгиевна

soloveva.greta@mail.ru

*Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК
(Алматы, Казахстан)*

Solovieva Greta

soloveva.greta@mail.ru

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

Аннотация. Казахская философия, являясь этикой, эстетикой и одновременно метафизикой, выполняет великую миссию: быть учением о прекрасной и праведной жизни.

Выражая дух казахской культуры, Абай Кунанбаев создает в то же время новую ценностную парадигму, определившую жизнь и судьбу родного народа.

Гениальный мыслитель соединяет преобразенный Восток и переосмысленный Запад, мыслящее сердце и совестливый разум под водительством Веры.

С этих позиций он раскрывает сущность философии «целостного человека»: преодоление невежества, лени, алчности, зависти, овладение знаниями, понимание труда как условия полноценной жизни, развитие способностей мыслить, творить добро и созерцать красоту. Это есть путь казахского народа в пространство мировой истории, где ему предстоит стать примером для других народов в постижении духовных смыслов бытия и утверждении высоких нравственных ценностей.

Ключевые слова: казахская философия, этика, эстетика, метафизика, человек, вера, истина, добро, любовь, красота, справедливость

Введение

Обсуждение концепта Абая о целостном человеке предполагает, прежде всего, выяснение своеобразия казахской философии как единства метафизики, этики и эстетики, а также размышления о великом Слове, сказанном казахским мыслителем и преобразившим судьбу и жизнь степного народа. Традиционно и общепризнанно, что казахская философия есть этика в эстетической форме. Но сегодня необходимо добавить нечто важное: этика как обсуждение экзистенциальных проблем бытия требует неперемennого обращения к метафизике, к духовным сущностям и первоосновам. Получается, что именно этика может быть

* Это исследование проводилось в рамках финансирования КН МОН РК (Грант AP08856067 «Концепция целостного и универсального человека («Толык адам») в философском учении Абая и современность»).

названа метафизикой по преимуществу: жизнь и смерть, любовь и ненависть, страдание и сочувствие обнаруживают свою сущность только в отнесении к Первосущему, т. е. в контексте духовности, Веры.

Непохожесть, уникальность казахской философии в том и состоит, что в ней этика и эстетика в своем нерасторжимом единстве сообщают метафизическую Истину о Боге и человеке.

Будучи выразителем казахского национального начала, Абай в то же время выступил преобразователем, создателем новой ценностной парадигмы для своего народа, открывателем новых возможностей и перспектив. Он соединил преображенный им Восток и переосмысленный Запад, так что появилось новое качество национального менталитета: мыслящее сердце и совестливый разум под водительством Веры.

И уже с этих позиций Абай отвечает на вопрос, как он понимает целостного человека. Это тот, кто преодолевает невежество, лень, праздность и связанные с ними другие пороки – алчность, тщеславие, зависть. Тот, кто соединяет в себе энергию Истины, Добра и Красоты, устремляясь через Веру к духовному Свету. Тот, у кого все способности души и тела, разума и сердца, находят меру согласия и гармоничное созвучие. Таким был сам Абай, поэт, философ, ученый, великий преобразователь.

Целостность человека есть целостность народа. Мыслить и чувствовать через Веру, обретая духовно-нравственное совершенство, овладевая науками и уверенно вступая в пространство мировой истории, – вот путь, предначертанный Абаем своему народу.

Методология

В статье использованы следующие методы: метод историко-философской реконструкции, позволяющий интерпретировать текст с позиции исторической эпохи, в которой он создавался, а также с позиции современных реалий; метод современный философской герменевтики с опорой на феномен понимания и аналитику герменевтического круга; метод философской компаративистики, позволяющий определить общее в философских концептах, а также выделить их различие и нетождественность, согласно принципу «единство в многообразии».

Абай как создатель нового качества национального

Общепризнанно, что творчество гения мирового ранга питалось, в основном, тремя источниками: казахская культура, восточная философия и поэзия и русская культура с выходом в западный ареал. Но эти три источника выступают, конечно же, не на равных. Доминантой, несомненно, является казахская традиция – народный эпос, фольклор, пословицы и поговорки, памятники письменной культуры. При всех взаимодействиях и влияниях Абай является исконно казахским национальным гением, порожденным могучим духом степного народа,

выразителем его индивидуального национального типа, национальной души. Он впитал мудрость Коркыта и Асана-Кайгы, прекрасно знал народный героический эпос «Ер-Таргын», «Кобланды батыр», «Камбар батыр». Его волновала трогательная история «Кыз-Жибек», драма любви «Козы-Корпеш и Баян-Сулу». Абай изучал труды аль-Фараби, особенно "Трактат о взглядах жителей добродетельного города», обдумывал «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгари, где дается пронизательный анализ категорий тюркского бытия, глубоко вникал в смысл учения Ахмеда Ясави, читая и перечитывая «Дивани-и хикмет».

Абай был плоть от плоти своего народа. Он вырос в жаркой степи, впитал ее характер, любовь к вольному, как ветер, слову, к быстрому бегу скакуна, к необозримым просторам и журчанию горных рек. Родная природа, язык с его удивительной мелодикой и сочными образами, героизм предков и прославленное казахское гостеприимство – все это вошло в его внутренний мир и определило самобытность философского почерка. «Мировоззрение Абая носило характер глубокой национальной ориентации, и казахские философские ориентиры были для него основополагающими» [1, с. 31].

Но Абай не только впитал соки родной культуры. Он явился как преобразователь, творец нового типа жизни и психологии, национальной ментальности, национальной философии, создатель новой ценностной парадигмы своего народа. Другими словами, он творит **новое качество национального**, подтверждая и доказывая неустрашимость и принципиальную значимость феномена нации для мирового сообщества.

Это деяние не осталось только в лоне философии и поэзии, но обрело историческое влияние на умы и души его современников, поскольку Абай пользовался огромным авторитетом среди своего народа. Его Слово отозвалось в сердцах тех, к кому он обращался, изменило их жизнь, их уклад, их обычаи и традиции, их способ бытия и понимание смысла того, что с ними происходит.

Средоточием небывалого прежде философского выступления можно считать Слово семнадцатое из Книги-исповеди Абая. Общеизвестно, что казахский мыслитель протянул жемчужную нить между Востоком и Западом. Но при этом не поясняется, какие образы Востока и Запада оказались связанными волшебными узами.

Думаю, что Восток для Абая – это, прежде всего, вечное, незримое, но явное присутствие Всевышнего, его бесконечная любовь к человеку, высшая справедливость и всепрощающее милосердие. Никогда на Востоке философская традиция не разрывала связи с духовным истоком – не в пример своим западным коллегам.

Когда Абай утверждает принцип науки, разума, образования, когда несет свет просвещения в родную степь, он имеет в виду не эту западную тенденцию, унизившую достоинство разума и толкнувшего его на преступления. Абай говорит о разуме, соответствующем своему понятию, соединенному с Истиной и Красотой через единый духовный источник. Запад, запятнавший себя изменой подлинной сути нравственно-духовного принципа, оказывается превзойденным Абаем.

Современные европейские мыслители, осознавшие губительность «помраченного разума» создают философские проекты возрождения подлинно разумного отношения к миру, сохраняющего добро и красоту. Мартин Хайдеггер желает сделать «шаг назад из только представляющей, т.е. объясняющей мысли в памятную мысль» [2, с. 325]. Это значит – устремиться к разуму, основанному на добре, к тому, что Абай называл совестью и сердцем. Так что, когда мы говорим о том, что Абай осуществил синтез Востока и Запада, надо помнить, о каком Западе идет речь.

И Восток казахский мыслитель в своем философском деянии преобразует. Он соглашается с принципом превосходства Сердца, которое воспроизводит Лик Божий, очищенного от пороков, греховных мыслей и поступков. «Думается, от суфийской традиции поэтов Востока идет многозначный образ и культ сердца в творчестве Абая» [3, с. 118]. Но тут же он привносит нечто новое для Востока – познающий разум, научную пытливую мысль. В этом и заключается новое качество национального духа: разум, просветленный Истиной, Добром и Красотой, тем небесным Сиянием, которое исходит от Первосущего. Замечательно, что с этим национальным началом Абай смело входит в мировой культурный дискурс, обозначив его горизонты. Ведь только через национальное можно утвердить свои ясные позиции в общечеловеческом.

Сегодня казахское национальное начало обнаруживает особую актуальность. В новом глобальном мире национальное получает неожиданный для многих приоритет. И пророчески звучат слова постмодерниста Жака Деррида о том, что нация – категория не только политическая и социально-культурная, но, прежде всего, философская: в ней концентрируется энергия различия, а современный мир взывает к различию, на котором строится единство в многообразии, единство в различиях.

Суть новой мировоззренческой парадигмы Абай изложил в знаменитом Семнадцатом Слове из «Книги размышлений». Кажется, совсем просто, незамысловато, без каких-либо философских претензий и антуража – в подтверждение истины о том, что все гениальное просто.

Абай приводит спор Воли, Разума и Сердца, разрешить который призвана Наука. Воля самоуверенно и безапелляционно утверждает свое первенство: ни одно дело в жизни не решается без ее участия «Если меня нет, не добиться в жизни богатства, мастерства, уважения, карьеры» [4, с. 30]. Разум опровергает лидерство воли: без него не найти выгоды, не постичь знаний. Сердце умирляет гордыню обоих: «Самолюбие, совесть, милосердие, доброта – все исходит от меня».

Наука находит единственно верное решение. Надо согласиться с Волей в том, что ничего в жизни без нее не добиться. Но слабость ее – в относительности: ведь она может быть использована для свершения и добрых, и злых дел.

Разум тоже велик в своих возможностях. Но и он отмечен той же печатью релятивности: и добрый, и злой могут его использовать.

И только Сердце, в котором поселилась Совесть, избавлено от такого изъяна и служит исключительно Добру. И потому воля и разум должны объединиться,

«и во всем повиноваться Сердцу». «Береги в себе человечность. Всевышний судит о нас по этому признаку» [4, с. 31].

И Восток, и Запад предстают в концепте Абая преображенными: сердце Востока – мыслящим, разум Запада – совестливым. Мыслить, познавать, открывать мир – но только сердцем, только духовной своей сущностью. Самый актуальный, самый востребованный ныне принцип жизни!

Абай о целостности человека

Абай создает, стало быть, новую онтологию и соответственно новую антропологию. Человек в его понимании должен быть целостным. Но прежде, чем ответить, как он трактует целостность, надо пояснить, кто такой, с его позиций, человек: его происхождение, сущность, предназначение. Человек, утверждает казахский мыслитель, – существо конечное, брренное. Никто из нас не знает, проживет ли еще день или час. А Бог – бесконечен и вечен. Но конечное есть только потому, что является моментом бесконечного. Конечное (человек) входит в Бесконечное (Бог) и наоборот. Человек бессмертен, и в том заключается его определение. Вне отношения к Богу, без осознания бесконечности и вечности человека все попытки определения его сущности обречены на провал.

Абай солидаризуется с аль-Газали: «Человек сотворен не для игр и пустого время препровождения, но ему предстоит крупная ставка». Ему следует поэтому пройти «трансмутацию», побороть «борова алчности» и «пса злобы», чтобы в день страшного суда не предстать в облике животного [5, с. 2].

И концепт Ибн-Араби близок Абаю. Человек переходит свой предел и возвращается к тому, кто его создал. «Бог не уничтожает человеческое устройство через так называемую смерть: прибирает Он его к себе... дает ему иной, нежели сей, ковчег» [6, с. 25].

Такое понимание сущности человека раскрывает тезис о его целостности. Все его качества и душевные способности – разум, воля, чувства соединяются принципом веры, т.е. духовности. В противном случае, человек представлял бы собой не целостность, а механический агрегат свойств. Для Абая вера есть средоточие, центр, единение всех человеческих качеств, проявлений души, чувств, мыслей, телесных свойств. Поэтому казахский мыслитель обращает особое внимание на феномен веры. Прежде всего, это духовная реальность, созидаемая диалогом Бога и человека. «Истина есть Аллах», от него исходит любовь, милосердие, справедливость. И человек, если он действительно человек, отвечает на эту великую заботу любовью. Так рождается вера.

Иман (вера), согласно Абаю, имеет два облика. Первый, который исповедует сам мыслитель, – «якини иман», истинная вера. Она рождается благодаря Всевышнему, вселяющему в сердца благонравие, стыд и справедливость. Человек же, принимая величайший дар, укрепляет в себе веру разумными доводами. Ведь разум его есть частица божественного Разума, и потому вера поддерживается разумом.

Второй облик веры Абай именует «таклиди иман» (традиционная вера). Этот путь выбирают ленивые сердцем и разумом. Они узнают о нем из книг и со слов муллы, не вникая глубоко в сущность веры. Поэтому они не способны защитить свои убеждения, легко поддаются соблазнам и могут без особых угрызений совести отказаться от своих взглядов.

Абай выступает против формального, чисто внешнего отношения к вере, когда обряды заменяют главное – саму веру. Показная, ложная, лицемерная вера, которая сводится к выполнению ритуалов без подключения внутреннего света именуется Абаем слепой.

Такая вера рассматривается многими как возможность получение какой-либо выгоды. С Богом обращаются как с купцом, пытаясь вымолить у него богатство, здоровье, ребенка. При этом духовные врата закрываются. Аллах не слышит подобных «молитв», а человек лишает себя духовного простветления.

Абай напоминает, что разумная, осознанная, искренняя вера, порожденная благонаравием и совестью, обязательно воплощается в добрых делах и поступках. Люди «не веруют искренне и осознанно. Поверь они в это, творили бы добро соответственно своей вере» [4, с. 54]. Ведь «справедливости и добродетели не добиться одними молитвами и слепым поклонением» [4, с. 67]. «Справедливый человек непременно задумается и спросит себя: «Почему я одобряю добрые дела других, а сам не спешу принять в них участие» [4, с. 67].

Вера, согласно Абаю, поддерживается и укрепляется разумом и находит свое подтверждение в добрых поступках. Но не сводится к рациональному началу, выходит за пределы разума в сферу, ему недоступную – любовь, доводы сердца. Абай мог бы присоединиться к принципу Августина Блаженного: верую, чтобы познавать, но дополнить его тезисом Абельяра – познаю, чтобы верить.

Абай ту же идею выражает по-восточному метафорично: мыслить сердцем, через веру. Тогда мысль и наука будут руководствоваться сердцем, человечностью.

Итак, целостность есть наличие в человеческом существе единого основополагающего принципа, проявлением которого являются все качества и свойства и души, и тела. Это принцип духовности, т.е. феномен Веры. Человек – не сумма, не агрегат определенных качеств, он руководим единым принципом: и его душа, и его тело одухотворены.

Целостность есть живая жизнь. Целостность есть стремление, порыв к совершенству, к преодолению всего темного, порочного, греховного и постепенное обретение света и добра в движении к высшему смыслу и абсолютной Истине.

По своему понятию, считает Абай, человек, будучи сотворен Аллахом, безусловно добр. Но единичный, вот этот человек не совпадает со своим понятием. Его бытие двойственно. Он несет в себе образ Бога, но в то же время его гнетут плотские желания. Поэтому его действительность должна быть преобразована, его природность должна измениться, облагородиться. Природная душа – не то, чем она должна быть. Она становится таковой лишь через преодоление вожделения и подчинения себя нравственному принципу, когда духовное превращается во вторую природу человека.

Истина, Добро, Красота: сущее и должное

Целостность человека, т.е. жизнь под водительством духовно-нравственного принципа, определяет подлинный смысл и познания, и добра, и красоты.

Самое страшное зло, согласно Абаю, – невежество. Отсюда проистекают все пороки – зависть, алчность, праздность, бродяжничество, козни, мелкие дрязги, – все то, что превращает жизнь в мертвечину. Абай призывает свой народ к овладению знаниями, наукой, что придаст новое качество труду, ремеслам, всем типам деятельности.

Но что такое знание? Прежде всего, это постижение Бога, понимание себя и окружающего мира, т.е. обретение духовных основ бытия. Ведь «наука – один из ликом Всевышнего». Без такого духовного просвещения позитивное знание будет лишено глубины и основательности.

И только следующий шаг – «открытие для себя природы и сути вещей: люди должны быть благодарными тем, кто отдали жизнь на алтарь науки... Они не знают ни сна, ни покоя, ни развлечений, они находятся в неустанном поиске полезных для человечества открытий, они добыли электричество, подчинив человеку энергию молнии, научились держать связь друг с другом на огромных расстояниях, заставили огонь и воду выполнять колоссальную работу, непосильную тысячам людей» [4, с. 120]. Но это позитивное знание не должно прерывать связи с духовным истоком, не стремится к полной самостоятельности, что может создать угрозы и опасности для человеческой жизни.

Нравственное начало – условие и предпосылка овладения знаниями. «Жау-анмарт» (благородство) воплощает в себе три таких качества, как правдивость, благонамеренность, разум. Правдивость олицетворяет – справедливость, благонамеренность – милосердие, а Разум – одно из имен науки» [4, с. 68]. Абай провозглашает восточные принципы разума и знания. Он как бы предвидит ужасающие последствия утраты наукой нравственных критериев. Ему предстают контуры будущих преступлений против человечества, города, поверженные в прах атомными взрывами. И потому он предупреждает: «Не всякий ученый – мудрец, не всякий мудрец – ученый».

Наука, знание – величайшая ценность, а не средство к достижению наживы. Тот, кто надеется извлечь из своих занятий только выгоду, оказывается в проигрыше. Если «науку ты ищешь из жажды накопления, твое отношение к знаниям будет таким же, как отношение мачехи к пасынку» [4, с. 51]. Знание, наука расширяют возможности человека и призваны укреплять, усиливать энергию его человечности, любовь к Богу и миру. «Мы не стремимся овладеть знаниями в целях наживы. Напротив, используем богатство на пути к овладению знаниями... Знания должны служить справедливости и отвечать требованиям закона божьего» [4, с. 73].

Абай, стало быть, призывает свой народ к овладению знаниями, наукой, новыми типами деятельности, но в то же время предупреждает об угрозах западного отторжения науки от нравственного начала и превращения ее в страшного

демона человечества. В этом смысле казахский мыслитель – человек будущего, куда он и направляет свой народ.

Особенно пристрастно, с болью в душе и надеждой на грядущие изменения Абай пишет об ипостаси добра, совести, чести, милосердия, справедливости, четко различая позиции сущего и должного, их диалектику и взаимные переходы. Он бесконечно любит свой народ, его героическую историю, традиции доброжелательства и взаимопонимания, без которых невозможной была бы жизнь в суровых условиях степи. Но его любовь настолько велика, что он жаждет всей душой духовного обновления и одухотворения земляков, их нравственного роста, обретения подлинной целостности, условия вхождения в ритм мировой истории. Для этого требуется переоценка жизненных ценностей, на философском языке – коперниканский переворот.

Ключевую роль играет необходимость переосмысления роли и значимости труда в жизни человека. Прежде труд воспринимался как необходимость, а избавление от него – великое благо: счастье, когда есть много скота, резвые скакуны, красавица жена и возможность жить в довольстве и праздности. Абай протестует: труд – не только тяжкая ноша жизни. Это условие становления и развития целостного, гармоничного человека, у которого разум, сердце и воля пребывают в согласии и гармонии. Лень и праздность, напротив, убивают в человеке все лучшие качества, превращают в клеветника, завистника, враждебного любви и справедливости. Все нравственные качества, происходящие от ценности добра, порождаются активностью труда, овладением ремеслами и постоянным совершенствованием своего ремесла.

Оценка роли труда – ключевая позиция в переосмыслении образа жизни и мировоззренческих установок народа. Абай размышляет через призму категорий **сущее и должное**. Он до глубины души возмущается стремлением иных «увертистых» и «ухватистых» людей заполучить возможность жить не трудясь, превращаясь в льстецов и попрошайек, предпочитающих безделье и бродяжничество. «Заработать свой хлеб честно, вместо того, чтобы перебиваться милостыней или прозябать в бездельи, – удел совестливого человека» [4, с. 47].

С темой труда тесно связано отношение к богатству и бедности. Сам будучи богатым и знатным, Абай не рассматривает богатство только в критическом модусе. Он разрабатывает логически продуманную философию богатства, включающую три основных пункта: для чего человек хочет разбогатеть, какими путями он к этому стремится и как использует полученное добро. Все три пункта взаимосвязаны и определяются духовно-нравственной позицией человека: богатство для него или он для богатства.

Само по себе богатство нельзя считать злом. «Известно, что трое приближенных пророка – Хазрет Гусман, Габдурахман ибн Тауф, Сагид ибн Абудкас славились своими богатствами» [4, с. 70]. Бог создал богатство и бедность, но не богатых и бедных.

«Между богатством, накопленным для того, чтобы возвыситься, и богатством, которое копят для того, чтобы иметь возможность помочь страждущим и

не быть в зависимости от других, есть большая разница» [4, с. 73]. Различие целей диктует и различие путей и средств. Либо человек обретает знания, неустанно трудится, сохраняя принципы добра и справедливости, либо он, напротив, прибегает к уловкам, интригам, незаконным махинациям, не брезгуя никакими средствами, если пахнет деньгами. В результате плоды оказываются неравноценными. Честно полученное богатство используется во благо семьи и своего народа. А нажитое «собачьим путем и тратится по-собачьи» [4, с. 24].

Абай не оправдывает и не превозносит бедность. Чаще всего она порождается ленью и невежеством. Кто не сумеет разбогатеть, если овладевает ремеслом, науками и неустанно трудится?

Но в народном сознании прочно утверждается мысль о непогрешимости богатства, что выражается во многих пословицах. К ним надо относиться с осторожностью, поскольку они передают не только позитивный опыт народа, но и негатив, порожденный ленью и невежеством. «Нищему и отец становится чужим», «Кто сумел нажиться, тот и прав», «Богатая казна милее отца с матерью». Какую цену можно дать за жизнь того негодяя, которому казна кажется «милее отца с матерью» [4, с. 48].

Богатство, даже нажитое честным путем, не может быть последней целью человека, считает Абай. «Если конечная твоя цель – обогащение, это уже не божий путь, это свидетельство твоей ограниченности» [4, с. 74]. Смысл человеческого бытия здесь, на земле, творить добро и, тем самым, приближаться к духовному свету. «Если не убережешь чистоту сердца, потускнеет зеркало души, в нем будет видеться смутно или в искаженном виде» [4, с. 87]. Духовное богатство – вера, ум, знания, милосердие, справедливость – вот то, что Абай ценит превыше всего.

Казахский мыслитель разрабатывает философию богатства в традициях философии Востока и Запада. Эту тему обстоятельно обсуждали на Востоке – Конфуций, Будда, аль-Фараби, Ибн-Сина, аль-Газали, на Западе – Платон, Аристотель, Марк Аврелий, Сенека. Нет такого большого мыслителя, который не размышлял бы над этой волнующей людей всех эпох проблемой.

Примечательно, что богатство не связано напрямую с достижением счастья. Имеется в виду материальное богатство. Лучше всех написал об этом аль-Фараби в знаменитом «Трактате о взглядах жителей добродетельного города». Охотники за материальным богатством проживают у аль-Фараби в невежественных городах, поскольку даже не догадываются о том, что такое подлинное счастье, довольствуясь его подделкой, суррогатом. Только жители добродетельного города приблизились к тайне подлинного богатства и счастья: совместное постижение духовных смыслов бытия [7].

Ибн Сина вообще отрицает какое-либо участие богатства в достижении счастья: все происходит у него самого как раз наоборот.

*«Вода из кувшина да хлеба кусок,
Да платье в заплатках, как старый мешок,
Вот все, что имел я под желтой луною,*

*Где пленников алчности губит их рок.
Клянусь, ни один из всесильных владык...
И ни один из эмиров на свете,
Который гаремом и войском велик.
Большого счастья – едва ли достигли,
Чем сам я – всех дервишей бедный двойник» [8, с. 21].*

Аль-Газали считает, что на свете вообще нет богатых людей. Даже обладатель несметных сокровищ не знает, удастся ли ему ими воспользоваться, – ведь каждую минуту жизнь его может прерваться. Абсолютно богат только тот, кто ни в ком не нуждается, чтобы продлевать свое бытие. «В бытии есть только один богатый, а все остальные нуждаются в нем, чтобы черпать продолжение своего бытия из его сущности» [5, с. 192]. И это – конечно же, Аллах. Богатство аль-Газали понимает как владение бытием, жизнью. И нет среди людей ни одного, причастного к такому богатству.

Труд, ремесло, духовное обновление, овладение науками – вот подлинное богатство, путь к истинному, а не мнимому счастью. К этому призывает свой народ Абай, следуя традиции аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Газали. Это уровень идеала, должного.

Сущее не может его порадовать. Абай страдает, убеждаясь в алчности, зависти, невежестве, лени, бахвальстве, тщеславии многих своих земляков. Можно с уверенностью сказать, что речь идет о качествах, присущих людям еще со времен Адама и Евы. В каждой эпохе, у каждого народа встречаем мыслителей, обличающих невежество, глупость, алчность. Так что пороки эти не носят национального характера. Авиценна вопрошает:

*«Что вижу я ныне? В упадке и честь, и ученость.
И в прошлом осталась мысли людской утонченность.
Сегодня к тому же не видят в достоинствах проку,
Возносят невежд и легко предаются пороку» [8, с.11].*

Абай знает о сетованиях Ибн Сины, но ему хочется, чтобы именно его народ избавился от пороков и стал бы примером справедливости и благонравия для всего рода людского.

Как и аль-Газали, Абай делит человеческие качества на два вида: «погубители» (зависть, алчность, ложь, лень, невежество) и «спасители» (вера, любовь, справедливость, совесть). Против сонма «погубителей» победоносно выступает славная когорта «спасителей», вселяя в сердца надежду на духовное просветление.

Особенно ненавистна Абаю зависть, причина клеветы, подлогов, предательства. Черной паутиной окутывает она душу человека, побуждая к злодеяниям, – ведь не успокоится ему, пока не будет унижено, уничтожено, растоптано то, чему он завидует. Но в результате разрывается его собственная душа. «Пока ты добиваешься счастья, добра тебе желают все, но как только ты достигнешь цели, твой доброжелатель лишь ты сам», – досадует Абай [4, с. 60].

В Слове сороковом он обращается к окружающим с вопросом «Почему», взывая к обсуждению самых волнующих всех вопросов. «Почему многие не же-

лают добра друзьям, а если кому-то из двух друзей повезет, они становятся заклятыми врагами».

Спросить о том можно не только казахов. Общечеловеческое качество, увы, проявляется в желании и умении сострадать, но в неспособности со-радоваться. Оказывается, это намного труднее и может считаться критерием настоящей, а не лживой дружбы.

Аль-Газали называет зависть «первой грешницей», ибо именно зависть Иблиса к Адаму, которого так возлюбил Аллах, явилась причиной всех бед и несчастий человеческих.

Абай особенно страдает из-за раздоров и недоброжелательства, из-за отсутствия в народе единства. Он размышляет о причине разрозненности казахов, их неприязни друг к другу. «Одна из казахских пословиц гласит: «Начало успеха – единство, основа достатка жизнь». Как ответить на вопрос, в чем заключается единство? Может быть, это общность скота, имущества? Нет, возражает Абай. «Единство должно быть в умах, а не в общности добра» [4, с. 17]. Этот ответ – актуален и по сей день. Сегодня мы говорим о том же, но в терминах «национальная идентичность».

Не приемлет Абай и такого порока как самодовольство, тщеславие. Он считает, что казах радуется когда его скакун или сокол побеждает в поединке. Такому льстит, когда о нем говорят в народе, хвалят за силу и ловкость, знают, что он богат и родовит. А другой человек – разумный, совестливый избегает лести, не стремится к тому, чтобы о нем говорили, спокойно делая свое дело, не зная гордыни и бахвальства. Абай утверждает, что если человек не умеет сострадать, его нельзя назвать верующим.

И сразу приходит мысль: умеем ли мы, люди цифровой эпохи, сострадать и сочувствовать? Или это бесценное свойство ушло во времена Интернета и социальных сетей, где властвует погоня за «лайками» и желание самоутвердиться любыми способами, вплоть до демонстрации насилия?

Изобличая пороки окружающих, Абай полон надежды, что сущее наполнится измерением должного, что его народ, имеющий славную героическую историю, встанет вровень с другими народами, покажет им пример любви, беззаветной преданности родной земле, согласия и единства, сострадания и милосердия. У народа есть огромные душевные силы, подтверждение чему – тяга к знаниям, стремление овладеть науками, соединение разума с сердцем, противостояние злобе и ненависти, проявление душевного тепла, доброты, бережно-ласкового отношения к родной природе.

Против всех «погубителей» рода человеческого выступает могучая и несокрушимая власть любви. Она имеет метафизический смысл, поскольку проистекает от Всевышнего, создавшего мир и человека с любовью. Любящий – одно из великих имен Аллаха. Потому и человек оказывается способным к любви – к отчему дому, родным просторам, к своей семье и народу. Любовь – некая невидимая духовная сила, скрепляющая Бога и человека, создающая пространство духовности, взаимного диалога.

Для Абая, отрывающего для своего народа новую мировоззренческую парадигму, особенно важным является метафизический смысл любви. Это возвышенное чувство, но, прежде всего, духовный свет, соединяющий Бога и человека. Согласно аль-Газали, если человек любить тень, которая тень скрывает его от солнца, то он непременно любить и дерево, бросающее эту тень.

Абай соглашается с известным исламским философом. «В том, что Бог создал человека способным держать ответ на Страшном суде, проявилась его справедливость и любовь к человеку» [4, с. 65].

Поэтому в философии Абая главенствует сердце. «Милосердие, доброта, умение принять чужого за родного брата, желая ему благ, которые бы пожелал себе – все это вселение сердца. И любовь – желание сердца» [4, с. 27]. Абай следует восточной традиции, внимая наставлениям аль-Газали: «внутренний разум сильнее явного разума, а сердце для познания лучше, чем глаза» [5, с. 231]. Но Абай привносит небывалое. Сердце у него приемлет науку, поощряет познание мира и его закономерностей, направляет по пути образованности и просвещения, преодоления невежества и лени. Преисполненное любви, сердце слышит волю Аллаха, высказанную Посланником в Коране: познавать божеское творение, вникать в суть вещей, читать книгу мира, приближаясь к Духовной Истине бытия.

Все добродетели, «спасатели», охватывается у Абая по своему содержанию – **справедливостью**. «Кто несправедлив, тот не имеет совести. Не имеющий совести, не имеет и веры» – ссылается мыслитель на слова Пророка. «Отсюда мы уясняем, что вера не может возникнуть сама по себе, она рождается справедливостью и благонаравием» [4, с. 67].

Проблему справедливости с величайшим пристрастием обсуждали и восточные, и западные философы. Платон конструирует идеальное государство, руководствуясь идеей справедливости, и находит, что справедливость есть **согласованность** и **единство** всех сословий, создающее совершенство социального устройства. Соответственно, справедливый человек – тот, у кого разум, чувство и воля приведены к согласию, у кого нет внутренней разорванности, когда чувство диктует одно, а разум тому противится. Справедливый «приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия – высокий, низкий и средний» [9, с. 239]. Только такой человек окажется справедливым по отношению к другому.

Абай приемлет социальную онтологию Платона и находит ее глубинные истоки. Это божеская справедливость в созидании, творении мира и человека. «Ни одному смертному не дано объять разумом – каким колоссальным трудом сотворено и какой могущественной силой собрано в единое целое все, что видим и ощущаем» [4, с. 64]. Все в природе согласовано, прилажено друг к другу: солнце превращает влагу в тучи, чтобы пролился на землю животворный дождь, выросли травы и цветы, созрели плоды. Реки стекаются в моря, земля одаривает человека своими богатствами. Разве могло бы все это возникнуть по воле слепого случая?

И человека с его разумом и душой Аллах сотворил, руководствуясь принципом согласия и единства всех его органов, душевных и духовных качеств. «Во всем мы находим проявление доброты и справедливости» [4, с. 66]. Отсюда следует, что единство, согласие, созвучие всех проявлений и качеств человека, а также единство и согласие в обществе есть утверждение божеской справедливости, имеющей духовно-нравственный смысл.

Божья любовь к человеку настолько могущественна, что Аллах поселяется в сердце человека. Это неусыпный, суровый судья и цензор и в то же время побудитель к свершению добра и милосердия. Абай считает совесть и категориально связанный с нею стыд – спасительницей от пороков и заблуждений. Он приводит известный хадис: «У кого нет стыда, у того нет и веры» и подтверждающую хадис народную поговорку «У кого есть стыд, у того есть иман».

Стыд, учит нас Абай, может быть вызван невежеством, когда человек с застенчивостью ребенка замолкает в кругу более образованных. Но для Абая важнее другой тип стыда – когда стыдишься за нарушение божеских законов, краснеешь либо за поступок ближнего, либо за свое собственное прегрешение. Такой стыд не дает человеку спокойно жить, терзает его и мучает, даже если никто не знает о содеянном. «Стыд – это человеческое достоинство, заставляющее изнутри признать свою вину и вынести себе наказание» [4, с. 57].

Но почему стыд и совесть так неуступчивы? Ведь **никто не видел**, что произошло. Вот здесь-то и кроется ошибка. **Никто, кроме Бога.** Он – в нашей душе, и скрываться от него совершенно невысказано. Человек не может быть невидимым. Об этом сказано еще у Платона в мифе о перстне Гига.

Явление трансцендентного в реальном мире есть также бескорыстная помощь, сочувствие и сострадание, даже жертвенность, способность отдать жизнь ради спасения отчизны. Этим доказывается, что жизнь не занимает первых позиций в шкале человеческих ценностей. Человеческое и национальное достоинства, сохранение в душе божеского начала, становится определяющим и характеризует человека как духовно-нравственное существо.

«Спасатели», согласно Абаю, оказываются сильнее «погубителей», потому что поддерживаются верой, т.е. должное вторгается в сущее, изменяет его, совершенствует, одухотворяет, озаряет светом Истины, Добра и Красоты. Диалектика сущего и должного воспроизводит драму человеческой **жизни**. Для Абая это одна из основных категорий, определяющих путь и восхождение к истине целостного человека.

Если **жизнь** слагается из безрадостных будней, мелких ссор, дразг, обид, сплетен, интриг, если она не расцветивается огнями любви, творчества, познания, – такую жизнь лучше назвать «мертвой». «Человек рождается на свет с плачем и уходит скорбя. В промежутке между этими двумя событиями, так и не изведав истинного счастья, не распознав до конца ценности и неповторимости дарованной ему жизни, он бездумно прожигает ее в унижительных ссорах и недостойных спорах» [4, с. 15].

Абай отказывается назвать такое жалкое существование жизнью. «Если ты жив, но душа твоя мертва», не сочти себя за живого. Живая жизнь – это труд, творчество, знание, совершенствование, любовь, лад в семье и в народе, целостность и совершенство.

Заключение

Изначальное призвание философии – быть учением о праведной и прекрасной жизни. Но выяснение того, что такое праведное и прекрасное предполагает обращение к метафизическим вопросам: что есть бытие, жизнь и смерть, духовная Истина и высший Смысл. Поэтому философия как этика есть в то же время метафизика. Это изначальное призвание выполняет сегодня казахская философия, являясь этикой как метафизикой и выражаясь в эстетических образах.

Великую миссию философии осуществляет в своем творчестве гений мировой культуры Абай Кунанбаев. В его творчестве являет себя национальный дух, индивидуальное лицо казахского народа. В то же время он создает, творит новое качество национального, соединяя преображенный им Восток и переосмысленный Запад: мыслящее сердце и совестливый разум – при лидерстве духовно-нравственных ценностей.

Новая парадигма культурно-цивилизационного бытия позволяет казахскому народу войти в контекст мировой истории, формирует целостного человека. Это тот, кто развивает в себе способность мыслить, творить добро и созерцать красоту. Тот, у кого разум, сердце и воля избегают конфликтов и пребывают в согласии и гармонии, что становится возможным, поскольку доминантой целостного человека является духовно-нравственное начало, искренняя, сердечная, разумная Вера.

Абай изгоняет людскую порочность, обличая невежество, лень, зависть, алчность, тщеславие и прославляя любовь, милосердие, справедливость, чья сила должна побеждать все темное, ему ненавистное.

Потому что должное вторгается в сущее, просветляет и возвышает души людей. Надежду на их освобождение от порочности подает неизбывная Красота мироздания, великая любовь Творца к миру и человеку. Прекрасное в казахской философии вступает в союз с добром и метафизической истиной, т.е. этика и эстетика, добро и красота имеют трансцендентное происхождение. При этом прекрасное обладает метафизическим преимуществом, поскольку только оно видимо зрением. В нем **духовное воспринимается чувственно.**

Философский концепт целостного человека открывает перспективы целостности народа и его уверенного вхождения в пространство мировой истории с предъявлением миру ценностей Истины, Добра и Красоты.

Список литературы

- 1 Орынбеков М. Философские воззрения Абая. – Алматы: «Білім», 1995. – С. 31-33.
- 2 Хайдеггер М. Вещь. Время и бытие. – М., Республика, 1993. – 443 с.
- 3 Барлыбаева Г. Философская этика казахов. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 276 с.
- 4 Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. Переводы К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. – Алма-Ата: Ел, 1993. – 120 с.
- 5 Аль-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
- 6 Ибн-Араби. Геммы мудрости. В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн-Араби. – М.: Наука, 1993. – 328 с.
- 7 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 193-377.
- 8 Ибн Сина. Избранное. – Ташкент: Институт рукописей им. Х. Сулейменова, 1981. – 111 с.
- 9 Платон. Государство. Сочинение в 3-х томах. Т.3. // Платон. Т.1. – М.: Мысль, 1971. – С. 89-454.

Transliteration

- 1 Orynbekov M. Filosofskie vozzrenija Abaja [Philosophical Views of Abai]. – Almaty: «Bilim», 1995. – S. 31-33.
- 2 Hajdegger M. Veshh'. Vremja i bytie [Thing, Time and Being]. – M., Respublika, 1993. – 443 s.
- 3 Barlybaeva G. Filosofskaja jetika kazahov [Philosophical Ethics of Kazakhs]. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2018. – 276 s.
- 4 Abaj. Kniga slov. Shakarim. Zapiski zabytogo [Book of Words. Shakarim. Forgotten Notes]. Perevody K. Serikbaevoy, R. Sejsenbaeva. – Alma-Ata: El, 1993. – 120 s.
- 5 Al'-Gazali Abu Hamid. Voskreshenie nauk o vere [Resurrection of the Sciences of Faith]. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
- 6 Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti [Gemmas of Wisdom]. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. Opty paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn-Arabi. – M.: Nauka, 1993. – 328 s.
- 7 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty [Philosophical Treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 193-377.
- 8 Ibn Sina. Izbrannoe [Favorites]. – Tashkent: Institut rukopisej im. H. Sulejmenova, 1981. – 111 s.
- 9 Platon. Gosudarstvo. Sochinenie v 3-h tomah. T.3. [State. Composition in 3 Volumes. T.3.] // Platon. T.1. – M.: Mysl', 1971. – S. 89-454.

Соловьева Г.Г.

Абай біртұтас адам туралы: Ақиқаттың, Игіліктің және Сұлулықтың бірлігі

Аңдатпа. Қазақ философиясы этика, эстетика және сонымен бірге метафизиканы қамти отырып, әдемі және тақуалық өмір туралы ілімді қалыптастыру сияқты үлкен миссияны орындайды.

Абай Құнанбаев қазақ мәдениетінің рухын таныта отырып, сонымен қатар өзінің туған халқының өмірі мен тағдырын анықтайтын жаңа құндылық парадигмасын жасайды.

Кемеңгер ойшыл өзгерген Шығыс пен қайта пайымдалған Батысты, жүрек ақылы мен ар-ұжданды ақыл сенімнің басшылығымен байланыстырады.

Осы пайымдаулар арқылы ол «біртұтас адам» философиясының мәнін ашады: надандықты, жалқаулықты, дүниеқоңыздықты, қызғанышты жеңу, білімді игеру, еңбекті толыққанды өмірдің шарты ретінде түсіну, ойлау, жақсылық жасау және сұлулықты көру қабілеттерін дамыту. Бұл қазақ халқының әлемдік тарих кеңістігіне бастайтын жолы, болмыстың рухани мағыналарын түсіну және жоғары адамгершілік құндылықтарды растауда басқа халықтарға үлгі болу міндеті тұр.

Түйін сөздер: қазақ философиясы, этика, эстетика, метафизика, адам, сенім, ақиқат, жақсылық, махаббат, сұлулық, әділеттілік

Solovieva G.

Abai about the Whole Man: Unity of Truth, Goodness and Beauty

Abstract. Kazakh philosophy, being ethics, aesthetics and at the same time metaphysics, fulfills a great mission: to be a teaching about a beautiful and righteous life.

Expressing the spirit of Kazakh culture, Abai Kunanbayev creates at the same time a new value paradigm that determined the life and fate of his native people.

The brilliant thinker connects the transformed East and the rethought West, a thinking heart and a conscientious mind under the leadership of Faith.

From these positions, he reveals the essence of the philosophy of the “whole person”: overcoming ignorance, laziness, greed, envy, mastering knowledge, understanding work as a condition of full life, developing the ability to think, do good and contemplate beauty. This is the path of the Kazakh people into the space of world history, where they will become an example for other peoples in comprehending the spiritual meanings of life and affirming high moral values.

Key words: Kazakh philosophy, ethics, aesthetics, metaphysics, man, faith, truth, goodness, love, beauty, justice.

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ЛОГИКА ІЛІМІ

¹*Асқар Лесхан Әмірханұлы, ²Құранбек Әсет Абайұлы,*
³*Пернебекова Динара Пернебекқызы, ⁴Киндикбаева Камшат Кахармановна*
¹askar.leskhan@mail.ru, ²assetabaiyly2017@gmail.com,
³d.pernebekova@mail.ru, ⁴honey.koni@bk.ru
Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)

¹*Askar Leskhan, ²Kuranbek Asset, ³Pernebekova Dinara, ⁴Kindikbaeva Kamshat*
¹askar.leskhan@mail.ru, ²assetabaiyly2017@gmail.com,
³d.pernebekova@mail.ru, ⁴honey.koni@bk.ru
Казахский национальный университет имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан)

Аңдатпа. Қарқынды дамып келе жатқан білімнің қазіргі жағдайында дұрыс ойлауға деген қажеттілік өзекті мәселе болып қала береді. Өкінішке орай, логика курсы мен оның тарихы көптеген мамандықтарды дайындауға арналған оқу бағдарламасынан алынып тасталды. Логика ғылымын, оның заңдары мен әдіс-тәсілдерін білу тек гуманитарлық ғылымдардың ғана емес, сонымен қатар техникалық, жаратылыстану-математикалық мамандықтар өкілдерінің практикалық және теориялық жұмыстарында аса қажет екендігі күмән туғызбайды.

Бұл мақалада авторлар компаративистикалық тәсілді қолдана отырып, мәдениет тарихы мен философия тарихы форматында логиканың тарихы мен қалыптасуын талдаудан өткізеді. Логика ғылымының тарихында ортағасырларда өзінің ерекше идеяларымен көптеген ғылымдар саласында жарқын, өшпес із қалдырған әл-Фарабидің логикасы маңызды орынды алады. Мақалада ойлау мәдениетін қалыптастыруға ықпал еткен, логика ғылымының дамуына қосқан әл-Фарабидің үлесі талданып, келесі тұжырымдар жасалады: біріншіден, әл-Фараби формальді логиканы тіл ғылымымен тығыз байланыстырады. Алайда, ол ойлау мен тілді толық теңестірмейді, тілдің этникалық екенін, ал ойлаудың жалпыға бірдей екенін ескертеді. екіншіден, Екінші Ұстаз диалектиканы формальді логикаға жатқызып, одан адамдар арасындағы ынтымақтастық формасы мен құралын көреді.

Түйін сөздер: Әл-Фараби, логика, философия, ойлау, диалектика, софистика.

Кіріспе

Ғылым мен философияның дамуында логиканың алатын орны ерекше. Антикалық дәуірден бастап білім алуда логика басты орын алады, онсыз ақиқат білімге жету мүмкін емес деп есептелген. Философиялық білім жүйесіндегі, кейіннен ғылым жүйесіндегі логиканың алатын орны мен рөлін осылайша бағалау Аристотель (б.з.д. 384-322 жж.) заманынан бері жалғасып келеді. Логиканы білмей білім алу да, дұрыс ойлау мәдениетін қалыптастыру да мүмкін емес екендігі бесенеден белгілі.

Француздың дипломаты Талейран бірде былай деген екен, «реалист ұзақ уақыт реалист болып қалу үшін, ол идеалист болу керек және идеалист те ұзақ уақыт идеалист болып қалу үшін реалист болу керек». Қарастырылып отырған тақырыпқа қатысты бұл ойды келесідей сипатта түсіндіруге болады: бір жағынан, логика нақты ойлаудан басталады, бірақ ол ойлаудың абстрактылы моделін береді. Екінші жағынан, жоғары деңгейлі абстракцияларға жүгінгенде логика тәжірибенің нақты мәліметтерінен, ойлау процестерінен ажырамау керек.

Логикалық ізденістердің басты мақсат-міндеттері ретінде дұрыс ой құрастырудың белгілі бір схемасын айқындап, жүйелеу болып саналады. Негізінен мұндай схема болып – логикалық заңдар жүреді. Осыдан логикалық ойлау дегеніміз – логиканың заңдарына сәйкес ойлау болып шығады. Күрделі саналатын дұрыс ойлау үдерісінің қалыптасуын түсінуде логика ғылымының пайда болуын тарихи-философиялық тұрғыдан қайта құру қажеттілігі туындайды. Біз осы мақалада философия тарихы контекстінде, жалпы мәдениет тарихы ауқымында логика ғылымының қалыптасу тарихын, оның ішінде ортағасырлық Шығыстың ғұлама-ойшылы Әбу Насыр әл-Фарабидің (870-950 жж.) логикалық көзқарасының қалыптасып, дамуын ой елегінен өткіземіз. Нәтижесінде әл-Фарабидің логикасы ойлау мәдениетінің қалыптасу тарихына қосылған сүбелі үлес ретінде қарастырылып, ал логиканың өзі салихалы-салмақты және дұрыс ойлау мәдениетінің феномені ретінде көрініс табады.

Зерттеу әдіснамасы

Өркениет ойшылы Әл-Фарабидің логикалық ілімін философиялық тұрғыдан талдау жасау үшін оның логикалық трактаттарын антикалық дәуірде ғұмыр кешкен грек философтарының, әсіресе, Аристотель Органонымен салыстыра зерттеу қажеттілігі туындайды. Сондықтан да, осынау мақалада компаративистикалық ғылыми тәсіл кеңінен қолданыс табады. Ойлау мәдениетін қалыптастыратын концепт ретіндегі логиканы негіздеу барысында ғылыми айналымға түскен категориялар жүйесін түсіндіру мақсатында философиялық герменевтикалық тәсіл пайдаланылды. Сонымен қатар зерттеу жұмысын жүргізуде тарихилық пен логикалықтың бірлігі принципі, абстрактылықтан нақтылыққа көшу принципі, контекстталдау және эпистолярлық секілді ғылыми әдістер мәтіннің контекстіне орай қолданылады.

Әл-Фараби логикасындағы философия мен діннің арақатынасы

Логика ғылымы өз бастауын ежелгі дәуірдің үш өркениет ошағы: Үнді, Қытай, Грек-Рим топырағынан алғандығы белгілі. Десек те, оның ғылыми негізін қалаушы ретінде антикалық грек ойшылы – Аристотель саналады және ол логика іліміндегі өте маңызды болып есептелетін мәселелер мен ойлау формаларын (ұғым, пайымдау, ой тұжырымын) жүйелі түрде қарастырады. Сонымен қатар, стагиралық ойшыл логиканың негізгі тепе-теңдік, қарама-қайшылықсыздық,

үшіншісі жоқ заңдарын негіздей отырып, дедуктивті ой тұжырымындағы басты қағидатты – силлогизм ілімін ғылыми айналымға еңгізген.

Аристотель дүниеден озғаннан кейін оның қаламынан туындаған алты логикалық трактаттары «Органон» атты жинаққа еніп, христиандық батыста, әсіресе схоластика ілімінде, Шығыста арабтық-мұсылмандық перипатетик ағымында жалғасын тапқандығы философия тарихынан белгілі [1].

Осы мақалада өткен, 2020 жылы әлемдік деңгейде туғанына 1150 жыл толғандығы аталып өткен, өркениет ойшылы әл-Фарабидің логика іліміне қосқан зор үлесіне талдау жүргіземіз. Ол бастапқыда логика ілімінің қыр-сырын терең меңгеру мақсатында еврей логик-ойшылы Әбу Бишр Матта бен Юнустан дәріс алып, кейіннен Аристотельдің еңбекте-рін тәржімалайды және герменевтикалық талдау жасайды. Әл-Фараби Аристотельдің «Органонын» негізге ала отырып, логиканың өмірмен өте тығыз байланысты ғылым екендігін негіздеп береді. Оның пікірінше адамдар өзінен тысқары өмір сүріп жатқан объективті заттардың мәнін ұғымдар арқылы түйсіне отырып, осының негізінде танымдық әрекеттің үш түрін жүзеге асырады: 1) заттарды ойлайды; 2) ойлаудың заңдарын үйренеді; 3) әлемді таниды. Осыдан туындайтын пікір – әл-Фарабидің логикасы метафизиканың міндеттерімен айқындалатындығында.

Логика (мантық) ілімінде әл-Фарабидің қарастырған маңызды мәселелерінің бірі – ақиқатпен жалғанның аражігін ашып беру мәселесі екендігін ескергеніміз абзал [2].

Әл-Фараби де алғашқы араб философы – әл-Кинди сияқты білімдерді энциклопедиялық дәрежеде меңгерген ойшыл болған. Алайда, теологияны философиядан жоғары қойған әл-Киндиден ерекшелігі, әл-Фарабидің шын мәнінде бұл қарым-қатынасты түбегейлі өзгерткендігінде. «Философияның анықтамасы мен мәні оның тұтас болмыс (сущее) туралы ғылым болып табылатынында, – деп жазады [3, 42 б.]. Болмыс болса, иерархия қағидасына сәйкес ұйымдастырылған; және осы иерархияның шыңында «Алғашқы жалғыз бастау», басқаша айтқанда Аристотельдің Бірінші қозғаушысы тұр. Әл-Фарабидің айтуынша, бұл «Аллаһ ...» [4, 175 б.]. Осылайша, «Аллаһ» есімі мұнда философиялық категорияға таңылған діни таңба ғана.

Алайда, әл-Фараби философиясының шынайы мәнін түсіну үшін, оның дінді және оның философиямен байланысын қалай түсінетінін қарастыру керек. Ол осы мәселелерді өзінің «Философияның дінге қа-тынасы» және «Әріптер кітабы» деген екі шығармасында жан-жақты қарастырады. Тіпті, екіншісінде біріншіге қарағанда жан-жақты негіздей түседі. Әл-Фараби бірінші трактатында дінге анықтама береді. Ол былай деп жазады: «Дін – бұл Алғашқы Басшының алдын ала шарттармен анықтап қойған, барлық адамдарға айқын көрсетілген, көзқарас пен әрекеттер жиыны. Діннің көмегімен барлығы өздерінің бойына салынған мақсаттарына қол жеткізеді. Барлығы, ол – тайпа, қала, өлке, бәлкім, тұтас бір халық немесе көптеген халықтар болуы мүмкін» [5, 317 б.]. Мұндағы, «Бірінші Басшы» дегенді Аллаһ деп қабылдау керек. Ол ізгілік пен ізгіліктен мақрұм қалғанды ажыратып, екеуінің айырмашылығын рақымды немесе надан билеушімен байланыстырады.

Әл-Фараби философияны екі түрге бөледі: 1) сенімді, немесе ақиқат және 2) күмәнді немесе жалған. Оның айтуынша: «Сенімді философия дәуірі – барлық нәрсені дәлелдеу әдісінің, яғни аподейктиканың көмегімен жариялауға болатын сатыға жеткенде пайда болды, ол өзіне дейінгі диалектикалық, софистикалық, күмәнді, яғни жалған философияны түсіндіру қажеттігін тудырды» [6, 114 б.]. Егер Екінші Ұстаздың тек ежелгі грек философиясымен ғана таныс болғанын ескерсек, онда ол Аристотельдің философиясы қалыптасқан дәуірді сенімді философия дәуірі деп санайды. Бұған оның «диалектика мен софистика философиядан бұрын болған ...» деген тұжырымы дәлел. [6, 115 б.]. Осы сөздерге сүйенсек, әл-Фараби бойынша диалектика мен софистика мүлдем философияға жатпайды деп ойлауға болар еді. Бірақ бұл олай емес. Сол бетте ол «диалектикалық философия мен софистикалық философияның аподейктикалық философиядан бұрын болғанын» жазады [6, 115 б.]. Осылайша, ол диалектика мен софистиканың орнына философия келгендігі жөнінде емес, жалған философия – диалектика мен софистиканың орнына шынайы (сенімді) философия келгендігін сөз етеді.

Әл-Фарабидің пайымдауынша, дін тарихи тұрғыдан алғанда философиядан кейін пайда болды: «Дін адамзаттың ақыл-ойын билесе де, уақыт жағынан философиядан кейінірек» [6, 114 б.]. Философиядан кейін, оның айтуынша, калам (яғни, теология) және фикх, яғни құқық пайда болады. Әрине, теология монотеистік дін негізінде одан кейін қалыптасады. Христиандықта да, исламда да солай болды. Құқыққа келетін болсақ, Н.С. Қирабаев былай деп жазады: «Ислам дін ретінде генетикалық тұрғыдан құқықтан бұрын болды да, ол оның пайда болуына, қалыптасуына және қолданылуына айтарлықтай әсер етті» [7, 10 б.]. Исламның өмір мен мәдениетті діни және зиялы деп бөлуге мүмкіндік бермейтіні түсінікті. Әл-Фараби де «діннің калам мен мұсылмандық құқықтан бұрын...» болғандығымен келіседі. [6, 115 б.]. Дін мен философияның уақыттық арақатынасына келер болсақ, әрине, әл-Фараби қателеседі. Тарихи тұрғыдан дін философиядан бұрын болды, өйткені біріншісі сонау архаикалық қоғамда, ал екіншісі тек кейінгі архаикалық қоғамда пайда болады (бірақ оның тарихы көрсеткендей барлығында емес). Екінші Ұстаздың дін философиядан кейін болды деп есептеуі тек бір ғана жағдайда дұрыс болуы мүмкін. Атап айтқанда: егер философия – Аристотельдің философиясы, ал дін – ислам ретінде түсінілетін болса. Мүмкін, ол осыны айтқысы келген шығар. Бірақ кез келген жағдайда мұндай тұжырым жасау үшін тек батылдық қана емес, сонымен қатар орасан зор ішкі еркіндікке ие болу керек. Ал, әл-Фарабидің мұндай қасиеттерге ие болғандығына күмән жоқ. А.А. Хамидов бойынша, «Әл-Фараби, яғни осы арабтанған түрік өз заманының барынша еркін ойлай білетін ойшылы болды деген түйін жасауға болады. Оның бірден-бір тәуелділігі – ежелгі грек философиясына, негізінен Аристотельге, осы «ежелгі дәуір Гегеліне» деген тәуелділік болды [8, 201 б.].

Әл-Фараби (оның ұстаздары араб әлеміндегі Аристотель логикасының ең танымал білгірлері, оның үстіне грек және араб тілдерін тең дәрежеде меңгерген Әбу Бишр Матта мен Йуханна Бен Хайлан христиан-несториандықтар болғанымен), әрине, өзіне зор ықпал еткен әл-Киндидің еңбектерімен таныс

болды. Ол соның ықпалымен ежелгі грек философиясына бет бұрып, ең алдымен Аристотельдің философиясын таңдады. Бірақ әл-Кинди тек түрткі болды. Әрі қарай Екінші Ұстаз өзі жалғастырды. Аристотельдің, неоплатонистер мен әл-Фарабидің онтологиясын салыстыра отырып, Г.Б. Шаймұхамбетова мынандай қорытындыға келді: «Фарабидің әлемді тану құрылымы, негізінен Плотинге емес, Аристотельге сәйкес келеді...» [9, 75 б.]. Ол, сондай-ақ өзінің дұрыстығын дәлелдейтін Аристотельдің, әл-Фараби және Плотиннің [9, 75 б.] әлемді тану құрылымдарын бейнелейтін үш схемасын мысалға келтіреді.

Әл-Фараби, әрине, өзінің замандастары бастаған түсіндірмелік жұмысын жалғастырды. Дегенмен, мұны шын мәнінде саналы және шығармашылық түсіндірме деуге болады. Ол өзі бұл туралы былай деп жазды: «Аристотельге еліктеу оған деген сүйіспеншіліктің ақиқаттан маңызды болатындай дәрежеге [ешқашан] жетпеуі керек және оны теріске шығаруға итермелейтіндей жек көрушілікке де айналмауы керек» [10, 13 б.].

Оның үстіне, өзінің түсіндірмесі арқылы ол Платон мен Аристотельдің күрделі ілімдерін басқаларға дұрыс түсінуге көмектесті. Әбу Әли Ибн Сина өзінің «Өмір тарихында» (Жизнеописание) былай деп жазды: «Логика, физика және математика ғылымдары бойынша білімімді күшейтіп, мен қайтадан метафизиканы зерттеуге кірістім де, «Метафизика» кітабын оқыдым, бірақ ештеңе түсінбедім және автордың оны жазудағы мақсаты да маған жасырын болып қалды. Мен оны қырық рет оқып, жаттап та алдым, бірақ солай бола тұра, не оны, не оның көздеген мақсатын түсіне алмадым. Өзіме күйініп: «Бұл кітапты түсіну мүмкін емес», – дедім. Бірақ бір күні түстен кейін кітап түптеушілерге [базарға] бардым. Қолына бір кітап ұстаған делдал саудагер оны жар сала мақтап тұр екен. Ол маған кітапты ұсынғанда, мен одан батыл түрде бас тарттым, себебі, бұл кітаптан ешқандай пайда жоқ екеніне сенімді болдым. Саудагер маған: «Менен сатып алыңыз, сізге арзан бағаға, үш дирхемге сатамын, бұл кітаптың иесі ақшаға мұқтаж», – деді. Сөйтіп, мен оны сатып алдым. Қарасам, Әбу Насыр әл-Фарабидің ««Метафизика» кітабының мақсаттары туралы» шығармасы екен. Үйге келісімен оны оқуға асықтым, сол кезде ғана мен басынан аяғына дейін жаттап алған кітаптың мақсатын жете түсіндім. Мен бұған өте қатты қуанғандықтан, келесі күні Құдіретті Құдайға ризашылық білдіре отырып, кедейлерге еселеп қайыр-садақа тараттым» [11, 48 б.].

Әл-Фарабиге сәйкес, қазіргі философиядағы логиканың мәртебесі мен оның философиясындағы логиканың мәртебесі қандай? Философияның мәні және оның ғылым жүйесіндегі орны туралы әл-Фарабидің түсінуін анықтау арқылы бірінші сауалға жауапты алуға болады. Әл-Фараби философияны былайша анықтайды (жоғарыда келтірілген дәйексөздегі анықтаманы қайталаймыз): «Философияның анықтамасы және оның мәні – тұтас болмыс туралы ғылым» [3, 42 б.]. Бұл анықтама Аристотельдің философияның мәнін түсінуіне сәйкес келеді. Бірақ Екінші Ұстаздың айтуы бойынша, осы ғылымды меңгеру адамнан белгілі бір этикалық қасиеттерді талап етеді: «ол ең алдымен өз табиғатын түзетуі керек, өйткені оның сезімтал жанының қасиеттері шындыққа, рахатқа емес, тек шындыққа жетуге бағытталуы керек. Сонымен бірге саналы жанның

күшін еркі тек шындыққа бағытталатындай етіп жақсарту қажет» [10, 12-13 б.]. Міне, осы жерде оның ұстанымы стагиралықтан өзгеше. Әл-Фараби теориялық және практикалық философияны бөліп көрсетеді, мұндағы біріншісі танылған, бірақ адам қабілетсіздігіне байланысты орындалмаған, ал екіншісі, адам тек тани алатын ғана емес, іске асыруға да қабілетті түрі. Ол мұндай философияны ізгі дінге ұқсас дейді [5, 324 б.]. Әл-Фарабидің философияның орны туралы түсінігі «Ғылымдардың жіктелуі туралы сөз» деген трактатында айтылған. Екінші Ұстаз барлық ғылымдарды бес бөлімге бөледі:

- бірінші бөлім – тіл туралы ғылым мен оның бөлімдері;
- екінші бөлім – логика және оның бөлімдері;
- үшінші бөлім – математикалық ғылымдар, яғни арифметика және геометрия, ауырлықтар туралы ғылым мен шеберлік тәсілдері туралы ғылым, музыка, оптика, жұлдыздар туралы ғылым;

- төртінші бөлім – физика және оның бөлімдері, метафизика және оның бөлімдері;

- бесінші бөлім – азаматтық ғылым және оның бөлімдері, құқықтану және догматикалық дін ілімі» [12, 107 б.]. Әл-Фараби: «Осы кітаптың көмегімен адам ғылымды бір-бірімен салыстыра алады және олардың қайсысы анағұрлым лайықты, пайдалы, сенімді және күштірек, ал қайсысы мейлінше мәнсіздеу және әлсіздеу екендігін біле алады» деп жазды [13, 108 б.]. Бұл жерде мұндай пайымдаулардың негіздемесі не болып табылады деген сұрақ туындайды. Қандай да бір ғылымды белгілі бір бөлімге жатқызу оның құндылығының, күшінің және т. б. көрсеткіші болып табылады ма? Егер бөлімдердің орналасу тәртібі осындай негізде болатын болса, онда тіл мен логика ғылымы арасындағы қатынас түсінікті. Бірақ метафизиканы (яғни, философияны) төртінші санатқа жатқызу сауалдар туғызады.

Философтың төртінші бөлімдегі ғылымдарға берген сипаттамасына назар аударайық. Ол: «Табиғи және құдайшыл ғылымдар туралы» деп аталады [12, 162 б.]. Ол метафизиканы «құдайшыл ғылым» ретінде анықтайды. Зерттеу барысында метафизика барлық нәрсенің қайнар көзі болып табылатын және оның бірлігін қамтамасыз ететін Бірінші Басшыға, Аллаға келіп тіреледі. Ал егер солай болса, онда метафизика тізімде не бірінші орында (егер тізім жоғары жақтан басталса), не соңғы, бесінші орында (егер тізім төменнен жоғары қарай қаралса) болуы тиіс. Сонымен қатар, әл-Фарабидің логиканы ғылымдардың ерекше бөліміне (екінші) неге бөлгені түсініксіз, ал келтірілген үзіндіде ол логиканы метафизиканың өзінің екінші бөліміне кіретін ғылымдар арасына орналастырады. Бірақ, Екінші Ұстаз ұсынған ғылымдардың жіктемесін бағалау біздің міндетімізге жатпайды. Дегенмен, әрине, оның түсінігіндегі логика мен философияның арақатынасы онша анық емес.

Логика ойлау мәдениетін қалыптастырушы теориялық пән

Әл-Фараби тек логиканың өзіне бірнеше трактат арнады. Олар кіріспе мен ұғымдар, логиканың силлогизм, софистика, диалектика сияқты бөлімдері

туралы. Әл-Фараби осы еңбектерінің бірінде: «Логика өнері интеллектіні жақсартуға көмектесетін және адамның интеллектуалдық объектілерді ұғыну кезінде жіберуі мүмкін қателіктен сақтап, барлық жағдайларда ақиқат жолына нұсқау беретін заңдар жиынтығын үйрететін; зияткерлік объектілеріне қатысты қателіктерден және дәлсіздіктерден қорғайтын; ешкім қателеспеуінен кепілдік бермейтін ақылға қонымды зияткерлік объектілер тексерілетін заңдар» [12, 118 б.]. Басқаша айтқанда, ойлау, ақыл-парасат адамға оның табиғаты бойынша беріледі, бірақ мұндай, әрине, қалыптасқан және табиғи дамыған интеллект әл-Фарабидің айтуы бойынша, ойлауға қолжетімді нәрселерге, «интеллекция объектілеріне» қолданған кезде қателіктерден сақтандырылмаған. Гректер бұл табиғи интеллектіні жалпы ақыл деп атады (φρόνησις). Әл-Фарабидің пікірінше, логика ақыл-ойды түзету, оны саналы ойлау деңгейіне көтеру, интеллекттілікке («акл») дейін жеткізу үшін керек.

Әл-Фарабидің шығармашылығын зерттеуші белгілі қазақстандық М.С. Бурабаев былай деп жазады: «Әбу Насыр әл-Фараби бойынша, логика теориялық пәндердің бір түрі болып саналады, ғылымның басы ретінде сипатталады және ойлау заңдары мен ережелерін зерттейтін өнер деп түсінеді» [13, 736]. Бұл сөздерде әл-Фарабидің логиканы «ғылымның басы» деп санағандығын ескермесек, барлығы дұрыс. Ал оның олай емес екендігі оның ғылымдарды жіктеуінен көрінеді. Логикаға көп көңіл бөле отырып, ол тек метафизиканы ғылымдардың басы деп есептейді. А.Х. Қасымжанов ол туралы: «Әл-Фараби философия және әлеуметтану, музыка және математика, медицина және астрономия теориясының мәселелерін қарастыру кезінде логика және онымен тығыз байланысты гносеология сұрақтарына сүйенеді» деп жазады [14, 116 б.].

Аристотель және басқа да ежелгі грек философтары (барлық Ортағасырлық араб тілді философтар) сияқты әл-Фарабидің тіл мен ойлаудың арасында айқын межелеу жүргізбейтіндігін ескеру қажет. Ол бұрынғылардың көзқарасы бойынша, сөз бен ойлау – біртұтас құбылыс деп қарайды. Мұндай сәйкестендірудің психологиялық түп-тамыры бар: ойлауды адам субъективті түрде ішкі сөз ретінде қабылдайды, ол сөздермен және сөз тіркестерімен берілуімен сөйлеуден ерекшеленеді. Әл-Фараби, жалпы алғанда, осындай түсінікті ұстанады [12, 127 б.]. Ол логика «сыртқы және ішкі сөздердің заңдарын береді ...» деп жайдан-жай тұжырым жасаған жоқ [12, 130 б.].

Логика өнері, Екінші Ұстаздың айтуынша, «грамматикалық өнерге жақын, өйткені логиканың интеллект пен интеллектуалды заттарға қатынасы грамматиканың тілге және сөздерге қатынасы сияқты; грамматика сөздер туралы [өзінің] заңдарында интеллектінің ойға қонымды нысандарына қатысты логика беретін үлгілерді ұсынады» [12, 119 б.]. Логиканың заңдары – бұл интеллектінің қателіктерінен, кемшіліктері мен дәлсіздіктерінен кепілдік берілмейтін интеллекцияның ойға қонымды нысандары туралы пайымдауларды тексеруге арналған құралдар. Әл-Фараби бұл тұрғыдан алғанда логика заңдарын заттың салмағын анық көрсететін таразыға, түзу сызықты сызуға арналған сызғыш пен шеңбер салуға мүмкіндік беретін циркульге ұқсайтынын айтады. Логика заңдары мен ережелері ақиқатқа жетелейтін жолды табуға және оған сену-

ге мүмкіндік береді. Олар басқа адамдардың пайымдауларындағы қателіктерін, жаңылысуларын байқауға мүмкіндік береді, қандай да бір қате пікірлерді ойланбай қабылдаудан сақтандырады. Демек, ақиқатты өздігінен іздеу әдістері мен өзгелердің алған білімдерін тексеру әдістері бірдей. Логика мен оның ережелерін білмеу, оларды меңгермеу адамды ақиқатқа апаратын жолдан адасуға және шынайы білімді басқа адамдар алған жалған білімнен ажырата алмау жағдайына душар етеді. «... Егер біз логиканы білмейтін болсақ және бұл адамдарды сынайтын ештеңеміз болмаса, онда біз осы адамдардың бәрі туралы жақсы пікірде боламыз немесе олардың бәрін айыптаймыз немесе, ең соңында, біз олардың біреуіне артықшылық беруге асығамыз» – деп жазады әл-Фараби [12, 124 б.]. Міне, әл-Фараби логиканың мақсаты және сонымен бірге құндылығы мен артықшылығы, оны білмеудің зияндығы осында екендігін көрсетеді. Ол «логиканы өзіне қажет емес, бір кездері логика заңдарын білмей-ақ, ақиқатты тани білуде қателеспеген, ақыл-парасаты кемел толысқан адам өмір сүрген» деп санайтындардың айтқандарын түкке тұрғысыз нағыз ойдан шығарылған нәрсе деп санайды [12, 125 б.].

Жоғарыда айтылғандай, әл-Фараби үшін ойлау, интеллект және тіл қызметінің негіздері сәйкес келеді. Бұл оның логика пәніне берген анықтамасынан көрінеді. Ол былай деп жазады: «Логика пәндеріне (бұл заңдар берілетін пәндер) келетін болсақ, бұл – интеллектінің ойға қонымды нысандары, өйткені сөздер соларға сілтейді, ал сөздер [өз кезегінде] интеллектінің ойға қонымды нысандарын көрсетеді» [12, 126 б.]. Әл-Фараби логика грамматикамен жақын ғана емес, одан біршама өзгеше екендігін де атап көрсетеді. «Логика мен грамматиканың ортақ тұсы сөздерге заң шығаруында, ал екеуінің айырмашылығы грамматиканың заңдары белгілі бір халықтың сөздеріне қатысты болса, логиканың заңдары барлық халықтардың сөздерінде қолданылады» [12, 128 б.].

Осы қағиданың маңыздылығын ескере отырып, біз Ұстаздың мына бір пікірін ұсынамыз: «Сөздердің ережелерін беретін логика барлық халықтар сөздерінің ортақ ережелерін береді. Әдеттегідей, логика ережелерді ортақ болғандықтан ғана шығарады, ол тек бір халыққа тән қасиеттерді қарастырмайды; сондай-ақ, ол ғалымдардан осы тілге қажеттінің барлығын алуды ұсынады» [12, 129 б.].

Бұдан байқайтынымыз, әл-Фараби ойлаудың өзін, интеллектіні және сөйлеу әрекетін тең деп қарастырмайды. Тіл үнемі этникалық сипатқа ие болып қала береді. Ал грамматика болса, сол этникалық тілдің өзіндік грамматикасы болып табылады. Сондықтан да, ішкі және сыртқы сөйлеу, ойлау әрекеті белгілі бір тілдің грамматикасына бағынады, бірақ соңына дейін емес. Өйткені, ол мәні бойынша, этникалық және ұлтаралықтан жоғары, жалпыадамзаттық болып табылады. Екінші Ұстазымыздың айтқанына қоса кететін болсақ, оның этно-ұлттық-мәдени, сондай-ақ, мәдени-тарихи бояуы бар. Бірақ, өзінің мәні бойынша бұл – жалпыадамзаттық деңгей болып табылады. Сол себепті логика этникалық немесе ұлттық бола алмайды, ол тек жалпыадамзаттық бола алады. Әл-Фараби идеясы осындай. Сондықтан ол ғалымдарға, қай ұлтқа тиесілі болмасын, логика саласында жасалған барлық жұмысты біріктіруді ұсынады. Бұл идея – әл-Фарабидің басты жетістігі.

Логиканың ғылым ретінде құрылымын сегіз бөліммен анықтайды. Әл-Фарабидің айтуынша, логиканың әрбір бөліміне арналған кітаптар бар. Сөйтіп ол Аристотельдің жұмыстарын арабша атаулармен тізіп шығады. Оның айтуынша, бірінші бөлімге «Категориялар» («Әл-Макулат»), екіншісіне «Түсіндірме туралы» («Әл-Ибара»), үшінші бөліміне «Алғашқы талдау» («Әл-Қийас»), төртінші бөлімге «Екінші Аналитика» («Әл-Бурхан»), бесінші «Топика» («Әл-Мавади әл-джадалиһа»), алтыншы «Софистикалық терістеулер туралы», жетінші «Риторика» және сегізінші «Поэтика» (соңғы үш кітаптың арабша баламалары берілмеген) жатады.

Қорытынды

Әл-Фарабидің логикалық іліміне жасаған талдауды қорытындылай кетейік. Әл-Фарабидің араб-мұсылман әлемінде бірінші болып философия тарихшысы ретінде, тіпті компаративист философ ретінде атанғанын атап кеткен жөн. Ол онтологиялық эмбебаптарға ерекше көңіл бөледі. Оның іліміндегі ең үлкен онтологиялық «ықпалға» ие – Алғашқы Болмыс (Әл-Мауджуд әл-аууал), яғни Аллах. «Алғашқы Болмыс» – «бар тіршіліктің өмір сүруінің түпкі себебі». [Жалғыз] Аллах қана кемшіліксіз; барлық басқа тіршілік иелерінің, кем дегенде, бір немесе бірнеше кемшілігі бар болады [15, 203 б]. Әл-Фараби Оны барлық жағымды қасиеттермен сипаттайды. Бірінші болмыстан бастап иерархия принципіне негізделген барлық тіршілік пайда болады. Барлық онтологиялық эмбебаптардың ішінен әл-Фараби материяға (әл-мадда) және формаға (ас-сураға) көбірек көңіл бөледі. Оның ойынша, «бүкіл әлем шын мәнінде тек екі негізгі бөліктен тұрады, олар материя және форма» [16, 395 б]. Сонымен қатар, маңыздысы, әл-Фараби материя мен форма арақатынасы туралы мәселеде өз ойлауының диалектикалық табиғатын ашады. Ол «материяны – форманың негізі» деп тұжырымдайды.

Форманың өзінде материясыз субстанция да, болмыс та болмайды. Материя форма бар болғандықтан ғана өмір сүреді, егер ешқандай форма болмаса, онда ешқандай материя да болмас еді. Форма материя бар болғандықтан ғана өмір сүрмейді, ол дененің субстанциясы актуальді субстанцияға айналу үшін өмір сүреді» [15, 237 б.]. Әл-Фараби бұдан басқа пікірлерінде диалектик болып табылмайды. Оның айтуынша, «қарама-қайшылықтар субстанциясы қайшылықты нәрселерді немесе күйі мен байланысы негізіне қайшы келетін жалғыз затты жасай алады. Мысалы, суық пен жылы [15, 241 б.]. Алғашқы себеп – Аллах, қайшылықтарды да, қарама-қайшылықтарды да қамтуы мүмкін емес. Әл-Фарабидің пікірінше, ойлауда, білімде қайшылықтарға орын жоқ. Оның пікірінше, «екі қарама-қайшылықтың бірдей ақиқат болуы мүмкін емес, керісінше, олардың бірі (толығымен) ақиқат болса, екіншісі (толығымен) жалған» [17, 385-386 бб]. Сондықтан ол үшін қайшылық – ойдың, білімнің және пайымдаудың жалғандығының көрсеткіші. Әл-Фарабидің логикалық ілімі міне осындай.

1. Егер онтология мәселесінде араб тіліндегі перипатетизм өкілдері Аристотельдің философиясымен қатар, басқа да ежелгі грек философтарын (ең

алдымен, Платон мен Плотинді) басшылыққа алған болса, логика сұрақтарында тек Аристотельдің «Органонын» негізге алады.

2. Араб тілді перипатетиктердің шығармаларында логикаға метафизикамен тең дәрежеде құрметті орын берілген. Мұны әл-Фараби жасаған ғылымдардың жіктелуінен де байқауға болады.

3. Әл-Фараби үшін логика, ең алдымен, формальді логика болып табылады, сонымен қатар, ол тіл ғылымымен өте тығыз байланысты. Бірақ оның еңбектерінде тіл мен ойлау тең емес, тіл этникалық, ал ойлау әрекеті жалпыға бірдей болып табылады. Тура осы түсінік грамматика мен логика ғылымдарына да қатысты. Әл-Фараби мазмұндық логикаға назар аудармай, оны дамытуға тырыспайды.

Әдебиеттер тізімі

1 Аскар Л.А. Логика как феномен культуры мышления в контексте истории философии. – А., 2014. – 292 с.

2 Әбу Насыр әл-Фараби. 10-томдық шығармалар жинағы. 3-том Логика. – Астана: ТОО «Логос-Астана», 2007. – 368 с.

3 Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 39 – 104.

4 Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105–192.

5 Аль-Фараби. Отношение философии к религии // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 315–354.

6 Аль-Фараби, Абу Наср. Книга букв. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 220 с.

7 Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). – М.: Изд-во УДН, 1987. – 175 с.

8 Хамидов А.А. Учение аль-Фараби о диалектике в контексте современных тенденций философской концептуализации диалектики // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – В 2-х кн. – Кн. I. – Алматы: К-ИЦ ИФП МОН РК, 2006. – С. 192–264.

9 Шаймухамбетова Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 63–99.

10 Аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 1–14.

11 Ибн Сина. Жизнеописание. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – С. 45–58.

12 Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105 – 193.

13 Бурабаев М.С. Аль-Фараби: о предмете, задаче и структуре логики // Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – С. 72–83.

14 Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.

15 Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 193–377.

16 Аль-Фараби. Ответы на вопросы философов // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 387–432.

17 Аль-Фараби. Диалектика // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 359–592.

Transliteration

1 Askar L.A. Logika kak fenomen kul'tury myshlenija v kontekste istorii filosofii [Logic as a Phenomenon of the Culture of Thinking in the Context of the History of Philosophy]. – А., 2014. – 292 с.

2 Әбу Насыр әл-Фараби. 10-томдық shygarmalar zhinagy. 3-tom Logika [Collection of Works in 10 Volumes. 3rd Volume Logic]. – Astana: TOO «Lotos-Astana», 2007. – 368 с.

3 Al'-Farabi. Ob obshhnosti vzgljadov dvuh filosofov – Bozhestvennogo Platona i Aristotelja [On the Commonality of Views of Two Philosophers – Divine Plato and Aristotle]. Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 39–104.

4 Al'-Farabi. Slovo o klassifikacii nauk [A Word About the Classification of Sciences] // Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 105–192.

5 Al'-Farabi. Otnoshenie filosofii k religii [The Attitude of Philosophy to Religion] // Al'-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – S. 315–354.

6 Al'-Farabi, Abu Nasr. Kniga bukv [Book of Letters]. – Almaty: Qazaq universiteti, 2005. – 220 s.

7 Kirabaev N.S. Social'naja filosofija musul'manskogo Vostoka (jepoha srednevekov'ja) [Social Philosophy of the Muslim East (Middle Ages)]. – M.: Izd-vo UDN, 1987. – 175 s.

8 Hamidov A.A. Uchenie al'-Farabi o dialektike v kontekste sovremennyh tendencij filosofskoj konceptualizacii dialektiki [Al-Farabi's Doctrine of Dialectics in the Context of Modern Trends in the Philosophical Conceptualization of Dialectics] // Mir cennostej al'-Farabi i aksiologija XXI veka. – V 2-h kn. – Kn. I. – Almaty: K-IC IFP MON RK, 2006. – S. 192–264.

9 Shajmuhambetova G.B. K karakteristike ontologicheskikh i gnoseologicheskikh osnovanij racionalizma vostochnyh peripatetikov (na primere al'-Farabi) // Racionalisticheskaja tradicija i sovremennost'. Blizhnij i Srednij Vostok [On the Characterization of the Ontological and Epistemological Foundations of the Rationalism of the Eastern Peripatetics (on the example of al-Farabi)]. – M.: Nauka, 1990. – S. 63–99.

10 Al'-Farabi. O tom, chto dolzhno predshestvovat' izucheniju filosofii [About What Should Precede the Study of Philosophy] // Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 1–14.

11 Ibn Sina. Zhizneopisanie [Biography] // Ibn Sina (Avicenna). Izbrannye filosofskie proizvedeniya. – M.: Nauka, 1980. – S. 45–58.

12 Al'-Farabi. Slovo o klassifikacii nauk [A Word About the Classification of Sciences] // Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 105–193.

13 Burabaev M.S. Al'-Farabi: o predmete, zadache i strukture logiki [Al-Farabi: on the Subject, Task and Structure of Logic] // Filosofija Abu Nasra al'-Farabi. – Almaty: Akyl kitaby, 1998. – S. 72–83.

14 Kasymzhanov A.H. Abu-Nasr al'-Farabi [Abu Nasr al-Farabi]. – M.: Mysl', 1982. – 198 s.

15 Al'-Farabi. Traktat o vzgljadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda [A Treatise on the Views of the Inhabitants of a Virtuous City] // Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – S. 193–377.

16 Al'-Farabi. Otvetny na voprosy filosofov [Answers to Philosophers' Questions] // Al'-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – S. 387–432.

17 Al'-Farabi. Dialektika [Dialectics] // Al'-Farabi. Istoriko-filosofskie traktaty. – Alma-Ata, 1985. – S. 359–592.

**Асқар Л.А., Куранбек А.А., Пернебекова Д.П., Киндикбаева К.К.
Логическое учение Абу Насра аль-Фараби**

Аннотация. В современных условиях динамично развивающегося знания востребованность в правильном мышлении остается актуальной проблемой. К сожалению, курс логики, и тем более истории логики, исключен из образовательной программы подготовки многих специальностей. Хотя знание логики, ее законов и приемов в практической и теоретической работе не только гуманитария, но и представителей технических, естественно-математических специальностей трудно переоценить.

В данной статье позиция авторов нацелена на то, чтобы восполнить имеющийся пробел и представить анализ истории ее формирования в формате истории культуры и истории философии, используя компаративистский подход. В истории логической науки весомое место занимает логика аль-Фараби. В статье анализируется вклад, который внес в развитие науки логики аль-Фараби и который, в свою очередь, способствует формированию культуры мышления. Авторы приходят к следующим выводам:

Во-первых, аль-Фараби формальную логику тесно связывает с наукой о языке. Однако он полностью не отождествляет мышление и язык, отмечая, что язык этничен, тогда как мышление является общечеловеческим.

Во-вторых, диалектику Второй Учитель рассматривает как принадлежность формальной логике, в ней он видит форму и средство сотрудничества между людьми.

Ключевые слова: аль-Фараби, логика, философия, мышление, диалектика, софистика.

**Askar L., Kuranbek A., Pernebekova D., Kindikbaeva K.
Abu Nasr Al-Farabi's Science of Logic**

Abstract. In modern conditions of dynamically developing knowledge, the demand for correct thinking remains an urgent problem. Unfortunately, the course of logic, and especially the history of logic is excluded from the educational program of preparation of many specialties. Although the knowledge of logical science, its laws, techniques and operations in the practical and theoretical work of not only the humanities, but also representatives of technical, natural and mathematical specialties can hardly be overestimated.

In this article, the authors' idea is aimed at filling the existing gap and presenting an analysis of the history of its formation in the format of the history of culture and the history of philosophy, using a comparative approach. In the history of logical science, a significant place is occupied by the logic of al-Farabi, who in the Middle Ages left a bright, indelible mark in the field of many sciences with his original ideas. The article analyzes the contribution made to the development of the science of logic by al-Farabi, which in turn contributes to the formation of a culture of thinking and comes to the following conclusions:

First, al-Farabi closely links formal logic with the science of language. However, he does not completely identify thinking and language, noting that language is ethnic, while thinking is universal.

Secondly, the Second Teacher considers dialectics as belonging to formal logic, in it he sees a form and means of cooperation between people, etc.

Key words: Al-Farabi, logic, philosophy, thinking, dialectics, sophistry.

ЖАҒАНДАНУ ДӘУІРІНДЕГІ АБАЙДЫҢ «ТОЛЫҚ АДАМ» ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ

¹Сыздыкова Даметай Темербулатовна, ²Ташимова Айсулу Толеувна

¹dametai_sizdikova@mail.ru, ²a_tashimova@bk.ru

Инновациялық Еуразия университеті (Павлодар, Қазақстан)

¹Syzdykova Dametay, ²Tashimova Aisulu

¹dametai_sizdikova@mail.ru, ²a_tashimova@bk.ru

Innovative Eurasian University (Pavlodar, Kazakhstan)

Аңдатпа: Мақалада ұлы ойшыл Абайдың концептуалды философиялық көзқарастарын қазақстандық қоғамды жаңғырту жағдайында, жаһандану және ақпараттық технологиялар ғасырында анықтауға, Қазақстанның рухани даму мәселелерін шешуде Абай шығармашылығының дүниетанымдық әлеуетін ашуға әрекет жасалды. Жаһандану және постиндустриалды қоғам дәуірінде адамның рухани құндылықтарын қалыптастыру маңызды, сондықтан Абай шығармашылығының барлық аспектілерін, атап айтқанда, «Қара сөздер» жұмысының материалдары негізінде авторлар «толық адам» тұжырымдамасын түсіну үшін ұлы ойшылдың философиялық және дүниетанымдық идеяларының табиғаты мен мәнін зерттеді. Абайдың кемелді адам туралы тұжырымдамасы ұлттық сана-сезімді қалыптастыруға және халықтың зияткерлік ұлт ретінде рухани дамуына ықпал ететін болады. Абай жоғары адамгершілікке сәйкес келмейтін дәстүрлерді сынға алды. Ұлы ойшыл жаңа дүниетанымды, қазақтардың дәстүрлі мәдениетіндегі барлық нәрседен түбегейлі ерекшеленетін жаңа рухани құндылықтарды негіздеді. Абай, білімге ұмтылатын, адамгершілігі жоғары адам болып табылатын, таңдау еркіндігі мен жауапкершілігін мойындайтын кемелді адамның жаңа идеясын ойлап тапты. Ұлы гуманистің адамгершілік кодексі: «Адам бол», бұл осы дүниеде бағдарлана білуді және таңдау мен жауапкершілікті білуді білдіреді, Абайдың бұл сөздері ұрпақтың бағдарына айналуы тиіс.

Түйін сөздер: адам, толық адам, өмір, өлім, намыс, рухани құндылықтар.

Kіpіcne

Мақалада қазақстандық қоғамды жаңғырту жағдайында, жаһандану және ақпараттық технологиялар ғасырында ұлы ойшыл Абайдың концептуалды философиялық идеяларын анықтауға, Қазақстанның рухани даму мәселелерін шешуде Абай шығармашылығының дүниетанымдық әлеуетін ашуға әрекет жасалды. Ұлы ойшылдың философиялық қара сөздеріндегі әр сөздің дүниетанымдық әлеуеті бар, ол ұлттық сана-сезімді қалыптастырады, және халықтың интеллектуалды ұлт ретінде рухани дамуына ықпал етеді.

Қазақстан Президенті Қ. Тоқаев Абай Құнанбайұлының 175 жылдық мерейтойын мерекелеу туралы 2020 жылы 10 тамызда жарлыққа қол қойды, 2020 жылғы 30 мамырда Қазақстан пандемия жағдайында қарамастан әлемдік деңгейдегі ұлы ойшылдың мерейтойын атап өтті. Ағартушының бірегей мұрасы оның шығармашылығында, философиялық шығармаларында, қара сөздері мен идеяларында жатыр.

Мақала жаңа дүниетанымды, жаңа адамгершілік құндылықтарды, өмірдің жаңа принциптерін тұжырымдаған ұлы ойшыл Абайдың шығармашылығына арналған. Абай адам мәселесін тереңінен түсіну арқылы «толық адам» тұжырымдамасына сүйеніп жаңа мұраттар мен құндылықтарды дамытты.

Зерттеу әдіснамасы

Авторлар «Қара сөздер» жұмысының философиялық мазмұнын талдауға назар аударды. Бұл жұмыста рухани және ғылыми-теориялық мәдениеттің қазіргі деңгейіне сәйкес келетін философиялық әдістер қолданылды. Авторлар абстрактіден нақтыға көтерілу, нақты тарихшылдық принципі (тарихи және логикалық бірлік) сияқты ғылыми әдістерді жүзеге асырды. Нақты тарихшылдық ұстанымы тақырыптың тарихын зерттей отырып, тарихи дамып келе жатқан объектінің (үрдістің) логикасын қарастырады, бұл принцип тарихи процестің белсенді көрінуіне ықпал етеді. Тарихшылдық тарихи үрдістің мәнін, оның тұжырымдамалар жүйесінде қалыптасуы мен дамуы тұрғысынан жаңғыртуға мүмкіндіктер ашады.

Абайдың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасу алғышарттары

Абай Құнанбаевтың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарын қалыптастырудың алғышарттары, ең алдымен, әрине, ауызша халық шығармашылығы, ақындар, жыраулар, мақал-мәтелдер, нақыл сөздер, афоризмдер шығармашылығы, оларды Абай өзі мазмұнды тұжырымдай білді, мәселен, «Қайраны жоқ көлден без, қайыры жоқ елден без» [1, б. 73], «Қалауын тапса, қар жанады» [1, 100 б.]. «Биік мансап – биік жартас, ерінбей еңбектеп жылан да шығады, екпіндеп ұшып қыран да шығады...», «Дүние – үлкен көл, заман – соққан жел, алдыңғы толқын – ағалар, артқы толқын – інілер, кезекпенен өлінер, баяғыдай көрінер», «Жаман дос – көлеңке, басыңды күн шалса, қашып құтыла алмайсың; басыңды бұлт алса, іздеп таба алмайсың» [1, 110 б.].

Өмір сүретін дәуір мен уақыт адам жеке тұлғаны қалыптастырады, оның менталитетіне енеді, қолдау табады, түсінеді немесе қарама-қайшылық тудырады. Абай өмір сүрген қиын кезеңнің немесе тарихи-әлеуметтік-саяси жағдайдың серпінін жеткізу өте қиын. Абай уақыты халықтың қалыптасқан дәстүрлі өмір сүру жүйесінің ғасырлар бойы бұзылу үрдістерімен және қазақ даласында Ресей билігінің саяси ықпалының күшеюімен ерекшеленеді. Ойшыл

қазақ халқының ұлттық өзіндік ерекшелігін жоғалтқанына куә болды, осыған байланысты халықты білім алуға және ағартуға шақырды. XIX ғасырдың екінші жартысындағы әлеуметтік-тарихи қайшылықтар Абайдың көзқарастарында тікелей көрініс тапты. Патшалық Ресейдің күшті орталық билігі қазақ қоғамында болып жатқан барлық үдерістерді бақылап ұстап тұрды, жергілікті халықтың пікірімен санаспай, талап қойып, шарт қойып отырды. Орыстандыру саясаты, номадтарды отырықшы өмір салтына күштеп көшіру, шаруаларды жерсіздендіру, орыс шенеуніктерінің озбырлығы – ұлы ойшылды бей-жай қалдыра алмады.

Халық мүдделерінің қорғаушысы және білдірушісі ретінде ол өзінің тарихи болашағы үшін қысымшылықпен күрескен. Абай халыққа арнаған сөзінде әділетсіздікке, жалқаулыққа және әрекетсіз болуға сын көзбен қарады. Орыс басқарушы аппаратына опасыздықпен бағынған және патшалық Ресейдің саясатын сөзбе-сөз орындаған қазақ шенеуніктерін, старшиналарын-феодалдарды айыптады.

Абай шығармашылығы кезеңінде оның көз алдында әлеуметтік-саяси әділетсіздік орын алды, қазақтар патша шығарған жарлықтардың, заңдардың бүкіл мәнін орыс тілінде толық түсінбеді, оларды үкімет әдейі қазақ тіліне аудармады. Туған қазақ тілінде мерзімді баспасөздің болмауы жергілікті халықтың сол кездегі жүріп жатқан әлеуметтік-саяси процестерді түсінбеуіне себеп болды. Тек ауқатты отбасылар үшін қол жетімді болған оқу орындарының аздығы туған халқының білім деңгейін көтере алмады. Осыған сүйене отырып Абай өз шығармаларында қазақ халқының білім, әділеттілік, сана-сезімі, даналығы рөлін көтерді.

Өте күрделі қарама-қайшы тарихи жағдайларда ойшыл халықты ана тілін ұмытпай, орыс тілін оқуға және түсінуге шақырды. Ұлт ретінде сақтанып қалу үшін қоғамда болып жатқан қазіргі үдерістерді түсіну, өз егемендігін сақтау үшін жұмылдыру, патша өкіметінің қолында қуыршақ болмау қажет болды.

Абай Құнанбаевтың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасуының алғышарты орыс мәдениеті және батыс мәдениеті болып табылады. Абай орыс тілі мен әдебиетін зерттеді, Семей кітапханасының тұрақты келушісі болды (бұл туралы О.А. Сегізбаевтың «Қазақ философиясы» кітабында айтылған), Абай орыс, еуропалық және антика ой-шылдарының жұмыстарын оқып зерттейді еңбектерімен танысады [2]. Мұны жиырма жетінші сөз дәлелдейді (Сократ бойынша), бұл сөзде Абай Сократтың шәкірті, ғалым Аристодиммен диалогын көрсетеді, сонымен қатар Абай Гомер, Софокл, Зевксис және басқалардың есімдерін атайды. Абай Сократ сияқты өз халқын ояту үшін өзінің өмірлік миссиясын түсінеді:

Абай өз еліне сөзбен назар аударды: «жақсы мен жаманды айырмадын ғой, қалың елім, қазағым!». Ойшыл өзінің назарын өзін-өзі тануға, халықтың ақыл-ойына аударады [1, 27 б.].

Халықтың өмірі мен тұрмысы бейнеленген өлеңде ойшыл халықты адамның қадір-қасиетін түсіретін жамандықтардан арылуға, надандықпен, жалқаулықпен, ысырапшылдықпен күресуге және рухани жетілуге ұмтылуға шақырады,

адамның даму перспективаларын көрсетуге тырысады, халықтың көзін ашады. Абай өз заманының қазақ болмысын сынады, онда жалған құндылықтар шығып кетеді, ал шынайы құндылықтар қабылданбайды немесе екінші жоспарға кетеді. Абай Құнанбаевтың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасуының алғы-шарты Шығыс поэзиясы болып табылады, Навои, Фирдоуси, Шамси, Хамза шығармашылығымен кейінірек ол Конфуций, Лао цзы, Будда, Қожа Ахмет Яссауи шығыс философиясымен танысады [3].

Абайдың шығармашылық мұрасын өлеңдер, поэмалар, өсиетті сөздер, философиялық проза, аудармалар, ән әуендері ұсынады. Бұл мақаланың авторлары тек бастапқы дереккөздерді қолданды. Абай Құнанбаевтың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарын талдау мақала авторларының дереккөздерді зерттеуінің арқасында мүмкін болды. Бұл орайда Абайдың «Қара сөздері» атты еңбегі ерекше маңызға ие болды.

Жаһандану және постиндустриалды қоғам дәуірінде адамның рухани құндылықтарын қалыптастыру маңызды, сондықтан, Абай шығармашылығының барлық қырларын жан-жақты баяндауды талап етпей, атап айтқанда, «Қара сөздер» жұмысының материалында авторлар «толық адам» тұжырымдамасын түсіну үшін ұлы ойшылдың философиялық идеяларының табиғаты мен мәнін зерттеді.

М. Әуезовтің «Абай жолы» шығармасында Абайдың көркем бейнесі ашылды, Абай шығармашылығының философиялық идеялары Ж.М. Әбділдин, Ғ. Есім және т. б. авторлардың еңбектерінде қаралды.

Абай мінсіз адамның жаңа идеалын, білімге ұмтылатын, адамгершілігі жоғары адам болып табылатын, таңдау еркіндігі мен жауапкершілігін мойындайтын кемелді адамның келбетін ойлап тапты. Рухани сабақтастығын мойындай отырып ұлы ойшыл жаңа дүниетанымды, жаңа рухани құндылықтарды негіздеді. Ұлы гуманистің адамгершілік кодексі: «Адам бол!», бұл осы дүниеде бағдарлана білуді және таңдау еркіндігі мен жауапкершілікті мойындауды білдіреді, Абайдың аталған сөздері ұрпақ бағдарына айналуға тиіс. Философиялық шығармасында XIX ғасырдағы дәстүрлі қазақ қоғамы мен отандастарымыздың кемшіліктері сынның нысаны болып табылады. Абай жоғары адамгершілікке сәйкес келмейтін дәстүрлерді сынға алды. Ұлы ойшылдың талдауы сындарлы сипатқа ие, соның нәтижесінде жалпы адамзаттық проблемалар, жақсылық, адамгершілік, жанашырлық, мейірімділік, бостандық және жауапкершілік идеялары көтеріледі.

Абайдың кемелді адам тұжырымдамасының негізінде – еңбек ұғымына жаңа көзқарас жатыр. Ойшыл еңбектің, қызметтің арқасында білімді, ғылымды түсінуге болатындығын көрсетті, Абай өз отандастарының назарын пайдалы еңбекпен айналысу және қолөнерді игеру қажеттілігіне аударды.

І.Е. Ерғали Абайды дәйексөздей отырып жазды: «Құдайдың бойында төрт қасиет бар: білім (ғылым), қайырым (рақым), әділет (ғадаләт) және құдірет. Алдыңғы үш қасиет адамның бойында да бар. Талабыңмен мұсылман болдың екен, яғни адамгершілік қасиеттері анықтаушы болу қажет [3, 237 б.].

Абайдың кемелді адамының маңызды аспектісі дінге деген жаңа көзқарас болып табылады, соқыр сенімге ол исламды ақылға қонымды зерттеуге қарсы қойды, иманды қасиетті нәрсе ретінде ғана емес, сонымен бірге оны ақылға қонымды дәлелдермен қалай қорғауға және нығайтуға болатындығын біледі.

«Қара сөздер» еңбегінде Абайдың «толық адам» тұжырымдамасының философиялық мәні

Абай Құнанбаевтың «Қара сөздері» – адамзаттың философиялық-әдеби ескерткіші. Авторлар жүргізген жұмыстың талдауы Абай шығармашылығында адам мәселесі басты орын алатынын ашып көрсетті. Осы тұрғыда ол Шығыс философиясының дәстүрін жалғастырды, адам өмірінің мәні туралы ойлады, ескі өмір салтын сынға алды, қазақтарды белсенділікке, жауапкершілікке шақырды. Толық адам тұжырымдамасын қалыптастырудың маңызды аспектісі-танымға, білімге, ғылымға деген жаңа көзқарас. Ұлы ойшыл өзінің «Қара сөздері» атты еңбегінде білімнің, ғылымның күшін және танымның маңыздылығын көрсетті, Абайдың сөздеріне сәйкес адам тұғанда саналы болып тумайды, адам айтқан сөздеріне құлақ салып, естіп, олардың әрекетін көріп, еңбектену арқылы білімді болады. Бірізділікпен жаман мен жақсыны айыра алады. [1, 87 б.], ойшыл былай деп жазды адамның танымға құмарлығы көргенінді және естігенінді көркем бейнелер түрінде есте сақтауға жәрдемдеседі. Ғылымға шын ниетімен құмар болған жағдайда ғылым адамды сәттілікке апарды [1, 102 б.]. Абай танымға құштар адам ғылымды меңгереді деп жазған, алайда ойшылдың пікірінше, бұл жерде бір ұмтылыс жеткіліксіз, өйткені білім алу процесі жүйеге бағынуы тиіс, бұл ретте әрбір адам өзіне ғылымның не үшін қажет екенін анықтауы тиіс. Абайдың пікірінше, ғылым еңбек пен ізденісті қажет етеді. Егер адам ғылымға құмар болса, онда білімнің алшақтығын ашу мен жою – бұл рақат, ойшыл отыз екінші сөзінде жазғандай мұндай жетістіктен басқа дүниеде құнды ештеңе жоқ. Абай ақиқатты іздеу жолдарын көрсетеді, Адам құбылыстардың мәнін түсінуге тырысқан кезде ғылым мен білімді меңгереді. Ойшылдың пікірінше, ақыл мен иман адамды қозғайды, Абай, ақиқат жерден және адам оған ақылмен барады, ал шындық Алладан және адам оны сенімге қабылдайды, деп есептейді. Абай ғылымға байлық, даңқ және құрмет үшін баратындарға сын тұрғысынан қарайды, яғни пайдакүнемдік мақсаттарды көздейді, ал егер байлық пен даңқ адамға қажырлы еңбектің нәтижесі ретінде келсе, әрине, адам тек күшейе түседі, сондықтан ойшыл, әлемдік тәртіптің мәнін түсіндіретін ғылымнан шеттету шектен тыс надандықты береді деп есептеді. Абайдың ғалымдар мен ойшылдар туралы пайымдаулары қызық, Абайдың пікірінше, ойшыл – көптеген ғылымдар саласында терең білімі бар ғалым, ол отыз сегізінші сөзінде былай жазады: әрбір ғалым ойшылдың деңгейіне көтерілуі қабілетті емес, бірақ әрбір ойшыл – ғалым болу мүмкін [1, 124 б.]. Абайға сәйкес білім мен ғылым идеалды, кемелді адам қалыптастырудың шарты мен жолы болып табылады.

Егер Абай Құнанбаевтың дүниетанымын қарастыратын болсақ, онда ол атеист емес, ол Аллаға, Пайғамбарға сенген, бірақ ол соқыр сенуші емес. Бұл туралы келесі ойларын көрсетеді, ар-ұят жоқ адамда, сенімі да болмайды, шын ниетті сенім тек қана жалғыз намаз оқуымен байланысты емес, намаз оқу мүмкін керек, бірақ түп негізінде сенімге саналы көзқарас, адалдық пен қайырымдылық болу қажет [1, 120 б.], сонымен қатар Абай өз нанымында ақылға сүйенуге ұмтылды. Он үшінші сөзінде ойшыл Аллаға қызмет етудің екі түрі бар екенін атап өтті, бірінші – дін мен сенімді қасиетті нәрсе ретінде қабылдап, сонымен бірге адам сенімді қалай қорғау және бекіту керек екендігін біледі, бұл саналы сенім. Екіншісі – молланың сөзінен немесе қасиетті кітап оқудан адам құдайдан қорқатын болады, Абайдың көзқарасы бойынша, осы жағдайды соқыр сенім, немесе дәстүрлі сенім, деп атайды [1, 81 б.]. Он екінші сөзінде, Абай былай тұжырымдайды, құдайдан қорқып жүру жеткілікті емес, адамдар әрқашан өмірде қажетті екі шартты ұмытпау керек: біріншісі – сенімнің күшіне деген сенім, екіншісі – оның мағынасын білуге деген ұмтылыс. Егер адам дін мен өмірдің мәнін түсіндім деп ойласа, сонымен бірге жетілдіруді тоқтатып алса, онда оның имандылығы ақиқатты емес [1, 80-81 бб.].

«Қазақ философиясы» кітабында авторлар Абай өзінің дүниетанымы мен дүниеқабылдауы бойынша деизмге жақын деп тұжырымдайды [4]. Осы ұстанымды негіздеу үшін, бір жағынан, Абай қоршаған әлемнің адам санасынан тыс өмір сүру ақиқатын қуаттап, қолдады деп айтуға болады, қырық үшінші сөзде ойшыл, сыртқы дүниені тану көзбен көріп, құлақпен дыбыстарды тыңдай отырып, заттарға қолымен тигізіп, мұрнымен дем алып, дәмін тілмен айқындай отырып, адам қоршаған әлем туралы түсінік алады деп жазған, сонымен қатар ол Алланың әлемді жаратуы туралы мәлімдейді, бірақ сонымен бірге Абай адамдардың белсенді қызметін көрсетеді «Миллион хикмет бірлән жасалған машина, фабрик адам баласының рахаты, пайдасы үшін жасалса, бұл жасаушы махаббат бірлән адам баласын сүйгендігі емес пе?» [1, 118 б.].

Философияда даму материалдық және идеалды объектілердің қайтымсыз, бағытталған, тұрақты өзгеруі болып табылады. Даму процестерінің маңызды сипаттамасы – уақыт. Әрбір даму нақты уақытта жүзеге асырылады.

Абай Құнанбаев «Қара сөздер» еңбегінде дамыту идеясын жүзеге асыра отырып өзінің жеке бақылаулар негізінде қорытындыларын жасады деп болжауға болады, ойшыл әлемнің өзгеріп, дамып келе жатқандығы туралы жазды. Даму идеясын ойшыл табиғат туралы отыз сегізінші сөзінде былай деп айтқан: күн жерді жылытады, кейін өзендер, теңіздер мен мұхиттарды буландырады; пайда болған бу бұлттарды құрайды және игілікті жаңбырмен жерге оралады. Жер көкпен жабылады және көз қуантатын гүлдермен гүлдеп жайнайды, жемістер піседі және т.с.с. Жер адамзатты барлық оған қажетті нәрселермен байлықтарымен қамтамасыз етеді. Бұл байлықтың бәрі құдай үшін емес, адамдар үшін арналған, Алла ештеңеге мұқтаж емес деп көрсетеді. Абай осы жерде Алланың адамдарға деген сүйіспеншілігін ажырата отырып, өзара жауап беру және болашақ ұрпақ үшін табиғат пен оның байлығын сақтау адамның парызын атап өтеді [1, 117-118 бб.].

Абай шығармашылығында адам мәселесі өзекті болып қала береді. Осыған байланысты ол Шығыс философиясының дәстүрін жалғастырды, адам өмірінің мәні туралы ойлады. Жаһандану және ақпараттық технологиялар ғасырында Абайдың гуманизм, ағарту, еңбек туралы идеялары іргелі болып табылады, өйткені осы маңызды идеялардың барлығы интеллектуалды адамның дамуының негізі болып табылады.

Идеалды адам білімге ұмтылады, ойшыл мұндай адам күніне, аптасына немесе айда бір рет бұл күндерді қалай өткіздім, білімімді арттыруға тырыстым ба, оның әрекеті пайдалы болды ма, өзіне есеп береді дейді ойшыл [1, 84 б.]. Ақылды адам – кеңестерді тыңдайды, айналасындағы әлемді танып біледі және адамдарға пайда әкелуге тырысады, ақымақ адам – мақсатсыз іс-әрекеттерді ұнатады, уақытты бос өткізеді, өмірде өзінің орнын таба алмайды деп, ұлы ойшыл анықтайды [1, 83 б.].

Идеалды адам міндетті түрде моральдық адам, жақсылық пен жамандықты ажыратады, оның болмысының (тіршіліктің) негізі еңбек болып табылады. Абай екінші сөзінде қазақтардың ескі өмір салтына сын көзбен қарады. Ұлы ойшыл замандастарының өмірін, құндылықтарын, мұраттарын сынға алды, қазақтардың өмір салтын басқа халықтардың өмір салтымен салыстыра отырып, дәстүрлі қазақ өмір сүру тәсілінің артта қалғанын көрсетті. Ұлы гуманисттің сынауы сындарлы болып табылады, ол қазақтардың дәстүрлі идеялары мен құндылықтарын сынға алып қана қоймай, оларға прогресс білдіретін жаңа пікірлерді қарсы қойды, қазақтарды қызметке, белсенділікке және жеке жауапкершілікке шақырды.

Абай «Қара сөздерінің» екінші сөзінде көптеген халықтар еңбек ету, сауда жасау қабілетімен қазақтардан озғанын атап өтті. Ойшылдың пікірінше, еңбек адамның, жеке тұлғаның қалыптасуында үлкен маңызға ие, еңбек – адам болмысының негізі, оны Абай өте жақсы түсінеді және ол қазақтардың санасына еңбектің жаңа түсінігін енгізуге тырысады. Абай өзінің философиялық жұмысында былай деп көрсетті, сарттың өсіре алмайтын жемісі жоқ, сауда жасамайтын елді таба алмайсың, ол жасай алмайтын нәрсе жоқ. Ойшылдың көзқарасы бойынша, пайдалы жұмыс үшін сарттар бір-бірін байқауға алуға тырыспайды, сондықтан олар қазақтардан гөрі бірлескен. Орыстар келгенде, сарттар орыстардан өздеріне қолөнерін қабылдап, бізден озып кетті деп есептейді Абай. Көптеген байлық, шынайы тақуалық, шеберлік және сыпайылық – бәрін сарттан табуға болады деп қорытындылайды ойшыл.

Абайдың ескертуі бойынша, ноғайлар – солдат та бола алады, кедейлікке де шыдайды, қайғыға да төзімді және дінді де құрметтейді. Олар терлеп жұмыс істей алады, байлықты қалай табуға және сән-салтанатта қалай өмір сүруге болатындығын біледі деп тұжырымдайды [1, 68 б.]. Абай бекершілікті, қорқақтықты, өзімшілдікті, бекершілікті, жалқаулықты сынға алды, он төртінші сөзінде ұлы ойшыл ар-намысын жоғалтқан және ұят сезінбейтіндерді, өлшем сезімін жоғалтқан адамдарды адам деп айту қиын екенін атап өтті. Ойшыл үшін ең бастысы – кемелді адамның «толық адам» болып қалыптасуындағы руха-

ни қасиеттер болып табылады. «Тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма? Біздің қазақтың жүректі кісі дегені – батыр кісі дегені. Онан басқа жүректің қасиеттерін анықтап біле алмайды. Әртүрлі істе адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі, асықтық та – жүректің ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады» [1, 82 б.].

Ұлы ойшылдың «толық адам» тұжырымдамасын қалыптастырудың маңызды аспектісі еңбек тұжырымдамасына жаңа көзқарас болып табылады. Бір жағынан, Абай адамның, тұлғаның қалыптасуы мен дамуындағы еңбектің рөлін көрсетті, еңбектің, қызметтің арқасында білімді, ғылымды түсінуге болады, сонымен қатар ұлы ойшыл еңбекті өмір үшін құрал, оның болмысының негізі ретінде де түсінді, сондықтан жиырма бесінші сөзінде Абай бұл туралы былай жазған, «адам бір кесек нан туралы алаңдамаса, ол білім мен мәдениеттің қажеттілігін сезінеді және балаларына осы ұмтылысты оятып тәрбиелейді» [1, 92 б.]. Абайдың көзқарасы бойынша, еңбек – адам болмысының негізі және «толық адам» қалыптасуында үлкен маңызға ие болып тұр.

Он төртінші сөзінде Абай жүреппен туылатын адамгершілік (адамсүйгіштік), қайырымдылық, жанашырлық сияқты ең жақсы адами қасиеттерді атап өтеді.

Отыз сегізінші сөзінде Абай «шынайы сенуші адам үш қасиетке: білімге, адалдық пен жанашырлыққа ие болуы керек» деп жазды [1, 128 б.], сонымен қатар ол үш нәрседен аулақ болу керек екенін көрсетеді – бұл надандық (білімнің болмауы), жалқаулық (бастаманың болмауы, қорқақтық) және зұлымдық (адамгершілікке қарсы, адамдарға жамандық жасауға бейім). Бұл жамандықтарды қалай жоюға болады және оларға не қарсы тұруға болады? Ұлы ойшыл және гуманист – жамандықтарды жою жолдары ретінде – туған халқына деген сүйіспеншілік пен білімді анықтайды, олар әділеттілікке қол жеткізуге көмектеседі Абай былай деп жазды: «Адамшылықтың алды – махаббат, ғадалат, сезім. Бұлардың керек емес жері жоқ, кіріспейтұғын да жері жоқ» [1, 142 б.]. Сонымен қатар, ұлы ойшыл адамның таңдау еркіндігі мен адамның жауапкершілігін мойындады. Ж.М. Әбділдин былай деп жазды: «Абай ұлы гуманист ретінде адам бостандығын, адам таңдау еркіндігін, адам жауапкершілігін мойындайды» [5, 295 б.]. Абай осы дүниедегі адамның мәртебесін анықтай отырып, адамның өмірдегі орны оның еңбегімен, іскерлігімен, білімімен анықталатынын, оған бұл орынды ешкім бермейтінін және он сегізінші сөзінде бір адамның екіншісінен немен ерекшеленетінін атап өтеді, ол рухани қасиеттерді – бұл ақыл, эрудиция, намыс және сүйкімділік деп атайды.

Президент Қасым-Жомарт Тоқаев өз мақаласында кемелді адам мәселесіне ғалымдардың назарын аударады. Абай бойынша «идеалды адам» – тұтас, өнегелі, жан-жақты адам. Жаһанданудың заманауи процестерінде Абайдың адам идеясы өте өзекті, сондықтан қазіргі заманғы тұлға жаһандық құндылықтардың ықпалына түсе отырып, ең алдымен адамгершілікті, еңбекқор, ағартушы болып қалуы керек. Абай көзқарасына сәйкес білім – жетудің құралы емес, ол-адам дамуының мақсаты [6].

Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев өзі-нің «Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» атты мақаласында ойшыл мұрасының қазіргі ұрпақ үшін пайдасын атап, былай деп жазады: «Егер біз ұлттық санамызды жаңғыртып, бәсекеге қабілетті ұлт ретінде дамытқымыз келсе, онда Абай шығармаларын мұқият зерттеп, ұғынуымыз керек... Тек өз дәуірін ғана емес, сонымен қатар қазіргі қоғамның бетін әлемге ашқан Абай ұлттық арманның жетекші жұлдызы болып табылады» [6].

Осылайша, ұлы ойшыл ағартушылық, ақыл-ой және білім идеясын адам өмірінің негізгі принциптері ретінде жаңаша қарастырады, олар арқылы кемелді адам өмірінің барлық жақтарын анықтайды.

Қорытынды

Абай шығармашылығында адам мәселесі басты орын алады. Бұл тұрғыда ол шығыс философиясының дәстүрін жалғастырды, адам өмірінің мәні туралы ойлады, ескі өмір салтын сынға алды, қазақтарды белсенділікке, жауапкершілікке, таңдау еркіндігіне шақырды және қазақтар міндетті түрде ағартылған халық болуы керек. Абайдың көз-қарасы бойынша адамның мәні – махаббат, әділеттілік және жан сезімі болып табылады [1, 142 б.]. Адамдар осы бастамаларсыз өмір сүре алмайды. Абай жүрекпен туылатын адамгершілік (адамға сүйіспеншілік), қайырымдылық, жанашырлық сияқты ең жақсы адами қасиеттерді атайды.

Абай адамның, тұлғаның қалыптасуы мен дамуындағы еңбектің рөлін көрсетті, еңбектің, қызметтің арқасында білімді, ғылымды түсінуге болады, сонымен қатар ұлы ойшыл еңбекті өмірдің құралы, оның болмысының негізі ретінде де түсінді.

Абайдың дүниетанымы өте мазмұнды, қазіргі замандастары үшін ерекше. Ғасырлық алшақтыққа қарамастан, ойшыл көтерген мәселелер әлі де орын алуы тиіс. Абайдың көзқарастары күрделі әлеуметтік-тарихи жағдайларда, бір жағынан, орыс ағартушылығының ықпалымен, екінші жағынан, қазақ зиялыларының егемендік үшін ұлт-азаттық күресі, үшінші жағынан, патшалықтың қатаң отаршылдық саясатының ықпалымен қалыптасты.

Жаһандық үдерістерде трансформацияланып, ақпараттық технологиялардың ықпалымен қазіргі қоғам ұлттық сана-сезімінен, қоғам ұлттық өзгешелігінен және халықтың ынтамақтастығынан айырылмау тиіс. К. Тоқаев Абайдың философиялық көзқарастарына негізделе отырып, халық бәсекеге қабілетті, өзін-өзі қамтамасыз ете алатын ел ретінде дамуға тырысу қажет. Бірлік егеменді ел дәрежеде дами отырып, қоғамдық сананы жаңғыртуға бағыттайтын серпін ала отырып, заманауи шарттарына сәйкес болу қажет [6].

Шығыс пен батыстың ұлы ғалымдарының еңбектерін зерттеу және ойларын құрметтеу, Абай отандық халық тарихында алғашқылардың бірі болып Шығыс пен Батыс идеяларының синтезін жүзеге асырды. Абайдың гуманистік идеялары көп жылдан кейін де ақпараттық технологиялардың арқасында ғылыми танымның барлық мүмкіндіктеріне ие, толеранттылық пен мәдениетаралық диалогқа ұмтылуы тиіс қазіргі ұрпаққа өз үлесін қосады.

Өкінішке орай, Кеңес заманында кеңестік идеологиялық конъюктура үшін, отандық ғылымда Абай өз еңбектерінде көтерген барлық құндылықтарды лайықты түрде көрсетуге мүмкіндік болмады. Демек, қазіргі ұрпақ қазіргі заман аясында ойшылдың философиялық-дүниетанымдық көзқарастарын қайта бағамдап, халық пен тұтастай мемлекеттің прогрессивті дамуы үшін Абайдың нақыл сөздерін зерделеу қажет.

Абай осы дүниеде адамның мәртебесін айқындай отырып, адамның ақыл-ойы, эрудициясы, ар-намысы мен сүйкімділігі әдемі әрі күшті ететінін, ол руханиятқа, білімге, білім мен мәдениетке бағдарланатынын атап өтті.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Абай Кунанбаев. Қара сөз. Книга слов. – Семей: Международный клуб Абая, 2001. – 264 с.
- 2 Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Ғылым, 1996. – 472 с.
- 3 Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. – Алматы: Акад. гос. службы при Президенте РК, 2003. – 283 с.
- 4 Алтаев Ж. Казахская философия / Ж. Алтаев, А. Касабек, А. Масалимова. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 180 с.
- 5 Абдильдин Ж.М. Философия, логика, диалектика: Доклады на Всемирных конгрессах по философии и международных конференциях. – Алматы: Ғылым, 2002. – 310 с.
- 6 Тоқаев Қ. Абай және XXI ғасырдағы Қазақстан [Электрондық ресурс]. – 2020. - URL: <https://qamshy.kz/article/54795-toqaev-maqalasy-abay-dgane-XXI-ghasyrdaghy-qazaqstan> (қаралған күні: 09.01.2020).

Transliteration

- 1 Qūnanbaev Abai. Qara söz. Kniga slov [Black Word. Book of Words]. – Semey: Abay International Club, 2001. – 264 s.
- 2 Segizbaev O.A. Kazahskaya filosofiya XV – nachala XX veka [Kazakh Philosophy of the XV-early XX Century]. – Almaty: *Ǵylym*, 1996. – 472 s.
- 3 Ergali I.E. Filosofiya kak duhovnaya deyatelnost [Philosophy as a Spiritual Activity]. – Almaty: Akademiya gosudarstvennoi slujby pri Prezidente RK, 2003. – 283 s.
- 4 Altaev Zh., Kasabek A., Masalimova A. Kazahskaya filosofiya [Kazakh Philosophy]. – Almaty: Qazaq universiteti, 2017. – 180 s.
- 5 Abdildin Zh.M. Filosofiya, logika, dialektika: Doklady na Vsemirnyh kongressah po filosofii i mezhdunarodnyh konferenciayah [Philosophy, Logic, Dialectics: Presentations at World Congresses on Philosophy and International Conferences]. – Almaty: *Ǵylym*, 2002. – 310 s.
- 6 Toqaev Q. Abai zhāne XXI ǵasyrdaǵy Qazaqstan [Abay and Kazakhstan in the XXI Century] Available at: <https://qamshy.kz/article/54795-toqaev-maqalasy-abay-dgane-XXI-ghasyrdaghy-qazaqstan> (қаралған күні: 09.01.2020).

Сыздыкова Д.Т., Ташимова А.Т.

«Толық адам» Абая в век глобализации

Аннотация. В статье предпринята попытка выявить философские идеи великого мыслителя Абая в условиях модернизирующего казахстанского общества, в век глобализации и информационных технологий и раскрыть мировоззренческий потенциал творчества Абая в решении проблем духовного развития Казахстана. В эпоху глобализации и постиндустриального общества важно формирование духовных ценностей человека, поэтому, не претендуя на исчерпывающее освещение всех аспектов творчества Абая, а именно, на материале работы «Слова назидания», авторы исследовали природу и сущность философско-мировоззренческих идей великого мыслителя для понимания концепции «толық адам». Данная концепция совершенного человека будет способствовать формированию национального самосознания и духовного развития народа как интеллектуальной нации.

Абай подвергал критике традиции, которые не соответствовали высокой нравственности. Великий мыслитель обосновал новое мировоззрение, новые духовные ценности, которые в корне отличаются от всего, что было в традиционной культуре казахов. Абай разработал новый идеал совершенного человека, который стремится к знанию, является высоконравственным человеком, признает свободу выбора и ответственности.

Нравственный кодекс великого гуманиста: «Адам бол», что означает умение ориентироваться в этом мире и умение выбора и ответственности, Данные слова Абая должны стать ориентиром поколений.

Ключевые слова: человек, «толық адам», жизнь, смерть, честь, духовные ценности.

Syzdykova D., Tashimova A.

Abay's «Tolyk Adam» in the Age of Globalization

Abstract. The article attempts to identify the philosophical ideas of the great thinker Abai in the conditions of the modernizing Kazakh society, in the age of globalization and information technologies, to reveal the ideological potential of Abai's creativity in solving the problems of spiritual development of Kazakhstan. In the era of globalization and post-industrial society, it is important to form spiritual values of a person, so without claiming to cover all aspects of Abai's work, namely, on the material of the work "Words of Edification", the authors investigated the nature and essence of the philosophical and ideological ideas of the great thinker to understand the concept of "tolyk Adam". This concept of the perfect person will contribute to the formation of national self-consciousness and spiritual development of the people as an intellectual nation.

Abai criticized traditions that did not correspond to high morals. The great thinker founded a new worldview, new spiritual values, which are fundamentally different from everything that was in the traditional culture of the Kazakhs. Abai developed a new ideal of a perfect person who strives for knowledge, is a highly moral person, and recognizes freedom of choice and responsibility.

The moral code of the great humanist: "Adam bol", which means the ability to navigate in this world and the ability to choose and take responsibility, these words of Abai should become a reference point for generations.

Key words: man, «full man», life, death, honor, spiritual values.

МИФОЛОГИЯНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ*

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы

zhazira_beka@mail.ru

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

Oshakbayeva Zhazira

zhazira_beka@mail.ru

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

Аңдатпа. Мақалада мифологияға тән негізгі әдіснамалық тәсілдер мен тұжырымдамаларды бағалауға мүмкіндік беретін мифтің жалпы сипаттамалары қарастырылады. Философиялық және әдеби тәсілдердің синтезі зерттеліп отырған ұғымдардың көптеген қырларын көруге және оларды қолдануға мүмкіндік береді. Жүргізілген зерттеулер бұл мәселеге қатысты әдеби-философиялық көзқарастарды біріктіреді, өйткені мифология бөлінбейтін синтетикалық бірлік және іргелі метафизикалық: өмір, өлім, тағдыр мәселелеріне шоғырланған. Мифология түсініксіз нәрсені неғұрлым түсінікті етіп жеткізуді біледі. Мифтерде әр түрлі құрылымдарды олардың кертартпалығына байланысты анықтау оңай.

Көне ғасырдан бері қалыптасып келе жатқан мифологиялық сана қазіргі кезде рухани мәдениеттің маңызды бір бөлігі болып табылады. Дүниежүзі халықтарының мифтері ғылыми зерттеулердің бастысы болып, тарихи-салыстырмалы тұрғыдан қарастырыла бастағаннан бері мифтердің де түрлі қоғамдық-әлеуметтік сатылары, тарихи деңгейлері, түрлері мен тақырыптық санасы болатыны анықталды.

Түйін сөздер: миф, философия, дін, фольклор, мифологиялық сана, дүниетаным, ғарыш, уақыт.

Kіpіcne

Адамзат тарихының басында, экономикалық және мәдени өмірде рулық қағидалар әлі де күшінде болған кезде, мифология дүниетанымның басымы нысаны болды. Грек тілінен аударғанда миф – «әңгіме», «аңыз», «сөз» дегенді білдіреді. Миф – бұл қарабайыр адамға тән алғашқы бөлінбеген ойлау формасы, онда поэзия, дін мен адамгершілік, ұтымды технология және табиғат пен адамға фантастикалық салттық әсер элементтері бар.

* Бұл зерттеу ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыруымен АР08856541 «Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті» атты жоба аясында әзірленді.

Қазіргі күнделікті санада миф «нақты өмірлік материалдың бастапқы жүйелеу» қызметін орындайды, білімді ғылымға дейінгі жүйелеуші ретінде әрекет ете алады. Рефлексивтілік мифке жат, оған уақыттың өзгеруі, архетиптік құрылым тән, ол табиғи немесе табиғаттан тыс деп бөлінбейді. Символ әлем болмысының формасы ретінде қарастырылады. Миф – тек ой ғана емес, сонымен қатар өмір. Мифтің танымдық қызметін түсінуде айырмашылықтар бар, дегенмен барлық зерттеушілер мифологиялық сананың таза гносеологиялық бағыты ғана емес, тәжірибелік, «өмірлік» бағыты бар деген біртұтас пікірде.

Ғылымда мифке берілген анықтаманың көпшілігі антика дәуірінде дамыған мифологияға арналған және мифтің атқаратын қызметіне (түсіндірмелі, психологиялық, социологиялық т.т.), оның дінмен, өнермен, философиямен арақатынасына байланысы негізделген. «...Австралия, Океания, Африка, Чукотка елдерінің мифтерін зерттеушілердің айтуына қарағанда, миф тек таза түсінік күйінде, я болмаса тек таза әңгіме түрінде кездесе бермейді. Демек, мифология дегеніміз мифтік әңгімелердің жиынтығы ғана емес, кейбір мифологиялық түсініктерде, ырымдарда бой көрсетеді. Тіпті көп жерлерде миф пен басқа фольклорлық прозаны ашып айырмайды, себебі миф тарихи негізі бар аңыз, хикаят, тіпті ертегі сипатта да баяндалады» [1, 125 б.].

Ежелгі кезең мифологиясы Олимп тауында өмір сүретін және адамдардың тағдырын басқаратын құдайларға деген сенім негізінде жасалады. Сол кезеңдегі көптеген мифтер бастапқы түрінде сақталған. Оларда тек құдайлар ғана емес, адамдар да, сиқырлы тіршілік иелері де бар. Философияның қалыптасуына алғашқы серпін мифтерді тізімдеу қажеттілігі болды. Бұл логикалық қайта ойлауды және оңтайландыруды қажет етті. Ежелгі философтар мифтерді толығымен жоққа шығаруға тырыспады. Олар мифтік мәтіндерден әлемнің пайда болуы туралы теорияларды растауды іздеді және оны қоршаған шындықпен байланыстыруға тырысты. Ежелгі философияның негізін қалаушы Платон логос (ақыл) пен мифке қарсы тұру керек деп санады. Бұл әлем туралы білімнің адам санасына қол жетімді екенін түсінуге және шындықты іздеуге ұмтылуға мүмкіндік береді. Фольклор мен мифологияны зерттеу сана мәдениетінің генезисі, рухани және материалдық құндылықтардың қалыптасу тарихи үрдісі ретінде, тарих пен мәдениет теориясы мәселелерін шешуде маңызды мәнге ие. Мифология бөлінбейтін синтетикалық бірлік болып табылады және туу, өлім, тағдырға негізделген іргелі метафизикалық мәселелермен жинақталған.

Жобаның өзектілігі мифологияда философиялық идеялардың маңыздылығының пайда болуымен және олардың теориялық негіздеуімен анықталады. Осыған байланысты мифологияны зерттеудегі философиялық ойдың тереңдігі назарға алынып, халық шығармашылығына философиялық-дүниетанымдық талдаудың маңыздылығы дәйектеледі. Қазақ философиясының қалыптасу үдерісіндегі мифологияның рөлі мен оның елдің рухани жаңғыру үдерісіне әсері зерделенеді.

Зерттеу әдіснамасы

Мақаланың теориялық және әдіснамалық негізі мифологияның әмбебап сипатын негіздейтін және мифті мәдениеттің қажетті құрылымдық элементі ретінде қарастыратын мифтің философиялық тұжырымдамалары болды. Мифтерді бір мифтік жүйе аясында жүйелеу әртүрлі жолдармен жасалуы мүмкін. Дәстүрлі және кең таралған әдіс – мифологиялық жүйенің дамуы арқылы зерттеу. Бұл жерде Н.А. Бердяевтің, А.Ф. Лосевтің зерттеулерін мысалға келтіруге болады. Салыстырмалы мифологияда мифожүйелерді салыстыру кезінде әртүрлі жүйелерге кіретін көптеген мифтердің таңғажайып ұқсастығы бұрыннан ашылған. Мифтер мен мифтік жүйелердің ұқсастығы әр түрлі халықтың мифтеріне типологиялық талдау жүргізуге мүмкіндік береді. Түрлі мифтік жүйелердегі ұқсастық пен айырмашылықтарына тапсырыс бере отырып, біз негізгі ұғымдарды (сәйкестік деңгейлерін) бөліп аламыз және осының негізінде мифтерді жіктейміз. Біріншіден, мұнда кейіпкерлердің, әлемнің жасалуы айтылады, сонымен қатар барлық мифтік жүйелерге ортақ мифтердің белгілі бір тұрақты құрылымы бар деп болжауға болады. Бұл құрылымдық-типологиялық талдау арқылы қарастырылады. Мұнда жалпы қатынастарды, мифтік жүйелерде көрінетін ғаламдық заңдылықтарды зерттеуге баса назар аударылады.

Мәдени философиялық тәсіл аясында мына зерттеу әдістері қолданылады. Берілген алғашқы тәжірибені зерттеуге ықпал ететін феноменологиялық әдіс – сана құбылыстары. Зерттеудің әдіснамалық қағидасы – шындықты қабылдаудың мағыналық контекстін белгілейтін адам санасының ажырамас құрылымы ретіндегі мифтің феноменологиялық түсінігі. Тарихи-мәдени құбылыстардағы жалпы және ерекше нәрсені анықтауға мүмкіндік беретін салыстырмалы тарихи әдіс. Мақалада бұл әдісті қолдануды нақтылауға болады: салыстырмалы талдау тарихи ретроспективадағы мифтің мәні туралы идеялардың өзгеруін зерттеу үшін қолданылады; тарихи-типологиялық салыстыру – мифтің мәдениеттің түрлі салаларымен байланысын түсіндіру; тарихи-генетикалық әдіс – қазіргі және архаикалық мәдениеттің мифологиялық шындығының арақатынасын анықтау. Мақалада зама-науи элеуметтік-мәдени үрдістерді түсіну және миф пен поэзия, философия, дін, өнер арасындағы қарым-қатынас ерекшеліктерін түсіну үшін теориялық материал ұсынылады.

Мифологияның мәні мен сипаты, құрылымы

Мифтің мазмұны қарапайым адамға өте нақты, шынайы болып көрінді және нақты білім нысаны емес, сенім нысаны болды. Мифтер белгілі бір қоғамда жеке және элеуметтік тұрғыдан қабылданған маңызды құндылықтар жүйесін бекітті, ол тиісті мінез-құлық нормаларын, адамдардың қарым-қатынасын және олардың әлемге деген көзқарасын қолдады. Мифті шынайы ғылыми түсінудің алғашқы әрекетін Г. Гейне жасаған, ол мифтер абстрактілі ұғымдарды әлі қолдана алмайтын және табиғаттың керемет құбылыстары таңқаларлық және діни үрей туды-

ратын адамның ғаламды түсіну әрекеті деп санайды. Бұл жағдайда қиялдың күші белсендіріліп, объективті шындықты ауызша түрде білдіретін фантастикалық бейнелерге айналдырады.

Мифтер адамзат рухани өмірінің көне формасы ретінде өте ертеде алғашқы қоғамға сай келетін әлемді қабылдау, қоршаған ақиқатты және адамның өзін пайымдау тәсілі ретінде көрінеді. Бұл жерде дүниетанымдық сананың барлық негізгі элементтері – әлемнің (космогониялық мифтер) және адамның (антропогониялық мифтер) жаралуы, туу мен өлу мәселесі, адам тағдыры, өмір мәні (өмір мәндік мифтер), болашақ, «ақырзаман» жайлы сәуегейлік (эсхатологиялық мифтер) мәселелері бейнеленеді. Осылармен бірге басқа да мәдени игіліктердің тууы туралы мифтер: отқа табыну, егіншілік, қолөнер кәсібі және адамдар арасындағы белгілі бір әлеуметтік ережелерді, әдет-ғұрыптар мен ырымдарды қалыптастыру маңызды орын алады [2, 141 б.].

Миф әлемді адамның санасында бейнелеу тәсілі ретінде әрекет етеді, ол қоршаған әлем туралы сезімдік-бейнелі түсінікпен сипатталады. Бұл мағынада оған әлемнің, адамның және оның руының (тайпасының) шығу тегі мен құрылымына жауап беруге тырысқан мәліметтер, дәстүрлер, ырымдар мен нанымдар жиынтығы кіреді. Миф ру мүшелерінің мінез-құлқын реттеп, әлем мен адам, табиғат пен қоғам арасындағы қарым-қатынаста үйлесімділікті қамтамасыз етті, рулар мен тайпалар арасындағы қатынастарды жөнге салды, табиғи және әлеуметтік өмірдің әртүрлі құбылыстарын түсіндірді. Көптеген мифтер ғарыштың пайда болуы мен құрылымына арналған (космогоникалық мифтер). Олар қоршаған әлемнің басталуы, пайда болуы, құрылымы туралы, адам үшін ең маңызды табиғи құбылыстардың пайда болуы туралы, әлемдік үйлесімділік, тұлғасыз қажеттілік туралы және т.б. сұрақтарға жауап беруге тырысады.

Миф – жалпы идея мен ең қарапайым бейненің тікелей материалдық сәйкестігі. Мифология үшін шындықтың көрінісі болатын дерексіз ойдың кез-келген құрылысы – барлық материалдық, тірі заттар немесе жансыз заттар түріндегі қасиеттері бар шындық. Ғылым мен әдебиетте мойындалған, не мойындалмағанына қарамастан миф әрқашан адамзат мәдениетінде болған. «Әртүрлі тарихи кезеңдердегі қоғамның түрлі салаларындағы» мифтің өміршендігі, оның әмбебаптығы – миф бұл алдын-ала немесе алдыңғы «дамымаған» мәдениеттің түрі емес, бірақ оның маңызды формаларының бірі екендігін дәлелдейді»[3, 215 б.].

Қазіргі біздің түсінігімізше миф – қиялдан туған әңгіме. Ал, бұрынғы ата-бабаларымыз, қариялар қазақ арасында айтылған аңыздар мен мифтерге сенген, оқиғаларды ерте кезеңде болған деп ойлаған. Сәкен Сейфуллиннің айтуынша «адам ол заманда түрлі хайуандар туралы, жаратылыстың түрлі заттары, құбылыстары туралы әңгіме қылғанда, өздерінің түсінулеріне шындап нанып әңгіме қылатын және оларды неше түрлі «керемет», «сиқыр» істеуге, неше түрлі құбылуға қолдарынан келеді деп сенген. Солардың бірін әңгіме қылған өзінің қиялын шын тәрізді қылып айтатын. Сонымен бұрынғылар шын деген әңгімелер соңғыларға ертеқ болып қала берген» [4, 70 б.].

Қазақ мифтері барлық құрылымы жағынан көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос үлгісін де, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Қазақ халқының мифтері ең ежелгі адамның ойлауы, дүниеге көзқарасы, дүниетаным ерекшеліктерін сипаттайды. Дүниетаным мәселелері қазақтарды, ата-бабаларымызды алаңдатқан. Бұған қазақ халқының арасында әлемнің пайда болуы туралы көптеген мифтік әңгімелердің болуы дәлел. Бұл мифтер қазақтың ауызша халық поэзиясында ерекше орын алды. Фольклорлық мәтіндер халықтың жаңа тарихи шындықтарына сәйкес үнемі өзгеріп отырды, бұл үлгі мифтерге де тән. Ал қазақ мифтері пайда болу, даму, қалыптасу, өзгеру, кейде ұмыту үрдістерінен өтті. Біздің заманымызға жеткен мифтер – бұл қазақ халқы жасаған орасан зор мұраның аз ғана бөлігі. С. Қасқабасовтың пікірінше: «Мифтік санаға рух пен табиғаттың бірлігі тән. Осыдан барып оның негізі болып теңдік заңы (закон тождества) саналады. Өзінің даму жолында мифтік сана екі түрлі сатыдан өтеді деуге болады. Бірінші кезеңде рух пен табиғат толық тең, яғни бір болып көрінеді. Екінші кезеңде адамның табиғат қойнауынан алшақтауына байланысты жаңағы айтқан теңдік бұзыла бастайды» [1, 127 б.].

Типологиялық сипатына орай, қазақ мифі ежелгі классикалық мифтер түріне жақын. Мифтің поэтикасын зерттеген ғалым Е.М. Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің мынандай белгілерін көрсетеді: «қандай да болмасын заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны қоршаған дүниені сипаттау, сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [5, 172 б.]. Архаикалық мифті сипаттайтын тағы да біраз нәрселер бар. Олар мыналар: мифтік уақыт пен мифтік сана; мифтік ұғым мен мифологиялық ойлау; осылардан барып мифтік дәуірде аспан мен жер – бір, адам мен табиғат – бір деп түсіну. Сол себепті ежелгі классикалық мифтің мазмұны – әлемнің (космостың) жаратылуы, алғашқы адамның дүниеге келуі мен оның жасампаздығы болып келеді. Архаикалық мифтің кейінгі, адамзат қоғамы мен санасының ілгерілеген кезіндегі мазмұны – адамды қоршаған дүниенің пайда болуы мен ерекшелігін, аңдар мен жануарлардың мінез-құлқын түсіндіру болып келеді. Бұл мифтік сананың кейінгі, дамыған сатысы. Мұнда алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан бөліп алып, оған қарсы қоя бастайды. Табиғаттан, маңайды қоршаған дүниеден, аңнан, құстан өзінің ерекше екенін түсінген адам енді соның себебін іздеген. Сөйтіп, ол өзі туралы, аңдар мен құстар туралы миф туғызған. Бұл кездегі миф бұрынғы ізбен, яғни ескі наным-түсінікті пайдалана жасалған. Бірақ бұл уақыттағы миф түсіндірмелі сипатта болған. А.Ф. Лосевтің анықтамалары бойынша, миф – бұл керемет, сиқырлы, фантастикалық жан-жақты толықтырылған сезімдік ұғым [6, 118 б.].

Ежелгі көне мифті алғашқы қауым адамы қиял деп есептемеген, оған, оның оқиғасы мен мазмұнына кәміл сенген. Мифте қиял бар деген түсінік біздерде ғана,

ал мифтік дәуірдегі, мифтік санадағы адам оны таза шындық деп қабылдаған. Бұрын қазақтар өздері айтатын мифтер мен аңыздарға сенген. Қазақтың мифтері өздерінің барлық компоненті жағынан жоғарыда белгілерін сипаттаған көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. «Мифтік дәуірде адам өзінің әр түрлі жанды-жансыз нәрсенің кейпіне кіріп, өзгеріп кететіндігіне кәміл сенген... Бұл дәуірде адам өзін-өзі бірде аспандағы аққу кейпіне, бірде жортып жүрген жолбарыс кейпіне ауыса алады деп сенген» [7, 45 бб.].

Мифология (грек тілінен аударғанда мифтер – аңыз, аңыз және logos – сөз, түсінік, ілім) – бұл қоғам дамуының алғашқы кезеңдеріне тән сананың түрі, әлемді тану тәсілі. Мифология – әлемді түсіндіру мен табиғат құбылыстарын түсінуге деген шұғыл рухани қажеттіліктің нәтижесі. Әлі ғылыммен және философиямен қаруланбаған, жалпы адам туралы ізденімпаз ой табиғат пен адамдардың тіршілік етуінің реттеуші күштерін түсінуге асық болды. Бұл үрдіс таңдану, дәрменсіздік және табыну сезімдерін бастарынан кешірген адамдардың алдындағы құдайлар бейнесін дараландыру, бейнелеуі арқылы өтті. Сонымен бірге адамдардың нақты өмірі Олимпте тұратын құдайлардың бейнелерімен тығыз байланысты болды. Оларға тіпті адамның жаман қасиеттері де есептелді. Құдайлар тек құдіретті емес, құбылмалы, жаман ниетті, кек алушы ретінде бол-жанды. Зерттеуші ғалым С. Қондыбай қазақ мифологиясы деген ұғымға «бүгінгі қазақ халқын жасауға қатысқан бірнеше мыңжылдық көшпелі ру-тайпалардың «орташа» алынған сөздері, дүние-ғалам, өмір туралы түсініктерінің, ежелгі танымдарының бірыңғай жүйесі» деп түсінік бере келіп, мифологияның ауыз әдебиеті мұраларының – жырлар мен дастан-дардың, әртүрлі шежіре аңыздардың, ертегілердің, жұмбақ пен мақал-мәтелдің, фразеологизм мен діни әфсаналардың өн бойында және қазақ тілінің сөздік қорының қойнауында жасырынып жатқандығын айтады [8, 9 б.].

Мифология түсіндірудің бейнелі және көркемдік тәсілі немесе табиғат құбылыстары мен адам өмірін, жердегі және ғарыштық принциптердің өзара байланысын түсіндіруге тырысу болып табылады. Бұл түсіндіру әрекеті табиғат күштерін дараландыру арқылы, яғни оларды тіршілік иелеріне сіңіру арқылы жүзеге асырылды. Әлемді түсіну, дүниеге көзқарас сана-сезімнің ерекше түріне, философияға айналып та үлгермеді. Қоғамның бүкіл ойлау қабілеті вербалды-дискурсивті, әсіресе халықтың сөз өнерінде кең таралған ауызша формада дамыды. Дегенмен, ол күнделікті қарым-қатынас формаларынан айырмашылығы бола тұра сөз бен сөйлеу арқылы қарапайым санадан тыс қалмады, өзіндік философиялық ойлаумен сәйкес келмеді. Т.И. Ойзерман: «...қарапайым сана тек эмпирикалық ұсыныстардың жиынтығына біріктірілмеуі мүмкін» [9, 118 б.], – деп атап көрсеткен. Бірте-бірте мифологиялық ойлау эмоционалды, аффективті

саладан ерекшеленеді, субъект пен объект, зат пен сөз, ерте (қасиетті) және кейінгі (жалған) уақыт арасындағы эмпирикалық, расталған және ұтымды түсінілген қатынастар анықталады, нақты себептік тәуелділіктер туралы білім нақтыланады.

Мифологиялық сананың негізгі қызметі осы әлеуметтік білім беруді дамытудың сабақтастығын қамтамасыз ету, оның бірлігі мен өміршеңдігін басқа қауымдастықтармен бәсекелестікте сақтау болды. Бұған топтық сана мен жеке адамдардың тәжірибелік іс-әрекетінің моральдық-психологиялық және танымдық тәжірибесін тарих арқылы көрсету, оның бірегей әлеуметтік субъект ретінде тұрақты өмір сүру құқығын негіздеу арқылы қол жеткізілді. Мифология – әлеуметтік дамудың алғашқы кезеңдеріндегі табиғи және әлеуметтік шындықты түсіну мен дамыту тәсілі. «Таза – мифологиялық ойлау» дегеніміздің өзі – белгілі бір дәрежедегі абстракция, – деп жазады Е.М. Мелетинский. Мұның танданарлық ештеңесі жоқ. Себебі көне қоғам-дардағы өндірістік практика мен техникалық тәжірибеден туындайтын әр түрлі импульстар болды. Сөйте тұра мифологиялық ойлаудың химиядағыдай таза күйінде анықталмайтындығының өзі оның адамзат мәдениеті тарихының, тіпті сананың өзінің ең көне «синкретті» фазасымен төркіндес екенін көрсетеді» [5, 167 б.]. Мифологиялық сана – бұл ежелгі сана ғана емес, біздің қазіргі санамыздың ең терең қабаты. Мифтер өмір сүреді, ол біздің бұқаралық санамыз оларды жасауды жалғастыруда. Мысалы, ғылым мен техниканың құдіреттілігі туралы миф, адамзатты барлық жамандықтан құтқара алатын миф, барлық ауруларды емдейтін ғажайып дәрі-дәрмектер туралы миф және тағы басқалар. Мифологиялық санада адам, қоғам және табиғат – көрінбейтін мыңдаған өзара байланыс пен өзара түсіністікпен байланысқан біртұтас және бөлінбейтін тұтастық. Мифтің анықтамасы діннің алғашқы формаларында – фетишизм, тотемизм, анимизм, қарабайыр магия арқылы көрініс табады. Е. Тұрсынов «Древнетюркский фольклор: истоки и становление» кітабында мифологиялық уақыт ұғымына ерекше назар аударып: «шындықтың мифологиялық игеру кезінде қазіргі уақыт өткенмен ажырамас бірлікте қабылданды», – деп атап көрсетеді [10, 15 б.].

Мифология және поэзия

Мифология мен поэзияның айырмашылығына қарағанда ұқсастығы әлдеқайда көп. Сондықтан мифтік және поэтикалық бейнені салыстырмалы талдауда алдымен ұқсастығының басты ерекшеліктерін қарастырамыз. Бұл бізге екі саланы да айқын ажыратуға мүмкіндік береді. Е. Мелетинский мифология мен поэзияны салыстырудың мынадай негіздерін ұсынады: Мифтік және поэтикалық образ – жалпы мәнерлілік формасы. Мәнерлілік – «ішкі» және «сыртқы» синтез – «ішкі» көріністі тудыратын күш, ал «сыртқы» – «ішкі» тереңдікке тарту. Мәнерлілік әрдайым динамикалық және қозғалмалы және бұл қозғалыстың бағыты әрқашан «ішкі»-ден «сыртқы»-ға және «сыртқы»-дан «ішкі»-ге дейін болады. Сөз әрқашан да мәнерлі, терең болып келеді және оның болашағы бар.

Ал миф тікелей ауызша немесе оның әдебилігі жасырын, әрқашан да мәнерлі. Миф әрдайым ауызша болғандықтан, оған ешқандай сұрақ қойылмайды. Мифтік және поэтикалық образ үлгі, аллегория және символ болуы мүмкін. Поэтикалық және мифтік болмыс – бұл тікелей болмыс. Поэзия мен мифологиядағы бейнеге ешқандай логикалық жүйе, ғылым, философия немесе жалпы теория қажет емес. Ол анық және тікелей көрінеді. Ішкі немесе сыртқы бейнелік кескіндеме олардың екеуіне бірдей тән және осы бағыт бойынша мифология мен поэзияны ажырату да мүмкін емес. Олар бірдей стихиялы, визуалды және қарапайым [5, 177 б.].

Мифологияның классикалық философиясын Ф. Шеллинг пен Г. Гегель жан-жақты дамытты. Ф. Шеллинг мифологияға қатысты екі көзқарасты қарастырады. Біріншісінде ол мифология – бұл поэзия (мифологияға шындық тән емес) деп пайымдайды. «Табиғатты да қажет болса, таза эстетикалық тұрғыдан қарастыруға болады, бірақ бұл жаратылыстану мен табиғи философияға тыйым салмайды. Мифологияда да солай – біреулер оны таза поэзия ретінде түсінеді, егер мифологияға қатысты кейбір тұжырымдарды осындай көзқараспен байланыстыратын болсақ, онда ол оның тек таза поэтикалық тұрғыдан туындағанын дәлелдеу керек және бұл жағдайда мұндай тұжырыммен бірге туындайтын барлық сұрақтарды жоққа шығару мүмкін емес» [11, 167 б.]. Екінші көзқарас бойынша «мифологияға философиялық мазмұн береді» [11, 198 б.]. Шеллинг осы екі көзқарасты біріктіруге тырысады. «Шынында да, шынайы поэтикалық образдарға философиялық тұжырымдамаларға қарағанда әмбебаптылық пен қажеттілік талап етіледі. Өз кезегінде, философиялық ұғымдар тек әмбебап категориялар болмауы керек, олар нақты, мазмұнға ие және оларға философ неғұрлым көп мән берсе, соғұрлым олар поэтикалық бейнеге жақындайды, тіпті егер философ поэтикалық ұғымдарды ескермесе де – онда поэтикалық ой бар және оны қосымша сәт сияқты сырттан әкелудің қажеті жоқ» [11, 200 б.]. Ф. Шеллинг «болмыс пен ойлаудың сәйкестілігін» негіздеуде ішкі түйсікке бағынады.

Гегель «халықтық дінге» жиі жатқызатын мифологияны салыстырады, алдымен, ежелгі гректің адамгершілік өмірінің тұтастығын сипаттайды, екінші жеке моральдық көзқарасты көрсетеді. Гегельдің романтиктер мен Шеллингтен айырмашылығы рационализм идеалдарын батыл қорғау жолына түсті, өйткені «тек тұжырымдамада ғана ақиқат өз болмысының күшіне ие болады» [12, 3 б.]. Гегель абсолюттік рух өрісін талдау арқылы мифология мәселелерін шешеді, рух, оның пікірінше, сезімдік пайымнан (өнерден) ұғым формасына (дін), ары қарай – тұжырымдамалық ойлауға (философия) қарай дамиды. Леви-Стросс мифологиялық ойлауды бір жағынан жалпылауға, екінші жағынан логикалық талдауға қабілетті деп санайды, сондықтан неолит дәуірінің даму факторы болып табылады. Сонымен қатар, бұл ойлау нақты, метафоралық, сезімтал болуы мүмкін. Леви-Стросс теориясында жетекші рөлді екілік қарама-қайшылықтар (жоғарғы – төменгі, өмір-өлім, еркек-әйел қағидаты және т.б.), сондай-ақ адам санасында қалыптасқан қарама-қайшылықтарды жеңуге мүмкіндік беретін «делдалдық» идеясы жетекші рөл атқарады. Миф «этникалық», «социология-

лық», «астрономиялық» және т. б. әртүрлі «кодтармен» ерекшеленетін құрамдас бөліктерге жіктеледі.

Мифология және философия

Философияның пайда болуы мен қалыптасуы тарихи-философиялық талдау үшін күрделі үрдіс. Философиялық әдебиеттерде философияның шежіресі ежелден «мифтен логосқа дейін» деп анықталған. Бұл терминді кеңінен қолданысқа алғашқылардың бірі болып атақты Пифагор енгізді. Философия мифологиялық дүниетанымға өте күрделі, сыни көзқарас ретінде және сонымен бірге оның негізгі рухани құндылықтарын игеру негізінде туындайды. Мифология тарихи тұрғыдан дүниетанымның алғашқы формасы болып табылады және ежелгі заманда қоғамдық сана формасы ретінде әрекет етті. Мифология дегеніміз – әлемнің пайда болуы, оның құрылымы, адам мен қоғамның пайда болуы туралы идеяларды баяндайтын мифтер кешені. Ежелгі адам үшін миф ол өзі өмір сүрген кездің шындығы болды. Мифологиялық сананың негізгі қасиеті оның синкреттілігі болып саналады. Мифологиялық түсініктерде бәрі бола алады, яғни адам мен табиғат, таным мен тәжірибе, объект пен субъект бір-бірінен ажырамайды.

Мифология мен философияның түп тамырына үнілсек, айырмашылықтары мен ұқсастықтары да бар: Біріншіден, сана құрылымы. Мифологияда сана теориялық сипатқа ие, оны жобалайды, бірақ расталмайды. Философия сананы жеке элементтерден тұратын жүйе ретінде қарастырады. Олар бір-бірімен тығыз байланысты және иерархияға бағынады. Философиядағы сана идеясы тәжірибеге негізделген. Екіншісі, карама-қарсылық. Философиялық ойлау нақтылыққа ұмтылады, ақиқат тек біреу ғана, оны тексеру үшін дәлелі болу керек. Миф үшін карама-қарсылықтың болуы маңызды емес. Құбылыстар мен заттар бір-бірін алмастыра немесе пішінін өзгерте алады, ал сюжеттің дамуы барысында бұл өзгерістер түсіндірілмейді. Үшіншісі, дүниетаным. Мифологиялық дүниетаным үшін көргені мен сипатына қанағаттану тән. Философия теорияны растайтын деректерді қажет етеді. Ол әлемді ақыл тұрғысынан қарастырады.

Төртінші, таным тәсілі. Мифологияда таным тәсілі – ақпаратты адамнан адамға сыни тұрғыдан түсіндіру. Философияда әлемді танудың бақылаудан тәжірибеге дейін бірнеше тәсілі бар. Олар жаңа ақпарат алуға немесе тәжірибе арқылы бұрыннан белгілі дәлелдеуге бағытталған. Бесіншіден, генетикалық туыстық. Табиғатқа деген мифологиялық көзқарас бойынша барлық жануарлар бір жануардан тарайды деген болжам. Философия бұл идеяны ішінара растайды. Алтыншы әдет-ғұрыпқа байланысты, мифтер арқылы берілетін ақпаратқа күмән келтіруге болмайды. Философия бұл тәсілді қабылдамайды. Ғылыми көзқарас барлық посту-латтарға күмәндануды және оларды қайта тексеруді қажет етеді. Жетіншіден, дәстүрді қолдау. Мифтер ата-анадан балаларға берілетін рәсімдерді нығайтуға ықпал етті. Бұл тарихты екі кезеңге: идеалды және азғын қоғамға бөлу арқылы дамуды баяулаты. Сегізінші. Миф – бұл қиял. Оған ешқандай

дәлелдеу қажет емес. Философия – тиімді көзқарас нәтижесі. Тоғызыншы – мақсат. Мифтер әлемге деген көзқарасты жеңілдету үшін қажет. Олар ежелгі уақытта түсініксіз болған құбылыстарға мән берді.

Философия мен миф тығыз байланысты. Мифология тарихы Ежелгі Грекияның пайда болуына дейін дамып, адамзаттың алғашқы өткенінен бастау алады. Ежелгі Грекияның мифологиялық сенімдері философиялық дүниетанымның қалыптасуына негіз болды. Ежелгі философияның негізін қалаушы Платон логос (ақыл) пен мифті салыстырып зерттеу керек деп санады. Философия және мифология – өзарабайланысты пәндер. Мифология философияның дамуына мүмкіндік берді, оның алғашқы, жеңілдетілген нұсқасы болды. Бұл ежелгі адамдар санасының жалғыз формасы және адам айналасындағы әлемге және өзіне деген көзқарасын анықтады. «Мифология» термині грек тіліндегі «мифос» (аңыз) және «логос» (ілім) сөздерін біріктіру арқылы қалыптасады. Бұл діни маңызы бар әңгімелер жинағы немесе ғылым бөлімі деп түсініледі. Олардың әрқайсысы жеке дүниетанымдық тақырып туралы айтады. Мақсат – әлемдік тәртіп пен адамның шығу тегін түсіндіру. Философия мен мифтің тығыз байланысы бар. Мифология тарихы Ежелгі Грекияның пайда болуына дейін дамып, адамзаттың алғашқы өткенінен бастау алады. Ежелгі Грекияның мифологиялық сенімдері философиялық дүниетанымның қалыптасуына негіз болды.

Мифологиялық бейнелеу біздің күнделікті өмірімізде әдет-ғұрып, салт-дәстүр түрінде кездеседі, тілдің арқасында олар мақал-мәтелдер арқылы ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырды. Мифтер тарихты түсінуге, ата-бабаларымыздың мәдениетін, табиғатын, жер бетіндегі тіршілікті, адам өмірін, түркі дүниетанымының ерекшеліктерін жақсы игеруге көмектеседі. Аңыздар мен ертегілердің арқасында бала әлемді ақылымен ғана емес, жан дүниесімен де біледі. Қоршаған әлемдегі оқиғалар мен құбылыстарды танып қана қоймай, оған жауап береді, жақсылық пен жамандыққа өзінің қатынасын білдіреді.

Мифология және дін

Көптеген ғасырлар бойы мифологияның дамуы өнермен, дінмен тығыз байланысты болды. Бұл мыңжылдық жолда мифтің философиялық тұжырымдамалары ғана емес, мифологияның мақсаттары мен міндеттері де бірнеше рет өзгерді. Миф адамзаттың рухани мәдениетінің алғашқы формасы ретінде білімнің, діни наным-сенімдердің, саяси көзқарастардың, өнердің, философияның әртүрлі түрлерін біріктірді. Тек кейінірек бұл элементтер дербес дами бастады. Миф сананың бірыңғай, әмбебап формасы ретінде пайда болды. Ол құрылған дәуірдің дүниені сезінуін, дүниені қабылдауын, дүниетанымын, білдірді. Мифологиялық сана әртүрлі халықтардың поэтикалық байлығы мен даналығын жинақтайды.

Мифологиялық санада адам, әлеумет және табиғат – бұл көрінбейтін өзара байланыс пен өзара түсіністіктің желісімен байланысқан біртұтас және бөлінбейтін тұтастық. Мифтің бұл жаңғыруы діннің алғашқы формаларын-

да – фетишизм, тотемизм, анимизм, қарабайыр магияда көрінеді. Табиғат құбылыстарының негізінде жатқан тылсым рухани күштер туралы ұғымдардың дамуы діннің классикалық түрін қабылдайды. Дін басынан бастап белгілі бір адамның өмір сүру формасы және әлемді түсіну тәсілі, бұл дүниетанымның бір түрі. Академик А. Лосев мифті жоғарғы ақиқат деп атады. Ол мифологияны діннен, діни санадан тыс қарастырады: «Миф алғашқы дәуірмен де, кейінгі уақыттармен де байланысты болғанымен діни сенімге ешқандай қатысы жоқ, – деп жазады» [13, 104 б.]. Осы көзқарасқа сәйкес оның негізгі қайнар көзі алғыфилософиялық мифтер болып табылады. Философтың көзқарасы бойынша миф «тірі, рухтанған және болмыстың антропоморфты түсінігі» [13, 105 б.].

Мифологияда табиғат пен мәдениет құбылыстары тоғысып, адамның қасиеттері қоршаған әлемге ауысып, ғарыш пен басқа табиғи күштер дараланады. Мифологияда әлем мен адамның, ойлар мен сезімдердің, білім мен көркем бейнелердің арасындағы нақты айырмашылықтар болмаған – бәрі бөлшектелмей, біріктірілген. Бұл әр түрлі идеялар шындық пен қиялды, табиғилық және табиғаттан тыс, білім мен сенімді, ой мен сезімді біріктіретін әлемнің біртұтас бейнесімен байланысқан дүниетаным. Миф әртүрлі қызметтерді атқарды. Мифтің негізгі қызметі өткенді, кейде болашақты баяндау емес, табиғатта және қоғамда бар әлемдік тәртіпті негіздеу, нәтижесінде қалыптасқан әлеуметтік қатынастарды реттеу, қабылданған моральдық нормалар мен құндылықтар жүйесін шоғырландыру, әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерді сақтау болды. Мифология белгілі бір қоғамда қабылданған құндылықтар жүйесін шоғырландырды, мінез-құлықтың белгілі бір формаларын қолдады және көтермеледі.

Дін мен мифология – екеуі де жеке тұлғаның өзін-өзі танытуымен өмір сүреді. Дінде адам жұбаныш іздейді, өзін ақтауға, тазарып, тіпті құтқаруға тырысады. Мифте адам өзін танытуға, өзін көрсетуге, өзіндік тарихына ие болуға тырысады. Бұл жалпы тұлға негізі екі бағыттың айырмашылығын байқатады. Дін мен миф біртұтас құбылыс ретінде анықталады. М.В. Щегликтің зерттеулерінде «мифология тек діндарлықты білдіру формасы болып табылады» [14, 79 б.], ал А.Ф. Лосев үшін дін тарихи даму барысында мифті ығыстыра отырып, оның ерекшеліктерін өзі таңдап, «абсолютті мифологияға» айналады [6, 117-118 бб.]. Басқа түсіндірмелер бойынша, керісінше, миф пен діннің түбегейлі қарсылығы жүзеге асырылады, ол көбінесе дүниетанымдық көзқарастардан туындайды.

Миф пен діннің ортақ тарихи алғышарттары және мағыналық ұқсастықтары бар. Діни және мифологиялық идеяларда сезімтал объективті әлем болмысқа мән беретін материалдылықпен толықтырылады. Адам эволюциясының белгілі бір кезеңінде ғана олар бір-бірімен өзара әрекеттесуге және өзара теріске шығаруға қабілетті автономды құбылыстарға айналады. Олардың ерекшелігі күнделікті өмірге басқаша қатынастан, сондай-ақ өзіндік мазмұнды білдіру тәсілдерінің ерекшелігінен көрінеді. Мифте қасиетті және дөрекілікті қатаң демаркациялау жоқ, ал дін үшін бұл міндетті.

Бүгінгі күні дін бұрынғыдай көптеген әлеуметтік үрдістерде өте маңызды фактор болып қала отырып, өзінің маңыздылығын сақтап отыр. Алайда, са-

рапшылар көбіне бірдей немесе ұқсас құбылыстарды дін емес, мифтің көрінісі деп түсіндіреді. А.Ф. Лосев мифология мен діннің айырмашылығын нақты көрсетеді: «Миф діни символ емес, ал дін – белгілі бір мораль түрін, тұрмысты, әдет-ғұрыптар мен жалпы табынушылықты қоса алғандағы, сенімге сәйкес жоғары сезімтал дүниеге және өмірге деген сенім. Мифте сезімнен тыс ештеңе жоқ, ешқандай сенімді қажет етпейді. Сенім қандай да қарама-қарсылықты болжайды және сенеді. Мифологиялық сана осы қарама-қарсылыққа дейін де дамиды, демек, сенім де, білім де жоқ, бірақ өзіндік, толығымен түпнұсқа болса да сана бар. Сенім мен білімнің бөлінуіне әлі жетпеген алғашқы адамның көзқарасы бойынша, кез-келген мифологиялық объект соншалықты сенімді және айқын болғандықтан, мәселенің сенім туралы емес, адамды қоршаған ортамен, яғни табиғатпен және қоғаммен толық сәйкестендігінде болуы тиіс. Сиқырлы әрекет болмаса, миф бұдан былай ешқандай ырымды қамтымайды... Сиқыр, ырым, дін және миф түбегейлі әр түрлі құбылыстарды білдіреді, олар көбінесе өздігінен дамып қана қоймайды, тіпті бір-біріне қарама-қарсы да келеді» [13, 458 б.]. Әдетте, діни сананың ерекшелігі оның ақиқатты сезіну шегінен шығу және басқа («табиғаттан тыс», «ерекше») әлемді, болмысты, құндылықтарды – Алланы тану қабілетінде көрінеді. Алайда, шектен тыс, «басқа» әлем тек мифтерде ғана емес, сонымен бірге зайырлы сана жүйелерінде де (моральдағы «тиістілік», «абсолютті рух», «ерік», «дүние» – әртүрлі философиялық ілімдерде, тіпті атеистік әлеуметтік ілімдерде, мысалы, тапсыз коммунистік қоғам мұратында) кездеседі. Діннің ерекшелігі – бұл әлемдер арасындағы кері байланыстан, яғни табиғаттан тыс әлемнің жер әлемі мен оның тұрғындарының тағдырына шешуші әсер ету қабілетінен тұрады.

Миф, дін сияқты, рәсім мен салт-дәстүр ұғымымен тығыз байланысты, символизмге жүгінуді де білдіреді. Мифте де, дінде де біз тікелей сезіммен байланысты және табиғаттан тыс салалармен айналысамыз. Дін, миф сияқты, адам өмірінің мағынасын білдіретін өзіндік антропидеяны (әдетте, теодицеамен тікелей байланысты) енгізуді қамтиды. Қандай тарихи кезеңге тоқталып, қандай мәдениетке жүгінсек те кез-келген мифологияда құдайлар бар. Бір сөзбен айтқанда, мифология мен діннің жақындасу жолдары көп, және олардың аясында ұзақ уақыт бойы діни-мифологиялық теориялардың болуы таңқаларлық емес сияқты. Аңыздар, тарихи дәстүрлер, мифологиялық бейнелер, сюжеттер, әртүрлі халықтардың гуманитарлық мәдениеті арқылы енген. Әлемдік діндер – христиан, ислам, буддизм мифтерге толы.

Мифология, дін және философия бір-бірімен тығыз байланысты. Философияның бастауы мифология мен дін болды, бірақ олардан айырмашылығы, философия әлемді және адамды түсіндіруде сенімге емес, ақылдың күшіне, оның шындықты ғылыми зерттеу қабілетіне сүйенеді, нәтижесінде ол ғылыми дүниетанымның негізіне айналады. Дін – адамгершілік нормалар жүйесінің негізгі нұсқаларының бірі. Діни ойлау адам үшін жайлылық пен жанашырлық маңызды бола алатын шекаралық өмірлік жағдайларға назар аударады, мысалы, өлімнің табиғи және қажетті үрдіс екенін дәлелдейтін ұтымды дәлел емес. Онда

адам өмірде ұстануы керек шынайы адамгершілік өсиеттер тұжырымдалады. Бір жағынан, бұл адамның еркіндігін бұзу, оны «құдайдың жаратылысы» деп тану, жоғары болмысқа мүлдем тәуелді болып көрінеді. Екінші жағынан, дін – бұл адамдар арасындағы қарым-қатынасты реттейтін қоғамдық өмірдің біріктіруші факторы, бұл адам өз бостандығын рұқсат ету ретінде қабылдайтын қоғамдар үшін өте маңызды.

Мифологияның маңызды бір ерекшелігі – генетизм, оның мәні әлем табиғатын, тұқымның шығу тегін, әр түрлі табиғи және әлеуметтік құбылыстарды нақтылау болды. Кез-келген адамзат қауымдастығы жалпы атадан шығу арқылы ғана түсіндіріледі және заттардың табиғатын түсіну олардың генетикалық шығу тегі туралы түсініктерге айналады. Барлық табиғат мифологияда сол немесе басқа туыстық қатынаста болатын, адам типіндегі тіршілік иелері мекендейтін орасан зор рулық қауымдастық ретінде ұсынылған. Мифология философиялық білім жүйесінің өте маңызды құрамдас бөлігі, оның қалыптасуы философиялық өзін-өзі танудың қажетті шарты және оның салдары болды. Мифтік және мифтік емес ойлаудың айырмашылығы – ойлау неғұрлым мифтік емес болса, біздің ойымыздың мазмұны тек субъективті таным құралы ретінде айқын түсініледі; ойлау неғұрлым мифтік болса, соғұрлым ол танымның қайнар көзі болып көрінеді. Осы мағынада ойлау неғұрлым жаңадан көрсетсе, соғұрлым априори (долбар) болады [15, 225 б.].

Қорытынды

Мифологиялық жүйе танымға алғашқы талпыныстардан қалыптаса бастады, сондықтан идеологиялық, танымдық сипатқа ие болды. Бұл ғылыми білімге дейінгі үрдіс, қоршаған әлемді, адамзат қауымдастығын түсіндіре отырып, сонымен бірге адамға қоршаған ортаны бағдарлауға, сәйкесінше өзін-өзі ұстауға мүмкіндік береді. Оның үстіне, мұндай мінез-құлық адамның өзін сақтауға бағытталған, демек, мифологияда оның құрамдас бөлігі ретінде көрсетілген әлемді және адамның орнын түсіндіруге негізделген мінез-құлық ережелері мен нормалары жүйесімен шартталған. Сонымен, мифологиялық жүйе де нормативті-реттеуші сипатта болады.

Мифологиялық дүниетаным тарихи тұрғыдан дүниетанымның алғашқы түрі немесе дүниетанымдық идеяларды қалыптастыру тәсілі болып табылады және адамзат қоғамының қалыптасу кезеңінде пайда болады. Бұл дүниетаным алғашқы қауымдық жүйеге және алғашқы таптық қоғамға тән. Он мыңдаған жылдарға созылған осы кезеңде мифология өзінің дамуында бірқатар кезеңдерді бастан кешірді, таптық қоғамға дейінгі әр түрлі кезеңдердің қалыптасуы мен дамуын білдіретін көптеген формаларды тудырды.

Миф – адамзаттың мәдениет әлеміндегі тіршілігінің негізі. Миф әлемнің онто-және филогенездегі дамуының алғашқы формасы болды, синкрет ретінде мәдениеттің әртүрлі салаларының қалыптасуына негіз болды. Ал қазіргі кезде мәдениет онтологиясы деңгейінде миф сананың оның әлеммен бірігу

тәжірибесінің алғашқы тәжірибесінің көрінісі болып табылады. Мұның бәрі миф белгілі бір тарихи кезеңдегі мәдениеттің даму ерекшеліктерін едәуір дәрежеде анықтайды деп айтуға мүмкіндік береді. Осылайша, біз мифологиялық құрылымдардың қысқартылмайтындығын және олардың адамзат тарихындағы өзгеруін растаймыз. Әлемнің мифологиялық суреттері бір мәдени-тарихи дәуірден екінші мәдениетке ауысады, ал ескі мифологиялық құрылымның ыдырауы әрқашан жаңа мифтің пайда болуын білдіреді.

Қазіргі заманғы мәдениетте біздің әлемнің шындығын қалыптастыра-тын мифологиялық контекст бар. Постмодернизм дәуірі, біздің ойымызша, бұрынғы барлық мифологиялық идеялардың жойылу сәтін белгі-лейді, мифологиялық негізден әлі де бос емес. Қазіргі заманғы мәдениет өзінің «мифтерін», оның шындықтың алғашқы алғашқы тәжірибелерін білдіреді, әлемді және ондағы адамның орнын жаңаша түсінумен сипатталатын мифологиялық кеңістікті құрайды. Постмодерндік философия, классикалық емес ғылым және қазіргі заманғы өнер олардың негіздерінде мифологиялық құрылымдардың бар екендігін және олардың әлем туралы идеяларына әсерін ашады. Миф пен қазіргі сана арасындағы байланыстың маңызды сәттері – философиядағы «неомитология», ғылымдағы қиял және өнердегі бриколаж. Сонымен қатар, қазіргі және архаикалық әлемді қабылдаудың жақындығын мифологемалардың ақыл-ойға қызмет етуі мысалында байқауға болады. Имитациялық процестердің арқасында бүгінде шекара біртіндеп жойылады, бұған дейін өмірді бейнелестіктен, қиялдан шығарылғанды, шындықтың бейнесін шындықтан алшақтатқан. Миф құру қазіргі мәдениетте жаңа виртуалды шындықты модельдеу әдісі ретінде қызмет етеді. Осыған байланысты әлем толығымен мифологияланған кеңістік ретінде өмір сүреді.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Қасқабасов С. Ойөріс. – Алматы: «Жібек Жолы», 2009. – 303 б.
- 2 Ошақбаева Ж.Б. Мифологиялық сана – рухани мәдениеттің маңызды бір бөлігі // Адам әлемі. – №2. – 2020. – С.140-149.
- 3 Пашинина Д.П. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». Выпуск № 8. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 300.
- 4 Сейфуллин С. Шығармалар. Алты томдық. 6-том. – Алматы: Қазмемкөркем-әдеббас, 1964. – 455 б.
- 5 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. – 407 с.
- 6 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: «Мысль», 2001. – 558 с.
- 7 Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. – Алматы, 1974. – 288 б.
- 8 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы. 1-том. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: Арыс, 2008. – 376 б.
- 9 Ойзерман Т.И. Вопросы философии, 1967. – № 4. – С. 118.
- 10 Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.

- 11 Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
- 12 Гегель Г. Феноменология духа / Пер. с нем. – М.: Академический проект, 2008. – 768 с.
- 13 Лосев А.Ф. Мифология. Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3 – М.: Советская энциклопедия, 1964. – 580 с.
- 14 Щеглик М.В. Религиозный миф как неперемное условие существования человеческого общества // Философия, социология и культурология. Известия Томского политехнического университета, 2009. – Т. 314. – № 6. – С. 79-82.
- 15 Потебня А.А. Слово и Миф. – М.: Правда, 1989. – 240 б.

Transliteration

- 1 Qasqabasov S. Oioris. [Thought Field]. – Almaty: «Zhibek Zholy», 2009. – 303 b.
- 2 Oshaqbayeva Zh.B. Mifologiyalyq sana – ruhani madeniettin manyzdy bir boligi [Mythological Consciousness is an Important Part of Spiritual Culture] // Adam alemi. – №2. – 2020. – S.140-149.
- 3 Pashinina D.P. Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture [Meanings of Myth: Mythology in History and Culture]. Sbornik v chest' 90-letiya professora M.I. Shahnovicha. Seriya «Mysliteli». Vypusk № 8. – SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva, 2001. – s. 300.
- 4 Sejfullin S. Shygarmalar. 6 tomdyq [Collection of 6 Volumes]. Almaty: Kazmemkorkemadabbas, 1964. – 6 t. – 455 b.
- 5 Meletinski E.M. Poetika mifa [Poetics of Myth]. – М.: Glavnaya redakciya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka», 1976. – 407 s.
- 6 Losev A.F. Dialektika mifa [Dialectic of Myth]. – М., «Mysl'», 2001. – 558 s.
- 7 Uahatov B. Qazaqtyn halyq olenderi [Kazakh Folk Songs]. – Almaty, 1974. – 288 b.
- 8 Qondybai C. Tolyq shygarmalar zhinagy [Complete Collection of Works]. 1-tom. Qazaq mifologiyasyna kirispe. – Almaty: Arys, 2008. – 376 b.
- 9 Oizerman T.I. Voprosy filosofii [Philosophy Questions]. – 1967. – № 4. – S. 118.
- 10 Tursunov E.D. Drevneturkskii fol'klor: istoki i stanovlenie [Ancient Turkic Folklore: Origins and Formation]. – Almaty: Daik-Press, 2001. – 172 s.
- 11 Shelling F. Sochineniya v dvuh tomah [Works in Two Volumes]. Т. 2 / Пер. с нем. – М.: Mysl', 1989. – 636 с.
- 12 Gegel' G. Fenomenologiya duha [Phenomenology of Spirit] / Пер. с нем. – М.: Akademicheskii proekt, 2008. – 768 с.
- 13 Losev A.F. Mifologiya [Mythology]. Filosofskaya enciklopediya: v 5 t. Т. 3 – М.: Sovetskaya enciklopediya, 1964. – 580 б.
- 14 Sheglik M.V. Religiozniy mif kak nepremnoe uslovie sushchestvovaniya chelovecheskogo obshchestva [Religious Myth as an Indispensable Condition for the Existence of Human Society]. Filosofiya, sociologiya i kul'turologiya. Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta, 2009. – Т. 314. – № 6. – С. 79-82.
- 15 Potebnya A.A. Slovo i Mif [Word and Myth]. – М.: Pravda, 1989. – 240 б.

Ошакбаева Ж.Б.

Методологические основы изучения мифологии

Аннотация. В статье рассмотрены основные определения мифа и выявлены его наиболее общие характеристики, что позволило оценить главные методологические подходы и концепции в казахской мифологии. Синтез философских и литературоведческих подходов позволяет увидеть многие грани рассматриваемых понятий и выявить возможности их приложения. Проводимое исследование позволяет совместить литературоведческие и философские взгляды по этому вопросу, поскольку мифология является нерасчлененным синтетическим единством и сконцентрирована на фундаментальных метафизических проблемах: рождении, смерти, судьбы. Мифология умеет передавать неумопостигаемое через более понятное. В мифах относительно легко выявлять различные структуры, благодаря их консервативности.

Мифологическое сознание, сформировавшееся в древние времена, сегодня является важной частью духовной культуры. Поскольку мифы народов мира стали основным объектом исследования и историко-сравнительного изучения, было обнаружено, что мифы также имеют разные социальные стадии, исторические уровни, типы и тематическое сознание.

Ключевые слова: миф, философия, религия, фольклор, мифологическое сознание, мировоззрение, космос, время.

Oshakbayeva Zh.

Methodological Basis of Studying the Mythological Heritage

Abstract. The article considers the main definitions of myth and identifies their most common characteristics, which made it possible to evaluate the main methodological approaches and concepts in Kazakh mythology. The synthesis of philosophical and literary approaches allows us to see many facets of the concepts under consideration and identify opportunities for their applications. The research carried out makes it possible to combine literary and philosophical views on this problem, since mythology is an indissoluble synthetic unity and is focused on fundamental metaphysical problems: birth, death, fate. Mythology is able to convey the incomprehensible through the more understandable. In myths, it is relatively easy to identify different structures due to their conservatism.

Mythological consciousness, which has been formed since ancient times, is today an important part of spiritual culture. Since the myths of the peoples of the world have become the main object of research and historical-comparative study, it was found that myths also have different social stages, historical levels, types and thematic consciousness.

Key words: myth, philosophy, religion, folklore, mythological consciousness, worldview, space, time.

ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ІЗГІЛІКТІК-ЭТИКАЛЫҚ ТӘРБИЕ ИДЕАЛЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ*

¹Сағиқызы Аяжан, ²Жанабаева Динара Мухтаровна, ³Майра Шуршитбай

¹ayazhan@list.ru, ²dinara.jan@bk.ru,

^{1,2} ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
(Алматы, Қазақстан)

³shurshitbai_maira@mail.ru

³ С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан университеті
(Өскемен, Қазақстан)

¹Sagikyzy Ayazhan, ²Zhanabayeva Dinara, ³Shurshitbay Maira

¹ayazhan@list.ru, ²dinara.jan@bk.ru

Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK
(Almaty, Kazakhstan)

³shurshitbai_maira@mail.ru

³S. Amanzholov East Kazakhstan University (Oskemen, Kazakhstan)

Аңдатпа. Мақалада қазақы дүниетанымдағы ізгіліктік-этикалық тәрбие мәселесінің қалыптасуына және оның тарихи дамуына, әлеуметтік-мәдени алғышарттарына философиялық талдау жасалынды. Кез-келген қоғамның рухани жаңғыруы аясында тәрбие идеясының қалыптасуы мен дамуы өзінің өзектілігін жоймайтын, негізгі мәселелердің санатында екендігін ескерген орынды. Идеал – адамның рухани әлемінің өзегі, сана стереотиптеріне қайта баға берудің өлшемі. Идеалды қалыптастыру мәселелері Әбу Насыр әл-Фараби, Жүсіп Баласағұни, Махмұт Қашқари сынды түркі әлемінің ойшылдарының асыл мұраларында көрініс тапқан. Олар өз шығармашылықтарында идеал, ізгілік пен руханияттың мәнін кеңінен ашып көрсетіп берді. Аталмыш мәселені Ыбырай Алтынсарин, Шоқан Уәлиханов пен Абай Құнанбаев сияқты қазақ ағартушылары да көтеріп, тұлғаның ізгілігі мен идеясының қалыптасуындағы білімнің маңыздылығына аса назар аударған. Ізгілікті тәрбие идеясының ерекшеліктері Шәкәрім, М.Ж. Көпеев, Мағжан Жұмабаевтардың да еңбектерінде әрі қарай айқындалды.

Дәстүрлі қазақ мәдениеті өз бойына ғасырлар бойғы рухани тәжірибені жинақтап, ар мен жан тазалығы, абырой, ұлт намысы мен парыз, рух мінсіздігінде негізделіп, моральдық өлшем мен тәрбие тұрғысынан заманауи қазақстандық мәдениетті, қазіргі адамдардың өмірлік тәжірибесін байыта түседі.

Түйін сөздер: тәрбие, дүниетаным, қазақ мәдениеті, этика, ізгілік, дәстүр, ұлттық болмыс, тәлім, қайырымдылық.

* Бұл зерттеу ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыруымен «Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контекстінде қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу» атты ғылыми бағдарлама аясында әзірленді.

Кіріспе

Заманауи әлемде тәрбие саласындағы басым бағыттардың бірі халықтың рухани және мәдени құндылықтары мен дәстүрі арқылы тұлғаның рухани ізгіліктік негіздерін қалыптастыру болып табылады. Бұл өз кезегінде қоғамның рухани-ізгіліктік негіздерін қалайтын барлық әлеуметтік институттар қызметінің мазмұнын өзгертуді талап етті. Сондықтан қазақы дүниетанымға, мораль мен этиканың жоғары қағидаларына негізделген халықтың бай тарихи құндылықтарын, дәстүрлерін қайта жаңғырту, оларды қазіргі заман аясында дұрыс қолдана білу тәрбие саласындағы маңызды факторлардың бірі. Қазақы дүниетанымдағы ізгіліктік-этикалық тәрбие идеалдарының қалыптасуы мен даму тарихына көз жүгіртсек, жалпы рухани-ізгіліктік қалыптастыруда ұлттың бай мұрасының шешуші орын алатындығы айқын. Қазақ халқы өзінің ғасырлар бойғы даму барысында халықтың ауызекі әдебиетін өзіне арқау етіп, тұлға бойындағы ізгі қасиеттерді қалыптастырып, тәрбиелеуге үлкен мән берді. Тарихқа көз салсақ, тұлға бойында рухани-ізгіліктік құндылықтарды қалыптастыруда сонымен қатар ұлттық педагогика да маңызды орынға ие.

Адамзат мәдениетінің ілгері дамуы тұлғаның рухани тұрғыдан дамуымен, этикалық сипаттарымен тікелей байланысты. Материалдық құндылықтарға басымдық берген батыстандыру үрдісі рухани-ізгіліктік бағыттан айырылған мәдениеттің орнығуына әкеліп соқтырды. Осындай жансыз, жалған мәдениет қоғамдағы теріс әрекеттерге ұрындырып, орынсыз заңдылықтардың орын алуына алып келіп отыр. Осы себептен де тәрбиенің жаңаша бағытта жүргізіліп, оны ізгілендіру мәселесі бүгінгі күн тәртібінің өзектілігіне ие болды. Адами құндылықтары жоғары, рухани жаңарған моральдық жүйе ғана жаһандандудың жағымсыз қырларына төтеп бере алады.

Қазақы дүниетаным, жалпы қазақ мәдениетінің тарихын зерттеу-шілер келесі кезеңдер арқылы қарастырады: прототүріктер мәдениеті, ортағасырлық түркі мәдениеті, дәстүрлі мәдениет, Ресей құрамындағы қазақ мәдениеті, кеңестік кезеңдегі қазақ мәдениеті, Қазақстан Республикасының мәдениеті. Қазақстандық ғалым Т.Х. Ғабитовтың пікірінше, ортағасырлық түркілік мемлекеттерді, оның ішінде Қарахандар мемлекетінде кейінгі қазақтың ізгіліктік-этикасының бастауы, архетиптері қалыптасқан. «Тарихшылар мен мәдениеттанушылардың көзқарасынша, классикалық мәдениеттің жоғары түрлерін жасауға және қабылдауға деген бейімдік болса, кейінгі көшпелі халықтарда мәдени тоқырау басталды. Оның себептерінің ішінде моңғолдардың шапқыншылығы да, Еуропада орын алған өнеркәсіптік өркениеттің жалпыәлемдік өктемдік жүргізуі де, Ресей мен Қытай сынды алып империялардың жүзеге асырған отарлау саясаты да бар. Ал дала халқы тарих пен мәдениеттің жаңа талаптарына өз ата-бабаларының рухы мен діліне сай жауап бере алмады. Алайда, мұсылмандық қайта өрлеу кезеңінен кейін Еуразия даласында тек мәдени тоқырау болды деу сыңаржақтылыққа жатады. Жаңадан қалыптасқан этникалық мәдениеттер де сол өңірдегі тіршілік тынысына сай өзіндік этникалық жүйе қалыптасуына түрткі болды» [1, 99 б.].

Қазақ халқы түркі этностарының бірі ретінде өзіндік құндылықтар жүйесін қалыптастырды. Құндылықтық қатынастар дамуының тарихи тармақтарын ғасырлар бойғы ұрпақтардың тәрбиелік тәжірибесіне негізделген тарихи жәдігерлерден аңғарамыз, ал ұлтымыз мыңдаған жылдар бойы ұрпақ тәрбиесіне қажет білімдерін содан алып отырады. Көне түркі руникалық жазба ескерткіштерінен бастап, қазіргіге дейін қазақ халқы ізгілік тәрбиесіне үлкен назар аударып келеді. Бұл тек адам, өмір, қоғам, еңбек сынды емес, сонымен қатар ар-ұждан, еркіндік, әділдік сияқты мәдени қатынастардан туындаған жоғары құндылықтарға да байланысты, бұл жерде қарым-қатынастың өз құндылық ретінде жүрсе, иерархиялық пирамиданың басында адам тұрады, себебі барлық заттың өлшемі адаммен тікелей байланысты. Түркілер дәуіріндегі тәрбие мәдениетінің қайнаркөзі Орхон-Енисейден басталып көне түркі ескерткіштерінен, тарихи жазба мұралар мен көшпенділердің өмір салтымен жалғасып келеді. Жазбалардың жалпы мазмұны жалпы кезекте ұрпаққа мықты, бай, егеменді мемлекетті мұра ету; елі мен жерін сыртқы жаудан қорғап қалу үшін мыңдаған әскерді басқару шеберлігін, соғыс стратегиясы мен тактикасын жеткізу; келер ұрпағын әскери-патриоттық және саяси бағытта тәрбиелеу болды. Осы орайда, А. Сейдімбек, «Түркілік біртұтастық пен тәлім-тәрбие, яғни сол мәндегі түркілік дәстүрдің өзара шендескен бастауларынан нәр алуға тиіс. Біріншісі – қазақ халқының тарихи тағдыры қалыптастырған мейірім, шапағат, парасат, жарасым, бақыт туралы арманы мен мұраты. Яғни, кең мағынасында, ондай мұраттың түркілік мәдениет пен өнер, тіл мен діл, салт пен дәстүр кейпіндегі өмірлік бейнелері. Екіншісі – қазіргі тарихи кезең аясындағы нақты бастан кешіп отырған ахуал», – деп, түркілік дәуірдегі тәрбиенің рөлін маңыздылайды [2].

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында қазақы дүниетанымдағы тәрбие мәселесіне құндылықтық тұрғыдан баға беріліп, әлеуметтік-философиялық талдау жасауға қадам жасалынды. Сонымен қатар, қазақ мәдениетіндегі ізгіліктік-этикалық тәрбие идеалының құндылығын анықтауға мүмкіндік беріп, гуманитарлық ғылым саласында кеңінен қолданылатын жүйелі, пәнаралық, тарихи және логикалық бірлік қағидасы тәсілдері қолданылды.

Ізгілікті тәрбие философиясы

Сан ғасырлардан бері тәрбиенің негізін елі мен жерін қорғаумен қатар, сол дәуірдегі имандылық, адамгершілік қағидалары құрап, олар көне аңыздар мен жырлар, мақал-мәтелдер мен салт-дәстүр, әдет-ғұрып сынды рухани мәдениет құрамдас бөліктері арқылы тәжірибеге айналып, іс-тәжірибе мен халық рухында, ұрпақтар санасында, түркі этностарының менталитетінде қолдау тапқан тәрбиелік тағылымдардың басты әсерлі факторларының біріне айналды [3,78 б.]. Ал түркілік кезеңге тән тәлім-тәрбиелік ой-пікірлер, пайымдар

өміршендігін жоймай, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келеді, оның мәдени-тарихи мол мұрасында Әл-Фараби, Қорқыт, Ахмет Йассауи, Махмұт Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгінеки сынды түркі әлемінің кеменгер ойшылдарының шығармашылығындағы ізгілік пен этикалық сарындағы тәрбие жүйесінің алатын рөлі жоғары.

Ұлы ғұлама Әл-Фараби өз шығармашылығында қайырымдылық, ізгілік, әділдік сынды этикалық мәселелерді зерделей отырып, адамның рухани жетілуін оның бойындағы қайырымдылық қабілетінің қалыптасуы арқылы қарастырады, себебі қайырымдылық адамды ізгілендірудің үздік құралы, адамды ізгілік пен бақытқа жетелеудің жолы болып табылады. Әл-Фарабидің пікірінше, бақыт жанның рухани байлығына, адамгершілік қасиеттеріне негізделеді дей келе, жақсы мінез-құлық пен ақылдың күші біріккеннен кейін, адамгершілік қасиеттерге айналады. Ақыл мен парасаттылықтың қауқары адамның ойлау деңгейі мен пайымдауына, ғылым мен өнерді терең ұғынуына, сонымен қатар көркем мінезден жаман қылықты ажырата алуына ықпал етеді. Сонымен қатар ол, оқу, білімге ұмтылып, түрлі өнерді игеру, соларға сәйкес әрекет етіп, қайырымды істерге қол жеткізуді бақытқа балайтындығын жеткізіп, саралайды. Адамның бойында қалыптасатын ізгілікті қасиеттердің барлығы игі қылықтары, адамгершілігі, мінез-құлқы арқылы жүзеге асады. Аталмыш қасиеттердің түптамыры тәрбиеде жатыр. «Ең күшті ой ізгілігі мен этикалық ізгілік бір-бірінен айырғысыз» деу арқылы ұлы ойшыл ғылым мен білімнен де бұрын, тәрбиенің рөлін маңыздылай түсті. Оның еңбектеріндегі адамның қоғамдағы орны, рухани болмысы, тәрбиесі сынды этикалық қағидалар қазақ дүниетанымындағы ізгілік мәселелерімен үйлесімді астаса білді.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатында тәрбие мәселесіне қатысты төмендегідей ғылыми анықтамаларын береді:

- «Тәрбиелеу дегеніміз адамның бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту деген сөз»;
- «Тәрбие кезінде адамдар мен халыққа білімге негізделген қасиеттерден шығатын әрекеттерді жасауды дағдыға айналдыру арқылы үйретіледі»;
- «Тәрбиені жүзеге асыру барысында халықтар мен қала тұрғындарының бойына білімге негізделген қасиеттерден тұратын іс-әрекеттер дағдысы сіңіріледі»;
- «Этикалық ізгіліктерді – білім мен тәрбие арқылы дарыту керек, сол арқылы адам игілікті істерге талпынады»;
- Адамға ең әуелі білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім адамзаттың – қас жауы» [4, 251 б.].

Ғұлама тәрбие мен этика аясындағы тұжырымдарында жақсылық, мейірімділік, қайырымдылық категорияларына үлкен назар аударып, бұл бірлестіктер ізгілік идеяларының бастауы бола отырып, адамның ақыл-ойының, білім мен тәрбие деңгейін көтеретіндігін дәріптеді. Сонымен қатар ойшыл адамдардың өзара мәмілеге келіп, тіл табысып, әділдік танытуын маңызды санады. Себебі қоғамдағы заңның өзі де түбінде – тәрбие, соның ішінде еңбек

тәрбиесі арқылы жүзеге асады. Ал еңбексіз қоғам дамусыз, тежеліп қалатыны анық. Осы тұста әл-Фарабидің тұжырымдары қоғамдық келісім идеясының бастамасы екенін аңғаруға болады. Уто-пиялық социализмнің негізін қалаушы ағылшындық гуманист-жазушы Томас Мор өзінің утопиялық шығармаларындағы еңбек тәрбиесінің жүйесін әл-Фарабидің іліміне сүйене отырып қалыптастырған. Ол еңбекті тәрбиенің алғышарты ретінде көрсетті.

Жалпы адамның мінез-құлқының қалыптасуы, дамуы мен жетілуі, көркеюі оның тәлім-тәрбиесі мен өнегесіне байланысты болып келеді. Ол жүректегі ізгілік, мейірім мен таза ой арқылы көрініс береді. Осыған байланысты Фараби өзінің «Бақытқа жол сілтеу» трактатында жақсы мінез-құлық пен ақыл – адамгершілік қасиеттер болып табылады. Егер осы екеуі теңдей болып келсе, біз өз бойымыз бен іс-әрекетімізден абырой мен абзалдықты, кемелдікті паш етеміз. Осы екеуінің арқасында ізгілікті және қайырымды адам болып шығамыз. Біздің тұла бойымыз қайырымды, ал мінез-құлқымыз да көркемделе түседі. Адам бойындағы абзал да, көркем мінез де, сұмпайылығы да жүре пайда болады деп жатамыз. Адамның бойындағы қалыптасқан мінезі болмаса, өмірінде жақсы немесе жаман әрекеттермен бетпе-бет келгенде, керісінше, қарама-қайшы мінезге өтіп кетуі абзал. «Әдет» кейде адам мінезінің құбылуына себепші болып жатады. Мінез-құлықтың қалыптасуы өнерді үйренудің жолдарына ұқсайды» дейді. «Ең күшті ой ізгілігі мен ең күшті этикалық ізгілік бір бірінен айырғысыз» деу арқылы әл-Фараби ғылым мен білім қарқынды дамыған ортағасыр дәуіріндегі тәрбиенің орнын маңыздылай түсті [5, 48 б.].

Қазақы дүниетанымыдағы ізгіліктік-этикалық тәрбие мұраты өзінің кең ауқымдылығымен, адамгершілік қуат-тегеурінімен де, тарихи айқындылығымен де халықтың рухани өмірінде ерекше орын алды. Қазақы әдептің ежелгі бастау қайнар көзі мен түпнегізі үш мың жылдай Еуразияның Ұлы даласында мекендеп, өркендеген скиф-сақ, ғұн, үйсін, қаңлы мен түркі бірлестіктерінің бай мәдениетінен нәр алады. Осыдан екі мың алты жүз жыл бұрын өмір сүрген сақ даласының ойшылы, әлемдегі “ұлы жеті ғұламаның бірі” Анахарсис (Анарыс) өзінің әдеп және адамгершілік туралы терең ой маржандарын саралай отырып, маскүнемдік туралы мынадай пікір білдіреді: «Бірінші тостақты, әдетте, денсаулық үшін, екіншісін – рақатқа бату үшін, үшіншісін – ардан таза болу үшін, төртіншісін – ақылдан алжасу үшін ішеді» дейді [6].

Жарты әлемді жаулаған әйгілі жиһангер, қолбасшы Шыңғыс ханның «Ұлы жасағы» да тек құқықтық емес, моральдық-этикалық нормалар жиынтығы деуге де болады. Себебі, Шыңғыс хан әділдіксіз халықтың ауызбірлігіне қол жеткізу мүмкін еместігін түсінді. Монархиялық тәртіпті ұстанған әділетті қоғам орнату оның философиясының өзегі еді. Қазақ қоғамының «Ұлы жасаққа» негізделген кейінгі құқықтық саласы да ізгілікті және гуманистік мазмұнға ие. Бұл жерде мораль құқықтан жоғары тұрды. Ғасырлар бойы қалыптасқан ізгілікті құндылықтарға балта шабу көшпенді қазақ өркениетінің құндылықтық бағдарларын, негіздерін бұзатын қоғамға қарсы іс-әрекет ретінде бағаланып, гуманистік функцияны да атқарумен қатар қоғамдық болмыс пен ізгіліктің, өнер мен рухани құндылықтың бастауы болды деуге негіз бар.

Ұлы жасақтың гуманистік бағыты әділ, таза адамдарды, ғалым мен данышпандарды құрметтеу, адамдардың бір-біріне сүйіспеншілік танытуы, ұрлық, жақынына сатқындық жасамау, үлкендерді сыйлаудан бастап, ізгілік қасиеттерді бойға жинақтауды үйретті.

Жалпы рухани-ізгіліктік тәрбие өзін-өзі жетілдіру мен дамытуды мақсат тұтатын тұлға өмірінің мән-мағынасы болып табылады. Руханият арқылы адам ақиқатқа, әсемдікке, қайырымдылыққа деген ұмтылысын, өзгеге деген төзімділік, Адам-Әлем қатынасы пайымын жүзеге асырады және де өз Менін тану жолында болатыны айқын. Адам бойындағы өзгеге, өзге мәдениетке, дінге деген төзімділікті қалыптастырып, тәрбиелей білу қазақы ізгіліктік мәдениеттің құндылықтық мазмұнын ашатын негізгі категориялардың бірі деуге болады. Төзімділік этикалық категория ретінде ізгіліктік, адамгершілік мәдениеттің ұғымы ретінде қолдануға болады және бұл жерде төзімділік адам аралық қарым-қатынастағы ізгі әрекеттердің әлсіздерге көрсетілген мейірбандылығы; әділдікті көздеген күрес жолындағы шыдамдылығы; адамдар тәртібін реттеу барысындағы әр адамның жеке мүддесінің қоғам мүддесімен сәйкес келуі дегенді білдіреді. Бұл қасиеттер халықтың ауызекі поэтикалық шығармашылығы арқылы адамдардың бойына сіңіп, ұрпақтар сабақтастығы арқылы бір-біріне жетіп отырды. Өткеннің тәжірибесі ғана емес, сонымен қатар, қазақ халқының ойлау ерекшелігі, діл ерекшелігі де мұра болып жетті. Еуразияның далалық, жартылай шөл және шөлейт аймақтарына тән күрт континенталды климатына бейімделе білу, табиғаттың қатаң талаптарына қарамастан тірі және материалды мүліктерді сақтап қалу барысын төзімділіксіз жүзеге асыру мүмкін емес. Сондықтан да оны құндылық ұғым ретінде бекітудің негізі бар. Оның үстіне халықтың рухани да, материалды мәдениеті де аталмыш ұғыммен сипатталады. Қатаң табиғат жағдайында халық өз мәдениетінің ерекшелігін өз бойында осындай қасиеттерді тәрбиелеу арқылы ғана сақтап қала алды. М. Орынбеков қазақтардың табиғатпен біте қайнасуы, әлемді қабылдауға деген эмоционалды жақындығы олардың ішкі әлемін, өмір сүрудің ізгілікті бастамасын түсінуінде көрініс тапқандығын алға тартады [7, 19 б.].

Тәрбие қашан да жалпыадамзат мәдениетінің элементі ретінде қарастырылды. Ал рухани-ізгілікті тәрбие тұлғаның игерілген рухани құндылықтарын тәжірибеге ұластыруға бағытталған. Ол адам пейілінің, мінез-құлқының, басымдықтарының сипаты мейірімділік, өз ісі мен сөздеріне жауапкершілік таныту арқылы жүзеге асырылады. Ізгіліктік бағытындағы тәлім-тәрбие турасында түркі әлемінің ғұламасы Ж. Баласағұнның «Құтты Білік» дастанындағы ой-маржандарының маңыздылығы жоғары. Ол – адамгершілік қағидалары, ізгі тәрбие төңірегінде даналық пайымдармен сусындататын терең фәлсафалық еңбек. Ол тәрбие мәселесінде адамның ішкі және сыртқы әлемінің, яғни, тән мен жан сұлулығының теңдей болу қағидасына меңзейтін халықтық мұратты ұстанды. Баласағұн адами ізгілікті сипаттайтын әділдік, ақыл, дәулет, қанағат сияқты этикалық ұғымдар өз өміріне қанағатшылық танытқан адамның сопылық жолы, өркениетке жетелейтін ізгі қасиеттер деп таниды. Бірінші кезекте ақыл-ой

тәрбиесі маңызды, себебі білімге ұмтылыс арқылы тұлға өзін зорлық-зомбылық, арсыздық, надандықтан, сараңдықтан сақтайтындығын алға тартады.

Егер қолың ұзын болса, халыққа
Ізгі қылық, ізгі сөзбен жарылқа!
Ізгілік – олжа. Тірлігінді олжа қыл,
Соңыра ол – жер, киелің, болжағын!» [8].

Жүсіп Баласағұн тұлғаның дамуы, өсуі және кемелденуін тәрбиенің жетістігімен байланыстырады, өйткені оның бойындағы ізгі қасиеттердің барлығы тек тәрбие арқылы берілетіндігін айтып:

Жомарттылық һәм салмақтылық қажетті,
Білімділік, ақылдылық қажетті,
Ақыл керек, білім таңдап аларға,

Білім керек, іске жасқа қарарға», – деп өзінің нақыл сөздерімен жеткізеді [8]. Бұл өз кезегінде тұлға бойындағы ұстамдылық, жомарттық сынды қасиеттер мен ақыл мен білімге деген ұмтылысты белсендіре түсуге ықпал етті. Сонымен қатар, «әділеттілік» ұғымы ізгіліктің ажырамас бөлігі ретінде Ж. Баласағұнның этикалық ілімінің абсолютті және объективті негізін құрады. Оның философиялық ойларында рационализм алдыңғы қатарға шығады. Тұлға дамуының бастауы дін емес, ақылға сүйенеді. «Құтты біліктің» кейіпкері Оғдүлміш дәл осы ақылдың көрінісін беріп отыр. Ақыл адамзат феноменінің жаршысы. Жасөспірімнің ақылы икемді келеді, қоршаған ортаны терең қабылдайтын қауқары бар. Сол үшін де ол дұрыс бағыттағы білім мен тәрбиені қажетсінеді. Ойшылдың пікірінше, адамның еркіндігін тек ақыл қамтамасыз етеді, ол – барлық істің бастауы, ал ғылым ақылды шындай түседі.

Түркі мәдениетінің тағы бір құнды ескерткіштерінің бірі Махмұт Қашғаридің «Диуани лұғат ат-түрік» XI ғасырдағы ата-баба мұрасын бойына терең сіңіріп этикалық құндылықтар мен тәртіпті бекіткен түркі халықтарының дүниетанымы деуге болады. Қашғари қоғам өміріндігі білім, тәрбие, адамгершілікпен қатар тілдің де рөліне аса назар аударады. Себебі, туған тіл рулар арасындағы қарым-қатынасты нығайтумен қатар, ұлттың элеуметтік және рухани тәжірибесін көрсететін, бүкіл түркі халықтарының жақындаса түсуінің маңызды құралы болып табылады. Бұл қазіргі таңда да өзекті мәселелердің бірі болып табылады.

М. Қашғаридің ілімінде гуманистік бағыт басым. Ол қоғамның бірінші міндеті адамды ізгілендіруге үндеу, өзі-өзі жетілдіру екендігін жеткізеді. Дүниеге деген құмарлық, мәнсапқорлық, арсыздық сынды адамның бойындағы теріс қасиеттерді сынап, әділдікті, ар мен намысты биік ұстауды, өзара сүйіспеншілікті, қайырымдылық жасау, жомарттық таныту, мейірім мен ізгілікті дәріптейді.

«...Басыңа түссе қара түн,
Нар түйеше көтергін.
Тағдырыңы тап болса,

Қиындыққа қарсы тұр», – деген адамның еш қиыншылыққа мойымайтын қайраттылық пен қайсарлық мінездің қалыптасуына ықпалын тигізетін жолдарының тәрбиелік мәнісі биік [9].

Ізгіліктік тәрбие жөніндегі ой пікірдің бастауын Қорқыттың өмір мен өлім жайлы толғаныстарындағы адамның өмірлік фәлсафасы мен құндылықтық мәні, адамның ізгіліктік қасиеттерін жырлаудан аңғаруға болады. Оның «Анадан өнеге көрмеген қыз жаман. Атадан тағылым алмаған ұл жаман», «Ақылсыз балаға ата дәулетінен қайран жоқ», «Менменшіл, тәккапарлықты тәңірі де сүймейді» деген нақыл сөздер тәрбиенің тұнып тұрған қайнар көзі, мұнда үлкенге құрмет көрсету, тәкәппарлықтан аулақ болып, мәнді өмір сүруді меңзейді. Сонымен қатар өз жырлары, қобызда ойнау өнері арқылы өнерге деген құштарлықты, адамдар арасындағы шынайы кіршіксіз адал достық қарым-қатынасты, дәстүрге деген құрметтілікті, өмірге құштарлықты, адамгершілік қасиеттерді насихаттайды. Қорқыттың мұрасы мен қоғамдық ойлары – бабалар мұрасының осындай қайнаркөздері өскелең ұрпақты өткенімен қауыштыратын, оларға дүниетанымдық бағдар беретін бірден-бір құндылықтар жиынтығы.

Қазақтың дәстүрлі этикалық мәдениеті адам мен табиғаттың етене тығыз байланыста болғандығын көрсетеді. Мұның басты себебі көшпелі өмір салтында жатыр. Қазақы дүниетаным көшпенді өмір салты және халықтың бүкіл тарихи өмірі өткен әлеуметтік-мәдени ортасымен тығыз байланысты болды. Қазақ этносы көптеген ғасырлар бойы өзіне тән ерекше дәстүрі, әдет-ғұрыптары, дүниетанымы, рухани құндылықтары бар номадтық мәдениетті қалыптастырды. Бұл мәдениеттің ерекше болуына оның территориясы арқылы Ұлы Жібек жолының өтуі ықпал етті. Ұлы Жібек жолы арқылы түрлі мәдениеттермен жүзеге асқан байланыс, материалды және рухани құндылықтармен алмасу өзара ықпалдастықты нығайта түсті. Осылайша, қазақ этносының мәдениеті өзге оқшауланған номадтық мәдениеттерге қарағанда ерекше болды. Қазақы ізгіліктік этиканың негізінде оның генезисінің полиөркеніеттік бастауы жатыр. Керуен жолдары арқылы таралған сан түрлі идеялар, білім мен діни сенімдер ежелгі Қазақстан халқының діліне әсер етпей қоймады. Бұл құбылыс арқылы қазақтардың басқа мәдени дәстүрлер мен ықпалдарға қатысты ізгілікті қатынасы мен толеранттылығы қалыптасты.

Көшпенділік қазақтардың өмір салтына тәжірибелік сипат беріп отырды. Үнемі көш үстінде жүру, бір жақтан екінші жаққа деген ұзақ әрі ауыр қоныс аудару салдары қазақтың бойына төзімділік, өзара түсініктік, мейірбандылық, көпшілік ортасындағы бірлікте өмір сүре білу сынды ізгіліктік қасиеттерін сыйлады. Алайда, мәнді өмір сүріп, табыстарға қол жеткізу үшін ол өзінің бойындағы бар шеберлігі мен мүмкіндік-терін үзбей, үнемі жетілдіре беруге міндетті, осылайша бойдағы ерекше адамгершілік және парасаттылық қасиеттердің қалыптасуының алғышартына айналатындығын айтады А. Тойнби [10]. Осындай қатаң табиғи жағдайда өмір сүрген көшпелі халық өзін қоршаған мәдени арнаға ерекше бір икеммен қарап қана қоймай, оны ата-бабадан кейінгі ұрпаққа үлгі ретінде жеткізіп отырған. Қазақ мемлекеттілігінің қалыптасуы барысында ұлт бірлігі, ар-ұждан, әділдік, төзімділік, ұлтжандылық, тектілік сынды т.б. қасиеттер халықтың құндылықтық мәніне айналды. Ұлы Қытай ойшылы Конфуций «текті адам» тек қана этикалық ұғым ғана емес, ол саяси-мәдени ұғым

екендігін айтқан еді. Ол халықты басқарады, ал басқарудың негізгі қайнар көзі – басшының өз басының тәрбиесінің шыңын, әдептілік қасиеттерін өзінен төмен тұрғандарға паш ете білу. Текті адамды тәрбиелеп, текті әулеттерді қалыптастыру ізгілікті қоғамның басты міндеті, ол ұлттық руханияттың алтын арнасы болып табылады.

Қазақ халқының өмірлік маңызы бар құндылықтарының қатарына тілдесуді де жатқызуға болады. Өйткені тілдесу категориясы жеке тұлға мен қоғам қатынасын, өмір сүру дағдысын, тәрбиесін, ізгі қасиеттерін, бір ортада өзгелермен тіл табысып, бірлікте өмір сүре алу деңгейін сипаттайды. Адам тұлға ретінде қоғам ішінде тәрбиеленіп, тілдесу арқылы қалыптасады. Тілдесуге, қарым-қатынас орнатуға ұмтылыс – қазақ халқына тән қасиет. К.Ш. Нұрланова тілдесудің бес деңгейін көрсете отырып, ол қазақ үшін танымды ғана болып табылмайды, танымдық үдерістен асып түсіп, адам мен әлем қатынасының қайталанбас, шексіз байлығын ашып беретіндігін айтады [11]. Тілдесуге ұмтылыстың да астарында көшпенді өмір салты жатыр, себебі көшпенді дархан далада ұзақ уақыт бойы үнемі табиғатпен бетпе-бет жалғыз қалатындықтан, тілдесудің әрбір сәтінің құндылығын бағалай біледі. Тілдесуге ұмтылыс ұрпақтан-ұрпаққа мұра ретінде беріліп отырды, сондықтан да қазақ халқына қонақжайлылық, шынайылық, жақынына ғана емес, өзгеге де ізгі ниетте болу қасиеттері тән. Қазақ халқы – сыршыл халық. Оның сыршылдығы мағыналы ғұмырды, еркіндік пен әділеттілікке, теңдікке жетелейді, ізгілікке тән қасиеттердің – сезім мен жігердің, ой мен сананың, ақыл мен сенімнің үйлесімділігін ширатады. Оны рухани-мәдени дәстүрдің көне әрі ықпалды сарынына жатқызуға болады [12].

Қазақы мәдени дәстүріндегі тәрбие құндылығы

Қазақ халқының рухани мәдениеті, өзін жеке индивид, тарихи тұлға ретінде тануының дәстүрінің астарында көшпенді халықтың әдет-ғұрпындағы игілікке, еркіндікке, әділеттілікке, әсемдікке деген құштарлық жатыр. Адами құндылықтарға деген сезімталдық пен қанағат – өмірлік жолға, қауымдастықтың өлшеміне айналды, оларды өзара жақындатып, адамгершілік қарым-қатынастың рухын биіктетті. Адамзат тәрбие, білім беру, адамгершілігі мен имандылығын арттыру арқылы тұлғалық қасиеттерін шыңдай түседі. Француздық ағартушы философ Жан-Жак Руссо табиғат, адам және қоғамды тәрбиенің басты факторы ретінде қарастырды. Табиғат тұлға бойындағы қабілеттер мен сезімдерді дамытса, адамдар бір-біріне оны қалай пайдалану керектігін үйретеді, заттар мен құбылыстар тәжірибені жетілдіре түседі. Оның ойынша, ізгілікті тәрбиенің міндеті тұлғаның бойын бұзылған қоғам мен жасанды мәдениеттен алшақ ұстап, оның қажеттіліктері мен мүдделерін дамыту керек. Сонымен қатар, «мейірімділік сезімін», «орынды пайымдарды» және «еріктілікті» қалыптастыру қажеттілігін алға тартты, мұнда «мейірімділік сезімінің» астарында «жүректі тәрбиелеу» жатыр, яғни түрлі әлеуметтік құбылыстарды, жағымды да, жағымсыз өмірлік жайттарды саналы түрде бақылауды меңзейді [13]. Жалпы ізгілікті

калыптастыру күрделі әрі көпқырлы үдеріс, мұнда тұлғаның ізгілікті идеалының, ұғымдары мен сенімдерінің, дағдыларының, моральдық тәртібінің қалыптасуы ақыл мен сана деңгейінде жүзеге асады. Ізгілікті қалыптастырудың өзегі жеке тұлғаның біртұтас моральдық санасының дамуы, оның тәртібіндегі жүзеге асатын этикалық қасиеттерінің бірыңғай жүйесімен қатар ғылыми дүниетанымын да қатар қалыптастыру болып табылады. Дүниетаным арқылы адамдардың іс-әрекетінің бағдарлары, қағидалары мен идеалдары қалыптасады. Дүниетаным – бұл объективті әлем мен ол жердегі адамның рөліне қатысты көзқарастар жүйесі, бізді қоршаған шынайы әлем мен өз-өзіне деген қатынас және осы көзқарастармен шартталған адамдардың өмірлік ұстанымдары, наным-сенімдері, іс-әрекетінің қағидасы болып табылады. Дүниетаным іс-әрекет, сенімдер мен этикалық идеалдар арқылы тұлғаның рухани әлемінің негізін көрсетеді, себебі оның өмірлік мақсатын, мүддесін және оларға қол жеткізу үдерісін анықтайды. Ол – зияткерлік және эмоционалды компоненттердің өзара ықпалдастығы. Ізгілікті тәрбиедегі руханият мәселесін қарастыратын болсақ, руханиятты тек қайырымдылық пен зұлымдылық, әділетсіздік пен қатыгездік, моральдық жауапкершілік сынды этикалық ұғымдарда көрініс табатын ізгіліктіліктің формасында ғана қарастыруға болмайды. Сонымен қатар, руханиятты қоғамдық санамен де теңестіруге болмайды. Қоғамдық сана – ол қоғамдық болмыстың, табиғи үдерістер мен адамның ішкі дүниесінің бейнесі арқылы пайда болатын рухани құбылыс. Қоғамдық сана идея мен идеалдардың, теориялар мен тұжырымдардың, сан түрлі көзқарастар мен дәстүрдің жиынтығы ретінде анықталады.

Ізгілікті тәрбие мәселесін философиялық тұрғыдан талдау қоғамдық болмыс пен қоғамдық сана, тарихилық, жүйелі тәсіл, мұрагерлік және әлеуметтік факторлардың диалектикалық байланысы, сонымен қатар тұлғаның ізгілікті тұрғыдан қалыптасу үдерісін зерттеу барысында тұлға мен ұжымның арақатынасы қағидасына негізделеді. Ізгілікті тәрбие құрмет, мейірімділік, өзара түсіністік, ар-намыс, жауапкершілік, мақсатқа ұмтылыс, когнитивті белсенділік, еңбекқорлық, гуманизм сияқты аксиологиялық қасиеттерді қалыптастыруға бағытталған. Ізгілікті ғылым мен дін, өнермен қатар тұлғаның рухани әлемінің өзегін құрай отырып, адамның өзін-өзі дамытуының маңызды құралы ретінде тұтас рухани мәдениеттің ажырамас құрамдас бөлігі болып табылады. Мораль қағидасының түптамасында ежелгі діни наным-сенімдер жатқандығын ескерген жөн. Олар өткен ұрпақтың рухани өмірі аясында қалыптасып, дамып, түсіндіріліп отырды. Ғасырлық тарихы бар ізгілікті тәрбиенің негізін құрайтын бағдарларды былайша келтіруге болады: патриотизм (өз елі мен жеріне деген риясыз сүйіспеншілік); еңбек (қоғам игілігі жолында адал еңбек ету); қоғамдық жетістік (әр жеке адамның қоғамдық жетістікті сақтап, еселеуге деген ұмтылысы); міндет (қоғам алдындағы міндетін ескеру); ұжымдық қасиет (жақындарына өзара көмек көрсетуге ұмтылу); гуманизм (бір-біріне сыйластық, құрмет таныту); адалдық (жеке де, қоғамдық қатынастарда да шыншыл болу, қарапайымдылық); құрмет (отбасына, бала тәрбиесіне құрмет таныту); өр мінезділік (әділетсіздікке, арсыздыққа төзбеу); – бауырмашылдық (ұлттық және нәсілдік кемсітуге деген төзімсіздік).

Қоғамдағы жағымды тәжірибелерді тұрақтандыратын бедел мен биікке деген ұмтылысты жүйелейтін бағдарлар әр түрлі. Олар – адамгершіліктің ұлағаты мен дәстүрлік сабақтастықты әлеуметтік деңгейге көтеретін рухани-мәдени негіздер; ар-намысты адамдардың шындыққа, әділдікке жеткізетін нұсқауларына жарайтын рухани-адамгершілік ұстанымы. Тұлғаның жан дүниесіне және арман-мұратына ерекше мән беру астарында ар-намысты адамның абыройын, қайсарлығы мен қайраттылығын көтеретін және ұрпақтарды кісілік құндылықтарға біріктіретін бастауды бетке ұстаушылық басым. Ізденістегі рухани-адамгершілік негіздер дүниетанымды ширата, сауаттандыра түседі.

Қазақы ұлттық болмыс туралы тарихи, мәдени-философиялық, әдеби-көркемдік және т.б. талдаулар ол туралы тұтас ұғымды қалыптастыруға бағытталған. Одан шығатын сапалы нәтиженің ерекшелігі мынада:

- Адамның өзін-өзі жетілдіруінің рухани қуаты мен қарқынын қолдайды, адамгершілік қасиет пен құндылықтың қосындысына айналдыруға пәрменді;

- адамның өзін өзгеге жақындату, адамдардың бойындағы адамгершілікті байыту, өзіндік ортаға үйлестіру бейімділігін танытады;

- әркімді өзінің ата-анасын, туған-туыстарын, дос-жарандарын құрметтеуге, қамқорлық жасауға икемдейді, қуанышқа ортақтаса білуге үйретеді. Адам мен оның ұрпағы арасындағы тұрақты қарым-қатынасты тиянақтауға, яғни оның өміршендігін айқындауға ерекше мән береді;

- тұлға арасындағы өзара еркін және есті қарым-қатынастардағы қарқынды өзгерістердің айғағына, аумағына, алаңына айналатын мүмкіндігі бар;

- ұстаздық құндылықтарды қадірлеуге, шәкірттік қасиеттерді әзірлеуге ұйытқы, өзара ықыласы мен ұмтылысын белсендендіре түседі;

- ұлттық құндылықтардың киесін үлгі тұтып, жанашырлықпен қадірлейді және насихаттайды;

- бабаларымыздың дәйекті дәстүрлерін жаңғыртады, ақын-жырауларды, би-батырларды ел есінде сақтатқызады;

- білімнің құндылығын немесе құндылық туралы білімді жинақтау арқылы ғылыми көзқарастың мүмкіндігі мен технологиясын анықтауды сұранысқа айналдырады [12].

Осылайша, рухани кеңістікті құрайтын элементтер көп. Солардың ішіндегі оның мәні мен мағынасын терең әрі ауқымды анықтайтындар бұл – ұлттық философия мен мәдениет, сонымен қатар тәрбие. Рухани байлықтың басқа да бөлшектері осы үлкен тұғырлардың айналасында өрбиді, дамып отырады. Олардың даму деңгейі, қоғамдық өмірге әкелер ықпалы және қоғамдық сананы белгілеудегі алатын орны айырықша. Ұлы Абайдың айтуынша, дана адамдағы білім, ақыл-ой мен ынта-жігері, жақсылықты көздеген игілікті істерге, адамдарға деген сүйіспеншілікке бағытталуы тиіс. Даналық жандылыққа, арлы ақылға, әділеттілік және ақиқатқа ұласып жату керек. Өзінді жіті танып, өзін тәрбиелеп, өзгерте білу – бұл да даналықтың үлгісі, қазақ халқының ойлау жүйесінің өзекті мәселелерінің бірі. Академик Ғ. Есімнің айтуынша, Абай ұғымында Алланы сүю – адамның жеке басындағы асыл қасиеттерді қастерлеу, адамгершілікті

негізгі қағидаға айналдыру, ал ол үшін ең алдымен өз бойынды лас дүниеден аулақ ұстап, тазалауың қажет, Алланы сүю ізгілікке байланысты жол. Әрбір адам үшін болмыс сол адамның өзінің тіршілік ету ауқымы. Ал оның өмірінің бағыты мен мазмұны «менің тіршілігім өзімнің ойлау жүйеме сай келеді» «деген қағидалық үлгіге саяды. Өз бойын тәрбиеге алдырып, оны ары қарай шыңдай түсу, жасампаздық – адамның өзіндік дамуының мәңгілік үдерісі [14].

Қазақ мемлекеттілігінің қалыптасуы аясында ұлт бірлігі, әділдік, ар-намыс, төзімділік сынды бірқатар этикалық ұғымдар халықтың құндылықтық мәніне айналды. Осының аясында ұлттық тәрбиеге тән негізгі белгілерді ашықтық, дәстүршілдік және руханият деп үш топқа топтастыруға болады. Аталмыш белгілер, моральдық қағидалар білім мен тәрбие, жетілдіруді ұлттық мәдени дәстүрге сәйкес ұйыстыра алады. Мораль – адамның тәлім – тәрбиесінің деңгейін бағалау әдісі; қоғамдық ақылдың формасы; қоғамды жүйелендіретін, тәртіпке жауап беретін қағида, іс-әрекеттер мен дәстүрдің бейнесі. Осылайша, қоғам мүшелерін қабылданған ұғымға сай шектейтін тұжырымдар мораль болып табылады. Ол өзара қарым-қатынасты бекітіп, тіпті қоғам мен мемлекетаралық қатынасты да ретке келтіреді.

Кез-келген қоғамға мораль ұғымы қажет. Түрлі жағдайда жүзеге асқан моральдық астары бар іс-әрекеттер жиынтығын ізгілікті тәрбиеге жатқызамыз. Оларды жүзеге асыру арқылы қоғамның рухани-ізгілікті құндылықтар жүйесі қалыптасады. Осы орайда қазақтың ақын-жырауларының ізгіліктік-этикалық көзқарастарындағы адамның бойындағы ізгі қасиеттер турасындағы талдаулары үлкен маңыздылыққа ие. Ел арасында «Шал ақын» атанып кеткен Тілеуке Құлекеұлы өз шығармаларында адами қасиеттерді былай топтастырады: «күр жан» (бұлар іс-әрекеттерінде мейірімділігі, ізеттілігі жоқ жандар), «тірі жан» (әсемдікке әуес, ішсем, жесем деп, жақынын сатып жіберуге даяр жандар), «нағыз жігіт» (ісі ізгілікке толы, ой-өрісі мен пайымы саналы болып келетін жан). Ақын осы жіктемеге сүйене отырып, адамның ізгі қасиеттерін шыңдай түсуге бағытталған пайымдарымен бөліседі. Мұндай қасиеттерді ол заманның бұзылуымен байланыстырады. Мұндай пайымдар Зар заман ақындарына тән сарын болып келеді.

Бак, дәулет, мал кетерде ырыс қашар,

Біреуі біреуіне пәле жасар.

Бала пайдасыз болар,

Жалшы жалқау болар.

Қызы қылықсыз болар.

Келіні керенау болар.

Қатыны салақ болар,

Ат мінсе, жалақ болар.

Адамы қырсыз болар.

Малы түрсіз болар.

Иті үрмес,

Тіркеген малы жүрмес, – деп адами қасиеттердің теріс тұстарын қатаң сынға алды [15].

Қорытынды

Қорыта келе, қазақы тәрбиені жалпыадамзаттық және дәстүрлі құндылықтар негізіндегі рухани-ізгілікті мәдениетті дамытуға бағдарланған іс-әрекет ретінде қарастыруға болады. Ар мен намысты жалау еткен, өркениетті әлемнің бір бөлшегі болып табылатын тәрбиенің негізгі факторы ретінде ұлттық сана-сезімді қалыптастыру халықтың рухани құндылықтарын, дәстүрлі мәдениетін жалпыадамзаттық құндылықтармен тығыз байланыста зерттеуге ықпал етеді. Гуманистік қоғам – ізгіліктің негізі, ал гумандылықтың негізі мейірімділік пен зұлымдық сынды екі қарама-қарсы этикалық-философиялық категорияларға сүйенетін жалпыадамзаттық өнегеліктен тұрады. Мұндай моральдық қағидалар тұлғаның қоғамға, ұлтына, мәдениеті мен дәстүріне деген қатынасын реттейді. Қазіргі таңдағы қазақы дүниетанымындағы ізгіліктік-этикалық, рухани тәрбиенің мән-мазмұнындағы өзгерістер ар-намыс, ұждан, әділдік, парыз, жауапкершілік, руханият, өмір, еркіндік, сүйіспеншілік сияқты этикалық категорияларда көрініс беретін құндылықтарды қайта жаңғырту қажеттелігін туындатты. Адамның өрісін кеңейтетін ғылым мен білім де адамды моральды-этикалық тұрғыдан кемелдендіретін әмбебап әдістер ретінде қарастырылады, себебі рухани-ізгілікті адам кемелденген қоғамдық жүйенің іргесі екендігі даусыз. Осылайша, қазақ дүниетанымындағы ізгіліктік-этикалық тәрбие мұратының түпнегізі ар мен жан тазалығы, абырой, ұлт намысы мен парыз, рух мінсіздігінде жатыр деуге негіз бар.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Ғабитов Т.Х. Қазақ этикасының теориясы мен тарихы. – Алматы: ЖШС «Лантар-Трейд», 2020. – 258 б.
- 2 Сейдімбек А. Ұлттық идея // Қазақ әдебиеті. – 2003. – 15 тамыз. 6-7 бб.
- 3 «Түркілік тәрбие» антологиясы. – Алматы: Интеллсервис, 2013. –1004 б.
- 4 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым,1973. – 446 б.
- 5 Әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткерлерінің нақыл сөздері. Философиялық әлеуметтік трактаттарында. – Алматы: «Ғылым», 1975. – 105 б.
- 6 Тұрсынбаева А.Ө. Қазақтың дәстүрлі әдебінің мәдени-әлеуметтік ерекшеліктері. Астана, 2012. [Электронный ресурс] URL <http://www.repository.enu.kz:8080/bitstream/handle/123456789/2648/Kazaktin-dasturl.pdf> (қаралған күні 04.05.2021 ж.).
- 7 Орынбеков М. Ежелгі қазақтардың дүниетанымы. – Алматы, 1996. – 168 б.
- 8 Жүсіп Хас Қажыб Баласағұн «Құтты білік». Көне түрк тілінен аударған, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: «Өлке», 2006. – 640 б. 2 - басылым.
- 9 Қашқари М. Түбі бір түркі тілі. («Диуани лұғат-ат түрк»). – Алматы: Ана тілі, 1993. – 192 б.
- 10 Тойнби А. Постижение истории. – М., 1990. – 121 с.
- 11 Нұрланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы, 1994. – 14 с.
- 12 Молдабеков Ж. Қазақтану өрісі: оқу құралы. – Алматы: Қазақ Университеті, 2005. – 204 б.

- 13 Руссо Ж.-Ж. Эмиль /Ж.-Ж. Руссо // Педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1981. – Т. 1. – С. 19.
- 14 Ғарифолла Есім. Хакім Абай (даналық дүниетанымы). – Алматы: Атамұра – Қазақстан, 1994. – 200 б.
- 15 Шал Құлекеұлы, Қобылан Бөрібайұлы, Жанақ Қамбар-тегі т.б. шығар-малары. – Алматы, «Нұрлы Press.kz», 2014. – 288 б.

Transliteration

- 1 Ğabitov T.H. Qazaq etikasynyn teoriasy men tarihy [Theory and History of Kazakh Ethics]. – Almaty: JSS «LantarT Reid», 2020. – 99 b.
- 2 Seidimbek A. Ultyq idea [National Idea] // Qazaq adebiyeti. – 2003. – 15 tamyz. 6-7 bb.
- 3 «Turkiklik tarbie» antologiasy [Antology of Turkic Upbringing]. – Almaty: İntellservis, 2013. – 1004 b.
- 4 Al-Farabi. Filosofialyq traktattar [Al-Farabi. Philosophical Treatises]. – Almaty: Ğylym, 1973. – 251 b.
- 5 Al-Farabi. Memlekettik qairatkerlerinın naqyl sozderi. Filosofialyq aleumetik traktattarynda [Al-Farabi. Proverbs of Statesmen. In Philosophical Social Treatises]. – Almaty: «Gylym», 1975. – 305 b.
- 6 Türsynbaeva A.Ö. Kazaktyn dasturlı adebınıń madeni-aleumettik erekshelikteri [Cultural and Social Features of Traditional Kazakh Ethics]. – Astana, 2012. [Elektronnyi resurs] URL <http://www.repository.enu.kz:8080/bitstream/handle/123456789/2648/Kazaktin-dasturli.pdf> (qaralǵan kúni 04.05.2021 zh.).
- 7 Orynbekov M. Ejelgi qazaqtardyn dúnietanymy [The Worldview of the Ancient Kazakhs]. – Almaty, 1996. – 19 b.
- 8 Jusıp Has Qajyb Balasagün «Qutty bılk» [Blessed Knowledge]. Kone turk tilnen audargan, algy sozı men tusınıkerin jazgan A. Egeubai. – Almaty: «Olke», 2006. – 640 b. 2 - basılym.
- 9 Qaşqari M. Tübi bır türkı tılı [It is a Turkic Language]. («Diuanı lugat-at turk»). – Almaty: Ana tılı, 1993. – 192 b.
- 10 Tojnbi A. Postizhenie istorii [Comprehension of History]. – M., 1990. – 121 s.
- 11 Nurlanova K.S.H. Chelovek i mir. Kazahskaya nacional'naya ideya [Man and the World. Kazakh National Idea]. – Almaty, 1994. – 14 s.
- 12 Moldabekov J. Qazaqtanu orısı: oqu quraly [Field of Kazakh Studies]. – Almaty: Qazaq Universiteti, 2005. – 204 b.
- 13 Russo ZH.-ZH. Emil' /ZH.-ZH. Russo // Pedagogicheskie sochineniya [Pedagogical Essays]. – M.: Pedagogika, 1981. – Т. 1. – S. 19.
- 14 Garifolla Esım. Hakım Abai (Danalyq dúnietanymy) [Hakim Abai (Worldview of Wisdom)]. – Almaty: Atamúra – Qazaqstan, 1994. – 200 b.
- 15 Şal Qulekeuly, Kobylan Boribaiuly, Janaq Qambar-tegi t.b. şygarmalary [Works of Shal Kulekeuly, Kobylan Boribayuly, Zhanak Kambar-tegi and Others]. – Almaty, «Nurly Press. kz», 2014. – 288 b.

Сағиқызы А., Жанабаева Д.М., Шуршитбай М.

Формирование идеала нравственно-этического воспитания в мировоззрении казахского народа

Аннотация. В статье дается философский анализ становления проблемы нравственного воспитания в мировоззрении казахского народа. Идеал нравственного воспитания личности является важнейшей проблемой в условиях реформирования общества, модернизации общественного сознания. Идеал – это ядро нравственного мира человека, критерий для переоценки стереотипов сознания. Формирование идеала нравственного воспитания волновало казахских мыслителей и философов с древних времен. Теоретические вопросы формирования идеалов отражались в трудах Абу Насра аль-Фараби, Юсуфа Баласагуни, Махмуда Кашгари, где они сумели раскрыть сущность идеала, нравственности и духовности. Различные аспекты данной проблемы рассматривали казахские просветители Ыбырай Алтынсарин, Шокан Уалиханов и Абай Кунанбаев, которые огромное значение в нравственном становлении личности, и, в частности формирования его идеалов, придавали образованию. Специфические особенности идеалов нравственного воспитания нашли свое развитие в философии Шакарима, М.Ж. Копеева, Магжана Жумабаева, которые заключались в изучении себя, своего внутреннего мира.

Традиционная казахская культура, концентрируя в себе многовековой коллективный нравственный опыт, основанный на чистоте совести, чести и долге, непорочности духа, обогащает современную казахстанскую культуру, жизненный опыт, моральные критерии и нормы поведения современных людей.

Ключевые слова: воспитание, мировоззрение, казахская культура, этика, нравственность, традиция, национальная идентичность, образование, доброта.

Sagikyzy A., Zhanabayeva D., Shurshitbay M.

Formation of the Ideal of Moral and Ethical Education in the Kazakh Worldview

Abstract. The article provides a philosophical analysis of the formation of the problem of moral education in the worldview of the Kazakh people. The ideal of moral education of the individual is the most important problem in the context of the reform of society, the modernization of public consciousness. The ideal is the core of the moral world of man, the criterion for re-evaluating the stereotypes of consciousness. The formation of the ideal of moral education has worried Kazakh thinkers and philosophers since ancient times. The theoretical issues of the formation of ideals were reflected in the works of Abu Nasr al-Farabi, Yusuf Balasaguni, Mahmud Kashgari, where they managed to reveal the essence of the ideal, morality and spirituality. Various aspects of this problem were considered by Ybyray Altynsarin, Shokan Ualikhanov and Abai Kunanbayev, who attached great importance to education in terms of moral development of the individual, and in particular, his ideals. The specific features of the ideals of moral education found their development in the philosophy of Shakarim, M. Zh. Kopeev, Magzhan Zhumabaev, which consisted in studying themselves, their inner world.

Traditional Kazakh culture, concentrating the centuries-old collective moral experience based on the purity of conscience, honor and duty, integrity of the spirit, enriches the modern Kazakh culture, the life experience of modern people in terms of moral criteria and norms of behavior.

Key words: upbringing, worldview, Kazakh culture, ethics, morality, traditions, national identity, education, charity.

ИННОВАЦИИ КАК ФАКТОР СТАБИЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Суннатов Нурали Бекмуродович

Sunnatov_1979@mail.ru

Навоийский государственный горный институт(Навои, Узбекистан)

Sunnatov Nurali

Sunnatov_1979@mail.ru

Navoi State Mining Institute (Navoi, Uzbekistan)

Аннотация. Инновационный «взрыв», который дал мощный импульс развитию технической, экономической и социальной деятельности в передовых странах мира, проникает и в сферу образования. В результате расширения образовательных навыков пересматриваются теоретические основы изучения инноваций в системе образования. В связи с этим в данной статье обобщается содержание проделанной за последние десятилетия работы по эмпирическому анализу логических и технологических механизмов инновационных изменений в Узбекистане. В качестве темы обсуждения рассматриваются проблемы синтеза новых методов и технологий, используемых в образовательном процессе в Узбекистане, поиска их решений.

В статье также раскрыто содержание инноваций как процесса перехода от одних реалий к другим в системе образования.

Ключевые слова: инновация, образование, распространение, оптимизация, институционализация, прогностический метод, социальные параметры, свойства.

Введение

В эпоху цифровых технологий знание как интеллектуальный ресурс имеет важное значение и образование является способом приобретения и систематизации знания. Образование – это возможность развития творческих способностей, и определения целей, жизненных позиций человека. Ускоренные темпы цивилизации и глобализация требуют от человечества своевременной адаптации к историческим переменам, и инновации в образовании являются способом формирования навыков адаптации к требованиям времени и пониманию того, что современный человек может реализовывать свои творческие способности через образование и проявлять себя в системе «государство – общество – человек».

Ряд научно-исследовательских институтов и центров по всему миру проводит исследования по инновациям образования, организации системы непрерывного образования, реализации программ непрерывного обучения, планирования образования. Согласно этим исследованиям, мир нуждается в инновационном подходе к своему развитию, поэтому важно совершенствовать механизмы использования инновационного образования.

Взаимосвязь образования и воспитания, внедрение новых инновационных технологий в образовательный процесс, изучение зарубежного опыта и внедрение его важнейших аспектов в национальную систему образования – это приоритеты государственной политики Узбекистана. Следовательно, инновации образования направлены на совершенствование непрерывного образования, инновационного обучения, подготовки и активного включения персонала организаций в нововведения.

Методология

Для того, чтобы раскрыть инновационные процессы и инновационные факторы развития образования, мы из многочисленных методов выбрали те, которые соответствуют целям нашего исследования, такие как системный анализ, обобщение, метод восхождения от абстрактного к конкретному, гипотетико-дедуктивный метод.

На основе метода системного анализа мы исследовали учения зарубежных авторов Дж. Аллака, Э. Дюркгейма, Ф. Кумбе, Р. Акоффа, Б. Симона, Н. Смелцера и выявили общность их идей о том, что инновации в образовании как социальном институте взаимосвязаны с другими социальными институтами общества. Инновационный подход к системе образования выявлен в работах таких ученых как И.В. Бестужев-Лада, Д.Р. Рахитов, С.Ю. Глазев, В.С. Дудченко, В.И. Кондратьев, Ю.А. Кароповой, Н.И. Лапина, В.Я. Ляудиса, А.И. Пригожина, Б.Твисс. В частности, И.В. Бестужев-Лада раскрыл содержание концепции инноваций и важность инновационного процесса, Д.Р. Рахитова – инновационные противоречия и алгоритмы инновационного движения, зависимость инноваций от жизненного цикла и социального распространения, В.С. Дудченко – социально-экономические аспекты взаимодействия инноваций и организационной структуры.

На основе метода обобщения исследованы разработки о важности образовательных инноваций центрально-азиатских ученых. Например, следующие ученые защитили диссертацию на темы: казахский ученый К. Бекишев – «Инновации в системе образования Республики Казахстан», киргизский ученый И. Халанский – «История международных отношений в образовании», И. Болджуев – «История развития системы образования Кыргызстана в переходный период», таджикские ученые П. Бобомуродов – «Становление и развитие региональной системы», Т. Тагидиров – «Педагогические условия реализации инновационных процессов в школах Республики Таджикистан».

На основе метода восхождения от абстрактного к конкретному анализированы этапы становления инноваций и переход к инновационному типу образования как способ обоснования исторических, социальных и философских аспектов инновационного подхода к системе высшего образования в современном Узбекистане. В частности, в монографии З. Мухамедовой «Философия образования» впервые обобщены философские и социальные аспекты образования. Книга Н. Шермухамедовой, Р. Худойбергана «Философия образования» раскрывает ос-

новые этапы образовательных инноваций, достижений и недостатков контрактного обучения, а также знакомит с преподаванием предмета для магистров философии (область применения). Ю. Номозова в своем исследовании «Философия образования в Туркестане в XIX-XX веках» раскрыла работу просветителей XX века по развитию образования. Ученые Р. Жораев, Р. Сафарова, Г. Ибрагимова, Н. Эгамбердиева, Д. Рузиева, Ч. Тайлоков провели исследования по совершенствованию использования педагогических технологий в образовании, а Р. Ахмеддинов – с позиций инновационной теории педагогических и управленческих проблем.

В целом, на наш взгляд, уникальный инновационный «взрыв», дал мощный импульс развитию технической, экономической и социальной деятельности в передовых странах мира, привел к усилению внимания к теоретическим основам изучения инноваций в образовании и эмпирическому анализу инновационных процессов с точки зрения логики и инновационных механизмов.

Сущность понятия «инновация»

Анализ работ, посвященных проблемам инноваций, позволяет различать основные понятия, такие как «новизна» и «инновация». Некоторые исследователи отмечают, что первоначально термин «инновация», который вошел в «разговорный язык» еще в тринадцатом веке, означал «изобретение чего-то устаревшего» [1, с. 15-21]. Позже, в девятнадцатом веке, он вошел в область научных знаний и начал играть различные роли в различных областях научного знания. Например, в лингвистике этот термин является одной из грамматических форм. Новые качества, возникающие в результате его трансформации, структурные отношения, которые интерпретируются как «естественный механизм развития культурных структур», называются культурными языковыми инновациями [2, с. 83]. В этнографии переход от одной культуры к другой описывается как культурное нововведение. В юриспруденции под нововведением понимается замена существующего обязательства другим обязательством. В естествознании этот термин используется для описания изменений, происходящих в процессе роста.

Как видим, понятие «инновация» на этапе процесса становления начало проявлять общие и частные аспекты в своей интерпретации. Речь идет о появлении некоего нового качества, ранее не присущего объекту инновации. Это происходит либо посредством переноса ранее известной вещи или события на новую социокультурную почву, либо посредством развития ранее нереализованной возможности, либо посредством постепенного развития инновационного объекта, но во всех случаях объект характеризуется его новым качеством. На наш взгляд, это может служить одним из критериев, определяющих содержание и сущность нововведения.

В словаре В.Г. Горохова отмечено, что, по мнению Ю.А. Карповой, инновации – это «результат творческой деятельности, направленной на разработку, создание и распространение новых видов продукции и технологий, внедрение

новых организационных форм» [3, с. 45]. А сам Ю.А. Карпов утверждает, что «инновация – это широко используемая творческая деятельность и это результат прогресса, который приводит к значительным изменениям в жизнедеятельности человека, общества и природы» [1, с. 20]. В данном случае автор объясняет различия в трактовке понятия инновация не сложностью содержания этого понятия, а особенностями происхождения слов в немецком языке.

В процессе применения в историческом и социокультурном контекстах оно приобретает новое содержание, соответствующее тем же контекстам и имеющее совершенно иное значение. Следовательно, при выявлении сущности концепции необходимо учитывать ее место в соответствующей культурной и социальной реальности. Например, в процессе определения взаимосвязи между понятиями «инновация» и «новизна» устанавливается следующий порядок вещей и событий. «Инновация – это новый метод и технология, программа и процесс освоения этого инструмента» [4, с. 9]. Кроме того, некоторые авторы, изучающие феномен инноваций в образовании, считают, что «... концепция вариативности в образовании подразумевает изменения» [5, с. 16], и подходят к инновациям как к неотъемлемой части повседневной деятельности, то есть к непрерывному процессу. Ведь в поздравлении учителей и наставников Республики Узбекистан Ш.М. Мирзияев так отметил: «Все это направлено на кардинальное повышение качества и уровня образования и воспитания в соответствии с современными требованиями» [6, с. 354].

Здесь необходимо отметить еще один очень важный критерий феномена инноваций. Дело в том, что, инновации характеризуются «... изменениями, которые можно производить и которыми можно управлять, изменениями, которые происходят под рациональным влиянием» [7, с. 81.]. То есть, это искусственно организованный, сфокусированный и управляемый процесс для достижения определенного результата. На наш взгляд, такой подход демонстрирует целесообразность и необходимость управления инновациями. В этом контексте не все исследователи согласны с тем, что мы считаем, что инновации – это управляемый процесс, способный устранить беспорядок в элементе. Например, известный социолог И.В. Бестужев-Лада описывает инновации как «стихийный, хаотический процесс по своей природе, потому что он основан на стремлении к достижениям, присущим человечеству, и способности человека создавать что-то качественно новое» [8, с. 85.]. Здесь речь идет о творческой природе инноваций, при которой важные свойства творчества полностью передаются инновациям.

Действительно, творчество – это процесс, требующий постоянной работы, результат которого отражается на мировоззренческом уровне и изменении стиля мышления человека. По мнению В.Н. Дружинина, инновации – «это не деятельность, а стихийное проявление человеческой природы» [9, с. 46]. Мы согласны с идеей С.С. Гольдентрихт который утверждает «главное в творческой деятельности – это не ограниченные материальные результаты, а проявление и совершенствование творческих способностей, умение создавать культуру» [10, с. 6.], но надо признать, здесь речь идет о природе другого явления. На наш взгляд, не всегда потребности соответствуют возможностям самореализации.

Следовательно, этот аспект инноваций также требует анализа, сущности понятия инновация, каковы критерии этого важного события, определяющего содержание и суть нововведения? Если мы будем придерживаться точки зрения на «материализованный» результат творческого процесса, «инновации» появляются как творческое решение. В свою очередь, творческое решение также является многогранным явлением, поскольку «... оно меняет существующие методы, иногда традиции, базовые принципы и даже мировоззрение людей» [11, с. 74.]. Если мы соединяем «новизну» с открытием, возникает иная, но столь же разнообразная логика рассуждений, потому что «... научное открытие – это одновременно создание концептуальной системы (теории, принципа) и определение закона, идентификация нового явления, новый способ» [12, с. 226]. То есть, в данном случае можно создать обзор, но невозможно достичь определенного уровня ясности. Ведь в словарях описывают «новизну» как то, что было впервые создано или реализовано, что недавно появилось или возникло вместо старого, что было недавно открыто, что принадлежит недавнему прошлому или настоящему, что недостаточно знакомо [13, с. 381]. Если следовать таким описаниям, трудно отличить любое указание министерства образования о введении того или иного курса от принятия той или иной педагогической системы или образовательной технологии в качестве нововведения. В системе высшего образования все это должно найти свое отражение на практике и теоретически то же самое. В этой связи мы согласны с мнением Э.М. Роджерса: «Инновации – это идея, новая для конкретного человека. Не имеет значения, является ли идея объективно новой или нет, мы определим ее в прошлом, так как идея была изобретена или впервые применена» [5, с. 19]. Действительно, каждый, кто живет на Земле, является новатором, потому что он входит в жизнь, и мы можем сделать вывод, что он неизбежно откроет для себя определенные идеи и применит их в жизни. Однако в этом смысле трудно согласиться со столь широким толкованием понятия «новизна».

На наш взгляд, инновация в новациях – это сущность, определяемая требованиями периода и условий, вокруг которых формируется содержание инновации, которое полностью отличается от концепций, ранее использовавшихся в этой системе, по степени воздействия на систему. Инновация – это процесс, объединяющий систему элементов, отношений и действий, обеспечивающих достижение ожидаемого результата. Поскольку инновации – это четкая и определенная форма развития, управление инновациями обеспечивает управление развитием.

Таким образом, инновации становятся одним из важнейших социальных механизмов развития, и в этом контексте заслуживает внимания анализ организации функционирования этого механизма. В то же время большинство попыток определить последовательность действий по трансформации идей в наблюдаемые изменения на практике лежат в области научно-технических механизмов или механизмов управления.

Согласно «глоссарию», созданному учеными Международного института системных исследований, инновации рассматриваются как улучшения и изменения, приносящие доход [14, р. 12] .

А.И. Пригожин предлагает более общие аспекты организации инновационного процесса, который состоит из трех основных этапов:

- выявления изменений на основе анализа информации, полученной из внешней среды;

- признание необходимости изменений на основе признания того, что старый путь, старые ценности и идеалы неэффективны;

- преодоление сопротивления на основе оценки затрат и выгод от изменений, понимания необходимости изменения моделей, привычек, социальной инерции [15, с. 148.]. Мы считаем, что это не просто технологический процесс, обеспечивающий содержание цепочки «новая идея – инноватика – инновация» для объединения ее этапов в единое действие, которое происходит последовательно. В данном случае речь идет о социально-психологических характеристиках состояния профессиональной единицы, в которой материально инновационные изменения должны иметь место в среде профессиональной единицы. Это важный элемент инновационной подготовки, но он связан с технологическим обеспечением содержания процесса. Ю.А. Карпова критически рассматривает данный подход и дает обоснование односторонности чисто технических или управленческих моделей организации инновационного процесса. На наш взгляд, значимость данного подхода проявляется в том, что он охватывает области, в которых применяются инновации. В нем обеспечивается целостность преемника как многофункционального явления. «Полицентризм инновационной деятельности охватывает все ее элементы в области интеллектуального менеджмента, внедрения информации и культурных исследований. Это подразумевает не только усвоение научных достижений, но и восстановление культурных традиций» [16, с. 27]. В предлагаемой модели инновации этот символ может стать символом, создающим систему и обеспечивающим качество целостности. При этом последовательность различных стадий процесса позволяет появиться трем основным блокам жизненного цикла: инновации – приобретение – распространение (диффузия) и, при необходимости, разделить их на подсистемы. Каждый из них имеет отдельный предмет и промежуточный результат организации движения, а единство этих факторов обеспечивает качество новаторства.

Присоединяясь к этому подходу, мы считаем, что в рамках предлагаемой нами интерпретации инноваций как процесса и результата необходимо определить соответствующие социальные механизмы для каждой стадии жизненного цикла инноваций, поскольку это позволяет более точно организовать инновационную деятельность системы управления. При этом факторами, определяющими границы инновационной среды, могут выступать следующие: выявление проблемы, способствующей развитию, решение которой найдено через осознание ситуации и прогнозирование социальных потребностей; превращение инноваций в стабилизирующий фактор системы, интеграция инноваций в культуру.

Известно, что инновации живут полный жизненный цикл в данном пространстве, но на любом этапе инновации могут быть прерваны и в результате возникает необходимость прояснить исходную проблему или вернуться в состо-

яние системы, отказавшись от инноваций как метода управления развитием. Как мы уже отмечали выше, инновации формируют на разных этапах жизненного цикла собственные социальные механизмы, изначально способные выполнять то или иное материальное действие соответствующим постепенным образом. Например, на первом этапе, характеризующемся последовательностью действий от идеи «инновации» до ее оптимальной реализации, структура социального механизма может иметь следующие критерии:

- сбориание идей, которые могут решить проблему, служат источником развития системы;
- трансформация идеи в предполагаемую цель как совокупность факторов, определяющих возможность контролируемого воздействия на необходимые структурные качества;
- мыслительный или практический эксперимент, проверяющий степень точности идеи;
- разработка концепции инновации по результатам эксперимента;
- разработка вариантов реализации концепции и выбор оптимального варианта;
- технологическая реализация инновационных изменений и оценка уровня их экономической эффективности;
- создание прототипа инновации (способы, формы, методы, инструменты и т. д.);
- создание конкретной модели инновационной деятельности с учетом специфики объекта [17, р. 127].

Наконец, на этапе внедрения нововведения многофункциональность в полной мере проявляется как специфический аспект нововведения. Технологически совершенные инновации также существенно зависят от многофакторного элемента организации – социально-психологической среды. Следовательно, этот этап инновационного процесса играет особую роль в институционализации инноваций как результата.

Соответствие события, отражающего содержание концепции, – гарантия понимания инноваций. Пытаться определить содержание понятия в науке – значит сформировать определенную область знаний. Один из этих социальных механизмов становится способом адаптации к изменениям. Неспособность различить это равносильно потере способности управлять развитием (что является «хронической болезнью» системы управления образованием, которая обычно меняет свой тон в зависимости от меняющихся условий существования) [18, с. 26].

Таким образом, ориентация на цель – это выбор содержания инновации и, следовательно, конечной целью изменений являются инновации. По этой причине первая степень третьего этапа инновационного процесса не только инструментально-технологически независима, но и во многих отношениях имеет прогностическую особенность. В связи с этим, было бы разумно согласиться с тем, что уровень изученности инновационного процесса не позволяет однозначно определить его главное противоречие. «Ответ на вопрос, является ли знание

потребности первичным или знание инноваций более важным в процессе продвижения новой идеи, пока не ясен» [18, с. 27]. Это существенно затрудняет выбор установочного фактора при разработке управленческого решения, но делает более точной возможность описать структуру первого этапа.

Содержание продвижения новой идеи – это восприятие и подготовка к инновационному изменению состояния артефакта образовательной культуры. На наш взгляд, это представляет собой переход в состояние мотивационной ценности, определяющей уровень как внутреннего состояния субъекта, так и внешнего. Практика показывает, что таких субъектов очень мало. Это явление можно назвать вторичной инновацией в зависимости от характера, а не качества результатов инновационного изменения. Следовательно, в этой части инновации появляются новые элементы и отдельные способы взаимодействия с ними, что исключает возможность дублирования контента в два разных периода изменения инноваций.

По упоминанию доктора фил. н., проф., Н.А. Шермухамедовой, среди элементов этого этапа инновационного процесса можно выделить инновационное восприятие, инновационную идентификацию и инновационные возможности. В результате взаимодействия этих элементов формируется готовность к инновационным действиям, имеющая характер субъекта как осознанного и последовательного процесса. Происходит переход от повседневного действия репродуктивного характера к некоему продуктивно-изменяющему действию [19, с. 7]. В этом отношении мы согласны с мнением Ш. Мирзияева: «Мы должны обратить внимание на активное участие молодых людей в демократических процессах в жизни нашей страны, на повышение их политического и социального потенциала» [6, с. 354].

Следует отметить, что в основе социального механизма инновационной возможности лежит определение того, в какой степени изменения социальных параметров системы окажут необходимое положительное влияние на изменение ее места в системе в социальной иерархии.

Выводы

Итак, в заключение необходимо отметить, что инновации играют важную роль как фактор повышения экономической стабильности страны, изменения стиля мышления людей, внедрения новшества во все сферы развития общества;

- если инновации в экономике это – гарантия стабильного благополучия, то инновации в образовании характеризуются воспитанием нового человека, изменением его отношения к самому себе и к образу жизни, политической и социальной ситуации, как в своей стране, так и за рубежом. Инновации образования это путь к самосовершенству и самореализации;

- образовательные инновации основаны на изменении опыта; обновлении и развитии мировоззрения личности, организация инновационной деятельности является фактором позитивного использования полученных знаний в практической жизни;

- механизмом внедрения инновационных моделей образования зарубежных стран является повышение на качественно новый уровень международной академической мобильности студентов, применение их положительного опыта в национальной системе образования;

- образовательные инновации способствуют формированию инновационного типа личности, творческому подходу к деятельности, способности отстаивать свою точку зрения в межличностном общении, адаптироваться к новому образовательному пространству.

Список литературы

1 Карпова Ю.А. Введение в социологию инноватики. Учебное пособие. – СПб: Наука, 2004. – 185 с.

2 Сазонов Б. Институт образования: смена вех // Инновационное движение в образовании. – Москва: 2014. – 216 с.

3 Научно-технический прогресс / Словарь. сост. Горохов В.Г., Халипов В.Ф. – Москва: Политиздат, 1987. – 366 с.

4 Хомерики О.Г., Поташник М.М., Лоренсов А.В. Развитие школы как инновационный процесс. – Москва: Наука, 1994. – 64 с.

5 Ангеловски К. Учителя и инновации. – Москва: Наука, 1991. – 159 с.

6 Мирзиёев Ш.М. Педагоги и тренеры Узбекистана // Работа народа с великими намерениями будет велика, жизнь - яркой, а будущее – благополучным. – Ташкент: Узбекистан, 2019. – 354 с.

7 Радугин А.А., Радугин К.А. Введение в менеджмент: социология организаций и управления. – Воронеж, 1995. – 195 с

8 Бестужев-Лада И.В. «Алгоритм» социального нововведения // Социологические исследования. – 1991. – №9. – С. 83-96.

9 Дружинин В.Н. Психодиагностика общих способностей. – Москва: Луч, 1996. – 349 с.

10 Гольдентрихт С.С. Методологические проблемы общей теории творчества // Диалектика и теория творчества. – Москва: Наука, 2007. – С. 3-12.

11 Лук А.Н. Мышление и творчество. – Москва: Политиздат, 1976. – 144 с.

12 Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. – Москва: 1971. – 255 с.

13 Ожегов С.И. Словарь русского языка. – Москва: 2008. – 1376 с.

14 Hausteин H.D., Mair H. Innovation Glossary. Oxford, New-York, Toronto, Sidnei, Frankfurt, 1986. – 213 s.

15 Пригожин А.И. Нововведения: стимулы и препятствия (социальные проблемы инноватики). – Москва: Наука, 1989. – 272 с.

16 Режабек Е.Я. Что такое постиндустриализм // Инновационные подходы в науке. – Ростов-на-Дону, Феникс, 1995. – С. 25-32.

17 Коротаяев А.С. Нововведения в промышленности США: разработка и внедрение. – Москва, 1981. – 84 с.; Смотрите ещё: Rickards T. Stimulating Innovations. A Systeem Approach. – London, 2015. – 127 p.

18 Ахледдинов Р.Ш. Социально-педагогические основы управления качества общего и среднего образования. Автореф. дисс.докт. пед. наук. – Ташкент, Педнаук, 2002. – 35 с.

19 Шермухамедова Н.А. Из выступлений на онлайн конференции, посвященной 1150-летию великого мыслителя Абу Наср ибн Мухаммеда аль-Фараби. – Ташкент: Узбекистан, 15.05.2020.

Transliteration

1 Karpova Yu.A. Vvedenie v sociologiyu innovatiki. Uchebnoe posobie [Introduction to the Sociology of Innovation. Tutorial]. – SPb: Nauka, 2004. – 185 s.

2 Sazonov B. Institut obrazovaniya: smena vekh//Innovacionnoe dvizhenie v obrazovanii [Institute of Education: Changing Milestones // Innovative Movement in Education.]. – Moskva: 2014.– 216 s.

3 Nauchno-tehnicheskij progress / Slovar'. sost. Gorohov V.G., Halipov V.F. [Scientific and Technical Progress / Dictionary. comp. Gorokhov V.G., Khalipov V.F.]. – Moskva: Politizdat, 1987. – 366 s.

4 Homeriki O.G., Potashnik M.M., Lorensov A.V. Razvitie shkoly kak innovacionnyj process [School Development as an Innovative Process]. – Moskva: Nauka, 1994.– 64 s.

5 Angelovski K. Uchitelya i innovacii [Teachers and Innovations.]. – Moskva: Nauka, 1991. – 159 s.

6 Mirziyoev Sh.M. Pedagogi i trenery Uzbekistana // Rabota naroda s velikimi namereniyami budet velika, zhizn' - yarkoj, a budushchee – blagopoluchnym [Teachers and Trainers of Uzbekistan // The work of the People With Great Intentions Will be Great, Life Will be Bright, and the Future Will be Prosperous.]. –Tashkent: Uzbekistan, 2019. – 354 s.

7 Radugin A.A., Radugin K.A. Vvedenie v menedzhment: sociologiya organizacij i upravleniya [Introduction to Management: The Sociology of Organizations and Management.]. – Voronezh, 1995. – 195 s.

8 Bestuzhev-Lada I.V. «Algoritm» social'nogo novovvedeniya // Sociologicheskie issledovaniya [“Algorithm” of Social Innovation // Sociological Research.]. – 1991. – №9. – S. 83-96.

9 Druzhinin V.N. Psihodiagnostika obshchih sposobnostej [Psychodiagnostics of General Abilities.]. – Moskva: Luch, 1996. – 349 s.

10 Gol'dentriht S.S. Metodologicheskie problemy obshchej teorii tvorchestva [Methodological Problems of the General Theory of Creativity] // Dialektika i teoriya tvorchestva. – Moskva: Nauka, 2007. – s. 3-12.

11 Luk A.N. Myshlenie i tvorchestvo [Thinking and Creativity]. – Moskva: Politizdat, 1976. – 144 s.

12 Korshunov A.M. Teoriya otrazheniya i tvorchestvo [Reflection Theory and Creativity.]. – Moskva: 1971. – 255 s.

13 Ozhegov S.I. Slovar' russkogo yazyka [Dictionary of the Russian Language]. – Moskva: 2008. – 1376 s.

14 Haustein H.D., Mair H. Innovation Glossary. Oxford, New-York, Toronto, Sidnei, Frankfurt, 1986. – 213 s.

15 Prigozhin A.I. Novovvedeniya: stimuly i prepyatstviya (social'nye problemy innovatiki) [Innovations: Incentives and Obstacles (Social Problems of Innovation).]. – Moskva: Nauka, 1989. – 272 s.

16 Rezhabek E.Ya. Chto takoe postindustrializm // Innovacionnye podhody v nauke [What is Post-Industrialism // Innovative Approaches in Science]. – Rostov-na-Donu, Feniks, 1995. – S. 25-32.

17 Korotaev A.S. Novovvedeniya v promyshlennosti SSHA: razrabotka i vnedrenie [Innovations in the US Industry: Development and Implementation]. – Moskva, 1981. – 84 s.; Smotrite eshcho: Rickards T. Stimulating Innovations. A Sistem Approach. – London, 2015. – 127 p.

18 Ahleddinov R.Sh. Social'no-pedagogicheskie osnovy upravleniya kachestva obshchego i srednego obrazovaniya [Socio-Pedagogical Foundations of Quality Management in General

and Secondary Education] Avtoref. diss. dokt. ped. nauk. – Tashkent, Pednauk, 2002. – SS. 26-27.

19 Shermuhamedova N.A. Iz vystuplenij na onlajn konferencii, posvjashhennoj 1150-letiju velikogo myslitelja Abu Nasr ibn Muhammeda al'-Farabi [From Speeches in the Online Conference Dedicated to the 1150th Anniversary of the Great Thinker Abu Nasr ibn Muhammad al-Farabi]. – Tashkent: Uzbekistan, 15.05.2020.

Суннатов Н.Б.

Инновация тұрақты дамудың факторы ретінде

Аңдатпа. Мақалада әлемнің алдыңғы қатарлы елдерінде техникалық, экономикалық және әлеуметтік қызметтің дамуына қуатты серпін берген бірегей инновациялық «жарылыс» білім беру саласына да енуде. Адамның ойлау қабілетін дамыту және білім дағдыларын кеңейту нәтижесінде білім беру жүйесіндегі инновацияларды зерттеудің теориялық негіздері қайта қаралуда. Сонымен бірге, мақалада Өзбекстандағы инновациялық өзгерістердің логикалық және технологиялық тетіктерін эмпирикалық талдау бойынша соңғы онжылдықта жасалған жұмыстардың білім мазмұны жинақталған. Пікірталас тақырыбы ретінде автор Өзбекстандағы білім беру процесінде қолданылатын жаңа әдістер мен технологияларды синтездеудің философиялық сипаттағы мәселелерін, олардың шешімдерін іздеуді қарастырады.

Сонымен қатар, мақалада философия факторының мазмұны, жаңашылдыққа сәйкес шектеулі материалдық нәтиже емес, мәдени мұраны оларды көрсету мен жетілдіруге байланысты процестермен көрсету мен жетілдіруге байланысты аспектілер болып табылатын тұжырымдар мен тұжырымдамалар қарастырылады.

Түйін сөздер: инновация, білім беру, диффузия, оңтайландыру, институционализация, болжау әдісі, әлеуметтік параметрлер, қасиеттер

Sunnatov N.

Innovation as a Factor of Stable Development

Abstract. The unique innovation “explosion”, which gave a powerful impetus to the development of technical, economic and social activities in the advanced countries of the world, is also penetrating into the sphere of education. As a result of the development of human thinking and the expansion of educational skills, the theoretical foundations of the study of innovation in the education system are being revised. At the same time, the article summarizes the content of the education of the work done over the past decades on the empirical analysis of the logical and technological mechanisms of innovative changes in Uzbekistan. As a topic of discussion, the author considers the problems of the philosophical nature of the synthesis of new methods and technologies used in the educational process in Uzbekistan, the search for their solutions.

And also, the article studies the philosophical factor, the court and the content of the essence of the concept, which, according to innovation, is not a limited material result, but a process associated with the manifestation and improvement of the ability to create a dependent cultural heritage.

Key words: innovation, education, diffusion, optimization, institutionalization, predictive method, social parameters, properties.

POLITICAL ADVERTISING IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE PRESIDENTIAL ELECTION CAMPAIGNS IN 2011 AND 2015 YEARS

Nassimov Murat

nasimov_m@mail.ru

Kyzylorda University Bolashak (Kyzylorda, Kazakhstan)

Насимов Мурам

nasimov_m@mail.ru

Кызылординский университет «Болашак» (Кызылорда, Казахстан)

Abstract. Process of modernization and democratization of Kazakhstan society demands creation of advertising technologies that consequently promote the state's strategic and tactical tasks and increase the level of political culture among population thus contributing to strengthening of social stability. Political advertising is a specific form of communication influencing ideas of citizens concerning political subjects and objects. Society and political advertisement interconnection is considered in two different ways: on the one hand advertisement stimulates political development of a society; on the other hand, society develops advertisement technologies. Alongside with this, it is a way of political communication with voters, target influence to learn easily during election campaign. Political advertising shows the meaning of exact political force platform, invites to support candidates, to form opinions about political force in people's consciousness, to make psychological conditions to vote. The aim of the paper is complex research of evolution of political advertisement in Kazakhstan and its peculiarities in the period of Presidential elections 2011, 2015.

Keywords: candidates for President of Republic Kazakhstan, direct political advertisement, election campaign, indirect political advertisement, social networks.

Introduction

Any activity of advertising is directly linked with information, because advertising develops political culture in society and also contributes to disseminate political values. So, political advertising is direct impact advertising of election campaign and information influencing indirectly in a different way daily socio-political life of the community value. Majority establishes the concept of advertising with a direct special caption cards connection. However, currently, indirect political advertising is becoming the main source of information. Information, news, expert articles on the state policy and etc. on the mass media (newspaper, magazine, TV, radio, Internet) make an indirect influence. In addition to that the role of social network in socio-political life is getting more important day by day. Nowadays political

advertising takes the following activities in the community: “information – getting, editing and spreading information about important elements of political system work; education – giving full information about different level high school notion; socialize – cope with political norms, moral values and models; criticism and control – shape socio-political ideas and outlook” [1].

“Scientific Advertising” is a book written by Claude Hopkins in 1923 and is cited by many advertising and marketing personalities as a “must-read” book [2, p. 88]. The modern view of political advertizing in Kazakhstan is defined; firstly, by its involvement in globalizing information space of the world community, secondly the state sovereignty achievement of the republic. The political advertising is a set of information-communicative means, material and the intellectual values elaborated during cultural-historical development of society, favoring the formation of public consciousness and socialization of the individuality. It involves the culture of information transfer and the culture of its perception. The advertisement of Kazakhstan is shaped, structured, changes its properties and parameters, becomes complicated according to the changes in its carriers – the people, the people who unite and coordinate their interests with each other – economical, family-household, political and spiritual.

We think such articles about political campaign advertising abilities affection [3], and making them clear in our mind [4], a notion about concept [5], competition between an important political information and other kinds of advertisement [6], the impact of TV to residential [7] and experimental research on questions [8] cannot be ignored. There are some specific differences in political advertising calling for daily social life values [9] and modern political advertising in the Republic of Kazakhstan in the inter-electoral period [10]. However, the majority of given research work material covers Russian and Kazakh audience mostly.

Methodology

The bases of the research work are scientists’ research works and information up a given issue. The methodological basis of the research is the general patterns of research, the principles, methods of the development, formation and development of the political advertising. In particular, the dialectical method of cognition enabled the issue of formation of political advertising in the Republic of Kazakhstan, features of the 2011 and 2015 Presidential Election. Political advertising can be identified systematically while using the structural-logical model. This methodology has the potential to consider the basic principles of political advertising. Obviously, this model is the synthesis of all scientific analyzes. The logic of these key results is reflected in the methods of structuring and systematization. Comparative analysis in science is a potential and versatile tool that enhances the capabilities of explaining and describing changes in processes that are aimed at achieving goals and objectives. In turn, the author compares the features of the 2011 and 2015 Presidential Election. Content analysis in scientific research is closely linked with quantitative and qualitative information, as well as expert interpretation. This approach analyzes the views expressed in scientific literature.

Formation of Political Advertising in the Republic of Kazakhstan

According to A.B. Amerkhanova and V.R. Meshkov, a special role in marketing in education is given to the state. It provides legal protection of subjects of marketing relations from monopolism, as well as from bad faith in business and advertising [11]. Since political advertising enhances competitiveness, enterprises should also think about it. According to domestic researchers in order to obtain an adequate attitude and customer loyalty, one should use methods of communication policy, which include advertising, communication and promotion of services [12]. In an article where Greek political advertising is considered in retrospect, the authors compare the periods pre-recession (2004–2009) with the period of the recession (2010–2015). The study showed that comparative advertising among major political parties increased during the recession [13]. In an article that examines the relationships between political advertisements, party brand personality, voter satisfaction and party loyalty, the paper aims to address this gap in the academic literature by determining the relationship between the multifaceted advertising-brand personality-satisfaction-loyalty constructs in political context. The results of the study showed that the attitude of voters towards political advertisements had a significant impact on their satisfaction and loyalty when the brand identity played an intermediary role in this [14].

Up to now, political advertising formation in the Republic of Kazakhstan is divided into four periods: The first period of political advertising formation (the political ads for the first time to emerge) – 1991-1995 years differs with carrying foreign experience, the first advertising, which distributes information message in mass media was reportedly used. The second period of political advertising formed in the 1995-1999 years. Framework legislation of political advertising was established (“On Constitution of the Republic of Kazakhstan”, “Constitution Law on the Election” and “Law about Mass Media” were passed). The third period is 1999-2004 years. The law “On Advertising”, the basis of advertising activity order was held. Past election campaigns directly influenced the development of advertising methods. The fourth period is from 2004 to the present day. Arranging the advertising space and the political and legal rule basis were on updated process [15, p. 111-112].

As the given concept was announced in 2008, the fifth period covers eleven years; we can say that political advertising development time is from 2009 to the present day. Political advertising started developing on this period, especially the development of indirect technology. We can notice the synthesis between political and social advertising in some cases on interelectoral period. Election campaigns in 2011, 2012, and 2015 influenced the development of political advertising; wide usage of the Internet, was proved social networks. The state started to make account of giving political information through social networks, assessing it and discussing the other opportunities. In our country, the process of cyber socializing was quickly formed, and civil journalism started developing.

Features of the 2011 Presidential Election

The presidential election in 2011 was different. Political advertising development with the lapse of time and domestic political technology school movement in a forward direction of time were evident. At the end of 2010 the initiative group in Oskemen organized a meeting with 850 citizens for the purpose of prolonging presidential term of the first president of the Republic of Kazakhstan. In a result in 2011 January 31 Constitutional Council legitimated considering to prolong the authority of Heads of State over the republic referendum changes and additions, because the law does not coincide to the constitution. That's why the leader of the nation N.A. Nazarbayev made a decision, by offering a way that connects country, to provide presidential elections ahead of time.

This year 22 electoral candidates were offered; three from political parties, one from the public association and 18 citizens proposed themselves. Comparing the election in 2005, four people gave extra offers. Zh.A. Ahmetbekov from the Communist People's Party of Kazakhstan, "Nature" Ecological Union leader M.H. Eleusizov offered himself, from Kazakhstan Patriot Party G.E. Kasymov and from "Nur Otan" People's Democratic Party, incumbent president N.A. Nazarbayev took part in this election.

As usual, the Central election committee of the Republic of Kazakhstan led several agitation works inviting residents to political campaign and organizing propaganda with the slogan "a country willing to choose!" According to informal sources an institution organizing election procedure prepared in general 23 commercials. Singer stars were not indifferent for the important political events of the country and shared action with the slogan "Vote for Kazakhstan" with young people. Cellular communication companies of Kazakhstan invited electorates to vote, saying "Make your choice!"

Although the candidates' leadership battle was not particularly high in the selective campaign, there were differences in the political advertising technologies. There were a lot of similarities in the candidates' program providing the people about country's development. Here, the usage of profitable advertising technology is considered to be topical for the destruction of the primary.

There was plenty of availability for candidates to campaign-advocacy the electoral struggle. In mass media not only direct, but also indirect political advertising was widely applied. The candidates used all the technology developed at the present-day era of the information age.

On the head menu of Communist People's Party of Kazakhstan site plenty of information was given about the candidate Zh.A. Ahmetbekov's election campaign with the political slogan "Right of work, power of people, justice". The candidate paid attention to, first, socio-economic importance of the country, lack of housing and communal activities price in his platform.

He raised three public initiatives in a new social circle direction. The first initiative is based on applying methods by identifying people under the life-being of the lowest activities according to multiply civilized country standards through the introduction

of the goods and keeps service the lowest consumer budget structure. The second initiative considered to give the state guarantee to high academic graduates in getting work for the first time. The third initiative is to reduce the public living condition tariffs and price.

New ideas have been seen in political advertising. The candidate used a slogan, who several times gave a karate lesson, at the second lesson: “Righteous struggle – net winning! Return competition and fight to politics!” He had a lot of slogans, but it seems a slogan “Vote for them! Zhambyl Ahmetbekov” was the best. We noticed this candidate used the media, the multiple impact of electorate opportunity. It is clear wide usage of social networks service “Moy Mir@mail.ru”, worldwide information networks “Facebook” and “Twitter”, website “www.knpk.kz” drove a great achievement [16]. Zh. Ahmetbekov’s elective headquarters created a community center “To support a reliable election”, the main purpose of this organization is to take into account the right of citizens during the election and to support them. The communists updated state ideology and the idea of forming political and economic reforms differently stayed on the electorate consciousness.

President of the country imposes various duties; the “Nature” Ecological Union leader M.H. Eleusizov indicated ecology issue features of our country intensively compared with the election campaign six years earlier. At that time ecologist candidate’s slogan was “Leader of a new era”; at this election his slogans are almost the same “The future is with us” and “With us to the future”. His political platform was about advocating democratic institutes, intensifying friendship and cooperation between people, local authorities’ managing themselves, the court’s independence, the word freedom and the freedom of the press, fight against corruption, developing agriculture, mother and children problems. On campaign his union invited people to participate in traditional tree planting on Nauryz holiday. Showing that ecology and economy is the same concept he shared his opinion about economic troubles. The candidate conducted a model meeting with the students of D. Serikbaev East Kazakhstan State Technical University, L.N. Gumilyov Eurasian National University and Al-Farabi Kazakh National University professors and teachers of the faculty of biology in order to strengthen communication with the youth. Overall M.H. Eleusizov’s participation on this political campaign indicated again that treating ecology is a time requirement.

It seems that the leader of the Patriots Party G.E Kasymov changed his image on this election. The candidate was purified from characters like throwing vase and glass breaking on TV shows. In 1999 political campaign he got most electorates attention by saying “I will regulate discipline by a strict hand”, “On the way to truth and responsibility” was as an appeal [15, 124]. This time G. Kasymov offered current potential development strategy of people in his platform with these slogans “My way is my people’s way”, “We are together with people”. He paid attention to all official parties entering the parliament on the way of updating political system. It is said that the President will establish stable advisory body with the representatives of political parties. He stated devolving to the Parliament downgraded seven percentage barrier passage of the Act, the three called the size of the effective interest. He drew the

attention of the legislator lines combining the need to introduce changes in the areas of the State power and paid much attention to the ways of organizing it. The idea of making multiple changes in executive authority was found in his political platform. The leader of Patriotic Party, who considers the slogan “Kazakhstan is for Kazakhstani people” as his main purpose, declared that he will observe a public holiday called “Mother tongue” and the idea “Democratic Kazakhstan is for all Kazakhstani people” was actual for him [17].

Incumbent President N.A. Nazarbayev proposed election program “Building the Future Together”. The head of state, as usual, did not take part in the work of propaganda at the election campaign. It was the confident action of the Head of State, who conquered the twentieth anniversary plateau of the independence.

The growth of well-being of the people, progress in knowledge and medicine, advanced economy in Eurasian space, and the global know-called associative experience were as “Our achievements” in his elective platform. High level living condition, full growth, health, life comfortable state, economy growth, society peace and quiet, and life safety has been identified the precise plan for preceding years.

In 2011 the name of the President’s Message, “We vote for the Head of State!”, “Go ahead with the President!” used as the slogan on agitation-propaganda and memorized on the minds of the people. “Testimonials” technology joined the supporting citizens. In aforesaid kind of advertising familiar well-known citizens express their respect, choice and support for a certain candidate. Through expressing, a look they assert confidence supporting candidate’s political credo. Along with this they can show their elective campaign activities on TV. In last election campaign political advertisement technology called “celebrities” was widely used only by propagandist group of the head of state. The world-famous personalities, actors, singers and athletes were involved in advertisements with the above technologies. “Kazakhstan-2020” national democratic forces coalition established by “Nur Otan” Party initiative took a lot of effort including political party leaders, community activists, and members of nongovernmental organizations in 2011 election.

“Azat” Nationwide Social Democratic Party and Communist People’s Party of Kazakhstan did not participate on this early election, and it is known that some of them published boycott. Opposition press, which advocated actions of aforesaid parties at the previous campaign, published fuss moment of this election. For example, Zh. Ahmetbekov’s interview “Boycott is an escape from fight...” [18] with 88 800 units was published in a weekly newspaper “Svoboda slova” before elective campaign.

Features of the 2015 Presidential Election

On 14 February 2015, the Council of Kazakhstan People’s Assembly unanimously voted on the initiative to move presidential elections forward from 2016 to 2015.

KPA members’ address to country residents: “We have to give new credentials of nation-wide belief just to give the right to President Nursultan Nazarbayev get country successfully in time of globalization,” “increasing the credentials to the head of state

N. Nazarbayev in a time of a new and difficult period of the world balance, strategic directions and updates must be continued on the way of our country's joining the world's 30 most competitive economies". Along with this, they talked about that both presidential and parliamentary elections will be held in the same year and it needs to be provided in different years [19].

Communist People's Party of Kazakhstan and Democratic Party "Ak zhol" representatives in Mazhilis, the first who supported the Assembly initiative with Nur Otan Party. The secretary of Communist People's Party of Kazakhstan, A. Konyrov announced that they would offer a candidate.

According to legal procedures, the given issue was discussed by both parliamentary chambers of the country and public opinion. According to Constitutional Council decision on 25 February 2015 N. Nazarbayev signed a decree scheduling the early presidential elections for 26 April.

Presidential election campaign in 2015 involved 27 candidates, including political parties offered 2 candidates and 25 independent candidates. However, only three participants met requirements of political campaign: Abulgazi Kusainov is an independent candidate, Nursultan Nazarbayev is from Nur Otan Party and Turgun Syzdykov is offered by Communist People's Party of Kazakhstan.

The importance was mostly paid to young people during this election campaign. Different youth actions and competitions were organized. Especially, competition on topic "Your voice is your future" was organized on the Internet to increase voters' activity and to form citizens' deep legal consciousness in a society. Equal opportunities were given to all candidates to agitate on Republican and regional mass media.

According to Central election commission of the Republic of Kazakhstan 23105 materials about election were published in Republican and local media between 26 March and 24 April 2015. Candidates, for the President of the Republic of Kazakhstan, pre-election address was found in 13,379 materials, including the 4964 publication of the Republic, 8433 local mass media due. A. Kusainov published 4876 election materials, N. Nazarbayev published 5377 election materials and T. Syzdykov published 4905 election materials. All candidates used state guarantee TV fifteen minutes, radio ten minutes talking and two publications on press.

Central election commission controlled permanently all the materials published in media during election campaign. During the monitoring 53 republican publication, 16 republican TV channels, 179 regional publications, 29 regional TV channels, 7 news agencies and 117 famous socio-political Internet resources' materials were discussed. In social networks over 250 sites of over 200 associations and public opinion leaders were estimated. As the election campaign started 10,990 materials about election were published in republican and regional media. 1473 stories in republican channels (21%), 731 newspapers articles (10 %) and on the Internet resources 4850 publications (69 %) were published. In regional media 3936 materials were published about election, including 1582 stories on TV (40 %), in publications 1637 articles (42 %) and 717 online resource materials (18 %) [20, p. 41-42]. If we noticed the number of Internet resource materials are increased. In the Republic of Kazakhstan there was not online

activity up to this time. During campaign headquarters of the candidates for the president placed information-propaganda materials on special boards in all parts of our country. All the candidates used traditional pre-election advertising on publications and on TV channels. N. Nazarbayev's headquarter could actively use online and social networks opportunities. Communist People's Party of Kazakhstan restrained using press reports on their own site.

A. Kusainov, in his pre-election program "Ecological qualification and industrial safety is our main goal", paid main attention to ecology and industrial safety issue. On the program it is said: "People should know laws of biosphere development and the cause of dust possibilities. We have to contribute not to spoil the laws of biosphere development in a society. ... My purpose is to maintain proper preservation and clearance of these regulations". Easily achieved special terms in candidate's pre-election program is appreciated as few documents. He stayed in the voters' consciousness with the slogan "We realize environmental rules". Incumbent president took part in election campaign with his pre-election program "Modern state to all: five institutional reforms". The program is divided into three parts: Introduction- "Kazakhstan Great Way"; taking place condition characterization – "Danger of era"; the main part – "Five institutional reforms".

Nursultan Nazarbayev, as usual, did not participate in agitation-propaganda campaign at this election. The Head of State headquarter started propaganda work to keep stability in our country and to believe in the leader of our nation. It should be said that five political parties attended the headquarter work. In the current campaign the electoral party used the slogan "To new achievements with the Head of State!"

T. Syzdykov's election platform consists of several parts: Introduction – "To pay attention to Marxism heritage"; to argue main issues – "crisis of global system"; to prove main charges – "ideological heritage of Communist People's Party of Kazakhstan". In pre-election program the negative influence of western culture and values was criticized and it should be avoided. The candidate slogan is "Make your own choice!"

Conclusion

According to given above opinions political advertising implements these charges in order to play its role in campaign: to invite to vote on the basis of the social interests of society needs concept and forming a political culture of citizens; to publish and distribute public policy initiatives and values of the candidate to public; to inform and explain the news of election campaign; to influence by indirect information via the Internet resources and social networks.

Kazakhstan in the first years of its independence copied political advertising technologies of Western democratic values. In particular, found in electoral period, Russia and Ukraine specialists themselves, invited to election campaign, leaned in experience built upon foreign countries. Currently domestic political advertising quotation practiced feature and the need of state policy and specialists are basically

based on our mentality. As it is shown in the 2011 and 2015 electoral campaigns indicated growth of the online technology influence can be noticed. It is a proof of the Internet significance in a domestic mediasphere. Along with this great importance is given to voters, which consisted of young people. Therefore, undoubtedly you need to involve this auditorium in taking an important decision at the next election. So, we do not have to forget that the political advertising will develop by updating the status.

List of references

- 1 Чугунов А.В. Политика и интернет: политическая коммуникация в условиях развития современных информационных технологий: Кандидатская диссертация. – СПбГУ, Россия, 2000. – 179 с.
- 2 Hopkins C. Scientific advertising. – New York: Merchant Books, 2014. – 126 p.
- 3 Ansolabehere S., Iyengar Sh. Going negative: how political advertisements shrink and polarize the electorate. – New York: The Free Press, 1996. – 256 p.
- 4 Daignault P., Soroka S., Thierry G. The perception of political advertising during an election campaign: A measure of cognitive and emotional effects // Canadian Journal of Communication, 38(2), 2013. P. 167-186.
- 5 Texas Ethics Commission. Political advertising. What you need to know, 2015. Retrieved from <https://www.ethics.state.tx.us/guides/Gpolad.pdf> (accessed 20 September 2017).
- 6 Coate S. Political competition with campaign contributions and informative advertising // Journal of European Economic Association, 2(5), 2004. P. 772–804.
- 7 Gentzkow M. Television and voter turnout // Quarterly Journal of Economics, 121, 2006. – P. 931-972.
- 8 Großer J., Arthur S. Neighborhood information exchange and voter participation: An experimental study // American Political Science Review, 100(2), 2006. – P. 235-248.
- 9 Nassimov M.O., Kaldybai K., Paridinova B.Zh. Features of political advertisement in the Republic of Kazakhstan // Middle East Journal of Scientific Research, 14(8), 2013. – P. 1129-1134.
- 10 Nassimov M.O. Modern political advertising in the Republic of Kazakhstan: inter-electoral period // Reports of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 4(302), 2015. – P. 184-189.
- 11 Amerkhanova A.B., Meshkov V.R. University educational services marketing: features, opportunities, problems // Bulletin of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 6(382), 2019. – P. 208-213.
- 12 Kydyrova Zh.Sh., Satymbekova K.B., Kerimbek G.E. Urazbayeva G.Zh., Shadieva A.A. Increase of competitiveness of the enterprise (Example of the oil product market) // Reports of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 6(328), 2019. – P. 187-193.
- 13 Tsihla E., Hatzithomas L., Boutsouki C., Zotos K. Greek political advertising in retrospect: a longitudinal approach // Communication Research Reports, 36(5), 2019. – P. 404-414.
- 14 Kaur H., Sohal S. Examining the relationships between political advertisements, party brand personality, voter satisfaction and party loyalty // Journal of Indian Business Research, 11(3), 2019. – P. 263-280.
- 15 Иватова Л.М., Насимова Г.Ө., Насимов М.Ө. Саяси жарнама: теория және тәжірибе. – Алматы, 2008. – 220 б.

16 Президентские выборы - 2011. Электронный ресурс <http://knpk.kz/wp/vy-bory-prezidenta-2011/> (дата обращения: 01.02.2011).

17 Партия патриотов Казахстана - 2015. Электронный ресурс <http://ganikassymov.kz/ru/page/partiya-patriotov-kazahstana> (дата обращения: 25.05.2015).

18 Ахметбеков Ж.: Бойкот – это бегство от борьбы... // Свобода слова. – 2011. – 24 февраля.

19 KPA council suggests holding early presidential elections in Kazakhstan (2015). Retrieved from <http://www.kazpravda.kz/en/rubric/society/kpa-council-suggests-holding-early-presidential-elections-in-kazakhstan/> (accessed 16 February 2015).

20 Шибутов М., Нургалиева М., Булуктаев Ю., Абрамов В. Президентские выборы – 2015: итоги и дальнейшие перспективы. – Астана: КИСИ при Президенте РК, 2015. – 94 с.

Transliteration

1 Chugunov A.V. Politika i internet: politicheskaja kommunikacija v uslovijah razvitija sovremennyh informacionnyh tehnologij [Politics and the Internet: Political Communication in the Development of Modern Technologies]: Candidate dissertation. – Petersburg State University, Russia, 2000. – 179 p.

2 Hopkins C. Scientific advertising. – New York: Merchant Books, 2014. – 126 p.

3 Ansolabehere S., Iyengar Sh. Going negative: how political advertisements shrink and polarize the electorate. – New York: The Free Press, 1996. – 256 p.

4 Daignault P., Soroka S., Thierry G. The perception of political advertising during an election campaign: A measure of cognitive and emotional effects // Canadian Journal of Communication, 38(2), 2013. – P. 167-186.

5 Texas Ethics Commission. Political advertising. What you need to know, 2015. Retrieved from <https://www.ethics.state.tx.us/guides/Gpolad.pdf> (accessed 20 September 2017).

6 Coate S. Political competition with campaign contributions and informative advertising // Journal of European Economic Association, 2(5), 2004. – P. 772–804.

7 Gentzkow M. Television and voter turnout // Quarterly Journal of Economics, 121, 2006. – P. 931-972.

8 Großer J., Arthur S. Neighborhood information exchange and voter participation: An experimental study // American Political Science Review, 100(2), 2006. – P. 235-248.

9 Nassimov M.O., Kaldybai K., Paridinova B.Zh. Features of political advertisement in the Republic of Kazakhstan // Middle East Journal of Scientific Research, 14(8), 2013. – P. 1129-1134.

10 Nassimov M.O. Modern political advertising in the Republic of Kazakhstan: inter-electoral period // Reports of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 4(302), 2015. – P. 184-189.

11 Amerkhanova A.B., Meshkov V.R. University educational services marketing: features, opportunities, problems // Bulletin of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 6(382), 2019. – P. 208-213.

12 Kydyrova Zh.Sh., Satymbekova K.B., Kerimbek G.E. Urazbayeva G.Zh., Shadieva A.A. Increase of competitiveness of the enterprise (Example of the oil product market) // Reports of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 6(328), 2019. – P. 187-193.

13 Tsihla E., Hatzithomas L., Boutsouki C., Zotos K. Greek political advertising in retrospect: a longitudinal approach // Communication Research Reports, 36(5), 2019. – P. 404-414.

14 Kaur H., Sohail S. Examining the relationships between political advertisements, party brand personality, voter satisfaction and party loyalty // Journal of Indian Business Research, 11(3), 2019. – P. 263-280.

15 Ivatova L.M., Nassimova G.O., Nassimov M.O. Sajasi zharnama: teoriya zhane tazhiribe [Political Advertising: the Theory and Practice]. – Almaty, 2008. – 220 p.

16 Prezidentskie vybory – 2011 [Presidential elections – 2011]. Retrieved from <http://knpk.kz/wp/vy-bory-prezidenta-2011/> (accessed 1 February 2011).

17 Partiya patriotov Kazakhstana – 2015 [The Party of Patriots Kazakhstan – 2015]. Retrieved from <http://ganikassimov.kz/ru/page/partiya-patriotov-kazakhstana> (accessed 25 May 2015).

18 Ahmetbekov Zh.: Bojkot – jeto begstvo ot bor'by... [Akhetmetbekov Zh.A.: Boycott is a flight from fight...] // Svoboda slova [Freedom of Speech]. – 2011. – 24 February.

19 KPA council suggests holding early presidential elections in Kazakhstan (2015). Retrieved from <http://www.kazpravda.kz/en/rubric/society/kpa-council-suggests-holding-early-presidential-elections-in-kazakhstan/> (accessed 16 February 2015).

20 Shibutov M., Nurgalieva M., Buluktaev Yu., Abramov V. Prezidentskie vybory – 2015: itogi i dal'nejshie perspektivy [Presidential elections – 2015: results and further prospects]. – Astana: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan, 2015. – 94 p.

Насимов М.

Қазақстан Республикасындағы саяси жарнама: 2011 және 2015 жылдардағы президенттік сайлау науқандарына салыстырмалы талдау

Аңдатпа. Қазақстандық қоғамды жаңғырту және демократияландыру процесі барысында мемлекет стратегиялық және тактикалық міндеттерді алға жылжытатын, тұрғындарды саяси мәдениетін жоғарылататын, тұрақтылықты бекітетін жарнамалық технологияларды қажет етеді. Саяси жарнама – бұл саяси субъектілер мен объектілердің қатынастарына тәуелді азаматтардың ұстанымдарына ықпал жасайтын байланыстың ерекше түрі. Қоғам мен саяси жарнама арасындағы өзара байланыстарды екі жақты қарауға болады: жарнамалық қызмет қоғамның саяси дамуына себепші болады, екінші жағынан қоғам жарнама технологияларын дамытады. Сонымен қатар, бұл сайлау науқаны барысындағы саяси коммуникацияның электоратқа қысқа, өзіндік тез жаттауға құрылған адрестік ықпал жасаудың түрі. Саяси жарнама нақты саяси күштер саяси тұғырнамасының мәнін көрсетеді, сайлаушыларды қолдауға шақырады, саяси күштер туралы ойларды көпшілік санасында қалыптастырады, дауыс беруге қажетті психологиялық жағдай жасайды. Мақаланың мақсатына 2011 және 2015 жылдардағы президенттік сайлау науқандарындағы Қазақстандағы саяси жарнаманың дамуы мен оның ерекшеліктерін салыстырмалы талдау жатады.

Түйін сөздер: Қазақстан Республикасы Президентігіне үміткер, тікелей саяси жарнама, сайлауалды науқан, жанама саяси жарнама, әлеуметтік желілер.

Насимов М.

Политическая реклама в Республике Казахстан: сравнительный анализ президентских избирательных кампаний в 2011 и 2015 годах

Аннотация. Процесс модернизации и демократизации казахстанского общества требует создания рекламных технологий, последовательно продвигающих стратегиче-

ские и тактические задачи государства, повышающих уровень политической культуры населения, способствующих укреплению стабильности. Политическая реклама – это особая форма коммуникации, эффективная система влияния на установки граждан в отношении политических субъектов и объектов. Взаимосвязь общества и политической рекламы представляет собой двуединый процесс: с одной стороны, рекламная деятельность стимулирует политическое развитие общества, с другой стороны, общество развивает рекламные технологии. А также это – форма политической коммуникации в условиях выбора, адресное воздействие на электоральные группы в лаконичной, оригинальной, легко запоминающейся форме. Политическая реклама отражает суть политической платформы определенных политических сил, настраивает избирателей на их поддержку, формирует и внедряет в массовое сознание определенное представление о характере этих политических сил, создает желаемую психологическую установку на голосование. Целью статьи является сравнительный анализ эволюции политической рекламы в Казахстане и ее особенностей в период президентских выборов 2011 и 2015 годов.

Ключевые слова: кандидаты в президенты Республики Казахстан, прямая политическая реклама, предвыборная кампания, косвенная политическая реклама, социальные сети.

VOICES OF TRANSITION: OPINIONS AND VIEWS ON KAZAKHSTAN'S ALPHABET REFORM

Robert Parent

rparent62@gmail.com

Leiden University (Leiden, Netherlands)

Роберт Парент

rparent62@gmail.com

Лейденский университет (Лейден, Нидерланды)

Abstract. Former President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev brought alphabet reform to the forefront of public discussion in Kazakhstan when he announced the transition of the Kazakh language from the Cyrillic alphabet to the Latin alphabet in 2017. Since then, many conversations have taken place across Kazakhstan pondering the necessity of the reform, the best way to implement it, and how to minimize social and financial damage that could possibly be caused by the transition. Context surrounding the background of the reform and alphabet choice is important, and raises questions of identity within Kazakh society. The primary purpose of this article is to present a selection of qualitative and quantitative results from a survey conducted among seventy-five Kazakh speakers and Kazakhstanis. The goal of the survey was to identify their perspectives regarding the reform in the areas of public opinion, education, politics, and linguistics. Knowing how academics and the public perceive the reform allows adjustments to be made which may ease the transition from one alphabet to another.

Key words: Kazakhstan, alphabet reform, Cyrillic alphabet, Latin alphabet.

Introduction

A switch of the titular language of Kazakhstan, Kazakh, from Cyrillic to the Latin alphabet has been a public topic since the decline of the Soviet Union. In April of 2017, an article concerning modernization of the public consciousness was published by then-President Nursultan Nazarbayev on the matter. Entitled “Spiritual Renaissance” (Рухани Жаңғыру), it more concretely set in motion the process of change. In October, 2017, a strategy was released indicating a completed transition by 2025 [1]. Different versions of the Latin alphabet have been adjudicated upon to varying degrees of seriousness, with advantages and disadvantages that can be identified in most cases. Kazakhstan’s alphabet transition impacts the economic, political and social spheres of everyday life.

Before proceeding, it should be noted that there have been several developments in the alphabet reform process in the time since the primary research detailed in this article was conducted in 2020. Arguably the largest development is the announcement of a new time frame for transitioning to the Latin alphabet. In January, 2021, the press

service of Prime Minister Askar Mamin announced that the transition would take place from 2023 to 2031 [2]. This is a wise decision, as complications caused by COVID-19 would have made meeting the previous deadline of 2025 highly unlikely. This new time span also provides a period within which to adapt to challenges that may arise while integrating the Latin alphabet into society. The second major development is that a new version of the Kazakh Latin alphabet has been proposed and submitted for public consideration until May 6, 2021 [3]. It remains to be seen whether this version will indeed be the final one before the transition begins in 2023. The factors of national identity and alphabet choice will be briefly touched upon to provide the reader with context and background for the study of Kazakhstan's alphabet reform.

National Identity and Alphabet Choice

Kazakhstan's choice of a new alphabet is directly tied to its geopolitical identity and can be examined from several different viewpoints. First and foremost, Kazakhstan's alphabet reform could be seen as strengthening its national identity. This stems from the fact that, following the collapse of the USSR, it would have been difficult for Kazakhstan's governors and citizens to construct an identity utilizing mono-ethnic Kazakh characteristics as they possessed a Russian majority [4, s. 64]. In historical terms, having been culturally centered between the Russian/Slavic and Turkic spheres, Kazakhstan has several avenues to explore regarding the construction of a national identity. In choosing the Latin alphabet, Kazakhstan is at least partially showing support, whether intentional or not, for directing its national identity towards the Turkic world. Selecting the Latin alphabet could further be seen as trying to associate more with globalization and westernization.

It can be said that Cyrillic is a choice for Russia's cultural sphere of influence, since Kazakhstan is currently experiencing Russification as demonstrated by the large number of Russian speakers residing there and the use of the Russian language at all levels of education [4]. According to Kadyrzhhanov, it is a question of whether Turkic or Russian identity better defines Kazakhstan's national identity [5, s. 98], implying that Kazakhstan should make its choice based not on which identity is 'better' in general, but rather which one better complements Kazakhstan's own sociopolitical image.

It has been suggested that the continued use of Cyrillic is a hindrance to Kazakhstan's formation of a national identity [5, s. 97]. Furthermore, some see Kazakhstan's use of Cyrillic as a mark of its colonial past, as it was not a free choice of the people, but rather imposed by a totalitarian state [4, s. 58]. It is also noted that the Kazakh Cyrillic alphabet contains 42 letters while the Latin version of the alphabet would be more streamlined with less letters, making it arguably more efficient [6, s. 132].

Those advocating for retaining the Cyrillic alphabet often argue that it is a question of ethnic identity and cultural heritage. In the past, the Kazakhstani government has faced pressure from its large Russophone population to keep the official status of the Russian language almost on par with that of Kazakh [6, s. 129]. It is also pointed out that minorities have stated that both Russian and Cyrillic serve as a 'bridge' be-

tween nationalities [7, s. 1025]. Kazakhstan has attempted to maintain this bridge in order to avoid interethnic conflict [7, s. 1025]. Cultural heritage must also be taken into account. As over 90% of existing Kazakh literature is in Cyrillic [7, s. 1025], academics warn that Kazakhstan should avoid making the same mistake that Uzbekistan did when they failed to transliterate a significant portion of their literature into the Latin alphabet [4, s. 68].

While those encouraging the continued use of Cyrillic make valid arguments, the supporters of Latinization have triumphed in the alphabetic tug-of-war. There are three key points in favor of Latinization that many secondary sources agree on. Firstly, it is argued that the Latin alphabet has a universal cosmopolitan character which would allow Kazakhstan to better and more quickly integrate into the global community [5, s. 102]. Secondly, switching to the Latin alphabet is viewed as an essential step towards integrating into the global world of internet and information networks as the Latin alphabet is more compatible with technology and computer programs [8, s. 150]. Thirdly, successful Latinization would more easily facilitate the learning of English and other languages worldwide which use the Latin alphabet [6, s. 133].

Methodology

The following sections of this article reflect data gathered, which speaks to public opinion on general transition problems as well as matters of reform policy and economics. Kazakhstanis' and Kazakh-speakers' views will be shown [9, s. 32], and the data was collected via a survey distributed through online and academic channels. Seventy-five individuals responded; under 25s were the largest group (51%), followed by those 26–50 (33%), and over 51 (16%). Respondents were mostly from Kazakhstan (97%), with the remainder being from Turkmenistan, Mongolia, and Poland (1% each). In terms of ethnicity, the majority of respondents answered Kazakh (82%), followed by Russian (8%), Tatar (3%), Polish (3%), and other ethnicities including Belorussian, German, and Turkish (1.4% each). Almost all respondents were versed in Russian (99%), followed by Kazakh in a close second (92%), then English (73%), Turkish (17%), German (7%), and Chinese (5%). 43% of answers came from students, followed by teachers or professors (13%), linguists (6%), and other professions including economist, analyst, journalist, and waiter, for example (38%) [10].

Public Opinion on the Alphabet Reform in Kazakhstan

A selection of relevant findings from the study are detailed below. For privacy reasons, respondents will be referred to by their initials with numerals used if they are repeated. A respondent with specialized linguistic knowledge, Rustem Kadyrzhanov [11], allowed his name to be publicly used. Gender neutral pronouns are used for respondents referred to with initials.

Respondents were more likely to support the reform than not. 47% were in favor, 33% against, whilst 20% had a neutral position. Support for the reform was unequal

across age groups, and support increases by around 20% for each generation. 49% of those under 25 were against the reform (31% for), whilst 52% of those 26-50 support it (30% against). No one surveyed over the age of 51 was against the reform. Though only constituting 16% of responses, this support is arguably important if the demographic expects to face greater difficulties transitioning.

Younger respondents were indeed concerned that older individuals would struggle to adapt. 58-year-old XX1 believes, however, that reform is necessary to modernize, and that younger people will have little problem. XX1's sentiment is echoed by DK, 52. One question specifically contemplated the adoption and use of the Latin alphabet by older groups. Most respondents thought it would be a problem (49%), whilst 36% said it might be and the smallest group, 15%, does not anticipate issues. HA believes that respondents are likely to underestimate the older generations, considering common education in foreign languages that use Latin, as well as usage in the realms of hard science.

Most respondents thought that public opinion on the matter was overall negative (40%), with 35% expressing a mixed view with only 16% responding positively. This may be surprising, considering 47% of respondents personally support the reform. AK1 often comes across negative portrayal of the reform on digital platforms, indicating that a vocal minority may have a disproportionate impact. A key benefit of the reform listed was global integration. Acquiring the Kazakh language will be easier for foreigners, said 34% of people. 25% think it will help Kazakhstanis acquire foreign languages in return, such as English. Distancing from Russian influence was listed by 13% of respondents as another benefit. Such comments indicate a lean towards Western influences, perhaps whilst marginalizing Russian ones. Financial burden is listed as the most basic and serious impediment to reform, said 37%. Respondents consistently voiced concerns around older generations and their adoption experience, as well as the time involved in a successful transition. The pervasive use of Cyrillic is listed as another key 'problem' here, which will be elaborated upon below.

Questions were posed asking respondents about the role of social media. 71% of respondents thought that the internet and social media plays either a large role or some role in impacting public opinion. YT indicates that digital platforms allow for criticism and open discussion; a point agreed by AE who further said that such criticism has produced verifiable results from policymakers. Reform as a political machination in response to Russian influence was the final issue posed in the section. Only 8% of respondents consider the reform a political statement against Russia, with 81% expressing the opposite view. 8% indicate it is possible, and 6% were unable to answer the question in 'yes' or 'no' terms. Kadyrzhanov has indicated that this may speak to the effect of the Kazakhstani government's official rhetoric on the issue, where authorities insist that the reform is not politically charged. Respondents could not find an easy way around the political subtext here.

***Views on Educational, Political and Linguistic Aspects
of the Alphabet Reform***

In terms of Kazakh-speakers transitioning successfully, university students were seen to have a good chance of success (60%). 23% said that the transition would not be easy for this group. BB said that as these students were likely born following the collapse of the Soviet Union, they should be versed to some degree already in the Latin alphabet. AN agrees, who added that this group should only have to acquire Kazakh-specific letters. MA2 said, rather, it depends on the person. Younger students such as grade-schoolers should also have a relatively smooth transition, said 66%. The younger the student, the more likely they are to succeed, said several respondents.

Of particular concern is how adults can successfully transition, and the government support in place to adequately facilitate this. Considering that most adults are quite busy people, KA1 worries that many will fall behind due to a simple lack of time to learn a new alphabet. Digital resources should be leveraged here by the authorities.

Asked whether it would be more likely for foreigners to have an interest in learning Kazakh, 45% responded negatively. 35% indicated that it will stimulate more interest in the language, with the rest undecided. Respondents are concerned that Russian is all-too-comfortable. Many ethnic Russians in Kazakhstan have had the opportunity to learn Kazakh in Cyrillic but have not, said SN, and that a transition to Latin would not motivate a difference. Kadyrzhanov has argued that it is rather more important to develop Kazakh's prestige as a language, beyond simply changing the alphabet. BB argues that a language should bring benefits to the speaker if they are to acquire it fully and use it consistently.

On matters of policy, the respondents had a generally unfavorable view towards the government's ability to handle the reform effectively. In addition, 62% of respondents said that reform decision was not democratic in nature, standing in stark contrast to the 38% who responded positively. In the latter group, respondents such as AX3 and ES point to the fact of public discussion as indicating a democratic trend. Response to criticism is just as important, however, and discussion should also be ongoing.

One of the key problems for implementing policy is doing so at a reasonable financial cost. A long-term commitment like an alphabet transition requires careful planning and execution. Over half of respondents anticipate problems funding the reform, with only a quarter indicating that the government would not have a problem. Several respondents commented that the ongoing COVID-19 pandemic guarantees disruptions. Kadyrzhanov states that the consequent fall in oil prices complicates the economic situation further.

More detailed official communications concerning the reform is also something desired. 73% of respondents were not satisfied with the level of communication or indicated it was lacking entirely, while just 20% responded that the government is doing enough. Responses could be conflicting. Kadyrzhanov is of the view that communication can definitely be improved, while linguist AX3 wrote that informational strategies had been implemented rather well. It could be that performance is satisfactory in some

areas, but not others, and ongoing evaluation of new strategies in light of a longer timeline is essential. BB speaks to the complexity of the question, and the inherent problems in the dissemination of accurate public information, such as where it can be modified by the media.

Concerning the linguistics section, questions were asked on how likely a total prohibition of Cyrillic would be. That is, potentially, an effective tool to facilitate transition. 54% of respondents said that this would not happen, whereas 23% argued that it will. The rest were undecided. With the context that Russian, and by extension Cyrillic, is already deeply embedded, a ban seems unlikely. On the other hand, the usage of Cyrillic could cause a problem. 54% of respondents said that the pervasiveness of Russian will make using a Latin-based alphabet difficult. 40% of respondents disagreed. GM1 does not consider this to be a problem, expressing the view that Russian is already losing ground in Kazakh society.

Conclusion

This article and the data presented provide a small snapshot as to where Kazakhstani and Kazakh-speakers stand on the issue of alphabet reform. As the reform is a large-scale endeavor that touches every corner of Kazakhstani society, it is important and worthwhile to understand how the general population relates to the different aspects of the reform. Respondents generally seem to support the change, whilst at the same time intimating that general public opinion is divided on the issue. Interestingly, the greatest support comes from those respondents aged over 51. Benefits and downsides of the transition can be identified, with a general trend in support of the idea that a change could allow Kazakhstan to become more globalized, though at a heavy financial cost. There are pragmatic concerns regarding older adults adapting to the alphabet in a timely manner, while less problems are anticipated among students. Most respondents disagree that the reform is a statement against Russia, but it is seemingly difficult to escape the elephant in the room. Respondents have doubted whether the nature of the initial reform process was democratic, though public discussion on the matter is now clear and ongoing consultation with the public is essential. It is not generally believed by respondents that Cyrillic will be proscribed, but it is possible that the widespread use of Russian will affect adoption of the new alphabet. Successfully modifying a society's medium of visual communication in this way is a monumental task. Perhaps new research examining similar issues detailed in this article could be conducted among Kazakh speakers and Kazakhstani in several years' time in order to re-evaluate their perspectives as the transition moves forward.

List of references

1 Татиля К., Кадыржанов Р. Казахская латиница: какой ей быть? // Central Asia Monitor. 29 января 2020 года. [Электронный ресурс] URL: <https://camonitor.kz/34076-kazahskaya-latinica-kakoy-ey-byt.html> (дата обращения 10.03.2021).

2 Кульшманов А. Когда начнется переход на новый алфавит в Казахстане // Tengrinews.kz, 28 января 2021 года. [Электронный ресурс] URL: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/kogda-nachnetsya-perehod-na-novyiy-alfavit-v-kazahstane-427326/ (дата обращения 02.03.2021).

3 Представлен казахский алфавит на латинице // Деловой портал Капитал.кз, 22 апреля 2021 года. [Электронный ресурс] URL: <https://kapital.kz/gosudarstvo/95096/predstavlen-kazahskiy-alfavit-na-latinitse.html> (дата обращения 02.03.2021).

4 Michelotti V. Переходное время. Alphabet Reform and Identity Politics in Modern Kazakhstan. *Al-Farabi* 54, no. 2 (2016). S. 58-73.

5 Кадыржанов Р. Выбор алфавита – выбор идентичности // *Известия НАН РК, Общественных наук*, 5 (2009). S. 97-98.

6 Batyrbekkyzy G. Mahanuly T., Tastanbekov M., Dinasheva L., Issabek B., Sugirbayeva G. Latinisation of Kazakh Alphabet History and Prospects // *European Journal of Science and Theology* 14, no. 1 (2018): 129-132.

7 Kimanova L. Analysis of Arguments in the Public Debate on the Alphabet Change in Bilingual Kazakhstan // *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10, no. 3 (2011): 1025.

8 Tajibaeva S., Kozyrev T. Statehood, Language, and Alphabet: a Kazakhstan Case Study // *Central Asia and the Caucasus* 46, no. 4 (2007): 150.

9 Jacob M. Alphabet Reform in the Six Independent Ex-Soviet Muslim Republics // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 20, no. 1 (2010): 32.

10 The author observes the distinction between the demonyms Kazakhstani and Kazakh. Kazakhstani is used to refer to anything relating to the state of Kazakhstan or its inhabitants, while Kazakh is used to refer to the language or someone who is ethnically Kazakh.

11 All data presented in this article was originally gathered in 2020 and submitted by the author as part of a thesis for Leiden University's Russian and Eurasian Studies (MA) program. The full thesis can be read here: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/133867/ParentRobertMATHesisS2444232.pdf?sequence=1> (дата обращения 02.03.2021).

Transliteration

1 Tatilja K., Kadyrzhhanov R. Kazahskaja latinica: kakoj ej byt'? [Kazakh Latin: What Should it be?]/ // *Central Asia Monitor*. 29 janvarja 2020 goda. [Jelektronnyj resurs] URL: <https://camonitor.kz/34076-kazahskaya-latinica-kakoy-ey-byt.html> (data obrashhenija 10.03.2021).

2 Kul'shmanov A. Kogda nachnetsja perehod na novyj alfavit v Kazahstane [When Will the Transition to the New Alphabet Begin in Kazakhstan] // Tengrinews.kz, 28 janvarja 2021 goda. [Jelektronnyj resurs] URL: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/kogda-nachnetsya-perehod-na-novyiy-alfavit-v-kazahstane-427326/ (data obrashhenija 02.03.2021).

3 Predstavlen kazahskij alfavit na latinice [The Kazakh Alphabet in the Latin Alphabet is Presented] // Delovoj portal Kapital.kz, 22 aprilja 2021 goda. [Jelektronnyj resurs] URL: <https://kapital.kz/gosudarstvo/95096/predstavlen-kazahskiy-alfavit-na-latinitse.html> (data obrashhenija 02.03.2021).

4 Michelotti V. Perekhodnoe vremja. [Transition Time] Alphabet Reform and Identity Politics in Modern Kazakhstan. *Al-Farabi* 54, no. 2 (2016). S. 58-73.

5 Kadyrzhhanov R. Vybora alfavita - vybora identichnosti [Choosing an Alphabet - Choosing an Identity] // *Izvestija NAN RK, Obshhestvennyh nauk*, 5 (2009). S. 97-98.

6 Batyrbekkyzy G. Mahanuly T., Tastanbekov M., Dinasheva L., Issabek B., Sugirbayeva G. Latinisation of Kazakh Alphabet History and Prospects // *European Journal of Science and Theology* 14, no. 1 (2018): 129-132.

7 Kimanova L. Analysis of Arguments in the Public Debate on the Alphabet Change in Bilingual Kazakhstan // *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10, no. 3 (2011): 1025.

8 Tajibaeva S., Kozyrev T. Statehood, Language, and Alphabet: a Kazakhstan Case Study // *Central Asia and the Caucasus* 46, no. 4 (2007): 150.

9 Jacob M. Alphabet Reform in the Six Independent Ex-Soviet Muslim Republics // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 20, no. 1 (2010): 32.

10 The author observes the distinction between the demonyms Kazakhstan and Kazakh. Kazakhstan is used to refer to anything relating to the state of Kazakhstan or its inhabitants, while Kazakh is used to refer to the language or someone who is ethnically Kazakh.

11 All data presented in this article was originally gathered in 2020 and submitted by the author as part of a thesis for Leiden University's Russian and Eurasian Studies (MA) program. The full thesis can be read here: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/133867/ParentRobertMAThesisS2444232.pdf?sequence=1> (data obrashhenija 02.03.2021).

Парент Р.

Голоса перехода: мнения и взгляды о реформе алфавита в Казахстане

Аннотация. Объявив в 2017 г. переход казахского языка с кириллицы на латиницу, Нурсултан Назарбаев вызвал оживленную дискуссию в Казахстане по вопросу реформы алфавита. С тех пор в Казахстане было высказано много мнений относительно необходимости самой реформы, лучших способов перехода на латиницу и минимизации социальных угроз и финансовых затрат, которые вызовет этот переход. В статье представлены качественные и количественные результаты социологического опроса 75 казахстанцев с целью определения их взглядов на реформу алфавита в сфере общественного мнения, образования, политических и языковых вопросов. Результаты опроса показывают, что казахстанцы в целом поддерживают реформу, но имеются значительные поколенческие расхождения в этой поддержке.

Ключевые слова: Казахстан, реформа алфавита, кириллица, латиница.

Парент Р.

Көшудің дыбыстары: Қазақстандағы әліпби реформасы туралы пікірлер мен көзқарастар

Аңдатпа. Елбасы Нурсултан Назарбаев 2017 жылы қазақ тілінің латын әліпбиіне көшуін жариялап, Қазақстандағы әліпби реформасы жөнінде қызу пікірталас тудырды. Сол кезден бастап латын әліпбиіне көшу туралы көп пікірлер айтылды. Мақалада әлеуметтік сараптамада алынған 75 қазақстандықтардың әліпби реформасы туралы пікірлері келтірілген. Сараптаманың нәтижелері қазақстандықтардың негізінен реформаны қолдайтынын көрсетеді.

Түйін сөздер: Қазақстан, әліпби реформасы, кирилл әліппесі, латын әліппесі.

CULTURAL AND LINGUISTIC HETEROGENEITY IN THE SOVIET REPUBLICS*

Kadyrzhanov Rustem

rustem_kadyrzhan@mail.ru

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

Кадыржанов Рустем Казахбаевич

rustem_kadyrzhan@mail.ru

*Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК
(Алматы, Казахстан)*

Abstract. The article examines the phenomenon of cultural and linguistic heterogeneity in the Soviet national republics of the USSR. It is shown that cultural and linguistic heterogeneity was the result of the policy of national-Russian bilingualism of the Soviet regime. The paper is proposed a classification of forms of cultural and linguistic heterogeneity among the Soviet republics.

Key words: Soviet Republic, USSR, heterogeneity, language, culture.

Introduction

One of the main elements of the Soviet nationalities policy was the spread of the Russian language in the Soviet national republics. To this end, the communist regime pursued the language policy in the republics, which was called national-Russian bilingualism. This policy created the situation of cultural and linguistic heterogeneity in the Soviet republics, when two languages functioned in parallel in the republics, namely, the language of the indigenous, titular nation of the republic and the Russian language. The two languages entered into a certain relationship and interaction between them dependent on which of the languages is dominant in the republic, and which is subordinate. The nature of the relationship and interaction of the national and Russian languages in the republics was influenced by various factors of historical, cultural, political nature. As a result, the USSR has developed a wide variety of forms of cultural and linguistic heterogeneity, which requires its own study. The aim of this article is to offer a classification of the forms of cultural and linguistic heterogeneity in the Soviet republics due to the policy of national-Russian bilingualism.

* This is research was funded by the CS MES RK (Grant No AP08856174 «Культурные основания национального строительства в Казахстане»).

Methodology

The main method of research in this article is classification, which plays an important role in the study of complex objects consisting of many elements. Classification is a necessary method of research in social science where the objects of the study are complex systems with their activities and functions provided through dynamic relations of institutions and processes. In the article, the method of classification is applied to the variety of forms of cultural and linguistic heterogeneity in the Soviet republics. The use of this method makes it possible to study more deeply national, first of all, cultural and linguistic processes in the USSR in their diversity and specificity. The proposed classification of forms of cultural and linguistic heterogeneity lays the foundation for the study of cultural and linguistic processes in post-Soviet states, where the national construction can be studied as a transition from cultural and linguistic heterogeneity to cultural and linguistic homogeneity.

State Language and Nation-Building

All post-Soviet states, since gaining their independence, immediately faced the need for nation-building, that is, the creation of a single political and cultural community from the multi-ethnic population that they inherited from the Soviet Union. A single political and cultural community as a nation can arise on the basis of the single identity of its members with the state of which they are citizens, and with the dominant culture in this society. The most important element of national culture is language, so the language is often identified with the culture itself due to the fact that many types of culture are based on language, and this identification of language with culture is widespread in the mass consciousness throughout the post-Soviet space.

The national language of the newly independent states is the language of the titular nation of the former Soviet republics. The languages of the titular nations in the post-Soviet states have received the status of their state language, which was enshrined in the constitutions of the former Soviet republics. The status of the state language allows it to perform a number of functions in the state and national construction of the post-Soviet states. The importance of the state language in the state construction consists in its performance as the language of all laws, normative acts and other legal documents, the vehicle of the correspondence and office work of the state bodies, the state's interaction with other states, etc.

It is difficult to overestimate the importance of the state language in the nation-building processes. The state language as the language of the titular nation performs an integrative function in a post-Soviet society, being the language of interethnic communication. Without such a language, which is spoken by all ethnic groups in a multi-ethnic society, it is impossible for society to exist as a single social whole. In other words, without the state language a multi-ethnic society will break up into parts, each of which will have its own language that unites their community. In order for a society to exist and function as a single national whole, it must culturally and linguisti-

cally homogeneous. This is pointed out in the classic work “Nations and Nationalism” by Ernest Gellner, who stresses that the nation-building aims in cultural and linguistic homogeneity of the community formed within its borders [1, c. 119]

It is no accident, therefore, that in the situation of the “parade of sovereignty” in the last period of the USSR’s existence, the former Soviet republics adopted the law on languages, which gave the language of the titular nation the status of the state language, and gave the Russian language the status of the language of interethnic communication. The adoption of this law clearly indicated a change in the policy of nation-building in the Union republics and the role of language in this process. From now on, the main role in the nation-building of the republics’ leadership assigned to the language of the titular nation aimed to become the cultural and linguistic basis for the formation of the nation in the union republics demonstrating their increasing autonomy.

The Union Republic and the Status of Statehood

Speaking about autonomy of the union republics, it should be noted that the political structure of the USSR as the federation of fifteen republics did not presuppose their sovereignty, although the Soviet constitution specified the assertion of their statehood and the right to secede from the multinational country. In order to solve the national question, the Soviet Union was organized in political and administrative terms as an ethno-territorial federation of national republics, and the question of nationality was resolved individually as the attribution to each individual citizen of the nationality to which his parents belonged. These were, as Rogers Brubaker notes, forms of institutionalization of the territorial organization of national communities and the classification of individuals by nationality [2, p. 30].

Although the union republics had the status of statehood under the Soviet constitution, in reality their autonomy from the union center was very limited. The Soviet Union was a tightly centralized state with a pronounced unitary character in its administration. The political appointment of leading cadres throughout the country on the basis of the party principle of “democratic centralism” ensured the unquestioning subordination of the national republics to the union center. Political subordination was reinforced by the administrative subordination of the national republics through the system of ministries, when the allocation of resources was determined by Moscow and the republics received what was allocated to them from the center.

The political and administrative subordination of the Soviet republics to the Union center in the national question found one of its most striking expressions in the policy of Russification of the multi-ethnic population throughout the Soviet Union. Russification took various forms, but the most common among them in the Soviet era were the change of nationality of individuals from non-Russian to Russian, as well as cultural and linguistic Russification. This process began in the 1930s, when the Soviet regime began to use the Russian language and culture as a way to change identity of individuals of indigenous, but not only indigenous, nationality in the union and autonomous republics. The Soviet regime believed that the mastery of the Russian language con-

tributes to the identity of indigenous peoples in the republics and other national entities with the Union as a whole, and not only with their republic.

Russification and the Formation of the “Soviet People”

The importance of the policy of Russification began to increase in the 1970s, when the communist regime proclaimed the task of building “the Soviet people as a new historical community of people.” Russian language and the Russian-Soviet ideologized culture were to become the cultural and linguistic basis for the formation of this community. For the Soviet regime, Russification of non-Russian peoples was seen as a way to modernize them, since Russian was seen as the most developed language among all languages in cultural and scientific terms. Therefore, the task of introducing non-Russian peoples to the Russian language was promoted by the communist regime as the most important task of raising the cultural level of these peoples. But at the same time, the Russification of the Soviet peoples was considered by the regime as the most important political task of increasing the loyalty of non-Russian peoples to the country as a whole and its communist regime in particular.

Within the framework of the Soviet nationalities policy, the central government also pursued a policy of supporting the national language and culture in the republics. This support was provided through the education system, the state’s cultural policy, information policy, etc. Russian language policy was defined by the Soviet government as national-Russian bilingualism, when along with the support of the language of the titular nation the policy of Russification was carried out, namely, the spread of the Russian language among the indigenous nation of a republic, as well as its other nationalities. Such a policy was presented as the education of the internationalism of the Soviet peoples, overcoming the framework of national cultures and entering the world cultural space with the help of the Russian language as one of the world languages.

One way or another, Russification was a form of assimilation of the Soviet peoples as a whole and individual. For some individuals, the incentive to learn Russian was the prospect for vertical mobilization in the conditions of Soviet society. Russian language skills were largely determined by the level of the individual’s level of education, since education in many specialties, especially in technical specialties, was possible only on the basis of a good knowledge of the Russian language. The further career development of a specialist, perhaps, even was more dependent on the knowledge of the Russian language as a necessary condition for the qualified performance of their official duties. In general, in many Soviet republics there was a perception in public opinion that knowledge of the Russian language characterizes a person as culturally developed in comparison with those who do not know or do not know the Russian language well. In other words, a person who knows Russian was seen as standing at a higher level of cultural and intellectual development than someone who knows only his native language.

Such ideas and views, which were widespread in the mass consciousness in a number of national republics of the USSR, contributed to the readiness of nationals to

master the Russian language, i.e. to Russification. American political scientist Brian Silver, who studied the Russification of the Soviet peoples on the materials of the Soviet population censuses of 1970 and 1979, points out that Russification occurred mainly in cities, being associated with the processes of urbanization and the growth of interethnic contacts [3]. The growth of interethnic contacts in Soviet times occurred mainly in cities as centers industrial civilization and modernization processes in Soviet society. In rural areas, agriculture prevailed with significant elements of the traditional way of life and lower social mobility of the population, which limited interethnic contacts, including cultural and linguistic communication.

In his studies of the Russification of the Soviet peoples within the framework of the policy of bilingualism, Silver introduces a classification of language qualifications or language repertoire of Soviet nationals consisting of four elements. The first of these elements is national monolingualism. This is a situation where a representative of the Soviet nationality speaks only his native language and does not speak any Russian. The second element of his classification Silver defines as unassimilated bilingualism, when a person knows Russian in addition to his native language, but applies it in a limited number of social spheres, experiencing difficulties in expressing himself in Russian. The third element of Silver's classification is defined as assimilated bilingualism, when a national uses the Russian language in most of communications, but at the same time can use the native language to a limited extent due to the worse knowledge of the native language than the Russian language. Finally, the fourth element of the classification is defined as assimilation, when a representative of a non-Russian Soviet nationality knows only Russian and does not know the language of his nationality and does not use it [4, p. 582].

This classification suggests that the policy of Russification conducted by the communist regime was aimed at the entire population of the Soviet Union, its total coverage. The most important factor in the Russification of the Soviet peoples was the education system, in which the teaching of the Russian language was of paramount importance. The implementation of this policy led to the fact that all the Soviet peoples were bilingual to some extent, having the national and Russian languages. Silver's classification suggests that different peoples had different degrees of proficiency in Russian, in addition to their native language. Russian was a higher proportion of those who had a better command of their native language than Russian, while other peoples had a higher proportion of those who had a better command of Russian than their native language. The application of this classification allowed Brian Silver and co-author of several of his articles Barbara Anderson to conclude that the most widespread category of bilingualism of Soviet nationalities is unassimilated bilingualism [5, p. 115]. In general, the Soviet nationalities remained committed to their native languages reaching at the same time different qualifications in Russian.

Bilingualism and Linguistic Heterogeneity

The Soviet policy of national-Russian bilingualism led to cultural and linguistic heterogeneity in opposition to cultural and linguistic homogeneity as an ideal of the

nation-building. The achievement of linguistic homogeneity, as the world practice of nationalism demonstrates it, acts as a decisive condition for the formation of the nation as a cultural community within a certain territorial framework. In contrast, linguistic heterogeneity means the existence and functioning of two or more languages in a society performing official and social functions. As a rule, such a language situation develops in multinational federations like India and some other states.

A stable and sustainable existence of a society under conditions of linguistic heterogeneity is possible if the spheres and functions of the languages are parallel and not intersected. If one of the languages performs, for example, federal functions, while the other language performs the main social functions in the subject of the federation. Thanks to this, languages do not compete with each other for dominance in the performance of certain functions.

There was no such division of functions between the Russian language and the titular language in the ethno-territorial federation of the USSR. Official propaganda claimed that all languages are equal and enjoy equal rights, and the Soviet state supports languages regardless of whether it is a big language or a small one. In fact, the communist regime provided the main support for the Russian language, while it supported other languages on a residual basis [6, p. 82]. Since the functions between the languages were not divided, many of the functions that were previously performed by titular languages were now performed by the Russian language. This included political and administrative functions, as well as functions in the field of education, information, and others. In many republics, the number of national schools has decreased and the number of Russian schools has increased significantly, especially in cities. These and many other problems of national languages became subjects of acute discussions during the years of perestroika, causing ethnic mobilization in the republics.

If two languages function in parallel in a society and their functions are not separated and essentially overlap, then there will inevitably be a competitive relationship between them for dominance in the areas corresponding to these functions. As a rule, in this competition, the language that has a greater linguistic and cultural potential prevails, which only increases if this language enjoys the support of the ruling regime. It is not surprising that in many Soviet republics the Russian language has taken a leading position in society, pushing the language of the titular nation into the background.

The Communist regime proclaimed and supported the policy of national-Russian bilingualism in the national republics and never made statements about the ultimate goal of its language policy. It was not clear as to what the national-Russian bilingualism would ultimately lead to: whether two languages would remain in the republics in the long term, or whether the more powerful Russian language would remain the only language in the USSR, and the national languages would die out as a result of the development of a “new historical community of people”. National languages will die out in the same way that, according to the communist theory, social classes, nations and many other social communities that emerged as a result of the development of capitalist society will disappear into oblivion.

The policy of internationalism, the most important instrument of which was the Russification of the Soviet peoples, led to cultural and linguistic heterogeneity in the

national republics, in which the leading role was played by the Russian language and the Russian-Soviet culture. As for the national language and culture, they had to demonstrate their support and concern for their development by the communist regime. It was a kind of Soviet cultural and linguistic heterogeneity. The tendencies of this heterogeneity clearly indicated that in its successive development it would inevitably lead in most Soviet republics to cultural and linguistic homogeneity based on the Russian language and culture, that is, to their final Russification.

Classification of Forms of Cultural and Linguistic Heterogeneity in the Soviet Republics

The practice of national-Russian bilingualism in the Soviet Union demonstrated a different level of interaction between the national and Russian languages in the process of bilingualism. In a certain sense, there was some correlation between the interaction of the national and Russian languages in the republics and the corresponding interaction of these languages among individuals in the republics, identified by Silver. Such a correlation, defined in a fairly broad sense, can help us understand the level of cultural and linguistic heterogeneity in the Soviet republics, starting from Silver's classification.

As in the case of Silver's classification, a wide range of different forms of interaction between the national and Russian languages in the social practice of the republics was observed at the broad societal level. As the poles of this spectrum can be considered Armenia as the most monoethnic among the Soviet republics with almost one hundred percent indigenous population, and Belarus as the most Russified republic within the USSR. Today, as an independent state, Belorussia is called Belarus, but in Soviet times the name "Belorussia" was widely used. All other national republics were located between the poles of this spectrum in terms of their cultural and linguistic heterogeneity and the associated to it level of Russification.

As one of the poles of our classification Armenia was the least Russified among the Soviet republics, and therefore had the lowest level of cultural and linguistic heterogeneity with the dominance of the national language over Russian. At the same time, we it is not true to speak of a zero cultural and linguistic heterogeneity in Soviet Armenia [7, p. 479]. This was not possible in the USSR, of which Armenia was a part. The Communist regime, as we pointed out above, pursued a policy of Russification in the national republics through the education system, the information system, the military service and other social institutions. A fairly high level of Russian language proficiency was observed in the capitals of the Union republics, including the capital of Armenia, Yerevan. A certain level of the spread of the Russian language was also observed in the major cities of the Union republics, primarily in industrial centers.

As the opposite pole of the classification Belarus was perhaps the most Russified among all the Soviet republics. The cultural and linguistic heterogeneity in Belarus was characterized by a large role of the Russian language, while the role of the Belarusian language in the social life was much lower. The dominance of the Russian language was observed not only in the capital of the Republic of Minsk, but also in

regional centers throughout the republic [8, p. 570-573]. The Belarusian language was used more in rural areas, and mainly in the western regions of the republic. As the language of the titular nation, the Belarusian language performed mainly representative functions of a symbolic nature.

Other Soviet republics, as it was said, formed elements of the spectrum of various forms of cultural and linguistic heterogeneity, being located between the poles represented by Armenia and Belarus. In terms of the interaction of the national and Russian languages in the practice of bilingualism, the two republics of Central Asia, Turkmenistan and Tajikistan, as well as the Baltic republic of Lithuania, were located closer to the pole of Armenia in Soviet times. This was primarily due, as in the case of Armenia, to the demographic factor, that is, to the high proportion of the indigenous population in the total population of the republic. The demographic factor contributed to the spread of the titular language in the republic, and the Russian language was inferior in its use to the national language. As a result, the bilingualism was dominated by the titular language and the Russian language had a narrower use in these republics.

Russian was widely spoken in the republics' capitals as their political and administrative center and the largest city with the highest concentration of the Russian population and other nationalities in the republic. In Tajikistan, the Russian and other non-indigenous population lived in the second largest city of Leninabad, as well as on the construction sites of hydroelectric power stations on the large mountain rivers Nurek and Vakhsh [9, 504]. In Turkmenistan, the Russian language was widely used in the capital Ashgabat and in cities associated with large natural gas fields [10, p. 636]. The indigenous population in both republics was characterized by a low level of urbanization, living mainly in rural areas, where people had little interethnic contacts. In this respect, Lithuania was markedly different from the republics of Central Asia with a high level of urbanization of the population. However, apart from Vilnius and Kaunas, there were no major cities or industrial centers in Lithuania, so the level of interethnic contacts with the predominance of the titular Lithuanian population was low, which made Russification much more difficult [11, c. 71-72].

The next area of the spectrum of forms of cultural and linguistic heterogeneity among the Soviet republics was occupied, in our opinion, by Georgia, Uzbekistan, Azerbaijan, Moldova, Latvia and Estonia. They shared the dominance of the national language with a fairly high use of the Russian language in certain regions of these republics and areas of social practice. In Georgia, the high proportion of the indigenous population with ancient culture and historical traditions ensured the dominance of the Georgian language in social practice [12]. At the same time, the capital of the Republic of Tbilisi and major cities of Georgia used Russian as well as Georgian. This process began before the revolution and was developed in the Soviet era. In the autonomous republic of Abkhazia, along with Georgians, Russians and Abkhazians lived contributing to the region's Russification. In general, the Russian language contributed to the greater cultural and linguistic heterogeneity of Georgia than Armenia.

In favor of the dominance of the Uzbek language in Uzbekistan as a whole, the demographic rise of the Uzbek population, which began in the 1960s, spoke. This popu-

lation mainly lived in rural areas, and the level of urbanization of the Uzbek population remained generally low. This meant that Uzbek society retained significant elements of traditional culture and a low level of inter-ethnic contacts, thus contributing to the preservation of the titular language in Soviet conditions and preventing the spread of the Russian language. Nevertheless, Russification in Uzbekistan has been more developed than in Tajikistan and Turkmenistan. This was facilitated by the fact that Uzbekistan in the Soviet period (and later) received greater economic development than the neighboring republics of Central Asia, except for Kazakhstan. In Uzbekistan, during the Soviet era, large industrial cities of Angren, Navoi, Chirchik and others appeared, in which the Russian and Russian-speaking population prevailed. These cities and their environs had a high level of cultural and linguistic heterogeneity. In the same way could be characterized the capital city Tashkent and some regional centers, where the national-Russian bilingualism has been sufficiently developed [13, p. 199].

Despite the marked differences in socio-economic and cultural development, there are some similarities between Uzbekistan and Azerbaijan in national-Russian bilingualism and cultural-linguistic heterogeneity. In demographic terms, a noticeable increase in the titular population in the republic as a whole and its cities occurred since the 1960s. The capital of Azerbaijan and its largest city, Baku, was an international city until the 1960s, where the Russian language was widely used. Since the 1960s. Baku is becoming a more mono-national city, the Azerbaijani language is becoming more widespread in it and in other cities of the republic, its industrial centers, but the Russian language remains the language of inter-ethnic communication, despite the reduction of the Russian and Russian-speaking population. In general, by the time of the collapse of the USSR, the use of the Russian language and a fairly high level of cultural and linguistic heterogeneity remained in Azerbaijan, with the increasing dominance of the Azerbaijani language [14].

Of particular interest is the consideration of cultural and linguistic heterogeneity in Latvia and Estonia, taking into account their development in the post-Soviet period. These republics were annexed to the USSR in 1940 after a twenty-year period of their existence as independent states. This led to a clear and largely hidden resistance to their incorporation and integration into Soviet society, including attempts to Russify them. They could not avoid the communist regime's policy of spreading the Russian language and other socio-economic measures that resulted in the Russification of the indigenous population. Among these measures, the industrialization of these republics was crucial, for the implementation of which a significant Russian and Russian-speaking population was resettled in the republics. This led to the formation of the Russian-speaking region of Narva in Estonia, and in Latvia, the capital Riga became at the same time a major industrial center of mechanical engineering, which was mainly occupied by the Russian-speaking population. Since Riga was a large city in the USSR, and in general the population of Latvia was twice as large as in Estonia, the level of Russification in Latvia was significantly higher than in Estonia. Accordingly, the level of cultural and linguistic heterogeneity in Latvia was significantly higher than in Estonia. Nevertheless, we refer both republics to the category of those national entities in the USSR, that are

characterized by the dominance of the local language over the Russian language, and the cultural-linguistic heterogeneity contained the prerequisites for the transition to cultural-linguistic homogeneity under more favorable political conditions [15, p. 95].

In the Soviet Union, Moldova was one of the agricultural regions with a developed food industry. There was not a major heavy industry enterprise in the republic, but at the same time there was a significant Russian and Russian-speaking population in the republic, so in the national-Russian bilingualism, the weight of the Russian language was significant, but not decisive. In general, the leading position was occupied by the language of the titular nation, but there were Russian-speaking regions in the republic. One of them was Transnistria, where almost all the mixed population spoke Russian. The capital of Moldova and its largest city, Chisinau, was a predominantly Russian-speaking city. Therefore, Moldova was distinguished by a fairly high level of cultural and linguistic heterogeneity with the dominance of the national language [16].

The three republics of Kazakhstan, Kyrgyzstan and Ukraine were located on the spectrum of forms of cultural and linguistic heterogeneity of the Soviet republics closer to the opposite pole of Belarus. They are characterized by the dominance of the Russian language in the national-Russian bilingualism, and the high level of Russification of the indigenous population of the republic is an important characteristic of them. This is the result of many reasons, not only political, but also historical, socio-economic, socio-psychological and others.

The Russification of Kazakhstan began in the 1920s as a necessary condition for the industrialization of the republic, which had rich reserves of coal, metals, and energy resources. The industrialization of Kazakhstan was carried out by the hands of Russian and Russian-speaking workers mobilized by the communist regime from Russia and the European part of the USSR. Their migration to Kazakhstan slowly but steadily led to a change in the ethnic balance in the republic, that is, to an increase in the Russian-Slavic population and a decrease in the indigenous population. In 1950-60. this process has led to a dramatic decline in the share of the titular nation in the total population of the republic, especially in the cities. The low proportion of Kazakhs and Kyrgyz in the cities contributed to their strong Russification, as they had to live in a large Russian-speaking environment. Such tendencies have led to the split of these nations, especially the Kazakhs, into two parts: the urban minority with the dominance of the Russian language and the rural majority with the dominance of the national language. It should be noted that among rural Kazakhs, especially in the northern and eastern regions of Kazakhstan, Russification also took place, that is, in their language repertoire, the Russian language dominated over the Kazakh language [17, p. 174-175].

Russification was a regional phenomenon in Kyrgyzstan, meaning that there was a large Russian population in the northern part of the republic and the Russian language was widely spoken. The capital and largest city of Soviet Kyrgyzstan, Frunze (now Bishkek), was a very Russified city, like the capital of Kazakhstan, Alma-Ata, and other Kazakh cities. In the southern half of Kyrgyzstan, the Russian language was much less widespread, here, along with the Kyrgyz language, the Uzbek language was widely spoken [18].

When we talk about the Russification of Ukraine, we mean the eastern and southern parts of the republic. Russification of this part of the republic has a historical character, since for several centuries it was part of the Russian Empire, and then the Soviet Union. Russian population, who made up twenty-two percent of the population of Ukraine in 1989, are very mixed with the Ukrainian population, and for a long time the language of communication was Russian. The situation was different in the western part of Ukraine, where the Ukrainian language had a leading position, and the Russian language was spread thanks to the support of the communist regime. The national-Russian language heterogeneity therefore had a regional character in Ukraine, namely, the southern and eastern parts of the republic had a pronounced heterogeneity with the predominance of the Russian language, and its western part was more homogeneous with the predominance of the Ukrainian language [19].

Conclusion

The analysis carried out in the article shows that cultural and linguistic heterogeneity is a serious problem of the nation-building in the post-Soviet states. The elites of the post-Soviet states strive to ensure that the language of the titular nation is not only the state language in its legal status, but that cultural and linguistic homogeneity is established in society on the basis of this language. As a result, the nation-building in post-Soviet states can be represented as a transition from heterogeneity to homogeneity in the cultural and linguistic foundations of post-Soviet society.

Cultural and linguistic heterogeneity is a product of the Soviet policy of national-Russian bilingualism, which was carried out by the communist regime in the Soviet republics. The cultural and civilizational diversity of the Soviet republics gave rise to a wide variety of forms of cultural and linguistic heterogeneity among them. As a result, a whole range of forms of national-Russian bilingualism and cultural-linguistic heterogeneity has emerged. As the poles of this spectrum, we single out, on the one hand, Armenia as the republic with the lowest level of cultural and linguistic heterogeneity and, accordingly, the highest level of homogeneity of language and culture. As another, opposite pole of cultural and linguistic heterogeneity, we distinguish Belarus with the highest level of Russification and cultural and linguistic heterogeneity with the dominance of the Russian language over the national language.

The other twelve Soviet republics were located between these two poles of the spectrum. Of these, three republics – Tajikistan, Turkmenistan, and Lithuania – were close to the pole occupied by Armenia, that is, a low level of cultural and linguistic heterogeneity and a high level of homogeneity of language and culture. At the opposite pole, next to Belarus, there were three republics-Kazakhstan, Kyrgyzstan and Ukraine. They were characterized by a high level of cultural and linguistic heterogeneity and a high level of homogeneity in the form of the Russian language dominance (for Kyrgyzstan and Ukraine, the Russian language dominance was regional in nature). The other six republics-Georgia, Uzbekistan, Azerbaijan, Estonia, Latvia and Moldova – were located in the middle between these poles, but they were generally characterized by the predominance of the national language.

List of references

1. Геллнер Э. Нации и национализм. – М., Прогресс, 1991. – 320 с.
2. Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 202 p.
3. Silver B. Social Mobilization and the Russification of Soviet Nationalities // *American Political Science Review* 68, no. 1, 1974. – P. 45-69.
4. Silver B. Methods of Deriving Data on Bilingualism from the 1970 Soviet Census // *Soviet Studies* 27, 1975. – P. 574-97.
5. Anderson B. and Silver B. ‘Some factors in the linguistic and ethnic Russification of Soviet nationalities: is everyone becoming Russian?’ in L. Hajda and M. Beissinger (eds.). *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society*. Boulder, CO: Westview, 1990. – P. 95-130.
6. Pavlenko A. Russian as a lingua franca // *Annual Review of Applied Linguistics*. – Vol. 26. – 2006. – P. 78-99.
7. Dudwick N. Armenia: paradise lost?’ in Bremmer I. and Taras R. (eds.). *New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations*. New York: Cambridge University Press, 1997. – P. 471-504.
8. Marples D. National awakening and national consciousness in Belarus // *Nationalities Papers*. – Vol. 27, no. 4. – 1999.– P. 565-578.
9. Nagzibekova M. Language and education policies in Tajikistan // *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*.– Vol. 11, nos. 3-4.– 2008. – P. 501-508.
10. Nissman D. Turkmenistan: just like old times’ in Bremmer I. and Taras R. (eds.). *New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations*. New York: Cambridge University Press, 1997. – P. 635-654.
11. Арефьев А.Л. Русский язык и русскоязычное образование в Литовской Республике. *Alma Mater-Вестник Высшей Школы-Международное Сотрудничество*. – № 8. – 2020. – С. 70-84.
12. Law V. Language myths and the discourse of nation-building in Georgia. In: Smith, G. et al. *Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities*. Cambridge: Cambridge University Press. – 1998. – P. 167-196.
13. Bohr A. Language policy and ethnic relations in Uzbekistan. In: Smith, G. et al. *Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities*. Cambridge: Cambridge University Press.– 1998. – P. 197-223.
14. Fierman W. Language vitality and paths to revival: contrasting cases of Azerbaijan and Kazakhstan. *International Journal of Social Linguistics*. – 2009. – P. 75-104.
15. Druviete I. The state language as a symbolical and instrumental background for integration of society in Latvia. В кн.: *Национальное строительство и этнополитика в современном Казахстане: Сборник материалов международной научно-практической конференции*. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – С. 94-102.
16. Ciscel M.H. A separate Moldovan language. – *Nationalities Papers*. – Vol.34, no. 5. – 2006.– P. 575-597.
17. Fierman W. Language and identity in Kazakhstan: Formulation in policy documents 1987-1997. – *Communist and Post-Communist Studies*. – Vol. 31, no. 2. – 1998. – P. 171-186.
18. Huskey E. The politics of language in Kyrgyzstan. – *Nationalities Papers*. – Vol. 23, no. 3. – 1995.– 236 p.
19. Wilson A. Redefining ethnic and linguistic boundaries in Ukraine: indigenes, settlers and Russophone Ukrainians. In: Smith, G. et al. *Nation-building in the post-Soviet border-*

lands: the politics of national identities.– Cambridge: Cambridge University Press. – 1998. – P. 119-138.

Transliteration

1 Gellner, E. Natsii i natsionalizm. [Nation and Nationalism]. M.: Progress, 1991. 320 p.

2 Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 202 p.

3 Silver B. Social Mobilization and the Russification of Soviet Nationalities // American Political Science Review 68, no. 1, 1974. – P. 45-69.

4 Silver B. Methods of Deriving Data on Bilingualism from the 1970 Soviet Census // Soviet Studies 27, 1975. – P. 574-97.

5 Anderson B. and Silver B. 'Some factors in the linguistic and ethnic Russification of Soviet nationalities: is everyone becoming Russian?' in L. Hajda and M. Beissinger (eds.). The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society. Boulder, CO: Westview, 1990. – P. 95-130.

6 Pavlenko A. Russian as a lingua franca // Annual Review of Applied Linguistics. – Vol. 26. – 2006. – P. 78-99.

7 Dudwick N. Armenia: paradise lost?' in Bremmer I. and Taras R. (eds.). New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations. New York: Cambridge University Press, 1997.– P. 471-504.

8 Marples D. National awakening and national consciousness in Belarus // Nationalities Papers. – Vol. 27, no. 4. – 1999.– P. 565-578.

9 Nagzibekova M. Language and education policies in Tajikistan // International Journal of Bilingual Education and Bilingualism. – Vol. 11, nos. 3-4.– 2008. – P. 501-508.

10 Nissman D. Turkmenistan: just like old times' in Bremmer I. and Taras R. (eds.). New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations. New York: Cambridge University Press, 1997. – P. 635-654.

11 Aref'ev A.L. Russkii yazyk i russkoyazychnoe obrazovanie v Litovskoi Respublike. [Russian Language and Russian-Language Education in the Republic of Lithuania]. Alma Mater-Vestnik vysshei Shkoly-Mezhdunarodnoe Sotrudnichestvo. – № 8. –2020. – S. 70-84.

12 Law V. Language myths and the discourse of nation-building in Georgia. In: Smith, G. et al. Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities. Cambridge: Cambridge University Press. – 1998. – P. 167-196.

13 Bohr A. Language policy and ethnic relations in Uzbekistan. In: Smith, G. et al. Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities. Cambridge: Cambridge University Press. – 1998. – P. 197-223.

14 Fierman W. Language vitality and paths to revival: contrasting cases of Azerbaijan and Kazakhstan. International Journal of Social Linguistics. – 2009. – pp.75-104. and Kazakhstan. International Journal of Social Linguistics, 198, P. 75-104.

15 Druviete, I. The state language as a symbolical and instrumental background for integration of society in Latvia'. V kn.: Natsionalnoe stroitelstvo i etnopolitika v sovremennom Kazakhstane: Sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniia KN MON RK, 2020. – S. 94-102.

16 Ciscel M.H. A separate Moldovan language. – Nationalities Papers. – Vol.34, no. 5. – 2006.– P. 575-597.

17 Fierman W. Language and identity in Kazakhstan: Formulation in policy documents 1987-1997. – Communist and Post-Communist Studies. – Vol. 31, no. 2. – 1998. – P. 171-186.

18 Huskey E. The politics of language in Kyrgyzstan. – Nationalities Papers. – Vol. 23, no. 3. – 1995.– 236 p.

19 Wilson A. Redefining ethnic and linguistic boundaries in Ukraine: indigenes, settlers and Russophone Ukrainians. In: Smith, G. et al. Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities. – Cambridge: Cambridge University Press. – 1998. – P. 119-138.

Кадыржанов Р.К.

Кеңестік республикалардағы мәдени-тілдік гетерогенділік

Аңдатпа. Мақалада КСРО-ның кеңестік ұлттық республикаларындағы мәдени және тілдік гетерогенділік құбылысы зерттеледі. Мәдени-тілдік гетерогенділік кеңестік режимнің ұлттық-орыс қостілділік саясатының нәтижесі болғаны көрсетіледі. Кеңестік республикалар арасында мәдени-тілдік гетерогенділік формаларын жіктеу ұсынылады.

Түйін сөздер: кеңестік республика, КСРО, гетерогенділік, тіл, мәдениет.

Кадыржанов Р.К.

Культурно-языковая гетерогенность в советских республиках

Аннотация. В статье исследуется феномен культурно-языковой гетерогенности в советских национальных республиках СССР. Показывается, что культурно-языковая гетерогенность стала результатом политики национально-русского двуязычия советского режима. Предлагается классификация форм культурно-языковой гетерогенности среди советских республик.

Ключевые слова: советская республика, СССР, гетерогенность, язык, культура.

СМРИТИ ЖАНРЫНДА ЖАЗЫЛҒАН ДІНИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТУЫНДЫЛАРДЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ ЖАҒЫНАН ЗЕРТТЕЛУІ (МАХАБҒАРАТ ЖӘНЕ РАМАЯНА МҰРАЛАРЫ НЕГІЗІНДЕ)*

¹Байтенова Наги́ма Жаулыбаевна, ²Кокеева Дарига Молдағалиевна

¹zhanat52@mail.ru, ²Dariga.kokeyeva@kaznu.kz

Казахский национальный университет имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан)

¹Baitenova Nagima, ²Kokeyeva Dariga

¹zhanat52@mail.ru, ²Dariga.kokeyeva@kaznu.kz

Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Мақалада үнді мұрасына қарасты смрити мәтіндері негізінде әлемге кеңінен таралған Махабхарат пен Рамайна туындыларының ішкі мазмұны қарастырылып, ондағы теориялық зерттеулеріне назар аударылады. Әлем әдебиеттанушылары мен түркі зерттеушілері «Ежелгі үнді қоғамының энциклопедиясы», – деп баға берген смрити жанрында жазылған құнды мұра Махабхарат және Рамайна туындыларына талдаулар жасалынып, ондағы тәңірлік, батырлық, даналық сипаттағы кейіпкерлердің қоғамдағы орны сараланады. Сонымен қатар екі туысқан ұрпақтың өзара қантөгісі баяндалатын Махабхарат дастанының құрамына діни-философиялық поэма – Бхагавад-Гитаның уақыт аралығы және шығу алғышарттарына жан-жақты талдау жасалынады. Санскрит тілінде жазылған діни-философиялық ежелгі үнді ескерткіш Бхагавад-Гитаның шыққан уақыты аса ауқымды аралықты алып жатыр. Алайда бұл мәселе даулы болып келеді, сондықтан әр ғалым бұл жайлы түрлі көзқарастарын айтады. Сондықтан мақалада қазіргі таңда смрити жанрында жазылған туындыларға қатысты теориялық зерттеулер жүргізген Б. Тилак, Дж. Белвалкар, Шри Гопал Базу Малик, Йоғананда Парамаханса, Радхакришнан С., Рой М.А. сынды үнді ғалымдары мен бірге Еуропаның Ф. Бопп, Л. Шредер, С. Соренсен, Г. Бюлле, У. Рубен және т.б. отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері басшылыққа алынып, талданады.

Түйін сөздер: Веда әдебиеті, Махабхарат, Бхагавад-Гита, Рамайна, мұра, сенім.

Кіріспе

Ұлттық мұрадағы көркемдік дәстүрдің кешенді мәселелерін кез-келген халықтың арғы ата-тегі саналатын көшпенді тайпалардың қаһармандық дастандарынан бастап әр ұлттың өзіндік төл әдебиеті қалыптасқанға дейінгі кезең аралығындағы өмірге келген этикалық-дидактикалық мазмұндағы дастандар,

* Бұл зерттеу ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыруымен АР09260492 «Қазақ және үнді халықтарының дәстүрлі дүниетанымындағы рухани негіздер (діни-философиялық синкретизм)» атты жоба аясында әзірленді..

діни-философиялық трактаттар сынды ортақ сарындардың болуы көркемдік дәстүр жалғастығын тапқандығы арқылы белгілі болады. Шрути туындыларына үнді дүниетанымы бойынша тәңір тарапынан тікелей жеткен жазбалар, яғни самхиттер енсе, есте сақтау арқылы жеткен смрити туындыларына кеңістік пен гносеологияны қамтитын этикалық жазбалар дхарма-шастр және аңыздық жанрдағы ерте үнділік эпос – «Махабхарата, сонымен қатар туындының негізгі бөлімі болып табылатын Кришна құдайына жалбарыну, оған берілу концепциясын қамтитын діни-философиялық трактат «Бхагавад-Гита», батырлар жыры «Рамаяна», сондай-ақ, «пуран» мәтіндерін жатқызамыз. Аңыз-эпсаналар тұрғысынан туындаған шығармашылық мұралар бүгінгі күні әлем әдебиетінде алар орны ерекше болуымен қатар, мәдениетке де тигізген әсері жоқ емес. Сондықтан аталмыш зерттеу тақырыбын діни-философиялық тұрғыдан кеңінен ашып зерделеуді жөн көрдік.

Ежелгі үнді мифологиясына зерттеу жүргізуде ведалармен қоса, екі эпикалық поэма – «Махабхарат» пен «Рамаяна» үлкен мәнге ие. Көне үнді әдебиетінің асыл мұраларының бірі – «Махабхарат» поэмасының басты тақырыбы – Құдайға, оның құдіретіне табыну, оны мадақтау. «Брахма – мәңгі, ұлы әрі дана. Ол қай уақытта болса да қасыңнан табылады», – деген жолдар поэманың өн бойынан орын алып, тақырыптың негізгі арқауына айналған.

Одиссея және Илиададан көлемі жағынан сегіз есе үлкен туынды болып табылатын «Махабхарат» туындысы қазіргі күнге дейін тек үнді халықтарының ғана емес, сонымен қатар бүкіл әлем үшін құнды дерек болып табылады. Сондықтан туындыны зерттеушілер «ежелгі үнді қоғамының энциклопедиясы», – деп бағаларын берген.

Түрік ғалымы О.Ж. Гонгореннің зерттеуі бойынша, Махабхарат немесе Ұлы Бхарат, Веда ілімдеріндегі Ригведада («*rgveda*») аты аталған патша есімі. Ежелгі мәтіндерде Үндістанды «Бхаратаның елі» («*bharatavarṣa*» немесе «*bharatadesa*») деп атайтыны байқалады. Куру да Ұлы Бхараттың тағы бір патшасы. Куру ұрпақтарының өлкесі Ганг және Ямуна өзендерінің арасындағы жерлер болып табылады [1, 15 б.].

Зерттеу әдіснамасы

Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін жүйелілік-құрылымдық, салыстырмалы талдау, логикалық және теориялық, талдау-саралау, статистикалық сараптау әдістері құрайды. Сонымен қатар, зерттеу барысында шетелдік және отандық зерттеушілердің тақырыпқа қатысты пікірлері ғылыми негіз және дереккөзі ретінде келтірілген. Сондай-ақ, мәтіндер герменевтикалық және салыстырмалы, стилистикалық зерттеу әдістерімен талданады. Зерттеу барысында діни-философиялық идеялардың дамуын және олардың үнді дүниетанымының рухани өміріне әсерін зерттеу үшін тарихи талдау әдісі қолданылады. Бұл үнді халқының дүниетанымындағы дәстүрлі және құндылықтар жүйесіндегі діни-философиялық негіздердің орнын анықтауға мүмкіндік береді.

Махабхарат мұрасының мәні және оның тарихи шығу алғышарты

Санскрит тілінен аударғанда «Ұлы Үндістан» мағынасын беретін көне үнді эпосы «Махабхарат» Үндістанның ежелгі тайпаларына ауызша тараған аңыздар мен жырлардың негізінде құралған. Оның шығу тарихы б.з.б. II ғасырдың 2 жартысынан бастау алады. Ғалымдардың зерттеулері бойынша алғаш праkrit, кейінірек санскрит тілінде жырланған «Махабхараттың» 25 мың жолға жуық бастапқы мәтіні бірнеше рет толықтырылып, өңделген. Вьяса тарапынан жеткен Махабхарат эпосы 18 кітаптан және көлемі үлкен бірнеше кіріспе жырлардан, негізгі сюжетпен тығыз байланысты фольклорлық сипаттағы «Чакунтале», «Матсья балығы», «Шива құдайы», «Савитри» сынды аңыздар, «Рам» туралы жыр сонымен қатар кітапқа кейінірек енген «Бхагавад-Гита» дастанынан құралған. Үндістан, Индонезия, Бирма, Камбоджа, Тайланд, Шри-Ланка халықтары әдебиетіндегі образдар мен сюжеттердің көпшілігі «Махабхарат» жырынан бастау алған. Ал Еуропада Махабхарат пен Бхагавад-Гита туындыларының ішкі бөлімдері XVIII ғ. аяғында батыс тілдеріне аударылып, жарық көруіне байланысты белгілі бола бастады. XIX ғ. Махабхарат эпосы дүниежүзілік маңызы бар ескерткіш деп танылып, ғалымдардың назарын аударды. «Махабхарат» эпосын зерттеуде Б. Тилак, Дж. Белвалкар, Шри Гопал Базу Малик, Йогананда Парамаханса, Радхакришнан С., Рой М.А. сынды үнді ғалымдары мен бірге Еуропаның Ф. Бопп, Л. Шредер, С. Соренсен, Г. Бюлле, У. Рубен және т. б. ғалымдары көп еңбек сіңірді.

Батыс әлемі ежелгі үнді мұрасын 1785 жылы ашты. Сол кезде Чарльз Уилкинстің санскриттен ағылшын тіліне аудармасы жарық көрді. Оксфорд университетінің профессоры Сарвапалли Радхакришнанның (1888-1975) екі томдық «Үнді философиясы» атты кітабының аудармасы мен түсіндірмесі де ағартушылық сипатқа ие құнды еңбек болып табылады [2, 16 б.]. Бұл аударма батыстағы әртүрлі түсіндірулерден туындаған түсінбеушіліктерге нүкте қойды. Кітаптың көптеген бөліктерінде Шанкараның түсіндірмесі Раманужаның тұжырымдарымен үндес келеді. Бхагавад-Гитамен айналысқан түрік қаламгері Булент Еджевиттің «поэзия» еңбегі Бхагавад-Гитаның маңызды жолдарының терең түйсікпен аударылдығын байқатады [3, 75-81 бб.].

Үнді әдебиетінің бір бөлшегі ретінде танылатын дастан туралы Бһактиведанта Свами Прабхупада зерттеулерінде Дхритараштра және Панду, екі ағайынды бауырлар, Куру әулетінде туылып, күллі Үндістан жерін басқарған Бһарат патшаның ұрпақтары болғандықтан, патшаның есімінен «Махабхарат» деген атау шыққан деген пікірлер бар. Сондықтан «Махабхарат» туындысының желісі патша әулетінен шыққан, Курукшетр аймағында он сегіз күнге созылған Кауравтар (соқыр патша Дхритараштраның ұрпақтары) және Пандавтардың (бауырының балалары) арасындағы соғыс жайлы өрбиді [4, 629 б.].

Алғашқы уақытта аталмыш туынды тек ауызша таралып, б.з.д IV ғасырда «Махабхарат» деген атпен жазбаша нұсқасы жарыққа шықты. Діни-философиялық мәтінде Пандав ағайындыларының Юдхиштира, Бһимасена, Арджуна және

екі егіз бауырларының ерліктері жырланған. Аңызға сәйкес, түрлі құдайлардан туылған бауырлар Юдхиштһир – Яма немесе Дхарма құдайының ұлы, Бхимасена – жел құдайы Ваюдің, Арджун – найзағай құдайы Индраның, ал егіздер Накул мен Сахадэв болса, Пандудың екінші әйелі Мадриден туылған Ашвиннің ұлдары деп баяндалады.

Қарастырылып отырған шығарма Панду бауырластарының ұзақ уақыт бойы өздеріне тиесіліні бейбітшілікпен шешу талпыныстарынан кейін өз құқықтарын қайтарып алу үшін алдағы болатын шешуші шайқасқа дайындықты суреттеуден бастау алады. Ал Кришна болса, Дурйодханмен келісімсөз өткізіп, бір шешімге келуге тырысса да еш нәтижесі бермейді. Бұл келісімсөздер «Удйога парван» атты «Махабхаратаның» V кітабында толық суреттелген.

Жалпы, Махабхарат шығармасында кең қолданыс тапқан баяндаушының әңгімелеу түрінде оқиғаны жеткізу тәсілі – шығыс поэзиясындағы ұнамды тәсілдердің бірі болып табылады. Бүкіл поэманың өзі Бхарат ұрпақтарының бір-біріне әкесінің ерліктерін жырлайтын шығарма екендігін көреміз.

Махабхарат дастанының құрамына діни-философиялық поэма – «Бхагавад-Гита» жатады. «Бхагавад-Гитаның» уақыт аралығы және шығу алғышарттарымен танысу үшін оның бірінші тарауына шолу жасап кеткен жөн. Себебі бұл тарау «Махабхарат» екеуін байланыстырушы көпір деуге болады. Сонымен қарастырылып отырған поэма бізге жеткен нұсқасы «Махабхараттың» эпизодын көрсетеді. «Махабхарат» деп аталатын ұлы поэма екі туысқан ұрпақтың өзара қантөгісі баяндалатыны жөнінде жоғарыда атап өткеніміздей, ескерткіштің алғашқы өлені, оның құрамына кірген «Махабхараттың» алтыншы кітабымен байланыстырылады.

Бхагавад-Гитаның зерттелу деңгейі

Санскрит тілінде жазылған діни-философиялық ежелгі үнді ескерткіш Бхагавад-Гитаның шыққан уақыты ауқымды аралықты алып жатыр. Алайда бұл мәселе даулы болып келеді, сондықтан әр ғалым бұл жайлы түрлі көзқарастарын айтады. Бхагавад-Гита «Махабхарат» дастанының ажырамас бөлігі болып табылатындықтан, оның шығу кезеңін ұлы эпостың шығу уақытымен байланыстырған жөн деген пікірлер де жоқ емес.

Ресей үндітанушысы, академик Б.Л. Смирновтың тұжырымы бойынша, «Бхагавад-Гитаның» уақытын анықтауды талқылаған кезде төмендегі жағдайлар ескерілуі қажет:

- 1) Филологиялық талқылаулар: этимология, поэманың лексикасы;
- 2) Бхагавад-Гитаның Ведаларға, Упанишадтарға, Манав-дхармаша-страға, Бадараянаның «Брахма-сутрасына», Патанджалидың «Йога-сутрасына», Санкхьяға қатысы бар басқа да діни-философиялық жазба ескерткіштер;
- 3) Бхагавад-Гитаның Бхагаван культіне, Кришна-Вишну және үнді пантеонының басқа да құдайларына қатынасы;
- 4) Бхагавад-Гитаның буддизм мен кейінірек пайда болған философиялық мектептерге қатынасы [5, 403 б.].

Свами Прабхупаданың айтуынша, Бхагавад-Гитаның аудармасы осыдан елу жыл бұрын басталды десе, Махериши Махеш «Yogi On the Bhagavad-Gita» атты еңбегінде 5000 жыл бұрын аударылды дейді.

«Бхагавад-Гитаның» біздің заманымыздан бұрын жазылғандығы «Махабхарат» дастанының өзінде Курукшетрдегі ұлы шайқас рухани тоқырау кезеңінің (кали-юг) алдында болғандығы айтылса да, шығыс пен батыстың ғалымдарының кейбірі өз зерттеулерінде археологиялық дәлелдерге сүйенсе, екіншілері поэмада суреттелген астрономиялық ай мен күннің тұтылуы, жұлдыздардың аспанда орналасуы, аспан денелерінің байланысы секілді құбылыстарға жүгіне отырып, «туындының» шығу кезеңін әр түрлі уақытқа жатқызады.

Ресей үндітанушысы И.Д. Серебряковтың айтуынша, зерттеушілердің «Бхагавад-Гитаның» не жазылған жылын, не ғасырын дәл белгілей алмайды, – десе [6, 47 б.], дінтанушы ғалым Е.А. Торчиновтың көзқарасы бойынша, «Бхагавад-Гита» б.з.б. I мыңжылдықтың соңына қарай пайда болған дейді [7, 18 б.].

Ал Кейдің зерттеуіне сүйенсек [8, 576 б.], «Бхагавад-Гитаның» өзінде Кришнаның айтуынша, ондағы бүкіл баяндалып кеткен ілім адамзатқа бірінші рет екі миллион жыл бұрын берілген. Үнді дүниетанымы негізінде олардың сенімдері мен астрономиялық есептеулердің хронологиялық сәйкестіктерін қарастырғанда, Курукшетрдегі шайқас б.з.б. IV мыңжылдықтың соңында орын алды десе, үндітанушы ғалым Артур Башемнің [9, 5 б.] жазуына сәйкес, үнді деректері бойынша, Курукшетрдегі шайқас б.з.б. 3102 жылы болған деседі.

Ал британдық үнді ғалымы Р.Н. Дандекараның көзқарасы бойынша, «Бхагавад-Гитада» шиваизмнің негізгі философиялық мәтіні «Шветашватараупанишадтың» көптеген идеялары өз дамуын тапқан [10, 173 б.]. Бұл болжамның жақтаушыларының есептеуінше, «Бхагавад-Гитаның» негізгі бөліміне кіріспе ретінде келетін бірінші тарау «Махабхараттың» эпостық материал мен «Бхагавад-Гитаның» қалған тарауларының арасындағы көпір ретінде қызмет атқарады.

Үнді ғалымы, философ Сурендранатх Дасгупта былай деп жазады: ««Бхагавад-Гитаның» стилі өте көне. Сондықтан «Бхагавад-Гитаның» әлдеқайда бұрын пайда болған деген болжамға келе аламыз... менің ойымша, бұл буддизмнен де көне... «Бхагавад-Гитаны» лексика тарапынан зерттеу де оның өте ерте жазылғанын көрсетеді» деп пікірін ортаға салады [11, 378-379 бб.]. Жоғарыдағы келтірілген талдауға қатысты С. Дасгупта «Бхагавад-Гитаны» тұтас әдеби шығарма ретінде «Махабхараттың» соңғы нұсқасынан бірнеше уақыт бұрын құрылды деген қорытындыға келуге болады.

Үндітанушы К.Т. Телангт «Бхагавад-Гитаның» тілі мен стилі бойынша ертеректе пайда болған әрі тіл қарапайымдылығымен көнерген шығармаларға жатады деген әсер қалдырады. «Бхагавад-Гита» тілі Калидас немесе классикалық кезеңнің басқа да ақындарының тіліне мүлдем ұқсамайды. Калидастан кейін әдебиет тілі өте күрделене түсті, ал сөздердің жиі қайталануы және грамматикалық айналымдардың оңайлығы архаикалық әдебиетке тән» деген пікірді алға тартады [12, 443 б.].

Қазіргі біз білетін «Бхагавад-Гита» нұсқасының нақты жазылған уақытын нақты айту мүмкін емес. Бірақ поэманың басты идеяларының негізгі уақытын анықтауға тек талпыныс жасап көруге болады. Шығыстанушы У. Хилл III-II ғғ. бастап Васудэвтің ұлы Кришнаны Құдай деп оған сыйына бастаған бхагаваттар сектасының ілімін толықтай зерттеп, айтылған жолмен шығарманың уақытын анықтауға тырысты. «Бхагавад-Гитаның» б.з.б. II ғасырда шыққанының дәлелі ретінде, У. Хиллдің көзқарасымен б.з.б. IV ғасырда Кришна Арджунмен қатарлас жартылай құдай болып жазылса, ал б.з.б. 200 жылдары ол «құдайлардың құдайы» деп жазылған дерек шешуші болып есептеледі. «Бхагавад-Гитада» Кришна әрқашан да басты құдай деп саналса, ол б.з.б. IV ғасырда туындауы мүмкін емес. Алайда, «Махабхарат» мұрасында бірнеше рет жазылып кеткендей, Кришнаның культіне қарсылықтар көп болды. Бұл туралы Бхагавад-Гитада: «Кришнаға қарсы келіп, оның іліміне мойын сұнбағандар ақылдарынан айырылып апат болған, оған қарсыласқандарға құтқарылу ілімін хабарлауға тиым салынған» [13, 528 б.].

Джуан Маскараның зерттеуі бойынша, «Бхагавад-Гита дастанының жазылу тарихы Упанишадтардан кейін және үнді философиясының түпкілікті формасын берген бірнеше «сутралар» жазылғанға дейін болуы мүмкін дейді. Сондықтан, Бхагавад-Гита біздің дәуірімізге дейінгі 700-200 жылдар аралығында жазылған болса, онда бұл мерзім б.з.д. 200 жылды көрсетуі мүмкін. Алайда зерттеушілер Гитаның жазылу тарихын Буддадан бұрын немесе Будда өмір сүрген дәуірінде қалыптасты деп тұжырымдайды.

Ежелден Үндістандағы діни-философиялық ілімді баяндау диалог формасында жеткізілген. Онда көбінесе құдай кейпіндегі бір ұстаз бен шәкірт болған, кейбір жағдайларда ғана бірнеше ұстаз және бірнеше шәкірт баяндалған диалогтар кездеседі. Мұндай диалогтар, әсіресе шиваиттық әдебиетте өте танымал. «Бхагавад-Гита» мәтнінде құдай кейпіндегі Кришна мен оның шікірті Арджунның арасындағы диалог түрінде сипатталғанын көре аламыз.

18 өлең мен тарауға бөлінген эпос туралы философ Субба Раудың ойынша, «Махабхарат» поэмасы 18 кітапқа бөлінген және де ұлы шайқас та 18 күнге созылғандығын білеміз десе, неміс шығыстанушысы Пауль Дойссен «Бхагавад-Гитаны» үшке бөледі: бірінші тарауында этикалық мәселе қарастырылса, екіншісінде – теологиялық, үшіншісінде – психологиялық. Шын мәнінде бірінші бөлім этикалық мәселелерді қамтиды және оның басқа бөлімдермен байланысы бар екендігін жоққа шығаруға болмайды [14, 297 б.].

«Бхагавад-Гитадағы» диалог реалистік жағдайлармен анықтайтын көркемдік тәсіл ретінде шәкірт Арджунның ұстазына сұрақ қоюмен басталады. Ол диалогқа абстрактілі емес ойлану ерекшелігін береді және адамзат әлі күнге дейін шешімін таппаған өзекті болып келе жатқан сұрақтарды ортаға салып қарастырады. Сондықтан бұл мәселенің арқасында «Бхагавад-Гита» үнді әдебиетінің басқа да шығармаларының арасында ерекше бір орынға ие болған.

Жоғарыда айтылғандай, поэманың жазылған мерзімін анықтауда поэманың лексикасына, философиялық мектептерге қатынасына, үнді культінің басқа құдайларға да қатынасына қарай отырып, шамамен қай кезеңде пайда болғанын

анықтауға болар еді. Алайда поэманың уақыт аралығын анықтау ғалымдардың арасында әлі күнге дейін даулы мәселе болып отыр. Себебі «Бхагавад-Гитаның» аудармасын жасаған неміс үндітанушысы Ричард Гарбенің зерттеуіне сүйенсек, ол «Бхагавад-Гитаның» алғашқы мәтіні монотеистік болғанымен де бізге жеткен түрі пантеистік өзгертулерге толы. Себебі «Бхагавад-Гита» пантеизм мен теизмнің арасында шайқас болғандығы синкретизм дәуірінің кейінгі кезеңіне жатады және Вишну-Кришнаның үнді халқының жеке жоғарғы құдайлары ретінде жазылған, ал Вишну-Кришнаның Брахмамен теңдестіруі кезінде пантеистік құрылымдар пайда болған, – дейді. Неміс ғалымы Р. Гарбе бұл дәуірді «ведантизм мен кришнаизм дәуірі» деп атайды [15, 246 б.]. Автордың тұжырымдары бойынша, шығарма кшатрийлердің касталарынан шығып, және Санкхья мен Йоганың дуалистік жүйе рухында пайда болған, содан соң ол ведантизм негізінде өзгертулерге ұшырағандығын айта отырып, ғалым Вишну-Кришна мен Брахманың айырмашылықтарына айқын дәлелдер келтіреді.

Неміс санскриттанушысы К. Мюлиус «Гитаның» жаңа аудармасын жарыққа шығара отырып, «Р. Гарбенің көзқарастары дәлелді», – деп айта кетеді [16, 87 б.]. Р. Гарбеге өзінің жұмысын қарсы бағыттаған бельгиялық үндітанушы Этьен Ламотт «Гитаның» тұтастығын жақтайтын пайымдаулар келтіреді. Ол үшін «Гита» – өзегі «монизм» (дүниенің негізінде бір ғана бастама бар деп танитын философиялық бағыт) мен «теизмнің» (дүниені құдай жаратқан, барлығына құдай ие дейтін діни философиялық ілім) түйіскен нүктесімен ашылған біртұтас мәтін. Алайда, ол оған қарсылығын дерексіз сыншылдықпен жеткізбей, оның тұжырымдамаларын талдай отырып, Р. Гарбенің мәтінге кіріспе ретінде қарастырған тұстары мәтіндермен толықтай келісіп тұрғанын дәлелдейді.

Неміс философы Пауль Дейссен «Гитаға» қатысты өзінің барлық еңбектерінде оны біртұтас шығарма етіп, ал «Философия тарихында» «Гитаны» «монотеистік бағыттың ең көне ескерткіші» деп қарастырады [14, 297 б.]. У. Хилл Р. Гарбе мен О. Шрадер сынды зерттеушілер туындының өзіне тән ерекшеліктерін жіте түсінбеген деп тұжырымдайды [13, 473 б.].

Үнді зерттеушілерінің көпшілігі «Бхагавад-Гитаны» діни-философиялық шығарма ретінде танытады. Б. Тилак шығарманың шығу мерзімін анықтауға терең ізденістер жасап, «Бхагавад-Гитаның» Үндістандағы басқа дәстүрлі әдебиеттермен қарым-қатынасын баяндайды. Ал Дж. Белвалкар «Бхагавад-Гитаны» бөлудің дамып келе жатқан бағытына қарсы арнайы ізденіс жұмысын жазып шығарды. Шри Гопал Базу Малик «Гитаны» бір-біріне қайшы келетін үзінділердің жинағы деп қарастыратын Р. Гарбе, Х. Ольденберг, Э. Хопкинстің концепцияларына толықтай қарсылығын білдіріп, «Бхагавад-Гитада» тіпті қарама-қайшылықтар мүлдем жоқ деп баяндайды. С. Дасгупта да ескерткіштің біртұтастығын жақтап, оны бхагавадтар мектебінің ерте монотеистік шығармасы деп болжайды. Р. Гарбенің теориясын С. Дасгупта негізсіз тұжырымдама және оны теріске шығаруға да деректердің қажеті жоқ деп жазады.

Бхагавад-Гитаға арнап жазған А. Ройдың үш томдық зерттеу жұмыстарын атап кетпеуге болмайды. Ол алғы сөзінде, шығармаға қатысты үндістандық не-

месе еуропалық жұмыстарда көтерілген сұрақтарға жауап беруге тырысқан, ал ол екі жақтың зерттеу жұмыстары да соңғы жылдардың үндітануының тарихын қалыптастыруда маңызды болып саналады. Бірінші том – кіріспе, екіншісінде – мәтін және «Бхагавад-Гитаның» аудармасы, үшінші – «Бхагавад-Гитаның» қазіргі ғылымға сәйкес түсіндірмесі. Ол беделді санскриттанушылардың көзқарасын жинақтай отырып, А. Рой еуропалықтарға «Бхагавад-Гитаны» түсінудің қандай қиын екендігін көрсетеді. Әрқайсысы оның бір жерін не кесіп тастайды, не қиыстырады да өзіне ыңғайлы етіп өзгертіп тастайды. «Гитаны» «алғашқы» және «кейінгі» деп бөледі, сондай-ақ, біреу «алғашқы» деп танығанын, екінші біреуі «кейінгі» деп санайды. Біреу шығарманың құндылығы деп есептейтінін, басқасы кемшілігі дейді [17, 854 б.].

Бхагавад-Гитаның үнді халқы тарихындағы құндылығын мына сөздерінен көруге болады. «Ганди бойынша Гита» атты еңбегінде М.Десай [18, 1078-1079]. М.Гандидің Бхагавад-Гитадан не түсінді, не алуға болады деген пікірін ортаға салады: «Еш жерден жарық көре алмай, қараңғылықта қалып қиналған сәтімде мен, Бхагавад-Гитаға жүгінемін. Оны ары төңкеріп, бері төңкеріп, парақтау арқылы, жаным жай тауып, рахаттана бастаймын. Басымнан кешкен ауыр оқиғалардың барлығы мені қатты жараламай, жүрегіме өшпес із қалдырмағандығын түсінемін. Сол үшін мен Бхагавад-Гитаға қарыздармын.

Қорыта келгенде, «Бхагавад-Гита» әрқашан да өзінің үнді әдебиеті тарихында алар орны, өзінің философиялық идеяларымен діни көзқарастары, дүниетанымы жағынан мүлдем басқа болып келетіндіктен, әлем ғалымдары мен зерттеушілерінің шынайы қызығушылығын тудыруда. Себебі орыс үндітанушысы В.С. Семеновтың айтуы бойынша, «Бхагавад-Гитаны» ұзақ уақыт зерттеу барысында «міне, бәрі зерттеліп бітті» десе де, «Гитаның» қайталанбас аудармасын жасаған У. Хилл да, бельгиялық үндітанушы Этьен Ламоттың (1929) тамаша жұмыстарының үстінен 40 жылдан кейін зерттеу жүргізген британдық дінтанушы Р. Зэнер (1969) аталмыш туындыны англосаксон әлеміне әйгілі еткісі келсе де, америкалық санскриттанушы Ф. Эджертонның (1944) «Гитаны» упанишадтардың ой мән-мәтініне әрқашан да ендіру мақсатымен жазылған көлемді екі томдығы шықса да, үнді философы С. Радхакришна еңбегі француз тіліне аударғаннан кейін де, осындай көлемді ғылыми сабақтастықтың дәлеліне қол жетілген нәтижелердің тұрақтылығына қарамастан, еуропалық ғылыми жұмыстарда «Бхагавад-Гитаны» зерттеудің тұрақты қалыптасуы негізделмегендігі барша зерттеушілерді түрлі пікірлерге қалдыруда екенін айта кеткен жөн. Сондықтан поэманың мәтінінің жүйесіздігі, шыққан уақытының екіұштылығы поэманы тереңірек зерттеуге, оқып үйренуге одан әрі қызығушылықты арттырады.

Рамайна мұрасының діни-философиялық астары

Діни сарында жазылған «Рамайна» дастаны – үнді халқының көлемі жағынан алғанда екінші орында тұрған мұра болып саналады. Рамайна эпосы үнді халқының қасиетті мәтіндерінің ішінде орын алған Итихаса (бұрынғы

уақытта) кітаптардың бірі. Эпикалық «Рамаяна» поэмасының да үнді-будда мәдениетінде алатын орны ерекше. Мұнда өзінің сүйген жары Ситаны құтқару жолындағы Рама патшаның басынан кешкен оқиғалары баяндалады. Сонымен бірге, бұл баға жетпес мәдени мұрада көне замандағы үнді халқының өмірі кеңінен сипатталып, олардың салт-дәстүрлері, тұрмыс-тіршілігі туралы құнды мәліметтер беріледі. Француздың белгілі тарихшысы Мишле «Рамаяна» поэмасы туралы былай деп пікірін білдірген: «Батысқа қарасам көңілім толмайды, тіпті ежелгі мәдениеттің ошақтарының бірі болған – Грекияның өзі де мені онша қанағаттандырмайды, тұншығып бара жатқандай әсер аламын, өйткені олардың идеялары әрі жұтан, әрі әсерсіз. Ал ұлы Азия мен дана Шығысқа көз жіберіңізші. Онда менің жүрегім, менің сүйікті поэмам жатыр. Бұл әдеби туынды – кең байтақ Үнді мұхитымен пара-пар».

Рамаяна эпосының басты кейіпкері – Айодхья патшасы Дашаратхидің ұлы Рам поэмада адал жар, ержүрек батыр ретінде бейнеленеді. Шығармада сонымен қатар, Рам мен оның көзқарастары ашыла түсетін басқа кейіпкерлер де назарға алынғанын айта кету керек. Дхармаға, яғни дінге негізделген эпос басқа ұғымдарды да сипаттаумен қатар кейбір көзқарастарды қолдап, кейде басқаларына қарсы тұрады. Индуизм түсінігі бойынша Рам Вишну құдайының кейпі ретінде қоғамдағы діни және әлеуметтік тәртіпті сақтау үшін дүниеге келген деседі [19, 83 б.]. Осы тұрғыдан алғанда дхарманы дүниеде қолдану Рамның көзқарасы мен мінез-құлқынан көрінеді деуге болады.

Уильямстың (1772: 1280) «Рамның өмір тарихы» атты еңбегіне сүйенген түрік зерттеушісі былай деп жазады: «Айодхья патшалығындағы шиеленістердің салдарынан тақтың нақты мұрагері Рам әділетсіз жер аударылып, қуғын-сүргін кезінде әйелі Ситаның Раваның ұрлағаны, кейін Рам барлық қиындықты жеңеді де Айодхьяға келіп, патшалығын алуы терең сипатталады», – дейді [20, 18 б.].

Равана үш кейіпке ие болған ракшастар патшасы ретінде сипатталады. Олар: 1) Якшалар сияқты жартылай қасиетті және мейірімді адамдар; 2) түнде зираттарда серуендеуші тәңірлердің дұшпандары; 3) Құрбандық рәсімдерін бұзушы және адамның етін жейтін алыптар мен жындардан тұратын кейіп [21, 156 б.].

Аңыз бойынша, Равана құдайлардан да, перілерден де жеңілмейтін тылсым күшке ие болды. Алайда ол құдайдан адамдармен шайқасам, олардан жеңілем деген ойы болмағандықтан, адамдардан жеңілмейтін күшті сұрамаған деседі. Равана Ситаның сулулығына тәнті болып, оны ұрлап кеткеннен соң, Рам және Лакшман жоғалған Ситаны іздеп жолға шығады. Олар Оңтүстік Үндістандағы маймылдар отаны Кишкиндху жеріне тап болады. Рам маймылдар патшасы Сугривке оның жауларын жеңуге қол ұшын беріп, өзіне жаңа дос және серіктес табады. Кейін Сугрив ұша алатын қабілеті бар көмекшісі әрі батыры Хануман арқылы Ситаны тауып береді.

Біздің дәуірімізге дейінгі 300-100 жылдар аралығында жазылған еңбектер мұқият зерттелуі керектігі жөнінде үндітанушы, философ ғалым У. Рубен [22, 153 б.] де өз зерттеулерінде сөз етеді. Себебі оның құрамындағы тақырыптар жалпы қоғамды қалыптастыруға бағытталған. «Рамаяна» эпосында сипаттала-

тын мәселелер «Шастр» сынды басқа да ежелгі үнді шығармаларында әр түрлі кастағы адамдарға жүктелетін міндеттер туралы айтылған. Шығармаларда патша өз елін дхармаға (дінге) сәйкес қалай басқаруы керек, әртүрлі касталардағы ерлер мен әйелдердің мінез-құлқы, күйеу мен әйелдің міндеттері, карма, қайта туылу және т.б. үнді халықтарының өмірі туралы мәліметтер кеңінен қамтылған. Себебі дхарма сенімінің мәнін көрсететін үнді халқының өмір салты мен имандылығын басшылыққа алатын шығармалар негізінде жеткізілген. Сондықтан шығармалардағы кейіпкерлерді зерттеу арқылы үнді халқының діни-әлеуметтік өмірінің қандай болуы керектігін анықтай аламыз.

«Махабхарат» дастанына қарағанда «Рамааянның» руханилық жағы өзгеше келеді, жартылай жабайы қаһармандық ахуал нәзік сезімталдықпен алмастырылады, атақ-даңққа деген құмарлық ұнамды бекзаттық пен адамгершілікке, тазалыққа ұмтылған, махаббат пен сенімділікке жол береді.

Бұл жөнінде түрік ізденушісі Мехмет Масатұлының «Рамааяна эпосындағы кейіпкерлерге талдау жасау» тақырыбындағы зерттеуінен де Рам құдайы туралы берілген тұжырымдарды көруге болады. Зерттеушінің мақаласында Рам, Сита, Лакшман, Хануман және Равана мысалдарын негізге ала отырып, үнді халқы өздерінің діни-әлеуметтік өмірін қалай сақтау керектігін суреттейтін кейіпкерлердің діни, өмірлік көзқарасы мен мінез-құлқы талқыланады. Зерттеуші Рамааяна дастаны мен ондағы кейіпкерлерге талдау жасап, оның үнді қоғамындағы орны мен маңызын анықтауға тырысады [23, 12 б.]. Сондықтан батырлық сипатпен бастау алған Рамааяна эпосынан адамдардың табиғатын сипаттайтын дхармаға негізделген шығарма деп айтуға болады.

Қорытынды

Жалпы, екі мың жыл бұрын санскрит тілінде жазылған дүниежүзілік мәдени мұра қазынасының бір бөлшегі болған көне үнді эпостары «Махабхарат» пен «Рамааяна» үнді халқының мәдениетіне игі ықпал етті. Бұл эпостар сан ұрпақтардың әдеби мұрасының таусылмайтын қайнар көзі іспеттес. Әлемнің ең атақты шығармаларының арасында тең орын алған «Махабхарат» пен «Рамааяна» кейіпкерлері мен сюжеттері бірнеше жазушыларға көптеген өлең, пьеса және әңгімелер жазуға әсерін тигізді. Бізге таныс басқа елдердің классикалық туындылары Гомердің грек тіліндегі «Иллиада мен Одиссеясы» сияқты «Махабхарат» дастанында да батырлар туралы эпос жанрында жазылған. Тарихи аңыздарға сүйенген аталмыш туындылардың мазмұнынан ерте заманда болған оқиғалар желісінде жазылғандығын көреміз.

Батырлық-философиялық эпос «Махабхаратаның» дүние жүзіндегі басқа эпостардан басты айырмашылығы – оның философиялық шығарма екендігінде жатыр. Эпостың Бһагавад-Гита деп аталатын негізгі тарауы түгелдей философиялық терең ойға негізделген. «Махабхарат» соғыс атаулының адамзатқа қандай бүлік әкелетінін бұдан 4000-5000 жыл бұрын айтқан ұлы туынды. Ал, «Рамааяна» – лирикалық-эпикалық туынды. Мұнда әсіресе шебер сюжеттік

шешімімен қоса, ақындық өнер де үстем тұр. Бұл шығармалардың тақырыбы сан алуан: әйелдің батырлығы, даналығы мен адалдығы туралы, шын достықты, асқан ақыл мен айланы дәріптеу, т. б. Сонымен қатар шығармада кейіпкерлердің өмірі мысалға алынып, олардың тағдыр-тауқыметі арқылы адам бойындағы жан қасиеттер сыналып, ізгі қасиеттер дәріптеледі, халыққа үлгі-өнеге, ғибрат айтылады.

Үнді әдеби мұрасының тарихы өте бай. Үнді әдебиетінің қайнар көзі ведаларда жатыр. Үндістанның әдебиеті барлық өзге елдер зерттеушілерінің назарын өзіне аударған бірден-бір мұра болып табылады. Ең алғаш болып римдік зерттеушілер өздерінің жоғары бағасын берсе, орыс, ағылшын және т.б. зерттеуші-ғалымдар да құндылығына тоқталып, үнді шығармаларын әлем тілдеріне аударып бастады, мұның дәлелі «Махабхарат» және «Рамаьяна» эпостарының өзі бірнеше тілге аударылып, таралуы болып табылады. Осылайша, ежелгі үнді әдебиеті үнді халқының ғана емес, әлем әдебиеті тарихында да алар орны ерекше баға жетпес бай мұра болып қалыптасты.

Көркем шеберлікке ие Махабхарат пен Рамаьяна туындылары Үндістан жерінде ғана емес, бүкіл әлем тілдеріне аударылған үлкен көлемді, баға жетпес діни-философиялық мұралар болып табылады.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Güngören, Ö.C. Bhagavad-Gita Tanrının Carkisi. – Ankara: Yol yayinlari, 2001. – 47 p.
- 2 Радхакришнан С. Индийская философия. – Ирпень.: ООО «Радогост», 2005. – 472 с.
- 3 Ecevit, B. Şiirler, Şiir Çevirileri, Yazın ve Sanat Yazılan. 2. Baskı. – Ankara, 1976 – 124 p.
- 4 Бартольд В. Восток и русская наука. – М.: «Русская мысль», 1925. – 629 с.
- 5 Смирнов Б.Л. Махабхарата. Бхагавадгита. – М.: Болесмир, 2007. – 616 с.
- 6 Серебряков И.Д. Литературы народов Индии: Учеб.пособие для вузов. – М.: Высшая школа, 1985 – 302 с.
- 7 Торчинов Е.А. Популярный словарь индуизма. – М.: Наука, 2001. – 46 с.
- 8 Keay J. India: A History. – New York: Grove Press, 2000. – 603 p.
- 9 Basham A.L. The Wonder That Was India // A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims. – New York, 1954. – 154 p.
- 10 Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. – М.: «Восточная литература», 2002. – 285 с.
- 11 Dasgupta S.A. History of Indian Philosophy. – Cambridge University Press, 2009. – 452 p.
- 12 Telang K.T. Introduction to Bhagavadgita // The sacred books of East. – Oxford, 1982. – № Vol 8. – 475 p.
- 13 Hill, W.D.P. The Bhagavadgita translated with an Introduction, an Argument and a Commentary. – Oxford, 1928. – 684 p.
- 14 Deussen P., Geden A.S. The Philosophy of Upanishads. Delhi.: First Indian Edition, 1999. – 305 p.
- 15 Garbe R. The Bhagavad Gita translated from Sanskrit. – Haessel, Leipzig, 1980. – 253 p.
- 16 Mylius K. The Bhagavadgita. – Taschenbuch, 1997. – 104 p.
- 17 Roy M.A. Bhagavadgita and its message: with text, translation and Sri Aurobindo's commentary. – Lotus Light Publication, 1995. – 906 p.

18 Desai M. Mahatma Gandhi «Young India». – Delhi, 1946. – 1152 p.

19 Йогананда Парамаханса Бхагавадгита: Беседа Бога с Арджуной. Царственная Наука. Богопознание. Новый перевод и комментарии / Перев. с англ. – М.: ООО Издательство «София», 2013. – 457 с.

20 Гирс Г.Ф. и др. История и культура Древней Индии. – М.: Наука, 1990. – 352 с.

21 Haas G.C. Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gita. JAOS, 1954. – 64 p.

22 Ruben W. Hint Eropelerine Dair. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1946. – № IV: 2. – 394 p.

23 Kutlutürk C. Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örneklığı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014. – № 55:1. – 48 p.

Transliteration

1 Güngören, Ö.C. Bhagavad-Gita Tanrının Çarkısı [Bhagavad-Gita the Song of God]. – Ankara: Yol yayinlari, 2001. – 47 p.

2 Radhakrishnan S. İndiyaskaya filosofiya. [Indian Philosophy]. – İrpen': ООО «Radogost», 2005. – 472 s.

3 Ecevit B. «Şiirler, Şiir Çevirileri, Yazın ve Sanat Yazılan» [Poems, Translation of Poetry, Literature and Art Writing]. 2. Baskı. – Ankara, 1976. – 124 p.

4 Bartold V. Vostok i russkaya nauka [East and Russian Science]. – Moskva: Russkaya mysl, 1915. – 629 s.

5 Smirnov B.L. Mahabharat. Bkhagavadgita. – M.: Bolesmir, 2007. – 616 s.

6 Serebryakov I.D. Literaturny narodov İndii: Ucheb.posobiye dlya vuzov [Literature of the Peoples of India: Textbook for Universities]. – Moskva, 1985. – 302 s.

7 Torchinov Y.A. Populyarnyy slovar' induizma [Popular Dictionary of Hinduism]. – Moskva: Nauka, 2001. – 46 s.

8 Keay J. India: A History. – New York: Grove Press, 2000. – 603 p.

9 Basham A.L. The Wonder That Was India // A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims. – New York, 1954. – 154 p.

10 Dandekar R.N. Ot Ved k induizmu. Evolyutsioniruyushchaya mifologiya (Per. s angl. K.P. Lukyanenko) [From the Vedas to Hinduism. Evolving Mythology]. – M.: «Vostochnaya literatura», 2002. – 285 s.

11 Dasgupta S.A. History of Indian Philosophy. – Cambridge University Press, 2009. – 452 p.

12 Telang K.T. Introduction to Bhagavadgita // The sacred books of East. – Oxford, 1982. – Vol № 8. – 475 p.

13 Hill W.D.P. The Bhagavadgita translated with an Introduction, an Argument and a Commentary. – Oxford, 1928. – 684 p.

14 Deussen P. Geden A.S. The Philosophy of Upanishads. – Delhi.: First Indian Edition, 1999. – 305 p.

15 Garbe R. The Bhagavad Gita translated from Sanskrit. – Haessel, Leipzig, 1980. – 253 p.

16 Mylius K. The Bhagavadgita. – Taschenbuch, 1997. – 104 p.

17 Roy M.A. Bhagavadgita and its message: with text, translation and Sri Aurobindo's commentary. – Lotus Light Publication, 1995. – 906 p.

18 Desai M. Mahatma Gandhi «Young India». – 1946. – 1152 p.

19 Yogananda, Paramakhansa. Bkhagavadgita: Beseda Boga s Ardzhuonoy [Conversation of God With Arjuna]. Tsarstvennaya Nauka. Bogopoznaniye. Novyy perevod i kommentarii / Perev. s angl. – M.: ООО Izdatel'stvo «Sofiya», 2013. – 457 s.

20 Girs G.F. and et all. Istoriya i kul'tura Drevney Indii [History and Culture of Ancient India]. – Moskva: Nauka, 1990. – 352 s.

21 Haas G.C. Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gita. JAOS, 1954. – 64 p.

22 Ruben, W. Hint Epopelerine Dair [On Indian Epopes]. – Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1946. – № IV: 2. – 394 p.

23 Kutlutürk C. Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örneklği [The Example of Rama Avata in Hindu Religious Tradition]. – Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014. – № 55:1. – 48 p.

Байтенова Н.Ж., Кокеева Д.М.

Изучение теоретического аспекта религиозно-философских произведений в жанре с্মृти (на примере Махабхараты и Рамаяны)

Аннотация. В статье рассматривается содержание Махабхараты и Рамаяны, широко распространенной в мире индийской литературы в жанре с্মृти, с упором на теоретические исследования. Мировые литературоведы и турецкие исследователи, изучив работы Махабхарата и Рамаяны, назвали эти произведения «Энциклопедией древних индийцев» и проанализировали роль героев как воплощение благочестия, героизма и мудрости общества. Кроме того, эпос Махабхарата, в котором описывается кровопролитие двух поколений, включает в себя религиозную философскую поэму под названием «Бхагавад-Гита». Был сделан подробный анализ временного интервала и предпосылок «Бхагавад-Гиты». История «Бхагавад-Гиты», религиозно-философского древнего индийского памятника, написанного на санскрите, занимает огромный промежуток времени. И этот вопрос является спорным, поэтому каждый ученый высказывает свое мнение по этому поводу. В настоящее время проводятся теоретические исследования индийских и зарубежных ученых Б. Тилак, Дж. Бельвалкри, Шри Гопал Базу Малик, Йоганда Параманса, С. Радхакришнана, М.А. Рой, Л. Бопп, С.Шредер, Г. Соренсен и других.

Ключевые слова: Ведическая литература, Махабхарат, Бхагавад-Гита, Рамаяна, наследие, вера

Baitenova N., Kokeyeva D.

Studying the Theoretical Aspect of Religious and Philosophical Works in the Genre of Smriti (on the Example of Mahabharata and Ramayana)

Abstract. The article discusses the content of Mahabharata and Ramayana, the Smriti genre widely distributed in the world of Indian literature, with an emphasis on theoretical research. World literary scholars and Turkish scholars analyzed the work of Mahabharata and Ramayana called this work the “Encyclopedia of Ancient Indians” and analyzed the role of heroes as the embodiment of piety, heroism and wisdom of society. Also in the epic of the Mahabharata which describes the bloodshed of two generations includes a religious philosophical poem called “Bhagavad-Gita”. A detailed analysis of the time interval and premises of the Bhagavad-Gita was made. The history of the Bhagavad-Gita, the religious and philosophical ancient Indian memorial written in Sanskrit, takes a huge amount of time. However, this issue is controversial, therefore, each scientist expresses his opinion on this matter. Currently, theoretical studies are being carried out in the genre of commitment B. Tilak J. Belvalkri, Sri Gopal Bazu Malik, Yoganda Paramahansa, Radhakrishnan S., Roy M.A. along with Indian scholars and the European Union. Bopp, L. Schroeder, S. Sorensen, G. Bulle, U. Ruben, and others. works of domestic and foreign scientists.

Key words: Vedic literature, Mahabharata, Bahagavad-Gita, Ramayana, heritage, faith.

САЛАФИЗМНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ТАРАЛУЫ

¹Альмухаметов Алий Рауфович, ²Абжетов Нұрлан Сырымұлы,

³Жұмашова Жұлдыз Аманбайқызы

¹alirauf59@mail.ru, ²nurlan.abzhet@mail.ru, ³stellazhuldyz@yahoo.com

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті (Алматы, Қазақстан)

¹Almukhametov Ali, ²Abzhetov Nurlan, ³Zhumashova Zhuldyz

¹alirauf59@mail.ru, ²nurlan.abzhet@mail.ru, ³stellazhuldyz@yahoo.com

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. «Араб көктемі» исламистердің күшеюіне әкеліп, бүкіл аймақта ислами қозғалыстардың легін тудырды. Исламистер арасында демократияға, плюрализмге және жеке бостандыққа қатысты пікірталастар белең алды. Осы орайда, олардың арасында қалыптасып келе жатқан исламизм концепциясының түсінілуі және бұл ойындағы ойыншылардың өздерін қалай қабылдайтынын түсіну – аса маңызды. Мақалада қазіргі исламистерді сипаттайтын және анықтайтын қысқаша мәліметтер келтіріледі. Исламистік саяси партиялардың ерекшеліктері сипатталады. Авторлар дәстүрлі емес діндарлық, градуализм, исламдағы модернизациялау, ұлтшылдық және батыспен прагматикалық қарым-қатынастар сияқты бағыттарды қамтитын неоисламизмнің ең заманауи үрдістерінің анықтамасын келтіреді.

Түйін сөздер: Салафизм, ихуанизм, сүннит, Араб көктемі, бауырластық, так-фиризм.

Кіріспе

Сәләфия сөзі (арабтың сәләфа етістігінен шыққан – алғашқылардан болу) исламдағы бастапқы фундаменталистік діни-этикалық бағыт болып саналады [1, с. 148]. IX ғасырдан бастау алған «сәләфилер» сахаба, табиғин ережелері мен әрекеттерін қатаң сақтайтындар және ислам қағидаттарын сөзбе-сөз қабылдайтындарды, Құран аяттары мен хадистерге, сондай-ақ, ақида сұрақтарын талқылаусыз, пайымсыз сенетіндерді айтады [2]. Сәләфилік ағымның кейінгі кездегі бағыты Сауд Арабиясының араб мемлекеттеріне ықпалын жүргізу мақсатында қалыптасты. Оның негізгі саяси аренада ашық әрекеттерін Мысыр мемлекетіндегі белсенді әрекеттерінен байқауға болады.

Тахрирден кейінгі көрініс 2011-2012 және 2015 жылдардағы екі парламенттік сайлаулар арасында қайта-қайта өзгертілді. Салафиттер мен олардың жаңадан құрылған Хизб-ан-Нур партиясына келетін болсақ, екі сайлау да мүлдем өзгеше нәтиже берді. Бұған дейін партия парламенттен 122 орынға ие болып келген болса, бұл жолы өзінің сегіз кандидатын ғана сайлады. Осы уақытқа дейін көптеген мәлімдемелер болды, олардың барлығы партияның сайлаудағы жеңілісін

өзінің бұрынғы консервативті халықтық базасын қамтамасыз ете алмайтынмен немесе тіпті оны бұрынғы бауырластық сайлаушыларды тарту арқылы кеңейтумен түсін-діреді, ал салафиттердің өздері бұрынғы президент Мұхаммед Мурсидің жақтаушыларын қоғамдағы беделін бұзғаны үшін айыптайды. Кейбір айыптауларға сәйкес, партия тіпті кедейлерді алдап, олардың дауыстарын сатып алу арқылы өзінің сайлау науқанын қаржыландыру үшін шетелдік мемлекеттен (Сауд Арабиясы деген болжам бар) 60 миллион доллар алған [3]. Осы қосымша әрекеттерге түсіндірме ретінде Хизб-ан-Нурдың несі дұрыс болмады, салафиттер дәстүрлі миссионерлік жұмыс (әд-Да'ва әл-Сәләфия) мен саясаттың үйлесіміне күмән келтіре отырып, ең «куетистік» пікірді ұстанады.

Бұл соңғы мәселе соғыс аралық кезеңнен бері басым болып келеді және салафиттердің саяси шындыққа әсер етуінен туындайтын мұндай пікірталас бірінші рет болып тұрған жоқ [4, р. 218]. Керісінше, бұл пікірталас шешімін таппайтындай болып көрінеді және ол әрдайым трансұлттық діни актердің Сауд Арабиясы сияқты мемлекеттік актердің пайдалануына әсер етті, мұнда салафизм – жалғыз қабылданған идеология және оның дипломатиясының негізі. Египеттегі алғашқы сәләфиттік бауырластықтар өздерінің саясатының жылдам саясаттанған «Мұсылман бауырлар» миссиясынан гөрі тақуалық-реформаторлық сипатын көр-сетуге бірнеше рет тырысты, тіпті салафиттердің өздері исламистердің анағұрлым тартымды тәрбиелі және қайырымдылық қызметін қабылдауға қарсы тұра алмады [5, р. 104]. Алайда, сайлаулармен, демонстрациялар немесе қарулы көтерілістермен байланысты кез-келген келісім «бидғат» ретінде қабылданбады.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің жалпы мазмұны – тарихи және саяси құбылыстардың әлеуметтік құрылымдық принципін құрады. Діннің саяси көріністерін талдау мен саяси лидерлердің дискурстық практикасы, діни алауыздықтар және билік пен діни ұйымдар арасындағы қатынастарды саралай отырып, авторлар қазіргі кезде қоғамда белең алған салафилік ағымның шығу генезисі мен таралу ерекшеліктеріне көңіл бөлді. Заманауи исламизмнің мазмұнын ашып көрсету мақсатында тарихилық, салыстыру, зерделеу, талдау, топтау және жүйелеу әдістері басшылыққа алынды. Тарихи, саяси факторлардың ықпалын түсіну мақсатында хронологиялық бірізділік сала отырып, салыстыру жүргізу әдісі қолданылды.

Салафизмнің қалыптасуы

Египеттік салафизм қазіргі Сауд Арабиясы құрылғанға дейін де (1932 ж.) Араб Таяу Шығысы мен Солтүстік Африкаға ресми ваххабилік баспанаға айналды. Уаххабизм терминін салафиттердің өздері ешқашан қолданбайды деп айтуға болмайды. Ал Сауд Арабиясының тарихнамасы корольдіктің біртіндеп құрылуын сәләфилік үрдіс, яғни «шынайы исламдық» ояну ретінде сипаттайды [6, р. 192]. Сауд Арабиясы мен әд-Дағуа әл-Салафия арасындағы мұсылмандық

және мұсылман емес елдердегі бүгінгі «табиғи байланыстарды» ескере отырып, осы ерекше қатынастың қалай дамығанын, сондай-ақ оның саяси әсерін Египетке арнайы сілтеме жасай отырып қадағалау керек.

Патшалықтың негізін қалаушы Ибн Сауд алғашқы салафизм әдебиетінде исламдық реформатор ретінде аталып, 1946 жылы өзі барған Египеттің соңғы патшасы Фарукпен жылы қарым-қатынасты сақтады. Хашемиттерге деген өшпенділіктен басқа, екі монархты өздерінің патшалықтарын шайқалта алатын радикализмнің кез-келген түрімен күресуге деген ортақ мүдделері біріктірді [7, p. 333]. Сондықтан олар өздерінің саяси капиталының көп бөлігін адал діни бауырластықты насихаттауға, коммунистер мен антиколониалық ұлтшылдарға қарсы қорғаныс ретінде салды. Осыған байланысты салафиттер де, мұсылман бауырлар да билеушілерге қоғамдық бағынуға кепілдік берген ең жақсы топтардың бірі болды. Дегенмен, экстремизмнің бірнеше қауіпті белгілері болған, мысалы: 1948 жылы премьер-министр Нукраши Пашаның өлтірілуі. Бұл оқиға қазіргі кездегі көрнекті саяси қайраткерге қарсы жасалған алғашқы тәкфирлік әрекет болды және ол бүгінде барлық салафиттік ақпарат көздерінде бауырластықтың терроризммен байланысын көрсету үшін айтылады. Кейбір кіші бауырластықтардың зорлық-зомбылыққа баруы Фарук патшаны үрейлендірді, ол бауырластардың екінші жалпы жетекшісі Хасан аль-Худайби берген экстремистерді жою кепілдігіне қарамастан, оны өзінің одақтастары тағынан тайдырады деп қорықты Саудиялықтар Египеттік исламшыларының осы радикалды қайта бағытталуымен шатастырылды [8, p. 717].

Салафилік бағыттың қоғамға ықпалы

1970-ші жылдардағы тәкфирлік ұйымдар және ақырында Кутбизмнің пайда болуына дейін өрбіген қалыпты және экстремистер арасындағы эмбриондық алауыздыққа қарамастан, «Мұсылман бауырлар» саяси емес салафиттерге қарағанда Сауд Арабиясына Насерге қарсы күресте әлдеқайда тиімді одақтас болды [9, p. 416]. Египетте тыйым салынған көптеген бауырластар Сауд Арабиясында пана іздеп, Корольдіктің ислам саясатына қосқан үлесі үшін байлыққа кенелді. Сонымен бірге, бауырластар Иордания королін радикалды ұлтшылдардан қорғады, ал олар екі рет (1964 және 1982 жж.) Сирияның Баас режимін тұрақсыздандыруға тырысты. Ихуанизм реакциялық араб монархияларының қолында саяси құрал болғаны даусыз, ал салафизм мешіт пен медресенің тыныштығымен шектелген. Соған қарамастан, 1980 жылдардың ішінде екі үлкен геосаяси оқиғалар оның Таяу Шығыстағы трансұлттық ойын ретінде қайта жандануына күрт көмектесті. Оны диверсиялық Иран төңкерісі мен Ауғанстандағы Батыс пен Сауд Арабиясының Кеңес Одағына қарсы қолдаған жиһадтан көруге болады [10, p. 469].

Насеризмді ұстанғаннан кейін, Сауд Арабиясының осы екі майданға бір мезгілде қатысуы Парсы шығанағының ең бай патшалығы үшін сунниттік исламға және әсіресе араб әлеміне өзінің қамқорлығын алуға алтын мүмкіндік болды. Сонымен қатар, Сауд Арабиясының ішкі басымдықтары мен аймақтық

ұмтылыстары арасындағы байланыс айқын болды: Кеңес Одағының «крестшілеріне» және ирандық «бидғатшыларға» қарсы дүниежүзілік жиһад дайындау арқылы саудиялықтар өз үйлеріндегі кез-келген тәкфиршілдік сын-қатерлерге қарсы иммунитетін арттыруға үміттенді, бейбіт суннит-шииа қатынастары есебінен, осылайша кейінгі ұрпаққа өзара өшпенділік мұрасын жасайды. 1979 жылы Меккедегі Үлкен мешітті басып алу және 1981 жылы Анвар ас-Садаттың өлтірілуі сунниттік араб басшыларының осалдығының салдарынан болды. Нәтижесінде Сауд Арабиясы мен Египеттің ынтымақтастығы тағы да күшейе түсті. Мұсылман бауырларға да, салафиттерге де осы қасиетті соғыста өздерінің механизмдерін ұсынуға шақырылды, ал салафизмді қайта қалпына келтіру оның табу хараки исламына қатысты тыйымдарынан бас тартуды болжады [11, р. 215]. Сондықтан, «Хараки» және тіпті «жиһади» салафизмі мемлекеттік актерлердің қамқорлығымен бір шартпен болса да дамыды: Сауд Арабиясы мен Египеттегі билеушілеріне сенімді бола тұра, салафиттер Ауғанстанда болсын, басқа жерде болсын үммет үшін қатаң түрде Мужахидинге айналуы керек еді.

Осыған қарамастан, бұл стратегия сунниттік елдерді 90-шы және 2000-шы жылдар бойына тәкфиризм әрекеттерінен қорғай алмады [4, р. 213]. Бауырластардың әскери альянсы, салафиттер мен жиһадшылар арасында Ауғанстандағы соғыс одағы ыдырап, олардың әрқайсысы бұрынғы рөлдерін атқарды. Джихади ардагерлері өздерінің тәжірибелерін Алжирге, Боснияға және бұрынғы Кеңес Одағы республикаларына экспорттап, Ислам Әмірліктерін құруға ұмтылды. Олардың саудиялық қолдаушылары істің насырға шабуына байланысты, терроризмнің кеңінен таралуына ықпал еткені үшін кешірім сұрауға мәжбүр болды. Бұрын Мужахидун деп аталған солдаттар Кутбтың жолымен жүретін Джихадийин-Такфирийин деген атқа ие болды. Өйткені бұл Сауд Арабиясының бірнеше телеарналарында көрсетілген. Қысқаша айтқанда, Сауд Арабиясы саяси емес салафизмнің шегін анықтай алмай, оны «саясаттандыруға» жол берді. Демек, корольдік өзінің сунниттер әлеміне деген идеологиялық гегемониясын өзгертпей, өзінің ұлтаралық қауіп-қатерлерін тежеудің жалғыз құралы ретінде «таклиди» салафизмді «қайта институционалдандыруға» жүгінді, яғни сыртқы саясатта «деисламизациялау» үрдісін жүргізді.

1960 жылдары корольдік әулет жер аударылған бауырластардың себебімен Саудтық білім беру механизмі, үш отыз жылдан кейін, бауырластыққа негізделген салафиттердің көбеюіне әкелуі мүмкін деп болжаған жоқ еді. 1980 жылдардағы саяси мақсаттар тұрғысынан қаншалықты ұтымды болғанына қарамастан, корольдік «қолға үйре-тілген» салафизм мен импортталған ихванизм арасындағы үздіксіз өзара әрекеттестік, сайып келгенде, ваххабиттік мемлекеттік идеологияға нұқсан келтіруі мүмкін. Осылайша, Сауд Арабиясы салафиттерді «Бауырластықтан» алшақтатып, трансұлттық исламистік салафизм қозғалысына тағы бір рет араласты. Осы арада корольдік шииттердің немесе басқа радикалды сунниттік ықпалдың алдын алу құралы ретінде барлық жерде салафиттік медреселер құруға қаражат бөлді [12]. Қалай болғанда да, медресе мен мешіттің өзі джихадиге қарсы және ихванилерге қарсы стратегияны жүзеге асыруда қанағаттанарлық құрал бола ала ма?

2011 жылы корольдік ыңғайсыз жағдайға тап болды. Алдыңғы жиырма жыл ішінде оның салафиттік сенімді адамдары мұсылмандарға мемлекетке мойынсұну және фитнаның кез-келген күнәлі әрекеттерінен аулақ болу керектігі туралы уағыз жүргізіп келді. Иракқа қатысқан АҚШ сүнниттер мен шииттердің арасындағы өшпенділікті тұтандырып, жиһадшыларға жаңа шайқас алаңдарын ұсынды, әдетте араб әлемінің қалған бөліктерін «тыныштықта» ұстау үшін сауд-салафиттік саясатқа қанағаттанды [13, р. 13]. Алайда, халықтық көтерілістердің басталуы Сауд Арабиясы дипломатиясының фактілерін өзгертті. Сауд Арабиясының алғашқы қадамы – бұл Араб Көктемінің оның төңірегіндегі тұрақтылықты бұзатын әсерін тоқтату мақсатында науқанға жетекшілік ету. Нәтижесінде, 2011 жылдың наурызында Парсы шығанағы ынтымақтастық кеңесінің Бахрейнге бірігіп кіруі сунниттік араб монархтарының өз аулаларында одан әрі революциялық құлдырауды қабылдамайтынын көрсетті.

Екінші жағынан, саудиялықтар өздерінің ең сенімді одақтастарының бірі Хосни Мүбарактың қызметінен босатылғанын мойындауға мәжбүр болды, ал жергілікті салафиттер халықтың ашу-ызасын басу үшін ештеңе істей алмады. Сонымен қатар, олар ішкі саяси кеңістіктің ашылуында неғұрлым селқос болып қала берді, оған қоса олар тирандық режимге ауысты деген айыппен Ихуани тарапынан айыпталды. Салафиттер қаншалықты жақсы дайындалған болса да, «анти-перғауындық» терминологияны болдырмауға тырысқан; саудиялықтар өздерінің салафизмді саяси тұрғыдан пайдалануын қайтадан тексеруге мәжбүр болды, ал салафиттердің өздері жаңа саяси ашықтық дәуіріне бейімделуге мәжбүр болды. Ақыл және кейбір жағымсыз фәтуалардан басқа куетистердің ауытқуына қарамастан, олар үнсіздікті бұзып, 25 қаңтардағы революцияға бауырлармен бірге қатысты. Дегенмен оның ішінде әлеуметтік тәртіп пен адамгершілікті қорғауға бағытталған қадамдармен демонстрацияларды тоқтату керек және өтпелі процестерге көшу керек дегенді айтты [14, р. 3]. Олардың демонстрацияларға қатысуға немесе қатыспауға қатысты екіұшты ұстанымы табиғи түрде революцияға қарсы қозғалыстың таза саяси инстинкттермен қозғалған революцияның бөлігі болғысы келетінін көрсетті. Салафиттерді Сауд Арабиясының күн тәртібіне қарамай, өздерінің есептерімен жүргізді.

Саудиялықтар өз тарапынан араб көктемінің ошағын аймақтық ықпалын батысқа қарай көрсететін уақыт жетті деп ойлады. Олардың патшалығы, ең болмағанда, қауіпсіз болды және Мүбаракты жоқтаудың орнына, олар оның мұрагерлігінің саяси нәтижелеріне әсер ету және жағымсыз оқиғалардың алдын алу мақсатында араласуды жөн көрді. Кейбір айыптаулар бойынша, саудиялықтар Египеттің пост-Тахрирден алаңын тұрақтандыру үшін төрт миллиард доллар төлеген [15]. Алайда, Сауд Арабиясы жалғасып жатқан «демократияландыру» толқындарын пайдалануға тырысқан жалғыз аймақтық держава емес. Керісінше, Ливия мен Сирияның тұрақсыздығы Түркия, Катар, Біріккен Араб Әмірліктері және Иран сияқты орта және кішігірім державалардың саяси, қаржылық және тіпті әскери араласуын күшейтуге негіз болды [16]. Сирияға қарағанда Иранның араласуы үшін жеткілікті себептері болды және сунниттік күштер үйлесімді түрде әрекет етуге мәжбүр еді, Египет суннитшіл дау-дамайдың алаңы болды. Олардың ойынша, 2011 жылы суннит державалары Асадтың өлімі жақын арада

болады деп ойлағанын ескере отырып, Египет Сирияға өтпелі кезеңінде «апат сынағына» айналар еді. Қысқаша айтқанда, төңкерістер сөзсіз араб көктемінен «аман қалғандар» арасындағы аймақтық билік ойынына ұшырады. Сунниттік мемлекет пен трансұлттық актерлер арасындағы идеологиялық байланыстарға қарағанда ихуанизм мен салафизм қақтығысушы тараптардың қолындағы жалғыз қол жетімді құрал болды. Бұл Египеттік салафиттердің Сауд Арабиясының дипломатиясына кіріптарлығын, сондай-ақ Сауд Арабиясының араб көктемінен кейінгі сәләфилік бағыттарға тәуелділік дәрежесін түсіндіреді.

Тунисте исламшыл ан-Нахда партиясы 2011 жылдың қазанында өткен сайлауда жеңіске жетіп, Мұсылман бауырлардың Египеттегі сайлауында жеңіске жетуіне жол ашты. Дереу Түркия өзінің Еркіндік пен Әділет партиясына Ердоғанның басқаруындағы Даму және Әділет партиясынан үлгі алып қолдау көрсетуін ұсынды. Катарға келетін болсақ, бұл Түркия мен Бауырластар үкіметінің саудиялық гегемонияға қарсы күрес құралы ретінде сенімді одақтасына айналды. Екі монархия да өз әулеттерінің абсолютті күшін, әсіресе ішкі исламшыл қозғалыстардан қорғауға мүдделі болғанымен, олар осы қозғалыстарды басқа жерлерде қолдауда белсенді болды. Бұл стратегия олардың «Араб көктемінен» кейінгі дипломатиясының тірегі болғанымен, Катар одан әрі қарай қадам жасады. Египеттегі президент Мурсиді қолдау Эрдоган айтқандай, Катардың «езгідегі халықтың құқықтарын сақтауына» берілгенінің дәлелі ретінде пайда болған жоқ, бірақ бұл шағын Парсы шығанағы елінің өзінің экономикалық күшін іздеу мақсатында өзінің орасан зор экономикалық қуатын пайдалануға аймақтық супер державаға қол жеткізу үшін тырысуының тікелей нәтижесі болды [17].

Сондықтан салафиттік саяси эксперимент осы геосаяси фонға қайшы келді. Сауд Арабиясының дипломатиясы куегистердің өндірісіне негізделгенін ескере отырып, корольдік салафиттерге жаңа көзқараста абай болуға мәжбүр болды. Бұл жолы керісінше ихуанилықтарға саудиялықтар қолдау көрсеткен саяси салафизм әсер етуі керек еді, өйткені бұл XX ғасырдың соңғы ширегінде болғаны тәрізді. Сонымен қатар, салафиттердің саяси әрекеті салафиттік шақырудағы көптеген шейхтарының «исламдық емес» саяси қағидаларды қабылдауға қарсы үнемі ескерту жасап жүруімен үйлесуі керек болды. Сайып келгенде, Хизб ан-Нурдың демократияны және 25 қаңтардағы революциялық мақсаттарды құрметтеуге, сонымен бірге ұлттың исламдық сипатын сақтауға және әлеуметтік бейбітшілікті қорғауға деген міндеттемесі төңкерісшіл «харакилер» мен саяси емес «тақлидтер» арасындағы уақытша келісімі болды [14, р. 12-13]. Салафилік танымал жетекші Язер аль-Бурхамидің айтуынша:

«Біз демократияны Құдайдың орнына адамдарды биліктің жалғыз қайнар көзі деп санайтындықтан қабылдамаймыз, бірақ біз сайлауды билеушілерді бақылау құралы ретінде қабылдаймыз. Бұл – іс жүзінде біздің ата-бабаларымыздың Шура тәжірибесінен шыққан исламдық қағида» [18].

Салафиттердің өздері мойындайтын осы қайшылықтарға қарамастан, олардың саяси эксперименті Тахрир алаңынан кейінгі Египетке біріктіріліп, екі саяси нәтиже берді: ел ішінде ол революциялық процессті қайта құрды, оны консервативті жолға бағыттады; аймақтық тұрғыдан бұл Сауд дипломатиясына түрік пен катарлық амбициялармен күресуге көмектесті. Мұхаммед Мурсидің

кезінде салафиттер елдің алғашқы исламистік үкіметіндегі серіктестердің рөлін өз мойнына алды және сонымен бірге бауырластардың жалғыз «діни оппозициясы» болды [19]. Сондықтан, салафиттер исламшыл саяси кеңістіктегі ұстанымдарын «Бауырластықты» дәлелдеу үшін жеткілікті түрде күшті сезінді. Егер салафиттер өз мешіттерінде қалса, бұл саяси қателік болуы мүмкін еді, ал Мурси мен ағайындылар өздерінің саясаттарын негізінен Ердоғанның басқарушылық тәжірибесінен үлгі алуға тырысады. Бүкіл Хизб-ан-Нурды орнатуға миллиондаған доллар инвестициялаған Сауд Арабиясы үшін бұл да қолайсыз болар еді.

Салафиттер ихуани билігінің моделінің бөлігі болуды талап етіп, оның «шынайы исламдық сипатын» қалпына келтіру негізінде оған қарсы күрес жүргізді. Кейбір құжаттарда көрсетілгендей, саудиялықтар салафиттердің ішіндегі пікірталас Хизб-ан-Нурда оның бауырлармен қарым-қатынасының сипатына байланысты қауіпті алауыздықтарға әкелуі мүмкін екенін білген; бірақ олар «Харакилер» мен «Тақлидтер» арасындағы алауыздықты олардың саясатына зиянды деп санамады. Екінші жағынан, бауырластар көптеген салафиттік талаптарды қанағаттандыруға мәжбүр болды, өйткені олар діни немесе тіпті сыртқы саяси мәселелерде үнемі сынға ұшырады [20]. Еуропада болғандай, оң партиялар тым оң жақ серіктестермен коалиция құрған кезде, билеуші бауырластықтар өздерінің консервативті сәләфиттік сайлаушыларды сіңіре аламыз деген сеніммен өздерінің салыстырмалы қалыпты идеологиялық платформасына сатқындық жасады. Бұл орны толмас қателік болды және кейбір жарияланған құжатқа сәйкес Сауд Арабиясының Каирдегі елшілігі мұны болады деп күтті. Ақырында, бауырластар салафиттік ұстанымдарға тым жақын болудың құнын неғұрлым зайырлы және либералды қабаттардың қолдауынан айырылу түрінде төледі.

Жаңа әскери араласуды ақтау үшін Ихвани-салафиттік биліктің бір жылдың өзі жеткілікті болды. Оның үстіне, салафиттер әуел бастан-ақ армия алдында өздерінің адалдықтарын білдіруге дайын еді. Бауырластықты көп жағдайда жақтайтын салафиттердің ауытқуына қарамастан, Хизб аль-Нур исламистерді өздерінің саяси келісімде қуатты әскери құрылыммен алмастыру идеясын қарастырып жатты [21]. Салафиттердің қасақана ма, жоқ па, армияға деген албырттығы Сауд Арабиясының Мысырдағы саясатына қызмет етіп, биліктің ақырында ауысқаннан кейінгі саяси тұрақтылыққа қатысты болды. Телеарнада айтылғандай, саудиялықтар Египет армиясының күші мен отандық діни күшпен ерекше қарым-қатынасы тұрғысынан «пакистандырылуын» мұқият қадағалап отыруы керек. Саудтықтар прагматиктер болды: олар Ихуани үкіметінің ұзаққа созылмайтынын білді және олар Хизб-ан-Нурға жүктелетін балама рөл іздеді. Бұл жағдайда салафиттер Еркін Офицерлер революциясынан кейін (1952-1954) Насермен болған қысқа шәрбат айы кезінде бауырластарға берілген рөлді ойнай алады.

Бұл сценарий Сисидің 2013 жылдың 3 шілдесіндегі «коррекциялық» төңкерісінен кейін қайталанды, бірақ оның ауқымы мен ұзақ мерзімі Сисидің уәде етілген жол картасын толығымен жүзеге асырумен бірге және әсіресе салафиттер сайлаудағы үлкен жеңілістен кейін көрінеді. Қалай болғанда да, салафиттер осы уақытқа дейін ұтымды түрде Египет армиясымен бірлесе отырып жаңа

конституциясының пайдасына үгіт-насихат жүргізуге рұқсат берілгенін ескерсек, нақтырақ айтсақ, шарифат мәртебесі туралы «2-бапта» олардың қызметін өзгеріссіз сақтау болып келеді. Сонымен қатар, Египет жаңа түрік-катарлық бірлестікке айналған жоқ және ихуани билігі өтпелі кезеңдегі елдер үшін орынсыз модель ретінде заңдастырылды. Бұл саяси нәтиже Сауд Арабиясының дипломатиясы мен Араб көктемін ұстап тұрумен үндес болды, сонымен бірге патшалықтың аймақтық ықпалын бауырластардың сүнниттік меценаттарының есебінен арттырды. Ливиядағы да, Сириядағы да үрейлі хаосты ескере отырып, контрреволюция жомарт қаржылық қолдау алды, ақырында саудиялықтар мен әмірліктер Түркия мен Катарға Араб көктемінен кейінгі саясат туралы өз түсініктерін көрсете білді.

Қорытынды

Сауд Арабиясының салафиттік дипломатиясының жетістігі әлі де талқылануда. Оның Мысырдағы негізгі басымдығы Араб көктемі мен ихуанизмнің күйреуі болды. Сондықтан «тақлидтер» мен «харакилер» арасындағы салафиттердің ішіндегі пікірталастар королдік қажет болған кезде саяси шешімдер ұсына отырып, әдейі сақталған сияқты. Салафиттердің өздеріне келетін болсақ, олардың «тақлиди» және «хараки» тәсілдерімен әрекет ету қабілеттері олардың ұйымдасқан және идеологиялық тұтастығын өте шиеленісті кезеңде сақтауға көмектесті. Дегенмен, олар осы уақытқа дейін трансұлттық камалдың ішкі көрінісі болғанымен жақсы нәрсеге қол жеткізе алмады. Сауд Арабиясының нұсқауына қарамастан, Египеттің салафиттері әлі күнге дейін реакцияшыл сунниттік державаның қолында контрреволюциялық құрал ретінде қабылданады және егер олар басқалардың өздері пайдаланатын зұлым шеңберін жеңуге шынымен мүдделі болса, бұл оларға байланысты. Олардың Египеттің саяси ландшафтындағы көзқарастары мен мүдделері жалпы салафиттік ағымның сипатына және Сауд Арабиясының сунниттік араб әлеміндегі рөліне қатысты нақты анықталуы керек.

Егер салафизмнің саяси қолданылуын Сауд Арабиясының дипломатиясына қосқан жалпы үлесі тұрғысынан бағаласақ, Хизб әл-Нурдың саяси өмір сүруіне қауіп төндіргеннен гөрі әлдеқайда маңызды нәрсе бар екенін көреміз. Еуропалық аудитория салафиттер исламды танытатын жалғыз бағыт ретінде таныла бастады. Олардың күш-жігерінің арқасында Сауд Арабиясы корольдігі «халифатты» жоюда ешқандай құлшыныс танытпағанына қарамастан, террорға ұшыраған Еуропаның серіктесі болып қала береді. Бұған қоса, оның корольдікпен терроризмге қарсы серіктестігіне күмән келтіретін Батыс күші әзірге жоқ, мұнда декапитация мен ампутация күн сайын заңмен жүзеге асырылады. Салафиттер «қазіргі Хауариждерді» деморализациялау және Сауд Арабиясын қорғауда белсенділік танытқанда, олардың қорғаушылары «исламды бұрмалаушылармен» күресудің орнына Парсы шығанағында жаңа аймақтық тәртіп орнатумен айналысуда. Сәләфилер туралы баяндалған антиихуанизмге қатысты айтар болсақ, егер саудиялық меценат бұрынғыдай «Мұсылман бауырлары» бағытын өзгертуге және салафит–ихуани татулығын орнатуға шынымен де мүдделі болған болса,

олардың салафиттерге ұзақ мерзімді пайдасын тигізетіні белгісіз. Қалай болғанда да, бауырластық пен король Салман арасындағы қарым-қатынасты жақсартудың соңғы салдарына қарамастан, ұйым Сауд Арабиясы мен Әмірліктердің террористік тізімінде қалады. Сауд Арабиясы мен Әмірліктер ихуаниға қарсы ортақ мүддеге ие болса да, олардың саясатының қандай-да бір алуан түрлілігіне куә болатынымыз белгісіз.

Араб көктемінің құлдырауы осы уақытқа дейін жаппай төңкерістердегі арандатушылығы тәкфирлік шабуылдардан әлдеқайда нашар болғаны сөзсіз. Алайда, қазір 1985 жыл да, 2011 жыл да емес. Егер ол шынымен де оқшауландудың, әсіресе иран-батыс жақындасуының алдын алғысы келсе, королдік салафизмге жүгінуден немесе «сунниттік пактілерді» жасаудан гөрі көп нәрсе істеуі керек. Сауд Арабиясында неғұрлым көп полярлы, Таяу Шығыста тұрақтандырушы және аз мазхабтық рөл атқару үшін, әлі де көптеген саяси кеңістіктер бар, әйтпесе оның Араб Көктемінен кейінгі «геосаяси эмансипациясы» өздеріне кері әсерін тигізуі мүмкін.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Челишев И.В. Фундаментализм и фундаменталисты. – Москва: РГСУ, 2010. – 148 с.
- 2 Ахимамагов З.К. 2017. Исторические аспекты возникновения и формирования течения салафизма. <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-aspekty-vozniknoveniya-i-formirovaniya-techeniya-salafizma/viewer>. (қаралған күні: 11.6.2021).
- 3 Walid Khadduri. Hizb al-Nour: hadhihi asua' intikhabat fi tarikh Misr. <http://www.alarabiya.net/ar/arab-andworld/egypt/2015/10/22/%AA.html> (қаралған күні: 10.08.2020).
- 4 Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 2006. – P. 213-218.
- 5 Muhammad Abd al-Aziz Daud. *The Islamic Associations in Egypt and Their Role in the Propagation of the Islamic Message*, Cairo: Dar al-Zahra, 1992. – P. 104-111.
- 6 Madawi al-Rasheed. *A History of Saudi Arabia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 192 p.
- 7 Tariq al-Bashari. *The Political Movements in Egypt 1945–1953*. – Cairo: Dar al-Shuruq, 2002. – 333 p.
- 8 Latifa Muhammad Salim. *Faruq and the Demise of Monarchy in Egypt 1936–1952*, Cairo, Dar al-Madbuli, 1996.–717 p.
- 9 Barbara Zollner. *Prison Talk: the Muslim Brotherhood's Internal Struggle During Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 19 71*.– *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2007. – 416 p.
- 10 Vassiliev A. *The History of Saudi Arabia*, London: Saqi Books. 1998. – P. 469–472.
- 11 Jerome D. 'The Emergence and Construction of the Radical Salafi Milieu in Egypt', in *Political Violence in Context: Time, Space and Milieu*, Lorenzo Bosi, Niall Ó Dochartaigh and Daniela Pisoiu (eds), (Colchester, ECPR Press). (2015). – P. 215-235.
- 12 Asante A. 2015. *Bombata Islamic Foundation*. Asante Region, Ghana: The Saudi Cables. <https://wikileaks.org/saudi-cables/doc35221.html>. (қаралған күні: 30.10.2020).
- 13 Gilles Kepel. *Beyond Terror and Martyrdom The Future of the Middle East*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. – P.13-63.
- 14 Umaima Abdul Latif. *Salafists and Politics in Egypt*, Doha: Arab Center for Research and Policy Studies, Doha Institute, 2012. – P. 3–13.

15 Al-Tanawul al-Rasmi. 2015. wa-l-‘Pami al-Irani lisha’n al-mamlaka <https://wikileaks.org/saudi-cables/doc119504.html>. (қаралған күні: 14.8.2021).

16 Giorgio Cafiero. 2015. Turkey and Qatar: Close Allies, Sharing a Doomed Syria Policy. <http://nationalinterest.org/feature/turkey-qatar-close-allies-sharing-doomed-syria-policy-14283>. (қаралған күні: 9.11.2020).

17 Daily Sabah. 2015. Erdogan: We Side with Qatar to Support Oppressed People. <http://www.dailysabah.com/politics/2014/12/19/erdogan-we-side-with-qatar-to-support-oppressed-people>. (қаралған күні: 19.12.2020).

18 Yasser Burhami. (2015) Haula al-Ittihad bitahrim al-dimuqratiya. <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=31391>. (қаралған күні: 10.12.2019).

19 Angelique C. 2015. Violent Tide of Salafism Threatens the Arab Spring, The Guardian. <http://www.theguardian.com/world/2013/feb/09/violent-salafists-threaten-arab-spring-democracies>. (қаралған күні: 10.02.2021).

20 Party al-Nour. 2015. Bayyan min hizb al-Nour bisha’n ziyuara wazir al-siaha ila Iran. <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=38493>. (Өтінім берілген күні: 25.02.2020).

21 Jonathan B. 2015. The Rise and Fall of the Salafi al-Nour Party in Egypt. <http://www.jadaliyya.com/pages/index/15113/the-rise-and-fall-of-the-salafi-al-nour-party-in-e>. (қаралған күні: 12.12.2020).

Transliteration

1 Chelishev I.V. Fundamentalizm i fundamentalisty [Fundamentalism and Fundamentalists]. – Moskva: ПГСУ, 2010. – 148 s.

2 Akhimamatov Z.K. Istoricheskie aspekty`vozniknoveniya i formirovaniya techeniya salafizma [Historical Aspects of the Emergence and Formation of the Current of Salafism]. <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-aspekty-vozniknoveniya-i-formirovaniya-techeniya-salafizma/viewer>. (қаралған күні: 11.6.2021).

3 Walid Khadduri. Hizb al-Nour: hadhihi asua` intikhabat fi tarikh Misr. <http://www.alarabiya.net/ar/arab-andworld/egypt/2015/10/22/%AA.html> (қаралған күні: 10.08.2020).

4 Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi Movement. Studies in Conflict & Terrorism, 2006. – P. 213-218.

5 Muhammad Abd al-Aziz Daud. The Islamic Associations in Egypt and Their Role in the Propagation of the Islamic Message, Cairo: Dar al-Zahra, 1992. – P. 104-111.

6 Madawi al-Rasheed. A History of Saudi Arabia, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 192 p.

7 Tariq al-Bashari. The Political Movements in Egypt 1945–1953. – Cairo: Dar al-Shuruq, 2002. – 333 p.

8 Latifa Muhammad Salim. Faruq and the Demise of Monarchy in Egypt 1936–1952, Cairo, Dar al-Madbuli, 1996. – 717 p.

9 Barbara Zollner. Prison Talk: the Muslim Brotherhood’s Internal Struggle During Gamal Abdel Nasser’s Persecution, 1954 to 1971. – International Journal of Middle Eastern Studies, 2007. – 416 p.

10 Vassiliev A. The History of Saudi Arabia, London: Saqi Books. 1998. – P. 469–472.

11 Jerome D. ‘The Emergence and Construction of the Radical Salafi Milieu in Egypt’, in Political Violence in Context: Time, Space and Milieu, Lorenzo Bosi, Niall Ó Dochartaigh and Daniela Pisoiu (eds), (Colchester, ECPR Press). (2015). – P. 215-235.

12 Asante A. 2015. Bombata Islamic Foundation. Asante Region, Ghana: The Saudi Cables. <https://wikileaks.org/saudi-cables/doc35221.html>. (қаралған күні: 30.10.2020).

13 Gilles Kepel. *Beyond Terror and Martyrdom The Future of the Middle East*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. – P. 13-63.

14 Umayma Abdul Latif. *Salafists and Politics in Egypt*, Doha: Arab Center for Research and Policy Studies, Doha Institute, 2012. – P. 3–13.

15 Al-Tanawul al-Rasmi. 2015. wa-l-‘Ilami al-Irani lisha’n al-mamlaka <https://wikileaks.org/saudi-cables/doc119504.html>. (қаралған күні: 14.8.2021).

16 Giorgio Cafiero. 2015. Turkey and Qatar: Close Allies, Sharing a Doomed Syria Policy. <http://nationalinterest.org/feature/turkey-qatar-close-allies-sharing-doomed-syria-policy-14283>. (қаралған күні: 9.11.2020).

17 Daily Sabah. 2015. Erdogan: We Side with Qatar to Support Oppressed People. <http://www.dailysabah.com/politics/2014/12/19/erdogan-we-side-with-qatar-to-support-oppressed-people>. (қаралған күні: 19.12.2020).

18 Yasser Burhami. (2015) *Haula al-Ittihad bitahrim al-dimuqratiya*. <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=31391>. (қаралған күні: 10.12.2019).

19 Angelique C. 2015. Violent Tide of Salafism Threatens the Arab Spring, *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/world/2013/feb/09/violent-salafists-threaten-arab-spring-democracies>. (қаралған күні: 10.02.2021).

20 Party al-Nour. 2015. Bayyan min hizb al-Nour bisha’n ziyyara wazir al-siaha ila Iran. <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=38493>. (қаралған күні: 25.02.2020).

21 Jonathan B. 2015. The Rise and Fall of the Salafi al-Nour Party in Egypt. <http://www.jadaliyya.com/pages/index/15113/the-rise-and-fall-of-the-salafi-al-nour-party-in-e>. (қаралған күні: 12.12.2020).

**Альмухаметов А.Р., Абжетов Н.С., Жумашова Ж.А.
Формирование и распространение салафизма**

Аннотация. «Арабская весна» привела к росту исламистов и притоку исламских движений по всему региону. Исламисты обсуждают демократию, плюрализм и личную свободу. В связи с этим важно понимать зарождающуюся среди них концепцию ислама и то, как игроки в этой игре воспринимают себя. В статье дается краткая характеристика и идентификация современных исламистов. Описаны особенности исламских политических партий. Авторы дают определение наиболее современных тенденций неоиисламизма, включая такие направления, как нетрадиционная религиозность, постепенность, модернизация в исламе, национализм и прагматические отношения с Западом.

Ключевые слова: Салафизм, хуанизм, суннит, арабская весна, братство, тафризм.

**Almukhametov A., Abzhetov N., Zhumashova Zh.
Formation and Spread of Salafism**

Abstract: The “Arab Spring” led to the rise of Islamists and the influx of Islamic movements throughout the region. Islamists have debated democracy, pluralism, and personal freedom. In this regard, it is important to understand the emerging concept of Islam among them and how the players in this game perceive themselves. The article provides a brief description and identification of modern Islamists. Features of Islamic political parties are described. The authors provide a definition of the most modern trends in neo-Islamism, including areas such as non-traditional religiosity, gradualism, modernization in Islam, nationalism and pragmatic relations with the West.

Key words: Salafism, Ithuanism, Sunni, Arab Spring, Brotherhood, Takfirism.

КАЗАНСКИЙ УЧЕНЫЙ МУХАММЕД АБДУЛКАРИМ И ТУРЕЦКИЙ ФИЛОСОФ ХИЛЬМИ ЗИЯ УЛЬКЕН

Мамедова Айтек Закир гызы

a.z.m-9@mail.ru

Институт Философии и Социологии НАН Азербайджана (Баку, Азербайджан)

Mammadova Aytek

a.z.m-9@mail.ru

Institute of Philosophy and Sociology of Azerbaijan NAS (Baku, Azerbaijan)

Аннотация. В статье рассматриваются творчество и деятельность казанского ученого Дамуллы Мухаммед Абдулкарим Хазрата и его правнука Хилми Зия Улькена. Дамуллы Мухаммед Абдулкарим Хазрат был известен в Казани в XIX веке как религиозный деятель и священнослужитель (мударрис). Здесь представлены различия во взглядах между Мухаммадом Абдулкаримом и известным современным мусульманским теологом и востоковедом Шигабутдином Марджани с точки зрения их религиозных взглядов. В статье, основываясь на системном подходе и историческом методе исследования, были рассмотрены причины разногласий, созданные под влиянием времени и событий, в связи с которыми Ш. Марджани выступал с позиции реформистского ученого по отношению к идеям консервативного ученого Мухаммеда Абдулкарима. В статье отмечается, что казанские ученые имели отношения с Османским государством в XIX веке и переселение Мухаммеда Абдулкарима в Стамбул со своей семьей состоялось в 1863 году. Здесь, после его переезда в Стамбул, Османское государство выплатило ему и семи членам его семьи жалованье, что отмечалось в документах тех времен. В этом документе Мухаммед Абдулкарим был представлен как ученый ученых и творец добрых дел. В статье говорится, что внучка Дамуллы Мухаммеда Абдулкарим Хазрата - Мушфика ханум (1881-1978) была матерью Хильми Зия Улькена. Хильми Зия Улькен (1901-1974) своими произведениями внес большой вклад в развитие науки и философии в Турции. В исследовании рассматривается богатое творческое наследие Хилми Зия Улькена, представлены исследования ученого по истории восточной философии, в особенности, религии. В статье говорится, что мыслитель представил Коран как ценный источник, имеющий как сакральное, так и жизненно важное значение для идеологии всех мусульман, особенно тюркских народов, проживающих в странах Ближнего и Среднего Востока. Хильми Зия Улькен расценил возникновение человеческих религий как революционное событие, показав, что эти религии учат человечество духовному подъему и совершенствованию. В исследовании говорится, что религиозные и философские вопросы также играют важную роль в творчестве Хильми Зия Улькена, прославившегося, как и его прадед, казанский священнослужитель Дамуллы Мухаммед Абдулкарим Хазрет, трудами в различных областях науки.

Ключевые слова: Мухаммед Абдулкарим, Хильми Зия Улькен, Казань, Стамбул, девятнадцатый век, двадцатый век, учёный, философия, религия.

Введение

Общественная мысль татарского народа имеет древние исторические корни. Город Казань в XIX веке характеризуется богатством научной и культурной жизни. В этот период Казань занимает особое место в истории с ее выдающимися учеными и религиозными деятелями.

В связи с социальной и научной средой татар доктор философских наук, профессор Айдар Нилович Юзеев писал: «Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX в. явилось причиной зарождения, развития капиталистических отношений в Казанском крае, что диктовало необходимость приспособления религии к новой социокультурной ситуации.

Основная суть татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII-XIX вв. заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджитихада». Это был начальный этап религиозного реформаторства. Характерной чертой, доминантой была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали любым новым веяниям в жизни мусульман. Развивающееся татарское общество требовало не отказа от религии, а её большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и было осуществлено на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были А. Утыз-Имяни (1754-1834) и А. Курсави (1776-1812)» [1, с. 96].

Доктор философских наук, профессор Аскадула Галимзянович Сабилов писал о существующей мысли татарского народа в этот период: «В конце 18 – начале 19 веков произошли значительные изменения в жизни татарского народа. В татарском обществе начали формироваться капиталистические отношения, развивалась татарская национальная буржуазия и национальная интеллигенция. В 1789 году было образовано Духовное управление мусульман России, начали открываться мечети, при которых создавались медресе. В 1804 году был открыт Казанский университет. Все это привело к тому, что развивалась духовная культура татарского народа. Приобрела новый импульс для развития и татарская философия» [2, с. 16].

В XIX веке представители татарского народа ездили в соседние страны для повышения квалификации своего образования. В связи с этим казанский ученый, историк Рафаэль Фардиевич Мухаметдинов писал: «Как известно, в тот период основная масса татарских шакирдов (учеников) для повышения своего образования ездила в Бухару и Самарканд, традиционные тогда для поволжских татар центры мусульманской учености. В определенный период эти центры принесли для татар несомненную пользу. Например, известный татарский ученый и первый среди татар защитник иджитихада Абу Насир ал-Курсави общался и учился суфизму у Абу Салиха ал-Халаджи, известного шейха Средней Азии, у которого получили знания и многие другие наши ученые» [3, с. 161-162].

В XIX веке город Казань славился обилием, богатством научной и культурной жизни и выдающимися учеными. Профессор Аскадула Галимзянович Са-

бирова показал, что «в XIX веке татарская философия развивалась, в основном, по трем направлениям: консерватизм (традиционализм), религиозное реформаторство, просветительство». Ученый объяснил эти направления следующим образом: «Татарская философия в виде консерватизма (традиционализма) была метафизической частью ислама. Татарская философия в виде религиозного реформаторства была, по сути, религиозной философией. Первые татарские, религиозные реформаторы Габдерахим Утыз Имяни (1754-1834), Абу Наср Курсави (1776-1812), Шигабuddin Марджани (1818-1889) в то же время были и религиозными философами. Татарская просветительская философия оформилась во второй половине XIX века. Ее представляли Хусаин Фаизханов (1828 -1866), Ш. Марджани и Каюм Насыри (1825 -1902)» [2, с. 17].

Среди наиболее исследуемых ученых и священнослужителей, живших и работавших в этот период, был Шигабuddin Марджани (1818–1889). Современник Ш. Марджани Мухаммед Абдулкарим Хазрат свою деятельность начал в Казани, а затем переехал в Стамбул. Дамулла Мухаммед Абдулкарим Хазрат в XIX веке был известен в Казани как религиозный деятель и священнослужитель. Он переписывался с османским султаном Абдул-Меджидом I (1839-1861). В 1863 году во время правления султана Абдул-Азиза (1861-1876) великий ученый с семьей переехал в Турцию.

Внучка Дамуллы Мухаммеда Абдулкарима Хазрата Мушфига ханым (1881-1978) вышла замуж за ученого-химика и профессора Мехмета Зия Улькена (1870-1951). Их первенец, Хильми Зия, прославился как философ. В статье «Жизнь и творчество моего отца Улькена» дочь Хильми Зия Улькена Гюльсерен ханум писала, что Мухаммед Абдулкарим Хазрат – дедушка ее матери – Мушфиги ханум по отцу, был одним из известных ученых Казани. Во время Крымской войны он вместе с семьей переехал в Турцию по приглашению султана Османской империи Абдул-Азиза [4, с. 2].

Казанский ученый Дамолла Мухаммед Абдулкарим Хазрат является прадедом турецкого философа Хильми Зии Улькена

Методология

В статье использовалась комплексная методология, опирающаяся, прежде всего, на исторический подход, который дал возможность рассмотреть идеи и взгляды рассматриваемых мыслителей в контексте конкретно-исторической эпохи и ее особенностей. Важное значение при этом имел и биографический подход, позволивший раскрыть эволюцию взглядов, а также показать их личностный характер. Для раскрытия содержания и характера тех или иных положений использовался системный анализ, сочетаемый со сравнительно-сопоставительным рассмотрением религиозно-философских взглядов двух крупнейших представителей исламской мысли.

Эмиграция казанского ученого в Османское государство

Дамулла Мухаммед Абдулкарим Хазрат по определенным причинам хотел переехать в Стамбул, а также расширить свою творческую деятельность. В этот период увеличилась миграция ученых из Казани в Стамбул.

В XIX веке из Казани в Османскую империю переселились некоторые богословы и муджтахиды. Турецкая ученая Арзу Кылынч Оджаклы в статье «Миграция из Приуралья (Идель – Уральского региона) в Анатолию в XIX веке» пишет об истории и конкретной причине переселения татарских ученых. По мнению ученого, первая массовая миграция русских из Приуралья на Османские земли произошла в 1861 году. В те годы на российском престоле восседал царь Александр II (1855-1881), и в его правление в России были проведены крупные реформы, в частности, провозглашенным Манифестом (Указом) 1861 года он освободил русских крестьян от крепостного права. Однако, в этот период, захватив ханства на Кавказе и в Туркестане, Российская империя вновь начали применять систематическое религиозное и культурное давление на жителей Идель-Уральского региона, а именно на казанских татар, башкир и чувашей. Одним из таких шагов явилось составление алфавита на основе кириллицы, разработанного под руководством миссионера Ильминского из Казани для нерусских племен. После этого мусульмане подверглись интенсивной пропаганде христианизации. Однако, по причине этого давления результаты, намеченные российским правительством, не были достигнуты, и даже наблюдались противоположные эффекты. Александр II охарактеризовал переселение крымских татар на юг России после Крымской войны как «избавление от нежелательных элементов» и «счастливое событие» и попросил принять все возможные меры для предотвращения переселения. Целью всех этих усилий было распространение политики русификации по всей России, в том числе, и на вновь приобретенных землях, и избавление от проблем, беспокоивших правительство. Этот период ознаменовался миграцией людей из разных городов России [5].

Арзу Кылынч Оджаклы отметила, что татарские ученые следили за научной средой в Османской империи и часто ездили в Стамбул, чтобы встретиться с османскими учеными. Арзу Кылынч Оджаклы, выдвинувшая мысль о том, что «основной причиной эмиграции в Турцию было то, что в России невозможно прогрессировать приверженцам ислама», также отметила, что эта мысль была очень распространена во времена Казанского религиоведа и историка Шигабутдина Марджани (1818-1889). Основываясь на данных событиях, А.К. Оджаклы писала о Дамулле Мухаммеде Абдулкариме Хазрете: «В то время Мухаммед Абдулкарим Хазрат, один из религиозных ученых (мударрисов), преподававших в самом известном медресе Казани, а также многие другие эмигрировали по этой причине. Марджани не согласился с этой идеей и предположил, что люди, живущие в России, должны двигаться вперед и развиваться, тогда будут реализованы необходимые изменения и новшества. Мухаммед Абдулкарим, который учился в Бухаре, в течение двадцати трех лет после возвращения в Казань воспитал три-

ста или пятьсот учеников, он очень уважаемый человек в своем родном городе». Дамулла Мухаммед Абдулкарим Хазрат преподавал в медресе Буби [5].

Мухаммед Абдулкарим Хазрат был современником известного мусульманского теолога и востоковеда Шигабутдина Марджани. Он получил образование в Бухаре, вернулся в Казань и работал учителем в медресе, обучая сотни учеников в течение двадцати трех лет.

Шигабутдин Марджани, основываясь на собственном неординарном мнении, сообщил о Мухаммеде Абдулкариме во второй части своей книги «Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар» (Казань, Типо-Литография Императорского Университета, 1900 г.).

Казанский ученый Мунир Хусаинович Юсупов, представляя Марджани как востоковеда, сообщил о его книге «Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар»: «Проблематика исследований Ш. Марджани в области востоковедения довольно обширна. Если определить круг вопросов, входящих в понятие востоковедческих исследований Ш. Марджани, то необходимо сказать, что изучение своей родной культуры, ее исторического развития и явилось для Ш. Марджани первым слагаемым в понятии «востоковедение», поскольку эта культура, для него родная в науке, определялась как «восточная». «Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар» («Сведения, привлеченные для истории Казани и Булгара») – яркое тому подтверждение. Этот труд является самым крупным из изданных исторических сочинений Ш. Марджани. Он состоит из двух томов. 1-й том этого сочинения издан впервые в 1885 году, 2-й том – в 1900 году.

Автор поднимает в сочинении ряд теоретических вопросов истории, высказывает свое отношение к ней как к науке, определяет ее задачи, выдвигает свои принципы исследования» [6, с. 74-75].

На основании этой книги исследователи высоко оценили наследие Марджани. В этой связи академик Российской академии гуманитарных наук, доктор филологических наук, профессор Вахит Хозяатович Хаков придал большое значение научным заслугам Марджани: «Глубокие знания и аналитический ум Марджани помогли ему выходить всегда победителем в различных дискуссиях с учеными и представителями духовенства. Он выступал за гуманизм, подвергал резкой критике своих оппонентов и разоблачал их. Это видно из тех мест, которые удачно переведены на современный татарский литературный язык» [7, с. 158-159].

Шигабутдин Марджани писал о дискуссии между ним и Мухаммедом Абдулкаримом. Исследователь Марджани, а также исторической мысли татарского народа доктор философских наук, профессор Айдар Нилович Юзеев писал о том, что произошло на том диспуте: «В пятницу, 14 зу-л-када [1265] (01 октября [1849]) года прибыл в Казань. Чтец Корана Абулкасим б. Йусуф б. Шахберди ал-Бухари также прибыл вместе с караваном. Ибрахим б. Убайдаллах б. Йунус на основании того, что Мухтар б. Мухаррам ал-Менгари дал мне хорошую характеристику, собрал ученых и почитаемых людей города для проверки моих знаний. На этом меджлисе присутствовали: мулла Али Ишан ат-Тунтари, мулла

Хабибаллах б. Рахманкули, мулла Ахмад б. Саид, мулла Абдалгафур б. Махмуд, мулла Хуснаддин б. Умар, мулла Мухаммадкарим б. Мухаммадкарим, мулла Шахахмад б. Абийазид, мулла Шамсаддин б. Зубайр ал-Хафиз, мулла Асфандийар б. Ибрахим, мулла Абдалкахар б. Абдассаттар, мулла-мухтасиб Нурмухаммад, мулла Шихабалдин б. Фахраддин, мулла Абдалвали б. Абдалгаффар, мулла Хусайн б. Амирхан и другие. Кроме них, участвовали некоторые известные люди этой махали» [8].

В диспутах обсуждение было сосредоточено на религии, были также представлены мнения об отношении мулл друг к другу. Один из обсуждаемых здесь вопросов касался причины (илла) и результата (малул). Сам Марджани представляет себя грамотным человеком, а Мухаммеда Абдулкарима представляет неграмотным. Марджани написал, что «Мулла Мухаммадкарим, выйдя из себя, сказал: «Нет, я пока не совершал хаджж и по-арабски не знаю. Объясни мне тюркскими словами». [Я] факир, улыбаясь и удивляясь [ответил]: Тюркский язык из языков, научная лексика которых ограничена. Допустим, как ты объяснишь такие понятия, как “илла” [причина] и “малул” [следствие] по-тюркски?».

Он ни слова не смог возразить в ответ, опустил голову и замолчал, перед всеми показав свою ограниченность и беспомощность. Мулла Хусайн сказал: «Впечатляюще. Мы дадим разъяснение». Но после того, как [я] факир и мулла Хабибаллах вместе сказали, что толкование по-арабски слишком специфично, беседа закончилась.

На этом меджлисе присутствовал и слушал [наш спор] Мухтар б. Мухаррам ал-Менгари. В конце беседы он подошел и сказал: «Не происходит ли «илла» [причина] от слова «маглул» [страшная болезнь]?». И сказал: «Как мог Мухаммад Карим не знать этого?».

Я ответил: «Нет, в словах «илла» и «малул» буква «айн» пишется без точки и они переводятся как причина и следствие. Если бы в слове «илла» и его производном «малул» буква «айн» писалась бы с точкой, то оно означало бы «страшная болезнь». Но это не так».

После этого меджлиса в Казани и ее окрестностях было высказано обо мне много хвалебных слов. По этой причине мулла Мухаммад Карим стал этого факира [Марджани] заклятым врагом на всю жизнь» [8].

Можно прокомментировать такое отношение Марджани о незнании арабского языка Мухаммадом Абдулкаримом в такой форме выступления: Неверно утверждать, что Мухаммад Абдулкарим, получивший образование в медресе в Бухаре и принявший имя муллы, не знал значения арабского языка и некоторых религиозных терминов. Потому что человек, знающий священную книгу Коран, должен понимать религиозные термины на арабском языке. Известно, что в религиозном образовании важно знать арабский язык. Потому что человек, не знающий арабского языка, не мог принимать участие в обсуждении религиозных вопросов.

Кандидат исторических наук Дамир Шагавиев, писал, что в XIX веке татарские ученые писали книги на арабском языке или с использованием арабских

терминов. «Арабский язык был международным языком исламского сообщества и долгое время считалось необходимым среди мусульман писать научные труды на этом языке, тем более труды богословской тематики. Арабский язык называли ключом к вратам исламских наук. Поэтому, следуя общей традиции, татарские улемы старались писать на арабском языке. Даже их произведения на персидском и тюркском языках были «загружены» арабизмами в виде отдельных слов, фраз и предложений, настолько, что без знания языка Корана читать их было бессмысленно. Соответственно богословская терминология почти полностью состояла из арабских терминов» [9, с. 71].

Марджани подошел к Мухаммеду Абдулкариму с позиции реформистского ученого. «Мулла» означает теолог. Мухаммед Абдулкарим был представлен как мулла и дамулла. Как видно, Марджани хвалит себя и странно преподносит Мухаммеда Абдулкарима.

Турецкий ученый, профессор Университета Мармара Ахмет Канлыдере в своей статье «Казанский ученый, историк и теолог-реформатор Шигабутдин Марджани (1818-1889)» писал о мировоззрении ученых – улемов-реформаторов и улемов-консерваторов: «... в воззрениях улемов-реформаторов, к которым относились Курсави и Марджани, и улемов-консерваторов, оба реформатора в наследии мусульманских классиков открыли для себя иной подход к общеизвестным истинам. ... Для татар того времени были неприемлемы как критика «бухарского» обучения, так и идея изучения русского языка. Хорошо овладев классическим мусульманским книжным наследием, Марджани без труда критиковал и опровергал воззрения ученых прошлого, чьими последователями выступали улемы-консерваторы.

Для большинства религиозных деятелей Казани и ее окрестностей, придерживающихся традиции таклида, это было неприемлемо. Противниками Марджани выступили Дамулла Абдаллах из Мачкары, Дамулла Исмаил из Кышкара, Дамулла Мухаммед Карим, Дамулла Баймурад и Дамулла Салахаддин из Казани» [10, с. 18].

Говоря о месте Марджани в истории общественного мысли, доктор философских наук, профессор Яхья Габдуллович Абдуллин отмечал, что «со всей решительностью он выступил против мусульманско-богословского принципа таклид, в соответствии с которым отрицалось право современников на творческие поиски, проповедовалась необходимость беспрекословной веры признанным авторитетам прошлого, слепого следования традициям и заветам древних. Распространение идеи таклида Ш. Марджани считает величайшим бедствием для народа, питательной почвой фанатизма, опорой закостенелости и отсталости» [11, с. 10-11].

Когда к сочинениям Марджани подходят с исторической точки зрения, чувствуется влияние того периода. Таким образом, в XIX веке ученые делились на реформаторов и консерваторов. Марджани подходил к проблемам как реформатор-ученый. А Мухаммед Абдулкарим выступал с точки зрения консервативного ученого.

Следует отметить, что ученые города Казани имели связи с Османским государством. В этом смысле Мухаммед Абдулкарим переписывался с османскими султанами. По приглашению османского султана Мухаммед Абдулкарим переехал в Стамбул с семьей членами своей семьи.

После того, как Мухаммед Абдулкарим Хазрет переехал в Стамбул, Османское государство назначило ему и его семье жалованье. В связи с этим в архивном документе, датированном 1863 годом (1279-1280 гг. хиджры), указано, что имеется обращение к Верховному главе комиссии по иммиграции (Мухаджирин комиссия Риясет-и-Джелилесин). Здесь Верховный суд направляет решение, принятое в Ассамблее правосудия (Меджлис-и-Вала-йи Ахкам-и-Адлийе – высшая организация, созданная Османской империей в период Танзимата в соответствии с Верховным судом и Государственным Собранием) о Мухаммеде Абдулкариме Хазрете. Через несколько дней приходит ответ от иммиграционной комиссии. В документе, в котором Мухаммед Абдулкарим был представлен как ученый ученых и творец добрых дел, ему и семи членам его семьи было назначено жалованье в двести пятьдесят куруш [12, с.189-190].

Турецкая ученая Арзу Кылыч Оджаклы предположила, что Мухаммед Абдулкарим-Хазрат переселился в Османские земли по нескольким причинам: «Его целью было поселиться в Медине, а если это было невозможно, то остаться в Дамаске. В результате расследования, проведенного официальными властями, было заявлено, что не было найдено никаких препятствий, указывающих на то, что его просьба не была принята, и его просьба была удовлетворена решением от 10 октября 1863 года. Причиной, по которой он покинул свою родину, может быть не просто давление со стороны России, но и потому, что в этот период среди татар стали говорить о нехватке медресе и мударрисов, в которых преподавалось исламское образование в России, и велись дискуссии о нововведениях. Возможно, что этот наставник, который учился в медресе в Бухаре, действовал с желанием получить более точную информацию и изучать исламские науки на месте» [5].

О жизни Мухаммеда Абдулкарима Хазрата подробных сведений нет. Великий татарский историк, кади, автор книги «Очерки истории пяти восточных народов» (Таварих-и хамса-йи шарки), Имам Курбангали Халидоглу (1846-1913) побывал в Стамбуле во время своего паломничества. Турецкий ученый Арзу Кылыч Оджаклы пишет, что Имам Курбангали Халидоглу, который приехал в Стамбул для путешествия и паломничества в 1897 году, посетил могилу Дамулы Мухаммеда Абдулкарима в Эдирнекапы. Подразумевается, что Карим умер в то время и был похоронен в Стамбуле [5].

У Мухаммеда Абдулкарима Хазрата было три сына по имени Салех Эфенди, Абдулла Эфенди и Абдуррахман Паша. Хильми Зия – сын Мушфиги ханум, дочери Салеха Эфенди.

Отец Хильми Зия Улькена – профессор, химик и врач Мехмет Зия Улькен окончил Императорскую Школу Медицины в Стамбуле в 1887-1893 годах. А с 1893 по 1899 год он изучал химию в Университетском Колледже Лондона и был учеником

известного британского химика Уильяма Рамзая (1852-1916). После завершения образования в 1899 году Мехмет Зия Улькен вернулся в свою страну и работал преподавателем в Школе фармацевтики Стамбульского Университета и основал частную лабораторию химического и микроскопического анализа. В 1900 году Мехмет Зия Улькен женился на Мушфиге ханум. У них было четверо детей по имени Хильми Зия (1901-1974), Джавида (1905-1965), Нихат Зия (1909-1992) и Сабахат (1909-2010).

Хильми Зия Улькен

Выдающийся турецкий философ и социолог Хильми Зия Улькен оставил богатое и многогранное творческое наследие. Он принимал активное участие в научной и культурной жизни своей страны и внес неоценимый вклад в развитие науки и философской мысли.

Хильми Зия Улькен учился в Стамбульском Университете. Вернувшись после года работы в Берлине в связи с исследовательской работой, он был назначен лектором в недавно созданном Стамбульском Университете. Далее он работал в Стамбульском Университете и Университете Анкары. Хильми Зия начал свою деятельность в лицеях как преподаватель. До 1933 г. ученый работал в лицеях Бурсы, Стамбула, Анкары, Галатасарая и преподавал географию, историю, психологию, социологию, философию.

Ученый стал в 1936 году доцентом, в 1940 году профессором философии. Он также преподавал социологию и этику. В 1944 году он был назначен профессором истории искусств в Техническом университете в качестве дополнительной работы, которую он занимал до 1948 года. В 1955 году он был избран профессором систематической философии на факультете теологии Университета Анкары. Он продолжал занимать эту должность, работая в Стамбульском университете. В 1957 году он стал ординарным профессором (*ordinarius professor*) Стамбульского университета. Мыслитель работал в Стамбульском университете до периода «События 147-ми» [13, с. 7-8]. Хильми Зия Улькен был один из 147 профессоров, уволенных Комитетом национального единства после военного переворота 27 мая 1960 года. По закону, принятому 27 октября 1960 года, некоторые университетские преподаватели были уволены, а некоторые переведены на другие факультеты и университеты. 147 преподавателей (профессоров, доцентов, ассистентов) были уволены из-за так называемых «Событий 147-ми». Несмотря на то, что Хильми Зия Улькен был исключен из Стамбульского университета, он продолжил свою преподавательскую карьеру в Университете Анкары. Спустя некоторое время в общественно-политической жизни Турции произошли некоторые изменения, где созданная в 1962 году комиссия решила вернуть в университет 147 человек. В 1962 году Хилми Зия Улькен в качестве одного из 147 преподавателей был восстановлен в Стамбульском университете. Однако мыслитель ушел в отставку, и работал только в университете Анкары [13, с. 8].

Его труды по философии, социологии, истории и т.д., занимают важное место в его творчестве. Такие произведения как «История тюркского мышле-

ния», «Роль перевода в эпоху Возрождения», «О Тюркской идентичности и Анатолийской культуре», «История современного мышления в Турции», «Исламская философия, источники и влияние» и десятки других научных произведений являются продуктом его творчества.

Вопросы об этапах развития истории турецкой мысли занимают особое место в творчестве Хильми Зия Улькена. Ученый начал изучать турецкую мысль в 1930-х годах и преподавал ее. Он заявил, что в 1931-1932 годах, хотя ему не было места в официальной программе, он преподавал предмет под названием «История тюркского мышления» в средней школе Галатасарай, а с 1933 года он расширил эти уроки в недавно созданном Стамбульском университете до 1960 года.

Заявляя, что начало классической рационалистической философии в исламском мире, турецкий ученый, характеризуя ее, писал, что именно восточные перипатетики, с одной стороны, и философское теологическое движение, с другой стороны, избавились от атомизма и скептицизма в последующие столетия. Хильми Зия Улькен досконально изучил наследие средневековых восточных философов, известных представителей перипатетизма – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины и других. Турецкий ученый изучал наследие Ибн Рушда, известного в истории философии как основоположника учения о двойной истине, великого суфия Абухамида Газали, Мухиддина Мухаммада ибн Али ибн Араби и других восточных мыслителей.

Следует отметить, что вопросы, связанные с научными, философскими и религиозно-философскими учениями, играют важную роль в творчестве Хильми Зия Улькена. В этом смысле его мысли о восточном перипатетизме и учении Ишракизма представляют большой интерес.

Наряду с перипатетизмом, суфизмом и другими учениями, в творчестве ученого тщательно освещены схоластика и вопросы калама. Мыслитель проводил исследование по мусульманским схоластическим учениям кадаритов, джабаритов, сифатитов, мутазилитов, ашаритов. Ученый подробно описал идейную борьбу философов с схоластами. В этом смысле Хильми Зия Улькен отмечал, что Абухамид Газали критиковал философские идеи аль-Фараби, Ибн Сины и их последователей с ортодоксальной позиции ислама. Также турецкий мыслитель всесторонне исследовал влияние исламских схоластов, особенно Газали, на западную мысль. «Юридически философия ислама начинается наукой фикх», - констатирующий эту мысль ученый определяет настоящее значение фикха как знание и наука. Хильми Зия Улькен опираясь на калам, характеризует фикх, как полную единую систему. Здесь основу мусульманского права (усуль-аль-фикх) составляет Коран, сунна, община и проблемы гияса, которые широко представлены. В статье отражены проблемы юридических суннитских школ - ханафитов, маликитов, шафиитов, ханбалитов, которые легли в основу творчества Хильми Зия Улькена.

В произведениях Хильми Зии Улькена, посвященных истории философии, широко освещается история средневековой Восточной философии и учения восточных философов, живших в этот период. Важное место в творчестве ученого

занимают вопросы перипатетизма, ишракизма, суфизма, фикха и других учений, а также представителей этих учений. Хильми Зия утверждает, что наука и философия возникли в исламском мире, с XII века, начав свой путь с Сицилии и мусульманской Испании (Андалусия) до западных стран, открыв, тем самым, великую эпоху переводов на Западе. Отмечая, что философия исламского мира является мостом между греческой философией и европейской философией, он особо подчеркивал, что Исламская философия не является простым продолжением греческой мысли; наряду с переводами и комментариями, были создано множество оригинальных произведений. Хильми Зия Улькен исследовал распространение Восточного научного и культурного наследия на Западе, показав тем самым, что мусульманские восточные философские учения также повлияли на западные страны.

Несмотря на определенное отражение религиозных идей в философских воззрениях ученого, он рационально подходил к религии в целом. Так, Х.З. Улькен считал, что религиозные системы возникают и развиваются в тесном взаимодействии друг с другом: «Буддизм также слился со многими верованиями Древней Индии и Китая. И в то время, когда многие думали, что основы этих верований разрушены, однако тот же буддизм распространился на огромную территорию и, впитав их элементы, продолжил существовать. Ислам также наложил отпечаток на многие исконные верования Аравии, Ирана, Северной Африки и в некоторой степени является их продолжением» [14, с. 221-222].

Хильми Зия Улькен писал, что священная книга Ислама «Коран» является сакральным (священным) и жизненно важным ценным источником для идеологии всех мусульман, и в особенности народов, живущих в странах Ближнего и Среднего Востока.

Хильми Зия Улькен выделял несколько черт и признаков, разделяющих пророков от обычных людей, которые можно назвать единственным словом – Чудо: пророк имеет власть над природой. Описать эту его способность умом невозможно: это иррационально. Самое большое из этих чудес можно увидеть в Иисусе, который представляется сыном Божьим в Христианстве. Тем не менее, в Исламе нет места такого рода чудесам: Мухаммед говорил «Я один из вас». Ожидающим от него чуда он говорил: «Единственное чудо это Коран» [15, с. 18].

Особо отмечая, что «если будет исследован текст Корана, будут обнаружены очень древние семитские убеждения, продолжение Ивритских воззрений». Хильми Зия Улькен, продолжая свою мысль, пишет: «Подробности предания Мираджа – чуда перенесения и вознесения пророка, относятся к верованиям, которые находятся вне ислама. В тексте Корана настоящий Мирадж указан всего в нескольких словах. В связи с этим, можно упомянуть о влиянии древнего Буддизма и Манифеста» [14, с. 228-229].

По мнению мыслителя, Бог – поле бесконечных возможностей. Абсолютное бытие неизвестно, непонятно, неосвязаемо. Все разумные усилия, прилагаемые для доказательства существования Бога, так же бессмысленны, как и те разумные усилия, прилагаемые для доказательства его несуществования [16, с. 321].

Хильми Зия Улькен писал, что основой Ислама, как и всех религий, является откровение, которое, в свою очередь, есть отношение между пророками и Богом. Во всех божественных религиях, основанных на откровении, все изречения собраны в одной божественной книге, являющиеся словом Божиим. С помощью откровения Бог приближается к людям. Все, что идет от Бога, доходит до людей путем откровения или вдохновения. Согласно доктрине Христианства, между Иисусом и Богом нет духовной встречи. Бог не обращается к нему как к чужому человеку. Бог в его дыхании. Иисус слушает заповеди своего отца – Бога сердцем. Он слышит голос Бога, и он, подобно Моисею, не нуждается для этого ни в громах и молниях на небе, ни, подобно греческим правителям, в священствах, ни в Демоне, с которым в уединении беседует Сократ, ни подобно Мухаммеду в Джебраиле [15, с. 17].

Хильми Зия Улькен отмечал, что слово «пророк» по-арабски означает «наби», а на фарси – «вестник», и пророком можно называть посланника, который передает заповеди Бога людям через Ангела Божьего: «Согласно Исламу, существует разница между пророком и посланником. Пророк уполномочен продолжить и укрепить заповеди предыдущих пророков, таких как Аарон, Закария, Яхья. А посланник это пророк, который привносит новые законы, взамен старых: это Моисей, Иисус, Мухаммед. Мухаммед, вначале как посланник, а потом как пророк установил в Исламе и религию, и шариат» [15, с. 18].

В вопросах исторических традиций религиозной нетерпимости в стране и способах их преодоления важна роль сравнительных, компаративистских исследований Хильми Зии Улькена.

Х.З. Улькен оценивал зарождение религий как революционное событие, принесшее человечеству духовное возрождение и мудрость, и говорил, что религии отражают в себе уважение личности к религиозным верованиям и принципы сосуществования в социуме.

Заключение

Мухаммед Абдулкарим Хазрат занимался религиозными вопросами в качестве ученого в Казани и продолжил свою деятельность после переезда в Стамбул. Его правнук Хильми Зия Улькен занимался научной работой, как и его дед.

Религиозные и философские вопросы также играют важную роль в творчестве Хильми Зия Улькена, прославившегося, как и его прадед – казанский священнослужитель Дамулла Мухаммед Абдулкарим Хазрат, трудами в различных областях науки. Хильми Зия Улькен – ученый, имеющий большие заслуги в научной и культурной жизни Турции в XX веке, он внес большой вклад в развитие философии и социологии. Хильми Зия Улькен всесторонне изучал религиозные вопросы, философию религии и социологию религии.

Как уже упоминалось, одной из важных заслуг Хилми Зия Улькена в истории философии является систематическое изучение философии и мысли исламского мира. Турецкий ученый не только изучал учения Кинди, Фараби, Ибн

Сины и других, известных как профессиональных философов, но также изучал мировоззрение исламских ученых (мутакаллимов), мистиков (суфиев), юристов (факихов) и других идеологов.

Таким образом, правнук казанского ученого Дамуллы Мухаммеда Абдулкарима Хазрата, философ Хильми Зия Улькен занимает особое место в истории науки и культуры Турции со своими трудами в различных областях науки.

Список литературы

1 Юзеев А.Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX – нач. XX вв.). – Казань: Татарское книжное издательство, 2014. – 415 с.

2 Сабиров А.Г. Татарская философия: история, сущность и роль в духовном развитии татарского народа. – Елабуга: Изд-во филиала КФУ в г. Елабуга, 2012. – 158 с.

3 Мухаметдинов Р.Ф. Связи татарской культуры с культурой народов мусульманского Востока по VI тому «Вафийят...» // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. – Казань: Татарское книжное издательство, 1990. – С. 160-166.

4 Ülken Gülseren. Hayatı ve eserleriyle atam Ülken // Sosyologiya Konfransları Dergisi. İstanbul, 1979. – P. 1-8.

5 Ocaklı Arzu Kılınc. XIX. Yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu'ya Göçler. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.altayli.net/xix-yuzyilda-idil-ural-bolgesinden-anadoluya-gocler.html> (дата обращения: 09.10.2020).

6 Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как востоковед // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. – Казань: Татарское книжное издательство, 1990. – С. 74-83.

7 Хаков В.Х. О языке произведений Ш. Марджани и подготовке к изданию его труда «Мустафад ал-ахбар...» // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. – Казань: Татарское книжное издательство, 1990. – С. 154-160.

8 Очерки Марджани о восточных народах. Вступительная статья, комментарии, перевод с арабского, старотатарского языков и примечания доктора философских наук А.Н. Юзеева. – Казань: Татарское книжное издательство, 2003. - 175 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://textarchive.ru/c-1791539-pall.html> (дата обращения: 10.04.2021).

9 Шагавиев Дамир. Татарская богословская мысль XIX – нач. XX вв. и Шихабуддин Марджани. – Казань: Хузур, 2018. – 240 с. [Электронный ресурс]. URL: https://bolgar.academy/uploads/files/2020/11/18/mardzhani-shagaviev_1605703375.pdf (дата обращения: 10.04.2021).

10 Канлыдере Ахмет. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабуддин Марджани (1818-1889) // Islamology, том 9, №1-2. – Москва, 2019. – С. 12-23.

11 Абдуллин Я.Г. Марджани и его место в истории общественной мысли // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. – Казань: Татарское книжное издательство, 1990. – С. 5-23.

12 Osmanlı Belgelerinde Kazan. Yayına hazırlayanlar: Kamal Gurulkan, Reşit Gündoğdu, Mustafa Küçük, Yusuf İhsan Genç. Ankara, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu:72, 2005. – 324 p.

13 Erdem H. Haluk. Hilmi Ziya Ülken'in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri. "Türk Yurdu" dergisi. Cilt:22. sayı:174. – Şubat, 2002. säh. 7-11

14 Ülken Hilmi Ziya. Anadolu kültürü ve Türk kimliği üzerine. – İstanbul, Ülken Yayınları, 2006 – 447 p.

15 Ülken Hilmi Ziya. İslam düşüncesi. – İstanbul, Ülken Yayınları, 2005. – 485 p.

16 Ülken Hilmi Ziya. Felsefeye giriş – 2. – İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009. – 349 p.

Transliteration

1 Yuzeev A.N. Prosvetitel'skaya mysl' tatarskogo naroda (XIX - nach. XX vv.) [Educational Thought of the Tatar People (XIX – Early XX Centuries)]. – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2014. – 415 s.

2 Sabirov A.G. Tatarskaya filosofiya: istoriya, sushchnost' i rol' v duhovnom razvitii tatarskogo naroda [Tatar Philosophy: History, Essence and Role in the Spiritual Development of the Tatar People]. – Elabuga: Izd-vo filiala KFU v g. Elabuga, 2012. – 158 s.

3 Muhametdinov R.F. Svyazi tatarskoj kul'tury s kul'turoj narodov musul'manskogo Vostoka po VI tomu «Vafijjat...» [Connections of the Tatar Culture with the Cultural Peoples of the Muslim East According to the VI Volume “Vafiyat ...”] // Mardzhani: uchenyj, myslitel', prosvetitel'. Sb. statej. – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990. – S. 160-166.

4 Ülken Gülseren. Hayatı ve eserleriyle atam Ülken // Sosyologiya Konfransları Dergisi. – İstanbul, 1979. – R. 1-8. – C. 17.

5 Ocaklı Arzu Kılınç. XIX. Yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu'ya Göçler. [Elektronnyj resurs]. URL. <https://www.altayli.net/xix-yuzyilda-idil-ural-bolgesinden-anadoluya-gocler.html> (data obrashcheniya: 09.10.2020).

6 Yusupov M.H. Shigabutdin Mardzhani kak vostokoved [Shihabaddin Mardjani as an Orientalist] // Mardzhani: uchenyj, myslitel', prosvetitel'. Sb. statej. – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990. – S. 74-83.

7 Hakov V.H. O yazyke proizvedenij Sh. Mardzhani i podgotovke k izdaniyu ego truda «Mustafad al-ahbar...» [About the Language of Sh. Marjani's Works and the Preparation for Publication of His Work “Mustafad al-akhbar ...”] // Mardzhani: uchenyj, myslitel', prosvetitel'. Sb. statej. – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990. – C. 154-160.

8 Ocherki Mardzhani o vostochnyh narodah [Essays by Mardjani on the Eastern Peoples]. Vstupitel'naya stat'ya, kommentarii, perevod s arabskogo, starotatarskogo yazykov i primechaniya doktora filosofskih nauk A.N. Yuzeeva – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2003. – 175 s. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://textarchive.ru/c-1791539-pall.html> (data obrashcheniya: 10.04.2021).

9 Shagaviev Damir. Tatarskaya bogoslovskaya mysl' XIX - nach. XX vv. i Shihabuddin Mardzhani [The Tatar Theological Thought of XIX – beg. XX Centuries and Shihab al-Din al-Marjani]. – Kazan': Huzur, 2018. – 240 s. [Elektronnyj resurs]. URL. https://bolgar.academy/uploads/files/2020/11/18/mardzhani-shagaviev_1605703375.pdf (data obrashcheniya: 10.04.2021).

10 Kanlydere Ahmet. Kazanskij uchenyj, istorik i religioznyj reformator Shihabuddin Mardzhani (1818-1889) [Shihabaddin Mardjani (1818-1889), A Muslim scholar, historian and religious reformer] // Islamology, tom 9, №1-2. – Moskva, 2019. – C. 12-23.

11 Abdullin Ya.G. Mardzhani i ego mesto v istorii obshchestvennoj mysli [Mardjani and His Place in the History of Social Thought] // Mardzhani: uchenyj, myslitel', prosvetitel'. Sb. statej. – Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990. – S. 5-23.

12 Osmanlı Belgelerinde Kazan. Yayına hazırlayanlar: Kamal Gurulkan, Reşit Gündoğdu, Mustafa Küçük, Yusuf İhsan Genç. – Ankara, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu:72, 2005. – 324 r.

13. Erdem H. Haluk. Hilmi Ziya Ülken'in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri. "Türk Yurdu" dergisi. Cilt:22. sayı:174. – Şubat, 2002. səh. 7-11

14 Ülken Hilmi Ziya. Anadolu kültürü ve Türk kimliği üzerine. – İstanbul, Ülken Yayınları, 2006 – 447 r.

15 Ülken Hilmi Ziya. İslam düşüncesi. – İstanbul, Ülken Yayınları, 2005. – 485 r.

16 Ülken Hilmi Ziya. Felsefeye giriş – 2. – İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009. – 349 r.

Мамедова А.З.

Қазан ғалымы Мұхаммед Абдул Карим және түрік философы Хилми Зия Үлкен

Аңдатпа. Мақалада Қазан ғалымы Дамулла Мұхаммед Абдулкарим Хазрет пен оның шөбересі Хилми Зия Үлкеннің шығармашылығы мен қызметі қарастырылады. Дамулла Мұхаммед Абдулкарим Хазрет 19 ғасырда Қазан қаласында діни қайраткер және діни қызметкер (мударрис) ретінде танымал болған. Мұнда Мұхаммед Абдулкарим мен әйгілі заманауи мұсылман теологы және шығыстанушы Шигабутдин Марджанидің көзқарастарының діни көзқарастары тұрғысынан айырмашылықтары көрсетілген. Мақалада жүйелі тәсіл пен тарихи зерттеу әдісіне негізделі отырып, уақыт талабы мен оқиғалардың әсерінен туындаған келіспеушіліктердің себептері қарастырылды, осы себептен Ш.Маржани консервативті ғалым Мұхаммед Абдулкаримнің идеяларына реформаторлық көзқарастарын білдірген болатын. Сонымен қатар мақалада, Қазан ғалымдарының XIX ғасырда Осман мемлекетімен қарым-қатынаста болғандығы және 1863 жылы Мұхаммед Абдулкаримнің отбасымен бірге Стамбулға қоныс аударғандығы баяндалған. Сол кездегі құжаттарда көрсетілгендей, Стамбулға көшкеннен кейін Осман мемлекеті оған және оның отбасының жеті мүшесіне жалақы төледі. Бұл құжатта Мұхаммед Абдулкарим ғұламалардың ғалымы және ізгі істерді жасаушы ретінде көрсетілген. Мақалада Дамулла Мұхаммед Абдулкарим хазреттің немересі - Мусфика ханым (1881-1978) Хилми Зия Үлкеннің анасы болғандығы айтылады. Хильми Зия Үлкен (1901-1974) өз шығармашылығымен Түркиядағы ғылым саласы мен философияның дамуына үлкен үлес қосты. Зерттеу жұмысында Хилми Зия Үлкеннің бай шығармашылық мұрасы зерттеліп, ғалымның шығыс философиясының тарихы, әсіресе, дін туралы зерттеулері келтірілген. Мақалада ойшылдың Құранды барлық мұсылмандардың, әсіресе Таяу және Орталық Шығыс елдерінде тұратын түркі халықтарының идеологиясы үшін қасиетті және өмірлік маңызы бар құнды дерек көзі ретінде ұсынғаны айтылады. Хильми Зия Үлкен адамзат діндерінің пайда болуын революциялық оқиға ретінде қарастырып, бұл діндер адамзатты рухани көтерілуге және жетілдіруге жетелейтінін көрсетті. Зерттеуде өзінің үлкен атасы, ғылымның әр түрлі салаларындағы еңбектерімен танымал болған, Қазан діни қызметкері Дамулла Мұхаммед Абдулкарим Хазрет сияқты Хилми Зия Үлкеннің де шығармашылығында діни-философиялық мәселелер маңызды рөл атқарғандығы айтылған.

Түйін сөздер: Мұхаммед Абдулкарим, Хильми Зия Үлкен, Қазан

Mammadova A.

Kazan Scientist Mohammed Abdul Karim and Turkish Philosopher Hilmi Ziya Ulken

Abstract. The article examines the creativity and activities of the Kazan scientist Damulla Mohammed Abdulkarim Hazrat and his great-grandson Hilmi Ziya Ulken. Damulla Muham-

mad Abdulkarim Hazrat was known in Kazan in the 19th century as a religious figure and cleric (mudarris). Here are the differences in views between Muhammad Abdulkarim and the famous contemporary Muslim theologian and orientalist Shigabutdin Mardjani in terms of their religious views. In the article, from the point of view of a systematic approach and a historical method, the reasons for the disagreements created under the influence of time and events were considered, in connection with which Sh. Marjani spoke from the position of a reformist scientist in relation to the ideas of the conservative scientist Muhammad Abdulkarim. The article notes that Kazan scientists had relations with the Ottoman state in the 19th century, and the resettlement of Muhammad Abdulkarim to Istanbul with his family took place in 1863. Here, after his move to Istanbul, the Ottoman state paid him and seven members of his family a salary, which was noted in the documents of those times. In this document, Muhammad Abdulkarim was presented as a scientist of scholars and a creator of good deeds. The article says that the granddaughter of Damulla Muhammad Abdulkarim Hazrat - Musfika khanum (1881-1978) was the mother of Hilmi Ziya Ulken. Hilmi Zia Ulken (1901-1974) made a great contribution to the development of science and philosophy in Turkey with his works. The study examines the rich creative heritage of Hilmi Zia Ulken, presents the researches of the scientist on the history of Eastern philosophy, in particular, religion. The article says that the thinker presented the Koran as a valuable source, which is both sacred and vital for the ideology of all Muslims, especially the Turkic peoples living in the countries of the Near and Middle East. Hilmi Zia Ulken regarded the emergence of human religions as a revolutionary event, showing that these religions teach humanity to spiritual uplift and improvement. The study says that religious and philosophical issues also play an important role in the work of Hilmi Ziya Ulken, who, like his great-grandfather, Kazan cleric Damulla Muhammad Abdulkarim Hazret, became famous for his works in various fields of science.

Key words: Muhammad Abdulkarim, Hilmi Ziya Ulken, Kazan, Istanbul, nineteenth century, twentieth century, scientist, philosophy, religion.

RELIGION LITERACY IN THE CONTEXT OF KAZAKHSTAN'S CIVIL DISCOURSE

¹*Kabdrakhmanova Faiina*, ²*Ryakova Yelena*, ³*Savchuk Yelena*
¹*faicab@mail.ru*, ²*2397800@mail.ru*, ³*elenasavchuk@yandex.ru*,
^{1,2,3}*S. Amanzholov East Kazakhstan University (Oskemen, Kazakhstan)*

¹*Кабдрахманова Фаийна Канатовна*, ²*Рякова Елена Геннадьевна*,
³*Савчук Елена Викторовна*
¹*faicab@mail.ru*, ²*2397800@mail.ru*, ³*elenasavchuk@yandex.ru*
^{1,2,3}*Восточно-Казахстанский Университет им. С. Аманжолова*
(Усть-Каменогорск, Казахстан)

Abstract. The formation of a civil community takes place in the process of statehood formation and involves the development of a system of communication between communities and social groups that have different characteristics of economic, ethnic, linguistic, confessional, settlement, and demographic plans. In the light of the above, one of the most important functions of the state is to promote the formation of a civil discourse that is understandable to all social groups without exception. Depending on the characteristics of the community, the civil discourse can coincide with the national, confessional discourse or represent a supra-corporate, supra-group integral. Since the 2000s, in Kazakhstan (which also reflects the global trend), concepts that set the principles of orientation of modern man in the post – secular world – a world in which a large-scale return of religion to everyday life and the practices of individuals, social communities and institutions began to actively penetrate into civil discourse. To fully participate in the communications conditioned by the discourse of this type, individuals need religious literacy. The request for its formation is received by the education system, which acts as an instinct for the socialization of individuals. The article examines the transformation of Kazakhstan's civil discourse from the point of view of the presence in it of concepts reflecting the principles of state-confessional relations at various stages of Kazakhstan's development over the years of independence. The authors undertake a special analysis of what challenges the education system faces and how it solves them in the context of the formation of civil discourse.

Keywords: state-confessional relations, civil discourse, communications, consolidation, independence of Kazakhstan, religion literacy, religion education, religious education.

Introduction

Civil communities, which are formed by the institution of the state, integrate representatives of various social groups into the processes of the common life. The idea of citizenship sublets the moments of ancestral, ethnic, confessional, professional and other accessories, assumes that a person fits into the solution of non-daily, strategic tasks together with other people. One of the conditions for the existence of such a

community is the presence of a civil discourse that captures the basic attitudes of the community that ensure its preservation, as well as forms a language that functions in the sphere of discussion and adoption of decisions that are generally significant for this community. This implies the presence of social communication channels, dialogue platforms, and the presence of civil discourse – an acceptable system of language constructs that can be understood and applied by most representatives of the civil community.

If in micro-communities the development of discourse as a communicative system occurs spontaneously, then in large and complex communities it involves the presence of an special institutes. Participants in the development of civil discourse can be politicians, ideologists, media representatives, religious leaders, civil activists, scientists, teachers, etc., who are involved in solving various tasks related to aspects of its functioning. Namely, with its design, translation, consolidation in the public consciousness, and, therefore, with the preparation of fellow citizens to participate in a constructive dialogue about the solution of various socially significant tasks.

The education system is one of the key institutions for the socialization of the general population, the formation of individuals ‘ ability to integrate into the space of civil dialogue and political participation. The education system, receiving an individual “at the entrance” (brought up in a more or less isolated family environment), “at the exit” releases an individual who is ready for independent orientation in the system of social interactions, functioning in the labor market. In complex communities with confessional differentiation, the education system should promote the ability of representatives of different religious / non-religious groups to interact with each other on the basis of civil discourse. This implies the presence in the education system of orientation to the formation of literacy in matters of religion, the ability of an individual to implement it in their behavior, communication, and activities.

It should be noted that in the modern world, the formation of literacy in the field of religion has two main forms: intra-confessional (religious education) and non-confessional (religion education) [1]. At the same time, Peter Schreiner, President of the Intereuropean Commission on Church and School (2003-2020), moderator of the Coordinating Group for Religion in Education in Europe (until 2020), notes that in the modern world, the transition of public schools to non-denominational education, which is more in line with the needs of the global world, prevails [2, p.18]. As for the Kazakhstan education system, it was formed from the very beginning (in the 1990s) on the basis of the principle of separation of churches from the state, and literacy in religious matters was formed as religion literacy. This reflected the peculiarities of state-confessional relations, and allowed the multi-confessional Kazakhstan community to build constructive interaction on various issues.

The concept of “religion literacy” is well-established in the Kazakhstan social studies and assumes the obligation of basic knowledge about the issues of religion for each person, allowing him to fit into the requirements of the common life. Religious literacy has a twofold significance for the formation of civil discourse: 1) to involve representatives of confessional / non-confessional groups in non-conflict practices

of resolving issues related to the implementation of the right to freedom of religion; 2) for correct interaction with representatives of different religions on issues of the widest range, which implies the presence of consideration of cultural specifics as a condition for mutual correctness in communication.

The specifics of the tasks for the Kazakhstan education system were largely determined by the fact that religious ideas, institutions, and practices gained a significant place in public life after the seventy-year history of Soviet-style secularism. Religion was returning to a society in which the continuity of religious traditions had been interrupted. At the same time, religious ideas, institutions, and practices of the last decades were formed and integrated into the system of public relations based on the principles of the market and conditioned by the existence of a national state in the global world. This meant that Kazakhstan was in search of its own model of state-confessional relations, and the education system faced a significant challenge-to prepare a new generation for orientation in life in the conditions of repeated revision of the issue of the status of religion and reformatting of civil discourse.

The purpose of this article is to consider religion literacy as a condition for the formation of civil discourse in Kazakhstan during the independence era.

Methodology

The authors consider the logic of the formation of the Kazakhstan's civil discourse in connection with the presence in it of concepts that orient fellow citizens in the sphere of religious life. The basis of the review is the discourse analysis of documents, scientific and educational literature as sources reflecting the experience of the formation of civil discourse in Kazakhstan. Discourse analysis, which was formed as a method of linguistics in the early twentieth century, later became widespread in other areas of scientific research. In this regard, it is even customary to talk about a linguistic turn in philosophy and social studies.

The Austrian scholar R. Wodak, known as the author-developer of the discourse-historical approach, recommends considering discourse as a language used in speech or writing, and more precisely – “as a form of social practice”. The discourse socially constitutive, as well as socially constituted – it constitutes situations, objects of knowledge, social identities of people, groups and their relationships. It constitutes-in the sense of helping to maintain and reproduce the social status quo and, at the same time, contributes to its transformation [3, p.15].

The analysis of the discourse involves the identification of the socio-cultural foundations of its formation, the identification of institutions that ensure its design, translation, functioning, understanding of its communicative potential in concrete historical conditions, and correction. In the context of the undertaken research, the authors identify the most popular concepts, consider them as indicators of the activity of the Kazakhstan political and expert community in the development of communication practices by correcting or reformatting civil discourse at different stages of the formation of the Kazakhstan model of state-confessional relations.

The Birth of Civil Discourse and Religious Literacy

Kazakhstan's civil discourse, which ensures the communication of individuals, communities and groups, determines the functioning of social institutions, has passed a thirty-year period. Due to the special significance of religion in the life of Kazakhstan, civil discourse implies the presence of concepts that provide communication within the multi-confessional community, the harmonization of relations and processes in it.

Already at the first stage, which covered the 1990s, Kazakhstan determined the general direction of its formation in the direction of secularism, the inadmissibility of mutual interference of religion and politics, respect for the rights and freedoms of citizens regardless of their religion. The legislation of the 1990s laid the necessary legal foundations for state-confessional relations and provided equal opportunities for religious associations to exercise their functions [4; 5; 6]. In general, until the late 1990s, Kazakhstan was dominated by the position of the indifference of the state in relation to religion. Thus, in the 90s, the supervisory bodies for religious affairs were disbanded – the Council for Religious Affairs under the Government of the Republic of Kazakhstan and the Council for Relations with Religious Organizations under the Administration of the President of the Republic of Kazakhstan, and the issues of coordinating relations with religious associations were transferred to the Ministry of Information and Public Consent.

The civic discourse of this period was largely determined by the politicization of vast social strata inspired by the independence of the country. It was dominated by the concepts of economic and political nature: “sovereignty”, “independence”, “international recognition”, “self-determination”, “market”, “democracy”, “rights and freedoms”, “consolidation”, “interethnic harmony”, “equality of all nations and nationalities”, “reforms”, “political stability”, “modernization” [6; 7; 8]. The attitude to religious issues was shaped by the functioning of the concepts of “secularism “and”freedom of religion”. These concepts were developed on the basis of Western socio-political thought and rhetoric. The theories of “open society”, “consumer society”, “modernization”, etc. were particularly popular among Kazakhstan authors. The scientific community of Kazakhstan supplemented the sphere of civil discourse with ideas and concepts developed during the research of religion in new historical conditions, reconstruction of religious views of thinkers of the past, etc. The appeal to the historical experience of the Kazakh people and the reconstruction of the views of its spiritual and intellectual leaders contributed to the solution of the strategic task of the independent state – the formation of a new Kazakhstan identity, building continuity with the historical past.

During this period, the education system did not have any special tasks regarding the formation of religion literacy. This position can be largely explained by the non-religious nature of the population in the public space, inherited from the Soviet past. The values of democracy and market society, as well as Kazakhstan's identity, were brought to the fore in the formation of civil discourse.

The situation changed in the late 1990s, when there was a sharp activation of religious extremist organizations tried to establish their influence on the territory of

Kazakhstan, which caused the need to review the state policy in the religious sphere. In connection with the spread of religious radicalism on an international scale, Kazakhstan politicians and scientists in public discussions offered many options for changing the legislation. As a result, the path of further development of the secular principle was chosen, which was to ensure the formation of a modern stable multinational state [10; 11; 12]. At the same time, the idea of secularism and freedom of religion has already been understood not as these values once and for all, but as values that need to be defended, protected through the development and implementation of special programs in the field of religion, the implementation of information and educational activities, and the activation of religious research. The

Kazakhstan's civil discourse of the "zero years" was gradually filled with elements of rhetoric related to the problematization of the status of religion and provided concepts for the education system. Thus, along with the concepts of "Kazakhstan's identity", "Mangilik El", "Eurasianism", "secular state", "consolidation around the Kazakh people", the concepts of "religious extremism", "Kazakhstan's model of inter-ethnic and interfaith harmony", "multiethnic and multi-confessional Kazakhstan", "tolerance", "dialogue of religions", "Kazakhstan as a dialogue platform of world religions" were strengthened in the civil discourse.

It should be noted that during this period, the world as a whole was deeply concerned about the intensification of international terrorism, the ideology of which organizations was often formed on the basis of religious doctrines. During this period, the issue of the crisis of secularism, overcoming xenophobia, and building a dialogue between representatives of various faiths became more active in world philosophy and science, as well as in international forums and platforms. In the field of philosophy and social sciences, a sharp discussion is unfolding in connection with the concept of post-secularism.

One of the most significant international documents of this period was the Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools (2007), addressed to the governments of the OSCE participating states [13]. This document focused on the non-denominational teaching of religions, taking into account the principles of respect for the rights of everyone to freedom of religion and belief, focusing on creating a climate of tolerance and mutual respect.

In Kazakhstan, at this stage (or rather, in 2004), an elective subject "Fundamentals of Religious Studies" appeared in schools. The introduction of the subject was accompanied by heated discussions around its content. In particular, the discussion of the issue of the school textbook received a special resonance. A series of accusations of bias of one kind or another fell on the authors of the first textbooks [14]. Today it seems obvious that there could not have been a different situation with the textbook and the content of the course "Fundamentals of Religious Studies". In the absence of clear certainty about teaching approaches, and in the context of ongoing discussions about the relationship between religious freedom and national security, any textbook has the potential to become the target of criticism. In the context of public discussions of the "zero years", which often took on a dramatic character, there was a development of approaches to the formation of competencies in the field of religion, presented in the conditions of a secular public schools in the form of religion literacy.

It should be noted that during this period, the term “religion literacy” becomes commonly used in Kazakhstan social studies. The use of the word “*religion*” (religion studies) is noteworthy, indicating the confirmation of the secular nature of Kazakhstan’s education and society as a whole. As mentioned above, the transfer of competencies in the field of religion can be carried out both along the confessional (religious education) and non-confessional (religion education / religious studies education) path [1]. There are similarities between religious and religion education. It consists, first of all, in the fact that there is a common object of study – religion, the manifestation in public life of its features that have left an imprint on historical events, traditions of the people, rituals and customs. But religious and religion education have different goals, objectives, principles, means, methods, and content. The most significant difference between them is that the purpose of religious education is to educate a believer through religious actions and the creation of a certain way of life.

Religious education is the formation, the consecration of a believer, accompanied by the formation of a way of life. In Kazakhstan, religious education at the stages of the country’s development was possible only for those who consciously choose their own religious affiliation for themselves or for their children and cannot be carried out within the framework of general education institutions.

Religion education presupposes a scientific and research attitude to religion as a socio-cultural phenomenon. The solution of pedagogical tasks within the framework of a secular educational institution is not connected with the promotion of the entry of a citizen into the “right” religious denomination. Religion here is viewed as an integral part of culture in its connection and interaction with other areas of human life and activity. The transfer of such knowledge is aimed at improving the secular culture of interfaith communication.

It is also noteworthy to use the word “*literacy*” in relation to religion competence, which is understood as a set of basic knowledge and skills necessary for life in society, comparable, for example, to reading and writing.

It is important to note that knowledge about religion, information about religious traditions, values, and holidays alone do not give a person a sufficient basis for orientation in modern society. It is important to be able to relate them, to fit them into the real historical and cultural conditions of the present, the current moment, based on the importance of the civil community as a real social unit, of which we are a part. This is due to the development and development of principles as attitudes of cognizing thinking and active attitude to the world, which are included in the conceptual core of the worldview, constituting it. Already in the “zero years”, the principles of orientation in society, assumed by religious literacy, were formed. Through the education system and other institutions of civil discourse formation, the principles of civic responsibility, a secular culture of interfaith communication, and tolerance began to be established. In the context of Kazakhstan’s civil discourse, they provided the ability to carry out a productive dialogue between representatives of various confessional worlds, and to adequately critically assess various religious positions.

***Reformatting the Requirements for Religious Literacy in the Context
of the Reset of State-Confessional Relations***

By the end of the 2000s, Kazakhstan had developed a deep understanding that the secular nature of the state does not exclude active interaction with religious associations, coordination of their activities, and promotion of the involvement of the population in civil discourse as a field of communication in which representatives of groups with different status are guided in relation to the issue of religion. In the next period, which covers the period *from 2011 to 2017*, the institutional vertical and horizontal coordination of religious life were built: 1) May 18, 2011. under the President of the Republic of Kazakhstan, an authorized body has appeared – the Agency for Religious Affairs. Special control by the president became an indicator of the importance of religious issues during this period; 2) in the regions, departments for religious affairs under akimats were gradually transformed into departments.

At the same time, in accordance with the requests of practice in Kazakhstan, there is a further institutionalization of religious studies that serves as a sphere for the development and translation of concepts of an updated civil discourse. It should be noted that its core was the idea of cooperation between the state and traditional religions. Since 2011, republican forums of religious scholars have been held, the purpose of which was to form platforms that integrate experts, provide a conceptual framework that guides the intellectual flow of civil discourse.

The year 2011 was also marked by the adoption of a new law on religion, which is still in force (if there is criticism) [15]. Its wording is no longer focused on the absolutization of the idea of secularism, but on the clear regulation of the status and activities of religious associations, the establishment of the necessary legal restrictions. Based on this law, the State has started systematic work on the registration of religious associations. In addition, the 2011 law on religion focuses on the special role of traditional religions and, above all, Sunni Islam of the Hanafi persuasion and Orthodox Christianity. The authors of the law assumed that the support of traditional religions would become a kind of shield from external influences, as evidenced by the practices of the subsequent period up to 2017.

Civil discourse at this time was colored mainly by religious tones. The concepts of “traditional religions”, “consolidation potential of traditional religions”, “traditional religions against extremism”, “universal values”, “dialogue of religions”, “tolerance” (understood as cautious, limited tolerance) become decisive in the issues of ideological justification of the mechanisms of consolidation of society. At that time, secondary and higher schools were actively involved in the formation of religion literacy among young people and various groups of the population. At the state level, the question was raised about the staffing of the education system by specialists with religious studies competencies, who could become effective agents of socialization for both students at various levels of education and representatives of various professional categories. For example, religion literacy courses were held en masse for teachers, civil servants, representatives of law enforcement agencies, ministers of religious cults, etc.

In 2017, the Kazakhstan's civil discourse was mainly determined by the ideas of the state program "Rukhani Zhangyru" [16]. This program does not pay special attention to religious issues. Objective changes in the status of religion in the Kazakhstan model of public consent can be characterized based on the formulation of the Concept of State Policy in the religious sphere of the Republic of Kazakhstan for 2017-2020 [17], which as a guideline notes that it is aimed at consolidating efforts to develop state policy in the religious sphere, developing guidelines for the further development of the Kazakhstan model of state – confessional and inter-confessional relations, based on the features of the historical and cultural heritage of the Kazakhstan people. It is also symptomatic that in Kazakhstan's schools, the elective subject "Fundamentals of Religious Studies" has been replaced by the subject "Secularism and fundamentals of religious studies" since 2017.

The civil discourse of this period is defined by the concepts of "cult of knowledge", "openness of consciousness", "pragmatism", "competitiveness", "preservation of national identity", "evolutionary development", "sacred geography", "Tugan Zher", "Great Steppe", "Turkic civilization". The attitude to religious issues in the context of Kazakhstan's civil discourse is determined by the concepts of "secularism", "freedom of religion", "civil and confessional identity". The difference in the formation of the content of these concepts in comparison with previous periods is related to their functioning in the context of a post-secular society, in which the return of religion has already taken place.

The undertaken analysis of the formation of civil discourse in Kazakhstan and the status of the sphere of development of religious concepts that supplement it, makes it possible to conclude that the formation of religion literacy in the period of independence took place in changing conditions. The concepts of civil discourse that formalize the attitude to religious issues occupied a different status in it, moving from the periphery to the core and again to the periphery. They were filled with different meanings in connection with the change in social practice, each time forming new constellations with old and new concepts. This significantly complicated the tasks of the education system, which was primarily entrusted with the task of forming religion literacy of students.

Conclusion

Understanding the tasks of the education system in connection with the need to form religion literacy through the prism of the formation of civil discourse in Kazakhstan is useful for teachers, methodologists, managers involved in the socialization of students. Taking into account the way of formation of civil discourse gives an understanding of its historicity, conditioned by the challenges that arise at new stages of the development of society. This knowledge helps to adequately navigate in a changing context, to form their own pedagogical strategy and adjust the educational process based on strategic, legal and other regulatory documents, as well as taking into account the needs of students – real living people with their life goals, upbringing characteristics and different social origins. Understanding pedagogical goals and objectives both in the context of cross-cutting cultural perspectives and universal values, and in the context of specific historical circumstances set by life here, in Kazakhstan of the XXI century,

will help not to become a hostage of unpredictable changes in circumstances, individual situations, and also to provide students with a decent preparation for real life, to participate not only in the functioning of civil discourse, but also in its development.

List of references

1 Jensen T. RS based RE in Public Schools: A Must for a Secular State // *Numen*. – 2008. – Vol.55. – №2-3. – P. 123-150.

2 Шрайнер П. Религиозное образование в европейском контексте // *Религиозное образование в школах Европы. Ситуация и тенденции*. – Киев: Дух и літера, 2013. – 416 с.

3 Wodak R. *Discorders of discourse*. – London: Longman, 1996. – 200 p.

4 Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» от 15 января 1992 года № 1128-XII. - URL: https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1000934#pos=5;-108 (дата обращения: 17.05.2021).

5 Конституция Республики Казахстан от 28 января 1993 года. - URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1010212 (дата обращения: 17.05.2021).

6 Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года) (с изменениями и дополнениями по состоянию на 23.03.2019 г.). - URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1005029 (дата обращения: 17.05.2021).

7 Казахстан 2030: Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев. - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K970002030_ (дата обращения: 17.05.2021).

8 Указ Президента Республики Казахстан «Об образовании Ассамблеи народов Казахстана» от 1 марта 1995 г. N 2066. - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/U950002066_ (дата обращения: 17.05.2021).

9 Программа по обеспечению свободы вероисповедания и совершенствованию государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан на 2007-2009 годы. Утвержден Постановлением Правительства Республики Казахстан от 5 декабря 2007 года N 1185. - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P070001185_ (дата обращения: 20.05.2021).

10 Программа совершенствования казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия на 2006-2008 годы. Утверждена Постановлением Правительства Республики Казахстан от 28 июня 2006 года N 593. - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P060000593_ (дата обращения: 20.05.2021).

11 Программа по обеспечению свободы вероисповедания и совершенствованию государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан на 2007-2009 годы. Утверждена Постановлением Правительства Республики Казахстан от 5 декабря 2007 года N 1185. - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P070001185_ (дата обращения: 20.05.2021).

12 Доктрина Национального единства Казахстана. Одобрена Администрацией Президента и направлена в Правительство 29 апреля 2010 года. - URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30501158 (дата обращения: 20.05.2021).

13 Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools. - Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), 2007. - 129 p.

14 Тогузбаев К. Казахские религиоведы переругались из-за школьного учебника. - URL: <https://centrasia.org/newsA.php?st=1295546400> (дата обращения: 21.05.2021).

15 Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11 октября 2011 года № 483-IV [Электронный ресурс] // *zakon.kz* - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_ (дата обращения: 22.05.2021).

16 Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // [Электронный ресурс] // www.akorda.kz. - 12 апреля 2017. URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения: 21.05.2021).

17 Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017-2020 годы от 20 июня 2017 года № 500 [Электронный ресурс] // www.adilet.zan.kz - URL: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500> (дата обращения: 22.05.2021).

18 Нысанбаев А.Н., Барлыбаева Г.Г. Этика как ядро казахской философской мысли // Вопросы философии. – 2012. – №10. – С.65-74.

Transliteration

1 Jensen T. RS based RE in Public Schools: A Must for a Secular State // Numen. – 2008. – Vol.55. – №2-3. – P.123-150.

2 SHrajner P. Religioznoe obrazovanie v evropejskom kontekste // Religioznoe obrazovanie v shkolah Evropy. Situaciya i tendencii [Religious Education in the European Context // Religious Education in the Schools of Europe. Situation and Trends]. – Kiev: Duh i litera, 2013. – 416 p.

3 Wodak R. Discorders of discourse. – London: Longman, 1996. – 200 p.

4 Zakon Respubliki Kazahstan «O svobode veroispovedaniya i religioznyh ob”edineniyah» ot 15 yanvarya 1992 goda № 1128-XII [Law of the Republic of Kazakhstan “On Freedom of Religion and Religious Associations” of January 15, 1992 No 1128-XII] [Electronic resource] - URL: https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1000934#pos=5;-108 (data obrashheniya 17.05.2021).

5 Konstituciya Respubliki Kazahstan ot 28 yanvarya 1993 goda [Constitution of the Republic of Kazakhstan of January 28, 1993] [Electronic resource] - URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1010212 (data obrashheniya 17.05.2021).

6 Konstituciya Respubliki Kazahstan (prinyata na respublikanskom referendume 30 avgusta 1995 goda) (s izmeneniyami i dopolneniyami po sostoyaniyu na 23.03.2019 g.) [The Constitution of the Republic of Kazakhstan (adopted at the republican referendum on August 30, 1995) (with amendments and additions as of 23.03.2019)] [Electronic resource]- URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1005029 (data obrashheniya 17.05.2021).

7 Kazakhstan 2030: Procvetanie, bezopasnost’ i uluchshenie blagosostoyaniya vseh kazahstancev [Kazakhstan 2030: Prosperity, Security and Improving the Well-Being of all Kazakhstanis] [Electronic resource] - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K970002030_ (data obrashheniya 17.05.2021).

8 Ukaz Prezidenta Respubliki Kazahstan “Ob obrazovanii Assamblei narodov Kazahstana” ot 1 marta 1995 g. N 2066 [Decree of the President of the Republic of Kazakhstan” On the Formation of the Assembly of Peoples of Kazakhstan “ dated March 1, 1995 N 2066] [Electronic resource] - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/U950002066_ (data obrashheniya 17.05.2021).

9 Programma po obespecheniyu svobody veroispovedaniya i sovershenstvovaniyu gosudarstvenno-konfessional’nyh otnoshenij v Respublike Kazahstan na 2007-2009 gody. Utverzhden Postanovleniem Pravitel’sтва Respubliki Kazahstan ot 5 dekabrya 2007 goda N 1185 [Programs for Ensuring Religious Freedom and Improving State-Confessional Relations in the Republic of Kazakhstan for 2007-2009. Approved by the Decree of the Government of the Republic of Kazakhstan of December 5, 2007 N 1185] [Electronic resource] - URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P070001185_ (data obrashheniya 20.05.2021).

10 Programma sovershenstvovaniya kazahstanskoj modeli mezhetnicheskogo i mezhhkonfessional’nogo soglasiya na 2006-2008 gody. Utverzhdena Postanovleniem

Pravitel'stva Respubliki Kazahstan ot 28 iyunya 2006 goda N 593 [Program for Improving Kazakhstan's Model of Interethnic and Interfaith Harmony for 2006-2008. Approved by the Decree of the Government of the Republic of Kazakhstan of June 28, 2006 N 593] [Electronic resource] - URL: [https://adilet.zan.kz/rus/docs/P060000593_\(data obrashheniya 20.05.2021\)](https://adilet.zan.kz/rus/docs/P060000593_(data obrashheniya 20.05.2021)).

11 Programma po obespecheniyu svobody veroisповedaniya i sovershenstvovaniyu gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij v Respublike Kazahstan na 2007-2009 gody. Utverzhdena Postanovleniem Pravitel'stva Respubliki Kazahstan ot 5 dekabrya 2007 goda N 1185 [Electronic resource] - URL: [https://adilet.zan.kz/rus/docs/P070001185_\(data obrashheniya 20.05.2021\)](https://adilet.zan.kz/rus/docs/P070001185_(data obrashheniya 20.05.2021)).

12 Doktrina Nacional'nogo edinstva Kazahstana. Odobrena Administraciej Prezidenta i napravlena v Pravitel'stvo 29 aprelya 2010 goda [The Doctrine of National Unity of Kazakhstan. Approved by the Presidential Administration and Sent to the Government on April 29, 2010] [Electronic resource] - URL: [https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30501158 \(data obrashheniya 20.05.2021\)](https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30501158 (data obrashheniya 20.05.2021)).

13 Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools. – Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), 2007. - 129 p.

14 Toguzbaev K. Kazahstanskije religiovedy pererugalis' iz-za shkol'nogo uchebnika [Electronic resource] // www.centrasia.org - 20.01.2011 - URL: [https://centrasia.org/newsA.php?st=1295546400 \(data obrashheniya 21.05.2021\)](https://centrasia.org/newsA.php?st=1295546400 (data obrashheniya 21.05.2021)).

15 Zakon Respubliki Kazahstan «O religioznoj deyatel'nosti i religioznyh ob"edineniyah» ot 11 oktyabrya 2011 goda № 483-IV [Law of the Republic of Kazakhstan “On Religious Activities and Religious Associations” dated October 11, 2011 No. 483-IV] [Electronic resource] - URL: [https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_\(data obrashheniya 21.05.2021\)](https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_(data obrashheniya 21.05.2021)).

16 Nazarbaev N.A. Vzglyad v budushchee: modernizaciya obshchestvennogo soznaniya 12 aprelya 2017. [Looking to the Future: Modernization of Public Consciousness] [Electronic resource] - URL: [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya \(data obrashheniya 21.05.2021\)](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (data obrashheniya 21.05.2021)).

17 Konceptsiya gosudarstvennoj politiki v religioznoj sfere Respubliki Kazahstan na 2017-2020 gody ot 20 iyunya 2017 goda № 500 [Concept of the State Policy in the Religious Sphere of the Republic of Kazakhstan for 2017-2020 dated June 20, 2017 No. 500] [Electronic resource] - URL: [https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500 \(data obrashheniya 22.05.2021\)](https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500 (data obrashheniya 22.05.2021)).

18 Modeli islamskogo obrazovaniya v postsekulyarnom obshchestve: evrazijskie i evropejskie trendy [Models of Islamic Education in a Post-Secular Society: Eurasian and European Trends]. / Pod obshch. red. A.H. Bizhanova. Monografiya. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2017. – 432 s.

19 Nysanbaev A.N., Barlybaeva G.G. Etika kak yadro kazahskoj filosofskoj mysli [Ethics as the core of Kazakh philosophical thought] // *Voprosy filosofii*. – 2012. – №10. – S. 65-74.

Кабдрахманова Ф.К., Рыкова Е.Г., Савчук Е.В.

Қазақстанның азаматтық дискурс аясындағы дінтанулық сауаттылық

Аңдатпа. Азаматтық қоғамдастықтың қалыптасуы мемлекеттіліктің құрылу процесі негізінде жүреді және экономикалық, этникалық, тілдік, конфессиялық, қоныс аудару, демографиялық жоспарлары бойынша әртүрлі сипаттағы қауымдастықтар мен әлеуметтік топтар арасындағы байланыс жүйесін дамытуды қамтиды. Жоғарыда айтылғандарды ескере отырып, мемлекеттің маңызды қызметтерінің бірі барлық әлеуметтік топтар үшін түсінікті азаматтық дискурстың қалыптасуына ықпал ету болып

табылады. Қауымдастықтың ерекшеліктеріне байланысты азаматтық дискурс ұлттық, конфессиялық дискурсқа сәйкес келуі немесе корпоративтік, топтық интегралдық сипатта болуы мүмкін.

2000-шы жылдардан бастап Қазақстанда (әлемдік трендтің көрсеткішіне де сәйкес) азаматтық дискурсқа заманауи адамды постсекулярлық әлемде - яғни, дін ауқымды түрде жеке тұлғалардың, әлеуметтік қауымдастықтар мен институттардың күнделікті өмірі мен практикасына қайта оралған әлемде бағдарлау қағидаттарын белгілейтін тұжырымдамалар белсенді түрде ене бастады. Осындай үлгідегі дискурстан туындаған байланыстарға толық қатысу үшін жеке тұлғаларға дінтанулық сауаттылық қажет. Оны қалыптастыру индивидтердің әлеуметтенуіне қатысатын институт ретінде білім беру жүйесіне жүктеледі.

Мақалада Қазақстанның тәуелсіздік жылдарындағы әртүрлі даму кезеңдеріндегі мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың принциптерін көрсететін тұжырымдамалардың болуы тұрғысынан қазақстандық азаматтық дискурстың трансформациясы қарастырылады. Авторлар азаматтық дискурстың қалыптасуы контекстінде білім беру жүйесінің алдында қандай мәселелер тұрғанына және оларды қалай шешетініне арнайы талдау жасайды.

Түйін сөздер: мемлекеттік-конфессиялық қатынастар, азаматтық дискурс, коммуникациялар, консолидация, Қазақстанның Тәуелсіздігі, дінтанулық сауаттылық, дінтанулық білім, діни білім.

Кабдрахманова Ф.К., Рякова Е.Г., Савчук Е.В.

Религиоведческая грамотность в контексте гражданского дискурса Казахстана

Аннотация. Формирование гражданской общности происходит в процессе складывания государственности и предполагает выработку системы коммуникаций между сообществами и социальными группами, обладающими различными характеристиками экономического, этнического, языкового, профессионального, поселенческого, демографического планов. В свете вышесказанного одной из значимых функций государства является содействие формированию гражданского дискурса, понятного всем без исключения социальным группам. В зависимости от особенностей сообщества гражданский дискурс может совпадать с национальным, профессиональным дискурсом или же представлять собой надкорпоративный, надгрупповой интеграл.

С 2000-ых годов в Казахстане (что отражает и мировой тренд) в гражданский дискурс начинают активно проникать концепты, задающие принципы ориентации современного человека в постсекулярном мире - в мире, в котором состоялось масштабное возвращение религии в повседневную жизнь и практики индивидов, социальных общностей и институтов. Для полноценного участия в коммуникациях, обусловленных дискурсом такого образца, индивидам необходима религиоведческая грамотность. Запрос на ее формирование получает система образования, выступающая институтом социализации индивидов.

В статье рассматривается трансформация казахстанского гражданского дискурса с точки зрения присутствия в нем концептов, отражающих принципы государственно-конфессиональных отношений на различных этапах развития Казахстана за годы независимости. Авторами предпринимается специальный анализ того, какие вызовы стоят перед системой образования и как она их решает в контексте формирования гражданского дискурса.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, гражданский дискурс, коммуникации, консолидация, независимость Казахстана, религиоведческая грамотность, религиоведческое образование, религиозное образование.

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абжетов Нұрлан Сырымұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD докторант

Альмухаметов Алий Рауфович – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Асқар Лесхан Әмірханұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Байтенова Нагима Жаулыбаевна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Жанабаева Динара Мухтаровна – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD

Жұмашова Жұлдыз Аманбайқызы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, дінтану кафедрасының меңгерушісі, PhD

Кабдрахманова Файна Канатовна – Восточно-Казахстанский университет имени С. Аманжолова, заведующая кафедрой «Рухани жаңғыру и социально-гуманитарных дисциплин, кандидат философских наук

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Киндикбаева Камшат Кахармановна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының оқытушысы, гуманитарлық ғылымдар магистрі

Кокеева Дарига Молдағалиевна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Құранбек Әсет Абайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты

Мамедова Айтек Закир гызы – Институт Философии и Социологии Национальной Академии Наук Азербайджана, ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук, доцент

Насимов Мурат Орленбаевич – Кызылординский университет «Болашак», директор НИИ «Болашак», кандидат политических наук, ассоциированный профессор

Нурышева Гульжихан Жумабаевна – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, бас ғылыми қызметкер, философия ғылымдарының кандидаты

Пернебекова Динара Пернебекқызы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының аға оқытушысы, философия магистрі

Роберт Парент – Лейденский университет, независимый исследователь, магистр гуманитарных наук

Якова Елена Геннадьевна – Восточно-Казахстанский университет имени С. Аманжолова, PhD докторант

Савчук Елена Викторовна – Восточно-Казахстанский университет имени С. Аманжолова, PhD докторант

Сағиқызы Аяжан – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, бас ғылыми қызметкер, философия ғылымдарының докторы, профессор

Соловьева Грета Георгиевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Суннатов Нурали Бекмуродович – Навоийский государственный горный институт, кандидат философских наук, доцент

Сыздыкова Даметай Темербулатовна – Инновациялық Еуразия университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Ташимова Айсулу Толеувна – Инновациялық Еуразия университеті, «Әлеуметтік-гуманитарлық білім және Қазақстан халқы Ассамблея» кафедрасының аға оқытушысы, педагогика магистрі

Терджан Нурфер – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD докторант

Шуршитбай Майра – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан университеті, PhD докторант

OUR AUTHORS

Abzhetov Nurlan – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD student

Almukhametov Ali – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Askar Leskhan – Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Baitenova Nagima – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Kabdrakhmanova Faiina – S. Amanzholov East Kazakhstan University, Head of the Department of Rukhani Zhanguy and Social and Humanitarian Disciplines, Candidate of Philosophical Sciences

Kadyrzhanov Rustem – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Kindikbaeva Kamshat – Al-Farabi Kazakh National University, Lecturer of the Department of Philosophy, Master of Arts

Kokeyeva Dariga – Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Kuranbek Asset – Al-Farabi Kazakh National University, Head of the Department of Philosophy, Candidate of Philosophical Sciences

Mammadova AYTEK – Institute of Philosophy and Sociology of Azerbaijan National Academy of Sciences, Leading Researcher, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Nassimov Murat – Kyzylorda University Bolashak, Director of Research Institute «Bolashak»

Nurysheva Gutzhikhan – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Oshakbayeva Zhazira – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Chief Researcher, Candidate of Philosophical Sciences

Pernebekova Dinara – Al-Farabi Kazakh National University, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Master of Philosophy

Robert Parent – Leiden University, Independent Researcher, Master of Arts

Ryakova Yelena – S. Amanzholov East Kazakhstan University, PhD student

Sagikyzy Ayazhan – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Savchuk Yelena – S. Amanzholov East Kazakhstan University, PhD student

Shurshitbay Maira – S. Amanzholov East Kazakhstan University, PhD student

Solovieva Greta – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Sunnatov Nurali – Navoi State Mining Institute, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Syzdykova Dametay – Innovative Eurasian University, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

Tashimova Aisulu – Innovative Eurasian University, Senior Lecturer of the Department of «Social and Humanitarian Education and the Assembly of the People of Kazakhstan», Master of Pedagogy

Tercan Nurfer – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Zhanabayeva Dinara – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Leading Researcher, PhD

Zhumashova Zhuldyz – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Head of the Department of Religious Studies, PhD

CONTENT

RUKHANI ZHANGYRU: AL-FARABI AND ABAY

Nurysheva G., Tercan N.
Al Farabi's Philosophy of Music.....3

Solovieva G.
Abai about the Whole Man: Unity of Truth, Goodness and Beauty.....18

Askar L., Kuranbek A., Pernebekova D., Kindikbaeva K.
Abu Nasr Al-Farabi's Science of Logic.....34

Syzdykova D., Tashimova A.
Abay's «Tolyk Adam» in the Age of Globalization.....46

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

Oshakbayeva Zh.
Methodological Basis of Studying the Mythological Heritage.....57

Sagikyzy A., Zhanabayeva D., Shurshitbay M.
Formation of the Ideal of Moral and Ethical Education
in the Kazakh Worldview.....73

Sunnatov N.
Innovation as a Factor of Stable Development.....88

KAZAKHSTAN: POLITICAL REALITIES OF MODERN TIME

Nassimov M.
Political Advertising in the Republic of Kazakhstan: A Comparative Analysis
of the Presidential Election Campaigns in 2011 and 2015 Years.....99

Parent R.
Voices of Transition: Opinions and Views on Kazakhstan's Alphabet Reform.....111

Kadyrzhanov R.
Cultural and Linguistic Heterogeneity in the Soviet Republics.....119

RESEARCH ON RELIGIOUS STUDY

Baitenova N., Kokeyeva D.
Studying the Theoretical Aspect of Religious and Philosophical Works
in the Genre of Smriti (on the Example of Mahabharata and Ramayana).....133

Almukhametov A., Abzhetov N., Zhumashova Zh.
Formation and Spread of Salafism.....146

Mammadova A.
Kazan Scientist Mohammed Abdulkarim and Turkish Philosopher Hilmi Zia Ulken.....157

Kabdrakhmanova F., Ryakova Y., Savchuk E.
Religion Literacy in the Context of Kazakhstan's Civil Discourse.....173

Our authors.....185

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Фарабитану және қазақ философиясы орталығының директоры (Алматы қ., Қазақстан),

Бас редактор орынбасары: Нұрмұратов Серік Есентайұлы, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану, дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Жауапты хатшы Айтымбетов Нүркен Ысқақұлы, PhD, ҚР БҒМ 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 БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан), **Азербайев Аслан Дыбысбекұлы**, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан), **Бижанов Ақан Құсайынұлы**, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), **Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы**, ҚР БҒМ 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 (Қостанай қ., Қазақстан), **Масалимова Әлия Рымғазықызы**, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), **Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы**, ҚР БҒМ 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); **Кньиш 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); **Тогусаков Осмон Асанкулович**, 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 Арслоневна**, 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 Білім және ғылым 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**

Теруге 17.06.2021 ж. берілді. Басуға 23.06.2021 ж. қол қойылды.
Форматы 70x100/16 . Таралым 500 дана. Есепті баспа табағы 12.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, доктор философских наук, доцент, директор Центра фарабиеведения и казахской философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

Заместитель редактора *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный секретарь *Айтымбетов Нуркен Исакович*, PhD, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН 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 МОН РК, кандидат философских наук, (г. Алматы, Казахстан); *Азербаетов 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 МОН РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН 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 МОН 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 образования и науки 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 17.06.2021 г. Подписано в печать 23.06.2021 г.

Формат 70x100^{1/16}, Тираж 500 экз. Уч.изд.л. 12.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor *Kurmangalieva Galiya*, Doctor of Philosophical, Associate Professor, Director of the Farabi Studies and Kazakh Philosophy Center of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

Deputy Editor *Nurmuratov Serik*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

Executive Secretary *Aytymbetov Nurken*, PhD, Leading Researcher of the RK MES CS 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 RK MES CS 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 RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), *Kadyrzhanov Rustem*, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS 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 Bakhytzhani*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Religious Studies Center of the RK MES CS 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 Science of the Ministry of Education and Science 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 17.06.2021. Signed in print on 23.06.2021.
The format is 70x100/16. Circulation 500 copies. Found.edit.page 12.