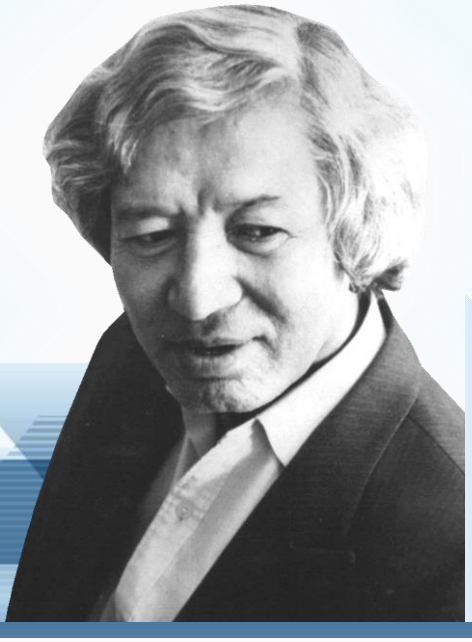


ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ: ӨТКЕНІ, БҮГІНІ ЖӘНЕ БОЛАШАҒЫ

Көрнекті қазақстандық ғалым және философ
Төлеуғазы Ысқақұлы Әбжановтың туғанына 90 жыл толуына арналған
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның
МАТЕРИАЛДАРЫ

* * *

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

МАТЕРИАЛЫ
Международной научно-практической конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения выдающегося казахстанского
ученого-философа Толеугазы Искаковича Абжанова

* * *

ACTUAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY: PAST, PRESENT AND FUTURE

MATERIALS
International Scientific and Practical Conference, dedicated to the 90th anniversary
of the birth of the outstanding Kazakh scientist-philosopher Toleugazy Abzhanov

Қарағанды / Karaganda / Караганда
2025

«АКАДЕМИК Е.А. БӨКЕТОВ АТЫНДАҒЫ ҚАРАҒАНДЫ ҰЛТТЫҚ ЗЕРТТЕУ УНИВЕРСИТЕТІ» КеАҚ
НАО «КАРАГАНДИНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. АКАДЕМИКА Е.А. БУКЕТОВА»
NLC “BUKETOV KARAGANDA NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY NAMED AFTER
ACADEMICIAN Ye.A. BUKETOV”

ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ: ӨТКЕНІ, БҮГІНІ ЖӘНЕ БОЛАШАҒЫ

Көрнекті қазақстандық ғалым және философ
Төлеуғазы Ысқақұлы Әбжановтың туғанына 90 жыл толуына арналған
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның

МАТЕРИАЛДАРЫ

10 қазан 2025 ж.

Ғылыми электрондық басылым

*** * ***

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

МАТЕРИАЛЫ
Международной научно-практической конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения выдающегося казахстанского ученого-философа
Толеугазы Искаковича Абжанова

10 октября 2025 г.

Научное электронное издание

*** * ***

ACTUAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY: PAST, PRESENT AND FUTURE

MATERIALS

International Scientific and Practical Conference,
dedicated to the 90th anniversary of the birth of the outstanding Kazakh scientist-philosopher
Toleugazy Abzhanov

October 10, 2025

Қарағанды
2025

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87
Ф53

Баспа басылымының электрондық аналогы — Электронный аналог печатного издания

Философияның өзекті мәселелері: өткені, бүгіні және болашағы = Актуальные проблемы философии: прошлое, настоящее и будущее = Actual Problems of Philosophy: Past, Present and Future: Көрнекті қазақстандық ғалым және философ Т.Ы. Әбжановтың туғанына 90 жыл толуына арналған Халық. ғыл.-тәжір. конф. материалдары (10 қазан 2025 ж). Акад. Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ун-ті ; [ұйымд. комитеті: Н.О. Дулатбеков т.б.]. — Қарағанды: Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды университетінің баспасы, 2025. — 215 б. — Қазақша – орысша – ағылшынша.

Ұйымдастыру комитеті – Организационный комитет

Дулатбеков Н.О. *(төраға – председатель),*
Тажбаев Е.М. *(төрағаның орынбасары – заместитель председателя),*
Карипбаев Б.И., Макатова А.Д., Сагатова А.С., Манасова М.М., Донецкая Н.А.,
Уксукбаева М.Т. *(жауапты хатшы – исполнительный секретарь)*

Ф53 **Философияның өзекті мәселелері: өткені, бүгіні және болашағы = Актуальные проблемы философии: прошлое, настоящее и будущее = Actual Problems of Philosophy: Past, Present and Future:** Көрнекті қазақстандық ғалым және философ Т.Ы. Әбжановтың туғанына 90 жыл толуына арналған Халық. ғыл.-тәжір. конф. материалдары (10 қазан 2025 ж). / Акад. Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ун-ті ; [ұйымд. комитеті: Н.О. Дулатбеков т.б.]. — Қарағанды: Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды университетінің баспасы, 2025. — PDF-файл. — Жүйеге қойылатын талаптар: Pentium 4; 1,3 ГГц және жоғары; Internet Explorer Acrobat Reader 4.0 немесе үлкен. — Қазақша – орысша – ағылшынша.

ISBN 978-601-362-391-7

Жинақта философия ғылымдарының докторы, профессор, Қазақстан Республикасы Қоғамдық ғылымдар академиясының толық мүшесі, көрнекті қазақстандық ғалым және философ Т.Ы. Әбжановтың 90 жылдығына арналған «Философияның өзекті мәселелері: өткені, бүгіні және болашағы» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының баяндама материалдары жарияланған. Мақалаларда ғалымдар, оқытушылар, докоранттар, магистранттар мен білім алушылар тарапынан философиялық ойлар сабақтастығы, философия ғылымының алдында тұрған сауалдар мен өзекті мәселелері қарастырылады.

В сборнике представлены материалы докладов Международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы философии: прошлое, настоящее и будущее», посвящённой 90-летию доктора философских наук, профессора, действительного члена Академии общественных наук Республики Казахстан, выдающегося казахстанского ученого и философа Т.И. Абжанова. В статьях рассматриваются преемственность философской мысли, а также вопросы и актуальные проблемы, стоящие перед философской наукой.

The collection presents the materials of the reports from the International Scientific and Practical Conference “Actual problems of Philosophy: Past, Present and Future”, dedicated to the 90th anniversary of Doctor of Philosophy, Professor, Full Member of the Academy of Social Sciences of the Republic of Kazakhstan, and prominent Kazakhstani Scientist and Philosopher T.I. Abzhanov. The articles examine the continuity of philosophical thought, as well as the issues and current problems facing philosophical science.

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87

Материалдар жинағы авторлық нұсқада жарияланған,
Редакция алқасы ұсынылған мақалалардың мазмұнына жауап бермейді.

Материалдар жинағы авторлық басылымда жарияланады
Сборник материалов издается в авторской редакции

Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университетінің баспасы
100024, Қарағанды қ., Университет к-сі, 28, Тел. (7212) 35-63-16. E-mail: izd_kargu@mail.ru

ISBN 978-601-362-391-7

© Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, 2025

МАЗМҰНЫ / СОДЕРЖАНИЕ / CONTENT

	СЕКЦИЯ 1. ***ФИЛОСОФИЯ ТАРИХЫ МЕН ТЕОРИЯСЫНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ.*** **СЕКЦИЯ 1.** ***АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ ФИЛОСОФИИ.*** **SECTION 1.** ***CURRENT ISSUES IN THE METHODOLOGY OF FOREIGN LANGUAGE EDUCATION.***	
1	**Аринова О.Т.** On the Phenomenological Context of M. Heidegger's Critique of Western Metaphysics	7-9
2	**Аринов Е.К.** Бөгде сана ілімдері отаршылдардың мәдени қаруы ретінде	10-12
3	**Алдабергенов Б.Н.** Универсальная природа мифа	12-14
4	**Ахметов Б.Т.** Актуальность трансцендентализма в современной философии: эволюция взглядов от Канта до Мерло-Понти	14-17
5	**Ахметова И.А.** Ежелгі қытай дүниетанымындағы еріктілік мәселесі: конфуциандық негізінде	17-21
6	**Батурин В.С.** Профессор Абжанов Т.И. и диалектика	21-24
7	**Bokayeva A.K., Shumatova M.M.** Defining the post-modern	25-28
8	**Djalaldinova M.Z.** The philosophical dimensions of women's intellectual agency in the works of muriel spark	29-30
9	**Джусупов Б.И.** Коннотация и денотация в структуре языкового знака	30-32
10	**Кәріпбаев Б.И.** Өзгерістер дәуіріндегі гуманитарлық білім	33-34
11	**Колычев Н.В.** Дионисийское у Ницше и категория моно-но аварэ в японской эстетике: два способа переживания изменчивости	35-37
12	**Курманова С.Б.** Философский анализ понятия «культура»	38-39
13	**Кусбеков Д.К.** Ғылыми таным табиғаты: тарихи-философиялық дәстүрлер мен заманауи парадигмалар	40-42
14	**Ланская С.С.** Философское наследие Ханны Арендт и вызовы глобальной эпохи	43-44
15	**Мухамеджанова Л.А.** Постмодернизм: формирование как философское течение и его значение в эпоху глобализации	45-47
16	**Разумов В.И.** Философия национального лидерства	47-50
17	**Рожнева Д.Г.** Трагическое измерение человеческого существования и его философские интерпретации	50-53
18	**Рыскалиев Т.Х., Саркулова Г.С.** Адам философиясындағы бұлжымас қағидаттар	53-56
19	**Савицкая Д.Р.** Социальный конфликт: философский анализ и вызовы глобализированного мира	57-59
20	**Садыкова Т.М.** Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының ғылыми мұрасы: рухани мұралылық және философиялық ізденістер	59-61
21	**Сейфуллина Г.Р.** Философия образования И. Канта в контексте современного кризиса смыслов	61-64
22	**Стамова Р.Д., Садыкова Т.М.** Пайым мен зерденің тарихи диалектикасы: Т.Ы. Әбжановтың философиялық мұрасы	64-66
23	**Özlem Ünlü.** On the Distinction between Morality and Legality: Kant's Liberal Legalism	67-68
23	**Сулейменов М.А.** Карма концепциясының мазмұны мен философиялық мәні	68-70
24	**Сухачев Е.А.** Предел рациональности и постнеклассическая эпистема: к философии подготовки спортсмена	70-73
25	**Темиргалиев К.А., Джамалиева Г.Ж.** Особенности культурной идентичности в глобализирующемся мире	73-76
26	**Тулеубеков А.С., Доскожанова А.Б.** Учение о бытии в диалектической логике гегеля	77-79
27	**Шайдулин Р.И.** Социально-философский аспект изучения истории реализации неоевразиства как идейного течения	80-81
28	**Шалдарбекова А.Б., Еркінұлы Т., Ибраева Н.А.** Тарихты түсіну жолдары: философиялық көзқарас	82-85
29	**Шуматов Э.Г., Шуматова М.М.** Рассудочный и разумный аспекты безопасности человека	85-88
30	**Байгулина А.А., Иманбеков М.М.** Метафизика и вызовы XXI века	89-90
31	**Бектурганов А.Н.** Политическая философия Аль-Фараби	91-93

32	**Сагинтаева А.А.** Суицид: әлеуметтік және психологиялық факторлар, алдын алу шаралары	94-96
	СЕКЦИЯ 2. ***ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ ДҮНИЕСІНДЕГІ ДАНАЛЫҚ ДӘСТҮРЛЕРІ.*** **СЕКЦИЯ 2.** ***ТРАДИЦИИ МУДРОСТИ В ДУХОВНОМ МИРЕ КАЗАХСКОГО НАРОДА.*** **SECTION 2.** ***TRADITIONS OF WISDOM IN THE SPIRITUAL WORLD OF THE KAZAKH PEOPLE.***	
1	**Аскерхан Н.** «Құтты білік» дастаны, «Қабуснама» шығармалары қазақ философиясының көрінісінде	97-99
2	**Анламасова Ы.Ж.** Қазақ мифологиялық дүниетанымындағы сандық архетиптердің философиялық онтологиясы	100-102
3	**Әбдрахманова А.Т.** Қазақ руханиятындағы ұрпақтар сабақтастығы	103-105
4	**Балабекова Л.Г.** Философиядағы гуманистік идеялардың тарихи эволюциясы	105-108
5	**Гаппасова А.Г.** Традиционная культура и духовные ценности в контексте глобальных трансформаций	108-111
6	**Донецкая Н.А.** Философско-культурологические аспекты современной идентичности	111-114
7	**Ешниязова А.Ч.** Ұлт ұстазы Амангелді Айталының қазақ философиясына қосқан үлесі	114-118
8	**Жармакина Ф.М.**Традиции мудрости в магических ритуалах казахского народа	118-120
9	**Захай А.** Қазақ халқының рухани дүниесіндегі жастардың діни сауатын арттыру	121-122
10	**Иманбеков М.М.** Чокан Валиханов в контексте истории философии современного Казахстана	122-125
11	**Караконисова С.Г.** Кемел адам концепті және оның қазақ философиялық дәстүріндегі трансформациясы	126-127
12	**Қали Т.Қ., Өмірбай А.С.** Қазақ халқының даналық дәстүрлері және Мұқағали Мақатаевтың «Бақыт деген – сенің бала күндерің» өлеңіндегі философиялық ой	128-130
13	**Қоңырбаева К.М., Сағиқызы А.** Түркі-қазақ философиясының рухани-адамгершіліктік мәні	130-134
14	**Кулбашева Г.К.** Истоки тенгрианство и неотенгрианство	134-136
15	**Мацюк Д.А.** Трансформация этнополитических ценностей казахского народа: от прошлого к настоящему	137-139
16	**Мейрамова Н.А.** Халық даналығы: қазақ медицинасындағы философиялық негіздер	140-142
17	**Мейрханов Т.С.** Особенности исламского паломничества в Казахстане в современных условиях	142-147
18	**Мырзахметова А.Ж., Хлебников И.Д., Момошева Н.К.** Реализация гражданского образования в процессе преподавания истории в школах Республики Казахстан	147-150
19	**Никамбекова Ә.Б.** Әлихан Бөкейхан және ұлт тағдыры	150-152
20	**Нуртаза С.Р.** Психология религии Уильяма Джеймса и возможности ее применения в исследовании казахской духовности	153-154
21	**Нұртазина Н.Д., Дауытбекова М.Қ.** Қазақ дәстүріндегі «әулие культін» зерттеудің мәселелері: теориялық-әдістемелік, тарихнамалық аспекттері	155-160
22	**Оқай А.** Қазақ даналығы және ұлттық бірегейліктің рухани негіздері	160-163
23	**Рақымжанов Б.Қ.** Шәкәрім сынаған пәншілдік	163-170
24	**Ракимжанова С.Қ, Болысова К.М.** Жаһандану жағдайындағы ұлттық құндылықтарды сақтаудың өзектілігі	170-173
25	**Рахимшикова М.К., Хавазметова Д.А.** Жүсіп Баласағұн шығармасында шешендік өнер және тіл философиясы	174-176
26	**Sagatova A.S., Beibyt S. E.** The deep tradition of the Nation's teacher	177-178
27	**Сағатова Ә.С., Қасымхан А.Е.** Ұлт ұстазының терең тағылымы	179-181
	Салыматова Н.Р. «Жерұйық» философиясы: заман бағытын анықтау ретінде	181-183
28	**Сарсенбеков Н.Ж.** Қазақы рух және әлемдік ой: Т.Ы. Әбжановтың қазақ философиясына үлесі	183-184
29	**Саттарова Ф.Ф.** Философия мен философтар: «ойда сақталған дәуір»	184-187
30	**Старовик П.П.** Метод учителя	188-190
31	**Шұғай Ю.Ш.** Ибн Синаның таным ілімі: дәстүр мен қазіргі философия арасындағы сабақтастық	191-194

32	**Шәкей Ф., Өтеген А.** Қазақстан қоғамындағы дәстүрдің рөлі және оның өзгерісінің саяси модернизацияға ықпалы	195-198
33	**Тленчиева Ш.М.** Бақыт және мұң: гендерлік және тұрғылықты мекені бойынша айырмашылықтар	198-201
34	**Базарбай А.** Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің ара қатынасы мен трансформациясы	201-104
35	**Аташ Б.М., Құранбек Ә.А.** Қазақ дүниетанымындағы «заман» ұғымы негізінде болашақты болжау үлгілері	204-207
36	**Құранбек Ә.А., Аташ Б.М., Қинаятов Ж.** Дәстүрлі қазақ қоғамындағы ел билеу жүйесінің тарихнамасының төлтумалылығы: тарихи айғақтар негізіндегі жалпылама бағдарлар	207-211
37	**Ризабекова С.** Шешендік сөздердегі даналық: билер институтының рухани маңызы	211-213
38	**Мұқан Н., Нұрғазы К.** Рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықтың өзара байланысы	213-216

СЕКЦИЯ 3. ***ФИЛОСОФИЯ, ДІН ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ ТОҒЫСЫНДАҒЫ ЖАСАНДЫ ИНТЕЛЛЕКТ***

СЕКЦИЯ 3. ***ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ НА ПЕРЕКРЁСТКЕ ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ.***

SECTION 3. ***ARTIFICIAL INTELLIGENCE AT THE CROSSROADS OF PHILOSOPHY, RELIGION AND CULTURE.***

1	**Адылханова С.Е.** Этика ответственности в эпоху искусственного интеллекта: философское измерение	217-219
2	**Ахатова А.А.** Цифрлық дәуір: таңдау еркіндігінің парадокстары	219-222
3	**Davlatova X. U.** Artificial intelligence and children's linguistic development: media effects in philosophical, religious, and cultural contexts	222-224
4	**Жусупова Б.Ж.** Обретение или обреченность: об искусственном интеллекте	224-227
5	**Калдыбаева Г.К.** Возможности и риски искусственного интеллекта: философский ракурс проблемы	228-230
6	**Манасова М.М.** Цифрландыру дәуіріндегі құндылық трансформациясы	230-233
7	**Мямешева Г.Х.** Искуственный интеллект и душа: философские аспекты проблемы	233-236
8	**Сатиева Ж.К., Абубакирова А.Т.** Баланың тілін дамытуда цифрлық технологиялардың маңызы	237-239
9	**Тулеметова Г.Т.** Методы анализа религиозного контента с использованием программного обеспечения на базе искусственного интеллекта	239-242
10	**Паридинова Б.Ж.** Мәдениет пен гуманитарлық технологиялар	242-244
11	**Хайдарова Н.Т.** Искусственный интеллект в контексте философских, религиозных и культурных аспектов	244-246
12	**Хамидова Р.Ф.** Обучение по методу корнелла и оценка знаний студентов	246-248
13	**Хамидов Н.Д.** The Impact of Artificial Intelligence on Education Today	248-249
14	**Шимшек А.Х., Көлеген Г.Б.** Жасанды интеллекттің онтологиялық, эпистемологиялық және нормативтік өлшемдері: философиялық талдау	249-252
15	**Aimukhambetov T.** Sacred texts and wars of the future: interpretation of the ikath conf in the light of religious teachings	253-255
16	**Шаропов Ш.А., Баймуканова М. Т.** Е.А. Бөкетовтың педагогикалық мұрасы және қазіргі заманғы педагог кадрларын дайындау инновациялары	255-258
17	**Ескуатова Ж., Махсат М.** Цифрлық қоғамның даму жағдайындағы саяси сананың өзгеру жолдары	258-261
18	**Бурханов О.А.** Қазақстандағы мәслихаттардың рөлі	261-263

АЛҒЫ СӨЗ / ПРЕДИСЛОВИЕ/ PREFACE

Адамзат баласының ойлау мәдениетінің шыңы – даналық. Ол – адамның интеллектуалдық жетілуінің ең биік көрінісі, терең таным мен парасаттылықтың тұғыры. Даналыққа жетелейтін жол – философия жолы. Түпкі мәні «даналыққа құштарлық» деп танылатын философияның мақсаты – адам санасын тәрбиелеп, дүниені тұтас көруге үйрету.

Әлем тарихы даналарсыз өмір сүре алмайтынын дәлелдеді. Дана адамдар – ұлт руханиятының тірегі, мәдениет пен дәстүрдің сақтаушысы. Олар – ұрпаққа адамгершілік пен ізгілікті мұра етіп қалдырып, өмірлік тәжірибесімен кемел ой, парасатты пікір қалыптастырған тұлғалар. Қазақ даналығында айтылғандай: «Өмірлік тәжірибе – даналықтың анасы». Бұл – даналықтың тек біліммен емес, өмірмен де суарылып, адам санасының тереңінен тамыр тартатынын көрсетеді. Ұлттық дүниетаным негізінде қалыптасқан рухани болмыс – әр адамның адамгершілік қасиетінің айнасы. Осындай құндылықтарды бойына сіңіріп, білім мен тәжірибені ұштастыра білген тұлға ғана шын мәніндегі дана болмақ.

Қазақ философиясы – даналық, түсінік, тәлім-тәрбие түрінде адамға бағытталған терең ойлаудың көрінісі. Өмір тәжірибесі көрсетіп отырғандай, бұл философия – дәстүрлі қазақи ойлау мәдениетінің таным көкжиегінің кеңдігін танытатын дүниетаныммен астасып жатыр. Қазақ философиясының өзегі – даналық. Ол тек жаспен емес, ақыл-парасаттың тереңдігімен өлшенетін биік қасиет. Дана адам – қоғамның рухани тірегі, оның сөзі – өсиет, ісі – өнеге. Мұндай тұлғаларсыз өркениетті қоғам дамуын көзге елестету мүмкін емес.

Осындай дара болмысты, еліміздің білім мен ғылым саласына, ұлттық ойлау жүйесіне баға жетпес үлес қосқан тұлғаның бірі – ғалым, философ, профессор, ұстаз Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы. Оның терең білім мен биік адамгершілікке негізделген еңбегі – Қазақстандық философиялық ойлау мәдениетінің кемелденуіне зор ықпал етті. Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының ақыл-парасаты, ерекше ойлау қабілеті, ғылыми ұстанымдағы табандылығы мен шәкірттерге деген қамқорлығы – Қазақстанда ғана емес, шетелдік ғылыми ортада да құрмет пен танымалдылыққа ие болды. Оның жетекшілігімен философиялық қауымдастықта орны бар Қарағанды философия тарихы мектебі қалыптасты.

Философия – адамзат танымының ең көне әрі терең түрлерінің бірі ретінде әрқашан адамзаттың бүгінгісі мен ертеңіне қатысты өзекті сұрақтарға жауап іздеп келеді. Өмірдің мәні, шындықтың табиғаты, моральдық-этикалық дилеммалар, адамның әлемдегі орны – бұл мәселелер ойшылдар мен ғалымдарды ғана емес, әрбір саналы адамды толғандырары сөзсіз. Ұйымдастырылып отырған бұл іс-шара – философияның осындай өзекті мәселелерін өткен мен бүгіннің және болашақтың призмасы арқылы қарастырып, олардың эволюциясы мен өзара байланысын ашуға бағытталған маңызды диалог алаңы боларына сенім білдіреміз.

Ректор Н.О.Дулатбеков

UDC 165.62

ON THE PHENOMENOLOGICAL CONTEXT OF M. HEIDEGGER'S CRITIQUE OF WESTERN METAPHYSICS

Arinova Olga Tastanbekovna
Karaganda National Research University named after E.A. Buketov,
Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Karaganda, Kazakhstan

Philosophical ideas that are connected with the existential and irrational context of the modern world are becoming relevant again, because in the modern world, the world of digital technologies, artificial intelligence, political and other conflicts, people are faced with uncertainty, socio-political instability and the loss of traditional value structures.

The relationship between existential and irrational tendencies in ontology, social philosophy, and philosophy of law can offer a new perspective on issues such as individual freedom, social responsibility, and the role of the state. Modern society faces various crises, both political and economic, which raises the question of the need to rethink classical ideas and concepts. The spread of new technologies and changes in the socio-cultural sphere lead to the emergence of new forms of social relations and individual practices that require philosophical analysis. Times of global challenges such as climate change, pandemics and international conflicts show the need to understand human nature and the mechanisms of social organization not only within the framework of positivism, rationalism or vulgar rationalism.

In this phenomenological context, Heidegger already in the first half of the twentieth century came out with a critique of scientific rationality as the most susceptible to technological influence. Modern reception allows us to say that we can consider Heidegger's philosophical position as a critique of science. If we understand Heidegger as a philosopher who proposed, in the Hegelian style, a rejection of the reductionism of modern science, then this assumption is quite justified. After all, M. Heidegger already in the late 20s of the twentieth century actively discussed the nature of science with Cassirer. And Heidegger's main argument boiled down to the fact that all neo-Kantians, like Cassirer, rely on and appeal to authorities (the opinion of authorities) in scientific knowledge: “What else remains of philosophy if the totality of things has been divided into sciences? What remains is simply knowledge of science, and not knowledge of the essence” [1]. This statement by Heidegger accurately reflects the logic of his critique of scientific thinking: thus, the sciences divide the spheres of the universe among themselves, and each science addresses exclusively those entities that appear within its domain, and understands these entities in accordance with the parameters of the rational instruments that it has at its disposal. These entities must be displayed in accordance with the directions and parameters of the specific sciences that study them, and these entities will manifest themselves as objects of study: for example, objects of physics, objects of biology, objects of chemistry, etc. As a result, the method of modern natural science turns all phenomena of the surrounding world into objects of science and offers us revelations, calculations and statements about these phenomena, confirmed in accordance with the boundaries of science. At the same time, each science regulates the area to which the phenomenon belongs. Thus, “science sees the world scientifically,” and Heidegger argues that this method of revealing the natural world conceals unscientific ways in which the world could appear to us, ways that could represent a more authentic encounter with the world.

Obviously, in modern philosophical discourse, Heidegger's criticism boils down to the fact that there is a methodological formalism of neo-Kantian theories of science, which is expressed in the unconditional dominance of natural science: “natural science consists in the mathematical design of nature” [2]. The methods of modern science reduce our understanding of phenomena in the world to ideal, quantifiable modalities, and this leaves philosophy with no other goal than to provide a theoretical basis for scientific knowledge. Heidegger, in his critique of the rationalism of such a science, is convinced that rationalism

distracts philosophy from revealing more genuine relationships with the world, in contrast to the mathematical methodologies of the reductionist approach.

According to Heidegger, it is necessary to reconsider the foundations of modern epistemology, which at the current stage only provides support for the formal-methodological foundations of natural science, but should be precisely an ontology, that is, study the nature of being itself [3].

Heidegger believed that Kant's "Critique of Pure Reason" does not present an epistemology of natural science, but a metaphysics that attempts to unravel the appearance of objects. The problematic of ontology to which Heidegger refers here is the problem of appearance itself: "is the appearance of objects simply a fact that we state, or should the whole problem of reason be conceived in such a way that we understand from the outset how appearance necessarily belongs to the nature of human beings?" [4].

When Heidegger speaks of grasping "from the very beginning," he means that we must understand how objects came into being, from the beginning of philosophy to the present. As we have seen with the emergence of man in the history of biology, objects appear to us according to their historical situation, and this situation includes the privileged methodologies of human understanding at that time. Leaving aside the precision of Heidegger's exposition of Kant's aim in the Critique of Pure Reason, we see a striking similarity between Heidegger's exposition of Kant's ideas and a textual fragment of Hegel's that Heidegger includes twice in his much later work, Hegel's Concept of Experience: "But science, in appearing, is itself an appearance" [5].

Modern science governs how objects and ideas appear to us, but modern science itself is an object and an idea. Yet objects and ideas emerge in history and evolve according to the same cultural changes that apply to all human innovations.

Philosophers had long sought grounds for objective truth, so neo-Kantians found Heidegger's criticism strange and accused him of relativism. And like Hegel, Heidegger accused the natural sciences of trying to separate themselves from history and not recognize any authority other than their own methodology. Heidegger was convinced that natural science positions itself as the main instrument of knowledge, an instrument using transcendental epistemology. This meant for Heidegger that the natural sciences are not capable of independently determining the validity of all truth claims. Following Hegel's logic in the Phenomenology of Spirit, Heidegger portrays science as a phenomenon in history and therefore the object of the scrutiny it hopes to avoid: historical criticism. Scientific reasoning is itself part of the historical dialectic. It is not a value-neutral tool for understanding reality, but it is also itself an object of study in ontology, which we might now define more precisely as the study of the semblance of existence.

Heidegger sees in Kant's attempt to develop "das Problem des Scheins" [6] (the problem of appearances, which can also be interpreted as the problem of illusions) a quasi-Hegelian approach to ontology that not only participates in the dialectic of philosophy, but also considers the appearance of objects and their truth as part of a grand historical description.

The neo-Kantian interpretation of Kant proposes an ahistorical epistemology that solves the problem of how objects come into being so that they can be studied according to the standards of research specific to each scientific discipline. By ignoring the historical connection to the concrete situation, the logic of the natural sciences resorts to self-deception: it imagines itself to be something it is not. This self-deception manifests itself in scientific empiricism. This is Heidegger's conclusion [7].

Scientific reasoning asserts ahistorical certainty on the basis of its empirical verification, but the logical structure of a hypothesis (or experiment, or any observation) still places the idea first (hypothesis) and last (conclusion). The "hypothesis or experiment" structure of scientific reasoning places the idea above nature, so that the natural objective world serves as confirmation or refutation of the hypothesis. The observation-inference structure reconfigures the experimental event according to the parameters of human observation, which themselves are quite naturally determined by the historical conditions in which the observation takes place. Thus, not only is the scientific method unable to overcome its historical connection with the situation, it imitates Platonic idealism, in which nature is judged by the degree to which it participates in the idea. Heidegger concludes that antique idealism is embedded in the methodology of modern scientific reasoning, an idealism that its empiricism was designed to avoid. Despite its empirical credentials, modern science begins and ends with the idea. As such, it maintains a subjective metaphysics of representation: the natural world appears to science as an idea or representation [8].

Heidegger argues that the special validity (evidence) claimed by scientific reasoning is ultimately based on the appearance of objects in nature. Scientific rationality remains indifferent to the charge of idealism, affirming the absolute certainty of objective reality: that the methodology of science allows objects to appear as they really are, and therefore transcends historical prejudices. Natural science can thus afford to

ignore Kant's metaphysical problem of existence, which poses the question of why objects appear as they really are.

In “Being and Time”, Heidegger points out that objects appear in two ways: present as objects of observation or study, and ready for use, as objects in use. That an object can appear in different ways speaks volumes about our personal and historical relationship to them. This is the problem with the world, that objects do not simply appear in an “objective” or “true” form, but that instead objectivity itself is a mode of appearance. Heidegger suggests that the appearance of objects has been a central problem in philosophy since pre-Socratic philosophy, and that this problem persists in antique and medieval thought. It was the scientific revolution and Cartesian philosophy that led us to ignore the problem of things [9].

By affirming a transcendental ego and a transcendental object, natural science creates a subjective metaphysics of representation in which truth is expressed as the correspondence between the propositional representation of an independent object and the independent object itself, without explaining how the correspondence between two dissimilar things expresses the truth of the natural world. Reaffirming Kant's “Problem of Being”, Heidegger reminds us of Hegel's conclusion that science, by ignoring the appearance of the Absolute, most flagrantly violates the very requirement of certainty to which it claims to conform. Heidegger suggests that every revelation involves a concealment [10]. Thus, the process by which we come to understand nature always conceals something in it, but there are more or less authentic ways of being in the world that include different forms of what is concealed. The reductionist approach of modern scientific reasoning corresponds to the pragmatic worldview that Heidegger calls “technological thinking”.

In summary, M. Heidegger comes to the final conclusion that science is the “metaphysics of modernity”. And Heidegger's logic is as follows: under the influence of technological thinking, reductionist science appropriates the world to serve technology. Thus, humanity is no longer open to nature and is not surprised by it. What is happening to us? What is happening is that we, humans, perceive the natural world as a world that is in our reserve, the world is now perceived as a resource for some purpose.

“The metaphysics of modernity,” according to M. Heidegger, reduces human existence to its utilitarian parameters. And in this sense, Heidegger’s phenomenological critique can be understood as a critique of scientism. In this regard, Heidegger wrote that “science looks at the world scientifically,” and thereby argues that this method of revealing the natural world (offered by science) conceals non-scientific ways in which the world could appear to us, ways that could represent a more authentic encounter with the world”.

Heidegger later argued that the “natural scientific justification” is timeless, a phenomenal something existing in itself, immersed in a concrete historical moment and therefore has no right to claim not to be evaluated as such. Moreover, “the reductionist approach of modern scientific reasoning makes it well suited to the utilitarian worldview”.

References:

1. Heidegger M. The Principle of Reason/M. Heidegger. - St. Petersburg: Aletheia. - 2000. - 296 p.
2. Gaidenko P.P. Breakthrough to the transcendental. 2nd ed. - M.: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. - 2007. - 207 p.
3. Heidegger M. Toward Philosophy. (About co-existence)/ Translated from German by E. Sagetdinov. - M.: Publishing house of the Gaidar Institute. - 2020. - 640 p.
4. Dugin A.G. Martin Heidegger: philosophy of another beginning/A.G. Dugin. - M.: Academic project. - 2021. - 268 p.
5. Martin Heidegger: collection of articles/comp. D.Yu. Dorofeev. - SPb.: RKhGI. - 2004. - 343 p.
6. Ishchenko N.I. The concept of “openness” in Martin Heidegger's analytics of Dasein: the problem of definition // History of Philosophy. - 2020. - Vol. 25. - No. 2. - P. 55-68.
7. Heidegger M. The Main Problems of Phenomenology/Translated from German by A.G. Chernyakov. - St. Petersburg: VRFSh. - 2011. - 446 p.
8. Heidegger M. Prolegomena to the History of the Concept of Time/Translated from German by E. Borisov. - Tomsk: TSU Publishing House. - 2008. - 384 p.
9. Molchanov V.I. Time and consciousness: critique of phenomenological philosophy. - M.: Moscow State University Publishing House. - 2007. – 196 p.
10. Heidegger M. Introduction to: “What is metaphysics?”/Translated from German by V.V. Bibikhin. - M.: Republic. – 2003. – 166 p.

ӘОЖ 1.101.1

БӨГДЕ САНА ІЛІМДЕРІ ОТАРШЫЛДАРДЫҢ МӘДЕНИ ҚАРУЫ РЕТІНДЕ

Аринов Ерлан Кенжебайұлы
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті
философия және мәдениет теориясы кафедрасының аға оқытушысы, Қарағанды, Қазақстан

Сана философиялық ұғымдардың бірі. Бұл ұғым философияда объективті шындықты бейнелеудің адамға тән жоғары формасы ретінде түсіндіріледі. Философияда сана ұғымының күн тәртібіне қойылуы сонау ерте замандардан басталды. Философия тарихына үңілсек, сана және материя ұғымдарының қатынасы турасында ойшылдардың үлкен екі топқа бөлінгендігін аңғаруға болады. Оның бірі сананың материядан тәуелсіздігін және оның біріншілігін мойындайтын идеализм ағымы болса, екіншісі керісінше, материяның санадан тәуелсіздігін және оның біріншілігін жақтайтын материализм ағымы еді. Идеалистер мен материалистер арасындағы тартыс философия тарихының өң-бойынан көрінеді. Әлемдегі әр халықтың өзінің дүниеге деген өзіндік көзқарасы болатыны белгілі. Қандай да болмасын халықтың өзіндік ойлау жүйесі, дүниені бейнелеу тәсілі бар. Дүниені, объективті шындықты бейнелеуді сана деп анықтаймыз. Ол ғасырлар бойы қалыптасқан ұлттық мәдениеттің, философияның негізін құрайды. Халықтың ойлау мәдениетінде сол ұлттың рухани ерекшелігі, тыныс-тіршілігі, сезімі, дүниетанымы, адамдардың өзара қатынасы, құндылықтарды түсіну мен қабылдау формасы өрнектеледі. Жеке бір халықтың ойлау мәдениетінің болуымен қатар, сол халықтың ойлау жүйесін өзінің дүниетанымының негізіне айналдырған, ұлттық ойлаудан нәр алған данышпандары да болады. Сондықтан халықтың дүниетанымын басқа бір халықтардың дүниетанымымен салыстырып, бір халықтың дүниетанымында қамтылмай қалған сұрақтарды, түсініктерді екінші халықтың дүниетанымынан тауып алып, біріншісіне қарағанда екіншісінің дүниетанымы философияға жақынырақ деп анықтауға болмайды, бұл жалған түсінік. Жер бетіндегі халықтар бір-бірінен дүниетанымдарымен ерекшеленеді. Қазақты қазақ қылатын оның өзінің ұлттық дүниетанымы, бұл – оның төл санасы. Егер оның дүниетанымына бөгде жұрттың дүниетанымын телісек, бұл сырттан келген бөгде сана болады. Төл сана ұлттық тілге байланысты болады. Тілі арқылы, сөзі арқылы ұлт өз болмысын, өмір тіршілігін, дүниеге көзқарасын бейнелейді. Неміс ойшылы М.Хайдеггер айтпақшы, «Тіл – болмыстың үйі». Халықтың дүниетанымы тіл арқылы көрініс табады, тіл арқылы халықтың санасының болмысы көрінеді. Отарлаушы елдердің не себепті отар елінің ұлттық ана тілін өшіруге күш салатыны белгілі болды. Олардың ұлттың тілін құртудың астарында отар елдің елдігін, бірлігін бұзу, ұлттық рухын құлдырату ниеті жатыр. Бойында намысы бар халық құлдыққа көнбейді, қарудың күшімен бағындырғанымен, келешекте бәрібір азаттығы үшін күреске шығады. Осыны болдырмау үшін отарлаушылар елдің төл санасына қатыстылардың барлығын бөгде сана арқылы тоз-тозын шығарып, бұзуға, халықтың тарихи-мәдени жадын ұмыттыруға тырысады. Отарлаушыларға тән бұл сипатты Ресей империясының түркі халықтарын отарлау саясатынан көруге болады. Бауырлас түркі халықтарының сана болмысына тиген отаршылықтың зардабын Ресей империясының қазақ халқын отарлауы мысалында талдау мақсатында қазақ ойшылдарының «төл сана» және «бөгде санаға» қатысты ой-толғамдарын, әсіресе, Мұстафа Шоқайдың «Отаршылдардың мәдени қаруы» мақаласын негізгі зерттеу нысанына алайық. М. Шоқайдың 1937 жылы жазылған «Отаршылдардың мәдени қаруы» мақаласында түркі халықтарының басына орнап жатқан мәдени және ұлттық бодандықтың белгісі ретінде орыс халқының әйгілі ақыны А.С. Пушкиннің Кеңес үкіметінің насихат құралына айналғандығы айтылады. Ол мақаласында: «Көптен бері кеңес баспасөз беттерінен түспей келе жатқан бір есім бар. Ол – Пушкин есімі, «Пушкиннің өмірбаяны», «Пушкин дәуірі», «Пушкин және декабристер», «Пушкин және бостандық», «Пушкиннің туған жері», «өлген жері», Пушкин... Пушкин... Міне, осылайша Пушкиннің атына байланысты жазылған материалдар бүкіл орыс баспасөзі беттерін ғана емес, орыс емес халықтар беттерін, сол қатарда біздің Түркістан басылымдары беттерін де жауып жатыр», [1] – дей келе, Пушкиннің Кеңес Үкіметіне және оның жүргізіп отырған саясатына, большевизмге еш қатысы болмағанымен, оның Кеңес Одағындағы барлық халықтардың ақыны деп мәлімденуін «Кеңес патриотизмі желеуі астында орыс патриотизмін, орыс ұлтшылдығын дәріптеу бағыты үстемдік алды. Сонымен, кеңестік патриотизмге қызмет ету үшін жегілген бас тұлғалардың бірі – орыс ұлтшылдарының серкесі – Пушкин болып отыр» [1], – деп түсіндіреді. Пушкиннің өліміне 100 жыл толуына орай орыс емес барлық халықтардың тілдеріне Пушкин шығармаларын аудару міндеттелген кезде кейбір ақындардың ұраншылдыққа салынып, әсіре сілтеулерін М. Шоқай әлгі мақаласында:

«Біздің ақын «тіліміз тек Пушкин шығармалары арқасында байып, ажарлана түсті» деп көкіді. «Мәдени бодандықтың» бұдан өткен сорақы түрі, сірә, бола қоймас! Пушкин шынында талантты, бостандық сүйгіш ақын. Алайда, ол – орыс ақыны. Осы күнге дейін еуропалықтарға жат саналып келген ол біздің түркістандықтар үшін де жат еді және бұдан кейін де солай болып қала береді», [1] – деп, отаршылдардың Пушкиннің атын жамылып, түркі халықтарының танымына бөгде танымды сіңіру әрекеттерін әшкерелейді. Бұл жерде бір ескерерлігі М. Шоқай Пушкиннің жеке басына қатысты ешқандай сын айтып отырған жоқ, Пушкиннің тамаша поэзиясын большевиктер біздің халыққа қарсы жұмсайтын мәдени қаруға айналдырып отырғанын сынайды. М. Шоқай мақаласының соңында: «Орыс халқы Пушкинімен мақтануға хақылы. Пушкин де оған тұратын тұлға. Алайда, Пушкин мұралары біздің халқымыздың танымтүсінігіне, рухани болмысына ешбір жанаспайды. Сол себепті оның шығармаларын күштеп аудартып, оның есімін балиғатқа толмаған жас ұрпақтарымыздың санасына зорлап сіңіруге бағытталған большевиктік іс-әрекеттер біздің халқымыздың басына орнаған мәдени және ұлттық бодандықтың ең жарқын белгілерінен басқа ештеңе де емес», [1] – деп қорытындылайды. Шынында, бөгде мәдениеттің үлгілерін талғамсыз аударып, оны жас ұрпақтың санасына сіңіру ісінің салдары төл дүниетанымға ауыр тиетіні бар. Бұл ауырлықты сезбесе аудармашылыққа талғампаздықпен және ой тереңдігімен қарайтын хакім Абай бөгде мәдениет туындыларын оңды-солды аудара берер ме еді? Абайдың осы талғамын байқаған академик Ғарифолла Есім көңілге тұщымды ой айтады. Ол өзінің «Қазақ философиясының тарихы» аталатын еңбегінде: «Абай орыс ақыны Александр Пушкиннің өлеңмен жазылған «Евгений Онегин» деген романын толық аудармаған, одан үзінділер тәржімалаған. Неге Абай романды қазақ тіліне толық аудармаған, әрине, оның себебін дөп басу айту қиын, бірақ та ойлаймын, егер «Евгений Онегин» толық аударса, оны қазақ оқырмандары қабылдамас еді, сірә, Абай соны түсінген. Қазақ оқырмандары махаббат, ғашықтық тақырыбына «Ләйлі Мәжнүннен» бастап классикалық туындылармен сусындап келе жатқан қауым, сондықтан олар Онегиннің Татьянаға шала-жансар сезімін қалайша қабылдамақ», [2, 129-130бб.] – деп, шығыс халықтарының танымындағы махаббат ұғымы мен бөгде жұрттың танымындағы махаббат ұғымының арасындағы өзгешелікті атап өтеді. Боданындағыларды «мәдени құлға» айналдыруды көксеген отаршылдар дүниетанымдағы осындай өзгешеліктерді ескермей, төл санаға жат түсініктерді тықпалау арқылы дұрыс емес таным-түсініктерді әдейі қалыптастырады. Отаршылық кезеңінде дұрыс емес таным-түсініктерді қалыптастыру үшін қазақ халқының тарихы, философиясы, руханияты еуроцентристік және ориенталистік сүзгіден өтіп отырды. Отаршылық дәуірдегі қоғамдық сананы зерттеуші қазақ философтарының бірі М.С. Бурабаев XX ғасырдың бірінші жартысындағы Қазақстанның барлық қоғамдық ғылымдар саласын еуроцентримнің ықпалында болғандығын зерттеу еңбектерінде көрсеткен. Ол: «Наша республика вопреки воле народа, в составе СССР оказался в системе мифического российского евроцентризма. В ходе колониальных захватов и становления современного Запада сложилась система идеологических мифов, названная евроцентризмом», [3, 91 б.] – деп, еуроцентризмнің пайда болуын Еуропаның кейбір елдерінің өздерінен әлсіз елдерді отарлау саясатына байланысты түсіндіреді. Еуроцентризм еуропалық халықтардан басқасының төл танымын ескермейтін, басқа халықтардың руханияттағы, ғылымдағы жетістіктерін елемейтін әмбебап сана қалыптастыруға ұмтылады. Бұл ұстаным бойынша Еуропа өркениетінің жүріп өткен жолынан басқа дұрыс жол жоқ. Барлық этностардың түсінігі, дүниетанымы, санасы еуроцентризмнің өлшемдерімен, түсініктерімен өлшенуі керек. Еуроцентризмнің кемшілігі де осында. Әр этностың өзіндік санасы, өзіндік болмысы, өзіндік танымы, өзіндік тыныс-тіршілігі бар. Сондықтан әр этностың осы ерекшеліктерін әмбебап сана жасап берген «өлшемнің» қалыбына салып өлшеуге болғанымен, этностың төл «өлшемдері» әмбебап «өлшемдердің» арнасынан түптің-түбінде асып шығатыны да бар. Еуроцентризмнің әмбебап сана өлшемдерін бұзып жарып шыққан тарихтағы мысалдар жетерлік. Ресейдің қоластына қосылмай тұрғандағы Қазақ халқының тарихы бұрмаланды, мемлекеттігінің болғандығына күмәнмен қаралды. Ресейді отарлаушы ел емес, керісінше өз еліндегі қанаушылардан құтқарушы, қазақтың көкірек көзін ашушы, қазаққа теңдік алып беруші ретінде көрсетілді. Марксизм-ленинизм ілімдеріне сай келетіндері асыра дәріптеліп, оған мазмұны келмейтіндер терістеліп отырылды. Ғылымға еуроцентристік өлшеммен қаралды. Қазақ тарихына оң көзбен қараған ғалымдар қудаланды. Кеңестік кезеңде елімізде болған төңкерістер, бірінші және екінші дүниежүзілік соғыстар тұсындағы қазақ халқы көрген қиындықтар, "бай-кулактармен" күрес, ұжымдастыру саясаты, бірнеше мәрте әдейі жасалған ашаршылықтар, қазақ зиялыларын репрессиялау, коммунизм құрудағы асыра сілтеулер салдарынан қазақ халқының ұлттық рухы құлдырады. Құлдыраған сол рухты қазіргі кезде қайта жаңғыртып жатқан жайымыз бар. Ұлттық рухтың, ортақ түркілік рухтың жаңғыруына екі жағдай әсер етіп жатыр деп айта аламыз. Біріншісі,

атабабаларымыздың ешбір өзге елге бағынбайтын, азат ұлттық мемлекет құру туралы қиялын, арманын, мақсатын шындыққа айналдырып, еліміздің тәуелсіздікке қол жеткізуі болса, екіншісі – қарға тамырлы қазақтың қалыптасуынан бастап, осы кезге дейінгі тарихын қайта зерделеу, мәдениетін, әдебиетін, данышпан ғұламаларын қайта тану. Тарихымыз бен данышпандарымызды, тарихи тұлғаларымызды қайта тануды қолға алып жатсақ та, еңсерілмей отырған мәселелер жоқ емес. Оларды жете ұғынып, дұрыс тани алмауымыздың себебі отаршылдардың мәдени қаруы – бөгде санамен таным-түсінігі қалыптасқан, әлі де еуроцентризмнің ықпалында қалып отырған ғылыми жүйеміз, құлдық санамыз. Тіпті, ұлттық философияның өзі батыстық үлгідегі парадигмалардан, қағидалардан, категориялардан, заңдардан бас тарта алмай келеді. Ресей отаршылығымен келген құлдық сана мен еуроцентристік өлшемдерден арылу қазақ елінің тәуелсіздігінің іргетасын бекіте түсуде және қоғамдық сананы рухани жаңғыртуда, барша түркі халықтарымен ортақ өткен тарих пен мәдениеттің отаршылық заманынан, тарих сүргінінен қазіргі кезге көмескіленіп жеткен құндылықтарын жас тәуелсіз мемлекет ретінде қайта бағалауда, тарихи тұлғаларымыз туралы, олардың дүниетанымдық мәселелері туралы объективті көзқарас қалыптастыруда аса қажет екенін барлығымыз мойындауымыз керек.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. М. Шоқай. Отаршылдардың мәдени қаруы [Электрондық ресурс]. – 17 Маусым, 2015. aqiqat.kazgazeta.kz. Қолжетімділік тәртібі: https://aqiqat.kazgazeta.kz/news/6018)

2. Ғарифолла Есім. Қазақ философиясының тарихы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2006. – 216 б.

3. М.С. Бурабаев. Агын Касымжанов – основоположник возрождения фарабиеведения на исторической родине Абу Наср Аль-Фараби в Казахстане. Партия разрушает историческую и культурную память туранцев. – Алматы: Самара-Принт, 2009. – 291 с.

УДК 130.2

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПРИРОДА МИФА

Алдабергенов Бек Нұрланұлы
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова,
магистрант, Караганда, Казахстан
(научный руководитель, PhD, ассистент профессора кафедры философии и теории культуры
Жусупова Б.Ж.)

В истории человечества миф занимает особое место, выступая не только культурным наследием, но и своеобразной формой мышления, через которую люди осмысливали мир. В отличие от рационально-логического подхода, мифологическое сознание строится на образах, символах и метафорах, позволяя соединять природное, социальное и сакральное в единую целостность. Актуальность исследования мифа как способа мышления определяется тем, что мифологические структуры не исчезли с развитием науки и философии. Напротив, они продолжают проявляться в современной культуре, политике и повседневной жизни. Цель данной статьи – рассмотреть миф не как архаический пережиток, а как универсальную форму человеческого мышления.

Мифологическое мышление формируется как способ упорядочивания опыта, в котором знание, ритуал и повествование связаны в единую систему. Для носителя мифа любое событие одновременно имеет практическое, символическое и сакральное измерение; миф выполняет роль «священной истории», через которую общество объясняет происхождение мира, порядок вещей и места человека в этом порядке [1, с. 25–28].

Одной из ключевых характеристик такого мышления является его синкретизм: границы между наукой, религией, моралью и искусством в мифе размыты, и именно в этой слитности проявляется стремление к целостному восприятию реальности. Миф не разлагает мир на аналитические категории, а представляет его как одушевлённую совокупность отношений и значений - это объясняет широкое распространение космогонических, героических и культиваторных сюжетов в ранних традициях [1, с. 31–35].

Символ играет роль познавательного инструмента мифа: через образ достигается концентрация множества смыслов. В терминах теории символических форм символ не просто

заменяет понятие, он структурирует саму возможность понимания мира - символы выполняют когнитивную функцию, позволяя соотнести разрозненные явления в единую семантическую сеть [2, с. 110–115]. Примерно так солнце одновременно становится источником жизни, мерилом времени и индикатором политической власти.

Персонификация природных и социальных сил - ещё одна характерная черта мифологического мышления. Одушевление реки, бури или горы делает мир «говорящим» и тем самым доступным человеческому действию: через ритуал и повествование человек может вступать в отношения с этими силами. Дж. Фрэзер показывает, как магические практики и ритуалы тесно связаны с мифологическими представлениями и служат технической частью управления миром на уровне символического смысла [3, с. 56–60].

Наконец, миф формирует особую «временную» структуру - сакральное время, возвращаемое через мифопрактики и ритуалы. Это не линейное историческое время, а циклическое, повторяемое и оживляемое действие мифа, в котором события первозданной эпохи становятся ориентиром для настоящего. Такая темпоральная организация усиливает нормативную функцию мифа и его роль в поддержании социальной памяти [1, с. 70–75].

Соотношение мифа и философии - не простая эволюция от «до-рационального» к «рациональному», а сложный процесс трансформации форм мышления. Ранние философские конструкции опирались на мифологические образы и идеи, переводя их в понятия и рассуждения. Так, космогонические мифы — естественная отправная точка для размышлений о первоначале и порядке; философы приводили те же проблемы в логическую форму, сохраняя при этом наследие мифа в содержании вопросов о бытии и познании [4, с. 18–22].

Главное различие между мифом и философией - методологическое: миф использует наратив и образ, философия - анализ и понятие. Но это различие не исключает взаимодействие: философы берут из мифа материал образов, который затем подвергается рационализации; в обратном направлении философские идеи могут обогащать мифологическое поле, создавая более сложные символические конструкции. Лосев особенно подчёркивает, что миф не является просто «предисторией» философии - у него собственная логика и критерии истинности, отличные от формальной доказательности науки или философии [4, с. 44–50].

В культурно-историческом измерении это взаимодействие проявляется по-разному: в античности миф и логос идут рядом и пересекаются, в индийской традиции ведийские нарративы трансформировались в метафизические категории (например, Брахман/Атман), а в Китае образные коды мифа легли в основу представлений о гармонии и космическом порядке. Таким образом, миф обеспечивает «запас образов» и вопросов, с которыми философия затем работает в терминах понятий и аргументации.

Кроме историко-генетического аспекта, важно отметить и содержательный: миф способен выражать уровни смысла, которые трудно поддаются редукции к аналитическим терминам - это относит миф к сфере первичных смыслов, где функционируют архетипы, метафоры и экзистенциальные ориентиры. Философия, в свою очередь, проясняет, систематизирует и иногда трансформирует эти ориентиры, не обязательно их уничтожая [4, с. 100–105].

Мифологическое мышление сохраняет свою жизнеспособность в современных культурных формах, хотя его носители и инструменты меняются. Современные «мифы» - это не только легенды о героях древности, но и нарративы массмедиа, брендинг, политические мифы и поп-культурные сюжеты, которые выполняют те же функции: конструируют смысл, упорядочивают опыт и мобилизуют коллективные эмоции. При этом символическое содержание современных мифов часто опирается на универсальные архетипические структуры.

Реклама и маркетинг сознательно используют архетипы и образные коды, апеллируя не к рациональной аргументации, а к эмоционально-символическому полю зрителя: образ героя, спасителя или заботливой матери активируется быстро и даст доступ к сложившимся культурным смыслам. В политике национальные нарративы выполняют ту же функцию - создают ощущение преемственности и коллективной судьбы, часто посредством символических реконструкций прошлого, а не строгой исторической репрезентации [2, с. 200–205].

Структурный анализ мифа показывает, что вне зависимости от культурных различий многие мифы подчиняются схожим организационным законам: бинарные оппозиции (жизнь/смерть, порядок/хаос, человек/природа), повторяемые мотивы и шаблоны преобразования. Леви-Стросс объясняет эту повторяемость тем, что миф отражает универсальные структуры мышления, систематизирующие противоречия человеческого опыта в узнаваемые сюжеты [5, с. 115–120]. Это

позволяет мифу быть гибким инструментом смысла - он адаптируется к новым условиям, сохраняя при этом общую архитектуру.

В этом смысле миф остаётся актуальным - не как набор архаичных представлений, а как живая технология смыслообразования, которая находит новые медиумы и формы выражения в эпоху цифровых коммуникаций и глобальной культуры.

Миф как способ мышления представляет собой универсальный механизм осмысления реальности, который сопровождает человечество на протяжении всей его истории. От древних космогонических повествований до современных массовых мифов - везде сохраняется стремление человека объяснить мир через символы и образы.

Таким образом, философский анализ мифа показывает, что он не исчезает с развитием рационального знания, а лишь трансформируется, продолжая играть важную роль в культуре. Мифологическое мышление является фундаментальной основой человеческого сознания, а его исследование открывает новые перспективы для понимания взаимодействия традиции и современности.

Список использованной литературы:

1. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 1995. – 247 с.
2. Кассирер Э. Философия символических форм. – Москва: Наука, 2002. – 352 с.
3. Фрэзер Дж. Г. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – Москва: Политиздат, 1980. – 704 с.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – Москва: Мысль, 1991. – 558 с.
5. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – Москва: Наука, 1983. – 432 с.

УДК 141.3/.32

АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ ОТ КАНТА ДО МЕРЛО-ПОНТИ

Ахметов Бекболат Талғатұлы,
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е. А. Букетова,
магистрант, Караганда, Казахстан
(научный руководитель: PhD, ассисент профессора кафедры философии и теории культуры Манасова М.М.)

Введение

Трансцендентализм — философское движение, возникшее в начале XIX века, которое отстаивало внутреннюю доброту человека и природы, а также интуицию и уверенность в себе как путь к пониманию мира. Основанный на трудах Иммануила Канта, исследовавшего структуры человеческого опыта, трансцендентализм возник как ответ на социальные и философские изменения, вызванные индустриализацией и урбанизацией. Такие ключевые фигуры, как Ральф Уолдо Эмерсон и Генри Дэвид Торо, сформировали данную философию, рассматривая природу как моральный и духовный источник для личного развития, а также предлагая альтернативу механизации общества.

Значимость трансцендентализма выходит за рамки его исторического контекста: в трудах последующих мыслителей, например, Мориса Мерло-Понти, он продолжает звучать в современном философском дискурсе. Феноменологический подход Мерло-Понти критикует традиционные взгляды на дуализм разума и природы, призывая к пониманию тесной связи между сознанием и материальным миром. Эта эволюция мысли подчеркивает динамику взаимосвязей в процессе восприятия, не ограничиваясь простыми объяснениями, и выявляет воплощенный характер когнитивных процессов.

Среди основных дискуссий вокруг трансцендентализма выделяются вопрос баланса между индивидуализмом и обществом, а также критика философской легитимности его идей. Интеграция движения с индийской философией, особенно с индийскими религиями, усложняет его наследие, поднимая вопросы о культурной апроприации и универсальности принципов трансцендентализма.

Сегодня влияние трансцендентализма отчетливо проявляется в философских обсуждениях этики, экологии и природы сознания. Его основополагающие идеи стимулируют дискуссии о

моральной ответственности и взаимосвязанности человеческого опыта, подтверждая его значимость в современной философии.

Трансцендентализм, рассматривая ключевые проблемы философии, ориентируется на исследование познавательных процессов и структуры сознания. Кант в своих трудах определил границы опыта и отметил, что человек способен понимать лишь феноменальный мир. Гуссерль, развивая идеи Канта, предложил анализ структурных элементов сознания и применение таких методов, как «эпохе»и «феноменологическая редукция»[3]. Эти методы играют важную роль в исследовании основ субъективного опыта. Мерло-Понти, в свою очередь, исследуя влияние тела и чувственного восприятия на познание, раскрыл новые аспекты понимания восприятия.

Основная часть

В наше время трансцендентализм актуален не только в философских дискуссиях, но и в таких областях, как культурология, психология и нейробиология. Его методы и положения служат основой для изучения вопросов самопознания, взаимодействия с миром и диалога между культурами. С философской точки зрения, трансцендентализм раскрывает не только границы познания, но и связь между реальностью и субъективностью.

Таким образом, трансцендентализм продолжает оставаться философским направлением, которое закладывает основу для постановки новых вопросов в современной науке и культуре, а также поиска ответов на них. Его методы и идеи позволяют глубже понять мир, человека и их взаимосвязь.

В данном исследовании для анализа эволюции трансцендентализма в философии были использованы классические и современные философские источники, а также различные исследовательские методы, позволяющие глубже понять развитие этой философской школы и её влияние на современную науку.

Основными материалами послужили классические труды по трансцендентализму и современные исследования. В исследование включены следующие важные источники:

Труды Иммануила Канта: «Критика чистого разума» и «Критика практического разума», где он сформулировал основные принципы трансцендентального идеализма.

Труды Эдмунда Гуссерль: «Логические исследования», «Введение в чистую феноменологию», в которых описаны основы феноменологической редукции и метода «эпохе».

Философия Мориса Мерло-Понти: «Феноменология восприятия» и «Семиотика», где трансцендентальный метод раскрывается через восприятие и тело.

Также были использованы современные исследования в области философии, психологии и нейробиологии, которые показывают влияние трансцендентализма на современную науку.

В процессе исследования применялся историко-философский метод, позволивший систематизировать философские идеи Канта, Гуссерль и Мерло-Понти и выявить их взаимосвязь. Этот метод дал возможность проследить этапы развития трансцендентализма и выявить основные изменения в философских системах.

Теоретический анализ был направлен на углубленное исследование философских концепций и понимание того, как они формировали связи между теорией познания, субъективностью и объективностью.

Компаративный метод дал возможность сопоставить идеи разных философов, выявить сходства и различия их взглядов на трансцендентализм, а также понять, как каждый из них выстраивал свою систему и взаимодействовал с идеями других мыслителей.

Современные прикладные методы позволили определить актуальность трансцендентализма в современной науке и философии, его место в нейробиологии, психологии и культурологии.

В ходе исследования проводились сбор, анализ и систематизация источников, а также их интерпретация в историческом контексте. Все методы были направлены на более глубокое понимание роли трансцендентализма в философии и науке.

Трансцендентальная философия, развитая прежде всего в трудах Иммануила Канта, направлена на исследование условий, обеспечивающих возможность познания, и изучение структур человеческого опыта. Кант подчеркивал различие между объектами опыта (явлениями) и «вещами в себе» (ноуменами) [1], отмечая, что мы можем познавать только явления, так как вещи за пределами возможного опыта недоступны познанию.

Этот взгляд означал значительный отход от классической метафизики и представлял трансцендентализм как своего рода «экспериментальный» подход к пониманию реальности.

Подход Канта подвергся критике и расширению со стороны последующих философов, в частности Эдмунда Гуссерля, который ввёл понятие «жизненного мира» (Lebenswelt) [5] как фундаментального элемента человеческого опыта. Трансцендентальная феноменология Гуссерля

была направлена на тщательный анализ сознания и его связи с миром. Он утверждал, что жизненный мир является предпосылкой всех теоретических классификаций и составляет основу человеческой деятельности.

Этот сдвиг в феноменологической парадигме позволил глубже исследовать такие понятия, как «подлинность» (Originalität) и «первичность» (Primordialität) [5], имеющие ключевое значение для понимания генезиса человеческого познания и опыта.

Эволюция трансцендентальной философии продолжается и в современных философских дискуссиях, особенно в трудах Мориса Мерло-Понти. Его исследования критикуют дуализм разума и природы, рассматривая сознание в тесной связи с материальным миром. Мерло-Понти предлагает синтез идеального и реального, что позволяет глубже понять человеческий опыт и природу.

Это радикальное феноменологическое переосмысление подтверждает неизменную актуальность трансцендентализма в современной философии, обеспечивая внимание к динамике взаимосвязи между восприятием и бытием.

Критическая философия Канта стала важной основой для последующих философов, в том числе для Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Развивая эти идеи, Гегель утверждал, что понятия выражают внутреннюю сущность природы. В его трудах ключевым остаётся динамическое взаимодействие между субъективным и объективным, а формы и понятия рассматриваются не только как продукт мышления, но и как неотъемлемая часть реальности.

Философия Мориса Мерло-Понти служит критическим переосмыслением идей Гегеля. В отличие от интерпретаций начала XX века, где Гегеля представляли как универсального рационалиста, Мерло-Понти подчеркивал сложное взаимодействие понятий, особенно в понимании сознания и природы[6]. По его мнению, формы имеют смысловую и диалектическую структуру, и их нельзя рассматривать только в идеалистическом ключе — необходим анализ их связи с миром и сознанием.

Мерло-Понти критиковал телеологический аспект философии Гегеля, особенно идею абсолютного духа. Он утверждал, что сами организмы содержат имманентные идеи, которые находятся под влиянием динамических идеальных условий, и что формы — это не только структуры разума, но и самого мира.

В результате философских дискуссий возникла новая теория восприятия, исследующая связь тела и сознания. Этот подход противостоит традиционным теориям, отделявшим сознание от тела, и показывает, что когнитивные процессы формируются через взаимодействие тела и окружающей среды.

Эволюция трансцендентальных взглядов привела к переоценке натурализма в контексте феноменологии. Несмотря на то, что ранние работы Мерло-Понти связаны с натуралистическими подходами, он стремился к нередуктивному пониманию природы, что сближает его с посткантианскими философскими направлениями.

Трансцендентализм остаётся актуальным в современном философском дискурсе. Идеи Канта, исследовавшие природу человеческого опыта и познания, заложили основы понимания мира. Эти положения имеют важное значение для эпистемологии, онтологии и этики.

Вклад Мориса Мерло-Понти в развитие трансцендентализма заключается в исследовании телесного восприятия и взаимосвязи субъекта с миром. Его критика традиционной трансцендентальной философии подчёркивает значимость жизненного опыта и феноменологического подхода.

Хотя труды Мерло-Понти часто связывают с экзистенциализмом, его позиции отличаются от радикальных интерпретаций современников, например Жана-Поля Сартра. В отличие от акцента на индивидуальной свободе и ответственности, Мерло-Понти подчёркивал реляционный и контекстуальный характер человеческого существования.

Основные принципы трансцендентализма — вера в взаимосвязь человека и природы, в её внутреннюю доброту — находят своё место в современных философских дискуссиях об этике и охране окружающей среды.

Заключение

Философия трансцендентализма, в основе которой лежит трансцендентальный идеализм Канта и труды его последователей, направлена на раскрытие философских оснований глубокой и всеобъемлющей связи человека и природы. В своей сути это направление стремится найти равновесие между субъективным и объективным, утверждая, что мир нельзя понять исключительно через структуры разума — опыт и чувства человека имеют не меньшее значение.

Философия познания Канта, выявившая структуры природы и ограничения человеческого сознания, заложила фундамент трансцендентализма. Позднейшие мыслители, включая Эмерсона и Торо, подчёркивали духовное и моральное значение природы, её роль в самореализации личности. Феноменологические исследования Гуссерля и Мерло-Понти придали трансцендентализму новую глубину, показав тесную связь сознания с природой и миром.

Философия Мерло-Понти демонстрирует эволюцию трансцендентализма в современность, предлагая переосмысление диалектического взаимодействия сознания и природы. Таким образом, трансцендентализм предстает не просто философским движением, а масштабной теоретической концепцией, пересматривающей взаимодействие человека и природы, моральную ответственность и восприятие мира.

В итоге философия трансцендентализма, акцентируя внимание на связи человека и мира, остаётся важным философским ориентиром, помогающим находить ответы на современные вопросы этики, экологии и природы человеческого сознания.

Список использованной литературы:

1. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 456 с.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. – М.: Наука, 2001. – 523 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. – М.: Мысль, 1997. – 678 с.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – М.: РГГУ, 1999. – 345 с.
5. Мерло-Понти М. Семиотика. – М.: Канон+, 2002. – 264 с.
6. Папин А. В. Трансцендентализм и феноменология: философские параллели и различия. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 229 с.
7. Ясперс К. Философия. – М.: АСТ, 2009. – 480 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Республика, 2004. – 568 с.
9. Флоридо Х. Введение в философию информации. – М.: АСТ, 2010. – 408 с.
10. Тукай Р. Трансцендентализм: философские истоки и развитие. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 250 с.
11. Әлиев Б. Ғылыми танымдағы трансцендентализм. – Астана: Фолиант, 2012. – 189 с.
12. Қарабаев М. Трансцендентализм және оның қазіргі заман философиясындағы рөлі. – Алматы: Мектеп, 2017. – 310 с.
13. Нұртазина С. Трансцендентализм және феноменологияның қазіргі заман философиясындағы орны. – Алматы: Қазақстан, 2016. – 220 с.

ӘОЖ 141.2:17.023.34

ЕЖЕЛГІ ҚЫТАЙ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ЕРІКТІЛІК МӘСЕЛЕСІ: КОНФУЦИАНДЫҚ НЕГІЗІНДЕ

Ахметова Индира Абдигазымовна
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университетінің
«8D02201 - Философия» білім беру бағдарламасының PhD докторанты, Қарағанды, Қазақстан

Қытай философиясы мен мәдениетінің даму көкжиегі Конфуций мен Лао-цзы ілімдерінен бастау алып дамығаны баршамызға мәлім. Конфуций этикалық-әлеуметтік және саяси көзқарастары арқылы Қытай философиясының негізін қалады. Оның ілімінде ізгілік пен жақсылық басты құндылықтар ретінде көрінеді. Конфуцийдің «басқаларға көмек пен қамқорлық» идеясы Қытай мәдениетінде ерекше орын алды, бұл ұғым еріктілік ұстанымымен тығыз байланысты. Ұлы ұстаздың «Даналық сабақтары» мен шәкірттері құрастырған «Лунь Юй» еңбектерінде еріктілік жақсылық пен қайырымдылық тұрғысынан қарастырылып, адамзаттың рухани жетілуіне жол көрсетеді. Конфуций бойынша, рәсімдерді орындау мен адамгершілік нормаларын сақтау – ізгілікке жетудің маңызды қадамы.

Даосизм, Лао-цзының «Дао дэ цзин» еңбегінен бастау алған философия, табиғат заңдылықтарына сәйкес өмір сүру мен үйлесімге ұмтылуды ұсынады. Даосизм филантропиясы мен табиғи мейірімділік түсінігі еріктілікті табиғи әрекет ретінде қабылдайды, бұл жерде басты идея – сыртқы мәжбүрлеусіз, шынайы ниетпен көмек көрсету. Лао-цзының пайымдауынша, ең ізгі әрекеттер – табиғи ағысқа сәйкес жасалатын әрекеттер.

Еріктілік ұғымын зерттеу барысында батыстық талдаулардың басымдылығы айқын байқалады, ал қытай философиялық еңбектеріндегі тұжырымдар жеткілікті дәрежеде қамтылмай отыр. Дегенмен де, қытай қоғамындағы еріктілік іс жүзінде бірнеше мың жылдық тарихы бар берік мәдени негізге ие болып табылады. Сондықтан да, Қытай мәдениетіндегі еріктілік кезеңдерін үш кезеңге бөліп қарастыруға болады:

Конфуций қайырымдылығы – адамгершілік құндылықтар арқылы қоғамды жақсарту идеясы;

Моистік жалпыға ортақ бауырмалдық – барлық адамдарды тең көру және бірдей қамқорлық көрсету философиясы;

Даосизм мен буддизм филантропиясы – табиғи үйлесім мен мейірімділікке негізделген қайырымдылық «Лэн Фэн рухына» дейінгі кезеңдегі негізгі идеялар [1, 674 б.].

Қазіргі заманғы қытайлық еріктілік түсініктері бірнеше философиялық мектептердің әсерінен қалыптасты. Атап айтсақ, конфуциандық, моизм, даосизм және буддизм. Алайда, қытай мәдениетіндегі еріктіліктің негізгі қайнары – Конфуцийдің ізгілікке шақыру идеясынан бастау алары сөзсіз. Конфуцийдің «ізгілік» және «рәсім» түсініктеріне берген анықтамалары еріктілікті қоғамдағы әлеуметтік үйлесімділікті сақтаудың және жеке тұлғаның рухани дамуының негізгі құралы ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Қытайда мемлекеттік басқаруды жоспарлау және қайырымдылық қызметті рәсімдермен басқаруды дәріптеуде конфуциандықтың рөлі орасан зор болды. Конфуциандық дәстүрлі басқару дегеніміз – ережелер мен рәсімдерді мүлтіксіз орындау болып табылады. Конфуций өзінің еңбектерінде басқаруды ізгіліктің, саналықтың, тәртіп пен ережелердің басты болуын сөзге тиек етеді. Конфуций айтқан ойлардың, көзқарастардың, идеялардың басқа философтардың (Сократ, Аристотель, Абай) ойларымен ұқсастық көреміз. Бұл жалпыадамзаттық құндылықтардың бірегейлігінің, ешқандай ұлттық, территориялық шекараның жоқтығын айғақтайды. Конфуций іліміндегі философиялық-этикалық көзқарастары жүйеленіп, оның қоғамдық-этикалық ойға жетелегені жаңа ілімдердің пайда болуына әсер еткендігі дәлелденді [1, 677 б.].

Конфуцийдің айтуынша, рәсім – бұл символдық ойлау формасы ғана емес, сонымен қатар ғарыш пен қоғамның иерархиялық құрылымдалуының әдісі. Бұл әдіс үйлесімділік пен тәртіпті сақтай отырып, адам мен қоғам арасындағы байланыстарды нығайтуға бағытталған. Конфуцийдің «Лунь Юй» еңбегінде рәсімдер қоғамды жетілдіру мен жеке тұлғаны ағарту жолындағы маңызды құрал ретінде қарастырылады. Ұстаздың шәкірттері құрастырған бұл кітап ұстаздың ізгілік жолындағы әрекеттері мен оның шәкірттерімен жүргізген диалогтарынан тұрады.

Рәсімдерді орындау кезінде адамның бойында құнды қасиет – адамгершілік пайда болады. Конфуцийдің пікірінше, рәсімдер – үйлесімділіктің басты көзі, ал үйлесімділік жеке тұлғаның да, бүкіл қоғамның да рухани жетілуінің негізі болып табылады.

Конфуций философиясының басты категорияларының бірі – «Джен» (қытай тілінде: «ізгілік», «адамгершілік», «қайырымдылық», «мейірімділік», немесе «махаббат»). Бұл ұғым адамзат қоғамдастығының өркендеуіне ықпал ететін мінез-құлық пен қарым-қатынастың идеалын сипаттайды. «Джен» ұғымы адамның ішкі жан-дүниесін тәрбиелеу мен өзге адамдармен қатынасындағы ізгілікті көрсетеді.

«Лунь Юй» еңбегінде Конфуцийдің шәкірті Ю ұстаздың былай деген тұжырымын келтіреді: «Рәсімнің барлық белгілерінен үйлесімділік маңызды» [2, 10 б.]. Бұл тұжырым Конфуцийдің рәсімдерді орындаудағы басты мақсаты – қоғам мен адамның ішкі үйлесімділігін қамтамасыз ету екенін айқындайды.

Конфуцийдің іліміндегі рәсімдер мен «Джен» идеяларының үйлесімділігі Қытай философиясындағы еріктілік ұғымының қалыптасуына негіз болған. Қазіргі заманғы Қытайдағы еріктілік тәжірибесі Конфуцийдің көзқарастарына сүйене отырып, қоғамдағы адамгершілік пен әлеуметтік жауапкершілікті дәріптейді. Бұл идеялар бүгінгі таңда да өзектілігін жоғалтқан жоқ және Қытай мәдениетінің маңызды бөлігі болып табылады.

Шәкірт Конфуцийден: «Адамгершілік деген не?» деп сұрағанда, Конфуций «Адамдарды сүю» деп жауап береді.

Ал «Лунь Юй» жазбаларында Жоң Гоң Конфуцийден «Жэнь дегеніміз не?» деп сұрағанда, Конфуций: «Өзіңе қаламаған нәрсені өзгеге жасамау», - дейді. Сонымен қоса, «Мейірімді адам өзіне қолдауды қаласа, басқаларға қолдау көрсетеді, өзін дамытқысы келсе, басқаларды да дамытады. Өзгелерге өзіңдей қарай алсаң ғана мейірімді адам боласың» деген тәмсіл айтқан [3, 68 б.]. Яғни адамгершілік құнды қасиет болса, адамды сүю, құрмет көрсету, қайырымдылық арқылы дұрыс әрекетке бару – еріктілік қолдауы.

Конфуцийдің осы тұрғыдан алғанда, қайырымдылыққа, мейірімділікке қалай жетуге болады? Бір өзіңізге және басқаларға деген сыйластықтан басталады. Егер сіз жетістікке жеткіңіз келсе, алдымен басқаларды табысты етуіңіз керек. Жетістікке жету үшін алдымен басқалардың түсінуіне мүмкіндік бергеніңіз жөн. Жалпақ тілмен айтқанда, «өзіңе не қаласаң, өзгеге де соны қала». Бұл – Конфуций чжун немесе «өзгелерге деген адалдық» деп атаған өзіңді және өзгелерді алға жылжытудың жағымды жағы. Ал мұның жағымсыз жағы – Конфуций шу немесе «альтруизм» деп атаған, «Өзіңе қаламайтын нәрсені басқаларға жасамау». Өзін-өзі құрметтеу мен адамгершіліктің осы екі аспектісінің үйлесімділігі «ізгілікке машықтандыратын адалық (чжун) пен кешірімділік (шу) жолы» деп аталады [3, 68 б.].

Конфуций үшін рәсім – адамдарды басқарудың, бағындырудың тәсілі. Бірақ бұндағы бағындыру – конформизм мен мемлекеттік құрылымға бағынудан өзгеше, бірақ бұл ғалам туралы тепе-теңдік пен тәртіпті сақтай отырып, ең әмбебап жолды ұстану тәсілі. Ұстаздың «Егер халықты заңмен басқарып, ережемен тәртіпке бағындырып, жазалап отырса, онда халық одан қорқып сақтанатын болады, бірақ ұятты білмейді. Ал халықты ізгілік арқылы басқарса, ырым-жоралғыны қолдану арқылы бір жүйемен реттеп отырса, халық ұятты ғана емес, бағынуды да шүбәсіз білер еді» деген тұжырымы сол кезеңнің билік басындағыларға арналған ақыл-кеңесі болатын [2, 20 б.].

Ал қытайдың даосизмнің негізін қалаушы қарт ойшылы Лао-Цзы рәсім туралы «Рәсім пайда болады әділдік жоғалған кезде. Рәсім – бұл сенім мен адалдықтың жоқтығының белгісі. Рәсім – қиыншылықтың бастауы» деп тұжырымдайды. Бұл тұжырым әрине Конфуций ілімінен қарама-қарсы. Конфуций бойынша рәсім – ізгілікке бастар жол. Ізгілікті тұлға –конфуцийлік адамзатты бастаушы. Ізгіліктілік, адамдарға сүйіспеншілік пен жанашырлық таныту - бұл «өзекті» сәт. Ұстаз «Текті күйеу – ізгілікке ұмтылады...» [2, 14 б.] деп қоғамда тектілікті, ізгілікті идеал ретінде қарастырады, жақсылыққа үндейді.

Конфуций ілімін дұрыс өмір сүрудің 5 қағидасын ұсынды (сурет түрінде көрсетілген). Рәсім ең маңызды (ли) оны орындау арқылы тәртіпке бағыну, шындық пен әділеттілікке жетуде (и) шыдамдылық таныту, ізгі амалдар мен парызды орындау барысында (жень) жомарт болу, бойда жақсы ниеттің болуы (синь), дұрыс әрекеттің нәтижесі – даналыққа жеткізеді (чжи) деп тұжырымдауға болады.

Яғни бұндағы – ли , Конфуций бойынша ғұрыпты дұрыс ұстанып, оны рәсміге сай орындау басты назарда болып, жэнь – «ізгілік» қытайлардың, әсіресе конфуцийшілердің маңызды құндылығына айналды (1 сурет).

1. Дұрыс өмір сүрудің тұрақты 5 қағидасы.

Жень ұғымы Конфуций философиясындағы басты категориялардың бірі. Ол адамның ішкі адамгершілігі мен басқаларға деген сүйіспеншілік, мейірімділік және қамқорлық сезімін білдіреді. Жень адам мен қоғам арасындағы үйлесімді байланысты сақтауға бағытталған. Жень адамның жеке тұлғалық қасиеттерінің жоғарғы деңгейіне жетуін көрсетеді. Қазіргі зерттеушілердің пікірінше, бұл ұғым жалпы адамзаттық этиканың негізінде жатыр [4].

И ұғымы шындыққа адалдық пен әділеттілікті білдіреді. Конфуций әділеттілік пен жеке пайда арасындағы тепе-теңдікті сақтауды ұсынады. И қағидасы қазіргі заң және әлеуметтік этика салаларына негіз болады деп саналады [5].

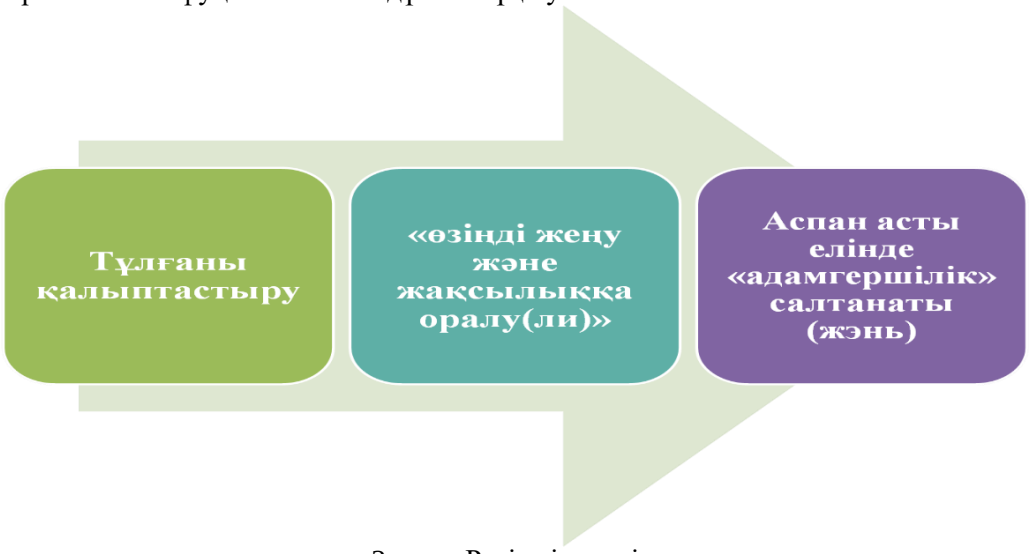
Ли рәсімдер мен әдет-ғұрыптарды сақтау арқылы қоғамда тәртіп пен үйлесімділікке жету жолын көрсетеді. Конфуцийдің ойынша, рәсімдер тек формальдылық емес, адамның ішкі рухани дамуының бір бөлігі. Ли әлеуметтік құрылымдарды жүйелеудің негізі ретінде қарастырылады [6]. Бұл ұғым қытай мәдениетіндегі ритуалдардың әлеуметтік рөлін түсіндіреді.

Чжи – адамның ақыл-парасат пен таным қабілетін білдіретін категория. Конфуций бұл қасиетті білім мен тәжірибе арқылы дамытуды ұсынады. Чжи қазіргі заманғы когнитивтік және гуманитарлық ғылымдардың маңызды категорияларының бірі ретінде қарастырылады [7].

Синь адалдық, сенімділік және шынайылық принциптерін білдіреді. Конфуцийдің айтуынша, адамзат арасындағы байланыстардың негізі – сенім. Бұл категория қазіргі этикалық зерттеулерде сенімді қарым-қатынас құрудың негізі ретінде танылады [4].

Сонымен айта кететін бір жайт, Конфуцийдің «Дұрыс өмір сүрудің тұрақты 5 қағидасы» адамның жеке және қоғамдық өміріндегі негізгі құндылықтарды жүйелейді. Бұл қағидалар қазіргі заманғы әлеуметтік этика, философия және мәдениеттану салаларында өзектілігін жоғалтқан жоқ. Жэнь мен И сияқты категориялар жеке тұлғаның адамгершілік дамуын негіздесе, Ли мен Синь қоғамдық тәртіп пен сенімділік орнатуға бағытталған. Чжи арқылы білім мен даналықтың қоғамдағы орны айқындалады.

Көрсетілген суретте этикалық теориялар негізінде Конфуций өзінің тек саяси көзқарасын емес, изгілік пен қайырымдылыққа, шындық пен әділеттілікке, дұрыс әрекеттерге бағыттайды. Ұлы моралист Конфуцийдің философиялық-этикалық дүниетанымы биік моральға, дұрыс әрекетке және этикалық нормаларға негіздейді. Яғни, Конфуций тұжырымында адам изгілік пен рәсімдерді ұстану арқылы жолға шығады. Сол жолда адам өзін өзгертеді, өзін өзгерту арқылы даналықты табады, нәтижесінде жан дүниесі тазарады. Конфуций изгілік, әдет-ғұрыптарды ұстану, филантропия, яғни тектілік өзін-өзі өзгерткен адамды изгілендіру, заттардың әмбебап тәртібімен қайта қосылуға әкеледі деп сенді. Бір сөзбен конфуцийлік - ішке дүниеге үңілу.



2. Рәсімнің күші.

Көрсетілген 2-суретте Конфуцийдің тұлғаны қалыптастыру мен қоғамдағы үйлесімділікке жету жолындағы философиялық идеялары нақты көрсетілген. Ли (рәсімдер) мен Жэнь (изгілік) оның этикалық және философиялық ілімінің негізгі тіректері болып табылады. Бұл түсініктер адамның өзін-өзі тәрбиелеуі мен қоғамға қызмет ету арқылы жүзеге асатын идеалға негізделген. Ұлы ойшылдың қарастырған ұғымарының ішінде ли мен жэнь басты орында. Конфуций үшін басты мәселе де қоғамда дұрыс адамды қалыптастыру сұрағы еді. Тұлғаны қалыптастыру жолында адам өзінің бойындағы жамандықпен күресіп, жэнь-ге яғни жақсылыққа оралады. Ли – адамның басқаға және өзіне қатысты дұрыс әлеуметтік құрылымы мен мінез-құлқының жалпы сипаттамасын құрайды. Ли-ге жету арқылы тұлға «адамгершілік салтанатына» жете алады. Кун-Цзының да көздегені осы еді. Жэнь – изгіліктіліктің ең жоғарғы шегі альтруист болған кезде изгі адамның жақсы қасиетін білдіреді [8, 153 б.].

Жэнь - Үш негізгі семантикалық аспектіні біріктіретін Қытай философиясы мен дәстүрлі қытай мәдениетінің негізгі категорияларының бірі. Ол моральдық-психологиялық сапа болып табылады. Жэнь - адамдарға деген сүйіспеншіліктің абсолютизмі – альтруизмнің көрінісі. Изгіліктің, рәсімнің ізінде жүру, ата-ананы құрметтеу және филантропия – өзін өзгертудің құралы. Ойшыл бойынша бұл сапалар текті күйеудің, ізгі адамның бойында болу керек.

Ұлы ұстаз бойынша конфуцийлік ізгілік, жақсылық, рәсімдер арқылы ағартушылыққа жетелейтін күш. Ал ағартушылық - негіздердің негізі, Шығыс философиясының маңызды категориясы. Ағартушылықты әртүрлі ілімдермен, әртүрлі жолмен түсінуге және түсіндіруге болады, бірақ мәні, терең мағынасы әрқашан бірдей -дүниетанымның сапалы жаңа деңгейіне көшу, адамның, сананың шекараларын кеңейту.

Айтпақшы, Конфуций дәуірінде Қытайда «синь шу» - «жүрек техникасы» деген тіркес болған. Синь шудың иелігі адамдар арасындағы сенім, шынайылық пен мейірімділікті қамтамасыз етті.

Ақиқат, ізгілік жолындағы ұстаз Цзэн:

- Мен күніне үш рет өзіме сұрақ қоямын: адамдар үшін адал еңбек еттім бе? Достармен қарым-қатынаста шынайылық сақтадым ба? Өзіме үйреткендерді ой елегінен қайта өткіздім бе? - деп ой толғайды. Бұл тұста ұстаздың өзінің бойындағы ізгі құндылықтар мен амалдарын сараптап, күнделікті есеп жүргізгенін көре аламыз.

Конфуцийдің артынан қалған барлық өшпес мұраларының адамгершілік, ізгілік, жақсылық пен рақымшылыққа арнағанын білеміз. Ұстаздың айтып жүрген дүниелерін шәкірттері атадан балаға мәңгі қазына етіп жалғастырып келеді. Сабақтастық деп осыны айтпай, нені айтамыз? Ал қазір ұлы ұстаздың еңбектері мемлекет, ұлтқа, жікке, тілге қарамастан әлі де өзекті, қоғам үшін бағасын жоғалтпады. Қарт ұстаздың «Адамгершілік қайда болса, сонда бақыт тұрақтайды. Ақылды адам оны таңдамай қалай дәті шыдайды?» [2, 30 б.] деп сұрақ қою арқылы біздерге философиялық ой тастайды. Бақытты таңдамай, бақытсыздыққа бет алатын есуас іспеттес. Бақытты бәлкім адамдар әртүрлі түсінеді, әртүрлі игіліктен көреді. Әрбір бастамалар игілікке саятын болса, сөзсіз сол жерде бақыт бар. Бұны түсінетіндер, осы жолда еңбек ететіндер әрқашан өмірлік жеңімпаз.

Конфуцийдің «жақсылық жалғыз емес, оның әрқашан жақындары бар», «бүкіл өмір бойы басшылыққа алуға тұратын сөз бар ма?» деген сұраққа - «бар, ол сөз- мейірімділік» - деп ізгілік тұжырымындағы айтқан ойлары шүбәсіз оның осы жолдың бастамашысы екендігінің дәлілі емес пе?

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Ахметова И.А., Карипбаев Б.И. Конфуций дүниетанымындағы философиялық – этикалық мәселелер. Science and practice: implementation to modern society: VIII Халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. - Манчестер: «InterConf», 2020. – С. 673-678 // https://ojs.ukrlogos.in.ua/index.php/interconf/article/view/7925
2. Конфуций. Лунь Юй. Алматы: Аударма, 2015.
3. Юляң Фың. Қытай философиясының қысқаша тарихы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2020. – 368 б.
4. Иванов А. Шығыс философиясы: тарихи контекст. Мәскеу, 2018.
5. Максвелл Д. Ежелгі Қытайдағы этикалық ілімдер. Лондон, 2009.
6. Хойт Дж. Конфуций мен Лао-цзының қазіргі Қытай мәдениетіне әсері. - Бейжің, 2020.
7. Чан В. Қытай философиясының тарихи очерктері. Алматы, 2015.
8. Akhmetova I. & etc. The foundation of volunteering is charity: a philosophical approach. Вестник Карагандинского университета.- Серия Философия. №4 (108). – 2022. – С. 152-160

УДК 1 (574)

ПРОФЕССОР АБЖАНОВ Т.И. И ДИАЛЕКТИКА

Батурин Владимир Степанович
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный профессор кафедры философии и теории культуры,
Караганда, Казахстан

Память о человеке имеет удивительную способность. Она в чем-то созвучна с творчеством великого древнегреческого скульптора Фидия. На вопрос о том, как он творил, не имея перед собой оригинала, он якобы, отвечал, что творил в порыве вдохновения, который возносит дух надо всем земным, в котором непосредственно виден божественный дух. И поэтому от имеющейся перед собой глыбы камня просто отсекал все то, что не соответствовало этому образу.

Так и человеческая память. Чем больше увеличивается отрезок времени, отделяющий нас от земной жизни человека, тем время, этот великий ваятель, воссоздавая в нашей памяти образ этого человека, попросту отсекает все то, что при его жизни было наносным, случайным, второстепенным. Одним словом –несущественным. В итоге, говоря философским языком, остается только сущность.

Зная человека не один десяток лет, говорить о нем и легко. И в то же время – непросто. Поэтому в отсекаемом в образе о Толеугазы Искаковича Абжанова, по моему мнению, надо отметить, прежде всего, то, что ему были **чужды гордыня и тщеславие**. При этом он всегда оставался как бы в тени других.

И эти качества быть, как бы ведомым по жизни, похоже, ему были предопределены самой судьбой. И не важно, касалось ли это его семейной жизни. Где для него авторитет мнений супруги, Дамижан Алькеновны, и особенно мамы, пока она была жива, был, попросту непререкаемым. Или места работы, где, практически, он никогда не рвался в руководители. Даже тогда, когда для этого возникали вполне благоприятные условия, он предпочитал оставаться под женским единоначалием. И тогда, когда заведующей кафедрой была Марьям Сагиновна Сагинова. Именно она, сумела разглядеть в нем философскую «жилку». И сыграла далеко не последнюю роль в том, чтобы он стал аспирантом кафедры истории философии Киевского государственного университета. Естественно, в связи с чем, он никогда не скрывал, что являлся воспитанником и приверженцем киевской философской школы.

Подлинный же философский профессионализм Толеугазы Искаковича в качестве преподавателя Карагандинского университета раскрылся на кафедре философии под руководством Раисы Ахметовны Клещевой. Она, как талантливый руководитель, сумела создать такой коллектив, где важнейшим атрибутом был дух творчества, находивший свое проявление и в стенах самой кафедры. И, как следствие, переносимый затем в студенческую аудиторию. Поэтому на кафедре были чужды всякие склоки, проявления зависти, эгоцентризма. А это, в немалой степени, способствовало тому, что уже остепененные коллеги, в том числе и Толеугазы Искакович, не только сами служили примером для профессионального роста нас, молодых преподавателей. Но и не давали им самим останавливаться на достигнутом. Реальным подтверждением чему может служить тот факт, что он сам стал доктором философских наук. А ряд его молодых коллег, в том числе уже под его руководством, защитили кандидатские диссертации.

Он не был злопамятным. Это уж мне, находившемуся с ним больше всех из окружавших его коллег в состоянии постоянной боевой готовности к спору, особенно по философской проблематике, это очень хорошо знакомо. И даже тогда, когда он получил отказ от его предложения стать моим консультантом при написании докторской диссертации, он, тем не менее, при случае, никогда не отказывался от дружеского совета и профессиональной поддержки.

По своему характеру **он не был конфликтогенным**. Вспоминается один весьма характерный случай. В 1979 году мы, по счастливому стечению обстоятельств, оказались в числе участников Всесоюзной школы молодых ученых по проблемам идеологической борьбы. Это мероприятие проводил институт философии СССР при содействии ЦК ВЛКСМ на территории Высшей Комсомольской школы в Москве.

И у нас на секции, в духе названия самой конференции, казалось бы незначительный, по своему характеру, спор стал угрожать переходом во взрывоопасную обстановку. И тогда, в целях разрядки этой ситуации, руководство секцией было возложено на Толеугазы Искаковича. Хотя там были и другие остепененные участники, приехавшие из городов, гораздо более представительных по своему звучанию в сравнении с Карагандой.

Хотелось бы особо подчеркнуть, что семье Абжановых был **чужд дух стяжательства.** (СТЯЖАТЕЛЬ, -я, *м.* Человек, стремящийся к наживе, приобретательству, алчному накоплению денег) [1]. Мы, члены кафедры, хорошо это знали. И ощущали это неоднократно, бывая в этой семье. Только вот у самого Толеугазы Искаковича при этом, все же наглядно проявлялась одна, если можно так выразиться весьма особая «страсть к приобретательству». Этой страстью – были книги.

Удивительно, но при любых жилищных условиях, в их квартире всегда находилось специальное место для книг. А вот их количество и разножанровость не могли не удивить даже любого, сведущего в этом профессионала. Приходилось лишь только удивляться тому, как их, далеко не малочисленная семья, могла позволить себе такую, в духовном отношении, действительно настоящую роскошь. Тут была и художественная литература, представленная, прежде всего, произведениями классиков казахской и русской литературы и поэзии. Отдельную светлую зависть у нас, его молодых коллег, конечно же, вызывали книги по философии. Это были работы, как великих философов, так и наших современников. И эта библиотека представляла собой не просто набор книг,

главной ценностью которых были бы очередная мода на находящихся на слуху авторов, или только их красивый переплет. Именно освоение их содержания способствовало формированию профессионально безупречному лингвистическому билингвизму их владельца. Что, в свою очередь, находило практическое воплощение в процессе его и преподавательской деятельности, и в процессе чисто философских «дебатов» с коллегами, касающихся самых различной тематики, и в сфере его чисто научно философских изысканий.

Тут несколько подробно следует уделить внимание теме, указанной в заголовке. Дело в том, что и сегодня очень часто не делают особого различия между лингвистически коммуникативным и, собственно философским, пониманием сущности понятия «диалектика». Естественно, в разное время и в разных философских системах это понятие имеет далеко не однозначную трактовку своего смысла. Только вот обращаясь к этимологии этого слова, почему-то чаще всего, акцентируется основное внимание на том, что это – «**искусство спорить**». «Диале́ктика (др.-греч. διαλεκτική «**искусство спорить**, вести рассуждение» **от διά «через; раздельно»** + **λέγω «говорю, излагаю**»)… [2].

А ведь есть несколько иной акцент трактовки этимологии данного слова: «*Dialektik* < лат. *dialectica* «**искусство спорить**» (**из греч. *dialektikē technē***)…» [3]. То есть, **искусство – это техника**, как не природное явление. А **спорить, рассуждать, говорить или что-то излагать,** естественно, можно только **при помощислов**!

В данном случае, dialektikē ***technē*** – переводится как «**техника диалога**»! И это даже не столько «**техника**, сколько **методология диалога**». Поэтому стоит ли особо удивляться тому, что **сущность диалога**, как правило, сегодня сводят, в первую очередь, к «**технике» учета количества участвующих**, то есть именно – **говорящих в споре**.

Отсюда, под «**монологом**» подразумевают наличие только **одного говорящего**. Или, в пределе, это сводится к **безальтернативному** признанною только **одного**, «**альфа доминантного мнения**». Что напрямую зависит от **ранга социального положения** того, кто является **автором** этого **мнения**: старейший, монарх, «вождь народов», президент, приказ, указ вышестоящего по уровню коллегиального органа (ЦК, Политбюро, Народного собрания) и т.п.

Под **диалогом** же, **в данном коммуникативно количественном ключе**, понимается обязательное присутствие в подобном состоянии обмена своими мнениями – **наличие только двух**, **спорящих между собой сторон**.

А **полилог**, в этом случае, **отличается от монолога и диалога тем**, что **число** участвующих в подобном «споре» **превышает цифру 2.**

Но ведь **подлинная суть диалога заключена не в количестве его участников**, излагающих при этом свое мнение. **А в конечной, завершающей цели всего данного процесса.**

Кстати, Платон **противопоставил диалектику** как **способ беседы** или **рассуждения, направленного на поиск объективной истины**, **эристике** – как **методу** спора, имеющему дело **с субъективной правотой** [2]. Здесь особо надо еще раз подчеркнуть – именно **методу, а не методике**. А вот теоретико практическому противостоянию проявления рецидива данной «субъективной правоты», как раз, и должна была служить только такая **методология диалога** («*dialektikē technē*»), которая, **независимо от количества, как принимающих при этом участников в «споре», так и озвученных при этом их мнений**, была бы направлена только «**на поиск объективной истины**».

Данная методология представляла собой основу процесса строго логически обоснованного рассуждения по поводу определения истинности **любого теоретического положения**. И это, **первоначально произвольное избранное положение,** рассматривалось **в формате дихотомии в соотношении с другим положением, представляющим собой его контрадикторную оппозицию**. Причем, данное исходное положение, независимо от того, высказывалось оно **в утвердительной или отрицательной форме, первоначально условно определялось как «истинное».** То есть, выступало в качестве **«логоса».** А тогда **все иные, как противоположные и противоречащие ему,** условно **относимые к разряду «не истинных»**, соответственно, **рассматривались в качестве «а-логоса**». И тогда **диалог,** в данной его трактовке, принимал соответствующий формат – «**ди-а-лог**»! [4, с. 32].

Данный формат, осуществляемый в процесс последующего рассуждения, беседы, спора, с приведением соответствующих теоретических и практических аргументов, доводов, примеров, отсылок к авторитетным высказываниям и т.д., в конечном итоге, должен был привести к постижению истины. Ибо, «…**истинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета**» [5, 58].

Но даже если этот процесс, как правило, и не приводил участников в каком-то отдельном случае к истине, то он, именно в данном формате, имел своей целью **заставить своих собеседников задумываться не только во время данного диалога, но и после него.** И здесь трудно не

согласиться с мнением академика Ж.М. Абдильдина: – «…содержательный метод теоретического воспроизведения любой системы должен исходить не из понятия, логических постулатов, аксиом и не из «чистого опыта». Он должен, прежде всего, анализировать определенную эмпирическую реальность, предметную область и ее элементарное бытие, простейшую конкретность, из развития которой формировалась данное сложное целое» [6, 196].

Подтверждением этому может служить и то сходство, которое усматривал сам Сократа в своем искусстве вести беседу с искусством повитух. «В моём повивальном искусстве почти всё так же, как и у них, – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жён, и принимаю ро́ды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» [7, с. 236].

Таким образом, переосмысливая память о философском прошлом Толеугазы Искаковича в данном рефлексивном контексте понимания сущности диалектики, можно отметить точно одно. Он никогда не был ни **софистом**, и уж, тем более, его никак нельзя отнести к числу приверженцев **эристике.** Но то, чем все мы занимались тогда в процессе поиска истины объяснимо одним. Эта традиция всех тех, кто был или все еще остается **ярым апологетом (сторонником) Софии**, как **богини мудрости**. Когда истинность в диалектике достигалась только лингвистически коммуникативным путем.

Но есть и совершенно иной взгляд на понимание сущности самой мудрости. Так, «Афиной Тритогинеей у Демокрита называется мудрость… Ибо мудрость приносит следующие три плода: дар хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать» [8, 163].

В другом же варианте эта мысль выражена более конкретно. «Демокрит, объясняя производство слова «**Тритогенея**», говорит, что от мудрости получаются следующие три [плода]: [дар] **хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать»** [8, 163].

И тогда совершенно разная словесная (вербальная) дефиниция самой мудрости (то ли **Софии, то ли Тритогенея**) в корне меняет и смысловое назначение роли диале́ктики как диалога при достижении истины. Ведь в первом случае в диалоге (**в искусстве спорить**) вопрос о **верификации мысли на истинность** не выходит за рамки ее поиска **при помощи тех же самых языковых (вербальных) средств**. «Язык – дом бытия»!

Во втором же случае назначение **диалога** состоит не столько в «***dialektikē technē,*** трактуемой в качестве «**техники, или даже методологии диалога**», осуществляемых в любом лингвистически коммуникативном формате, сколько в том, насколько **результаты этого диалога** являются **верифицируемыми на практике. А вот если они явно не в ладах с перспективой их практического воплощения,** то**,** похоже, что **все это лишь только досужие разглагольствования. И все они, относимые в плане проверки на истинность к подобному типа, то это,** пожалуй, уже удел проявления компетенции представителей иных сфер деятельности.

Ретроспективный взгляд на эволюцию идей в понимании сути диалога с различных философских позиций наглядно свидетельствует, что необходимость выбора между ними, особенно в современных условиях, имеет не столько чисто теоретическое, сколько важнейшее практическое значение.

Список использованной литературы:

1. Стяжатель Большой толковый словарь русских… https://gramota.ru/poisk?query=стяжатель&mode=slovari&dicts[]=50

2. Диалектика. Большая российская энциклопедия. https://bigenc.ru/c/dialektika-1189fe

3. Диалектика | это... Что такое диалектика? https://etymological.academic.ru/1011/диалектика

4. Батурин В.С. Диалог как средство постижения справедливости. –Актуальные проблемы мировой философии: Мат-лы IV Международной научно теоретической конференции (16-17 февраля 2023 г., Астана, Казахстан). – Астана: изд-во ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2023. – 437 с.

5. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990 – 524 с.

6. Абдильдин Ж.М. Проблема начала в теоретическом познании //Абдильдин Ж.М. Собр. соч. в 5 т. – Т. 1. – Алматы: Өнер, 2001. – 400 с.

7. Платон. Сочинения. В 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – 611 с.

8. Материалисты древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 147-152.

UDC 141.3

DEFINING THE POST-MODERN

Bokayeva Aigul Kasenovna
L.N. Gumilyov Eurasian National University
Associate professor, Department of Philosophy, Astana, Kazakhstan
Shumatova Meruert Maratovna
L.N. Gumilyov Eurasian National University
PhD student, Department of Philosophy, Astana, Kazakhstan

Today the word "postmodernism" has become so fashionable and widespread that it is applied to almost each area of human life. And at the same time, we are faced with a paradoxical situation where the clear definition of this term is more or less absent.

Indeed, the multifaceted nature of postmodernism has gone from trying to go beyond modernity, criticizing its foundations to the proclamation of a new historical state and its awareness. A huge number of interpretations of the essence, meaning, and also definitions of post-modernism have been caused by its nature.

Obviously, on the one hand, postmodernism is a multifaceted intellectual movement expressing a special view of the world, a special mentality reflecting the profound changes that have occurred in cultural and social life in the second half of the 20th and beginning of the 21st centuries. On the other hand, postmodernism does not represent a single theory or a single concept but rather a variety of different approaches and visions related to different theoretical directions, as well as the new methods of studying the reality.

Now, it is more interesting and relevant to reflect back to the last century's comprehension concepts of their time that it has ever been before. A number of these concepts described culture as "post-modern", and the society as "post-industrial".

At the end of the last century, Dick Hebdige wrote that "the success of the term postmodernism ... has generated its own problems. It becomes more and more difficult as the 1980s wear on to specify exactly what it is that "postmodernism" is supposed to refer to as the term gets stretched in all directions across different debates, different disciplinary and discursive boundaries, as different factions seek to make it their own, using it to designate a plethora of incommensurable objects, tendencies, emergencies» [1, p.28].

Postmodernism arose as an intellectual movement. Itwas not called in order to comprehend only economic but also political and cultural problems. Although, the elements of a new ideology have been developed in various areas of European culture since the beginning of the 20th century, postmodernism emerged as a notable social phenomenon, when the sphere of culture claimed to be not only a special but also a dominant position among other social spheres.

The main distinguishing feature of postmodernism is the initial orientation, where any general theories that claim to be the only true knowledge of reality cannot describe the world as a whole. Postmodernism is not a separate movement in literature, architecture, visual arts, theater, philosophy, science, sociology, etc. It is a general expression of the spirit of the times, the intellectual pulse of an era that is called postmodern. Usually researchers tend to distinguish between the two concepts. "Postmodern" refers to the period of time that comes after modern. The historical framework of this period is determined by different thinkers either from the 20s or from the 60s of the last century. Sometimes it goes into the second half of the 19th century. "Postmodernism" means self-awareness of culture at a historical stage.

It is common to find another widely used term "postmodernity", which means a certain period in social evolution or a doctrine aimed to study social differences. This is the difference between "postmodernity" and "postmodernism". The last term focuses on cultural issues while the former one focuses on social contradictions and changes. However, in the early nineties of the last century, these concepts began to be used interchangeably. Although some theorists of postmodernism believe that the concept of "postmodernity" contains a reaction to the era of modernity and modernization. Under the last term, they increasingly began to denote a complex process that leads to the development of a new social structure and its complication. The Oxford English Dictionary defines "modernization" as the economic and technological development of an industrial, capitalist society. Whereby "modernization" is considered as the main characteristic of modernity [2].

As Margaret A. Rose notes in her book "The Post-Modern and the Post-Industrial" [3] (Cambridge University Press, 1996), the term post-modern is a word which has so far been used by a variety of thinkers on the basis of several different understandings of both the concept of the modern and the meaning of the prefix. The prefix "post" shows a connection with the content of the preceding concept. Though, some

understand this connection either as a kind of denial, overcoming or disconnecting with the previous state. While others interpret the prefix as a continuation of development, transition to a new qualitative level.

Difficulties in determining the meaning of postmodernism are also caused by many interpretations of modernism and modernity. Many researchers however agree with the definition of “Modern” from the Oxford English Dictionary: “The end of the Fifteenth century was universally recognized as the starting point ... of Modern, a period which essential characteristics are different from the Middle Ages. Modern means the present, the present time [4]. Under the term “modernism” some understand the ideology of modernity or the so-called project of modern, which was expressed in the philosophy of Rationalism and reached its peak in the Enlightening ideals of freedom, equality and faith in the progress of a rational society. Others out a different meaning in this concept For example, it is functionalism in architecture, abstractionism in art or literary and artistic movement of the late nineteenth and early twentieth centuries.

The Dictionary gives the following definition: “Post-modern, also post-Modern. Next to or later than "modern" in particular in art and especially in architecture. It applies to the movement against what is denoted by the word "modern". (Oxford English Dictionary,2d edn,1989) The Dictionary also notes various problems associated with a large number of definitions of postmodernism. First of all, it is emphasized that the word "post-modern" does not always have to be interpreted as something that follows modern. Since it can be before of contemporary to modern. In case of architecture, referencing postmodern theoretician Charles Jenks, it is unacceptable to consider postmodernism only as a simple reaction against modernity.

To confirm this idea, the Dictionary refers to Joseph Hudnut, who used the term “post-Modern” in 1945 as applied to architecture. He believed that the postmodern architecture is nothing more than mass-produced, fabricated buildings. In his article “The Post-Modern House” [5]. Hudnut described new buildings embodying the miracle of technology, science and the collective-industrial scheme of life, devoid of any sentimentality, fantasy or whim. He believed that the nature of the era, when the world became socialized, mechanized and standardized should inevitably be reflected in the homes of people living in this era. Hudnut gives a description of modern architecture, while not using the term “post-modern” as a better alternative to modern. Today many theorists of postmodern architecture consider his concept to be ultra-modernist rather than post-modernist.

Another understanding of postmodernism is given by Arnold Toynbee in his “Study of History” [6]. Particularly in post-war publications, where he gives an analysis of the urban working clas semergence. The term "Modern" is used by him to describe the middle classes of Western society. Toynbee believed that the new page of Western history of the late 15th - early 16th centuries was opened by the middle class (those whom we call today the bourgeoisie), which was competent and numerous enough to become a dominant element in the life of the society, which from that moment began to be called modernist for the next four centuries. By the end of the 19th - beginning of the 20th centuries, the middle class has become the most prominent and advanced part of the whole Western world. Western culture of Modern is a phase of the Western cultural development in general. It is distinguished by the domination of the middle class, covering the period before the arrival of the working urban class. During the Modern era in the Western history, the ability to become Western was directly proportional to the ability to adapt to the style of the Western middle class.

Later Toynbee noted that the post-Modern era is not only distinguished by the emergence of a new working class in the West, but also by the rise and determination of other nations, the emergence of their proletariat and the simultaneous emergence of “post-Christian” religious cults and science. Using the idea of Oswald Spengler about the inevitable decline of the West, Toynbee speaks of the end of Western domination, Christian culture and individualism. Although, he rather shares an optimistic view of the future unlike Spengler’s pessimistic one.

Toynbee examines two existing points of view on the essence of post-Modern. The first view holds that post-Modern goes after Modern and brings with it both new tragedies and new achievements. Another one is a pessimistic view of the Western history, which is coming to its inevitable end. Toynbee evaluates both points of view as subjective and egocentric. Since the first and the second believe that further improvement in history is impossible. Moreover, history just does not need them. They either say that this period was as good as it could had been or argue that everything was so bad that nothing new might had been arisen. Toynbee describes them as "rationalizing feelings that are actually irrationally subjective". According to Toynbee, these views and theories, resonating in the society testify that humanity has lost control of its destinies. They signify a social disease that is a consequence of moral degradation.

Another example of the term “postmodernism” usage is Wright Mills's work “The Sociological Imagination” [7]. Mills uses it to describe a new so-called “fourth era”, which is following the modern era. He characterizes the “fourth era” as the era of socialism and liberalism generated by the Enlightenment. Moreover, both socialism and liberalism were practically untenable as attempts to adequately explain the

world. The ideas of freedom and reason have become controversial, as increasing rationality does notimply the rise of the mind.

For a more complete understanding of the term "postmodernism", there are references in relation to the new style in literature, called the postmodern style. For example, Michael Koehler in his article “Postmodrismus” [8] provides a historical overview of the use of the term “post-modern”. In his research, he considers Federico de Onis (1934), Dudley Fitts (1942), Charles Olson (1960), Leslie Fiedler (1965), John Perreault (1968) ,and Ihab Hassan (1971).

Koehler writes that de Onis dates modernism from 1896 to 1905 followed by two phases: "postmodernism" from 1905 to 1914 and "ultramodernism" from 1914 to 1932. The first phase is defined by him as a reaction to the "excesses" of modernism, and the second as an attempt to expand the search for modernism of poetic innovation and freedom. De Onis uses the term "postmodernism" to describe the works of Spanish and Latin American poets, performed in a new style.

D.Fitts in his work “The Anthology of Modern Latin American poetry” [9] also uses the word “post-modernism”, analyzing the works of Enrique Gonzalez Martinez. From his point of view, the Mexican poet differs from the others, by force, clarity, accuracy and intellectualism. Fitts called his work the Manifest of postmodernism.

Koehler notes in his review that there is still so-called agreements what to call “post-modern”. Among the main reasons, he calls the double meaning of the concept of modernity. He considers that the word “modern” can be used as “die Neuzeit” which means “new age” or “new era”. Although it is usually translated as “modern time” or “New time”. It can imply a period of history starting from the European Renaissance or the comparatively modern period from 1900, when the Cultural Studies concepts of modernism began to emerge. Likewise, this concept can be divided into several different periods and movements. For example, it can start with symbolism and finish with surrealism.

Koehler argues that Toynbee and Olson created confusion by applying the word “Post-Modern” to the period, when modernism was already born and developed. For example, he criticizes Toynbee's position regarding his understanding of post-Modern as the time of a new urban working class emergence.

Koehler also analyzes theories that identify modernity with modernism. He provides an example of Irving Howie and Harry Levin, who believe that the end of the modern period is associated with the completion of the Second World War. Koehler argues that the 50s were marked by a reaction to the extremes of modernist formalism and a return to realism. It was not so obvious in the more avant-garde 60s, which, in turn, can more likely be called "ultra-modern". Whereby he describes the 50s as post-modern.

Koehler considers another point of view that belongs to Leslie Fiedler and Ihab Hassan. On the contrary, they affirm “postmodern sensuality”. According to their view, the 50s are only an early phase of postmodernity. For Koehler, this approach appears to be a rebellion against the canonization of classical modernism, which distinguishes the “aesthetic background” of alternative modern traditions such as Dada and surrealism. However, as Koehler notes, if “post” and “postmodern” not only hint at a temporary relationship but also indicate a break with the previous style, then this approach leads to an internal contradiction. He writes: “Postmodernism breaks only with the conventions of the so-called classical modernism but not with its alternative traditions” [10, p.56].

Although the point of view that the term “postmodern” does not imply complete break with modernity or “postmodernism” with “modernism” is controversial. Koehler concludes that the former should be considered as late modernism, and not as postmodern. Clearly, the disputes arise again regarding what to call the “late” or “post” modern. According to Koehler, postmodernism begins only after70s, while the period from 1945 to 1970 should be called “late modern”.

Despite the fact that Koehler often does not share such concepts like “postmodernism”, “postmodernity” and “postmodernism”, his work is recognized by many authors as one of the first systematic attempts to describe the history of the emergence and use of the term postmodernism.

One of the main differences between modern theories of postmodernism and its earliest predecessors is the first appeal to the concept of post-industrial society, which was formed in the last three decades of the twentieth century. This concept describes certain changes that have occurred in the field of technology, scientific knowledge and the nature of labor. In other words, the concept of a post-industrial society is a concept of a modern society, that is, a computerized and informational, so-called “knowledge society”. It should be noted that the history of this theory also includes a lot of debate about what is information or knowledge, what is the nature of the relationship of post-industrial to industrial society, etc.

So, a historical review of the concept of postmodernism shows its vastness, versatility and eclecticism, which creates certain difficulties in its interpretation. It is clear that postmodernism is not a separate movement in philosophy, literature, architecture, economic or political theory. It means a general expression of the worldview of a certain era.

The terms “postmodern” and “postmodernism” did not immediately acquire their current semantic meaning. Until the eighties of the last century, they designated individual cultural phenomena and events but not the worldview of the era as a whole. For the first time, the status of the philosophical concept of “postmodernism” was obtained on the basis of generalizations of French poststructuralism and American deconstructivism, which some researchers call the real ideology of postmodernism. Philosophical postmodernism immediately began to claim both the role of the general theory of modern art as a whole and the most adequate concept of special postmodern sensitivity as a specific postmodern mentality. As a result postmodernism began to be conceptualized as an expression of the spirit of the times in all spheres of human activity: art, sociology, science, economics, politics, etc.

Postmodernism was born at first as a phenomenon of art. Firstly, it was comprehended as a literary movement. Later, it was identified with one of forms of the stylistic directions of architecture of the second half of the century. And at the verge of the 70s-80s, it began to be perceived as the most appropriate expression of the intellectual and emotional perceptions of the epoch. Arising as a reflection on new phenomena in the field of art, postmodernism gradually turned into a specific philosophy of the cultural consciousness of modernity. And in search of a theoretical basis, it turned to the concepts of poststructuralism.

Apparently, there is reason to argue that there is a single set of ideas, including poststructuralism, postmodernism and deconstructivism. This complex is an influential interdisciplinary trend in modern cultural Western life, manifested in various fields of humanitarian knowledge and connected by a certain unity of philosophical and general theoretical assumptions and analysis methodology. Theoretical basis of this complex are the concepts developed within the framework of French post-structuralism by such representatives as J.Lacan. M-F.Lyotard, M. Foucault, J.Derrida and others. The involvement of poststructuralists in demonstration of their positions and postulates of primarily literature material led to the considerable popularity of their ideas among literary scholars and gave rise to the phenomenon of deconstructivism. In the narrow sense of the word, deconstructivism is a theory of literature and specific practice of analysis of art works, based on general theoretical concepts of poststructuralism.

At the verge of the 70-80s, worldview and methodological parallels between poststructuralism and postmodernism emerged. Initially, postmodernism was developed as a theory of art and literature trying to master the experience of various neo-avant-garde movements and reduce them to a common ideological and aesthetic denominator. From the second half of the 80s, postmodernism began to be conceptualized as a phenomenon identical to poststructuralism. In some studies these terms are characterized as synonymous.

Many theories that use the term “postmodern” developed in different time and cultural periods and therefore were based on a different understanding of the terms “modern”, “modernism”, “modernization”, “modernity” as well as the prefix “post” itself. Hence, the various meanings embedded in the word “postmodernism” and in the various areas of its application. One fact remains undoubted. Theoretical and ideological foundations of both modernism and postmodernism were formulated and justified by philosophy that not only met the needs of its time or “expressed the spirit of the epoch” but also radically changed it. Richard Rorty in the book “Philosophy and the Mirror of Nature” [11] writes to the chapter “Philosophy in Conversation with Humanity” that he is attempting to make some allusions to replace the vision of philosophy only as a “matrix” of reality that does not affect people's simple everyday lives. A modern conversation needs to be built otherwise.

Today around the world a large number of researchers continue to address to the topic of modernism and postmodernism, which shows the continuing interest in the problems posed, their criticism and possible solutions in the future to which they are oriented.

References:

1. Dick Hebdige. Hiding in the Light: on Images and Things. LondonandNewYork, 1988
2. Oxford English Dictionary, vol XII, Oxford1989
3. Margaret A. Rose. The post-modern and the post-industrial. Cambridge University Press, 1996
4. Oxford English Dictionary, 2nd edition, vol. IX, Oxford 1933
5. Joseph Hudnut. The Post-modern House. The Royal Architectural Institute of Canada, 1945
6. Arnold Toynbee. Study of History, vol. 8, New York, 1954
7. C. Wright Mills, The Sociological Imagination. Harmond-Sworth, 1983
8. Michael Koehler. Postmodermismus, Amerikastudien, vol. 22, no, 1, 1977
9. Dudley Fitts. The Anthology of Modern Latin American poetry. Fitts Press, 1942
10. Michael Koehler. Postmodermismus, Amerikastudien, vol. 22, no, 1, 1977
11. Richard Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature. Prinston University, 1979

UDK: 821.111’06.09-31

THE PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF WOMEN’S INTELLECTUAL AGENCY IN THE WORKS OF MURIEL SPARK

Dzhalaldinova Malokhat Zukhurdinovna
Andizhan state institute of foreign languages,
Department of Theoretical aspects of English, PhD student,
Andizhan, Uzbekistan

Abstract: This article explores the philosophical dimensions of women’s intellectual capacity in the literary world of Muriel Spark. Through her innovative narrative strategies, writer illustrates themes of identity, autonomy, and the search for meaning in a fragmented postmodern world. The analysis focuses on how M. Spark’s female characters negotiate intellectual independence, moral choice, and self-definition, revealing the intersection of literature and philosophy in her representation of women’s inner lives.

Keywords and phrases: Muriel Spark, women’s intellectual capacity, philosophical dimensions, gender stereotypes, education empowerment, individuality, independence, feminist literature, satire, women's empowerment, literary exploration

Introduction

Muriel Spark, the renowned Scottish author, was a trailblazer in her exploration of the intellectual capacity of women within society. Through her works, Spark delved deep into the complexities of female characters, offering readers a window into the often-uncharted territories of women's intellectual lives. This article explores how Muriel Spark expressed her ideas about enhancing the intellectual capacity of women through her novels, essays, and short stories.

The main part

Postmodern philosophy emphasizes the relativity of truth, the instability of meaning, and the problem of subjectivity. M. Spark incorporates these concerns into her narratives by presenting female characters who resist essentialist definitions of womanhood and instead claim interpretive authority over their own lives. Her engagement with epistemological questions recalls the thought of philosophers such as Michel Foucault (on power and knowledge) and Simone de Beauvoir (on female subjectivity and freedom). By situating her women in morally ambiguous situations, Spark underscores the necessity of intellectual autonomy in navigating a world of competing truths. One of the central themes in Spark’s literary corpus is the challenge of gender stereotypes. In many of her works, Spark presents female characters who defy societal expectations and seek to expand their intellectual horizons. In her novel “The Prime of Miss Jean Brodie” (1961), M. Spark introduces Miss Brodie, a charismatic and unconventional teacher who encourages her female students to embrace their intellects fully. Miss Brodie's character embodies Spark's belief that women should not be confined to traditional roles but should instead be free to explore their intellectual potential.

Muriel Spark frequently explored the idea that education is a powerful tool for empowering women. In “The Prime of Miss Jean Brodie,” education is depicted as a means for women to break free from societal limitations. Miss Brodie's dedication to providing her students with a well-rounded education reflects Spark's belief that intellectual development can lead to personal growth and autonomy for women.

Another recurring theme in Spark's works is the importance of individuality and independence. Spark's female characters often strive to think independently and assert themselves intellectually. In “The Girls of Slender Means” (1963), for example, the young women living in the May of Teck Club in London are depicted as fiercely independent and intellectually curious, even in the face of societal norms and constraints.

Muriel Spark’s portrayal of women as complex intellectual beings is a hallmark of her writing. Her characters are not one-dimensional; they grapple with the intricacies of their intellectual lives and the choices they make. In “Aiding and Abetting” (2000), Spark explores the mind of a woman who is convinced she is the long-lost wife of a notorious criminal. This character’s intellectual journey raises questions about identity, memory, and the power of the human mind.

M. Spark’s use of wit and satire in her works also contributes to her exploration of women's intellectual capacity. Through sharp dialogue and irony, she challenges stereotypes and highlights the absurdity of limiting women's intellectual potential. Her satirical style is particularly evident in works like “The Driver’s Seat” (1970) and “Loitering with Intent” (1981).

M. Spark’s women are often caught between social conventions and the demand for self-determination. Their choices—whether in matters of love, career, or spirituality—reflect a deep philosophical inquiry into autonomy. For instance, in *Loitering with Intent* (1981), Fleur Talbot embodies the idea of authorship as both literal and metaphorical intellectual agency. She not only creates fiction but also rewrites her own life, asserting control over narrative and meaning. Fleur’s agency reflects a postmodern skepticism toward singular truth and an affirmation of the plurality of interpretation.

From a feminist-philosophical perspective, M. Spark’s characters enact what Beauvoir described as the necessity for women to transcend objectification and claim subjecthood. Spark reframes this philosophical insight within her playful, ironic style, showing that intellectual independence is not granted but must be actively negotiated.

Conclusion

Muriel Spark’s works demonstrate that literature is a vital arena for exploring philosophical questions of identity, freedom, and knowledge. Her female characters embody the struggle for intellectual and philosophical agency in a world that questions the stability of truth and meaning. By bridging postmodern literary techniques with existential and feminist philosophy, M. Spark offers a unique vision of women as thinkers, creators, and interpreters of their own destinies. Her fiction thus contributes not only to literary modernism and postmodernism but also to the philosophical discourse on women’s intellectual autonomy.

References:

1. Spark, M. (1961). The Prime of Miss Jean Brodie. Macmillan.
2. Spark, M. (1970). The Driver's Seat. Penguin books.
3. Smith, J. A. (2013). "Muriel Spark's Portrayal of Women's Intellectual Empowerment: A Critical Analysis." Journal of Literature and Gender Studies, vol (VII), 223-243.
4. Spark, M (1981). Loitering with Intent. The Bodley Head
5. Spark, M. (2000). Aiding and Abetting. Viking
6. Djalaldinova, M. Z. (2023). EXPRESSION OF POSTMODERN IDEAS IN THE WORKS OF MURIEL SPARK.International journal of advanced research in education, technology and management, 2(11).
7. Djalaldinova, M. (2024). COMPREHENDING THE MYSTERIES OF POSTMODERN LITERATURE: THE ART OF THE WORD BY MURIEL SPARK. Farg’ona davlat universiteti, (2), 81-81.
8. Djalaldinova, M. Z. (2024). CRAFTING COMPLEX FEMALE CHARACTERS IN MURIEL SPARK’S WORKS. *Mental Enlightenment Scientific-Methodological Journal*, *5*(06), 51-57.
9. Singh, A. B., & Zuxurdinovna, D. M. (2025). THE EXPRESSION OF THE FEMALE VOICE IN POSTMODERN LITERATURE: THROUGH THE LENS OF MURIEL SPARK’S FICTION. *Multidisciplinary and Multidimensional Journal*, *4*(5), 38-42.

УДК 130.2:81'22

КОННОТАЦИЯ И ДЕНОТАЦИЯ В СТРУКТУРЕ ЯЗЫКОВОГО ЗНАКА

Джусупов Берик Искакович
Карагандинский национальный исследовательский университет имени Е. А. Букетова
ассистент профессор кафедры философии и теории культуры, кандидат философских наук,
Караганда, Казахстан

Каким образом из коннотативных звуков рождаются денотативные слова; говоря обобщенно -каким образом из до-и внеязыкового употребления звуков рождается язык, чисто человеческий вид деятельности? Каким образом коннотация становится денотацией? Коннотативное слово всегда связано с той конкретной ситуацией, в которой оно возникает. Так, слово "аминь", будучи примером типичной коннотации, т. е., не являясь обозначением какого-либо конкретного предмета, обозначает конкретную ситуацию завершения молитвы, действия или ритуала. Оно ничего не «значит» вне этой ситуации и поэтому не употребляется вне нее. Денотативное же слово переводит это ситуативное значение из однократного личного опыта в «общий план», делает его пригодным для многих возможных ситуаций. Оно формирует «банк памяти» и саму память, превращая коннотативные звуки

в символы, напоминающие о чем-то постоянном, неизменном в потоке постоянно меняющихся ощущений и восприятий, и связывая эти звуки с реальными ситуациями и вещами. И только в силу многократного повторения ситуативного значения в сходных ситуациях с помощью памяти эти ситуативные значения превращаются в более или менее устойчивые смыслы слов, делая возможной коммуникацию и понимание. Лишь в этом коллективном опыте слово и объект скрепляются друг с другом с помощью денотации, оседают в памяти в качестве устойчивых и понятных значений (смыслов). И символизм в этом процессе играет самую непосредственную и важную роль: слово становится напоминанием о предмете, его знаком, как символ всегда есть напоминание о чем-то другом.

Слова по своей сути являются символами, сами по себе они не имеют (не должны иметь) ценности, и в этом состоит огромное преимущество языка перед другими выразительными средствами. Символ, который интересует нас еще и как объект, отвлекает нас от своей главной функции, он плохо выполняет свою функцию. Чем более абстрактны и бессодержательны символы, тем больше их семантическая сила. Конкретные слова плохо подходят для выполнения символических функций, напротив, чем бессодержательнее слово, звук, тем больше он подходит для выражения понятия. Вокабулы сами по себе настолько бессодержательны, что мы даже не осознаем их физическую природу, мы осознаем их только через коннотацию, денотацию или в других смысловых функциях. Наша мыслительная активность протекает как бы сквозь них, совсем иначе, чем со словами, которым мы придаем весомое значение. Мы обращаем на них внимание, когда, например, изучаем иностранный язык или овладеваем специальной терминологией. Но как только мы этим овладели, мы перестаем обращать на них внимание.

Но, пожалуй, высшее достоинство вербальных символов состоит в том, что они выказывают практически неограниченную способность составлять различные комбинации. Этой способностью они обязаны экономии или скорости, с какой создается, представляется и заканчивается каждое слово, уступая место другому слову. Это дает нам возможность улавливать целые группы значений одновременно и создавать новые, цельные, сложные понятия, не зависящие от отдельных коннотаций быстро произносимых слов. В этом состоит сила языка - воплощать понятия не только о вещах, но и о вещах в их комбинациях или ситуациях. Комбинация слов, коннотирующих понятие-ситуацию - это дескриптивная фраза; если слову-отношению в такой фразе придается грамматическая форма, называемая «глаголом», то фраза становится предложением. Глаголы - это символы с двойной функцией: они выражают отношение и одновременно утверждают, что отношение сохраняет силу, т.е. что символ является денотацией. С логической точки зрения они комбинируют значение функции и знака-утверждения, глагол имеет силу «утверждения функции». На ранних стадиях развития человека коннотативные звуки, имея не общепринятое, а индивидуальное значение лишь для произносящего их человека, не могли выступать в качестве средств коммуникации и понимания; они непременно должны были сопровождаться многими другими дополнительными знаками, проясняющими смысл передаваемого сообщения. И лишь длительная практика фиксации ассоциации звука и предмета делает этот смысл общезначимым, начинает служить средством коммуникации и превращает звук в полноценное слово. Но язык - это не просто средство коммуникации и передачи сообщений или простой набор символов, это еще и разветвленная сложная самостоятельная система связанных друг с другом элементов, с присущими только ей закономерностями и способами связи.

Именно в таком виде разветвленной самостоятельной системы, функционирующей по собственным законам, существует язык у известных нам племен и народов. Но каким образом возникает эта система, как формируется эта сложная структура из достаточно простого набора исходных символов и звуков?

Связи слова и объекта закрепляются в уме человека с помощью памяти, делая эту связь общезначимой. Формирование человеческой памяти играет важнейшую роль в формировании языка. Если у животных память ситуативна и непосредственно привязана к объекту, то человеческая память, благодаря возникновению константного значения, структурируется несколько иначе. У животных всякий новый воспринимаемый объект вытесняет из памяти предшествующий, не устанавливая связи с ним (или устанавливая крайне слабую неустойчивую связь). Поэтому мы говорим, что животные не обладают памятью. У человека новый воспринимаемый объект не вытесняет предшествующий, а

благодаря денотации и фиксации значения сосуществует с предшествующими объектами, образуя между ними новые связи. Без общезначимых смыслов связи между предметами для животных являются лишь стимулами для совершения действий, не вызывая других ассоциаций. У человека, благодаря сформировавшейся сети абстрактных значений (смыслов), завязываются автономные от предметных связи, формируя отдельный от предметного мир идеальных связей (воспоминаний).

Основой этого нового способа связи становится не другой объект или ситуация, а символ. Символ (в виде звука или слова) фиксирует в человеческом действии, поведении некое значение и делает его основой воспоминания, открывая путь к понятию о предмете (ситуации). Вокруг этой основы группируются другие восприятия и впечатления, образуя ассоциативную связь; когда этот предмет называется, то в памяти всплывает вся ассоциативная группа, а не только конкретная ситуативная связь.

Таким образом, ассоциативная группа со множеством разнообразных связей удерживается и вызывается в памяти посредством символа (имени или наименования), играющего главную роль в этом процессе. Одно слово может вызывать у человека массу совершенно разных воспоминаний, связанных с множеством ситуаций. Слово «мама» у ребенка вызывает не только образ матери, но и массу эмоций, чувств и мыслей, сгруппированных предшествующим опытом вокруг этого символа. Имя знакомого человека вызывает при его упоминании у других людей целый веер эмоций, мыслей, воспоминаний о событиях, в которых участвовал называемый. Эту ассоциативную группу, вокруг которой формируется комплекс взаимосвязанных значений, в лингвистике называют «контекстом». Этот контекст, в конечном счете, и определяет смысл употребляемых человеком звуков или слов, делая возможным понимание и коммуникацию.

Но язык никогда бы не стал той развернутой сложной и самодостаточной структурой, в качестве которой мы сегодня его знаем, если бы он базировался только на контексте. Контекст фиксирует сложившееся, константное, неизменное значение или сумму значений. Но если бы в этот неизменный контекст человек не вносил бы постоянных изменений, коррекций и новшеств, то язык (как контекстное образование) так и зачах бы в самом начале.

Человеческий язык должен постоянно развиваться, изменяться (в том числе и контекстно), только так он может функционировать как живая органическая система. Поэтому кроме константного контекста язык включает в себя в качестве важнейшего элемента также новацию, способность к изменению и развитию. В своей элементарной форме язык может существовать (и по-видимому вначале существовал) в форме отдельного слова, выполняющего функцию целого предложения. Но это не «нормативная» форма существования языка, в современной лингвистике такие слова-предложения называются «анаколюфом» - отклонением от грамматической структуры языка. Такие слова-предложения всегда требуют дополнений, пояснений, коррекций с помощью других слов, жестов, невербальных средств.

Как считают некоторые современные лингвистические теории, развитие синтаксической структуры языка происходит именно таким образом - через дополнения, пояснения к основному слову-предложению. Так возникают указательные слова, флексии, глаголы, прилагательные и другие модификаторы. С помощью этих модификаторов односложное слово-предложение постепенно развертывается в полноценное сложное предложение. Рождается комплекс служебных слов, не имеющих своего собственного значения и служащих лишь для установления связей между членами предложения, или, как говорят лингвисты, «для заполнения дыр в языке».

Список использованной литературы:

1. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. - М: Издательство Уральского университета, 1999. – С. 68-74.

2. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. -М: Прогресс, 1990. -280 с.

3. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. - М: Издательство иностранной литературы, 1959. -382 с.

ӘОЖ 1/14

ӨЗГЕРІСТЕР ДӘУІРІНДЕГІ ГУМАНИТАРЛЫҚ БІЛІМ

Карипбаев Байжол Искакович
Академик Е.А.Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, философия және мәдениет теориясы кафедрасының зерттеуші профессоры, философия ғылымдарының докторы,
Қарағанды, Қазақстан

Мақала AP 26100873 "Қазақстандағы жоғары білім берудің гуманитарлық перспективалары: реформалау перспективалары" (ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитетімен қаржыландыру) гранттық жобасын іске асыру шеңберінде жазылған

Қазіргі әлемде гуманитарлық ғылымдар адам табиғатын, мәдениетін және қоғамын түсінуде шешуші рөл атқаратыны барған сайын байқалуда. Технологиялық прогресстен, жаһандану және әлеуметтік қайта құрулардан туындаған қарқынды өзгерістер жағдайында гуманитарлық білім жаңа міндеттер мен мүмкіндіктерге тап болады. Бұл гуманитарлық білімнің өзгерістер дәуіріндегі ерекшеліктерін, оның маңыздылығы мен қоғамдық дамуға әсерін зерттеуге негіз салады.

Гуманитарлық ғылымдар философия, тарих, әдебиет, өнертану, әлеуметтану және психология сияқты көптеген пәндерді қамтиды. Бұл ғылымдар мәдени, әлеуметтік және тарихи контексттерді қоса алғанда, адам болмысының аспектілерін зерттейді. Гуманитарлық білімнің маңыздылығы оның адамның мінез-құлқын, адамдардың өзара әрекеттесуін және мәдени факторлардың қоғамдық процестерге әсерін талдау қабілетінде жатыр. Тарихи тұрғыдан алғанда, гуманитарлық білім бірегейлікті, құндылықтар жүйесін және моральдық нұсқауларды қалыптастыруда орталық рөл атқарады. Олар қоғам өмірін сыни тұрғыдан түсінуге және түсіндіруге, сондай-ақ азаматтық ұстаным мен қоғамдық сананы қалыптастыруға ықпал етеді.

Жаһандану технологиялық революция мен экономикалық интеграция нәтижесінде гуманитарлық ғылымдарға айтарлықтай әсер етеді. Бір жағынан, ол барлау үшін жаңа көкжиектерді ашады; екінші жағынан, олардың алдына жаңа міндеттер қояды. Мысалы, гуманитарлық зерттеулерді интернационалдандыру зерттеулерді байыта алатын білім мен мәдени тәжірибелермен алмасуға әкеледі. Дегенмен, жаһандану мәдениеттердің біртектілігіне және жергілікті бірегейліктердің жоғалуына қатысты алаңдаушылықтарды да тудыруда. Осыған байланысты гуманитарлық ғылымдар мәдени әртүрлілікті сақтау мен қолдауда маңызды рөл атқарады, олардың көпшілігі жаһандық қысым жағдайында жойылып кету қаупіне ұшырады.

Заманауи технологиялар білім алу мен тарату тәсілдерін ғана емес, сонымен бірге зерттеу сипатын да өзгертеді. Интернет және әлеуметтік желілер сияқты сандық технологиялардың дамуы гуманитарлық білімдерге жаңа мүмкіндіктер туғызуда. Ең маңызды өзгерістердің бірі - Digital Humanities — дәстүрлі гуманитарлық мәтіндер мен объектілерді талдау үшін есептеу әдістерін қолданатын бағыттың пайда болуы. Дегенмен, гуманитарлық зерттеулерге технологияны енгізу бірқатар этикалық және әдістемелік мәселелерді де көтереді. Мысалға, сақталуына қалай кепілдік беруге болады және автенттілік мәдени мұралар сандық форматта ма? Ашық қолжетімділік дәуірінде авторлық және зияткерлік меншік мәселелерімен қалай күресуге болады?

Экономикалық дағдарыстардан, көші-қон ағындарынан және қоғамдық құндылықтардың өзгеруінен туындайтын әлеуметтік өзгерістер гуманитарлық ғылымдардан икемділік пен бейімділікті талап етеді. Мұндай жағдайларда зерттеушілер әртүрлі мәдениеттер мен әлеуметтік топтар арасында туындайтын өзара әрекеттесу мен қақтығыстардың жаңа формаларын талдауға мәжбүр.

Сонымен қатар, COVID-19 пандемиясы сияқты төтенше жағдайлар дағдарыс жағдайында адамның мінез-құлқын түсінуде гуманитарлық білімнің маңыздылығын көрсетті. Психологиялық, әлеуметтанулық және мәдени аспектілер pandemics гуманитарлық ғылымдар жаңа әлеуметтік шындықтарды талдауға және түсіндіруге елеулі үлес қосқан зерттеудің негізгі тақырыптарына айналды.

Өзгерістер дәуірі гуманитарлық ғылымдардағы жаңа бағыттардың пайда болуына да алып келеді. Байланысты тақырыптар постколониализммен, феминизммен, экологиямен, сондай-ақ

сәйкестілік пен тиесілік мәселелері зерттеу тәжірибесінде маңыздырақ болып келеді. Заманауи гуманитарлық зерттеулер адамның қайталанбас тәжірибесін түсінуге ғана емес, сонымен қатар теңсіздік, әлеуметтік әділеттілік және тұрақты даму сияқты жаһандық мәселелердің шешімін табуға ұмтылады.

Гуманитарлық ғылымдар саласындағы білім де өзгерістер жағдайында өзгерістерге ұшырауда. Заманауи білім беру бағдарламалары әртүрлі пәндерді біріктіруге, оқу көкжиегін кеңейтуге және пәнаралық көзқарасты ілгерілетуге ұмтылады. Бұл студенттерге қазіргі қоғамға тән күрделі процестер туралы жан-жақты түсінік алуға мүмкіндік береді. Екінші жағынан, жүйесіз қаржыландыру мен саясаттағы өзгерістер жағдайында гуманитарлық ғылымдарға жиі қауіп төнеді. Әлбетте, қазіргі гуманитарлық ғылымның басымдықтары гуманитарлық ғылымдармен байланысты зерттеулер болуы керек құндылықтармен қазіргі қоғамда жетістіктерге қол жеткізуде.

Гуманитарлық құндылықтар қоғам өмірінде оның моральдық-этикалық нұсқауларын анықтай отырып, орталық орын алады. Олар адамдардың өзара әрекеттесуіне, қоғамдық сана мен мәдени мұраны қалыптастыруға негіз болады. Бұл жерде гуманитарлық құндылықтардың табиғаты мен қазіргі замандағы маңызы зор екендігіне көз жеткіземіз. Гуманитарлық құндылықтар — бұл адамдардың өмір сүру сапасын және адамдар арасындағы қарым-қатынасты жақсартуға ықпал ететін адам болмысына қатысты принциптер мен мұраттар. Оларға еркіндік, теңдік, әділдік, ынтымақ, адамдық қадір-қасиетті құрметтеу, толеранттылық сияқты негізгі аспектілер жатады. Бұл құндылықтар мәдениеттің, тарихтың, діннің және философияның ықпалымен қалыптасады, бұл оларды серпінді және алуан түрлі етеді. Гуманитарлық құндылықтар вакуумда болмайды; олар әлеуметтік және мәдени контексттердің әсерінен қалыптасады. Әрбір қоғам өзінің тарихи тәжірибесін, діни наным-сенімдері мен мәдени дәстүрлерін көрсете отырып, өзінің қайталанбас құндылықтарын дамытады. Мысалы, кейбір мәдениеттер отбасылық байланыстарға жоғары мән береді, ал басқалары индивидуализм мен өзін-өзі дамытуға баса назар аударады. Утилитаризм, деонтология және ізгі этика сияқты этикалық теориялар гуманитарлық құндылықтарды түсінудің әртүрлі тәсілдерін ұсынады. Олар үйлесімді қоғам құру үшін қандай құндылықтардың ең маңызды екенін түсінуге көмектеседі. Бұл құндылықтар моральдық нормаларды қалыптастырып қана қоймайды, сонымен қатар құқықтық жүйелерге, қоғамдық институттарға және білімге әсер етеді. Гуманитарлық құндылықтар саласындағы негізгі мәселелердің бірі - олардың әмбебаптығы немесе салыстырмалылығы болып табылады. Кейбір зерттеушілер бүкіл әлемде мойындалуы және құрметтелуі тиіс адам құқықтары сияқты құндылықтар бар деп санайды. Басқалары, керісінше, құндылықтар мәдени және тарихи жағдайларға байланысты өзгеруі мүмкін екенін атап көрсетеді. Бұл пікірталас мәдени әртүрлілікті жоғалтпай, гуманитарлық құндылықтар бойынша жаһандық консенсусты қалай құруға болатыны туралы маңызды сұрақтарды тудырады. Жаһандану жағдайында гуманитарлық құндылықтар тұрақты даму мен әлеуметтік әділеттілікке қол жеткізу үшін маңызды бола бастады. Олар кедейлікпен, теңсіздікпен және кемсітушілікпен күресуге шабыттандырады, әрбір адам лайықты өмір сүруге құқығы бар қоғамды құруға ықпал етеді. Гуманитарлық құндылықтар қақтығыстарды шешуде және бейбітшілікті орнатуда шешуші рөл атқарады. Олар мәдениеттер мен ұлттар арасындағы диалогты дамытады, ортақ мүдделерді табуға және қайшылықтарды бейбіт жолмен шешуге мүмкіндік береді. Толеранттылық пен өзара түсіністік қағидаттары көші-қон және халықаралық қақтығыстар сияқты жаһандық сын-қатерлер жағдайында әсіресе өзекті болып отыр. Гуманитарлық құндылықтар жауапты және белсенді азаматтарды тәрбиелеуге бағытталған білім беру бағдарламаларының негізі болып табылады. Мәдени әртүрлілікті құрметтеуге және түсінуге негізделген білім беру саналы азаматтық ұстанымды және қоғамдық жұмыстарға белсенді қатысуды қалыптастыра отырып, өмірдің біржақтылық пен стереотиптерін жеңуге ықпал етеді. Гуманитарлық құндылықтар табиғаты - көп қырлы және серпінді. Олар қоғамның адамгершілік бағыттарын анықтап қана қоймай, жеке тұлғалардың дамуына, мәдени сәйкестілік пен қоғамдық құрылымдардың қалыптасуына әсер етеді. Адамның қадір-қасиеті мен әділдігін құрметтеуге негізделген бейбітшілік орнату үшін тарихи контекстті де, заманауи сын-қатерлерді де ескере отырып, осы құндылықтарды зерттеуді және дамытуды жалғастыру маңызды.

УДК 111.852.1:1(430).082+1(52)

ДИОНИСИЙСКОЕ У НИЦШЕ И КАТЕГОРИЯ МОНО-НО АВАРЭ В ЯПОНСКОЙ ЭСТЕТИКЕ: ДВА СПОСОБА ПЕРЕЖИВАНИЯ ИЗМЕНЧИВОСТИ

Колычев Никита Викторович
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова,
магистрант, Караганда, Казахстан
(научный руководитель: Сейфуллина Галия Рустембековна
кандидат философских наук, ассоциированный профессор)

Современный мир меняется всё быстрее: темп жизни ускоряется, привычные ориентиры рушатся, и человек нередко теряет чувство опоры. В этой изменчивой реальности особенно важны философские и эстетические концепции. Они могут не только объяснить природу перемен, но и помочь примириться с ней, увидеть в хаосе возможность для осмысления и даже для красоты. Сравнение различных традиций позволяет глубже понять, как разные культуры отвечали на один и тот же вопрос: как сохранить равновесие и как разглядеть прекрасное в мире, который ускользает от нас.

В этой статье рассматриваются две эстетические концепции, разделённые культурами и пространством, но объединённые вниманием к преходящему. Первая — это дионисийское начало в философии Фридриха Ницше (1844–1900), где жизнь предстает как трагический поток страдания и восторга. Вторая — японская категория моно-но аварэ (物の哀れ), сформулированная Мотори Норинагой (1730–1801), укорененная в буддийском и поэтическом опыте Японии, где красота раскрывается в хрупкости и мимолётности.

Цель статьи — выявить точки соприкосновения и различия между этими двумя подходами и показать, какое значение они имеют для понимания красоты в условиях хрупкости и изменчивости бытия.

Дионисийское у Ницше

Прежде чем рассматривать дионисийское как эстетическую категорию, стоит уточнить то, что у Ницше это не столько «категория» в философском смысле, сколько метафизическая и экзистенциальная установка. Его язык – не аналитический, а афористичный, насыщенный метафорами, что делает дионисийское скорее способом быть, чем понятием в строгом смысле.

В своей ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) Ф. Ницше предложил различать два символических начала античной культуры — аполлоническое и дионисийское. Первое связано с образом Аполлона: оно несёт ясность формы, гармонию и мир сновидений. Это то, что философ называл *principium individuationis* — «принцип индивидуации», создающий ощущение устойчивого и завершённого мира. Дионисийское же, напротив, разрушает границы индивидуального, влечёт человека к экстазу, самозабвению и опыту единения с другими людьми и с самой природой.

Ницше подчёркивал, что в дионисийском состоянии человек переживает сразу два противоположных чувства — ужас и восторг. Он писал: «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком» [1, с. 62]. В следующем параграфе он добавляет и о «сладостном упоении», которое сопровождает этот ужас [1]. Здесь открывается нечто большее, чем эмоциональный экстаз: трагичность мира становится явной, но не как повод к отрицанию, а как проявление мощи самой Жизни.

Высшее воплощение единства аполлонического и дионисийского Ницше находил в греческой трагедии. Персонажи и действие, созданные в аполлоническом духе, становились формой, в которую врывался голос хора, несущего дыхание Диониса. Этот союз образа и музыки, формы и экстаза позволял зрителю пережить одновременно и ужас, и восторг, сопереживая героям и ощущая при этом своё единство с самой стихией Жизни.

Не случайно философ формулирует знаменитый тезис: «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности» [1, с. 75]. Искусство для него — это не украшение, а подлинная «метафизическая деятельность», позволяющая человеку принять изменчивость и страдание и даже

научиться любить жизнь именно за её трагизм. Дионисийское начало, растворяющее отдельное «я» в целостности бытия, становится условием того, чтобы бытие воспринималось как достойное утверждения, дионисийское у Ницше — это не отрицание и не бегство от трагедии, а утверждение красоты, которая возникает именно тогда, когда ужас превращается в предмет художественного созерцания.

Моно-но аварэ в японской эстетике

Одним из самых узнаваемых понятий японской эстетической традиции стало моно-но аварэ (物の哀れ), что обычно переводят как «печаль вещей» или «трогательность вещей». Следует оговориться: понятие *моно-но аварэ* не является строго философской категорией в западном смысле. Оно ближе к культурному «стилю чувствования», выражающему специфически японское отношение к преходящему. Это не система идей, а эмоционально-эстетичекое состояние, доступное в опыте повседневности. В XVIII веке мыслитель Мотори Норинага придал этому чувству чёткую форму. В своём трактате «Сущность "Гэндзи-моногатари"» он отмечал, что сила романа «Гэндзи-моногатари» заключается именно в том, что он пробуждает в душе читателя аварэ — трогательную печаль человеческого сердца перед лицом преходящего [2].

В основе этого чувства лежит простая и вместе с тем глубокая мысль: всё, что существует, подвержено изменению и исчезновению. Например — сакура. Красота её цветения поражает не только пышностью лепестков, но и тем, что оно длится всего несколько дней. Когда ветер срывает цветы или дождь осыпает их на землю, человек ощущает лёгкую грусть, но вместе с тем и гармонию — ту, что рождается именно из мимолётности. Поэтому моно-но аварэ — это не отрицание жизни, а её принятие через осознание хрупкости.

Корни этого переживания уходят ещё глубже — в буддийское учение о непостоянстве (*мудзё,* 無常) и в средневековую литературу. Так, в «Цурэдзурэгуса» XIV века Ёсида Кэнко писал, что именно увядание и исчезновение придают вещам особую прелесть [3, с. 214]. Здесь ясно видно: изменчивость не разрушает красоту, а напротив — делает её сильнее.

Эстетика моно-но аварэ проявилась в самых разных искусствах. В поэзии хайку мимолётный миг становится центральной темой: простые образы передают сложное чувство грусти и умиротворения. В XX веке эта традиция оживает и в кино Ясудзиро Одзу: каждая обыденная сцена — чай на кухне, разговор в тишине дома — наполнена тихой печалью по уходящему миру.

Таким образом, моно-но аварэ — это не просто эмоция, а своего рода культурная оптика, позволяющая воспринимать бытие как череду исчезающих мгновений, каждое из которых полно внутренней поэтики. Она возникает не вопреки непостоянству, а именно благодаря ему. В отличие от западной традиции, склонной искать вечные и устойчивые формы, японская мысль утверждает ценность хрупкого и недолговечного, находя глубину в самой текучести бытия.

Сравнительный анализ

Чтобы корректно сопоставить дионисийское и моно-но аваре, необходимо учитывать различие в самих подходах к философствованию. Речь идет не просто о двух взглядах на изменчивость, а о разных типах философской чувствительности. У Ницше изменчивость – часть метафизики Жизни, трагическая, но необходимая. В японской эстетике – это аксиома скорее антропологическая, чем метафизическая. Таким образом, мы сравниваем не просто «концепции», но и различные культурные регистры: западный -онтологический и героически-экзистенциальный, и восточный – эстетически-антропологический, укорененный в повседневной эмпатии к исчезающему.

Сопоставление дионисийского Ницше и японской категории *моно-но аварэ* позволяет увидеть, как общие черты, так и глубокие расхождения в том, как разные культуры отвечают на вызов изменчивости и трагичности бытия.

Прежде всего, и философия Ницше, и японская эстетика сходятся в признании непостоянства мира. Но акценты различны. Дионисийское у Ницше — это стихия жизни, где всё рождается и тут же разрушается, а отдельное «я» растворяется в бурном потоке существования. Здесь страдание и ужас неотделимы от полноты бытия, и в этом напряжённом переживании открывается радость самой Жизни. Моно-но аварэ, напротив, обращает внимание не на бурю, а на лёгкий шёпот мгновения: красота осознаётся в момент увядания или исчезновения. Если Ницше призывает принять жизнь во всей её грозовой избыточности, то японская традиция учит трепетной чувствительности к хрупкому мигу.

Не менее различны и представления об искусстве. Для Ницше трагедия была высшей метафизической формой, способной оправдать мир во всей его трагичности. Именно здесь звучит его знаменитая формула: «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности» [1, с. 75]. Искусство для него не украшение, а сила, которая превращает хаос и страдание в предмет созерцания и восхищения. В Японии же искусство выполняет иную задачу: оно не ищет оправдания для бытия целиком, а воспитывает внимание к мелочам. Стихи о цветении сакуры или фильмы Одзу не стремятся придать миру окончательный смысл; они учат видеть в каждом жесте, в каждой обыденной детали отблеск «печали вещей». Искусство становится здесь не героическим утверждением жизни, а тихой школой созерцания.

Различен и эмоциональный тон. Дионисийское переживание у Ницше связано с экстазом, ужасающей радостью, состоянием самозабвения, когда личность исчезает в стихии Жизни. Это опыт напряжённый, грозовой, но именно в этом напряжении человек чувствует полноту своего существования. Моно-но аварэ окрашено иначе: это мягкая меланхолия, «грусть без отчаяния», чувство, которое облагораживает восприятие и делает мир одновременно трогательным и хрупким. Здесь нет взрыва и экстаза, а есть тихое волнение, возникающее из внимательности к уходящему.

Итак, обе концепции исходят из признания изменчивости как источника красоты, но переживают её по-разному: у Ницше это трагический экстаз, у японцев — тихая печаль; для Ницше искусство оправдывает жизнь как целое, для японцев оно углубляет чувствительность к отдельному мгновению.

Но здесь возможен и более глубокий перекрестный анализ. Можно задаться вопросом: способен ли ницшеанский экстаз быть прочитан как аваре – в своем моменте растворения субъекта? Или, наоборот, можно ли увидеть в японской печали скрытый жест воли – ту безмолвную решимость не отвернуться от исчезающего, но остаться рядом с ним, как трагический герой остается на сцене?

Заключение

И философия Ницше, и японская эстетика моно-но аварэ по-своему отвечают на один и тот же вызов — как жить и как чувствовать в мире, который ускользает, рушится, меняется. Обе традиции исходят из признания хрупкости бытия, но превращают её не в повод для уныния, а в источник красоты и смысла.

Ницше видит в дионисийском опыте путь к принятию мира во всей его трагичности. Он предлагает не отворачиваться от ужаса, а взглянуть на него как на часть великого танца Жизни. Искусство, по его мысли, даёт человеку возможность пережить хаос и страдание как прекрасное, и тем самым оправдывает существование. Это путь экстатического согласия с жизнью — даже в её боли.

Моно-но аварэ выбирает иной тон. Здесь красота рождается в тихом созерцании мимолётного, в лёгкой печали по тому, что уже уходит. Это не восторг и не протест, а мягкое принятие: всё изменяется, и в этом изменении — особая прелесть. Японская эстетика учит видеть глубину в обыденном и ценить мгновение именно потому, что оно исчезает.

Подводя итоги отметим, что обе традиции не стремятся преодолеть изменчивость, но делают ее центром эстетического переживания и философского усилия. У Ницше – через напряженное «да» жизни, у японцев – через мягкое внимание к мимолетному. Дионисийское зовёт в бурю, чтобы в её вихре обрести радость; моно-но аварэ — приглашает в сад, где падает лепесток, и в этом падении уже звучит тихая музыка красоты.

Список использованной литературы:

1. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Сочинения: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 57–157.

2. Motoori N. Commentary on The Tale of Genji // Anthology of Japanese Literature: From the Earliest Era to the Mid-Nineteenth Century / comp. and ed. D. Keene. — New York: Grove Press, 1955. — P. 449–457.

3. Ёсида Кэнко. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса) / Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А. Е. Глускиной. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. — 232 с.

УДК 141

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА»

Курманова Сауле Бахитжановна
Казахский агротехнический исследовательский университет
им. С. Сейфуллина, ассоциированный профессор кафедры философии,
Астана, Казахстан

Слово «культура» использовалось еще в Древнем Риме для характеристики земледельческого труда (агрокультура — возделывание почвы, обработка земли). В переводе с латинского «cultura» означает «обработка», «возделывание». Однако, очень скоро оно обрело более широкий смысл, поскольку стало употребляться применительно ко всему, что сделано, преобразовано, улучшено человеческой деятельностью. Например, культурное растение - это дикое растение, преобразованное человеком. Культурный человек - это человек, преобразованный воспитанием, образованием. Культура, таким образом, вычленяет все созданное человеком от девственной природы. Тем самым, мир разделяется на два рода явлений: явления природы и явления культуры. Такое понимание культуры фиксируется на обыденном уровне сознания. В этом представлении, верно, отражается один момент, а именно, внебиологический характер культуры, ее общественная сущность. Но это определение культуры, во-первых, фактически делает понятие “культура” синонимом понятия «общества». Во-вторых, не вскрывает специфики культуры как социального явления. В учебниках по философии, энциклопедическом словаре даются традиционные определения культуры как совокупности материальных и духовных ценностей. При такой характеристике культура понимается как статичное, неразвивающееся образование, как некий «вечный» склад ценностей. А ведь культура - это не застывшее явление, а постоянно меняющейся, развивающийся процесс, культура вплетена в ткань человеческой жизнедеятельности. Культура - это способ человеческой жизнедеятельности.

Определение культуры как способа жизнедеятельности человека и общества - это деятельностный подход к изучению культуры. Существуют еще другие способы изучения культуры: аксиологический, функциональный, системно-структурный, и т.д. Однако, наиболее плодотворным является деятельностный подход. Он заключается в том, что культура понимается как исторический процесс творческой деятельности человека. Преимущество такого подхода в том, что культура трактуется как некая целостность, обладающая внутренним единством. Она выражает не какую-то отдельную сторону жизни, не какой-то один срез общества, а является специфической характеристикой всех без исключения сфер общественной жизни. Культура есть **активная творческая деятельность людей** (индивидов, социальных групп, классов, общества**) по усвоению мира,** в котором производятся, сохраняются, распределяются и потребляются социальные ценности и нормы, а также совокупность этих ценностей и норм, определяющих творческую деятельность людей.

Понятие культуры включает в себя 3 аспекта: 1) результат деятельности; 2) саму деятельность; 3) способы освоения этой деятельности. Как результат деятельности, культура - это совокупность материальных и духовных ценностей (различные произведения искусства, экономики, религии, литературы, и т.д.). Когда в учебниках по философии и словарях пишут, что культура - это совокупность ценностей, то имеют в виду именно этот аспект культуры (как результат деятельности). Но культура - не только результат деятельности, но и сама деятельность. Важно только помнить, что не всякая деятельность является культурой, а только творческая. Например, механизатор Иванов, каждое утро идет на работу, чтобы прокормить свою семью, не производит культуру. Но, если он играет на гармони, сочиняет стихи, рисует картины и т.д., что-то творит помимо своей повседневной деятельности, значит он занимается культурой. Культура - это всегда творчество.

Процесс усвоения и потребления социальных ценностей - это тоже культура, которая реализуется в воспитании, обучении, образовании. Человек должен научиться не только творить культуру, но и потреблять. Материальные и духовные ценности важны, когда они используются, усваиваются. Например, если книга хорошая, но не прочитана, то пользы от нее мало.

Таким образом, культура - это способ человеческой жизнедеятельности, заключающийся в создании (творении), усвоении и хранении материальных и духовных ценностей.

В большинстве книг и учебниках культура подразделяется на материальную и духовную. Однако, такое структурирование культуры весьма относительно. Это деление имеет смысл лишь в плане анализа происхождения культуры, культурных ценностей и зависимости одних элементов культуры от других. За пределами указанного аспекта деление культуры на материальную и

духовную теряет смысл. Дело в том, что когда мы рассматриваем культурные ценности, то безоговорочно отнести их либо к материальной, либо к духовной сфере просто затрудняемся. Это и понятно, поскольку любой материальный предмет, созданный человеком, существовал вначале как идея, как замысел. Например, конструктор, прежде чем создать станок программного управления, имел его физико-математическую модель. И лишь затем, руководствуясь формулами, создал этот предмет, который условно относят к ценностям материальной культуры.

Культура есть целостная система, в основе которой «лежат» в единстве и материальная, и духовная деятельность. В этом смысле, и философ, выдвигающий новую идею, и рабочий, совершенствующий технику, творят культуру. Общее, что их объединяет, что делает их истинными творцами культуры и, что, в конечном счете, определяет специфику культуры - это **духовное творчество.**

Духовное творчество - это необходимый компонент специфической человеческой деятельности. В культуре все материальное преобразовано под воздействием духовного. В то же время, духовное, чтобы стать в обществе ценным явлением, должно обязательно материализоваться - в действии, языке, книге, картине, скульптуре.

Однако, несмотря на определенную относительность подразделения культуры на материальную и духовную, выделять структуру культура имеет смысл. Культурные ценности разнородны по происхождению, функциональному предназначению, по способу исторической трансформации от поколения к поколению. Они по-разному зависят друг от друга. Это разнородность в культуре обусловлена неоднородностью самой человеческой деятельности, которая есть основа и источник культуры. Иными словами, поскольку культура - это способ жизнедеятельности человека, постольку и структура культуры обусловлена структурой человеческой деятельности. Культура общества, группы, отдельного человека характеризуется культурой их труда.

Помимо структурирования культуры на материальную и духовную (об условности такого деления мы оговорились), можно предложить иные способы выражения структуры культуры. Это описание структуры культуры с точки зрения 3-х компонентов; 1) собственно достижения человечества (ценности производственной деятельности, науки, техники, а также социально-политической деятельности); 2) способы и формы овладения этими достижениями (просвещение, образование, воспитание), благодаря которым человек приобщается к ценностям предшествующего поколения. 3) способы и формы создания достижений в материальных и духовных сферах (навыки, средства, методы и т. д.).

Анализируя вопрос функций культуры " необходимо подчеркнуть, что культура - это единство культурного наследия и культурного творчества. В этом смысле, культура выполняет двоякую роль: совокупности ценностей, накопленных человечеством, которые **потребля**ют**с**я человеком; и совокупности ценностей, которые **производятся** человеком в процессе его трудовой деятельности. Разрывать эти два момента нельзя. Они: - культурное наследство и культурное творчество - диалектически взаимосвязаны. Игнорирование или уничтожение одного непосредственно оказывает негативное влияние на другое. Ярким примером уничтожения культурного наследия прошлого является теория и практика Пролеткульта в 1917 – 1930- ые годы Советской власти в СССР, культурная революция в Китае.

Познавая ценности прошлого, человек постигает интеллектуальный, нравственный и т.д. потенциал предшествующих поколений. В результате, человек развивает себя. Мера овладения культурными ценностями прошлого определяет культуру человека, культуру его поведения и деятельности. Это формирует способность человека быть субъектом культурного творчества в обществе.

Список использованной литературы:

1. Барнард Алан. «Антропология тарихы мен теориясы»/пер. на каз.яз. Под руков. Кульсариева А.Т., Масалимова А.Р. – Алматы, 2017 – [1, с.40]

2. Валиханов Ч. Заметки по истории южно-сибирских племен. Том 1. Алматы, 1984 - [2, с.304]

3. Ғабитов Т.Х. «Қазақ мәдениетінің тарихы: оқу құралы». – Алматы: Қазақ университеті, 2016- [3, с.316]

4. Лосев А.Ф. История античной эстетики, Т.5, книга 2 - М.: Мысль, 2002, - [4, с.500]

5. Мирзабекова А.Ш. «Проблема культурной идентичности в социальной философии». – Караганды: Болашак-Баспа, 2006- [5, с.214]

6. Платон. Политика и государство. Сочинения Платона в пер. проф. Карпова Ч.Ш. [6, с.434]

ӘОЖ 02.31.21

ҒЫЛЫМИ ТАНЫМ ТАБИҒАТЫ: ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДӘСТҮРЛЕР МЕН ЗАМАНАУИ ПАРАДИГМАЛАР

Кусбеков Думан Кәрібекұлы
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, философия кафедрасының қауымдастырылған профессоры, Астана, Қазақстан

Заманауи философиялық дискурста таным мәселесі ерекше маңызға ие. Бұл таным теориясының тек ғылыми негізі ғана емес, сондай-ақ қазіргі өркениет дамуының когнитивтік дағдарысын түсіндіру құралы ретінде де өзектілігін арттырып отыр. Ғылым, адамзат тарихындағы ең ірі жетістіктердің бірі ретінде тек табиғи және әлеуметтік ортаға ықпал етіп қана қойған жоқ, сонымен қатар өзінің ішкі қарама-қайшылықтарын да айқын көрсете бастады. Технологиялық прогресс таным процесіне мүлдем жаңа талаптар қойып отыр. Қоғамның қарқынды әрі үдемелі дамуы дүниені тану, түсіну және түйсіну тәсілдерін ғана емес, сол процестің мәні мен сапасын да қайта қарастыруды қажет етеді. Бұрынғы дәстүрлі ұғымдар мен түсініктер қазіргі адамның танымдық сұраныстарын толық қанағаттандырмайды.

Адамзат мәдени ортасын қалыптастыруда сана шешуші рөл атқарды. Сананың мүмкіндіктерін шексіз деп тану қазіргі мәдениеттегі белгілі бір аксиоматикаға айналған. Қоғамдық сананың бір формасы ретінде ғылым пайда болып, адамзат алдында тұрған түйткілдерді шешуге бағытталған әмбебап құралға айналды. Ғылыми таным болса, адамды жаңа объективтік қатынастар деңгейіне көтерді, алайда бұл даму желісі жаңа танымдық парадигмалар мен сыни рефлексияны қажет етіп отыр.

Қазіргі кезең - ғылыми таным дамуының жаңа сатысы. Бұл сатыны прогресс не регресс деп бағалау әлі ертерек, алайда оны философиялық тұрғыдан пайымдау қажеттігі анық. Осы мақалада ғылыми таным мен сананың өзара байланысына жаңа көзқараспен қарау ұсынылады. Бұл мәселе жақын болашақта ғылым мен философияның басты зерттеу нысандарына айналары сөзсіз.

Бүгінгі таңда «жасанды интеллект» ұғымы қиял немесе ғылыми фантастика емес, нақты өмірлік шындыққа айналды. Жасанды интеллекттің когнитивтік шындық ретіндегі танылуы сананы, оның пайда болуы мен функционалдық қызметі туралы көзқарастарымызды түбегейлі қайта пайымдауға мәжбүрлейді. Бұл трансформация терең әрі жүйелі сипатқа ие. Жасанды интеллектті тек құрал ретінде емес, сананың техногендік аналогы ретінде қарастыру уақыты келді. И. Кант танымға қатысты атап өткендей: «Таным біздің тәжірибемізбен басталады, бірақ ол тек тәжірибеден туындамайды»[1, 67 б.] деген пікірі де растайды.

Ғылыми таным адамзаттың ақыл-ойының тарихи эволюциясының нәтижесі ретінде қалыптасқан күрделі когнитивтік феномен. Ол тек объекетивті білім жинақтау құралы ғана емес, сонымен қатар шындықты ұғынудың бірегей тәсілі. Ғылым белгілі бір кезеңдегі дүниетанымдық парадигмаларды анықтайтын, мәдениеттің іргелі құрамдас бөлігі.

Ғылымның дамуында ерекше серпіліс әкелген кезең ғылыми-техникалық революция дәуірі болды. Бұл кезеңде адам күнделікті өмірдегі қайталанатын физикалық функциялардан босатылып, оларды технологиялық құралдарға жүктей бастады. Мұндай үдеріс, бір жағынан, адамзаттың өндірістік және әлеуметтік ортасын жетілдірсе, екінші жағынан, танымдық құрылымның да түрленуіне алып келді. Заманауи технологиялар адамның биологиялық мүмкіндіктерінен асып түсіп, таным процесіне жаңа агенттер ретінде араласа бастады.

Миллиондаған жылдарға созылған биологиялық эволюция мен мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан интеллектуалдық қабілеттер бүгінде алгоритмдер мен жасанды жүйелерге беріліп отыр. Адамның когнитивтік функцияларының бір бөлігін машиналар атқара бастауы, танымның табиғаты туралы сұрақтарды қайта көтерді: ғылым тек құрал ма, әлде өзі де таным субстанциясы ма? Бұл сұрақтар, қазіргі ғылыми парадигманың сынға ұшырауына негіз болуда.

Ғылым дәстүрлі түрде абсолютті ақиқатқа жетудің құралы ретінде қарастырылып келді. Алайда қазіргі жағдайда бұл көзқарас жеткіліксіз болып отыр. Ғылымды бұрынғыдай танымның жалғыз формасы ретінде қабылданбайды. Ол адамның сұраныстарын қанағаттандыратын қызметтік механизмге айналғандай көрінеді. Мұндай трансформация, әрине, ғылымның гуманистік-рухани негіздерін қайта қарастыру қажеттігін алға тартады.

Сонымен қатар, адам санасы қарапайым білімді қабылдаудан әлдеқайда терең қабілетке ие. Сананың мүмкіндігі танымның шекарасын кеңейтіп, оны тек рационалдық бейнелеу емес, сондай-ақ мәдени, онтологиялық және аксиологиялық мазмұнмен толықтыру. Демек, ғылым қазіргі заманғы

қоғамда танымның бір ғана формасы ретінде емес, көпқырлы когнитивтік жүйенің құрамдас элементі ретінде қарастырылуы тиіс. Ғылым мен философияның арасындағы шекара да өзгеріске ұшырап отыр. Егер философия ақиқатқа апаратын жолдарды талдаса, ғылым сол ақиқаттың эмпирикалық негіздерін іздейді. Бұл екі бағыт бір-бірін толықтырып, танымның кешенді бейнесін құрайды. Қазіргі жағдайда философиялық рефлексия ғылымның өз ішіндегі логикалық, эпистемологиялық және онтологиялық негіздерін пайымдау арқылы оның мүмкіндіктері мен шектеулерін анықтайды.

Сондықтан, ғылым мен танымның эволюциясын тарихи-философиялық тұрғыдан талдау бүгінгі күннің өзекті міндеті. Бұл талдау бізге тек өткенді түсінуге емес, болашақтағы таным формаларын болжауға да мүмкіндік береді. О. Конт атап көрсеткен: «Ғылымды тек оның тарихи дамуын білу арқылы ғана түсінуге болады»[2, 82 б.].

Таным теориясында бірнеше басты философиялық бағыттар қалыптасқан, олардың ішінде эмпиризм мен рационализм ерекше орын алады. Эмпиризм таным процесінде тәжірибе мен бақылаудың рөлін баса көрсетеді. Бұл бағыт білімнің негізі тәжірибе мен қабылдау екеніне сүйенеді. Эмпирикалық түсінік бойынша біз қоршаған ортаны бақылау, тәжірибе жасау және сезімдік қабылдау арқылы білімге қол жеткіземіз. Дж. Локк бұл сенсуалистік бағдарды қысқаша былай сипаттады: «Ақыл-ойда бұрын сезімде болмаған ешнәрсе жоқ» [3, 2 б.], яғни барлық идеяларымыз түптеп келгенде сезімдік тәжірибеден шығатынын айтты.

Бақылау мен тәжірибе адамзаттың әлем туралы түсінігін кеңейтіп, нақты жағдайладран білім алу мүмкіндігін береді. Бұл үдеріс сезім мүшелері арқылы алынған ақпаратты қабылдап, талдау негізінде жүреді. Қайталап орын алатын тәжірибелер мен нақты бақылаулар адамға қоршаған ортаның қалай жұмыс істейтінін ұғынуға көмектеседі. Мұндай танымдық әрекет адамды бейімделуге, шешім қабылдауға және шындықты белгілі бір заңдылықтармен түсіндіруге мүмкіндік береді.

Рационализм, керісінше, танымда ақыл мен логиканың шешуші рөл атқаратынын алға тартады. Бұл бағыт тәжірибеден бұрынғы, априорлық білімнің болуын мойындай отырып, адамның ақылы мен интуициясы арқылы объективті шындыққа қол жеткізуге болады деп есептейді. Рационалистік дәстүр білімнің көзі ретінде адамның туа біткен идеяларына, логикалық ойлау қабілетіне және ұтымды пайымдауына сүйенеді. Бұл көзқарастың негізін салған Р. Декарт өзінің философиясының алғашқы қағидасын: «Cogito, ergo sum» - «Мен ойлаймын, демек, мен бармын» деп тұжырымдап, барлық күмәндарды шектейтін түбірлік ақиқатты табуға ұмтылды [4, 127 б.]. Осылайша, рационализм мен эмпиризм таным процесіне әртүрлі қырынан қарайды: біріншісі ішкі ақыл-ой ресурстарына, екіншісі сыртқы тәжірибелік деректерге сүйенеді. Алайда танымның толық бейнесін қалыптастыру үшін бұл екі бағытты бір-біріне қарсы қоюдан гөрі, олардың өзара толықтырушы сипатын мойындау тиімдірек.

Таным теориясындағы конструктивизм, білім субъект пен оны қоршаған ортаның белсенді өзара әрекеттесуі арқылы қалыптасады деген көзқарасты білдіреді. Конструктивистік парадигмаға сәйкес, индивид сыртқы дүниеден ақпаратты жай ғана қабылдап қоймайды, оны өзінің тәжірибесі, қабылдау ерекшелігі мен ассоциациялар негізінде белсенді түрде құрастырады. Бұл бағыт білімнің қалыптасуын сыртқы ортамен өзара ықпалдастық нәтижесі ретінде қарастырады. Ж. Пиаже атап көрсеткендей, адамдық тәжірибе «шындықтың қарапайым көшірмесі емес, бірақ шындыққа бағытталған сол операциялардың қайта өндірілуі, ол әрқашан субъект тарапынан игерілуі керек» [5, 104-105 бб.]. Демек, білім, дайын күйде берілетін ақпарат емес, жеке тәжірибелік әрекеттерді белсенді түрде ұйымдастырудың нәтижесі.

Феноменология танымның трансцендентальды теориясы ретінде адамның субъективті тәжірибесін зерттеуге бағдарланған. Ойшыл Эдмунд Гуссерль негізін қалаған бұл бағыт, алдын ала берілген теориялық құрылымдарды айналып өтіп, сананың тікелей тәжірибесін сипаттауға ұмтылады. Феноменологияның мақсаты, сыртқы ықпалдарға тәуелсіз түрде, сананың құрылымын зерттеу арқылы әлемді қалай ұғатынымызды ашып көрсету. Осыған байланысты Э. Гуссерль бұл бағыттың мақсатын «Артқа, заттардың өздеріне!» деген ұранмен айқын сипаттады [6, 52 б.]. Ол теориялық алдын ала түсіндірулерден бас тартып, сананың тікелей тәжірибесін сипаттауға шақырды.

Таным теориясы аясында постмодернизм білімнің субъективті сипатта болатынын және оның әлеуметтік-мәдени контекстке тәуелді екенін атап көрсетеді. Осыған орай, шындық бірмәнді емес, ол әрбір тұлғаның тәжірибесіне, мәдени контекстке және тілдік құрылымдарға тәуелді. Француз философы Ж.-Ф. Лиотар постмодернді «метанарративтерге деген сенімсіздікпен» сипаттайды [7, 7 б.]. Бұл көзқарас объективті шындықтың бар екенін жоққа шығармай, әмбебап, барлығын қамтитын ірі түсіндіру жүйелеріне күмәнмен қарайды, шындық әрбір тұлғаның тәжірибесіне, мәдениетке және тілдік құрылымдарға қарай көпмағыналы болып келеді. Постмодернизм, сондай-ақ, білімнің салыстырмалы сипатын мойындай отырып, абсолютті ақиқат ұғымынан бас тартады.

Сонымен қатар, қазіргі философияда таным үдерісін түсіндіруде әртүрлі тәсілдерді біріктіруге тырысатын теориялар да бар. Мысалы, конструктивизм эмпирикалық және рационалдық элементтерді үйлестіруге бағытталған кешенді көзқарас.

Таным теориясында білімнің тәжербиелік маңызы мен қолданбалы сипатына назар аударатын көзқарас ретінде прагматизм бағыты ерекше. Бұл бағыт білімнің шынайылығы мен құндылығын оның өмірде қолдану мүмкіндігімен, тиімділігімен және тәжербиеде нәтижелілігімен бағаланады. Американдық философ Дж. Дьюи прагматизмнің мәнін былайша тұжырымдайды: «Дәстүрлі қоғамдардағы жинақталған білім ең болмағанда тәжербиеде қолданылады; ол мінезге қалыптасады және нақты қажеттіліктерді қанағаттандыруға байланысты мәнге ие» [8, 9 б.]. Прагматиктер үшін ақиқат, қолдануға жарамдылықтың синонимі, ал идеяның құндылығы оны іс жүзінде сынаумен анықталады.

Сонымен қатар, таным процесіне әлеуметтік және мәдени ортаның әсерін ерекше атап көрсететін әлеуметтік-мәдени көзқарас бар. Бұл теория бойынша, адам танымы, тек жеке когнитивтік әрекет емес, сонымен қатар тарихи, мәдени және әлеуметтік факторлармен шартталған күрделі құрылым. Л. С. Выготский бұл көзқарастың мәнін бір сөйлеммен түйіндеген: «Баланың мәдени дамуындағы әрбір психикалық функция екі рет пайда болады: алдымен ұжымдық, әлеуметтік қызмет ретінде, содан кейін баланың ішкі ойлау тәсілі ретінде» [9, 145 б.]. Яғни, білімнің қалыптасуы тек субъект пен объект арасындағы қатынаспен ғана шектелмей, белгілі бір мәдени кеңістік пен әлеуметтік құрылымның ықпалында жүреді.

Эволюциялық гносеология когнитивтік механизмдердің дамуын биологиялық эволюцияның контексінде қарастырады. Бұл бағыт танымдық қабілеттердің кездейсоқ пайда болмағанын, олар табиғи сұрыпталу және бейімделу үдерістерінің нәтижесінде қалыптасқанын алға тартады. Бұл бағытта Конрад Лоренц адамның танымдық аппаратын табиғи сұрыпталу мен бейімделу нәтижесі деп қарастырды: «Біздің сезім мүшелеріміз бен ойлау формаларымыз - ұзақ эволюцияның жемісі; олар сыртқы дүниенің құрылымына түрдің тірі қалуы мен ұрпақ жалғастыруы үшін қаншалықты қажет болса, дәл соншалықты бейімделген» [10, 22-23 бб.]. Басқаша айтқанда, білім алу қабілеті эволюциялық қажеттіліктермен тығыз байланысты, тіршілік иесінің қоршаған ортаға бейімделуінің бір формасы ретінде танылады.

Аталған теориялар танымның әртүрлі аспектілерін ашуға бағытталған және адамның әлем туралы білімді қалай игеретінін, оны қалай құрылымдайтынын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Ғылым философиясы адамзат өркениетінің зияткерлік дамуының негізін құрайтын іргелі сала. Эмпиризм мен рационализм, конструктивизм мен феноменология, постмодерн, прагматизм мен эволюциялық гносеология сынды түрлі бағыттар таным процесін әр қырынан сипаттайды.

Қазіргі технологиялық дәуірде ғылым мен философия өзара тоғысып, жаңа танымдық парадигмаларға жол ашуда. Бұл өзгерістер таным табиғатын тарихи-философиялық тұрғыдан пайымдауды және жаңа теориялық үлгілерді қалыптастыруды қажет етеді. Ал егер осыған қоса, интеллекттің эволюциясы метафизикалық сұрақтарды емес, прктикалық міндеттерді шешу қажеттілігінің негізінде жүзеге асқанын ескерсек, онда «таным деген не?» деген сұрақ әлі де ашық күйінде қалуда.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Кант И. Критика чистого разума /пер. с нем. Н. О. Лосского; вступ. ст. и прим. Ц. Г. Арзаканяна, М. И. Иткина. - Москва: Наука, 1999. - 655 с. (Памятники философской мысли).

2. Конт О. Курс позитивной философии. Т. 1 / пер. с франц. - Репр. изд. 1899 г. - Москва: Либроком, 2009. - 526 с. (Классики науки).

3. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. - Москва: Мысль, 1985. - 736 с.

4. Декарт Р. Рассуждение о методе. - Москва: Наука, 1994. - 200 с.

5. Пиаже Ж. Психология интеллекта. - Москва: Прогресс, 1969. - 304 с.

6 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. - Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. - 432 с.

7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. - Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.- 159 с.

8. Дьюи Дж. Демократия и образование. - М.: Педагогика-Пресс, 2000. - 384 с.

9. Выготский Л. С. История развития высших психических функций. - Москва: Педагогика, 1983. - 192 с.

10. Лоренц К. Оборотная сторона зеркала: попытка естественно-исторического обоснования познания / пер. с нем. А. А. Фридмана, С. Д. Серебрякова; вступ. ст. Б. Ф. Поршнева. - М. : Прогресс, 1977. - 544 с.

УДК 1(091) «19»(4)

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ХАННЫ АРЕНДТ И ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛЬНОЙ ЭПОХИ

Ланская Сабина Сергеевна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова,
магистрант, Караганда, Казахстан
(Научный руководитель, PhD, ассистент профессора кафедры философии и теории культуры
Жусупова Б.Ж.)

Ханна Арендт - одна из тех философов XX века, чьи идеи оказались долговечнее исторических обстоятельств, в которых они возникли. Хотя её труды писались в контексте кризисов XX столетия, идеи Арендт не только не утратили актуальности, но во многом оказались предвидением тех проблем, которые человечество переживает в XXI веке [1].

Сегодня человечество сталкивается с новыми вызовами: цифровые технологии меняют саму ткань коммуникации, глобализация порождает новые формы социального неравенства, усиливается кризис демократии, наблюдается рост популистских настроений и недоверия к институтам власти. В этом контексте философия Арендт может рассматриваться как инструмент анализа и критики современности, помогающий увидеть глубинные тенденции и наметить пути сопротивления угрозам свободе и человеческому достоинству.

Одним из ключевых направлений её анализа было исследование тоталитаризма. В работе «Истоки тоталитаризма» Арендт показала, что подобные режимы возникают не только из стремления к власти, но и на почве разложения социальных связей, массовизации и утраты устойчивых традиций [2]. Как отмечает Арендт: «Тоталитаризм стремится к созданию мира, в котором все люди стали бы одним человеком» [2, с. 458]. Современный мир не демонстрирует классических форм тоталитарных режимов, однако новые технологии создают «мягкие» механизмы контроля, основанные на манипуляции информацией и формировании закрытых «пузырей реальности». Алгоритмы цифровых платформ подстраивают картину мира под привычки пользователя, что ведёт к ограничению критического взгляда и снижению способности к самостоятельному суждению. Там, где исчезает критическое мышление, открывается возможность для появления новых форм деспотии, которые действуют не через насилие, а через незаметное управление вниманием и предпочтениями.

Не менее значимой является концепция «банальности зла». Арендт показала, что зло может быть обыденным, рождённым не из злого умысла, а из бездумного исполнения правил и отказа мыслить [3]. В современном обществе, где многие процессы передаются алгоритмам и бюрократическим системам, эта идея приобретает особую актуальность. Человек склонен перекладывать ответственность на внешние механизмы, тем самым отказываясь от личной моральной оценки. Однако именно в этом и заключена угроза: катастрофические последствия нередко являются результатом простого равнодушия или формального следования инструкциям. По мысли Арендт, «единственное, что не позволяет нам поддаваться тотальному злу, - это способность мыслить» [3, с. 52]. В условиях цифровой эпохи этот тезис становится фундаментальным напоминанием о том, что ответственность нельзя делегировать машинам и системам.

Особое место в наследии Арендт занимает книга «Vita activa, или О деятельности», где она различает три уровня человеческого существования: труд, работу и действие. «Действие - это единственная деятельность, которая происходит непосредственно между людьми, не опосредуя вещами или материей» [4, с. 14]. В современном обществе, где автоматизация и цифровые технологии постепенно освобождают человека от физического труда, возникает опасность утраты пространства действия. Человек рискует погрузиться исключительно в сферу потребления и индивидуальной выгоды, утрачивая способность к совместному действию. Таким образом, идеи Арендт позволяют увидеть, что технологический прогресс сам по себе не гарантирует свободы: напротив, он может привести к отчуждению, если не будет сопровождаться развитием гражданского участия.

В работе «О революции» Арендт обращалась к анализу исторических перемен, задавая вопрос о том, почему одни революции открывают путь к свободе, а другие завершаются насилием и

диктатурой. Её выводы удивительно созвучны современным массовым протестам и общественным движениям. «Свобода возникает там, где люди действуют совместно, и исчезает там, где действие прекращается» [5, с. 112]. Она подчеркивала, что ценность революции заключается не в разрушении старого порядка, а в создании новых форм политической жизни, способных обеспечить участие людей в принятии решений. В противном случае любое массовое движение рискует быстро угаснуть или перерасти в новую форму авторитаризма. Сегодня, когда протесты во многих странах становятся частью политической динамики, мысль Арендт напоминает о том, что подлинная свобода требует институционального закрепления и организационных усилий, а не только эмоционального подъёма.

Не менее важной для понимания кризиса современности является идея публичного пространства. По мнению Арендт, политика - это не борьба за власть, а форма совместного действия, в которой рождается свобода [5,с.207]. Современные цифровые технологии парадоксальным образом одновременно расширяют и сужают это пространство. С одной стороны, социальные сети дают возможность для широкой мобилизации, для участия в обсуждениях и организации инициатив. С другой стороны, они становятся ареной манипуляций, поляризации и агрессии, что подрывает саму возможность подлинного диалога. В условиях падения доверия к государственным институтам и нарастающей политической апатии идеи Арендт помогают понять, почему демократия не может существовать без активного гражданского участия.

Кризис демократии тесно связан с кризисом образования. В эссе «Кризис образования» Арендт подчёркивала, что «кризис образования не отделим от культурного кризиса, в котором он произошел» [6, с. 100]. Она считала, что именно образование является условием сохранения свободы, так как оно воспитывает гражданина, способного мыслить, а не только адаптироваться к требованиям общества. Современные тенденции - клиповое мышление, доминирование быстрых форматов коммуникации, снижение ценности чтения - подтверждают её опасения. Без качественного образования невозможно формирование общества, способного поддерживать демократические институты и предотвращать новые формы тоталитарных рисков.

Важной частью её философии стало и понятие «права иметь права» [2, с. 364]. Оно связано с убеждением, что достоинство человека не может зависеть исключительно от принадлежности к государству или нации. В современном мире, где миллионы людей вынуждены покидать свои дома из-за войн и кризисов, эта мысль звучит как напоминание о том, что универсальные права должны быть защищены независимо от политической ситуации. Человечество не может оставаться равнодушным к судьбе тех, кто оказывается за пределами гражданских гарантий.

В заключение отмечу что Ханна Арендт оставила богатое философское наследие, которое продолжает звучать актуально в XXI веке. Её исследования показывают, что угрозы свободы и демократии могут принимать новые формы: скрытый цифровой контроль, информационные манипуляции, политическая апатия. Концепция «банальности зла» предостерегает от бездумного подчинения и равнодушия, а идея публичного пространства напоминает о том, что политика возможна лишь там, где существует живая дискуссия и гражданская активность.

Сегодня, в условиях глобализации и стремительных технологических изменений, философия Арендт становится не только интеллектуальным наследием, но и практическим руководством. Она учит мыслить, брать на себя ответственность и сохранять человечность.

Список использованных источников:

1. Ямпольская А. *Ханна Арендт: политическая философия свободы*. - М.: Изд-во РГГУ, 2012. - 238 с.
2. Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*. - М.: Центрполиграф, 2019. - 704 с.
3. Арендт Х. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. -М.: Европа, 2008. - 424 с.
4. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельности.* - СПб.: Наука, 2000. - 437 с.
5. Арендт Х. *О революции.* - М.: Идея-Пресс, 2011. - 430 с.
6. Акопянц А. К. Некоторые аспекты повестки дня образовательной политики современного государства // Вопросы науки и образования. - 2018. - №24 (36). – С. 100-102

УДК 17.021.2

ПОСТМОДЕРНИЗМ: ФОРМИРОВАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКОЕ ТЕЧЕНИЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Мухамеджанова Лалихон Ашуралиевна
Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека
профессор кафедры философии факультета социальных наук,
Ташкент, Узбекистан

Современный тип общественной жизни включает в себя специфику общества, его определенное лицо, душу, дух, образ жизни и стиль мышления. Это называется термином "модернизм." Общество после настоящего называется "постмодернизмом." Мы оценили их лишь в общих чертах. У них есть и конкретные стороны. Например, в традиционном обществе "неизолированная личность" не означает, что нет ярко выраженных личностей. В обществе также существуют отдельные личности, но личность не находится на уровне самобытности, полного проявления своих личностных качеств. Личность выражает свои качества через коллектив. В противном случае его деятельность не будет одобрена общественностью. Соответственно, мировоззренческие ценности преобладают над ценностью отдельных вещей. Можно сказать, что они неотделимы друг от друга. В этом обществе успех, деятельность и мировоззрение того или иного человека неотделимы друг от друга. Внутренняя и внешняя цензура (через общественность и самоуправление) приводит к авторитаризму в человеческой деятельности и мышлении.

Постмодернизм как философско-культурное направление отвергает модернистскую логику линейного прогресса, согласно которой человечество движется «от ошибки к истине», «от отсталости к передовым позициям». Если для модернизма характерно иерархическое восприятие культур - например, африканские народы или индейцы Северной Америки рассматривались как «отсталые» по сравнению с европейской цивилизацией, - то постмодернизм ставит под сомнение подобные универсалистские оценки.

Постмодернизм исходит из идеи, что все культурные практики и формы знания равноправны и не могут быть упорядочены в одну линию исторического развития. Тем самым он критикует европоцентристские модели, в которых существует «центральная цивилизация» и «периферийные» культуры.

Что касается происхождения самого термина, то точное время его появления до сих пор остаётся дискуссионным. Впервые понятие «постмодерн» фиксируется в начале XX века. В частности, в книге Рудольфа Паница «Кризис европейской культуры» [1] используется выражение «постмодерн-человек», описываемый автором как «гибрид декадента и варвара, возникший из радикального нигилизма и революционного упадка Европы». Эта метафора отражала ощущение культурного кризиса и предчувствие конца «великого нарратива» европейской цивилизации.

Таким образом, постмодернизм в научном дискурсе можно рассматривать как интеллектуальную реакцию на модернистскую веру в прогресс, универсальные истины и объективность знания. Он утверждает плюральность, фрагментарность и относительность культурных практик, что делает его ключевой парадигмой современного гуманитарного знания.

За последние два десятилетия понятие «постмодернизм» получило широкое распространение во всех сферах культуры и социального знания, и в этом, несомненно, огромна роль Ж.Ф. Лиотара. Как отмечает Ж.Ф. Лиотар, постмодерн «обозначает недоверие к метанарративам», то есть отказ от универсальных объяснительных схем, характерных для модернистского мышления [2]. Несмотря на то, что постмодернизм трактуется по-разному, исследователи едины во мнении: он возникает как альтернатива модернизму. В отличие от модернистского универсализма, постмодернизм подчеркивает относительность и множественность мировоззрений.

Теория постмодернизма противопоставляет себя традиционной западной эпистемологии, а также фундаментальным основаниям социальной и политической философии. Тем самым она формирует целый комплекс идей и практик, который можно обозначить как «постструктуралистско-деконструктивистский постмодернистский дискурс». В рамках этого дискурса соединяются философские концепции, художественные практики и исследовательские стратегии, что делает постмодернизм междисциплинарным и многогранным феноменом.

Постмодернизм в буквальном смысле означает «после модернизма». Однако в искусстве он проявляется не столько в решении глобальных проблем, сколько в деконструкции существующих

ценностей и в отказе от традиционных эстетических ориентиров. Центральное место занимает игра со знаками, жанрами и стилями, что порой приводит к утрате «сущностного содержания» искусства и смещению акцента на его внешнюю форму. Так, постмодернистские авторы активно обращаются к массовым жанрам - детективу, комедии, мелодраме - и используют их элементы для привлечения внимания широкой публики. Важнейшую роль в этом процессе играют экранные искусства: кино, телевидение и театр.

Особенностью постмодернистского искусства является его саморефлексивность: в центре внимания оказывается не столько изображаемая реальность, сколько само искусство как форма. Согласно постмодернистскому подходу, искусство должно выражать свободу и уникальность личности, а также служить средством духовной самореализации. В этом смысле оно возвышает не только творца, но и воспринимающего - зрителя, читателя, слушателя. Тем самым, по мнению сторонников постмодернизма, искусство «возвращается к самому себе», раскрывая свою жизнеутверждающую силу и способность дарить радость и эстетическое наслаждение.

Постмодернизм - сложное, элективное явление. Он проник в культуру Западной Европы в четвертой четверти XX века. Начал широко применяться в Европе с 80-х годов. Для постмодернизма характерно настроение депрессии. Постмодернизм требует изменения философских парадигм. Вместо того, чтобы изучать “что было сделано”, в центре его внимания находится переосмысление “как было сделано”.

Исторический опыт человечества и культурное развитие показывают, что в периоды зарождения и упадка социальных систем, на этапах их становления и угасания, потребность в постмодернистских подходах возрастает. Именно в такие моменты общество и личность оказываются перед необходимостью выбора жизненного пути и критического анализа пройденного.

Так, развитие древнегреческой цивилизации в значительной мере было связано с проявлениями постмодернистского типа мышления: благодаря этому обществу удалось выработать и утвердить такие основы, как идеалы разума, демократия и духовность. Однако считать это прямым следствием постмодернизма было бы упрощением для современников и проявлением самодовольства для модернистов. Подобно тому как пожилой человек пересматривает романтические идеалы своей юности, так и общество вынуждено заново оценивать собственные ценности и ориентиры под воздействием неожиданных факторов и кризисных ситуаций.

В эпохи относительной стабильности, когда социальная жизнь характеризуется гармонией и равновесием, обычно процветают академическая наука, искусство и постмодернистские формы культуры. Но в периоды социальных потрясений и кризисов нарушается устойчивость общественного устройства. Культура входит в состояние упадка, что, в свою очередь, способствует появлению “новых гениев” и “лжепророков” - как подлинных мыслителей, так и авантюристов. В подобной ситуации выбор новых идеалов и стратегий развития всегда сопряжён с риском, поскольку результаты могут оказаться непредсказуемыми, включая неблагоприятные последствия и ошибочные действия. По мнению Ж.Ф. Лиотара, постмодерн следует рассматривать как состояние, в котором подвергаются сомнению традиционные представления о прогрессе и универсальные основания знания [3].

Чтобы избежать ложных решений, любые гипотезы и предположения должны подвергаться строгой проверке: они должны быть подтверждены наблюдениями, экспериментами и аналитическими отчётами. Лишь опираясь на рациональную аргументацию, подкреплённую опытом, а также используя «весы» разума и воли, возможно сформировать устойчивые ориентиры для дальнейшего развития общества.

В эти дни большая работа по социальным преобразованиям ложится на плечи молодежи. Молодые люди более требовательны к жизни и чувствительны к ее трудностям. В этом смысле некоторые из них недовольны, другие сомневаются, третьи испытывают усталость и депрессию, а четвёртые проявляют безразличие и лень. Иногда именно молодые люди легко попадают на разные пути, их привлекают те, кто работает над потерей духовной чуткости. Встречаются случаи зависимости от наркотиков или легкого следования различным течениям и путям, а также те, кто попадает в ловушку тех, кто управляет различными течениями и движениями, из-за отсутствия четкого определения. Нет даже простых советов, как определить свой жизненный путь. Отказ от самосознания и потакание пустым фантазиям, наркотическим настроениям - это способ закрыть глаза в реальной жизни.

Заключение. Проведённый анализ показал, что постмодернизм как философское течение выступает не только реакцией на кризис модернистских ценностей, но и формируется как интеллектуальный ответ на вызовы глобализационной эпохи. Его развитие отражает стремление к

пересмотру универсалистских установок модерна, критике идеи линейного прогресса, объективности знания и европоцентристских нарративов.

В контексте глобализации постмодернизм приобретает особую значимость именно в области этики, поскольку ставит под сомнение традиционные моральные универсалии и предлагает рассматривать мораль как динамичный и культурно-обусловленный феномен. Этический дискурс постмодернизма акцентирует внимание на плюралистичности, относительности и контекстуальности ценностей, что позволяет учитывать специфику различных культур и социальных практик в условиях глобального взаимодействия.

Однако отказ от универсальных оснований знания и морали влечёт за собой риск релятивизма и фрагментации этического сознания. Несмотря на это, методологическая ценность постмодернизма заключается в том, что он стимулирует переосмысление этических категорий, способствует поиску новых форм солидарности, толерантности и справедливости, адекватных глобальной эпохе.

Таким образом, постмодернизм в этике открывает перспективу формирования новых моделей нравственного мышления, основанных не на жёсткой универсализации, а на диалоге культур, взаимном уважении и признании многообразия человеческого опыта в условиях глобализации.

Список использованной литературы:

1. Pannwitz, R. Die Krisis der europäischen Kultur. Leipzig: Verlag der Renaissance, 1917.

2. Lyotard, J.-F. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

3. Lyotard, J.-F. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

УДК 1/14

ФИЛОСОФИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ЛИДЕРСТВА

Разумов Владимир Ильич
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского,
доктор философских наук, профессор, Омск, Россия

С началом XXI в. в мире сложилась уникальная ситуация. Усиливающаяся нестабильность служит условием для пересмотра отношений доминирования в мировой геополитике. Если обратиться к мир-системному анализу И. Валлерстайна, очевидно, что после II Мировой войны страной гегемоном мир-системы становятся США [1]. Ситуация осложняется тем, что проблемы не ограничиваются тем, что снова в мир-системе как в трехуровневой пирамиде верхний уровень займет определенная страна – гегемон, но все острее встает вопрос, а сохранится ли сама такая конструкция мироустройства? Все больше симпатий вызывает конструкция социальной реальности как многополюсного мира. И в этой подвижной, неустойчивой среде усиливается конкуренция стран за мировое и региональное лидерство. Очевидно, большую роль в этом играют дисциплины геополитического профиля. Однако, в стратегическом отношении не менее важной становится философия, от меры новизны, оригинальности, привлекательности (в мировом, и в региональном масштабах) которой, ее принятием и распространенностью у народа конкретной страны, зависит и ее место на «Мировой шахматной доске».

При постановке вопроса о становлении личности, государства, общества, и роли в этом процессе философии выделим две позиции. Первая позиция. Государство решает задачи страны на внешнем уровне, а на внутреннем уровне оно создает условия и определяет цели становления личности и общества. Значение философии здесь в закреплении позитивных результатов развития страны и в критике негативного. Это важно, но в таком случае философия вторична в отношении к ходу антропосоциогенеза. Вторая позиция. Государственное развитие и философия дополняют друг друга как организмы симбионты. Становление общества и личностей ориентируются на государственную философию. Не трудно обосновать высказывание о том, что вторая позиция встречается много реже первой, однако, страна, избравшая такую стратегию, развивается интенсивно; она лидер в интеллектуальном, а также в военно-политическом и социально-экономическом развитии. Наметим историческую последовательность из примеров, аргументирующих наше предположение: Античные Греция и Рим; возникновение христианства и всего комплекса

аврамических религий сопровождается дополняющими один другой процессами становления христианской и арабо-мусульманской философий параллельно с утверждением европейской и мусульманской цивилизаций и культур; ранние буржуазные революции в Нидерландах, Англии, Франции были подготовлены философскими поисками мыслителей Возрождения, Реформации, Просвещения [2]; военно-политическая и экономическая конкуренция стран Европы в период XVII-XIX вв. сопровождается серьезной конкуренцией философских систем. Это ярко проявилось в поляризации континентального рационализма и британского эмпиризма, возможно; это оказалось одним из мотивов для прекращения Англией членства в ЕС. Историю образования США вполне обоснованно можно считать итогом реализации масонско-просветительского проекта. Лидирующие позиции, занимаемые аналитической философией после II Мировой Войны, сопровождаются доминированием в XX в. англо-саксонских стран.

Рассмотрим два способа повышения значимости философии. Первый способ. Он состоит в высокой оценке выдающимися учеными вклада философии в целом или отдельными мыслителями и философскими направлениями в мировое развитие по интенсивным сценариям. Ограничимся здесь несколькими именами: математик М. Клайн [3], физико-химик, нобелевский лауреат И.Р. Пригожин [4], историк М.А. Барг [5]; ученые, занимающиеся междисциплинарными исследованиями П.А. Флоренский [6], В.И. Вернадский [7]. Второй способ указывает на мыслителей, стремящихся позиционировать философию источником ведущих идей и проблематизаций человечества. Здесь затронем только аспект, касающийся философских проблем. Общая панорама по указанной теме была составлена Р. Коллинзом [8], ученик которого Н.С. Розов выделяет и формулирует 15 философских проблем: 8 – Великих и 7 - Неудачниц [9]. Имеется у автора и собственный опыт работы с философскими проблемами, представляемыми основами кластеризации знаний любого типа [10 - 12].

С целью приблизить философов к участию в задачах национального лидерства укажем на несколько особенностей философии. 1. Философия не только самая древняя, но и наиболее открытая для входа интересантов область познания. 2. Философия в античности специализировалась, прежде всего, как инструмент приобщения к высшим формам досуга, к эвдемонии (учение о счастье). 3. В философии были найдены такие формы организации знания, которые не изменяются по истечении веков и тысячелетий. Конечно, существо теорем, доказанных во времена Евклида не изменилось: равносторонний треугольник всегда есть треугольник равноугольный, но кардинально изменился язык изложения этого результата. А тексты древних философов читаются, как и современные опубликованные по темам философии материалы. Все-таки наибольшее удивление вызывает сопоставимое только с математикой продолжительность существования философии. Для объяснения указанного феномена выскажем предположение о том, что философия тесно связана с удовлетворением нескольких неотъемлемых потребностей человека. Укажем и кратко охарактеризуем эти потребности.

Потребность в абстрактном. В широком смысле данная потребность раскрывается в стремлении человека не ограничиваться только данными ему непосредственно предметами, а также способностью мыслить не только единичные объекты, а их разнообразные группы, классы, множества. Только философия занимается абстрактным как таковым. Также в предметную область философии входят предельные абстракции такие как: субстанция, материя, дух, смерть, бессмертие. Уместно замечание: математика тоже занимается высоко-абстрактными понятиями: актуальная и потенциальная бесконечность, число, соразмерности. Замечание справедливо, однако, следует заметить с философскими абстракциями обращается всякий взрослый и здоровый человек (патогномоничным симптомом психического заболевания – олигофрения является неспособность больного образовывать абстрактные понятия), а с высшими математическими абстракциями на современном уровне развития знаний в состоянии работать только небольшая группа интеллектуалов.

Потребность в трансцендентном. Есть смысл связать осознанность человеком ограниченности своей природой с уровнем понимания им трансцендентного. Философия подсказывает человеку: ты фатально ограничен, следуя учению И. Канта, всякий внешний тебе предмет не познаваем, а есть «вещь в себе». Из сказанного можно сделать выводы. Всякому человеку для приближения к пониманию полноты бытия важно периодически задумываться о трансцендентной, инаковой человеку реальности. В тоже время вся история человечества и наши современники, включая нас самих постоянно, осознанно и не осознанно, во сне и в бодрствующем состоянии сознания, совершают трансцензусы как выходу к трансцендентному на постоянной и временной основах. К массовым трансцензусам отнесем акты сна, употребление веществ, а также разнообразных

психофизических упражнений, меняющих сознание. Осмысление целей, сущности трансцендентного, индивидуальных границ и трансцензусов была и остается прерогативой философии. Стоит заметить, по этой теме религии, особенно христианство, всегда стремились взять область трансцендентного под свой монопольный контроль.

Потребность в экзистенциальном. Всякий человек в какой-то момент своей жизни задумывается о ее смысле, сущности, цели. Религия тоже отвечает на эти вопросы, но она предлагает принять уже имеющиеся, переданные священно служителям богом готовых ответов, в истинность которых следует верить. Философия выступает с критических позиций – вера устанавливается только через обоснование разумом. Важнейшим вопросом в отношении экзистенциального является задание его масштаба для индивида: он сам и только, семья, а, возможно и род, нация, конфессия, страна и т.д. Экзистенциальным планом в развитии современных философий может стать установка на дополняющие одно-другое – постоянное саморазвитие человеком себя, а по мере этого совершенствование своей среды. В таком случае оценка всякого человека может осуществляться: а) по уровню его саморазвития, б) по тому, в каких масштабах и насколько глубоко человек усовершенствует, а, возможно, напротив, губит среду обитания, например, относясь неуважительно к этническому сознанию своего народа.

С учетом опыта автора использовать представления о абстрактном, трансцендентном, экзистенциальном, как фундаментальных потребностях, удовлетворяемых философией, в преподавании, открываются богатые перспективы, в т.ч., для осмысления ее национальных особенностей. Еще интереснее становится, если показать обучающимся то, как всякий человек может философствовать. Итак, 1) избирается предмет созидаемой нами философии; 2) обсуждается как избранный предмет связан (может быть связан) с описанными выше удовлетворяемыми философией потребностями; 3) определяются отнесения избранного предмета к следующим трем сущностям: Космосу, Вечности, Абсолюту.

Отнесение к Космосу. Даем определение Космоса как многообразия сущего. Находим в нем место нашего предмета. Подбираем тему, делающую интересным и осмысленным строить, к примеру, Философию старой рубашки, и пусть это будет диалектика Великого и Ничтожного. Далее, можно устанавливать связи нашей конструкции с представлениями о космосе разных философов, одновременно, уточняя, в каком из космосов, может, к примеру, в множестве миров Джордано Бруно, и нашей рубашке найдется место.

Отнесение к Вечности. Принцип о том, что философия осмысливает всякий предмет своего интереса – sub specie aeternitatis (лат. с точки зрения вечности) признается основополагающим большинством философов. Здесь возьмем для начала и сравним пребывание рубашки во временах хронос и кайрос античности.

Отнесение к Абсолюту (высшему началу Мироздания) либо к его отсутствию. В данном случае воспользуемся концепцией Изначальной целесообразности, что укажет нам такую картину социальной реальности, где нет ничтожных вещей, где всякая вещь имеет свое место и назначение в божественном плане бытия.

В ходе опытов использования описанной технологии в преподавании установлено: о значимом объекте легче философствовать, чем о незначительном.

После демонстрации возможностей приобщения к философии широкого круга людей, а также показаны приемы, позволяющие прибегая даже к бытовым примерам, разъяснять серьезные философские положения, вернемся к заявленной теме данной статьи. Сначала обоснуем наличие у философии огромного потенциала, доступного актуализации в интересах национального развития. Одна из уникальностей философии среди наук то, что ее профессиональный язык строится на основе национального языка и серьезно влияет на его развитие. Можно привести достаточно примеров, когда национальное сознание лидерства созревает на симбиозе национальных сознания и философии. Да, следует изучать мировой опыт. При этом недопустимо совершить ошибку – встать на путь «догоняющего развития». Россия становится на этот путь от Петра I, и только в последние годы сходит с него. Существо пути: найти лидера и вести гонку за ним. Недостаток – на этом пути лидеров нет и не будет. От этого пути отказался Китай.

Для реализации Проекта – Философия национального лидерства, целесообразно воспользоваться приведенной здесь матрицей, образованной триадами философствования о фундаментальных потребностях и темами для развертывания этих рассуждений. Важной особенностью и достоинством данного Проекта является то, что его успешная реализация предусматривает коллективный характер работы над ним. Необходимым условием достижения результата выступает то, что нация, ее деятельное большинство, должно выступить создателем,

носителем и пропагандистом своей философии. Достаточным условием успеха проекта оказывается привлекательность национальной философии для других народов. В этом смысле национальная философия должна заключать в себе как конкурентный, так и кооперационный потенциал. А это связано с привлекательностью новых идей и проблем. Чем плоха для философов и всех акторов, заинтересованных в развитии страны, идея создания символико-метафизического пространства для выстраивания гармоничных и осмысленных отношений?

Список литературы и источников:

1. Wallerstein, I. The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. — Berkeley: University of California Press, 2011. – 440 p.

2. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.: Наука. 1983. – 584 с.

3. Клайн М. Математика. Утрата определенности. Пер. с англ. /Под. ред., с предисл. и примеч. И.М.Яглома. - М.: Мир, 1984. - 434 с.

4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: пер с англ. - М.: Прогресс, 1986. - 432 с.

5. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. - М.: Мысль, 1987. - 348 с.

6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Соч. в 2-х Т. Т. 1 (II). - М.: Правда, 1990. - 839 с.

7. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. Кн. 2. - М.: Наука, 1977. - 192 с.

8. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н. С. Розова, Ю. Б. Вертгейма; вступ. ст. Н. С. Розова. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — 1280 с.

9. Розов Н.С. Что делает философскую проблему великой? // Философия и теория истории. Кн. 1. Пролегомены. М.: Логос, 2002. С. 580 – 614.

10. Разумов В.И. Новая эпоха и философия: от проблематизаций к интуициям и синтезу // Идеи и идеалы. 2015. Т. 1. № 4 (26). С. 57 – 68.

11. Разумов В.И. Прошлое, настоящее и будущее философских проблем // Вестн. Ом. ун-та. 2018. Т. 23, № 1. С. 60 – 64.

12. Боуш Г.Д. Методология научного исследования (в кандидатских и докторских диссертациях) : учебник / Г.Д. Боуш, В.И. Разумов. – Москва : ИНФРА-М, 2020. – 227 с.

УДК 141.7:303

ТРАГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЕГО ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Рожнева Дарья Георгиевна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова,
магистрант кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан

В современном мире ряд вопросов, которые ранее воспринимались маргинальными и преимущественно занимали место в сферах искусства и литературы: обращаясь к опыту переживания чувства ужаса и абсурда существования, сегодня выступает в качестве актуальных проблем философской мысли. В XX-XXI веках вопросы вытекающие из кризиса метафизики, онтологии, этики больше не составляют лишь частный интерес, а выступают маркером, фиксирующим изменения состояния культуры.

Объяснить актуальность обозначенной проблематики можно через ряд факторов политического, социального исторического характера. Для начала, я бы хотела упомянуть о процессе секуляризации, доведенном до предельной формы в 20-ом столетии, который обесценил окончательно для человека некогда твердую веру в метафизическое основание и ориентиры. Изменилось само отношение к тем метанарративам, которые столетиями утверждались религиозной системой как непреложная истина на все терзающие человеческий ум вопросы о смысле бытия и о причинах страдания. В качестве второго фактора нельзя не отметить череду трагичных событий в истории - мировые войны, геноцид, тоталитарная форма правления государствами - спровоцировали небывалую неуверенность в существующих универсальных концепциях о возможности прогресса,

осуществления принципов гуманизма и силу разума. Подозрение и скептическая настроенность впоследствии деградации универсальных мировоззренческих концепций, заняли место веры в человечность, непогрешимость науки и идеалы высокой духовности.

Стоит среди значимых факторов обратить внимание на то, что регулярно звучит в исследованиях условий современной эпохи и этим ключевым понятием выступает глобализация. Информационная революция и глобализация создали возможность установления связи между людьми разных культур, тем самым пролили свет на относительность ценностей и этических норм. Отныне мы живём в мире, где каждое мнение подлежит критике, ни одно суждение не является неоспоримым, а все наши ценностные ориентиры имеют свою историческую обусловленность. Становится очевидным, что ни добро, ни зло не имеют своей единой для всех людей строгой дефиниции.

Наука в умах значительной части секулярного общества когда-то рассматривалась как устойчивая и обнадеживающая альтернатива религиозному мировоззрению, послужила почвой для новых противоречий. Прорывы в нейронауках и достижения квантовой физики подорвали веру в антропоцентрическую картину мира. Реализация научного знания на практике обусловило не только технологический прогресс, но и создание глобальных угроз: оружие массового уничтожения, экологический кризис. Следствием становится двойственное впечатление о том, что развитие научного познания обогащает наше понимание мира и демонтирует традиционную смысловую опору.

К тому же обыденное сознание и опыт современного человека- интенсивный ритм жизни, кризис идентичности, тревога перед угрозами глобального масштаба - обостряет интерес к анализу предельных основ бытия человека. Утрата общезначимых смысловых ориентиров — это ключевой аспект состояния современного человека. В античном мировоззрении фундаментом служила концепция космической гармонии, в средние же века опорой выступала вера в Бога, в Новое время акцентировали значение человеческого разума. Прошлый век выявил уязвимость всех этих некогда базовых оснований. В формуле «Бог умер» Ницше обозначил крах ценностных ориентиров, которые более не способны быть источником смысла [1, с.181].

В философии Эмиля Чорана человек неизбежно утрачивает надежду если в мире исчезают универсальные основания. Все системы, стремящиеся раскрыть тайну бытия, сводятся к заблуждению и являются лишь формой самообмана для того, кто увидел тщету всех устремлений [2, с.65]. Человек нашего времени сталкивается с различными культурными и ценностными системами, которые конкурируют друг с другом, потому жизнь протекает в условиях неопределённости, где на человека ложится тяжёлая ноша выбора. Как говорил норвежский философ Петер Цапффе - сознание человека на столько развито, что противоречит самой природе и в этих условиях жизнь не может быть счастливой, потому что невозможно больше найти удовлетворяющих ответов на экзистенциальные вопросы [3, с.35]. Человек остаётся перед лицом пустоты, когда уходит почва из-под ног, слепленная из религиозных догматов и рациональных систем. Социально-культурные процессы, привносящие в мир плюрализм, заставляют разрешать этические дилеммы в пользу утилитаризма. Ещё в 19 веке для Шопенгауэра единственным основанием этики может быть лишь сострадание вместо абстрактных принципов на фоне всеобщей обреченности на страдание. «Всё истинно нравственное имеет своё основание в сострадании» [4, с.209]. О том же моральном кризисе высказывался Эмиль Чоран, категории морали создают иллюзию вечности, но изменяются совместно с течением культуры, рождаются и умирают вместе с историей.

Как говорил Сартр «Человек обречён быть свободным», т.е. он вынужден из необходимости самостоятельно фиксировать различие добра и зла, с другой стороны, он осознает на сколько эта дифференциация хрупкая и не имеет гарантии от внешних сил [5, с.29].

Традиционное общество определяло рамки идентичности и помогало человеку в вопросе кем он является, опираясь на коллективные маркеры, которые задавали идентичность и чувство стабильности, принадлежности к чему-то большему - нации, религиозной общине, культурной традиции. Сейчас же привычные источники самоопределения теряют авторитет, каждый принадлежит сразу множеству миров, но ни одному полностью.

Социолог Зигмунд Бауман описывал современное состояние общества как «текущая современность» — это переходное время и ощущается оно как распад устойчивых структур жизни. От конкретного частного социального контекста зависит выбор ролей и поведенческих моделей. С возникновением опыта неопределённости в условиях постоянного изменения смыслов, человек не может зафиксировать представление о своем «я» [6, с.85].

Развитие нейронауки лишь подчёркивает эту мысль. Томас Метцингер - немецкий философ, занимающийся исследованиями в области философии сознания. В своей книге «Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель Эго» Метцингер пишет о том, что «я» - несубстанционально, не имеет

онтологического статуса — это не автономная сущность, душа, а лишь феноменальная модель, функциональная конструкция мозга для ориентации в мире. Можно сказать, что это иллюзия центра обработки, синтеза перцептивной и когнитивной информации [7, с.24]. Нельзя не отметить здесь созвучие упомянутых ранее идей принципам учения буддизма: «анната» - отсутствие неизменного «я» и принцип «анитья» - признак непостоянства и текучести всего сущего. Поэтому совершенно неудивительно, что многих людей сегодня увлекает эта философско-религиозная система. Осознание этой иллюзии цельности личности и её постоянства, низведение идеи незыблемой души до конструкции ума чревато экзистенциальной и этической дезориентацией. Кто в таком случае будет нести ответственность за совершенные поступки, если нет устойчивого субъекта?

Хочу затронуть ещё один источник кризиса - утрата сакрального измерения опыта, составляющая духовный каркас на протяжении тысячелетий. Сквозь призму священного порядка осмыслялось каждое действие и событие. Через мифы и ритуалы человеческая жизнь обретала структуру была предсказуема и понятна, по выражению Мирча Элиаде мир был «пронизан священным» [8, с.61].

Для верующего человека в традиционном мире каждый факт был частью космического порядка и восходил к первообразу, сотворенному Высшей силой, потому был не самодостаточным и всегда раскрывался как знак. С наступлением Нового времени эта связь была разрушена, пространство стало однородным, лишенным символического содержания и таинственной глубины. Современному человеку удаётся описать биологические и физические законы, но освоение научных знаний оказывается недостаточным, когда речь заходит о значении собственного существования. Как следствие, человек опустошен и не видит ничего кроме мира явлений без надежды вновь обратиться к глубинным, трансцендентным смыслам. После того как был сорван покров сакрального и мистического, повседневные действия составляют механические привычки и рациональный расчёт, а ритуалы и молитва лишились своей духовной силы.

Несмотря на кризис сакральных смыслов, стремление человека к мистическому по-прежнему сохраняется, но в условиях секулярного мира трудно разыскать средства пережить вновь духовный опыт. Такая размытость основ бытия становится почвой для формирования отличительных характеристик сознания современного человека: экзистенциальная пустота и абсурд.

Не вызывает удивления, что в эпоху серьёзного кризиса жизненных ориентиров антинаталистские идеи получают все больше признания. Оправдание существования перестаёт подкрепляться и находить свое оправдание в классических религиозно-философских доктринах. На непредсказуемость и случайность человеческой жизни проливает свет научное видение мира, вполне ожидаема постановка проблемы оправданности продолжения страдания. Принцип антинатализма составляет не просто позицию индивидуального мыслителя, а выступает выражением духа времени. В этой логике развития идея антинатализма достигает предельной формы - эфилизма, идеи прекращения всякой чувствующей жизни. В этом мы можем обнаружить тенденцию доведения идеи до её предела, когда становится невозможно интегрировать её в жизнеутверждающие концепции. Сегодня подобные мировоззренческие позиции находят все более широкий резонанс. Для философский мысли такой феномен представляет серьёзный вызов: озвученные идеи становятся индикаторами степени деградации фундаментальных ценностей и как сильно изменилось мышление. Тем не менее такая гнетущая картина не ограничивает пространство философского осмысления. Мысли о преодолении бессмысленности через смирение перед существованием, философия Ницше с активным утверждением жизни, сострадание и эстетическое созерцание Шопенгауэра иллюстрируют многообразные стратегии преодоления кризиса. По Ницше каждый должен стать сам источником смыслов и преодолеть в себе «рабскую мораль» и утвердить жизнь через творческую деятельность. Сверхчеловек- личность, владеющая собственной судьбой и смыслом жизни. Камю решительно отрицает стремление спастись от абсурда через иллюзии религиозных учений или через добровольное прекращение жизни. Его решение — это бунт в форме утвердительной жизненной позиции. Личность в состоянии наделить свою жизнь любым содержанием совершая активные шаги, осуществляя творческую деятельность.

Приведённые философские линии не ослабляет значимость проблемы, но открывают пути преодоления духовной растерянности.

Отсюда следует, что рассмотрение форм пессимистической мысли важно не только как показатель времени, а также как ориентир для определения новых философских направлений, способных обрести заново смысловое содержание в контексте утраты целостности устоявшихся ценностных ориентиров.

Список использованной литературы:
1. Ницше Фридрих Собрание сочинений /Фридрих Ницше. Веселая наука: Перевод с немецкого. — Москва: Ефимов, 1901. — 464 с.
2. Чоран Э. Искушение существованием / пер. с фр. Н. Ваншенкиной. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2019. — 192 с.
3. Цапффе П. В. Последний Мессия / Я выбираю истину / пер. с норвеж. Вл. Педдер. — М.: Тотенбург, 2025. — 156 с.
4. Шопенгауэр А. О основании морали // Шопенгауэр А. Два основных вопроса этики. – М.: Академический проект, 2000. – 265 с.
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / пер. с франц. И. Яснина. — М.: Прогресс, 1990. — 160 с.
6. Бауман З. Текучая современность / пер. с англ. А. Иванова. — М.: Академический проект, 2010. — 232 с.
7. Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель Эго / пер. с нем. И. Иванова. — М.: Наука, 2015. — 320 с.
8. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

ӘОЖ 141.319.8

АДАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ БҰЛЖЫМАС ҚАҒИДАТТАР

Рыскалиев Тлекжан Хасенович
Жәңгір хан атындағы Батыс Қазақстан аграрлық-техникалық университеті,
гуманитарлық және спортық пәндерді оқыту орталығының
профессоры, философия ғылымдарының докторы, Орал, Қазақстан
Саркулова Галия Ставаловна
Жәңгір хан атындағы Батыс Қазақстан аграрлық-техникалық университеті, тарих магистрі, Орал, Қазақстан

Философияда «категорический императив» деген ұғым бар. Бұлжытпай орындауға тиісті ережелерді білдіреді. Мысалы, неміс философы Канттың ережесі: «Адам ешкімге де, ештеңеге де құрал болмауы керек. Ол өзіне де, басқаларға да мақсат болуы керек» деген [1,378б.]. Сол сияқты адам философиясында да адамға адам болып өмір сүру үшін қажетті ережелер бар.

Ғылым философиясы бар. Мәдениет философиясы бар. Тарих философиясы бар. Дін философиясы бар. Сол сияқты адам философиясы да бар. Бәрінің өзекті тақырыбы – адам. Тек ғылым философиясында нақты адам туралы әңгіме болмайды. Адам мәселесі философияның түйіні болып табылады.

Адам мәселесі – философиядағы мәңгілік мәселе. Философия тарихында бастан-аяқ адам туралы әңгіме болып келеді. Қазақ философиясын біз неге даналық философиясы, түсінік философиясы, тәлім-тәрбие философиясы деп атап жүрміз? Даналық, түсінік, тәлім-тәрбие кімге керек? Әрине, адамға. Демек, қазақ философиясы да – адам философиясы.

Философия адамды аса күрделі, жұмбақ, шексіз құбылыс ретінде қарастырады. Философиялық тұрғыдан әрбір адам – қайталанбас, дара құбылыс. Кез келген адам, әрине, мұндай биіктен көріне алмас. Адам деп атауға жарамайтындар да жетіп жатыр. Бірақ философия адамға атына лайық биік тұрғыдан қарау керек деп есептейді. Өйткені адамның мүмкіндігіне шек қоюға болмайды.

Философия адамды жақсы-жаман, жағымды-жағымсыз деп бөлмейді. Әдетте әдебиет те, өнер де, педагогика да жақсы адамдарға көбірек назар аударады. Соларды үлгі етіп ұсынады. Бірақ арамызда сөзі де, ісі де, мінезі де ұнамайтын жаман адамдар да бар. Оларды қайтеміз? Жаман болып жүре берсін бе? Философия немқұрайдылықты қабылдамайды. Сондықтан, Сократ айтқандай, философияны адамдардың бәрі де қызықтырады.

Адам жаман болып тумайды. Генетикалық бейімділік болатын шығар. Бірақ бұны кездейсоқ құбылыс деп есептеуге болады. Егер адам өсе келе өзін жағымсыз жағынан көрсетер болса, бұл оның өскен ортасына, алған тәрбиесіне, өзінің психикалық деңгейіне байланысты. Адам бір күйде

қалып қоймайды, өседі, өзгереді, жетіледі, түзеледі. Қазақ айтады: «Тентектен түзелген таптырмас» деп. Өмірде мұндай жағдай да болып тұрады.

Философия адамға әртүрлі үлгілерді, құндылықтарды ұсынып, оны үйретуге, түзетуге тырысады. Адамға саясат та, идеология да көңіл бөледі. Бірақ олар оған құрал ретінде қарайды. Жоғарыда біз Кантқа сүйеніп, адамға бұлай қарауға болмайтынын айттық. Бұл – философияның, философтың көзқарасы. Өмірде, әрине, мүлдем басқаша болуы мүмкін.

Ғылым да, әрине, адамға көңіл бөледі. Бірақ тек зерттеу объекті, көптің бірі ретінде. Адамға бұлай қарау жеткіліксіз: ол объект қана емес, ең алдымен субъект: таным субъекті, іс-қимыл субъекті, тарихтың субъекті. Айналадағы заттардың бәрін жасаған, бәрін жасайтын адам.

Адам – жұмбақ, адам – шексіз дейміз. Адам тануға, адам жұмбағын шешуге көркем әдебиет те ат салысып келеді. Әдебиетті «адамтану мектебі» деп атауға болады. «Адам деген жұмбақ, - деп жазады Ф.М. Достоевский, - бұл жұмбақты шешу керек. Бұған бүкіл ғұмырыңды жұмсасаң да, «уақытым босқа кетті» - деп өкінбе. Мен бұл жұмбақты шешуге тырысамын, өйткені мен адам болғым келеді. Сонымен бірге орыс ойшылы адам жұмбағының түпкілікті шешілмейтінін атап көрсетеді. Адам жұмбағы шешілсе, онда бәрінің де біткені дейді» [2, 85б.].

Л.Н. Толстой да адам мәселесіне арнап екі томдық «Круг чтения» деген керемет философиялық шығарма жазды. «Құдай бар ма? Білмеймін, - деп жазады Толстой. Менің рухани болмысымның заңы барын білемін. Осы заңның көзін, себебін мен Құдай деп атаймын» [3].

Адамның мән-жайы, қадір-қасиеті туралы жан-жақты мәліметті үш мың жылдық тарихы бар философиядан таба аламыз. Әңгімені Шығыс философиясынан бастайық.

Будда ілімі өмірдің күрделі құбылыс екенін, оған қалай болса солай қарауға болмайтынын ескертеді. Адам өмірде өне бойы өзімен өзі күресіп өтеді. Адамның ең қиын жауы – оның өзі, шеті мен шегі жоқ қалаулары, құмарлықтары. Будда ілімі бойынша, адам өмірі бейнетке толы. Бұған себеп болатын нәрсе – ең алдымен адамның білместігі, надандығы. Адам ойланғысы келмейді, әр нәрсенің мән-жайына үңілмейді, басқаларға ілесіп өмір сүреді.

Қытай философы Лао Цзы өз ілімінде адамға өмірдегі дұрыс жолды көрсетпек болады. Ол табиғатқа, қоғамға, адамгершілік заңдарына қайшы келмейтін жол. Лао Цзы бұл жолды дао деп атайды. Адам табиғат, қоғам, мораль заңдарын танып, соған сай әрекет жасауы, өмір сүруі керек. Сонда ол қателеспейді.

Қытай философиясындағы тағы бір данышпан тұлға – Батыста да, бізде де Конфуций деп атанып кеткен ұстаз Кун. Конфуцийдің бізге жеткен әрбір сөзі, ойы әркімге де сабақ, бағыт берер тағылым болып табылады. Ол болашақтада жер бетіндегі мыңдаған ұрпақтың ұстазы болып қалары сөзсіз. Конфуций қоғамды, мемлекетті отбасымен салыстырады. Үйде де, түзде де бәрі жұғымды, үйлесімді болуы керек. «Өз үйіңде жау іздеме» дейді. Бәрінің де қам жейтіні «жэнь» - сүйіспеншілік болса деген тілек білдіреді. Адамның мүмкіндігі – шексіз» – дейді Конфуций [4].

Ежелгі грек философы Гераклиттің пікірінше, дүние, адам, өмір өне бойы өзгерісте болады. Еш нәрсе бір күйде қалып қоймайды. Адам сол дүниенің, қоғамның, өзінің қалай, қай бағытта өзгеретінін білуі керек: өзгеріс өсіп жетілу үшін бе, әлде кері кету үшін бе?

Адам дүниедегі объективтік жағдайларды танып біліп, өзінің іс-әрекетінде олармен санасып отыруы керек. Гераклит мұндай объективтік жағдайларды, солармен байланысты қажеттілікті, реттілікті «Логос» деген ұғыммен білдіреді. «Сен мені тыңдама, - дейді Гераклит, - адамға, Логосты тыңда». Сонда сен қателеспейсің. Гераклиттің: «Мен өмір бойы өзімді өзім іздеп жүрмін» - деген сөзі де адамды ойландырады [5,23б.].

Адам бәрін танып білгісі келеді. Бұл – оның туа біткен қасиеті. Бірақ адам, Сократтың пікірінше, алдымен өзін танып білуі керек. Сөйтіп ол нені тану керектігін, не үшін тану керектігін, таным арқылы не істеу керектігін біледі. Сократтың шәкірттермен әңгімесінде жиі кездесетін ұғымдар: «Қанағат» (софросине), «үлгі» (айдиа), «ар-ұят» (даймон), «үйлесімділік» (гармония), ізгілік, сұлулық.

«Менің білетінім, - дейді Сократ, - ештеңе білмейтінім. Басқалар мұны да білмейді» [6,69б.]. Адамның білмейтіні, шынында да, көп болады. Білім дегеніміз – шексіз процесс. Білген сайын адамның білмейтіні шыға береді. Адамдар әдетте бұған мән бермейді.

Сократтың шәкірті Платон еш уақытта мәнін жоймайтын идея туралы ілім қалдырды. Көпшілік, сонымен бірге материалистік көзқарасты ұстанатын философтар әлі де идеяны тайыз түсінеді. Бұлар идеяны заттың санадағы бейнесі деп есептейді. Сөйтіп, идеяны затпен салыстырады. Платонның пікірінше, бүйтіп біз идеяның мәнін түсіне алмаймыз. Идея бар нәрсені ғана емес, болашақ, болуға тиісті нәрсені де бейнелейді. Соның үлгісі, жобасы болып табылады. Идея заттың сыртқы құбылысын ғана емес, ішкі мәнін, қызметін, не үшін жасалғанын ашып көрсетеді.

«Сондықтан идеяны затпен салыстыру жеткіліксіз, - дейді Платон: затты өзінің идеясымен салыстыру керек. Идея адамды алға жетелейді. Идея идея күйінде қалып қоймайды. Адамның еркін, санасын билеп, адам арқылы идея жүзеге асады, нақты заттарға, құбылыстарға айналады» [6,135б.].

Аристотель адам мәселесін материалистік тұрғыда қарастырады. Оның ойынша, адам, бір жағынан, - табиғат туындысы, екінші жағынан , - қоғам туындысы. Табиғи тұрғыда адамды жетілген жануарлар қатарына жатқызуға болады. Құл да бір, өгіз де бір. Екеуін салыстыруға болады. Құлдың өгізден айырмашылығы – ойлай алатыны және сөйлей алатыны.

Батыс философиясы қазір де Аристотель көрсеткен ғылым жолымен дамып келеді. Көптеген теориялық ғылымдардың сенімді әдіснамасына айналды. Ғылым жолымен дамыған философияның осал жері – сыртқы дүниеге баса көңіл бөліп, түпкі мәнінен – даналықтан, сөйтіп, адамнан алшақтайтыны. Батыстағы орта ғасыр философиясының негізін қалаған әулие Аврелий Августин де адам туралы терең мәнді түсінік қалдырды. Ол философияға «ішкі адам» («внутренний человек») деген ұғымды енгізді. «Сыртқа қызықпа, - дейді ол, - өзіңе қайтып орал. Шындық ішкі адамда» [7,65б.]. Адамды сырттай танып білу қиын. Оның ішкі жан дүниесіне үңілу керек. Адамды түсіну керек. Сыртқы сұлулық алдамшы болуы мүмкін.

Әбу Насыр Әл Фараби – ұлтымыздың мақтанышы, Аристотель сияқты жан-жақты ғұлама, философ. Ол да адамды қоғам туындысы деп есептейді. Адамның адам болып қалыптасуы, өсіп жетілуі қоғамға, мемлекетке байланысты. Өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» деген әр қырлы мағыналы еңбегінде Әл Фараби адамға өз үйіндей болатын қоғам құру туралы ойланып толғанады.

Бүгінгі «Әділетті Қазақстан» идеясы ұлы ғұламаның көксеген арманына апаратын жол. Президент Қасым-Жомарт Тоқаев бір сөзінде қоғамға ең керек қасиет – Адалдық пен Әділдік деп атап көрсетті [8].

Әл Фарабидің даналығын оның бақыт туралы түсінігінен аңғаруға болады.Бақыт деген адамға кездейсоқ кездесетін нәрсе емес. Бақытты адамға әзір күйінде құдай немесе мемлекет әкеліп бермейді. Адам бақытты өмір сүре алады. Көп нәрсе оның өзіне: түсінігіне, ниетіне, ынта-жігеріне, еңбегіне байланысты.

Адам болып бақытты өмір сүру үшін адам оқиды, үйренеді, ізденеді, күреседі. Сөйтіп, өсіп жетіледі. Бақытты адам, Әл Фараби ілімінде, өзін өзі ақтаған, бойындағы қабілетін жүзеге асырған, ойлаған мақсатына жеткен, өсіп жетілген, кемел адам. Мұндай адамды сипаттау үшін Әл Фараби «Инсан камил» деген ұғымды қолданады [9]. Бұл ұғым кемел, толық, бүтін, жетілген деген мағынаны білдіреді.

Әл Фарабидің өзі – кемел адам: ғалым, данышпан, философ, ақын, сазгер, дәрігер, жеті жұрттың тілін білетін полиглот, саяси қайраткер. Аристотель, Эпикур ілімдерімен жақсы таныс Әл Фараби материалдық байлықты бақыттың өлшемі деп есептемейді. Дүние деген өткінші нәрсе. «Бақыт деген не?» - деген шәкірттердің сұрағына Әл Фараби: «Қанағат» деп жауап береді[9]. Қанағаттшыл адамның мақсаты анаған да, мынаған да ие болу, сөйтіп, баю емес, өзін өзі жүзеге асыру, адам атын ақтау.

Мектепте, оқу орындарында осы кезге дейін оқушының біліміне баса көңіл бөліп, тәрбие мәселесіне ат үсті қарау орын алып келеді. Бала тәрбиені үйінде ата-анасынан, үлкендерден алады деп есептеледі. Ата-ананың бала тәрбиелеуге кейде уақыты да, қабілеті де жетпей қалуы мүмкін екендігі ескерілмейді. Тәрбиелі бала оқуға, білімге өзінен өзі ынталы болады. Оны оқуға ынталандырудың қажеті де болмас.

Қайта өрлеу дәуірі адамды ардақтайтын «гуманизм», «антропоцентризм» деген принциптерді ұсынды, философияға енгізді. XV-XVI ғасырларда Батыста адам – белсенді, жасампаз, ол өз тағдырын өзі жасайды деген түсінік қалыптасты. Қайта өрлеу дәуірінің өкілдері өз ілімінде адам туралы осындай көзқарасты философияда, ғылымда, өнерде, әдебиетте негіздеуге тырысты.

Осы орайда жап-жас итальяндық ойшыл Джованни Пико делла Мирандоланың ілімін ерекше атап өту керек. Оның негізгі шығармасы «О достоинстве человека» деп аталады. Адамның абыройы туралы әңгімелейді. Батыста орта ғасырда бұл туралы әңгіме болуы мүмкін емес еді. Керісінше, адамды әлсіз, пақыр, күнәкар, кіріптар, пенде деп кемсіту белең алды.

Танымал француз философы, данагөй ұстаз, тәрбиеші Мишель Монтень XVI ғасырда өмір сүрді. Ол Канттан бұрын «Мен не біле аламын?» деген сұрақ қойып, оқу мен білім туралы, тәлім-тәрбие туралы терең мәнді жауап береді. Адам білімінің мүмкіндігі, шегі туралы жазады. Бәрін білу мүмкін емес, мұның қажеті де жоқ дейді. «Кейбір нәрселерді шәкірттің білгенінен білмегені жақсы, - деп жазады Монтень. – Білім – екіжүзді қару; егер де оны ұстаған қол әлсіз болса, білімді адам дұрыс пайдалана алмаса, онда ол қару иесінің өзін жаралауы мүмкін» [10].

Монтеньнің өзі туралы жазғанын оқып көрейік: «Мен өзімнен әр кезде әр түрлі мінез-құлықтарды кездестіріп, өзіме өзім таң болам, - дейді: ұялшақтық пен ұятсыздық, пәктік пен азғындық, тұйықтық пен мылжыңдық, еңбекқорлық пен бірге жалқаулық, тапқырлық пен топастық, шыншылдық пен жалғандық, мырзалық пен сараңдық, батырлық пен қорқақтық тағы сол сияқты кереғар қылықтар. Осының бәрі менің бойымнан табылады. Өзіме өзім үңілген сайын өзіме өзім жұмбақ бола түсемін, өзіме өзім ұқсамай кетемін», - деп ашық жазады [16].

Адам деген осындай қайшылықты құбылыс. Монтень тек өзіне ғана емес, жалпы адам баласына тән түрленуді сөз етіп отыр. Шынында да, адам бірде көл, бірде шөл, бірде олай, бірде бұлай. Қазақ: «Мал аласы сыртында, адам аласы ішінде» деп осындайда айтса керек [10]. Августин де, Монтень де өзі туралы жазғанда өздерін дәріптеуді ойлаған жоқ. Олардың мақсаты – басқа адамдар бұлар жіберген кемшіліктерді, қателіктерді қайталамаса екен, бұлардың өмірінен сабақ алса екен деген ниет еді.

Абай «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» деген өлеңінде немесе 17 қара сөзінде ақыл, қайрат, жүректі салыстырып, айтыстырып қояды. Ақыл өздігінен ешнәрсе тындыра алмайды. Ақылдан туған идеяны жүзеге асыру үшін адам қайратты іске қосады. Бірақ бұл да жеткіліксіз болып шығады. Абай ақыл мен қайраттың қасына жүректі қосады. Ақыл мен қайратты жүрекке билетіп қояды. Жүрек болмаса, ақыл мен қайрат «өзімбілемдікке», «әлімжеттікке» салынып, көп нәрсені бүлдіруі мүмкін.

Абай: Үш-ақ нәрсе – адамның қасиеті: Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек, - деген тұжырым жасайды. Адам өмірінде бәрі жүректің қалауымен болады. Адамды адамға қосатын – жүрек. Махаббат та, достық та – жүректің ісі. Соларды жырға қосатын поэзия да – жүректің ісі. Құдайды қалайтын жүрек. Адамды тану үшін де жүрек керек. «Әділет, ынсап, ар-ұят, рақым, мейірім – бәрі де жүректен шығады», - дейді Абай [11].

Адам танудың, адам болып өмір сүрудің нақты жолдарын атақты неміс философы Иммануил Кант былай анықтайды: адам алдына төрт сұрақ қойып, соған жауап іздеу керек және осы бағытта өмір сүруі керек. Мен не біле аламын? Адам өзінің қабілетін, мүмкіндігін бағамдауы керек. Мен не істеуім керек? Адамның не біле алатыны оның не істей алатынын да анықтайды. Адамның іс-әрекетінің де шегі бар. Адам өзіне, біліміне, қабілетіне сай істермен айналысуы керек. Әлін білмей әлек болу жарамайды. Мен неге үміт арта аламын? Адам көп нәрсеге үміт арта алады: ата-анаға, қоғамға, үкіметке, Құдайға т.б. Бірақ мына мақалды да естен шығармау керек: «На бога надейся, но сам не оплошай» деген. Өзің де қарап қалма. Түбінде бәрі өзіңе келіп тіреледі. «Өмірдің рахатын сезінудің тиімді жолы, - дейді Кант, - еңбек ету» [12].

Адам мәселесі – адамзатпен бірге жасай беретін өзекті мәселе. Адам, қоғам дамып, өзгерген сайын осы мәселе алдымыздан шыға береді. Кеңес заманындағы адам қандай, бүгінгі еліміз егемендік алған кездегі адам қандай? Сөзі де, ісі де, болмысы да, дүниеге көзқарасы да өзгерген. Жаңа адам пайда болған деуге болады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Антисери Д. и Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. / В переводе и под редакцией С. А. Мальцевой. Т.3. – С-Петербург: Пневма, 2002.– 409 с.
2. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома. – Москва: АСТ, 2024.– 448с.
3. Толстой Л.Н. Круг чтения. Т.1. – М.: Политиздат, 1991. – 398 с.
4. Древнекитайская философия: собр. текстов в двух томах. -Т. 2. М.: Мысль, 1973.– 384 с.
5. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: кратк. изд. / подгот. С. Н. Муравьев. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 416 с.
6. Асмус В. Ф. Античная философия. 3-е изд. - М.: Высшая школа, 1999. 400 с.
7. Соколов В.В.Средневековая философия. – 2. изд., испр. и доп. Москва: УРСС, 2001. – 350 с.
8. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты / Пер. с араб. –Алма-Ата, 1973. – 240с.
9. Мемлекет басшысы Ұлттық құрылтайдың екінші отырысын өткізді //[Электронды ресурс] URL: https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-ulttyk-kuryltaydyn-ekinshi-otyrysyn-otkizdi-1755532 (Қаралған күні: 05.10.2024)
10. Мишель де Монтень Опыты. – Москва: АСТ, 2020. –1050 с.
11. Абай Избранное. – М, Издательство: Альпина нон-фикшн, 2012. –250 с.
12. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
13. Рыскалиев Т.Х. Абай жолы – дамудың даңғыл жолы // Ақиқат. – 2020. – №10. – С. 10–12.

УДК 316:48

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ И ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗИРОВАННОГО МИРА

Савицкая Дарья Руслановна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова,
магистрант кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан

Социальный конфликт является неотъемлемой составляющей жизни любого общества. Противоречия и столкновения различного рода характерны обществу в силу социально-экономической природы [1]. В условиях стремительно меняющегося мира, характеризующегося глобализацией, ростом социального неравенства, культурной и этнической многообразием, проблема социального конфликта приобретает особую значимость.

Философское осмысление социальной напряженности позволяет глубже понять причины возникновения конфликтов, пути и способы их возможного разрешения. А также предоставляет возможность спрогнозировать и, в отдельных случаях, даже предотвратить их проявления. Но для этого, как показывают современные социальные реалии, настоятельно требуется переосмысление таких категорий, как справедливость, свобода, равенство, власть, солидарности, в силу их конфликтогенного влияния на многие стороны жизни современного общества. Поэтому актуальность разработки данной многоплановой проблемы обусловлена не только чисто теоретическими задачами, стоящими перед философской наукой, но и практическими запросами и вызовами, стоящими перед современным социумом.

Социальный конфликт есть предельный случай обострения социальных противоречий, выражающийся в многообразных формах борьбы между индивидами и социальными общностями, направленный на достижение экономических, социальных, политических, духовных интересов и целей, нейтрализацию или устранение действительного или мнимого соперника и не позволяющей ему добиться реализации его интересов» [2]. Причины возникновения социальных конфликтов бывают весьма разнообразными. Это и социально-экономические условия жизни людей; и их принадлежность к различным социальным группам; и несправедливый доступ к ресурсам и определенным видам деятельности; различное понимание сущности социально правового регулирования различных сфер жизни людей и т. д. В связи с чем существуют различные методологические подходы при рассмотрении различных проблем, связанных с многообразием проявления социальных конфликтов.

Так, к примеру, в марксистской философии социальный конфликт традиционно рассматривался не как случайное отклонение от нормального состояния общества, а как его атрибутивная характеристика. При этом социальный конфликт выступал в качестве движущей силой исторического прогресса. что находило свое отражение в идее о классовой борьбе. Согласно учения Карла Маркса, общество делится на два основных класса: буржуазию и пролетариат. Конфликт между этими классами является неотъемлемой частью капиталистической системы, поскольку каждый класс стремится к противоположным целям: буржуазия — к максимизации прибыли, пролетариат — к улучшению условий труда и жизни.

В современном мире явно прослеживается та же самая тенденция, но проявляющаяся в новых социальных реалиях. Существующие производственные отношения, несмотря на модернизацию всех их сфер, продолжают все так же воспроизводить причины конфликтогенности между трудом и капиталом, правда несколько в иных формах. Например, используя наиболее гибкие формы труда и его эксплуатации. Эти явления требуют переосмысления категорий «класс», «борьба», «отчуждение», «идеология» в контексте современных процессов глобализации.

Современные формы, по своей сути, капиталистической эксплуатации, такие как неформальная занятость, использование цифровых технологий для контроля за трудом, усиливают не только экономическое, но и социальное неравенство. Возрастающее расслоение общества, массовая трудовая миграция и появление новых рабочих и социальных классов ставят новые вопросы перед социальной теорией. Эти вопросы касаются изменений в самих формах эксплуатации, которые требуют актуализации теории классовой борьбы и борьбы за справедливость в условиях современного мира.

В отличие от марксистского подхода, который акцентирует внимание на экономических и классовых противоречиях, психоанализ рассматривает социальный конфликт как результат скрытых

психологических и бессознательных механизмов, действующих внутри индивида и между индивидами. Психоаналитический подход подчеркивает роль коллективных неврозов и социальных фобий, таких как страх перед «другими» в формировании социальных конфликтов. Эти коллективные травмы могут быть как следствием исторических событий, так и результатом культурных и социальных изменений. В этом контексте социальный конфликт рассматривается как симптом, показывающий остроту внутренних кризисов общества. Во многих случаях эта борьба носит скрытый и глубинный характер. Поэтому стандартные социологические подходы, ориентированные на анализ внешних признаков и социальных интересов, оказываются недостаточными для полноценного понимания причин конфликтов.

В таких ситуациях ключевое значение приобретают комплексные системные исследования, которые позволяют анализировать не только социальные интересы и потребности, но и скрытые, внутренние мотивации участников конфликта. Важность данного подхода заключается в том, что многие конфликты имеют глубинные, часто бессознательные причины, которые невозможно объяснить только через призму социальных факторов.

Особое значение в этом контексте имеет концептуальное осмысление идеологических и социально-психологических факторов, влияющих на возникновение и разрешение конфликтов. Во-первых, конфликты — это не просто столкновение интересов, но и порой даже осознанное стремление в демонстрации противопоставления интересов, потребностей и целей отдельных социальных элит и даже целых государств всему своему наличному социальному окружению. Особо это становится заметным в условиях перехода существующего обустройства мира к новой, многополярной модели своего дальнейшего существования.

Во-вторых, глубокое понимание духовной и культурной специфики сторон, вовлечённых в конфликт, существенно влияет на то, как они воспринимают свои собственные действия и как реагируют на воздействия извне, в том числе со стороны органов власти и управления.

Феноменологический и герменевтический подходы обращаются к социальным конфликтам через призму человеческого восприятия и интерпретации реальности. Феноменологический подход, в особенности в традиции Эдмунда Гуссерля, акцентирует внимание на том, как индивиды воспринимают и переживают конфликт в повседневной жизни. Этот подход позволяет рассматривать конфликт как часть личного опыта и социальной реальности, которую строят люди через свою субъективную интерпретацию событий.

Герменевтика, в свою очередь, рассматривает конфликт как результат различий в интерпретациях социальных реальностей, норм и ценностей. Конфликт часто возникает не только из-за объективных факторов, но и из-за различий в понимании «правовой нормы» и «правового закона» между различными социальными группами. Диалог, интерпретация и взаимопонимание становятся важнейшими инструментами для разрешения конфликта, на что обращают внимание современные герменевты.

Постструктурализм, представляющий собой критику традиционных структурных теорий, рассматривает социальный конфликт как многозначное и многослойное явление, возникающее в контексте борьбы за власть и доминирование различных дискурсов и идентичностей. Мишель Фуко, например, утверждал, что конфликты не сводятся лишь к классовым или экономическим противоречиям, а включают в себя борьбу за контроль над знанием, языком и культурой.

Поскольку социальные конфликты часто является результатом не только объективных экономических и политических противоречий, но и субъективных факторов, таких как восприятие несправедливости, символическое значение власти или чувства угнетённости. Каждый участник конфликта, будь то индивид или целая группа, воспринимает свои действия и цели через призму своей социальной идентичности — будь то этническая, религиозная, политическая или классовая принадлежность. Эти идентичности определяют, как он воспринимает своих оппонентов, какую роль в конфликте ему отведено и какие моральные и этические нормы он применяет для оправдания своих действий. Это включает в себя осознание каждого участника конфликта своего места в социальной иерархии, а также осознание и интерпретацию властных структур, которые влияют на его жизнь и жизненные перспективы. Такой подход позволяет не только лучше понять причины конфликтов, но и предсказать, как они будут развиваться и какие меры можно предпринять для их разрешения, основанные на учёте всех участников конфликта и их восприятия текущей ситуации.

Социальный конфликт является неотъемлемой частью жизни общества и его философское осмысление позволяет выявить его природу, механизмы и рычаги воздействия на него. Социальный конфликт нельзя свести к одному фактору - экономическому или культурному. «Содержание борьбы за обладание материальными ресурсами, по сути оставаясь прежним, по форме изменилось и

трансформировалось» [3]. «Всё более активно в этой борьбе используются психологические и информационные средства» [4]. А значит, актуальность исследования социальной конфликтности в философии, с учётом глобальных изменений, требует постоянного переосмысления старых теорий и разработки новых методологических инструментов для понимания и решения подобного рода конфликтных ситуаций.

В условиях современных вызовов, таких как цифровизация, глобализация и политическая нестабильность, философское осмысление природы, сущности, путей и способов не только в урегулировании, но даже и возможностей недопущения социальных конфликтов в любых формах их проявления –остаётся важным условием предотвращения сползания мира к угрозе его неминуемого самоуничтожения.

Список использованной литературы:

1. Епремян Т.В. Дискурс социального пространства города в условиях цифрови-зации / Т.В. Епремян, С.А. Шилина // В сборнике: Дискурс социальных проблем в социокультурном, образовательном, языковом пространстве в период пандемии коронавируса. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Брянск, 2021. С. 25.
2. Бабосов Е.М. Социология: учебник / Е.М. Бабосов. Минск: ТетраСистемс, 2011. С. 232.
3. Федоркина А.П. Социально-психологические особенности развития политических процессов в современной России // Акмеология. 2012. № 4(44). С. 62-66.
4. Федоркина А.П. Массовые формы поведения в контексте новой социальной реальности // Акмеология. 2010. № 4(36). С. 65-69.

ӘОЖ: 1(091)(574)

ӘБЖАНОВ ТӨЛЕУҒАЗЫ ЫСҚАҚҰЛЫНЫҢ ҒЫЛЫМИ МҰРАСЫ: РУХАНИ МҰРАЛЫЛЫҚ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЗДЕНІСТЕР

Садыкова Торғын Мейрханқызы
С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті
философия кафедрасының аға оқытушысы, Астана, Қазақстан

Қазақ философиясы тарихындағы ірі тұлғалардың бірі – менің ұстазым, профессор, философия ғылымдарының докторы Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы. Оның ғылыми мұрасы – тек қазақстандық философияның ғана емес, жалпыадамзаттық рухани-мәдени ізденістің де маңызды арнасы. XX ғасырдың екінші жартысы мен XXI ғасырдың басында Қазақстан қоғамы әлеуметтік-саяси өзгерістердің күрделі кезеңін бастан кешті. Осындай тарихи өтпелі жағдайда қазақ философиясының даму бағыттарын айқындап, оны жаңа мазмұнмен толықтырған тұлғалардың бірі – Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы еді.

Ұстазымның философиялық ізденістерінің өзегі – рух ұғымы. Ол рухты тек метафизикалық немесе діни категория ретінде емес, мәдениет пен өркениеттің, адам мен қоғамның өмірлік тәжірибесін тұтастандыратын феноменологиялық өлшем ретінде қарастырды. Әсіресе оның «Феноменология казахского духа» атты еңбегінде қазақ дүниетанымының ерекшеліктері феноменология әдісі арқылы зерделеніп, ұлттық рух пен жаһандану мәдениеті арасындағы терең байланыстар ашылды [4]. Бұл еңбектері арқылы мен рухани-мәдени құндылықтарды пайымдаудың жаңа қырларын таныдым.

Бүгінгі кезеңде қоғамның философиялық ойлау жүйесі жаһандану, цифрландыру, мәдени сәйкестік дағдарысы, экологиялық қауіптер және жасанды интеллекттің өрлеуі сияқты факторлардың ықпалымен қалыптасуда. Осындай жағдайда ұстазымның ғылыми мұрасы – руханилық пен мәдениеттің үйлесімділік принципін сақтаудың, ұлттық дүниетанымды әлемдік философиялық ағымдармен сабақтастыра түсінудің теориялық негізі бола алады.

Бұл мақаланы жазуым – мен үшін ұстаздық өнегені қастерлеу, ғылыми дәстүрді жалғастырудың бір көрінісі. Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы – қазақ философиясына ғана емес, менің ғылыми көзқарасымның қалыптасуына да шешуші ықпал еткен тұлға. Сондықтан бұл мақала – бір жағынан ғылыми мұраны талдау болса, екінші жағынан ұстазға деген шәкірттік алғысым мен құрметімнің айғағы.

Т.Ы.Әбжанов еңбектерінің өзектілігі – олардың тек өткенді пайымдаумен шектелмей, бүгінгі күннің күрделі сұрақтарына жауап іздеуінде. Ол қазақ философиясын әлемдік философиялық дискурсқа енгізудің жолдарын көрсетті. Осы тұрғыдан алғанда, ғалымның мұрасы қазіргі қазақстандық философия үшін бағдаршам қызметін атқарады. Оның зерттеулері – рухани мұралылықтың, тарихи сабақтастықтың және жаңа мәдени парадигмалардың тоғысқан тұсы.

Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы – қазақ философия ғылымының өркендеуіне елеулі үлес қосқан тұлға. 1935 жылы Ресейдің Кемерово облысында дүниеге келген ол жасынан білімге құштар болып өсіп, 1957 жылы Қарағанды мемлекеттік педагогикалық институтының тарих-филология факультетін тәмамдады.

Еңбек жолын ауыл мектебінде бастап, кейін жоғары білім ордаларында оқытушы, доцент, профессор, кафедра меңгерушісі қызметін атқарды. Оның ғылыми бағыттарының қалыптасуына сол кезеңдегі философия ғылымының күрделі ахуалы әсер етті. Кеңестік жүйеде философия көбіне марксизм-ленинизм шеңберінде түсіндірілгенімен, Т.Ы.Әбжанов оны рухани-адамгершілік категориялармен толықтыруға ұмтылды.

1990 жылы «Философия тарихындағы пайым мен зерденің диалектикасы» атты докторлық диссертация қорғауы – оның ғылыми жолындағы маңызды белес. Бұл еңбекте ол ақыл мен зерде категорияларын тарихи-философиялық талдаудан өткізіп, адамның рухани мүмкіндіктерін айқындап берді[5].

Ғалымның кейінгі еңбектерінде де осы ізденістер жалғасын тапты. «Феноменология казахского духа» еңбегінде ұлттық рухтың мәдени және өркениеттік мәні ашылып, жаһандану жағдайындағы қазақ дүниетанымының ерекшеліктері көрсетілді[4]. «Адамға қарай бет бұрсақ» еңбегінде адам болмысының рухани қырлары зерделенсе[2], «Ойлау тарихының белестері» философиялық ой эволюциясының негізгі кезеңдерін талдады[3]. Бұл еңбектер бүгінгі күнге дейін өзектігін жоғалтпай, жас ғалымдар үшін әдістемелік және теориялық бағдар қызметін атқарып келеді.

Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының ғылыми мұрасы тек теориялық қазына ғана емес, сонымен бірге ұстаздық өнегенің де айғағы. Ол көптеген шәкірт тәрбиелеп, қазақ философиясында ғылыми мектеп қалыптастырды. Оның дәрістері мен ғылыми жетекшілігі арқылы біздер – шәкірттері рухани-мәдени мәселелерді терең пайымдауға, ұлттық дүниетанымды әлемдік философия аясында талдауға дағдыландық. Сондықтан оның еңбектері мен ұстаздық дәстүрі бүгінгі және болашақ философтар үшін сарқылмас рухани қазына болып қала береді.

Т.Ы.Әбжановтың ғылыми мұрасы – 60-тан астам еңбекті қамтиды. Олардың ішінде монографиялар, оқу құралдары, мақалалар бар. Бұл еңбектер философия тарихы, таным теориясы, логика және ұлттық руханият салаларын қамтып, ғалымның ойлау кеңістігінің ауқымын көрсетеді. Оның еңбектерінің мазмұны тек теориялық деңгейде шектелмей, әрдайым қоғамның рухани сұранысына жауап беріп отырғанын байқауға болады.

Мәселен, «Философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы» еңбегінде таным теориясы мен әдіснаманың өзара байланысы терең талданса [1], «Адамға қарай бет бұрсақ» – адам болмысына [2], оның рухани қалыптасуына арналған. Ал «Ойлау тарихының белестері» философиялық ой эволюциясының негізгі кезеңдерін сараптайды [3]. Бұл еңбектердің бәрін біріктіретін ортақ қыр – адамның рухани әлемін түсінуге ұмтылыс. Осы ізденістердің шарықтау шегі ретінде «Феноменология казахского духа» еңбегін атауға болады [4]. Мұнда қазақ халқының рухани болмысы мен мәдениеті феноменологиялық әдіс арқылы пайымдалып, ұлттық рухтың жаһандық философиялық дискурстағы орны айқындалды.

Нәтижесінде, Әбжанов рух ұғымын тек философиялық категория ретінде негіздеп қана қоймай, қазақ дүниетанымын әлемдік философияның дамуымен сабақтастыра зерттеді. Оның феноменологияны қолдануы ұлттық философиядағы жаңа әдістемелік бағыттың бастамасы болды. Бұл еңбектердің барлығы өзара логикалық бірлікте, бірін-бірі толықтырып, ғалымның руханилықты қоғам дамуының басты іргетасы ретінде қарастырған көзқарасын дәлелдейді.

Т.Ы.Әбжановтың ойынша, руханилық – адамзаттың болмыстық мәнін айқындайтын іргелі категория. Ол қоғам дамуының негізінде тек экономикалық немесе саяси факторлар емес, ең алдымен рухани құндылықтар тұратынын атап көрсетті. Осыдан келіп оның басты философиялық өзектері айқындалады:

Рух және мәдениет үйлесімі. Рух – мәдениеттің тірегі, мәдениет – рухтың көрінісі.

Тарихи сабақтастық. Ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан құндылықтар – адамзат дамуының іргетасы.

Жаһандану мен дәстүрлі мәдениет тоғысы. Жаһандану дәуірінде ұлттық рух пен мәдениет өзіндік ерекшелікті сақтап, жаңа жағдайға бейімделуі қажет.

Философияның миссиясы. Философия – тек теориялық ғылым емес, адамның рухани әлемін қалыптастыратын практикалық күш.

Осы қағидаларға сүйене отырып, Әбжанов философияны халықтың рухани жаңғыруының құралы ретінде танытты. Оның пайымдауынша, дәстүрлі мәдениет «өткеннің сарқыншағы» емес, қайта қазіргі заманғы әлеуметтік-экологиялық және мәдени дағдарыстарға жауап беретін өміршең рухани ресурс болып табылады.

Бүгінде Қазақстан қоғамы мәдени жаһандану, цифрландыру, экологиялық қауіптер және жасанды интеллекттің дамуы сияқты жаңа сын-қатерлерге бетпе-бет келіп отыр. Мұндай жағдайда ұстазым Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының идеяларының ерекше маңызы бар. Ол рухани жаңғырудың философиялық негіздерін айқындап, ұлттық идентификацияны сақтаудың жолдарын көрсетті. Ғалымның ойлары дәстүрлі мәдениеттің экологиялық дағдарыстарды еңсерудегі орны мен әлеуетін дәлелдей отырып, бүгінгі күнге де, келешекке де бағыт береді.

Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының еңбектерін қазіргі Қазақстанның «Рухани жаңғыру» бағдарламасы және ұлттық идеяларымен сабақтастыруға болады. Оның тұжырымдары мәдениетті тек өткенді сақтаушы емес, жаңа болашақты қалыптастырушы күш ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Мен үшін Т.Ы. Әбжанов – қазақ философиясының іргетасын қалаған ірі ойшыл ғана емес, ғылыми көзқарасымның қалыптасуына ықпал еткен ұстаз. Оның ғылыми мұрасы – рух пен мәдениет, дәстүр мен жаңашылдық, ұлттық құндылық пен жаһандық өркениет арасындағы үйлесімділікті түсінудің кілті.

Осы еңбектер шәкірттері үшін де, жалпы қазақ руханияты үшін де сарқылмас қазына болып қала береді. Сондықтан ұстазымның ғылыми мұрасын зерделеу – мен үшін тек ғылыми ізденіс қана емес, рухани борыш әрі алғыс білдірудің бір жолы. Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлының идеялары бүгінгі және болашақ ұрпаққа философиялық бағдар беріп, қазақ философиясының өрісін кеңейте беретініне сенемін.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Әбжанов Т., Әбішев Қ. Философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы. – Алматы: Ғылым, 1990. – 120 б.
2. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Адамға қарай бет бұрсақ. – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 160 б.
3. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Ойлау тарихының белестері. Алматы: Ғылым, 1994. – 171 б.
4. Абжанов Т. Феноменология казахского духа. – Караганды: КарГУ, 2003. – 210 б.
5. Әбжанов Т. Ы. Диалектика рассудка и разума в истории философии: докторлық диссертация. – Алматы, 1992. – 247 б.

УДК 167

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО КРИЗИСА СМЫСЛОВ

Сейфуллина Галия Рустембековна
Карагандинский университет имени академика Е.А.Букетова,
ассоциированный профессор кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан

Проблема соотношения образования и воспитания занимает одно из ключевых мест в философии образования, где образовательный процесс рассматривается не только как передача знаний, но как глубинное становление человеческой субъективности. В контексте современной социокультурной ситуации, характеризующейся кризисом смыслов, утратой нормативных оснований и фрагментацией культурного пространства, возрастает интерес к классическим философским подходам, способным переосмыслить сущность образования в его антропологическом и аксиологическом измерении.

Идею неразрывного единства образования и воспитания с особой выразительностью подчёркивал И. Кант. В его философии образование — это не просто передача знаний или освоение навыков, но прежде всего процесс восхождения к свободе, преодоления природной обусловленности и одновременно процесс встраивания личности в мир культуры и общественной жизни. Тем самым

Кант укореняет своё понимание образования в логосной традиции, идущей от Платона, Августина, Фомы Аквинского, а также Ж.-Ж. Руссо, где разум выступает не столько инструментом познания, сколько основанием этического и экзистенциального выбора [1]. Исходной точкой кантовской концепции становится фундаментальное антропологическое утверждение: «Человек — единственное существо, подлежащее воспитанию» [2, с. 444]. Это суждение содержит в себе не только описание факта, но и нормативную установку: человек становится самим собой только благодаря воздействию культуры, приобщению к духовным нормам и выходу за пределы природной заданности. На этом основании Кант выстраивает стройную систему ступеней воспитания, каждая из которых представляет собой необходимую фазу движения личности к моральной автономии.

Первая ступень — это дисциплина, которая в кантовском смысле не сводится к внешнему подчинению или дрессуре, но представляет собой форму внутреннего упорядочивания, направленного на ограничение инстинктивной «дикости» и установление границ, внутри которых возможно развитие свободной воли. Первая ступень необходима, чтобы «животная природа человека, будь то, как индивидуального существа, будь то, как члена общества, не наносила ущерба его собственно человеческим качествам» [2, с. 453-454]. Именно дисциплина, по Канту, закладывает основу для будущей нравственности, поскольку учит человека быть хозяином самому себе, формирует способность к отлаживанию импульсов и рефлексии над своими действиями. Кант выводит утверждение, что дисциплина выступает не как форма подавления личности, а как условие ее освобождения от слепого следования желаниям и непосредственным влечениям. В ней проявляется фундаментальная кантовское различие между гетерономией и автономией, а именно то, что пока человек действует под властью внешних или внутренних принуждений, он остается в состоянии несвободы. Только обретение способности к самоограничению и саморегуляции открывает возможность для перехода к следующей ступени – формированию разума и практического суждения.

Вторая ступень это — культура. Она охватывает «наставление и обучение» в узком смысле, то есть формирование тех способностей и навыков, которые позволяют человеку эффективно действовать в мире. Это развитие инструментального разума, способности к целеполаганию и достижению целей, необходимое условие профессиональной и социальной самореализации [2, с. 454]. Кант приводит примеры чтения и письма как культурных навыков, но в современной интерпретации культура в этом ключе должна включать и цифровую грамотность, и умение ориентироваться в информационных потоках, и способность к критическому мышлению. Без этого компонент культура превращается в чисто утилитарную адаптацию, лишённую подлинного смысла. Ее подлинный смысл проявляется в способности человека пользоваться своими знаниями и умениями во благо как себе, так и обществу при этом руководствуясь не внешним принуждением, а внутренне осмысленным выбором. Культура должна формировать не просто «полезного человека общества», но субъекта, способного действовать в пространстве разума и ответственности. В этом аспекте культура служит связующим звеном между дисциплиной как основой самоконтроля и последующими уровнями развития личности, подготавливая человека к участию в общественной и моральной жизни.

Третья ступень — цивилизованность, которая ориентирована уже не столько на эффективность, сколько на качество человеческого сосуществования. Кант описывает её как способность быть принятым и полезным в обществе, умение вызывать симпатию, быть приятным и влиятельным [2, с. 454]. Цивилизованность выражается в умении адаптироваться к культурному контексту эпохи, что делает эту ступень особенно значимой в условиях глобализации, культурной мобильности и трансформации социальных норм. При этом Кант подчёркивает, что формы цивилизованности исторически изменчивы и зависят от «вкусов века», что делает этот уровень открытым к переосмыслению в каждом поколении: «в соответствии со вкусами каждого столетия» [2, с. 454].

Однако и культура, и цивилизованность, по Канту, морально нейтральны, так как они лишь создают предпосылки для подлинного становления личности, но не гарантируют его. «Ясно … что моральное образование требует … наибольшего внимания» [2, с. 484].

Цивилизованность, как её трактует Кант, представляет собой важную, но всё же промежуточную ступень в процессе формирования человеческой личности. Она необходима для упорядочивания общественного быта, обеспечения коммуникации и функционирования социума, однако сама по себе не гарантирует нравственной зрелости. Более того, её инструментальная направленность — использование манер, такта и любезности ради достижения собственных целей — демонстрирует, что цивилизованность может быть легко подчинена эгоистическим интересам, если

не опирается на нравственное основание. Отсюда и кантовский акцент на необходимости перехода от внешней, условной социализации к внутренне мотивированной нравственности.

Четвёртая, завершающая ступень — нравственность, или воспитание автономной личности, способной действовать из уважения к нравственному закону, выраженному в категорическом императиве. Цель воспитания — не просто сделать человека «удобным» для общества, но сформировать в нём способность к самоограничению и автономному выбору добра как всеобщего и необходимого. Именно на этом уровне — уровне морального мышления, основанного на категорическом императиве — завершается становление подлинного человека как субъекта свободы и ответственности. «Человек должен не только быть пригодным для всякого рода целей, но и выработать такой образ мыслей, избирать исключительно добрые цели. Добрые цели есть такие, которые по необходимости одобряются всеми, и могут быть в одно и то же время целями каждого» [2, с. 454].

Переход к уровню нравственности в кантовской концепции образования предполагает качественно иную форму педагогического взаимодействия, в которой становится возможным не просто передача норм и ценностей, но внутреннее становление личности как субъекта морального выбора. На этом этапе воспитание выходит за пределы инструментальной логики и формальной социализации, приобретая экзистенциальное измерение. Формирование способности к автономному выбору добра требует от образовательной среды и педагогического акта не внешнего воздействия, а создания условий для свободного самоопределения субъекта.

В условиях современной социокультурной трансформации, характеризующейся цифровой перегрузкой, неопределенностью ценностных ориентиров и ростом отчуждения, кантовская идея воспитания как движения к моральной автономии приобретает особую актуальность. В мире, где знания становятся все более доступными, но одновременно все менее связанными с жизненной мудростью и нравственным содержанием, образование нуждается в переосмыслении своих оснований. Кантовское понимание воспитания как формирование способности к разумному самоуправлению и нравственной ориентации дает теоретический ресурс для противостояния тенденции редукции образования к сервисной услуге или алгоритмически управляемому процессу.

Современное воспитание, как и прежде, определяется глубиной и качеством общения, насыщенного культурными смыслами и построенного на личностно ориентированной диалогичности. Однако сегодня это общение все чаще происходит в условиях фрагментарной идентичности, ускоренного темпа жизни и давления со стороны цифровых технологий. В этих условиях особенно важно создать такие формы образовательного взаимодействия, которые предполагают взаимообогащение и взаимовлияние, что принципиально отличается от подходов, трактующих образовательный и воспитательный процесс как ремесленническую деятельность, сводимую к технологическим схемам или одностороннему целенаправленному воздействию. В подлинном образовании создаётся совместное социокультурное пространство, где воспитание осуществляется в контексте уважения к субъектности другого. Педагогу важно осознавать, что он входит в жизненное пространство другого человека и действует в поле его саморазвития и внутренней эволюции. Механизм действия образования как коммуникации имеет своим результатом осуществление процессов саморазвития: самоактуализации, самореализации. В этом смысле воспитание предстает не как процесс формовки, навязывающий готовые модели поведения, а как пространство встреч, в котором возможны подлинные отношения и становление личности через свободное соучастие. Диалогичность, лежащая в основе такого подхода, предполагает не просто обмен репликами или мнениями, а вхождение в сферу бытийной сопричастности, где вступившие в диалог являются не противоположностями, а соучастниками становления. Это пространство открыто для непредсказуемости, для живого ответа, для роста, в котором оба участника изменяются. Здесь невозможно планирование в строгом смысле, как это возможно в технологии, потому что главной целью становится не результат, а путь, процесс движения к самости, к внутренней свободе, к осознанному выбору добра. Такое понимание образования требует от педагога не только профессиональной подготовки, но и высокой внутренней культуры, способности к эмпатии, открытости, готовности к собственной трансформации. Именно поэтому педагог, выступающий в роли наставника, не может быть просто «носителем знания» — он становится свидетелем и участником духовного становления другого, и это предполагает не власть, а доверие, не контроль, а присутствие, не управление, а сопровождение. Подобный подход радикально меняет само понимание образовательной среды: она становится не системой контроля, а культурно-смысловым полем, в котором формируются основания личности, её ценностная ориентация, способность к нравственному самоопределению. Только в этом горизонте возможен выход из состояния моральной растерянности

и технологической зависимости — через восстановление субъектности, через воспитание, которое мыслится не как формовка, а как становление человека в человеке. Такой взгляд на образование делает его не просто актуальным, а жизненно необходимым в эпоху, когда на карту поставлено само понимание человеческого.

Список использованной литературы:
1. Шачина А.Ю. К вопросу о влиянии Ж.-Ж. Руссо на творчество И. Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 236—247. doi:10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247.
2. Кант И. «О педагогике» (1803) // Кант И. Трактаты и письма / Пер. с нем. / под ред. А.В. Гулыга – М.: Наука, 1980. - 709 с.

ӘОЖ: 101.1(091)(574)

ПАЙЫМ МЕН ЗЕРДЕНІҢ ТАРИХИ ДИАЛЕКТИКАСЫ: Т.Ы. ӘБЖАНОВТЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫ

Стамова Рахат Дуйшембуевна
А.А. Алтмышбаев атындағы Философия, құқық және әлеуметтік-саяси зерттеулер институты, философия ғылымдарының докторы, профессор, Бішкек, Қырғызстан
Садыкова Торғын Мейрханқызы
С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті философия кафедрасының аға оқытушысы, Астана, Қазақстан

Философия тарихында адамның ойлау қабілетінің формалары – **пайым** мен **зерде** – әрқашан өзекті зерттеу нысаны болып келген. Бұл екі категория танымдық процестің ажырамас құрамдас бөліктері бола отырып, ақиқатқа жетудің түрлі жолдарын бейнелейді. Пайым – формальды-логикалық ойлаудың негізі ретінде дүниені талдау мен жүйелеуге қызмет етсе, зерде – диалектикалық ойлау арқылы болмыстың тұтастығын, ішкі байланыстары мен қайшылықтарын ұғындыруға бағытталады. Осы тұрғыдан алғанда, пайым мен зерденің арақатынасы тек таным теориясында ғана емес, адамның рухани әлемін, оның шығармашылық қабілеттерін және мәдени даму деңгейін түсінуде де шешуші рөл атқарады.

Осы мәселені кешенді түрде қарастырған көрнекті қазақстандық ғалым, философия ғылымдарының докторы, профессор **Төлеуғазы Ысқақұлы Әбжанов** болды. Оның «Философия тарихындағы пайым мен зерденің диалектикасы» атты еңбегінде философия тарихындағы пайым мен зерде категорияларының эволюциясын жүйелі түрде талдаған іргелі еңбек болып табылады [1, 79 б.]. Т.Ы. Әбжанов бұл категорияларды тек гносеологиялық тұрғыда емес, сондай-ақ әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде қарастырып, олардың тарихи дамуын қоғамдық тәжірибемен, рухани құндылықтармен және мәдениетпен сабақтастыра зерттеді.

Қазіргі заманғы философиялық дискурс шеңберінде де аталмыш мәселе өзектілігін сақтауда. XX–XXI ғасырдағы ғылыми-техникалық прогресс пен әлеуметтік дағдарыстар жағдайында рационалдылық мәселесі қайтадан күн тәртібіне шықты. Сондықтан пайым мен зерде категорияларын тарихи-философиялық тұрғыда зерделеу тек өткенді түсінуге ғана емес, бүгінгі қоғамның рухани болмысын пайымдауға да мүмкіндік береді.

Антикалық философияда пайым мен зерде ұғымдарының іргетасы қаланды. Ежелгі грек ойшылдары адамның танымдық қабілеттерін түсіндіруде бұл екі категорияны тікелей ажыратып көрсетпесе де, олардың мәнін айқындайтын идеяларды ұсынды.

Сократ философияны адамға, оның рухани болмысына бағыттап, пайым мен зерденің айырмашылығын практикалық-этикалық тұрғыда көрсетті. Ол пайымды күнделікті тәжірибелік білімді реттеуші қабілет ретінде қарастырса, зердені адамды ақиқатқа, игілікке, ізгілікке бастайтын күш ретінде таныды [3, 59 б.].

Платон екі әлем туралы ілімінде пайым мен зерденің айырмашылығын айқын сипаттады. Оның ойынша, пайым – сезімдік дүниеге қатысты біліммен шектелсе, зерде – идеялар әлемін, болмыстың түпкі мәнін ұғынуға бағытталған қабілет. Осы арқылы Платон зердені философиялық танымның жоғарғы сатысы ретінде таныстырды [3, 76 б.].

Аристотель пайым мен зердені біртұтас таным процесінің екі қыры ретінде қарастырды. Пайым – логикалық ойлаудың формаларын қамтамасыз етсе, зерде – мүмкіндіктен шындыққа өтуді, яғни болмыстың ішкі құрылымын ашуды жүзеге асырады. Оның ілімі пайым мен зерденің өзара байланысын ғылыми жүйеге түсіріп, формальды логика мен метафизикалық ойлаудың негізін салды [3, 128 б.].

Жаңа дәуірдегі ғылым мен техника дамуы пайым мен зерденің қызметін жаңа қырынан ашты. **Фрэнсис Бэкон** тәжірибеге сүйене отырып, пайымды ғылыми білімді жинақтау мен жүйелеудің құралы ретінде көрсетті. Оның эмпиризмге негізделген философиясы пайымның тәжірибелік танымдағы рөлін күшейтті [1, 32 б.].

Ал **Рене Декарт** рационализмді негіздеп, зердені ақиқатты табудың басты құралы ретінде айқындады. Оның «Cogito, ergo sum» («Ойлаймын, ендеше бармын») қағидасы зерденің адам болмысының мәнін анықтаудағы шешуші рөлін айқын көрсетті [4, 32 б.].

Барух Спиноза болса, пайым мен зердені диалектикалық тұрғыда біріктіріп қарастырды. Ол пайымды табиғат құбылыстарын талдау құралы ретінде қолданса, зердені болмыстың тұтастығын түсіндіретін әмбебап күш ретінде таныды [3, 161 б.].

Сонымен, антикалық дәуірде бастау алған пайым мен зерденің арақатынасы Жаңа дәуірде жаңа мазмұнға ие болып, ғылыми әдіснама мен рационалдық ізденістердің өзегіне айналды. Егер антикалық философтар бұл категорияларды адамның болмысы мен әлемді түсінудің жалпы негізі ретінде қарастырса, Жаңа дәуір ойшылдары оларды ғылым мен рационалдық прогрестің қозғаушы күші ретінде сипаттады.

Иммануил Кант пайым мен зердені таным қабілетінің екі сатысы ретінде қарастырды. Оның көзқарасында **пайым** – құбылыстарды категориялар арқылы реттеп, тәжірибелік білімді жүйеге түсіретін қабілет. Ал з**ерде** – құбылыстардың шегінен шығып, ақыл-ойды жалпы идеялар деңгейіне көтеретін, яғни абсолютті шындыққа ұмтылдыратын күш [5, 195 б.].

Кант пайымды «табиғат заңдарын танып-білуге арналған» қабілет ретінде сипаттады, бірақ зерденің міндетін одан жоғары қойды. Зерде адамды моральдық заңдармен байланыстырып, бостандық пен жауапкершілік мәселесін шешуге жол ашады. Дегенмен, Кант зерденің шексіз мүмкіндігін мойындамаған, ол зердені «антиномиялармен» шектелген қабілет деп есептеген. Бұл көзқарас зерде мен пайым арасындағы қайшылықты айқын көрсетеді.

Гегель философиясында пайым мен зерде **диалектикалық бірлікте** қарастырылады. Оның ойынша, пайым – шындықты бөлуге, саралауға, категорияларға ажыратуға бейім формальды ойлау. Бірақ пайым тек сыртқы байланыстарды ашып көрсетумен шектеледі. Ал зерде – болмыстың ішкі қайшылықтарын қамтып, даму заңдылықтарын айқындайтын жоғары деңгейдегі ойлау қабілеті [3, 207 б.].

Гегель зердені абсолюттік идеяға жетелейтін шығармашылық күш деп бағалады. Ол пайым мен зердені қарама-қарсы қоймай, олардың өзара өтуін, диалектикалық байланысын ашып көрсетті. Пайым – ойлаудың қажетті сатысы, бірақ ол зердеге ұласқанда ғана толық мағынасына жетеді.

Т.Ы.Әбжанов неміс классикалық философиясын пайым мен зерде мәселесінің шарықтау кезеңі ретінде қарастырады. Ол Кантта бұл категориялардың алғаш рет жүйелі ажыратылғанын, ал Гегельде олардың диалектикалық бірлігі мен қайшылығы тұтас таным теориясына айналғанын атап көрсетеді.

Нәтижесінде, неміс классикалық философиясы пайым мен зердені тек танымдық қабілет ретінде емес, тарихи-философиялық дамудың негізгі қозғаушы күштері ретінде қарастырды. Бұл идеялар Әбжанов еңбегінде жаңа қырынан пайымдалып, қазақ философиясында да өз жалғасын тапты.

XX ғасыр адамзат тарихындағы аса күрделі кезеңдердің бірі болды. Ғылыми-техникалық прогресс, соғыс қасіреттері, тоталитарлық жүйелер мен әлеуметтік дағдарыстар дәстүрлі рационалдылықтың шектеулерін айқын көрсетті. Ағартушылық дәуірінен бастау алған «зерде арқылы барлық қайшылықты шешуге болады» деген сенім күйзеліске ұшырады.

Екі дүниежүзілік соғыс, ядролық қарудың жасалуы, экологиялық дағдарыстар мен әлеуметтік теңсіздіктер зерденің шексіз мүмкіндігіне деген сенімді әлсіретті. Осы кезеңде философияда «зерденің дағдарысы» мәселесі алдыңғы қатарға шықты. Бұл әсіресе Франкфурт мектебі өкілдерінің М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе еңбектерінде кеңінен талданды. Олар пайым мен зерденің біржақты дамуының салдары ретінде қоғамның технократиялық бақылау жүйесіне тәуелділігін көрсетті.

XX ғасырдың екінші жартысында постмодернистік ойшылдар Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар зерденің әмбебаптық сипатын сынға алды. Олар ақылдың абсолютті заңдылықтары жоқ екенін, әрбір мәдениет пен қоғамның өзіндік «ақиқат» формалары барын дәлелдеді [6, 107 б.]. Бұл көзқарас пайым мен зердені тарихи-әлеуметтік контекстке байланысты қарастыру қажеттігін күшейтті.

XXI ғасырда пайым мен зерденің диалектикасы жаңа мағынаға ие болып отыр.

Ғылымда – жасанды интеллект пен цифрлық технологиялардың дамуы пайымның логикалық-аналитикалық қызметін күшейтсе, зерденің шығармашылық және сындарлы ойлау қабілеті аса қажет болып отыр.

Қоғамда – жаһандық экологиялық, мәдени және этикалық мәселелерді шешу үшін тек формальды пайым жеткіліксіз, зерденің құндылықтарға негізделген дүниетанымдық мүмкіндігі қажет.

Адамның рухани әлемінде – пайым мен зерде бірлігінің бұзылуы тұлғаның рухани дағдарысына әкеледі, ал олардың үйлесімі толыққанды тұлғаны қалыптастыруға ықпал етеді.

Т.Ы.Әбжанов пайым мен зерденің тарихтағы өзгерістерін тек теориялық тұрғыдан ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік-мәдени процестермен байланыстыра қарастырады [1, 45 б.]. Оның пікірінше, XX ғасырдағы дағдарыс пайым мен зерденің өзара қайшылығынан туындады. Алайда бұл қайшылық жаңа ізденістерге жол ашады. Ақыл тек логикалық-формальды ойлау емес, сонымен бірге шығармашылық пен рухани мәдениеттің тірегі болуы тиіс.

Пайым мен зерде категориялары философия тарихында адамның ойлау жүйесін, рухани болмысын және мәдени дамуын түсінудің басты кілті болды. Антикалық дәуірде олардың алғашқы негіздері қаланып, Жаңа дәуірде ғылым мен рационализмнің дамуына байланысты жаңа мазмұнға ие болды. Неміс классикалық философиясы пайым мен зердені жүйелі талдап, олардың диалектикалық бірлігін ашып көрсетті. XX ғасырда рационалдылықтың дағдарысы бұл категорияларды қайта қарастыруға алып келді. Ал қазіргі заманда пайым мен зерде мәселесі жасанды интеллект, жаһандық экологиялық және этикалық проблемаларды шешуде өзекті мәнге ие болып отыр.

Т.Ы. Әбжановтың «Философия тарихындағы пайым мен зерденің диалектикасы» атты еңбегі осы философиялық категориялардың тарихи эволюциясын терең талдап, олардың диалектикалық байланысын ашып көрсетті [1, 32 б.]. Ғалым пайым мен зерденің қоғамдағы рөлін, олардың мәдениетпен және рухани құндылықтармен байланысын анықтап, қазақ философиясында ерекше ғылыми мектеп қалыптастыруға ықпал етті. Сондықтан Т.Ы.Әбжановтың еңбегі қазіргі заманғы философиялық ойдың дамуына айрықша үлес қосып отыр.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Әбжанов Т., Әбішев Қ. Философия тарихындағы пайым мен зерденің диалектикасы. – Алматы: Ғылым, 1992.- б.

2. Plato. *The Republic*. Trans. B. Jowett. – New York: Dover Publications, 2000. – 288 p.

3. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Қысқаша философия тарихы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. –272 б.

4. Descartes, R. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy.* – Indianapolis: Hackett Publishing, 1998. – 128 p.

5. Кант И. Сочинения в шести томах. Под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана, Москва: Мысль, 1966. (Философское наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии) Т. 5. 564 с.

6. Lyotard, J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. – 210 p.

ON THE DISTINCTION BETWEEN MORALITY AND LEGALITY: KANT'S LIBERAL LEGALISM

Özlem Ünlü
Selçuk University
Assistant Professor at Department of Philosophy

In this study, I examine the controversial relation between morality and politics in Kant's practical philosophy as mainly formulated in his 1785 early work Groundwork of the Metaphysics of Morals (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) and 1797 work the Metaphysics of Morals (Die Metaphysik der Sitten).1 I argue that Kant's grounding principle of morality and justice in practical reason can be united in his conception of law. Kantian conception of law must be understood within the unity of practical reason, in which morality, justice, and politics cannot substantially be conceived separately; conceived apart from one another, they would drift in an empty space simply because, for Kant, freedom is at stake, be it moral or political freedom, or, to put it in Kantian terms, internal or external freedom.

For Kant, in a manner like moral freedom who demand us to act only in a way that the subjective principle of action can become a universal law, rightful political freedom can be understood as the guarantee that one is bound only by laws to which one has given consent. Kantian conception of moral subject is demanded prior to action to inquire whether the maxim of that action could be willed as a universal law governing the actions of all. Through this inquiry, the moral subject arrives at the formal moral law. The public character of the categorical imperative consists primarily in its demand that rational beings be regarded as ends in themselves. Insofar as every rational being possesses the capacity for universal legislation, they function as a constitutive element of the kingdom of ends—an element that cannot be negated or ignored. As seen, Kant's moral law is already political not only in its consequences but already in its very formulations. Likewise, as Kant states in Perpetual Peace, rightful political equality within a political community means that no citizen can impose legal obligations on another without at the same time being equally subject to laws that allow others to impose the same obligations on them. Indeed, in both realm the same kind of law is to run rational acting. Kant, by disregarding both the natural and the social–empirical elements of inequality, maintains that human beings can be equal only at the capacity of pure practical reason.

However, to affirm that the concept of freedom, as well as autonomy constitutes the foundation of Kant's theory of pollical liberalism is not to suggest that citizens will act in accordance with laws that they could rationally demand for themselves, whether as individuals or as a collective. For sure, in Kantian worlds, citizens are to be expected to act in a rational way in theory or, they have the capacity to do so. Thus, Kantian political liberalism must assume individuals or citizens have the capacity or potential to act in a rational way as they bear practical reason, though they do not have to do so.

Here is the philosophical problem that while Kant's conception of practical reason claims an obvious unity in the sense that morality has a priority all over legal and political sphere, Kant introduces the distinction between moral and politico-legal sphere within the practical reason. On the one hand, Kantian moral law is a guiding principle for other humane spheres. On the other hand, the laws of legality do not necessarily entail high morality improvement and thus can be independent from the laws of morality, namely the formulations of categorical imperative.

Kant's insistence on a sharp division between legality and morality lies in the difference between moral maxims and legal maxims. The domain in which we are to discuss the legal order falls within the scope of external freedom. It is therefore not the sphere in which the intention or good will of the action is to be examined, but rather legal maxim in which the legitimacy of the action itself is to be determined. Juridical legislation is not the same as moral legislation. In other words, it is not the duty of legality to check out whether moral action comes out of good will or not:

All legislation (whether it prescribes internal or external actions, and whether it is prescribed a priori through simple reason or through another person's will) consists of two elements: first, a law represents objectively the action that is to be done as necessary, that is, that makes the action into a duty; second, a motive that subjectively links the ground determining will to this action with the representation of the law. So his second element amounts to this, that the law makes duty the motive (Kant, 1999, 22).

[1] Kant's theory of justice is developed in the *Metaphysical Elements of Justice* (*Die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*), which constitutes the first part of the work originally titled *Metaphysik der Sitten* and translated into English as the *Metaphysics of Morals*. Its second part, the *Tugendlehre*, investigates the metaphysical principles of the concept of virtue. The work, translated into English under the title *The Metaphysics of Morals*. For the English edition, see Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 1991). In this study, I resort to John Ladd's translation since it offers a more detailed focus on justice, a natural consequence of the exclusion of the second section of the book, the *Tugendlehre*, brings the reader closer to the original German language. Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999).

Within Kant's liberal framework, the distinction between moral and juridical laws lies in their relationship to motivation: moral laws, whether it be the law of virtue or justice, require that moral duty serve as the will's determining ground, whereas juridical laws demand only external acting without regard to motivational factors. As the laws of freedom, both derive their normative authority from their compatibility with the moral law, as assessed via the categorical imperative as a criterion of validity. Thus, the main aim of the Rechtslehre, on this account of Kant's liberal legal theory, involves articulating the conditions under which external enforcement mechanisms can be morally justified as means of securing observance of legal duties. Only in this way, we can think of the distinction between morality and legality, and the unity of practical reason together without

List of References

Kant, I. The Metaphysics of Morals, trans. Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.

—. Perpetual Peace. In Kant Political Writings, ed. Hans Reiss and trans. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 93-125.

—.Critique of Practical Reason, trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

—. Metaphysical Elements of Justice, trans. John Ladd. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

—. Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. Thomas E. Hill Jr. and Arnulf Zweig. New York: Oxford University Press, 2002.

Pippin, Robert B. Idealism as Modernism: Hegelian Variations. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

ӘОЖ 24-185.325

КАРМА КОНЦЕПЦИЯСЫНЫҢ МАЗМҰНЫ МЕН ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ

Сулейменов Мухтар Амантурлиевич
Жәңгір хан атындағы Батыс Қазақстан аграрлық-техникалық университетінің оқытушысы, магистр,
Астана, Қазақстан
Б. Н. Ельцин атындағы Қырғыз-Ресей Славян университетінің философия және дінтану
кафедрасының докторанты

Карма үнді өркениетінде, әсіресе индуизм мен буддизмде, адам әрекетінің салдары мен жауапкершілігін түсіндіретін іргелі ұғым. Индуизмде ол дхарма, атман және самсарамен байланысып, тағдыр мен тіршіліктің үздіксіз айналымын білдіреді. Буддизмде карма скандха, сана, реинкарнация, өзара шарттылық және бос кеңістік (шуньята) түсініктерімен ұштасып, азаттыққа жетудің кедергілерін еңсеру жолы ретінде бағаланады. Философиялық тұрғыда карма тек іс-әрекеттің салдары ғана емес, этикалық жауапкершілік пен еркін таңдау феномені ретінде көрініс табады. Ол адамның болмысы мен рухани дамуын түсіндіруге мүмкіндік беріп, аксиологиялық, антропологиялық және гносеологиялық мәнге ие. Қазіргі ғылымдағы себептілік пен жүйелілікке қатысты тұжырымдармен салыстырғанда, карма әмбебап категория ретінде адам өмірінің мәнін ашып көрсетеді.

Карма ұғымы үнді өркениетінің діни-философиялық жүйелерінде, әсіресе индуизм мен буддизмде іргелі категория болып саналады. Индуизмде ол дхарма, атман және самсара ілімдерімен байланысып, адамның тағдырын, жауапкершілігін және қайта туу шеңберін түсіндіреді. Буддизмде карма скандха, сана, реинкарнация, өзара шарттылық және шуньята түсініктерімен тоғыса отырып, азаттыққа жетудің алғышарты ретінде қарастырылады. Махаяна дәстүрінде бұл ұғым тек жеке арылу емес, барлық жан иелерінің игілігі үшін жасалатын әрекеттердің философиялық негізі ретінде ерекше мәнге ие. Карма концепциясын зерттеуде бірнеше әдіснамалық тәсілдер қолданылды. Салыстырмалы-философиялық талдау индуизм мен буддизмнің әртүрлі тармақтарындағы (Хинаяна, Тхеравада, Махаяна) түсініктерді үнді философиясының жүйелерімен (санкхья, веданта, ньяя) салыстыру арқылы олардың ерекшеліктерін айқындады. Нәтижесінде, карманың Махаянадағы түсіндірмесі шуньята мен өзара шарттылық идеяларымен терең байланысты екені анықталды. Герменевтикалық тәсіл Нагарджуна мен Васубандху еңбектерін, сондай-ақ индуистік канондық мәтіндерді талдауға негізделіп, олардың мәдени-философиялық астарын және символдық құрылымын ашуға мүмкіндік берді. Феноменологиялық көзқарас карманы адамның ішкі дүниесімен, ниеті мен тәжірибесімен байланыстыра қарастырып, оның тек сыртқы әрекет емес, санамен біте

қайнасқан онтологиялық табиғатын айқындады. Сонымен қатар, интердисциплинарлық бағыт карма теориясын қазіргі нейроғылым, психология, этика және кванттық физикадағы тұжырымдармен салыстыра отырып, оның әмбебаптығы мен өміршеңдігін көрсетті. Мәселен, буддизмдегі сананың үздіксіздігі идеясы когнитивтік ғылымдағы «сана ағымы» ұғымымен үндестірілді. Осылайша, индуизм мен буддизмдегі, соның ішінде Махаянадағы карма концепциясы адамның болмысын, еркіндігін және жауапкершілігін түсіндіретін терең философиялық ілім ретінде айқындалады.

Карма – үнді өркениетінің басты категориясы. Индуизмде ол дхарма, атман және самсарамен байланысып, әрекет–салдар–жауапкершілік шеңберін түсіндіреді; адам тағдыры этикалық таңдау мен ғұрыптық-моральдық тәртіпке тәуелді. Буддизмде карма анатман, скандха, өзара шарттылық (пратитьясамутпада) және шуньята ұғымдарымен ұштасып, ниет пен әрекеттің саналық құрылымына әсер ететін себептілік ретінде қарастырылады. Буддизмнің екі тең мәртебелі бағыты – ерте дәстүр (Тхеравада/«Хинаяна») мен Махаяна – бір баспалдақтың сатыларындай: (1) моральдық-этикалық негіздерді меңгеру, (2) «бос кеңістік» пен барлық құбылыстың өзара шартты табиғатын тану. Шуньята «өзінді-заттық болмыстың» (свабхава) жоқтығын көрсетеді; нағыз ояну - осы бос табиғатты тікелей түсінудің нәтижесі. Махаянада бұл түсіну бодхисаттва идеалымен ұштасып, «Мен» мен «Өзгенің» шекарасын еңсеруге бағытталады. Төрт Асыл Шындық карма ілімін тәжірибелік-логикалық деңгейде орнықтырады: азаптың барын, оның себептерін, тоқтауын және оған апарар жолды көрсетеді. Скандхалардың құбылмалы табиғаты азапқа бейімділікті түсіндірсе, карма осы бейімділіктің қалайша ниет пен әрекет арқылы болашақ тәжірибеге ұрық себетінін айқындайды. Қорыта келе, индуизм мен буддизмдегі (соның ішінде Махаянадағы) карма - онтология, этика және гносеологияны тоғыстыратын тұтас жүйе: ол фатализм емес, саналы ниет пен әрекет арқылы болмысты түрлендірудің принципі [1, 7 б.].

Буддизм ілімі азаптың тек көзге көрінетін түрлерін ғана емес, әлі пайда болмаған, бірақ сананың тереңінде сақталған кармалық бейімдерден туындайтын ішкі күйзелістерді де қарастырады. Бұл құбылыс карманың жүзеге асу тетігін айқындап, скандха, сана, өзара тәуелділік және бос кеңістік ұғымдарының ажырамас байланысын көрсетеді. Будда философиясы тұрғысынан «тұлға» дербес мән емес, уақытша бірігіп тұрған денелік және рухани құрамдас бөліктердің жиынтығы ғана. Олар тұрақсыз, үнемі өзгерісте болады және әрқайсысы өзіндік қызмет атқарады. Осы құрамдастар бес скандхаға жіктеліп, олардың бірлестігі адам өміріндегі қасірет пен азаптың негізгі себептерін құрайды. Осылайша, карма концепциясы буддизмде тек әрекет пен оның салдарын түсіндірумен шектелмей, адам болмысының өтпелілігі мен сананың құрылымдық табиғатын ашып көрсететін философиялық ілім ретінде мәнге ие.

«Абхидхармакошада» тіршіліктің шартты болмысы бес скандха арқылы түсіндіріледі. Олардың қатарына денелік және психикалық құрамдастар, соның ішінде сезімдік танымдар да кіреді. Скандхалардың негізгі сипаты – тұрақсыздық: олар мәңгі емес, үнемі өзгерісте болады. Дәл осы тұрақсыздық буддистік философияның басты талдау нысанына айналған. Бұл бес топ бір жағынан нирванаға жетуге мүмкіндік беретін өткінші құбылыстар болса, екінші жағынан дүниелік сананың ықпалындағы қайшылық пен бұлдырлықтың көрінісі болып саналады. Будда ілімі бойынша, скандхалар – жалған «Менді» қалыптастыратын феномендер. Олар уақытша әрі себеп-салдарлық байланыстарға тәуелді болғандықтан, адамның адасқан түсініктерінің негізіне айналады.Осылайша, скандхалар ілімі карма заңымен өзара байланысты: әрекет пен санадағы кармалық іздер осы өткінші құрамдастарда жинақталып, адамның болмысына ықпал етеді [2, 5 б.].

Буддизм ілімі бойынша скандхалар – карманың бастауы әрі сансарадағы азаптың негізі. «Абхидхармакошада» айтылғандай, болмыстың барлық құбылыстары бес топқа бөлінеді: рупа (материалдық форма), ведана (сезім), санджня (қабылдау), самскара (ниет пен ой әрекеттері), виджняна (сана). Рупа-скандха – адамның денесі мен сезім мүшелері, сондай-ақ олар қабылдайтын объектілер. Оның негізін жер, су, от, жел сияқты төрт іргелі элемент құрайды. Бұлар тек сыртқы заттар ғана емес, адамның ішкі психо-физикалық процестерінде де әрекет етеді. Ведана-скандха сезімдерді қамтиды: жағымды, жағымсыз және бейтарап күй. Бұл сезімдер сезім мүшелерінің сыртқы нысандармен түйісуі арқылы туады. Санджня-скандха қабылдау мен тануды білдіреді. Ол арқылы адам заттарды ажыратады, ұғымдар құрастырады, салыстырады. Самскара-скандха – карманың негізгі қайнары. Бұл – адамның еркі, ниеті, ішкі импульстары. Жақсы немесе жаман ой-қимыл осы деңгейде басталып, нақты кармалық із қалдырады. Асанга мен Васубандху еңбектерінде бұл факторлардың ондаған түрі сипатталады. Осылайша, скандхалар адамды құрайтын психо-физикалық элементтер ғана емес, карманың қалыптасу алаңы болып табылады. Олар тұрақсыз, шартты әрі себеп-салдарға тәуелді. Буддизмде тұлға – осы өткінші құрамдастардың уақытша бірлестігі ғана. Ал оларды дұрыс түсіну нирванаға, яғни азаттыққа бастайды [3, 196 б.]. Виджняна-скандха, яғни сана — буддизм философиясында танымдық процестің негізін құрайтын басты элемент. Ол сезім мүшелері

мен ақыл-ойға сүйене отырып, сыртқы және ішкі объектілерді бейнелейді. Сана – айнаның бейнені көрсетуі секілді: ол затты бағаламайды, тек оның бар екендігін тіркейді. Буддизм бойынша, сана алты түрге бөлінеді: көру, есту, иіс сезу, дәм сезу, денемен түйсіну және ақыл-ой санасы. Бұлардың әрқайсысы өз негізіне (көз, құлақ, мұрын, тіл, дене, ой) және сәйкес объектісіне (бейне, дыбыс, иіс, дәм, жанасу, ой-елес) тәуелді. Олар шартты жағдайға байланысты уақытша пайда болады және тұрақсыздыққа ұшырайды. Сананың қызметі бірнеше кезеңнен тұрады: алдымен түйсік пайда болады, кейін ол қабылдауға түседі, соңынан объектіні ажырата білу арқылы бейне қалыптасады. Бірақ нақты тану мен бағалау — қабылдау (санджня) мен ой әрекеттерінің (самскара) үлесіне тиеді. Сондықтан буддистік ілімде сенсорлық саналар «концептуалды емес» таным деп аталады: олар тек нысанның бар екенін аңғарады, ал оны жақсы-жаман деп саралау кейінгі деңгейде жүзеге асады. Осылайша, виджняна-скандха — адам болмысының рухани қабаты ғана емес, карманың жүзеге асу алаңы. Сананың үздіксіздігі ниет пен әрекетке ықпал етіп, себеп-салдарлық байланысты айқындайды. Бұл буддизмдегі карма концепциясының гносеологиялық және онтологиялық негізін құрайды [4, 16 б.].

Карма индуизм мен буддизм философиясындағы іргелі категория ретінде адам әрекеті мен оның салдарын түсіндірудің әмбебап принципін білдіреді. Ол дхарма, самсара, скандха және шуньята ілімдерімен сабақтасып, тұлғаның онтологиялық, этикалық және гносеологиялық болмысын айқындайды. Махаяна дәстүрінде карма барлық тірі жанның игілігіне бағытталған әрекеттің философиялық негізі ретінде ерекше мәнге ие.

Пайданылған әдебиеттер тізімі:

1. Геше Джамьян Кьенце. Ло Чжонг практикасына арналған нұсқаулар. – М.: Лама Цонкапаның Будда Орталығы, 1998. – 126 б.

2. Васубандху. Абхидхармакоша (Абхидхаманың энциклопедиясы). Үшінші бөлім. Әлем туралы ілім / Санскрит тілінен аударған, кіріспе, түсініктеме және тарихи-философиялық зерттеу – Е.П. Островская және В.И. Рудой. – СПб.: «Андреев және ұлдары», 1994. – 336 б.

3. Ақыл мен білім. Дрэпун тибет монастырының Гоман-дацанындағы таным теориясын үйрену дәстүрі. – СПб.: Санкт-Петербург университеті, 2005. – 307 б. (№104)

4. Валпола Рахула. Будда не үйретті / Аударған: И.В. Берхин. – СПб.: Алмаз жолы, 1995. – 97 б. (№100)

УДК 796.01

ПРЕДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМА: К ФИЛОСОФИИ ПОДГОТОВКИ СПОРТСМЕНА

Сухачев Евгений Александрович
ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет физической культуры, спорта и туризма», кандидат педагогических наук, доцент кафедры теории и методики футбола и хоккея, мастер спорта России, Казань, Россия

Введение

В современной философии тело долгое время оставалось «слепым пятном» – либо объектом редукции, либо сосудом для сознания. Между тем, существуют практики, где тело не только действует, но и знает. В спорте, особенно в контексте высоких нагрузок и предельных усилий, тело выступает как носитель опыта, интуиции, молчащей мудрости. Оно не следует приказам разума – оно предвосхищает их.

Спортивная подготовка – это не просто набор техник или программ, а пространство, где возникает уникальный когнитивный опыт: знание, не оформленное в словах, но доступное через повторение, ритм, утомление, интуицию, провалы и прорывы. Это знание не передаётся как теория – оно впитывается, проживается, обживается телом.

Статья не ставит цели дать готовую теорию. Скорее, это попытка философского приближения к тому, что обычно скрыто за опытом спортивной подготовки, опытом становления тела как субъекта познания.

1. Преамбула: тело как философский вызов

Философская традиция Европы, начиная с Платона, формировалась как логос тела, вытеснённого, подавленного, превращённого в субстанцию, сопротивляющуюся истине. Тело было:

то, в чём заключена душа (у Платона), механизмом, управляемым разумом (у Декарта), живым символом в социальной игре (у Фуко), структурой переживаний (у Мерло-Понти) [1, 2, 3, 4].

Тело редко рассматривалось философией как самостоятельный когнитивный субъект. Чаще – как объект управления, страдания, наблюдения. Однако в контексте спортивной практики оно проявляет свойства, которые позволяют говорить о знании, хотя и не в классическом его понимании. Речь идёт не о знании как рефлексивной артикуляции, а о знании как способности действовать точно, своевременно, соразмерно – без логического анализа, но с чёткой эффективностью.

Такое знание можно обозначить как молчаливое (М. Полани) или воплощённое (embodied cognition) [5, 6]. Оно не проходит через язык, но организует поведение. Оно не высказывается, но повторяется, калибруется, настраивается. В феноменологической перспективе (Мерло-Понти) тело – это не просто носитель сознания, а средоточие первичного понимания мира, укоренённого в жесте, ощущении, ритме. Здесь знание – это не репрезентация, а присутствие.

2. Рациональность как предел и возможность: спортивная практика как воплощённая эпистема

Традиционное представление о рациональности закрепилось в философии как система логически оформленных суждений, аргументации, верифицируемых понятий. Но такая модель отражает лишь один из возможных режимов разумности – аналитический, дискурсивный, вербальный. Между тем, спортивная практика выявляет другой тип рациональности – воплощённой, ситуативной, кинестетической.

Тело в спорте не антагонист разума, а его продолжение в другом модусе. Здесь знание не формулируется, но повторяется; не аргументируется, но проявляется; не объясняется, но работает. Спортивная тренировка – это не подавление иррационального, а формирование другой рациональности: той, которая живёт в точности жеста, в реакции на ситуацию, в тонкой калибровке усилия.

3. Интуиция и тренировка: философия действия вне слов

Тренировка и интуиция в спорте редко рассматриваются как формы мышления. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно: речь идёт не просто о физическом навыке, но о своеобразной работе над собой, аналогичной философской практике в античной традиции. Повторение, настройка, точность, работа с пределом – всё это формирует не только тело, но и субъекта.

Интуиция, возникающая в момент действия, – это не мгновенное озарение, а результат длительной телесной работы. Она не выражается словами, но проявляется в точности реакции, в уверенности без размышления. Это – мышление без языка, в котором неразрывно связаны внимание, подготовка, контекст.

Интуитивное знание трудно воспроизвести в теоретическом языке. Оно не формулируется, не доказывается, не объясняется. Оно проживается, накапливается, усваивается – и, возможно, исчезает, если не поддерживается практикой. Это знание «в теле», и его форма – мгновение, в котором пересекаются подготовка, опыт, внимание и ситуация.

4. Трансцендентное в спорте

Каждая спортивная дисциплина имеет предел – не только физический, но и экзистенциальный. На этом пределе спортсмен сталкивается с опытом, выходящим за рамки обыденного. Здесь начинается то, что можно назвать трансцендентным в спорте: не в религиозном смысле, но в философском – как выход за границы привычного самоощущения, языка, контроля.

Предел – это не только граница выносливости, но и нарушение устойчивых связей между телом, волей и сознанием. В состоянии истощения, утомления, полной концентрации возникает особое качество восприятия: всё лишнее отступает, остаётся только действие. Рациональные операции угасают, эмоции стираются, остаётся лишь непосредственное пребывание в усилии.

Трансцендентность в спорте не означает отстранённости или ухода от тела. Напротив, она проявляется в самой материальности тела, в его предельной нагрузке, в абсолютной концентрации. Это опыт, в котором тело перестаёт быть «моим» и становится «я». Такое слияние нарушает границу между субъектом и действием, между волей и выполнением.

Таким образом, трансцендентное в спорте – это не сверхъестественное, а природное, доведённое до предела. Это момент, когда тело становится событием, а сознание – только следом, фиксирующим, что что-то произошло, но уже после того, как это случилось.

5. Тренер как медиатор философии действия

В классической философии субъект часто представлен как автономный, самоформирующийся. Однако спортивная практика показывает: становление субъекта невозможно без посредника. Эту роль исполняет тренер – фигура, находящаяся между знанием и действием, между структурой и импровизацией, между дисциплиной и свободой. Он передаёт не концепт, а

режим, не теорию, а среду, в которой возможно знание без слов. Это делает его фигуру ключевой в философии тела: он не стоит над субъектом, но рядом – как свидетель, настройщик, посредник между телом и трансцендентным.

Тренер воспринимает визуальные изменения, фиксирует ритмы, собирает метрические данные, улавливает эмоции – и спортсмена, и свои. Он – носитель плотного, многоуровневого опыта, который может быть выражен, но не обязательно должен быть сказан. Иногда крик с трибуны или короткая команда оказывает большее влияние, чем любая аналитика.

Если индивидуальная работа позволяет тренеру быть почти метафизическим свидетелем, то командные виды спорта создают ещё более сложную форму тренерского присутствия. В хоккее, футболе, баскетболе тренер отстранён физически – он вне поля, площадки. Но его фигура продолжает действовать через игроков, через заранее встроенные структуры понимания, через ритуалы и имплицитные модели поведения. Когда игра происходит в реальном времени – быстро, с риском, в условиях хаоса – рациональность не успевает. Но результат нередко оказывается логичным – если смотреть ретроспективно.

6. Язык невозможного: философия перед безмолвием тела

Телесное знание существует вне языка, но не вне смысла. Оно обретает форму в повторении, в точности движения, в мгновенной реакции. Философия не может выразить этот опыт напрямую –

но может приблизиться к нему, как переводчик, знающий, что многое останется непереведённым. Она не претендует на объяснение, но предлагает условия понимания.

Молчание тела – не отсутствие смысла. Это другой способ смыслообразования, в котором важна не логика, а плотность момента. Спорт обнажает это особенно ясно: успех часто приходит не к тому, кто лучше понял, а к тому, кто оказался точнее в моменте, телесно соответствовал ситуации.

В этой перспективе философия может быть не объяснением, а приближением. Не интерпретацией, а настройкой внимания. Она может отказаться от контроля и всё же не потерять глубину, если осознает свои границы. Язык невозможного – это язык, признающий собственную немоту, но не отказывающийся от поиска.

7. Заключение: горизонт разума за пределом рационального

Тренировка, техника, интуиция, трансцендентные состояния – всё это формирует особую область, где знание не формулируется, а проживается. Оно телесное, мгновенное, ситуативное. Оно не стремится к универсальности и в этом – его глубина. Оно не поддаётся передаче, но передаётся. Не описывается, но узнаётся.

Такое знание сопротивляется философской фиксации. Но именно поэтому оно заслуживает философского внимания. Не как объект теории, а как вызов самой теории: что может философия, когда теряет язык, но сохраняет интерес?

В этом тексте сделана попытка не объяснить спорт, а приблизиться к нему философски – без иллюзии полного понимания, но с уважением к его онтологической плотности. Тело – не объект, а соавтор. Тренировка – не процесс, а язык. Тренер – не функция, а фигура передачи. Интуиция – не предчувствие, а форма знания. А философия – не объяснение, а медленное движение к тому, что остаётся за пределами логики.

Список использованной литературы:

1. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. I / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1990. — 860 с.

2. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.: ил.

3. Descartes, R. Meditations on First Philosophy & Other Metaphysical Writings. — London: Arcturus, 2021. — 284 p. — ISBN 978-1-83857-479-6.

4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. 1962. Routledge & Kegan Paul. Перевод: М.: Наука, 1999. — 560 с.

5. Polanyi M. The Tacit Dimension. — Revised ed. — Chicago: University of Chicago Press, 2009. — 128 p. — ISBN 978-0-226-67298-4.

6. Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. — 2nd revised ed. — Cambridge, MA: The MIT Press, 2017. — 388 p. — ISBN 978-0-262-52936-5.

УДК 304.2

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Темиргалиев Кудайберген Абаевич
Карагандинский технический университет им. Абылкаса Сагинова
кандидат философских наук, ассоциированный профессор,
Караганда, Казахстан
Джамалиева Газиза Жумагалиевна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова
кандидат социалагических наук, ассистент профессора, Караганда, Казахстан

В настоящее время в мировом научном сообществе становится популярной концепция глобального общества, которое изменяет мир радикальнее и быстрее, чем все и научные открытия прежних веков. Поэтому место и роль глобализации в современной науке не могут быть поняты без анализа его влияния, на ментальность, культуру этносов, участвующих в этом процессе. От того, как в условиях глобализации изменяются мотивы, ценности, ориентациией ее современников, в конечном итоге зависит историческое развитие человека.

Одним из наиболее активно обсуждаемых в мировой науке последствий глобализации является обострение проблемы культурной идентичности.

В современном глобализирующемся обществе культурная идентичность - одна из наиболее злободневных тем в философии, науке, культуре, общественной жизни. Это обстоятельство связано, прежде всего, с современными глобальными процессами и развитием демократических ценностей, принципов плюрализма и единства культурных ориентаций и проявлений, каждое из которых обладает своими собственными, уникальными достоинствами.

Проблема идентичности вообще и культурной идентичности, в частности, появилась довольно давно, однако особую остроту получила в последние десятилетия, когда глобализация приобрела наибольший размах и интенсивность. На повестку дня в этих условиях встала проблема сохранения национально-культурного своеобразия многочисленных народов Земли перед лицом натиска глобально-нивелирующих тенденций в культуре.

Кроме того, культурная идентичность есть аспект аккультурации во многих государствах, возникших или возродившихся в последнее десятилетие XX века.

Интерес к проблеме культурной идентичности проявляют и у нас в республике, и в странах ближнего и дальнего зарубежья.

Тема культурной идентичности и проблема идентификации индивидов в культуре социума актуальна еще и по той причине, что идею культурной идентичности иногда стремятся использовать в неподобающих целях, например, целях политической конъюнктуры. Тогда начинают говорить, например, о культурной или духовной «безопасности», используя это понятие в корыстных прагматических целях и нарушая законы демократического государства о правах и свободах каждой личности.

В последние годы складывается не лишенное оснований впечатление, что вопрос идентичности сейчас даже актуальнее и острее, чем, например, проблемы, связанные с политической реформой.

На Западе в прошлом столетии особую, можно сказать, смыслообразующую роль в постановке и разработке проблемы идентичности сыграл видный философ и психолог Э. Эриксон [1-3]. Его труды положили начало широким исследованиям в данной области и сформировали большую научную школу, существующую поныне.

В странах Запада проблемы соотношение идентичности и культуры рассматривается во многих крупных исследованиях, в которых делается вывод о разновекторных идентификационных стратегиях и ориентациях в условиях современной глобализации: от идентичности, нацеленной на самореализацию человека, до идентичности, нацеленной на навязывание ее другим; от классовой идентичности добесклассовой, космополитической и т.д. [4-5].

В Турецкой республике Зия Гёкалп идентичность рассматривает с позиции Принципов Тюркизма. «Формировании культурной идентичности должна быть построена путем объединения людей с цивилизацией, интеллектуалы, получившие европейское образование, будут нести цивилизацию людям; люди будут преподавать национальную культуру, которую они не знают, так что дорожная карта созданной новой республики будет нарисована в этих измерениях» [6].

Современное понимание «идентичности» критично само по себе; при этом критика развивается в двух направлениях. Первая линия критики утверждает, что необходимо употреблять термин «идентичность» во множественном числе, имея в виду «разные идентичности» личности. Другая критическая традиция принуждает нас сместить фокус внимания с жесткого понятия «идентичность» на более гибкое «идентификация». Однако смещение от единственного числа к множественному не решает теоретическую проблему, а просто указывает на спорность самого понятия «идентичность».

Наиболее активно разрабатывали проблему идентичности в конце восьмидесятых годов Л. Гозман и А. Эткинд. На постсоветском пространстве многие вплотную занимаются разработкой широкого спектра проблем, связанных с идентичностью, в том числе в социально-философском плане [7].

В Казахстане проблема культурной идентичности рассматривалась до последнего времени больше косвенно, чем в качестве непосредственного предмета исследования. Тем не менее, уже и в предшествующие годы и десятилетия имелись определенные достижения. При этом нельзя не учитывать наработок, связанных с проблемой идентичности личности и ее социального статуса в трансформирующемся современном обществе [8; 20].

Процесс глобализации не только перемешивает этносы и перемещает людей и культуры, но еще и создает новые идентичности и аффилиации как в терминах конфликта, так и в терминах

сотрудничества. Похоже на то, что в диалектическом столкновении интересов между идентичностью локальной и идентичностью глобальной развивается новый тип сознания по поводу относительных выгод и слабостей обеих указанных идентичностей. Иногда то, что кажется специфичным и локальным, оказывается объектом глобального интереса, а то, что кажется глобальным, легко циркулирует на локальном рынке. В такого рода ситуации, когда локальное и глобальное имеют место быть, перехлестывая друг друга, дискуссии о различии идентичностей становятся все более интенсивными. В мультикультурных обществах проблема идентичности занимает центральное положение в академических дебатах.

В современном мире размыты границы как локальных культур, так и культуры вообще. Размыто и неопределенно пока еще и направление глобализации. Поэтому разрешение проблемы культурной идентичности будет связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, с опорой культуры на подлинно человеческие, духовно-нравственные начала, независимые от диктата и конъюнктуры глобализма. Во-вторых, с установкой на творение новых культурных образцов, отвечающих, с одной стороны, общему духу человеческого личностного разнообразия, а с другой - новым реалиям меняющейся человеческой цивилизации.

В последнее время обсуждаются идея создания союза тюркских народов на основе близости языка, религии и культуры. Это родственные народы, обладающие языковой, культурной и исторической общностью. Включение в состав нации представителей нетюркских народов возможно только при условии их полной тюркизации под влиянием тюркской культуры.

Анализируя ситуацию сложившуюся в мировом сообществе для данных государств кризис современности означает, прежде всего, проблему выбора собственного пути развития культуры. Поэтому возникает вопрос, существует ли у них стремление и основание относить себя всецело к Азии и Востоку или, напротив, - всецело к Европе и Западу. Ответ на это заключается в том, что, скорее всего, преобладает ориентация евро-азиатская, или евразийская.

Если все государства стремятся вперед, по пути исторического прогресса в том смысле этого слова, как они сами склонны его интерпретировать.

Двигаясь своим путем, разумеется, не должно означать возвращения к кочевому образу жизни, к традиционной культуре во всех ее прежних проявлениях. Это означает выбрать, нащупать, почувствовать и осуществить то, что предначертано нации в большом историческом времени, а значит, и на перспективу будущего.

Может быть, данным республикам нужна мусульманская или вообще восточная модель культурной идентичности?

На этот вопрос следует отвечать с известной долей осторожности. На традиционном Востоке (особенно в Индии и Китае) личность, или «я» элиминируется, так как идентичность здесь соизмеряется с родом, родовой принадлежностью, а также со степенью слитности человеческого индивида с абсолютным мировым первоначалом, будь это Дао, Брахман или что-нибудь еще.

Что касается ислама, то одним из важных моментов в его вероучении является своеобразное истолкование нации и гражданства. Согласно шариату, исламская нация - это умма. Понимание термина «умма» в том плане, что народ есть носитель единой веры ислама, всегда остается мощным фактором национальной интеграции.

Следовательно, исламская модель культурной идентичности вряд ли приемлема, во всяком случае - на современном этапе развития. Дело здесь в том, что в громадном разнообразии своих религиозных или антирелигиозных пристрастий никак не подпадают под понятие мусульманской «уммы»: идейно-культурные различия в этом отношении действительно очень велики. Да и сам ислам, как известно, формировался больше как «народный ислам», а его внедрение на территорию происходило довольно тяжело и неоднозначно [9]. Кроме того, современные вызовы призывают построить государство не религиозного, а светского характера.

Сегодня многие представители различных этносов склонны отождествить, идентифицировать себя с представителями тюркского мира и с арабо-мусульманской культурой. Эта тенденция к культурной идентификации себя с более обширным этническим или, вернее, суперэтническим образованием объясняется, по всей видимости, вызовами современной глобализации.

По какой причине это происходит, если говорить конкретнее? Потому, вероятно, что традиционная культура, хотя и была в истории уникальной, своеобразной, все-таки не имела значительного прямого и непосредственного влияния на развитие культуры всемирной, как это было в случае с культурами Древней Греции, Рима, мусульманского Ренессанса или, скажем, Эпохи

Возрождения в Европе. Вот почему ныне многие стремятся идентифицировать себя с более обширными этническими образованиями, - во всяком случае, такая тенденция просматривается.

Однако это не выход в полном смысле слова. Главное должно быть в том, чтобы не в прошлом, а в настоящем и ближайшем будущем сказали свое культурно-историческое «слово». То есть задача не в том, чтобы пребывать в горделивом сознании достижений своего прошлого, а в том, чтобы, опираясь на него, начать творить культуру новую, отвечающую новым потребностям человеческого сообщества. Иначе говоря, место современных государств в мировой культуре должно определяться не прошлыми достижениями, а нынешними и будущими. Традиционная культура народов должна послужить не застывшим кумиром, идолом, которому нужно поклоняться, а подспорьем, опорой при создании новых, еще невиданных образцов культуры, которые войдут в общую сокровищницу проявлений человеческого духа.

В то же время существует, разумеется, и серьезная опасность, которая сегодня хорошо известна и ясно осознана. «Глобализация бросает вызовы этносам, культурам, цивилизациям. Чтобы в этих условиях не только выжить, но и успешно развиваться, этнос должен вписаться в программу непрерывного обновления и решать задачи национальной модернизации в русел стратегии и тактики устойчивого развития. Только оно может достойно противостоять вызовам и угрозам новой эпохи» [10].

В связи с этим вопросом отметим следующее. Идентичность в современном мире задает норму «антропологического воображения» (О. Генисаретский), т.е. тот образ человека, который «обращается» в рамках данного сообщества. При этом тревожно, что это антропологическое воображение сегодня представлено довольно скудно; к тому же нынешний человек, человек постмодернистской эпохи, сверяет, идентифицирует себя не по своей человеческой сущности, а сам строит некую модель, образ сущности человека, исходя из субъективных предзаданных схем.

Неизбежность конфликта между традицией и модернизаторством, между старой и новой культурной идентичностью совсем не обязательно должно принимать формы острого антагонизма. Этот конфликт может протекать в самых разных формах, начиная с внутрикультурных, даже жанровых, причем они могут иметь достаточно мягкий характер творческой дискуссии. Так или иначе, необходимо стремиться именно к такому развитию событий в области культуры в современную эпоху, которая отмечена серьезными глобализационными процессами и связанными с ними проблемами. В таком случае конфликт прежних, традиционных, и новых ценностей станет не столько конфликтом, сколько стимулом для прогрессивного культурного строительства.

Список использованной литературы:

1. Erikson E. H. Identity and the life cycle. Selected papers. - New York:International Universities Press, 1967. - 171 p.
2. Erikson E.H. The problem of Ego identity // Identity: youth and crisis. – NewYork: W. W. Norton, 1968. - P. 1-73.
3. Erikson E. H. Dimensions of a new identity. - New York: Norton, 1974. -125 p.
4. Alcoff L.M., Mendieta E. (Eds.). Identities: Race, Class, Gender, and Nationality. Malden: Blackwell, 2003.
5. Luce E. Joe Biden Should Beware Liberal Identity Politics // Financial Times. 2020. December 15 (https://on.ft.com/3ntbEUr).
6. Хусейн Эфе Каратай Национальная идентичность - модернизация и Зия Гёкалп// https://ulkuocaklari.org.tr/uploads/dergiler/tcaralik2020-rusca.pdf
7. Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону, 1999. - С. 49-124.
8. Артемьев А.И. Социология Личности. - Алматы: КазАТК, Издательство «Бастау», 2001. - 254 с.
9. Шалабаева Г.К. Глобализация и проблемы культурной идентичности //Мультикультурное общество в Казахстане: модели, проблемы, перспективы. -Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002. С.53-63.
10. Акатай С. Мусульманская схоластика и попытки христианизации в Казахской Степи // Адам әлемі Мир человека. 2002. -№ 1. - С.21-25.

УДК 111.81

УЧЕНИЕ О БЫТИИ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ ГЕГЕЛЯ

Тулеубеков Асыл Серикович
Maqsut Narikbayev University,
ассоциированный профессор
Доскожанова Айжан Бериккановна
АУЭС имени Гумарбека Даукеева,
ассоциированный профессор

Георг Вильгельм Фридрих Гегель является одной из крупнейших фигур в немецкой философии и основоположников западной философии. Его интеллектуальное и исследовательское влияние по сей день охватывает весь спектр современных философских проблем. Философию Гегеля часто называют абсолютным идеализмом, поскольку она охватывает дуализм человеческого разума и природы. Гегель родился в Штутгарте [1, стр. 2–3]. Помимо школьного образования, отец Гегеля нанял ему репетитора. Сам Гегель много читал, тратил все свои карманные деньги на новые книги, а также часто посещал городскую библиотеку. Благодаря этому он был отличником в школе. У Гегеля также был свой собственный стиль работы с книгами. Прочитав книгу, он записывал общие сведения из неё на отдельных листах. Затем он раскладывал листы по отдельным папкам в соответствии с научными областями. Так постепенно появились папки для арифметики, эстетики, физиогномики, геометрии, психологии и других наук. Он рассортировал все листы и папки по алфавиту. Такая строгая систематизация помогала ему легко находить нужный отрывок в книге. Гегель пользовался этими папками, сформированными ещё в детстве, на протяжении всей своей жизни [2, стр. 6].

С 1788 по 1793 год Гегель изучал философию и теологию в Тюбингенском университете. В это время он познакомился с будущими философами Фридрихом Шеллингом и Фридрихом Гёльдерлином [3, стр. 235], оказавшими сильное влияние на его мировоззрение.

После окончания Тюбингенского университета Гегель работал домашним учителем в Берне и Франкфурте. В 1801 году он стал приват-доцентом Йенского университета. В 1807–1808 годах он был редактором бамбергской газеты и директором Нюрнбергской гимназии. В 1818 году он стал профессором философии Берлинского университета, где проработал до конца своей жизни. В 1830 году он был избран ректором Берлинского университета.

Философию Гегеля прежде всего отличает диалектическая направленность. Диалектика, как её понимал Гегель, есть переход от одного понятия к другому, от одного понятия к другому. Этот переход показывает ограниченность этих понятий и концепций. Гегель считал, что чистые понятия существуют в самом внешнем мире (тогда как, по Канту, человек получает чувственные данные из внешнего мира, а затем накладывает на них чистые понятия для описания этих данных). По Гегелю, понятия вещей существуют ради понятий. Следовательно, сама идея есть единство понятия и реальности. Поэтому, по Гегелю, диалектика – движущая душа мышления и развития понятий. Поэтому диалектика противостоит метафизике.

В основе диалектики лежат явления абсолюта, противоречия и отрицания. Что это значит? Основа развития – абсолют. Абсолют противоречит себе и отрицает себя. И сам абсолют всегда начинается с тезиса. Для любого тезиса всегда возникает антитезис. И в борьбе тезиса и антитезиса возникает синтез. Ведь и сама борьба, и её результат есть синтез. Иными словами, сама борьба объединяет две противоположности (тезис и антитезис). В этом всеобъемлющем движении заключается вся суть и вся истина бытия. Точнее, живая связь, объединяющая физический и духовный миры друг с другом и с Абсолютом.

Собственно, учению о бытии Гегель посвящает три основные работы: «Феноменология духа», «Наука логики» и «Энциклопедия философских наук». Рассмотрим каждую из них вкратце.

1. ***«Феноменология духа»*** (нем. *Phänomenologie des Geistes*, 1807). Диалектическая система Гегеля была подготовительным методом к преодолению противоречия между субъектом (человеческим разумом, сознанием) и объектом (природой). Этот процесс преодоления отражен в феноменологии духа. Гегель так и назвал свой первый фундаментальный труд – «Феноменология духа». По мнению Гегеля, это произведение – одиссея человеческого сознания от самой начальной стадии понятия до уровня Абсолюта. Другими словами, он назвал свою книгу ступенькой к более широкой философской системе [4, стр. 468]. Как уже упоминалось, главной задачей феноменологии духа было преодоление стереотипа. Этот стереотип находил отражение в том, что субъект (внутренний мир человека, его сознание) и объект (внешний мир, природа) – это обычные противоречия.

Однако, как Гегель решает эту проблему в своей «*Феноменологии духа*»? Прежде всего, он прослеживает развитие сознания. Проблема в том, что индивидуальное сознание следует тем же путём, которым человечество следовало на протяжении всей своей истории. В результате человек может рассматривать мир и себя как завершённую мировую историю. И на этом уровне нет противопоставления субъекта и объекта, «сознания» и «вещи»; есть лишь абсолютное тождество, то есть тождество мышления и бытия. Философия, достигшая абсолютного тождества, вступает в стихию чистого мышления (вопроса). По Гегелю, это сфера логики, в которой осуществляется свободная жизнь человеческого мышления.

2. ***«Наука логики»*** (нем. *Wissenschaft der Logik*). Гегель изложил суть логики в своём втором после «*Феноменологии духа*» фундаментальном труде «*Наука логики*». По сути, этот труд является основой философской методологии Гегеля [5, стр. 67]. «*Наука логики*» состоит из двух частей, написанных в разные годы:

Глава первая. «Объективная логика»

Книга 1. «Учение о бытии» (нем. *Lehre vom Sein,* 1812)

Книга 2. «Учение о сущности» (нем. *Lehre vom Wesen,* 1813)

Глава вторая. «Субъективная логика»

Книга 3. «Учение о понятии» (нем. *Lehre vom Begriff,* 1816)

Наука логики начинается с понятия чистого бытия (*reines Sein*). Но чистое бытие не имеет ни качества, ни определения. Следовательно, нет разницы между чистым бытием и чистым небытием (*Nichts*). Но если чистое бытие есть просто ничто, то нет ни мира, ни истины. Истина возникает только тогда, когда чистое бытие переходит в конкретное бытие, которое определяется. Другими словами, истина открывается в самом процессе. Этот процесс есть процесс перехода от чистого бытия к конкретному бытию (*Dasein*), имеющему определение; то есть происходит процесс становления (*das Werden*). В отличие от чистого бытия, конкретное бытие есть некое бытие (или качество, *Qualität*). Благодаря новым логическим связям качество переходит в количество. Синтез количества и качества есть мера (*Maß*). Мера оказывается сущностью вещей; так мы переходим от категорий бытия к категориям сущности.

Учение о бытии в «Науке логики» Гегеля

Раздел	***Основные категории***	***Смысл / пример***
1. Бытие	- Чистое бытие - Ничто - Становление	Бытие и ничто тождественны, их истина – становление (рождение/смерть, появление/исчезновение).
2. Качество	- Наличное бытие (*Dasein*) - Иное (*Anderssein*) - Конечность и бесконечность	Бытие всегда «какое-то» (например, красное, твёрдое). Потеря качества = исчезновение вещи.
3. Количество	- Чистое количество - Непрерывное и дискретное - Степень	Изменения затрагивают «больше/меньше», но вещь остаётся собой (например, вода: 10° или 20°).
4. Мера	- Единство качества и количества	Изменение количества может изменить качество (вода при 0° = лёд). Каждая вещь имеет свою меру существования.

«*Учение о сущности*» считается самой сложной частью «*Науки логики*» Гегеля и неоднократно перерабатывалось им. Здесь Гегель рассматривает три важные категории: противоречие (*Widerspruch*), бытие (*Grund*), явление (*Erscheinung*) и действительность (*Wirklichkeit*). Действительное бытие наделяет вещи их основным свойством – существованием. Благодаря существованию всё в мире получает возможность проявляться (феномен). В этих явлениях проявляется истина, действительные вещи (истина). Всё действительное имеет разумные причины своего возникновения. В связи с этим Гегель заявляет: «Всё разумное истинно, всё действительное разумно».

Третья часть – «*Учение о понятии*» или субъективная логика. Эта часть включает субъективное понятие (*Subjektivität*), объект (*Objektivität*) и идею (*Idee*). То есть любая вещь сначала определяется (понятие), затем разделяется на множество своих признаков (объективация) и, наконец, замыкается вновь в общем виде (идея).

Таким образом, наука логики есть раскрытие Абсолютной Идеи в её необходимом развитии. В логике Абсолютная Идея живёт в стихии своей чистоты. Царство чистого мышления есть «царство истины в себе и для себя» [6, стр. 103]. Наука логики не отрицает формальную логику, а выводит её на

уровень диалектического понимания. С этого момента Гегель начинает объяснять главную и самую сложную часть своей философской системы, а именно систему «субъективный дух – объективный дух – абсолютный дух». Он подробно описал эту систему в своём труде «Энциклопедия философских наук».

3. *«Энциклопедия философских наук»* (нем. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817). Написание этого труда обусловлено двумя причинами:

- Гегель хотел дать учащимся руководство в виде одной книги [7, стр. 43],
- Гегель хотел изложить в одном произведении три части своего учения – логику, философию природы и философию духа [8, стр. 388].

По Гегелю, основой бытия мира является Абсолютная Идея (*Absoluter Geist*). Эта абсолютная Идея осуществляет самопознание и для этой цели создала природу и человека. Высшей ступенью этого самопознания является абсолютное знание в форме философии. Поэтому этот труд Гегеля также состоит из трёх книг:

- «*Наука логики*»,
- «*Философия природы*»,
- «*Философия духа*».

Первая книга – «*Наука логики*» – называется «*Малая логика*», в то время как предыдущая работа Гегеля называется «Большая логика» [9, стр. 80]. По содержанию «*Малая логика*» приблизительно совпадает с «*Большой логикой*». Как и «*Большая логика*», «*Малая логика*» также делится на следующие разделы:

- Бытие,
- Сущность,
- Понятие.

Вторая книга – «*Философия природы*» – описывает переход Абсолютной идеи в иное бытие (*Anderssein*), то есть в природу. Эта книга состоит из трёх наук:

- Механика (материальная сторона природы),
- Физика (образование природных явлений),
- Органика (минералы, растения и животные).

Третья книга – «*Философия духа*» – рассматривает дух как истину и основу природы. Эта книга делится на три основных раздела:

- Субъективный дух (антропология, феноменология духа, психология),
- Объективный дух (право, мораль, человеческая этика),
- Абсолютный дух (искусство, религия откровения, философия).

Таким образом, Гегель в этом произведении показал развитие Абсолютного духа. Это развитие начинается с Субъективного Духа, то есть с мира обыденного бытия и человеческой логики. Затем Абсолютный Дух проникает в природу (или, как говорит Гегель, проецируется во внешнюю природу). И на высшей ступени Абсолютный Дух достигает собственного сознания в форме философской мысли.

Список использованной литературы:

1. Pinkard Terry P. Hegel: A Biography. – Cambridge: Cambridge University Press. – 745 p.
2. Гулыга А.В. Гегель. – 2-е издание, перераб. и доп. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 263 с.
3. Берковский, Н. Я. Романтизм в Германии. – СПб.: «Азбука-классика», 2001. – 512 с.
4. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. The phenomenology of spirit. Cambridge Hegel Translations. Translated by Pinkard, Terry. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
5. Мотрошилова Н.В. «Наука логики» // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х тт. Т.1. – Москва: Мысль, 1970.
7. Быкова М.Ф. «Энциклопедия философских наук» // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.
8. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: Учеб. пособие для ун-тов. – М.: Высш. шк., 1989. – 480 с.
9. Жюлиа Д. Философский словарь: пер. с франц. – М.: Междунар. отношения, 2000.

УДК 101.1

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РЕАЛИЗАЦИИ НЕОЕВРАЗИСТВА КАК ИДЕЙНОГО ТЕЧЕНИЯ

Шайдулин Руслан Ильдосович
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
аспирант кафедры теологии, философии и культурологии, Омск, Россия

Разнообразия социокультурных моделей обществ на планете сформулировало вопрос о разработке отдельного подхода к пониманию онтологических особенностей, происходящих в пределах евразийского пространства. Методология цивилизационного подхода позволила осмыслить феномен постсоветского пространства с позиций евразийства, которое попыталась выделить постсоветское пространство как отдельную социокультурную суперсистему. Однозначно, можно согласиться, что евразийства как идеология является диалектической оппозицией либеральной идеологии, сформированной в рамках западной цивилизации.

Методологической основой работы является цивилизационный и системный подход, как способы выявление субстанционального, которое Б. Спинозе является «причина самого себя» [1, с. 83], то есть целое предпослано своим частям и создает из себя и для себя.

Консолидации идеи общего исторического пути, единого семантического и смыслового поля пространство Евразии получили законченное философское оформление в белоэмигрантских кругах в начале 1920-х годов. К первому поколению евразийцев, разработавших социально-философское течение евразийство, можно отнести Н.С. Трубецкого, П.П. Сувчинского, Г.В. Флоровского П.Н. Савицкого. Отправной точкой в зарождение евразийского движения относят публикации работ Н.С. Трубецкого: «Европа и человечество», «О туранском элементе и русской культуре», «Мы и другие». Где указывается на общий взаимопроникающий процесс инкорпорации туранского элемента в формирование русского самодержавие: «Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской, и вряд ли правы те историки, которые закрывают глаза на это обстоятельство или стараются преуменьшить его значение» [2, с. 35].

Интеллектуальный феномен идей евразийства продолжил представитель второго поколения евразийской мысли, выдающийся исследователь Л. Н. Гумилев [3], который внес существенный вклад в изучение вопроса взаимодействия кочевых обществ с оседлыми народами в рамках евразийской концепции. Продолжил оригинальную идею П. Н. Савицкого «о влияние географического ландшафта на этнические сообщества» [2, с. 240] («месторазвитие») создающие сущее этноса, которое рождает понятие о реальности, наполняя внутренние определение генерирующие нормы и ценности человека.

Пережив 70-летний период евразийство, продолжила свое существование, трансформировавшись в новый концептуальный подход – неоевразийства. В своем содержание, неоевразийства актуализировало вопрос о постоянном межкультурном диалоге этносов проживающих на территории евразийского пространства.

На сегодняшний день структура классификации современных подходов к неоевразийству различна. К примеру, исследователи А.И. Гарлик,[3]А. В. Самохин, [4] Р.Р. Вахитов [5] выделяют пять [6] интеллектуальных течений внутри неоевразийства:

1. неоевразийства А. Г. Дугина;
2. «академическая школа» неоевразийство (А. С. Панарин, Н. Н. Моисеев, Ф.И. Гиренок и др.);
3. последователи Л. Н. Гумилева;
4. право - консервативное неоевразийства (В.В. Кожинов);
5. левое течения неоевразийства (С.Г. Кара-Мурза, Р.Р. Вахитов, Т.А. Айзатуллин и др.) [7].

В целом, возобновление дискурса об евразийства в виде переработанной идеи переродившейся в неоевразийства – начинается с публикаций и выступлений А. Г. Дугина с конца 1980-х годов. Фундаментальная мысль в нарративах А. Г. Дугина заключается в том, что с философских позиций неоевразийства – это прежде всего неприемлемость либерального пути в историческом движении Евразийского пространства.

Ярким представителем идейной школы неоевразийства решившим практически применять евразийские подходы в период распада СССР стал казахстанский политик Н. А. Назарбаев, который

выступил в лице интеллектуала осмыслившим интеграционный потенциал евразийской мысли и сделал шаг в сторону реализации евразийской идеи. Первый этап реализации идеи произошел в 1994 году во время лекции Н. А. Назарбаева в г. Москве (МГУ им. М. В. Ломоносова), где озвучена тема практической реализации идеи неоевразийства. Осмысливая реальность постсоветского времени, Н. А. Назарбаев обозначил сущностные изменения, где «с одной стороны, происходит становления национальной государственности, а с другой – укрепляется тенденция к интеграции стран СНГ» [8, с. 25]. По сути, это выступления в общей мере прочертило границу междуевразийством как продукт модерна, с присущей ей политической конструкцией (империя) и неоевразийства как производная постмодерна. Тенденция того, что онтологическая гетерогенность больших пространств (поликультурность) и возможность интеграции возможна только в духе постмодерна, были выделены Г. Киссинджером, как часть современной мировой тенденции: «Разделенность и многообразие стали отличительными признаками новой системы международного порядка – с собственным мировоззрением, собственной философией» [9, с. 9].

Казахстанский подход к неоевразийтсву представлен практическим подходам, где если идеи российских ученых носили исторический и географический подход, то идея Н.А. Назарбаева носит другой характер. Формулирование версии евразийства развернуто в книге Н.А. Назарбаева «Стратегия Независимости»: союз равноправных независимых государств; реализация национально-государственных интересов каждой страны-участницы проекта; признание границ и территориальной целостности страны-участницы.

Кратко рассмотрев историю социально-философского аспекта развития евразийской мысли, можно резюмировать, что неоевравзийства как философская мысль имеет широкие горизонт подходов, но существуют фундаментальные скрепы связывающие широкий спектр взглядов в единое целое:

1. фундаментом неоевразийства выступает цивилизационный подход, как метафизическое выражение собственной коллективной идентичности;
2. метафизическое противостояние, выраженное в антиглобализме;
3. культурная уникальность, как противоположность универсализму.

Казахстан, как страна, находящаяся в «сердце Евразии», имеет исключительное положение, как заметил З. Бжезинский: «Из пяти новых независимых государств Средней Азии Казахстан и Узбекистан играют самую важную роль» [10, с. 225]. Географическое положение Казахстана как «сердце Евразии», которое связано пересечением континентальных линий Евразийского континента - создало базис развития многовекторности: геостратегические партнеры Российская Федерация, Китайская Народная Республика и Соединённые штаты Америки. В связи с чем, неоевразийства как социально-философская мысль о модели взаимодействия государств на евразийском пространстве имеет интеллектуальный потенциал, который может открыть долгосрочные возможности на пути развития государств евразийского континента.

Список использованной литературы:

1. Спиноза Б. Избранные произведения. - М.,1957. Т. 1. - 453 с.
2. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология / сост. Л. И. Новикова. – Москва: Наука, 1993. - 345 с.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Москва: издательство АСТ, 2021. - 704 с.
4. Гарлик А.И. Идеи евразийства в контексте современного развития России. Улан-Удэ, 2000. - 364 с.
5. Самохин А.В. Евразийство как идейно-политическое течения в России XX века. автореф…дис. канд. ист. наук. - М., 2004.- 32 с.
6. Вахитов Р.Р. Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. СПб.: Владимир Даль, 2023. - 239 с.
7. Бердин А.Т., Буранчин А.М. Современные течения евразийства в политической жизни России//Панорама Евразии. 2008. - № 1. - С. 58-64.
8. Назарбаев Н.А. Евразийский союз: идеи, практика, перспективы 1994-1997. - М., 1997. - 347 с.
9. Киссинджер Г. Мировой порядок. - М., 2022. - 458 с.
10. Бжезинский Зб. Великая Шахматная доска. - М., 2021. - 336 с.

ӘОЖ 1(075)

ТАРИХТЫ ТҮСІНУ ЖОЛДАРЫ: ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАС

Шалдарбекова Айша Бақташқызы
М.Әуезов атындағы ОҚЗУ-ң доценті, философия ғылымдарының кандидаты,
Еркінұлы Талғат
М.Әуезов атындағы ОҚЗУ-ң доценті м.а., философия докторы (PhD)
Ибраева Нурила Амировна
М.Әуезов атындағы ОҚЗУ-ң доценті, философия ғылымдарының кандидаты, Шымкент, Қазақстан

Ғылыми еңбектерде «тарих» көбінесе «өткен әлеуметтік шындық» ретінде қарастырылады, яғни бұл адамдардың өткен қоғамдық өміріндегі оқиғалар мен жетістіктерінің жиынтығы. «Тарих» - санасы мен ерік-жігері бар, алдына белгілі мақсаттар мен міндеттер қоятын адамдар әрекет ететін қоғамды қарастырады» [1, 18 б.]. Ол адамзат пайда болғаннан бері оның өткен жолын, жасаған әрекеттерінің барлығын білдіреді және сонымен бірге ол өткен уақытқа қатысты «білім» болып табылады. «Тарих» ұғымы «тарихи сана» мен «тарихи жады» сияқты ұғымдармен мәндес. Адамның тарихты жазудағы мақсаты — біріншіден, өткенді терең түсініп, қателіктерді қайталамау және жетістіктерді одан әрі дамыту үшін одан сабақ алу; екіншіден, болашақ ұрпаққа өзі және өз заманы туралы дерек қалдырып, өзінің шыққан тамыры мен мәнін түсіндіру.

Егер «тарих» терминінің философиялық түсіндірмелеріне назар аударсақ, онда олар көптеген тарихшылардың дәстүрлі көзқарастарынан өзгеше болады. И.Гердер, Г.Гегель, М.Вебер, К.Ясперс, Р.Арон сияқты ойшылдардың еңбектерінде «тарих» ұғымы әлеуметтік философияның маңызды категорияларымен байланысты қарастырылады. Философияда «тарих» — бұл адамзаттың рухани, әлеуметтік, саяси және мәдени дамуының мәні мен мақсатын түсіну үдерісі ретінде қаралады. Сондықтан өткен оқиғалар арқылы адамзатқа тәлім беретін және болашаққа бағыт-бағдар көрсететін ілім.

Архивтік материалдарға, құжаттарға, археологиялық және жазба дереккөздерге сүйенетін «Тарих ғылымы» – өткен оқиғаларды, деректерді, тұлғаларды, фактілерді зерттейтін эмпирикалық ғылым [2, 22 б.]. Ал тарих философиясы – тарихтың мәнін, заңдылықтарын, бағыттарын және даму себептерін түсіндіруге тырысатын философиялық сала. Тарих философиясы жеке мемлекеттер мен ұлттардың тарихын немесе дүниежүзілік тарихты зерттеумен шектелмейді. Тарих ғылымының тарих философиясынан айырмашылығы, оқиғалар мен тарихи фактілердің қай кезде болғанының уақыттық реттілігін сақтауы керек. Ал тарих философиясы белгілі бір логикалық және концептуалды құралдар жүйесіне ие, оның көмегімен тарихи процестің философиялық-тарихи бейнесі ашылады. Мұнда «прогресс, әлеуметтік детерминизм, өркениет, құқық, формация, қоғамдық қатынастар, географиялық факторлар, себеп-салдар, өзіндік сана және тарихи сана» сияқты ұғымдар қарастырылады. Бұл — ең жоғарғы деңгейдегі абстракция теориясы, дегенмен ол объективті шындықты дәл әрі терең жеткізуге қабілетті.

Кейбір тарихшылар тарих философиясы сияқты тарих ғылымының да өзіне тән категориялары бар екенін айтып, оны теориялық пән ретінде қарастырады. М.А.Барг мысал ретінде «әлемдік-тарихи», «жергілікті-тарихи», «тұтастық», «құрылым», «процесс» деген ұғымдарды атап көрсетеді. Дегенмен ол тарих ғылымының адамзаттың дүниежүзілік-тарихи даму заңдылықтарын емес, оқиғалардың реттілігін қарастыратындығын айтып, ал егер заңдылықтарды зерттеу міндеті қойылса, онда бұл тарих философиясының саласына жататындығын атап көрсеткен.

Тарих философиясы тарих ғылымының жетістіктерінсіз дамуы мүмкін емес. Ол нақты фактілер мен шынайы деректерді білмей, ғылыми тұрғыда жалпылама қорытынды жасай алмайды. Сондықтан ол әрқашан тарих ғылымының нәтижелеріне сүйенуге мәжбүр. Сондықтан кейбіреулер тарих философиясы тарих ғылымының әртүрлі салаларындағы тарихшылар жинаған барлық фактілік және эмпирикалық мәліметтерді жинақтап, жалпылауға тиіс деп есептейді. Бірақ тек алынған нақты білімді жинақтау тарих ғылымына жаңа идея немесе түсінік әкелмейді. Сонымен қатар, дайын білімді жинақтап, жүйеге келтіруді тарихшылардың өздері де жақсы орындай алады. Ендеше тарих философиясының шынайы міндеті неде? Енді осы сұраққа нақты жауап беріп, тарих философиясының ерекше қызметін айқындау қажет.

Шын мәнінде философтардың жасайтын жалпы тұжырымдарына тарихшылар жиі күдікпен қарайды. Тарихшылар өткен оқиғалар мен құбылыстарды олардың барлық даралығымен және

нақтылығымен зерттеуге ұмтылады. Тарихшылар философтарды жалпылау әдістерін нақты тарихи оқиғалар мен құбылыстарға қолдануы мүмкін деп қорқады. Сондықтан олар әсіресе табиғат заңдарын зерттеуге бағытталған жаратылыстану ғылымдарының әдістерін тарихты зерттеуде қолдануға мүлде қарсы екенін де атап өту керек.

Екінші жағынан, жалпылау жасауда тәжірибесі бар философтар тарихшылардың еңбектерін бағалағанда, олардың көбінесе тарихи фактілерді тек сипаттап, жүйелеумен шектеліп, ғылыми тұжырымдары аз болады деп сын айтады. Осы себепті тарихшылар мен философтар арасында мұндай келіспеушіліктер үнемі туып отырады.

Тарих философиясы тарихи ойлаудың негізіндегі жалпы схемалар мен идеяларды зерттейтіндіктен, оның көзқарасы тарихшының көзқарасынан әлдеқайда кең болады. Тарих ғылымы объективтілік сақтай отырып, тек өткен туралы мәліметтерді ұсынса, тарих философиясы өткенді қазіргі заманмен және болашақпен байланыстыра отырып, одан сабақ алуға шақырады. Ол тарихи оқиғаларды тек өткенмен шектелмей, қазіргі және болашақ мәдениеттің кең контекстінде қарастырады, кездейсоқтық пен маңызды нәрселерді айыра отырып, тарихи дамудың негізгі бағыттарын нақтылап, жүйелі түрде көрсетеді. Мысалы, екінші дүниежүзілік соғысты алайық. Тарих ғылымы оның нақты себептері мен соғыс кезінде болған фактілерді зерттейді. Ал тарих философиясы бұл соғысты қазіргі әлемдегі бейбітшілік пен халықаралық қатынастарды түсінумен байланыстырады. Яғни, өткен соғыс тәжірибесінен сабақ алып, қазіргі қоғамда соғыс қайталанбауы үшін қандай әрекеттер қажет екенін және болашақта адамзатқа қандай қауіптер төніп тұрғанын талдайды. Осылайша, тарих философиясы өткенді болашақпен байланыстырып, оқиғалардың маңыздылығын кеңірек түсінуге көмектеседі.

Тарих философиясы үнемі даму үстінде болады. Тарих философиясының негізгі міндеттері туралы көзқарастар мен адамзат тарихын философиялық түсінудің мүмкіндіктері туралы көзқарастар да өзгеріп отырады. Тарих философиясын таным теориясының бір саласы ретінде қарастырған жөн. Тарихты зерттеуде танымның ролі өте зор. Ол турасында К.Поппер «Тарихтың барысын болжауға тырысу – бос әурешілік. Өйткені тарихтың дамуы білімнің дамуына тәуелді, ал біз болашақтағы біліміміздің бүгін болжай алмаймыз» [3, 270 б.], -дейді. Поппер тарихты ғылыми дәлдікпен болжауға болмайтынын, өйткені адамның танымы мен білімі үнемі өзгеріп отыратынын атап көрсетеді.

Салыстыра келе тарихшы мен философтың қандай да бір оқиғаны түрлі контекстте қарастыратынына көз жеткіздік. Оны дәлелдей түсу үшін бір мысал келтірсек: XX ғасырдың басындағы Алаш қозғалысын тарихшылар мен философтар екі қырынан алып қарастырады. Мәмбет Қойгелдиев, Қойшығара Салғараұлы сияқты зерттеушілер Алаш қозғалысының **шығу себептерін**, **қатысушыларын**, **құжаттарын**, **саяси бағдарламасын** нақты зерттеді. Алаш партиясының құрылу кезеңін, **тарихи хронологиясын**, кім не істегенін анық көрсете білді. Алашорда үкіметінің қызметін **деректер арқылы дәлелдеді**. 1917 жылы құрылған Алаш партиясы мен Алашорда үкіметін қазақ халқын отарлық езгіден құтқаруға тырысқан, қазақ жерінде ұлттық автономия орнатуды мақсат тұтқан әрекеттер ретінде көрсетті. Бұдан байқайтынымыз, т**арихшы үшін маңыздысы:** *Алаш қай кезде, қандай жағдайда, кімдердің қатысуымен, неге құрылды? – деген сұрақтардың жауабын ұсыну. Ал бұл оқиғаны философтар басқа қырынан қарастырды. Олар* Алаш идеясын жай саяси қозғалыс емес, **қазақ халқының рухани оянуы, ұлттық өзіндік сана-сезімінің көрінісі** деп қарастырады. Алаш қайраткерлерін **ұлттың болашағы туралы ой қозғаған, еркіндік пен әділет жолындағы ізденушілер** ретінде сипаттайды. Алаш идеясының **тарихтағы маңызы мен қазіргі ұрпақ үшін философиялық сабағын** іздейді. «Алаш» ұғымын философиялық категория ретінде сипаттап, Алаш идеясы – ұлттық өзін-өзі тануының негізі» деп баға берген. Бұдан байқайтынымыз, ф**илософ үшін маңыздысы- «***Алаш қозғалысының терең рухани және ұлттық мәні неде? Ол идея бүгін де өміршең бе?»-деген мәселелер екеніне көз жеткізе аламыз.*

Осылайша тарих философиясы — бұл тарихты түсіну мен талдауға бағытталған ғылым саласы. Ол тарихи процестің объективті заңдары мен рухани-адамгершілік мағынасы туралы, тарихтағы адамдардың маңызды күштерін іске асыру жолдары мен адамзаттық тұтастыққа қол жеткізу мүмкіндіктері жайлы сұрақтарға жауап беретін философияның бір бөлімі болып табылады.

«Тарих философиясы» терминін ғылыми айналымға енгізген француз ағартушысы Франсуа-Мари Аруэ Вольтер, бірақ тарихи дамудың жалпы заңдылықтарының болуы туралы мәселені көтеріп, қазіргі мағынадағы «Тарих философиясы» терминін неміс педагогы Иоганн Готфрид Гердер өзінің «Адамзат тарихы философиясының идеялары» атты еңбегінде дамытты.

Г. Гегель де тарих философиясымен айналысты. Ол «Әлемдік философиялық тарих» ұғымын ғылымға алғаш енгізгендердің бірі болды [4, 110 б.]. Гегель тарихты үш негізгі түрге бөлді: 1) бастапқы немесе түпнұсқа тарих; 2) ой жүгіртетін (рефлективті) тарих; 3) философиялық тұрғыдан

жазылған тарих. Г.Гегельдің пікірінше, тарих философиясы тарихтағы жалпы заңдылықтарды іздеуге бағытталған. Мұндағы ең басты принцип – ақыл. Гегель үшін тарихтың түпкі мақсаты- еркіндікті анықтау.

Тарих философиясы бүкіл адамзат тарихын біртұтас, әлемдік тарих ретінде қарастыруды қолдайды. Антик дәуірде әртүрлі халықтар өздерін басқалармен байланыста қарастырған жоқ. Яғни оларды ортақ ұлт немесе прогресс идеялары төңірегінде біртұтастықта қарастыра алмаймыз. Алайда, христиандықтың пайда болуымен барлық адамдардың тарихын тұтас ұғым ретінде қабылдау дәстүрі қалыптасты. Бұл ортақ түсінік – адамдардың Құдай тарапынан жаратылғандығы, Құдай алдында тең болуы, күнәға батуы және Қиямет күні жауапқа тартылуы, сондай-ақ тозақ пен жұмақ мәселелерінің барлық адамға ортақтығы адамзатты ішкі біртұтастыққа біріктірудің шартын қалыптастырды. Сондықтан да, көп ғалымдар тарих философиясының алғашқы жүйесі тек христиандық дәуірде ғана қалыптасты дегенмен келіседі.

Тарих философиясының адамзат тарихын қалай қарастыратындығын тарих философиясының түрлі типтерін сипаттап беру арқылы көрсетуге болады. Біріншісі онтологиялық, материалды немесе субстанционалды тарих философиясы деп аталады. Онтологиялық тарих философиясы бойынша тарих — тек оқиғалар жиынтығы емес, ол — бүкіл болмыстың, адамзат пен әлемнің мәнін ашатын әмбебап процесс. Болмыстың табиғатында «не бар?» деген сұрақты тарих арқылы түсіндіреді. Тарихты белгілі бір **ішкі мәнге**, **заңдылыққа**, **мақсатқа** ие процесс ретінде көреді. Тарихтың **мақсаты** немесе **соңы бар** (мысалы, «еркіндікке жету», «ақыл-ойдың дамуы») деген мазмұнда қарастырады.

Рефлексиялық тарих философиясы тарихтың танымдық ерекшелігін түсінумен айналысады. Рефлексиялық тарих философиясы тарихи фактілер мен оқиғаларды тану мәселелерін алға шығарады. Оның өкілдері (Дильтей, Зиммель, Коллингвуд, Арон, Брэдли, Кросе және т.б.) тарих философиясының пәні ретінде тарихи өткенді зерттеудің логикалық-теориялық және әдіснамалық мәселелеріне назар аударды. Мысалы, Француз революциясын (1789 жылғы) дәстүрлі тарих: Бұл революция 1789 жылы басталды, себебі халық кедей болды, билік әділетсіз еді, т.б. дей отырып, оқиғаларды нақты ретімен баяндайды. Ал рефлексиялық тарих философиясы: Бұл революция неге маңызды болды? Ол адамзаттың бостандыққа, теңдікке деген ұмтылысын көрсетті ме? Ол адам санасында қандай өзгеріс әкелді? Француз халқы өздерін енді қалай сезінді? Адамзат тарихында бұл оқиғаға қандай философиялық, мәдени мән берілді? Деген мәселелерді ашады. Яғни, бұл бағыт тарихты адамның ішкі дүниесі, идеялары, құндылықтары тұрғысынан саралайды. Сонымен, **рефлексиялық тарих философиясы** — бұл тарихты түсіндіруде адам санасының, ойлауының, көзқарастарының маңызын алға қоятын философиялық бағыт.

- **Теологиялық тарих философиясы** тарихтың қозғаушы күші Құдай деп есептеп, тарих Құдайдың алдын ала жазып қойғаны деп қарастырады. Тарихты **Құдайдың еркімен болатын**, **белгілі бір құдайлық жоспармен жүретін** үдеріс деп түсіндіреді. **Христиандық тарих түсінігі** — теологиялық философияның айқын мысалы.

- **Метафизикалық тарих философиясы** тарихтың қозғаушы күші ретінде трансценденттік заңдылықты немесе тағдырды қарастырады.

- **Идеалистік тарих философиясы** тарихтың қозғаушы күші деп идеяларды немесе адамның рухани өмірін есептейді. **Яғни, а**дамзат тарихын «**ақыл, сана, рух** немесе идеялар жасайды» деген түсінік. Бұл философияда **идея — басты рөлде**, ал материалдық жағдайлар — екінші орында дегенмен шамалас. Мысалы, «Бостандық», «Әділет», «Мораль», «Ар-намыс», «Дін» сияқты **рухани ұғымдар** — тарихты алға жылжытатын күштер.

- **Натуралистік тарих философиясы** қозғаушы күштер сапасында адам табиғатын қарастырады. Ол тарихты табиғи (биологиялық, географиялық, климаттық) заңдылықтарға сүйене отырып түсіндіретін бағыт. Бұл көзқарас бойынша, адамзат тарихының дамуына **табиғат әсер етеді**: адамның мінез-құлқы, қоғамның құрылысы, өркениеттің дамуы — бәрі **табиғи ортаға** байланысты. Тарих **рухани не идеялық себептермен емес**, көбінесе **табиғи қажеттіліктермен** дамиды. Мәселен **Гиппократтың географиялық фактор туралы көзқарасы бар екенін білеміз.** Гиппократ әр халықтың мінезі **олар тұратын жердің табиғатына** байланысты болады деген. Салқын климаттағы халықтар — батыр, шыдамды. Жылы аймақтардағылар — жұмсақ мінезді, өнерге бейім деп көрсетеді. Міне бұл **натуралистік көзқарас**. Осындай көзқарасты Ш.Л.Монтескье де қолдаған.

-Материалистік-экономикалық тарих философиясы тарихтың қозғаушы күштері деп экономикалық қатынастырды есептейді. Бұл көзқарасты **Карл Маркс** пен **Фридрих Энгельс** дамытқан. «Олардың ойынша тарихты сана, рух немесе идеялар емес, материалдық өмір, яғни

өндіріс, еңбек, экономикалық қатынастар жасайды» [5, 85 б.]. Адамдар мен таптар арасындағы экономикалық қақтығыс (тап күресі) — тарихтың қозғаушы күші.

Тарихшылар мен философтар арасында жиі туындайтын пікірталастар мен келіспеушіліктер олардың өзара тығыз байланысты екеніне күмән келтірмейді. Ойымызды И. Лакатостың тарих философиясы мен тарих ғылымының арақатынасына қатысты пікірін мысалға ала отырып қорытсақ: «Тарих философиясы тарих ғылымынсыз бос қуыс, ал тарих ғылымы тарих философиясынсыз көр соқыр».

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Шалдарбекова А.Б. Тарих философиясы. Оқулық. - Шымкент: М.Әуезов атындағы ОҚУ, 2025. – 144 б

2. Репина Л.П., Зверева В.В., Парманова М.Ю. Тарихи білім тарихы. Оқулық. Ұлттық аударма Бюросы қоғамдық қоры. - Нұр-Сұлтан, 2020. -300 б.

3. Ахметов С.С., Джаамбаева Б.А. Объективное знание и «открытое общество» К. Поппера в современном информационном поле. Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». № 2(110)/2023.

4. Ивин А. Философия истории. Учебное пособие.- М.: Гардарики, 2000. -200 с.

5. Джонстон Д. «Философияның қысқаша тарихы. Сократтан Дерридаға дейін» / Ғылыми ред. Нурышева Г.Ж. – Астана, 2018.– 216 б.

УДК 316.42

РАССУДОЧНЫЙ И РАЗУМНЫЙ АСПЕКТЫ БЕЗОПАСНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Шуматов Эльдар Галимжанович
Академия гражданской защиты имени М. Габдуллина Министерства по чрезвычайным ситуациям Республики Казахстан, начальник факультета очного обучения, Кокшетау, Казахстан
Шуматова Меруерт Маратовна
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, докторант, Астана, Казахстан

Человек, начиная с возникновения первых обществ и по сегодняшний день, всегда решал вопросы безопасного своего существования. Существование человека с природной точки зрения защищено на уровне индивида инстинктом самосохранения, а на уровне вида – функцией репродукции.

Летопись истории совместного существования людей, к сожалению, имеет печальные страницы, когда один род, племя или даже народность могла полностью физически уничтожить другие социальные группы. Однако, современная ситуация с возможным самоуничтожением человечества в результате например ядерной катастрофы по-своему неповторима. При этом вопрос о том, является ли атом мирным или нет, несущественен. В независимости от альтернативы – последствия одинаково разрушительны для жизни не только человека, но и всего живого на Земле. Проблема безопасности имеет не просто планетарный, а космический масштаб! Именно в рамках современного общества вопросы безопасности актуализировались как никогда.

Возникает вопрос: «Почему именно современное общество не смогло должным образом выработать механизмы своего безопасного существования?» А также какие механизмы, факторы или какие-либо другие причины препятствовали и до сих пор препятствуют этому.

Согласно Э. Гидденсу, социальные структуры – это правила и ресурсы для воспроизводства социальных систем. Если социальные системы, управляемые социальными структурами, в социальном пространстве и времени имеют практику воспроизводства, то у акторов социальных действий формируется чувство онтологической безопасности (Ontological security) [1]. Тем самым воспроизводство социальных практик гарантирует знакомый, свой, родной горизонт бытия, то есть у социального субъекта – актора – формируется доверительное отношение к социальному миру. Естественно, поэтому все механизмы воспроизводства имеют одобрение со стороны общества, а все что угрожает воспроизводству таит в себе опасность, и подпадает под строгий запрет – табу.

Вопросы обеспечения безопасности не просто пронизывают жизнедеятельность отдельного человека и общества, но формируют и образуют определенную сферу – пространство безопасности,

где обществом строго нормируется и упорядочивается деятельность и поведение каждого члена общества.

Естественно, что безопасность накладывает свои ограничения на осуществление человеком своих желаний и реализацию им прав и свобод. Но само собой разумеется, что осуществление желаний и реализация прав и свобод человеком, находящемся вне безопасного пространства, невозможно. Взаимоотношения безопасности и свободы прямо пропорциональны, они действуют как бы рука об руку. Чем больше человек хочет реализовать свою свободу, тем больше возрастают риски небезопасности, которые он должен преодолеть. И эта ситуация небезопасности до такой степени негативно сказывается на бытии человека, что даже возникает такой феномен как бегство от свободы (Э. Фромм). Свобода подразумевает ответственность за свое творчество, но безопасны ли новые горизонты творчества человека, ибо без безопасности свобода вырождается в произвол, а свобода без творчества вырождается в рутинизацию повседневной жизни, а сам человек превращается в часть механизма, её винтик, или в материально-обеспеченный автомат [2].

Указанное затруднение было в центре внимания научных интересов и Т.И. Абжанова, но он оперировал понятиями рассудка и разума [3]. Если перефразировать указанными категориями, то проблема звучала бы следующим образом. В процессе реализации своей свободы разум трансцендирует границы всякого возможного опыта, впадает в трансцендентальную видимость и противоречит самому себе. В результате он уничтожает все, что было построено и упорядочено рассудком, то есть сферу опыта – сферу эмпирического, а потому проверенного и, следовательно, безопасного бытия. Разум, оторванный от рассудка, разрывается антиномиями. Если изначально (И.Кант употребляет термин «априорно») разум хотел довести дело рассудка до логического завершения, то есть привести природу к единому синтезу к Миро-порядку, но в результате он впадает в хаос и произвол.

Либо разум вырождается в рассудок, а рассудок в предрассудок. Исключается всякое творческое начало и в том числе этическое. Человек рассматривается как механизм или автомат, действия которого строго регламентированы и нормированы, так как они фундамент и основа безопасного бытия. Рассудок, накладывает бесконечное количество ограничений и запретов, нарушение которых наказуемо. Ограничения, то есть нормы, правила, санкции, приказы, предписания, законы и т.д., бесконечны, так как само рассудочное (эмпирическое) абсолютизировано.

Разумеется, что индивидуальный опыт человека проходит через синтез рассудка и разума как сквозь «фильтрующий механизм». То, что поддается систематизации и классификации – находится на своем месте, а отклоняющееся и неопределенное представляет опасность потому, что неизвестны последствия их влияния – нет ожидаемых реакций, формирующих чувство безопасности и доверия. Когда социальный опыт упорядочен, а поведение индивидов ожидаемо и предсказуемо, то и у отдельных членов общества формируется чувство онтологической безопасности. Все то, что находится в пространстве культуры – безопасно; периферия и граница же несут в себе опасность.

Здесь следует подчеркнуть роль и место этического (разумного) сознания в деле воспитания всех членов общества. Этическое сознание (разум) не просто закрепляет социальные нормы порядка и контроля безопасного существования, но имеет принцип усиления и фокусирования. Человек, который даже мысленно нарушает установленный порядок, подвергает опасности не только себя, но и социум в целом. Боязнь перед опасным и желание наличия чувства безопасности вынуждают человека вести моральный образ жизни, так как такое его поведение для других членов будет ожидаемым и предсказуемым, а следовательно к самому человеку будет доверительное и доброжелательное отношение, и сам человек будет себя чувствовать полноценным членом общества, а потому и рассчитывать на его поддержку и защиту.

Усиливающий фактор этическому сознанию придает и так называемая «обвинительная теория опасности» (forensic theory of danger), согласно которой мир, окружающий человека, морализирован [4]. Хитрость этого учения в том, что человек, подвергшийся опасности или какому-нибудь несчастью, виноват в этом сам, то есть вина вменяется самому человеку, который подвергся опасности. Этическое сознание усиливает желание человека вести праведный образ жизни, сохраняя и приумножая установившийся порядок, и тем самым защищая его от опасности, формируя в нем чувство безопасности.

Итак, в моральном мире у добропорядочного человека формируется доверительное отношение к миру и вырабатывается чувство онтологической безопасности. Лучше быть моральным и ответственным, так как в таком случае, соответствуя социальным ожиданиям, человек твердо знает

свое место и предназначение в мире. Или говоря иначе, он признан миром, а в самом мироздании исключается всякая непонятная неопределенность.

В случае если человек оступился, как говорится, с кем ни бывает, этическое сознание посредством коллективных представлений осуждает его. По сути, он и сам себя очень строго осуждает, так как он тоже носитель этического сознания.

Согласно древнегреческому мифу, Прометей украл огонь у своего друга Гефеста. Но Прометей не только украл огонь, но и научил правильно пользоваться им, он также научил строить жилища, одомашнил животных, научил лечить болезни и т.д. Его образ символизируется с защитой от гнева богов. Несмотря на гнев богов человек, посредством переданных ему знаний, способен относительно обезопасить свое существование. Ключом к безопасному бытию является знание. Сам по себе огонь – это разрушающая сила, просто необходимо правильно им пользоваться, как говорится соблюдать нормы пожарной безопасности. Тем самым знание, переданное Прометеем, – это знание меры и нормы онтологической безопасности. Норма (знание) обуздывает угрожающую и разрушающую силу богов (природы).

Вопросы нормирования (меры), в данном контексте безопасного бытия, интересовали древних мыслителей, подтверждением чему являются цитаты и отдельные афоризмы из их сочинений, которые, к сожалению, сами полностью до наших дней не сохранились. «Все хорошо, что в меру» (Гиппократ). «Ничего сверх меры», «Мера – важнее всего», – говорил один из семи мудрецов. Но дальше всех пошел Протагор, утверждая что «Человек – мера всех вещей».

Сама по себе сила не принадлежит человеку. Хитрость человека в укрощении одной силы другой. Самое сложное выдержать баланс сил (меру). Хрупкость безопасного бытия человека тем и определена, что баланс относителен и непостоянен. Эта относительность и непостоянность нормы (меры) является центральной проблемой философии Гераклита. И в подтверждение наших взглядов, согласно Гераклиту, наглядным образом этого непостоянства нормирования, является огонь.

Первичная функция огня по формированию безопасного бытия не утратила своего значения и сегодня. «Абстрактные системы современности создают обширные сферы относительной безопасности для непрерывного течения повседневной жизни» – пишет Э.Гидденс [4; 131]. Элементарное отключение света (электроэнергии) по сути дела парализует все сферы жизнедеятельности современного цивилизационно-развитого общества – система водоснабжения, отопления, канализации, общественного питания, больницы и т.д. Страшно представить ужасающие последствия в случае отсутствия электричества более трех суток.

Само собой разумеющееся, привычное, обыденное не ценится, мы им не дорожим, но только стоит ему исчезнуть, как сразу наше отношение к нему меняется. Без огня, без света (электроэнергии) мир дезорганизуется, возвращается в изначальное хаотическое состояние. Символическая центральная (читайте – упорядочивающая) мощь огня (энергии) до сих пор является базовым компонентом онтологической безопасности. Где порядок и чистота, там человек чувствует себя безопасно. Для древнего человека учение о четырех стихиях – это не просто констатация элементов бытия, но это и учение об упорядочивающих (синтезирующих) силах разумного Миро-порядка.

Но что собственно представляет собой опасность, от которой мы всеми возможными способами пытаемся обезопаситься и защититься. Как пишет М.Дуглас, опасное – это грязное, то есть «это побочный продукт систематического упорядочивания и классификации материи» [4; 36]. Так же как и чистота (порядок) «грязное» зависит от нашей символической системы. Где же тогда критерий различия грязного и чистого, опасного и безопасного. Или говоря иначе, это проблема синтеза, в процессе которого рассудок и разум действовоВали сообща, а не поглощали друг друга.

Тем самым грязь представляет опасность, так как обесформлена, то есть неопределенна, не синтезирована рассудком и разумом. Поэтому чтобы обезопаситься от грязи просто необходимо неопределенное сделать определенным, то есть определить, или точнее разделить или отделить. Это и есть рассудочный аспект безопасности.

Однако то, что разделено, то должно быть и освящено, то есть дан высший разумный синтез с указанием места в целостной системе Мироздания. Раньше, имеется ввиду до процесса секуляризации в Новое время, такого деления не было. Это единство разделения (рассудка) и освящения (разума) сохранено в некоторых языках. Так, понимание святого как разделения, то есть упорядочивания и систематизирования в казахском языке схватывается в одном слове «қасиетті».

В переводе с казахского «қасиетті» означает «святой», «священный», но в то же время слово «қасиет» имеет смысл качества, или более точно – отделенного и вычлененного свойства. В целом сам процесс божественного творчества – это процесс освящения, который по сути есть процесс приведения мира в порядок, то есть процесс упорядочивания. Для наглядности можно привести пример из книги Бытие – первой книги Библии, где посредством проговаривания как процесса

разделения осуществляется творение мира. Творение мира есть отделение – света от тьмы (день – ночь), тверди от воды (земля – небо) и т.д. Или говоря иначе творение мира есть проговаривание порядка. Тем самым освятить, то есть отделить и привести в порядок, а что получило благословение, то и свято. Все что не классифицируется, то есть не было освящено – скверно, запретно или ничтожно.

Эпоха модерна знаменует собой радикальный разрыв с до-модерными формами осмысления мира, включая коллективные представления о (без)опасности, порядке и легитимности власти. В контексте секуляризации, десакрализации социальных институтов и возрастания автономии субъекта, модерн предпринимает беспрецедентную попытку – стать самотрансцендентной эпохой, в которой историчность и социальный порядок полагаются не извне, а конституируются самим обществом, действующим как субъект собственного проектирования. Эта парадигмальная установка на самооснование, на отказ от трансцендентных гарантий и метафизических опор, приводит к смещению основания безопасности: от сакрального и традиционного – к рациональному и процедурному.

Однако парадокс модерна заключается в том, что, освобождая субъекта от внешних ограничений и вводя в действие принцип автономии, он одновременно порождает новую форму уязвимости – онтологическую неустойчивость. Разум, утрачивая свои традиционные «владения» – систему культурных иллюзий и мифов, некогда обеспечивавших экзистенциальную стабильность, – оказывается дестабилизирован. В ответ на это рассудок (в кантовском смысле как способность к упорядочиванию и нормализации) стремится к восстановлению утраченного порядка через гипертрофированный контроль, включая контроль над самим субъектом. Тем самым, обеспечение безопасности, выстроенное исключительно на рационалистических основаниях, приводит к возникновению общества тотального контроля – того, что М. Фуко обозначил как «дисциплинарное общество», а позже – Ж. Делёз как «общество контроля».

Тем не менее, и противоположная крайность – упование на автономный «чистый разум», неограниченный внешними регулятивами, – не способна гарантировать устойчивую безопасность. Такая модель, склонная к эрозии нормативных границ, приводит к вырождению социальной ткани в форму нормативного нигилизма, или, по выражению Бодрийяра, в «симулякр свободы», где вседозволенность маскируется под субъективную эмансипацию. Таким образом, модерн обнаруживает свою внутреннюю антиномию: между безопасностью как контролем и свободой как риском, между необходимостью порядка и невозможностью его окончательного установления без насилия.

Таким образом, модерн как проект самоконституирующегося разума, стремящегося к автономии и освобождению от внешне заданных оснований, породил сложную антиномию между свободой и безопасностью, между самотрансцендентным разумом и нормативизирующим рассудком. В условиях утраты традиционных форм легитимации и экзистенциальной устойчивости модерное общество оказывается втянуто в бесконечный процесс производства контроля и управления рисками, что с необходимостью трансформирует саму природу субъекта и социума. Парадоксальным образом стремление к свободе порождает новые формы зависимости, а поиск безопасности — новые угрозы.

Указанная проблематика получила концептуальное развитие в работах Т.И. Абжанова, где акцент делается на противоречивости модерного сознания и необходимости философской рефлексии над основаниями социального порядка в условиях кризиса традиционных форм нормативности. Пока общество продолжает искать ответы на фундаментальные вопросы свободы, безопасности, порядка и идентичности, будут сохранять свою актуальность те исследовательские подходы, которые стремятся осмыслить эти процессы не только в историко-контекстуальном, но и в онтологическом измерении. В этом отношении философско-социальная рефлексия, выходящая за пределы позитивистского рационализма и открытая к интерпретации сложных культурных трансформаций, остаётся неотъемлемым инструментом критического мышления и проектирования возможного будущего.

Список использованной литературы:

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.

2. Фромм Э. Бегство от свободы. – Москва: издательство АСТ, 2023. – 288 с.

3. Абжанов Т.И. Диалектика рассудка и разума в истории философии: дис ..... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Т.И. Абжанов. – Алма-ата, 1990. – 245 с.

4. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // Thesis, – 1994. – № 5. – С. 107-134.

5. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу: пер. С англ. / Ин-т социологии РАН и др.; вступ. ст., коммент.: Баньковская С.П. М. : КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. -286 с.

УДК 111 (430)

МЕТАФИЗИКА И ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

Байгулина Амина Акановна
Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева
Студентка 3 курса ОП «Философия»
Иманбеков Мирлан Мейрамбекович
Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева
ассоциированный профессор кафедры философии, Астана, Казахстан

Метафизика — предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия [1, с.13]. Многие склоняются к четырём уровням метафизики - онтологии, гносеологии, аксиологии и праксеологии. Онтология изучает, в свою очередь, бытие как таковое, гносеология — теорию познания, аксиология — учение о ценностях, и праксеология — практическую деятельность человека. Философы разных эпох по-разному трактовали сам термин «метафизика». Бытовало мнение, что философия — это и есть метафизика. Метафизика близка к онтологии. Однако мы не можем отождествлять метафизику и онтологию, поскольку объём понятия «метафизика» шире объёма понятия «онтология». Согласно закону обратного отношения содержания и объёма понятий: чем меньше признаков включает содержание понятия, тем шире его объём, и наоборот — чем больше признаков, тем уже объём. Содержание понятия «онтология» конкретнее (оно фиксирует сферу бытия), тогда как содержание понятия «метафизика» более общее, поэтому её объём охватывает не только онтологию, но и другие области философского знания. В отличие от социальной философии, этики и других более практичных ветвей философии, метафизика основывается на теориях, предположениях и не имеет практического применения. Изучая социальную философию, мы можем объяснить общество, делать футуристические предположения насчёт развития и упадка; рассматривая этику — мы даём оценку моральному поведению человека, что особенно важно в век развития искусственного интеллекта и технологий; изучая эстетику, мы приближаемся к искусству и культуре. Человек изучает то, что он видит, может услышать, часть того, что он может знать. Все они имеют теоретическое обоснование, которое можно наблюдать, которое может быть испытано вековым человеческим опытом, чего нельзя сказать о метафизике. Мы имеем представления о каком-либо предмете: мы видим его, можем представить, можем услышать. А понятие «бытие» человек улавливает как бы суть, но понять и осознать то самое «бытие» гораздо сложнее. Человеку легче следить за политическими выборами, нежели за ходом познавательного процесса. Метафизика появилась в результате стремления человека к познанию не только того самого вещественного, материального мира, а чего-то большего, что превосходило его понимание.

В истории философии сформировались два понимания метафизики. Первое — понимание Аристотеля. «Метафизика» — название трактата Аристотеля. Сам Аристотель не дал название этому трактату. При попытке привести в порядок рукописи Аристотеля Андроник из Родоса назвал работу «Метафизикой» («То, что выше физики»). Дисциплину, о которой в нём шла речь, Аристотель называл первой философией или теологией, а знание, являющееся её целью, — мудростью [2, с.19]. Метафизика Аристотеля выходит за рамки бытия, охватывая сущее как таковое. Вопросы метафизики были поставлены до Аристотеля Платоном, натурфилософами. Но именно Аристотель систематизировал и тем самым обозначил различие между теми ветвями философии и науки, которые сейчас существуют.

В дальнейшем, после утверждения власти христианской церкви, апологеты и другие представители школ пытались с помощью философии опровергнуть языческие представления и утвердить христианство как единственную истинную веру. Благодаря миру идей и вещей, идеи Платона и неоплатоников было легче связать с христианским учением. Работы Аристотеля были практически уничтожены. Его логика, попытка объяснить мир сделали его в какой-то мере противником церкви и учения Христа. Лишь спустя годы средневековые западные мыслители осознали необходимость обращения не только к сердцу или вере человека, но и к его разуму. Попытки доказать бытие Бога привели христианских мыслителей к идее перводвигателя Аристотеля. Работы Платона и Аристотеля были найдены у представителей арабо-мусульманского мира. Так называемые арабо-мусульманские перипатетики занимались трактовкой работ Платона и Аристотеля, таким образом создавая соотношение между религией и философией, что впоследствии привело к созданию теории двойственной истины. Сохранённые трактаты были обратно переведены с арабского на латинский. После изучения были взяты идеи Аристотеля про перводвигатель, которые легли в основу пяти доказательств бытия Бога Фомы Аквинского. Метафизика Аристотеля

воспринималась либо как описание категориальной структуры реальности, либо как определение/доказательство божественной субстанции.

В XVII–XVIII веках рационалисты расширили понимание метафизики, добавив к аристотелевскому пониманию вопросы о сознании и теле, свободе воли. С точки зрения И. Канта метафизика стала попыткой узнать, что лежит за пределами чувственного опыта. М. Хайдеггер на основе «Критики чистого разума» И. Канта написал работу «Кант и проблема метафизики», которая стала предпосылкой его дальнейших работ в области онтологии. В своей ранней работе М. Хайдеггер изложил своё понимание работы И. Канта и критикует понимание метафизики Аристотеля. В своей метафизике Аристотель выдвигает на первый план сущее. Тем самым Аристотель предаёт забвению бытие, изначальные вопросы, поставленные Платоном, превращая метафизику в логически оформленную науку с категориями и понятиями. В дальнейшем в развитие метафизики внесли свой вклад представители аналитической философии, выдвигая на первый план язык и мышление.

Метафизика стала неким катализатором развития философии. Суть философии - удивление, вопрошание. Метафизика как никакая другая ветвь философии отвечает этому требованию. Задаваясь вопросами метафизики - мы сталкиваемся с бытием и познанием. И именно на стыке рождается новое осмысление, новое понимание окружающего мира и себя. Каждый философ несмотря на разное понимание и трактовку, находил в метафизике что-то свое, что становилось опорной точкой всей философии философа. С разным пониманием и трактовками может показаться, что метафизика разъединяет, но на самом деле она помогает находить общие концепции, которые могли бы дать направления будущему не только метафизике, но и философии.

Так, например, несмотря на разное понимание и трактовку метафизики объединяющим звеном между философией Аристотеля, И. Канта, М. Хайдеггера стал опыт и сознание. Аристотель начинает «Метафизику» с опыта. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно - многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта [3, с.65]. И. Кант поставил границу между тем, что человеческий разум может познать и нет, ставя вопрос познания в зависимость от чувственного опыта субъекта. Признание того, что мы с помощью способности априорного знания (mit ihm) никогда не можем выйти за границы возможного опыта, между тем как именно эта цель составляет существенную задачу метафизики (dieser Wissenschaft) [4, с.36]. М. Хайдеггер с онтологией и бытием оказывается также в лабиринте опыта и сознания. Любое бытие зависит от субъекта. Ощущение мира, бытийности у каждого человека разное. Учитель М. Хайдеггера, основоположник феноменологии Э. Гуссерль, также останавливается на опыте. Феномены по Э. Гуссерлю — потоки сознания. То есть, феномены, вещь-для-нас по учению Канта, по сути — единицы опыта. Человек не может познать мир ноуменов, так как они за пределами нашего опыта. Это то, что мы видим, но никогда не можем понять и прочувствовать. Мир ноуменов остаётся закрытым, как и мир за пределами трансцендентального. Трансцендентальное по И. Канту непознаваемо — по крайней мере, по одной причине: у нас нет понятий и категорий, которые описывали бы то, что находится за пределами опыта, так как мы не сталкивались с ним в повседневной жизни. Таким образом, на примере Аристотеля, И. Канта, М. Хайдеггера и Э. Гуссерля можно увидеть, что метафизика во всех своих философско-исторических формах и трансформациях неизменно возвращается к проблеме опыта и сознания субъекта как к исходному горизонту человеческого существования. Опыт и сознание оказываются той границей, где человеческое сознание сталкивается с пределами собственного познания.

В современном мире — эпохе искусственного интеллекта и технологического прогресса — перед философией должна быть поставлена задача переосмысления этих пределов. Если опыт человека трансформируется под влиянием новых форм техники и развитием науки значит, и сама метафизика должна обрести новые категории, чтобы мыслить изменяющееся сознание и бытие. Возможно, именно «метафизика опыта и сознания» станет тем направлением, которое позволит соединить классическое наследие и вызовы современности.

Философия никогда не дает окончательных ответов, но она указывает путь: от опыта — к сознанию, от сознания — к бытию. Вопрос, который остается открытым для нашего поколения, заключается в том, сумеем ли мы предложить миру новую концепцию метафизики, способную стать основанием для философии будущего.

Список использованной литературы:

1. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория сознания: учебник. 2005. –М.: Гардарики. 352 с.

2. Майкл Дж. Лакс, Томас М. Крисп. Метафизика: Современное введение. 2024. –М.: Издательский дом ВШЭ. 472 с.

3. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. 1976. –М.: Мысль. 550 с.

4. Кант И. Критика чистого разума. 1999. –М.; Наука. 655 с.

УДК 321

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АЛЬ – ФАРАБИ

Бектурганов Арыстан Тимурович
Казахский Национальный университет имени Аль-Фараби,
студент факультета «Философия и политология», Алматы, Казахстан

«Трактат о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби [1] завершил незадолго до своей смерти в 950 г. Это главный политико-философский трактат великого мыслителя, более известный под названиями «Совершенный град» и «Об идеальном государстве». В нем он систематически исследовал политику, начиная от понятий и заканчивая четырьмя главами, посвященными гражданской сфере. Несмотря на то, что аль-Фараби был файлясуф (последователь Аристотеля), он написал свой трактат под сильным влиянием Платона, особенно его «Законов» и «Государства», так как полный перевод «Политики» Аристотеля на латинский язык появился только около 1260 г. в Европе. Исследователи творчества аль-Фараби отмечают, что если в области философии и естественных наук европейские философы находились под влиянием арабо-мусульманских перипатетиков, то политика стала единственной областью знания, где они шли каждый своим путем: Европа – аристотелизирующим, Восток – платонизирующим. Один из ведущих американских исследователей Большой Центральной Азии Стивен Старр написал, что «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» — это старательная попытка аль-Фараби «натурализовать» «Государство» и другие политические труды Платона в контексте ислама [2, с.74]. По словам Н.Е. Ефремовой, в немалой степени благодаря аль-Фараби античная политическая традиция стала составной частью арабо-мусульманской мысли [3, с. 2]. Насколько возможно, постараюсь кратко очертить круг политических идей аль-Фараби, представленных в трактате, не без помощи указанных мной исследователей.

По аль-Фараби, цель общества – достижение гражданами счастья. Но для него счастье – это совсем не удовольствие, а полное использование разума, так как под счастьем он понимает достижение «высшего блага» и «личного совершенства». Этого можно достичь через участие в общественной жизни и задача общества – сделать это возможным. Как считает аль-Фараби, счастье невозможно достичь в одиночку, человеку требуется много вещей, которыми он не в состоянии обеспечить себя сам, но ему могут помочь другие люди. Поэтому, путь к счастью, лежит через создание добродетельного общества, основанного на принципах взаимодействия и взаимопомощи. Как построить такое общество? Вообще Аль-Фараби рассматривает политическую организацию общества по аналогии со строением человеческого тела. В нем органы занимают строго отведенные для них места и выполняют только им свойственные функции. Так же и в политической системе общества граждане подразделяются на сословия-классы и выполняют закрепленные за ними роли. В человеческом теле есть органы «высшего» и «низшего» порядка. Соответственно в политическом организме есть высшие и низшие классы. Первые главенствуют, вторые подчиняются и не стремятся занять не подобающее им место. В поддержании такой социальной иерархии аль-Фараби видит реализацию принципа социальной справедливости, принимая во внимание что люди помимо естественных способностей обладают и приобретенными в ходе воспитания, обучения качествами, с помощью которых они могут повысить свой социальный статус. Таким образом политическая структура общества выглядит в форме пирамиды, в основании которой находятся те, кто выполняет самые «низменные» функции – они служат другим, но их самих никто не обслуживает. На вершине пирамиды располагается правитель. Между ними – все остальные, отношения между которыми строятся в строго иерархическом порядке по принципу «господства-подчинения». Все общество содействует интересам и выполняет распоряжения правителя. Примечательно, что в добродетельном городе аль-Фараби не указывает классовый состав политического сообщества. В целом интересно, что в основу своей политической философии аль-Фараби положил иерархически организованный мир. Особое значение он придает личности правителя, уподобляя его «сердцу», от которого зависит жизнь и правильное функционирование всего тела. Аль-Фараби считал, что справедливость в обществе можно достичь только при наличии мудрого и нравственного правителя-философа. Без такого правителя «невежественный город» бросится в погоню за богатствами и почестями, а его граждане опустятся до уровня бессловесных животных. Правитель-философ – не только мудрец, он политический и духовный глава исламского общества, имам. По мнению Стивена Старра, под имамом аль-Фараби имел в виду просто идеального правителя.

Меня заинтересовал один момент в комментариях Старра. Он говорит, что трактат «Об идеальном государстве» можно прочитать как резкое обличение разлагавшегося халифата середины IX века. По мнению указанного автора, это были нападки на принцип джихада, который Багдад практиковал в то время. Приведу его цитату: «Аль-Фараби спрашивал: «действительно ли возможно, чтобы халиф (как «предводитель правоверных») распространял религиозный и политический порядок на другие страны, когда его собственный дом находится в очевидном упадке? В трактате «Об идеальном государстве» также содержится предложение того, что необходимо для исправления и возрождения ислама и исламского халифата. Мы никогда не узнаем, считал ли осторожный аль-Фараби эти реформы реальными или он подразумевал, что они невозможны. Но мы знаем, что он откладывал написание трактата «Об идеальном государстве» до тех пор, пока не покинул Багдад и не переехал в безопасный для него Дамаск…» [2, с. 98]. То, что аль-Фараби был правоверным мусульманином, не подлежит сомнению. Но Старр утверждает, что в своих трудах аль-Фараби отказался от важных элементов господствовавшей тогда мусульманской мысли. А его определение божества как «перводвигателя» идет прямиком от Аристотеля. Исходя из политической философии аль-Фараби, могу согласиться, что если мыслитель и прорывал границы мусульманской догмы, то он делал это в целях защиты первенства разума. Аль-Фараби утверждал, что наивысшей добродетелью человечества является разум, а его он ставил выше чувств и воображения. По аль-Фараби, Бог всеведущ, но люди имеют свободу: думать или не думать, действовать или не действовать. Цель души – достичь своего совершенства в разуме. В определении границ разума, человеческой свободы и ответственности за свои действия аль-Фараби, скорее всего, и разошелся во мнении с тем, что средневековые религиозные ученые считали основными мусульманскими доктринами о всемогуществе Всевышнего. Да, Всевышний управляет Вселенной, но с точки зрения аль-Фараби, разум определяет жизнь человека. Знание воздвигается им на один из пьедесталов добродетелей, как обязательный шаг в преодолении невежества. В подобном тождестве именно общечеловеческих ценностей как аксиомы и можно проследить надрелигиозность общественного идеала. Здесь важно, что в качестве вершины человеческого опыта аль-Фараби определяет жизнь разума, а не веры. Религия лишь занимается символическим толкованием истин разума. И тем не менее аль-Фараби поставил ислам на вершину списка «благонравных религий», считая, что его истины совпадают с истинами философии.

Аль-Фараби выделяет пять типов политического устройства. Из них наилучшей формой государственного правления считает «совершенный град», остальные – несовершенными. Их подробному описанию он посвятил последние восемь глав своего трактата. К несовершенным типам он относит невежественный, нечестивый, переменившийся и заблудший. Самым худшим из них является невежественный град. Его жители никогда не знали подлинного счастья и отвергли бы его, если бы им предоставили. Невежественный град имеет шесть разновидностей: 1. необходимый (жители ограничиваются только самым необходимым для телесного существования – едой, питьем, одеждой, жилищем, соитием); 2. меняльный (здесь процветают стяжательство, торговля, аренда и т.д.); 3. низменный (любовь к наслаждениям, удовлетворение плотских услуг); 4. честолюбивый (стремление к славе, почету, блеску, великолепию); 5. властолюбивый (жители одержимы господством над остальными, высшее наслаждение – радость от победы); 6. коллективный (все жители равны в правах по закону, среди них нет ни руководителя, ни подчиненного). Члены остальных испорченных форм политического устройства знали, знают и пытаются утвердить свое знание о счастье. Члены нечестивого града имеют правильные представления, но их действия порочны; в переменившемся граде воззрения и действия жителей раньше были такими же, как в совершенном граде, но со временем переменились; в заблудшем граде царят ложные взгляды. Политическая система, описанная аль-Фараби, актуальна и по сей день. Вопросы, затронутые им, вечны для человеческого общества. Схожесть с идеями аль-Фараби прослеживается и у более близких по эпохе арабоязычных мыслителей. Для Ибн Сины, Ибн Туфейля («Роман о Хайе»), Ибн Рушда («Опровержение опровержения»), Ибн Баджи («О душе») именно «Добродетельный город» аль-Фараби послужил своеобразным маяком в формировании их взглядов. Тем не менее, Аль-Фараби все-таки укрепляет позицию древнегреческих философов Аристотеля (личность – духовное существо), Платона (трансцендентальный этический идеализм) и Сократа (самоценность знания и счастья) духовным монотеистическим фундаментом ислама. Краеугольным же камнем всех социальных, политических, философских, культурно-этических размышлений аль-Фараби является счастье. Он определяет счастье в качестве высшего блага, которое наполняет бытие светом и полнотой.

Действительно, гений аль-Фараби многогранен. Он внес существенный вклад во многие науки, стал одним из классиков средневековой мысли — восточной и западной, писателем, чьи труды распространялись по всему миру. А самыми ценными, по мнению специалистов, являются его размышления о политике и государстве, или, как он сам писал - «о практическом применении философии». Старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат философских наук Наталья Ефремова отмечает: «Идеи аль-Фараби не покрыты пылью, они имеют не только архивное значение» [4]. В подтверждение ее слов приведу мнение известного французского теолога Анри Корбена, согласно которому политические идеи аль-Фараби следует понимать как «пророческую философию», поскольку она покоится на его космологической и психологической системе. Поэтому Государем – пишет Корбен – в лице, которого аль-Фараби видит все человеческие и философские добродетели, является «Платон в платье пророка Мухаммеда» [5, с. 36]. Другой француз – Алан де Либера – считает шедевром трактат аль-Фараби об идеальном городе. По его мнению, мыслитель акклиматизирует теорию короля философов Платона с политическим и пророческим мышлением мусульманства. Две фундаментальные темы средневековья он относит к аль-Фараби: представление мира на основе адаптации аристотелевской космологии отдельных разумов с платоновским эманационным учением и оригинальный синтез аристотелевского эмпиризма с платонической теорией идей у аль-Фараби [5, с. 36]. А вот позиция Филиппа Вала для меня оказалась полной неожиданностью. В своей книге «Фараби и Александрийская школа» он ссылается на слова некоего Ибн аль-Кифти о том, что часть трактата о добродетельном городе написана неким Абу Ишаком. Более того, Филлип Вала на базе некоторых исторических данных заключает, что многие работы аль-Фараби были подготовлены с целью проведения лекций и написаны его учениками, а не самим мыслителем, поэтому язык этих работ очень простой и непривлекательный. [5, с. 37]. В противовес ему уже цитированный мной Старр считает, что стиль письма аль-Фараби очень подходит к тому, кто предпочитал высказывать свои самые смелые идеи логично и без эмоций. Так что права Н. Ефремова, идеи аль-Фараби не покрыты пылью и никогда не покроются.

Вместо заключения

Одним из наиболее оспариваемых, но ненаучных моментов жизни аль-Фараби остается вопрос: кем он был – персом или тюрком? Выдающийся исследователь греческой и арабской философии Димитри Гутас отмечает, что аль-Фараби использовал согдийский (нынешний иранский) язык в своих работах и ни одного слова из тюркских языков. Так, какое отношение аль-Фараби имел к Центральной Азии, кроме того, что он там родился? – задает вопрос Стивен Старр. Известный фарабист Ричард Вальцер на этот вопрос отвечает просто: аль-Фараби – сын конного гвардейца тюркского происхождения. Аль-Фараби выше этих споров. Его мир – Вселенная, универсум. В 1990 году американская обсерватория назвала его именем один из открытых астероидов. На специализированном сайте можно прочесть: «Астероид № 7057 назван Al-Farabi в честь выдающегося философа, ученого и музыкального теоретика».

Список использованной литературы:

1. Абу Наср аль-Фараби. Добродетельный город: философские трактаты: собрание сочинений в 4-х кн. / Абу Наср аль-Фараби; идея проекта Р. Сейсенбаева ; отв. ред. и сост. К. Серикбаева ; дар.: Ж. Алтаева ; Ин-т лит. народов мира, Центр аль-Фараби при КазНУ. — Алматы: RS; Международный клуб «Абая», 2014. Т. 1. — 500 с.
2. Старр С.Ф. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. – М.: Альпина Паблишер, 2017. – 574 с.
3. Ефремова Н. В. Политический идеал аль-Фараби // История философии. – 2013 – № 18. – С. 2
4. Актуальные идеи аль-Фараби: учёные РФ и РК оценили масштаб мыслителя. [электронный ресурс]. – URL: https://aif.ru/society/science/aktualnye_idei_al-farabi_uchyonye_rf_i_rk_ocenili_masshtab_myslitelya (21.08.2025)
5. Султонзода С. Аль-Фараби в исследованиях французских философов. // Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2019 – №3. – С. 36–37

ӘОЖ 316.624:159.922.8

СУИЦИД: ӘЛЕУМЕТТІК ЖӘНЕ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ ФАКТОРЛАР, АЛДЫН АЛУ ШАРАЛАРЫ

Сагинтаева Аймира Адаевна
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды Ұлттық зерттеу университеті
Философия және психология факультеті
«Әлеуметтік жұмыс» білім беру бағдарламасының 3 курс студенті
Ғылыми жетекші: аға оқытушы, магистр
Ахметова Индира Абдигазимовна

Кіріспе

Суицид – бұл әлемдік деңгейдегі аса күрделі әлеуметтік, психологиялық және медициналық мәселе. Ол адамның өз өмірін саналы түрде қию әрекеті ретінде қарастырылады және оның себептері көпқырлы. Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымының (ДДҰ) мәліметтері бойынша, жыл сайын әлемде 700 000-нан астам адам өз-өзіне қол жұмсайды [1, 12 б.]. Бірақ нақты көрсеткіш бұдан әлдеқайда жоғары болуы мүмкін, өйткені көптеген жағдайлар тіркелмей қалады немесе басқа себептермен қарастырылады. Суицид тек жеке тұлғаның трагедиясы ғана емес, ол отбасы мүшелеріне, достарына және жалпы қоғамға ауыр психологиялық және әлеуметтік зардаптар әкеледі. Суицидтің негізгі себептері әртүрлі және көптеген факторлардың ықпалымен қалыптасады. Психологиялық тұрғыдан алғанда, адамның ауыр депрессия, мазасыздық, стресс, үмітсіздік және өзіндік құндылықтың жоғалуы сияқты жағдайларды бастан кешіруі суицид қаупін арттырады. Кейбір адамдар өз проблемаларын шешілмейтіндей қабылдап, тығырыққа тірелгендей сезінеді. Әлеуметтік факторларға жалғыздық, қаржылық қиындықтар, жұмыссыздық, отбасылық проблемалар мен зорлық-зомбылық жатады. Сондай-ақ, мәдени және діни ерекшеліктердің де ықпалы зор. Кейбір қоғамдарда суицидке қатаң тыйым салынса, басқаларында оны белгілі бір жағдайларда ақтауға тырысады. Суицид мәселесін зерттеу психология, әлеуметтану, медицина және құқық сияқты ғылым салаларында кеңінен қарастырылады.Сонымен қатар, қазіргі заманғы зерттеулер адамның психикалық денсаулығы, эмоционалдық тұрақтылығы және стресс факторларымен күресу қабілетінің маңыздылығын атап өтеді. Суицидтің алдын алу үшін кешенді шаралар қажет. Жеке деңгейде адамдарға эмоционалдық қолдау көрсету, олардың қиындықтарын тыңдап, психологиялық көмекке жүгінуге ынталандыру маңызды.

Негізгі бөлім

Қоғамдық деңгейде дағдарыс орталықтарын құру, психологиялық кеңес беру қызметтерін дамыту, интернеттегі суицидті насихаттайтын материалдарды шектеу сияқты шаралар өте тиімді. Мемлекет, медицина мамандары, білім беру жүйесі және қоғамның әрбір мүшесі бұл мәселені шешуге белсенді атсалысуы тиіс. Сонымен қатар, отбасы институтын нығайту, әлеуметтік қолдау жүйесін жетілдіру және халық арасында психологиялық сауаттылықты арттыру – суицидтің алдын алудың маңызды жолдарының бірі болып табылады.Суицидті зерттеудің теориялық негіздері. Суицидті зерттеу әлеуметтік ғылымдар, психология, медицина және құқық салаларында кеңінен қарастырылады. Эмиль Дюркгеймнің классикалық социологиялық теориясында суицидтің төрт негізгі түрі анықталған: эгоистік, альтруистік, аномиялық және фаталистік [2, 120 б.]. Қазіргі заманғы зерттеулерде суицидтің психологиялық, әлеуметтік және экономикалық себептері кеңінен талданады. ДДҰ деректеріне сәйкес, жасөспірімдер мен қарт адамдар суицидке ең бейім топтар қатарына жатады. Суицидтің негізгі себептері ретінде депрессия, стресс, әлеуметтік оқшаулану, экономикалық дағдарыстар және зорлық-зомбылық аталады. Эмиль Дюркгейм суицидтің келесі түрлерін анықтаған: Эгоистік суицид – адам қоғамнан оқшауланғанда, әлеуметтік байланыстары әлсірегенде пайда болады. Мұндай адамдар әлеуметтік нормаларға мән бермейді, қоғамның бақылауынан тыс қалады. Дюркгейм бұл суицид түрін дін, отбасы және саяси факторлардың суицид деңгейіне әсерін талдау арқылы түсіндіреді [2, 125 б.]. Альтруистік суицид – қоғамға шамадан тыс интеграцияланған адамдар жасайды. Олар өзін қоғам үшін құрбан етуге дайын, бұл көбіне соғыс, діни сенімдер немесе әлеуметтік дәстүрлерге байланысты орын алады. Аномиялық суицид* – қоғамдағы түбегейлі өзгерістерден, әлеуметтік байланыстардың күйреуінен туындайды. Әлеуметтік құрылымдар тұрақсызданғанда, адамдар өмірлік бағыт-бағдарынан айырылып, үмітсіздікке ұшырайды. Суицидтің негізгі себептері көп факторлы және күрделі. Олар келесідей топтарға бөлінеді. Психологиялық факторлар: депрессия, биполярлы бұзылыс, шизофрения, травматикалық жағдайлар. Әлеуметтік факторлар: жалғыздық, отбасыдағы зорлық-зомбылық, кедейшілік, жұмыссыздық. Экономикалық факторлар*: қаржы дағдарысы, әлеуметтік теңсіздік. Мәдени

және діни факторлар*: діни көзқарастардың суицидке әсері, мәдени ерекшеліктер.

Суицидтің он ортақ белгісі (Э. Шнейдман бойынша) : Суицидтің жалпы мақсаты – мәселені шешу. Суицидтің жалпы міндеті – сананы тоқтату. Суицидке итермелейтін ортақ стимул – жан дүниенің (психикалық) төзгісіз ауырсынуы. Суицидке себеп болатын ортақ стресс факторы – қанағаттандырылмаған психологиялық қажеттіліктер. Суицидтің ортақ эмоционалды күйі – дәрменсіздік пен үмітсіздік. Суицидке қатысты ортақ ішкі қатынас – амбиваленттілік (екіұдай сезім). Суицид жасаған адамның ортақ психикалық күйі – когнитивті (ойлау) процестердің тарылуы. Суицидтің ортақ әрекеті – қашу (эгрессия). Суицидтің ортақ коммуникативті әрекеті – өзінің ниетін хабарлау. Суицидтік мінез-құлықтың ортақ заңдылығы – жалпы өмірлік мінез-құлық стиліне сәйкестік [3, 75 б.].

Суицидтік мінез-құлықтың түрлері: Суицид – адамның өз өмірін тоқтатуға деген анық ниетімен жасалған әрекеттер. Парасуицид: - А) Адамның өліміне әкелуі мүмкін әрекеттер, бірақ олардың тікелей өзін өлтіруге деген ниеті жоқ немесе мотивтері анық емес. Бұл көбінесе адамның сол кездегі психикалық жағдайына байланысты. Б) Өмірмен қош айтысу ниетінсіз жасалған демонстрациялық-шантаждық әрекеттер.

Суицидтік мінез-құлыққа жатпайтын автоагрессивті әрекеттер де бар. Олар әртүрлі себептермен жасалады, бірақ адамның өзін өлтіру ниеті болмайды. Мұндай әрекеттер басқа адамдардың назарын аударту, эмоционалды күйзелісті жеңілдету немесе өз өмірімен эксперимент жасау мақсатында орын алуы мүмкін. Суицидтік мінез-құлықтың динамикасы. Суицидтік мінез-құлық – адамның өзін-өзі өлтіру туралы ойлары, сезімдері және әрекеттерін қамтитын психикалық процестер. Бұл үрдіс бірнеше деңгейден өтеді: Антивиталдық (өмірге деген қызығушылықтың жойылуы) ойлар: "Бұл өмірде өмір сүргенше, өлген артық", "Өмірдің мәні жоқ" деген сияқты ойлар пайда болады. Бұл кезеңде адам өлім туралы нақты ойланбайды, тек өмірден үміті үзіледі. Пассивті суицидтік ойлар: Өзіне қол жұмсау туралы тікелей ойлар жоқ, бірақ "Егер мен өлсем, бәрі жеңіл болар еді" деген сияқты қиялдар пайда болады. Суицидтік жоспарлар: Адам өзіне қол жұмсаудың жолдары мен жағдайларын ойластырады. Суицидтік ниет: Адам нақты шешім қабылдап, өз-өзіне қол жұмсауға әрекет етеді. Пресуицидтік кезең қысқа уақыт (минуттар, сағаттар) немесе ұзақ (бірнеше ай) болуы мүмкін.

Н.В. Конанчук (1983) бойынша суицидке бейім тұлғалардың сипаттамалары: Эмоционалды тұрақсыздық, импульсивтілік, эмоционалды тәуелділік, жақын қарым-қатынасқа мұқтаждық, сенгіштік, эмоциялардың тұрақтылығы, ригидтілігі, өзіндік қадір-қасиетінің жоғары деңгейі, өз бетінше шешім қабылдау қабілеті, қажеттіліктерінің жоғары деңгейде болуы, табысты болуға ұмтылу, табысты болуға табандылық, компромиске келмеу, стресті жеңілдету механизмдерінің әлсіздігі [4, 52 б.].

А. В. Лихачев бойынша суицид мотивтерінің жіктелуі: Психикалық аурулар (19,00%), алкоголизм (9,76%), материалдық қиындықтар (7,67%), өмірден шаршау (5,52%), қайғы-қасірет пен реніш (4,49%), физикалық азап (3,54%), ұят пен жазалаудан қорқу (3,36%), Махаббат (2,10%), [5, 87 б.].

Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымының (ДДҰ) психикалық денсаулық критерийлері: өзінің физикалық және психикалық "Менін" біртұтас әрі тұрақты сезінуі, ұқсас жағдайларда эмоцияларының тұрақтылығы, өзінің ойлары мен іс-әрекеттеріне сын көзбен қарау, қоршаған орта жағдайларына психикалық реакциялардың сәйкестігі, қоғамдық нормаларға сай өзін-өзі реттеу қабілеті, өмірлік жоспар құру және оны жүзеге асыру қабілеті, өзінің мінез-құлқын өзгермелі жағдайларға бейімдей білуі.

Суицидтік қауіп факторлары (Рингель, Штенгель, Кильхольц, 1974). А тобы – нақты қауіптің белгілері: Бұрынғы суицидтік әрекеттер, отбасындағы немесе жақын ортасындағы суицид жағдайлары, өзін-өзі өлтіру туралы тікелей немесе жанама ескертулер, суицидке дайындықтың белгілері, бірнеше рет суицид туралы сөйлескеннен кейін күтпеген тыныштық, өзін-өзі өлтіру туралы қорқынышты түстер. В тобы – психикалық денсаулық жағдайына байланысты факторлар: Ауыр депрессия немесе мазасыздық, ұзаққа созылған ұйқының бұзылуы, өмірге деген қызығушылықтың жоғалуы, суицидтік ойлар мен әрекеттердің жиілігі, өзін кінәлі сезіну, алкоголизм немесе нашақорлық. С тобы – сыртқы факторлар: Балалық шақта отбасылық мәселелер, жалғыздық, оқшаулану, қаржылық қиындықтар, өмірлік мақсаттардың болмауы, діни сенімнің әлсіздігі. Суицидтің алдын алу үшін психологиялық, әлеуметтік және заңнамалық шаралар қажет: Медициналық көмек: психотерапия, дәрілік емдеу. Әлеуметтік қолдау: дағдарыс орталықтарын құру, психологиялық кеңес беру қызметтерін дамыту. Құқықтық реттеу: интернеттегі суицидті насихаттайтын контентке бақылау орнату. Қоғамдық және білім беру шаралары: мектептер мен университеттерде психикалық денсаулық бойынша тренингтер өткізу.

Э. Гроллман бойынша суицидтің алдын алу бойынша кеңестер: Суицидтің себептерін анықтаңыз, суицидке бейім адамды жеке тұлға ретінде қабылдаңыз, онымен сенімді қарым-қатынас орнатыңыз, оның сөздерін мұқият тыңдаңыз, оның ойларымен дауласпаңыз, оған сұрақтар қойыңыз, жалған үміт бермеңіз, шынайы шешімдерді ұсыныңыз, үміт сыйлаңыз, суицид қаупін бағалаңыз, қауіпті жағдайда оны жалғыз қалдырмаңыз, кәсіби көмекке жүгініңіз, үздіксіз қолдау көрсетіңіз [6, 65 б.].

Қорытынды

Суицид – бұл күрделі әлеуметтік-психологиялық мәселе, оның алдын алу үшін кешенді тәсіл қажет. Психологиялық, әлеуметтік және мәдени факторларды ескере отырып, қоғамда суицидтің алдын алу жүйесін құру маңызды. Осы мақалада суицидтің негізгі теориялық тұжырымдамалары, себептері, белгілері және алдын алу шаралары қарастырылды. Бұл мәселені шешу үшін әр адам өз үлесін қоса алады: жақындарына қолдау көрсету, психикалық денсаулықты қолдау қызметтерін дамыту және қоғамда осы мәселе туралы ашық талқылау атмосферасын құру арқылы.

Пайданылған әдебиеттер тізімі:

1. Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымы. Суицидтің алдын алу: жаһандық императив. – Женева: ДДСҰ, 2014. – 92 б. Қолжетімділік тәртібі: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/131056/9789241564878_eng.pdf

2. Дюркгейм Э. Өзін-өзі өлтіру: социологиялық этюд / франц. тілінен ауд. – Мәскеу: Мысль, 1994. – 399 б.

3. Шнейдман Э. Суицидент жаны. – Мәскеу: Смысл, 2001. – 317 б.

4. Конанчук Н.В. Суицидентпен алғашқы психотерапиялық байланыс. – Ленинград, 1983. – 145 б.

5. Личачев А.В. Суицидтік мінез-құлықтың мотивациясы мен механизмдері. – Мәскеу, 2000. – 190 б.

6. Гроллман Э. Суицид: превенция, интервенция, поственция. – Мәскеу: Когито-Центр, 2008. – 220 б.

СЕКЦИЯ 2. ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ ДҮНИЕСІНДЕГІ ДАНАЛЫҚ ДӘСТҮРЛЕРІ
СЕКЦИЯ 2. ТРАДИЦИИ МУДРОСТИ В ДУХОВНОМ МИРЕ КАЗАХСКОГО НАРОДА
SECTION 2. TRADITIONS OF WISDOM IN THE SPIRITUAL WORLD OF THE KAZAKH PEOPLE.

ӘОЖ 297.1

«ҚҰТТЫ БІЛІК» ДАСТАНЫ, «ҚАБУСНАМА» ШЫҒАРМАЛАРЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ КӨРІНІСІНДЕ

Аскерхан Нургулан
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті,
философия және психология факультеті, докторант,
Қарағанды, Қазақстан

Қазақ халқының ғасырлық дүниетанымы қалыптасуы барысында мұсылмандық философияның рөлі ерекше болған, әсіресе шығыс перипатетизмі адам тәрбиесін ақыл, этика, ізгілік және қоғамдық жауапкершілікпен тығыз байланыста қарастырған. Бұл бағытта білім мен тәрбие адамның кемелдікке жету жолындағы басты құрал ретінде көрініс тапты. Осындай идеялар ортағасырлық түркі және парсы дүниетанымына сіңіп, көркем әдеби-дидактикалық еңбектерде көрініс тапқан. «Қабуснама» мен «Құтты білік» соның айқын дәлелі. Қазақ философиясының қалыптасуында маңызды рөл атқарған негізгі фактордың бірі – көркем әдебиет. Көркем әдебиет – өмір шындығын бейнелейтін көркемдік шешім. Шынайы өмірдің суреті мен халықтың тағылымды тарихы әдебиетте сыршылдығымен, көркемдігімен ерекшеленеді. Әдебиетте адам бейнесін жасаудың түрлі тәсілдері бар. Егер жазушы нағыз суреткер әрі шебер болса, оның қолданған әрбір көркемдік әдісі кейіпкер бейнесін ашуға қызмет етеді. Жазушы қай дәуірде өмір сүрсе де, өз шығармасының арқауына өмір шындығын алады. Біз мұндай туындыларды орта ғасырдағы жазба әдебиеттен кездестіреміз.

Орта ғасыр жазба әдебиетінің аса құнды тәрбиелік мәні бар шығармаларының қатарында «Қабуснама» мен «Құтты білік» айтсақ болады. Бұл екі еңбек те жалпы білім беретін мектептердің оқу бағдарламасынан кездестіре аламыз.

«Қабуснама» – XI ғасырда өмір сүрген Журжани әмірлігінің билеушісі, шығыс ойшылы Кейкаустың тәрбиелік сарында жазған еңбегі. Ол бұл еңбегін ұлы Гилан Шахқа арнаған. Қартайған шағында ол: «Менің дүниеде жиып-терген ең асыл қазынам – саған арнап жазған осы өсиет-нақыл кітабым», – дейді [1]. Еңбек 44 тараудан тұрады. Алғашқы бес тарауы Алла мен пайғамбарларға мадақ айтуға арналса, қалғандары тәлім-тәрбие, өсиет-өнеге түрінде баяндалады.

«Құтты білік» – XI ғасырда Жетісу жерінде өмір сүрген белгілі ақын Жүсіп Хас Хажиб Баласағұнидің түркі халықтарына ортақ еңбегі. Бұл дастан 85 тараудан, 13 мың жолдан тұрады. Ол әңгіме-аңыз түрінде баяндалып, даналық сөздер, өсиет пен ғибратқа толы.

Аталған екі еңбектің авторлары әр елде өмір сүргенімен, олардың ой-тұжырымдары мен кейінгі ұрпаққа қалдырған тәлімі шығыс халықтарына ортақ мұра екендігі анық байқалады. «Қабуснама» мен «Құтты біліктің» мазмұны тәлім-тәрбие мен өсиет-өнеге жағынан өзара ұқсас. Автролар өз дәуіріндегі ел өмірінің шындығын арқау етіп, қоғамға қажетті даналық ойлар айтты. Әлемнің озық ойшылдары да бұл еңбектерді даналық дастандар қатарына қосқан. Мұның себебі – екеуі де шығыс халықтары мәдениетінің ескерткіші болып, көтерген тәрбиелік мәселелері ортақ сипатта болуы. Ал тәрбие – кез келген дәуірде құндылығын жоймайтын мәңгілік ұлағат.

«Қабуснаманы» 1992 жылы өзбек және татар тіліндегі нұсқасынан Тұрсынәлі Айнабеков қазақшаға аударса, «Құтты білікті» 1986 жылы көне түркі тілінен Асқар Егеубаев аударған. «Қабуснама» мен «Құтты білік» – адамгершілік пен гуманизм рухында жазылған, ақыл-өсиетке, тәлім-тәртіпке құрылған дидактикалық шығармалар. Екі автордың да басты мақсаты – ұрпаққа ұлағатты тәрбие беру.

Дастандардың кейіпкерлері көп емес. «Қабуснамада» шығарма желісі әкенің балаға айтқан өсиеті түрінде өрбиді. Ал «Құтты білікте» оқиға Күнтуды – Әділдік, Айтолды – Дәулет, Өгдүлміш –

Ақыл, Одғұрмыш – Қанағат бейнелерінің әңгімелесуі, кеңесуі арқылы дамиды. Кейкаус өз ойын қара сөзбен жеткізсе, Жүсіп Баласағұни ойларын өлең жолдары арқылы көркемдейді. Сондықтан бұл еңбектер әрі әдеби, әрі педагогикалық шығармалар болып есептеледі. Олардың әдеби сипаты – ойды көркем сөзбен астарлап жеткізуінде, ал тәрбиелік мәні – өмірде кездесетін барлық жағдайды қамтуында. Шығармаларды талдау барысында біз ең алдымен авторлардың өмірлік ұстанымына және сөз саптауына назар аудара аламыз. Осы арқылы оқырманды өмірге бейімдеуде нені басшылыққа алғанын айта аламыз.

Екі шығарманың негізгі ұқсастықтары:

- Дін, әдеп, өнер, даналықтың мәні кеңінен сөз етіледі.
- Екі еңбек те өсиет-өнеге түрінде жазылған.
- Екеуінде де әке баласына үгіт-насихат айтады.

Шығармадағы ортақ тақырыптарды тереңдете айта кетсек:

Дін туралы көзқарас: «Қабуснаманың» алғашқы бес тарауында, ал «Құтты біліктің» 1, 2, 3 және 50-баптарында Аллаға, әулиелерге, пайғамбарларға қатысты ойлар айтылады. Мысалы, «Қабуснамада»: «Ей, перзентім, білгенің жақсы, Алланың бірлігін, барлығын мойындауға ықылас-сенімің берік болсын. Өйткені көп адамдар оны мойындамау салдарынан көңілі қараңғыланып азғындайды. Ал көңілі пәк таза жандар адаспайды» – деп өсиет айтылады. «Құтты білікте» былай делінеді:

«Алла атымен айттым сөздің әлібін,
Жарылқаған, жаратқан бір тәңірім.
Саған өзге кіріге алмас, дарасың,
Әуелгі де, соңғы да өзің, сарасың» – деп Алланың бірлігі мен барлығын дәріптейді [2].

Сөз қадірі мен шешендік туралы жағына келсек «Қабуснаманың» 7-тарауында: «Ей, перзентім, адамдар үшке, сөз төртке бөлінеді. Біріншісі – білген сайын білуге ұмтылатындар. Бұлар – ғалымдар. Екіншісі – біле тұра білмеймін дейтіндер. Бұлар – ұйқыдағы зұлымдар, олардан сақ болу керек. Үшіншісі – білмейтін әрі білгеннің тілін алмайтындар. Бұлар – надандар, олардан аулақ жүрген жөн. Сөздің де түрлері бар: Біріншісі – білуге де, айтуға да қажеті жоқ сөздер. Екіншісі – білуге де, айтуға да қажет сөздер. Үшіншісі – білуге қажет емес, бірақ айтуға болатын сөздер. Төртіншісі – білуге қажет, бірақ айтуға болмайтын сөздер. Дүниенің бар жақсылығы – білуге де, айтуға да қажет сөздерде. Ал білуге қажет, бірақ айтуға болмайтын сөздердің мысалы – мансапқордың не досыңның айыбын бетіне басу. Мұны ашық айту – ақылсыздық, себебі ол сенімен өштесуі мүмкін. Сондықтан мұндайды білгенің дұрыс, бірақ айтпаған жөн» – деп көрсетеді. Ал «Құтты білікте» былай делінеді:

Естінің сөзі – хауыздың лебіндей есер,
Есердің сөзі – сүйреңдеп өз басын кесер.
Айтар болсаң, әр ойыңды қадап айт,

Бір сөзіңді мың толғамға балап айт,- деген жолдары сондай-ақ «Тіл өнерінің қасиеті» мен «Сөз сиқыры» бөлімдерінде: «Тіл адамды көкке көтереді, сол арқылы бақытқа жетеді. Бірақ адам өз тілінен жаза да тартады. Жақсы болғың келсе – жаман сөз айтпа. Адам екі нәрседен өкінбейді: бірі – жақсы ісі, екіншісі – жақсы сөзі» – деген нақылдар бар. Бұл қазақтың «Жақсы сөз – жарым ырыс», «Сөйлей білмеген сөз қадірін кетірер» деген мақалдарымен үндес.

Ұрпаққа ұлағатты тәрбие беру туралы жағына келсек. «Қабуснаманың» «Перзентті тәрбиелеу туралы» тарауында былай делінеді: «Ей, перзентім, егер сенің балаң болса, оған жақсы ат қой. Бұл – ата-ананың баласына беретін алғашқы қарызы. Одан кейін перзентіңді ақылды әрі мейірімді тәрбиешінің қолына тапсыру қажет. Ол есейе бастағанда, міндетті түрде кәсіпке, өнерге баулы. Егер сен әскери қызметкер болсаң, баланы әскери өнерге үйрет, ал өзге кәсіппен шұғылдансаң, сол кәсіпке бейімде. Осы өнерлерді меңгерген соң, дене шынықтырумен айналысып, суда жүзуді үйренсін». Ал «Құтты біліктің» 63-бабында былай делінген: «Ұл-қызыңды бөтен жерде қалдырмай, өз үйіңде өсір. Оларға әдеп үйретіп, білім бер. Ұлың ержетсе, үйлендір, қызың бойжетсе, тұрмысқа бер». Бұл өсиеттер халқымыздың дәстүрлі тәлім-тәрбиесімен де үндесіп жатыр.

Дос таңдау туралы жағына келсек. Қабуснаманың» 28-тарауында айтылса, «Құтты біліктің» 85-бабының 6565-6604 бәйіттерінде келтірілген. Екі еңбекте де адал дос пен амал досты айыру, жалған достардың қиянаты жайлы ортақ пікірлер өрбиді.

Қонақ күту және қонаққа бару туралы сөздерге келсек. «Қабуснаманың» 12-тарауында: «Ей, перзентім, әрбір адамның үйіне қонақ бола берме, ол сенің ар-намысыңа нұқсан келтіреді. Егер

қонаққа барсаң, аш қарныңа барма, сондай-ақ қатты жүріп, ентігіп бару да әдепсіздік саналады. Тағам жеген кезде ас таңдап, алдыңа қойылғанды жемеу – үй иесінің көңілін қалдырады», – деп жазылған.

Қонақ күту әдебі туралы сөздерге келсек. «Қабуснамада»: «Егер тағамды шамадан тыс жесең, жұрттың көзіне жаман көрінесің. Қонаққа барғанда, ол сенің үлкен досыңның үйі болса да, өзіңе лайықты орынға отыр. Ас ішіп отырғанда күтуші не қызметкерлерге бұйрық берме», – деп өсиет айтылады. Ал «Құтты біліктің» 4573–4679-баптарында:

Қай қонаққа барсаң да сен, тағамды,
Әдеппен іш, аша берме аранды.
Қолын асқа созса, үлкен, бек кісі,
Сен кейін соз – көргенділік белгісі.
Кісі көңілі – нәзік шиша, шар айна,
Мұқият бол, шағып алма, абайла!-деп екі ғұламаның да қонақтық әдебі жайлы ойлары үндес екені байқалады.

Жақсылықтың қадірі туралы байланыстарға келсек. «Қабуснамада»: «Ей, перзентім, жақсылық жасаудан жалықпа әрі істеген изгілігің үшін өкінбе. Өкінгенің өзіңе зиян. Біреуге жақсылық жасап, оның қуанышын көрсең, сенің де көңілің шат болады. Егер менің тілімді алсаң, ешкімге жақсылығыңды аяма. Бұл саған ешқашан зиян келтірмейді» делінсе, ал «Құтты білікте» былай делінген:

Жақсылық қыл, суымай бойда қаның,
Бір өлім бар жөн болар ойлағаның.
Құрметтер ел, жан болсаң затың жақсы,
Талай ғасыр жаңғырар Атың жақсы,-деп екі шығармада да – жақсылық жасаған адамның аты мәңгі жасайтыны туралы ортақ ой айтылады.

Түс жору жайлы да шығармаларда ортақ сөздер келеді. Екі еңбекте де түс жоруға қатысты нақты мысалдар келтірілген. «Қабуснамада» Харун Рашид түсінде аузындағы тістері түгел түсіп қалғанын көреді. Бұл түсті екі жорушы екі түрлі жориды.Ал «Құтты білікте» Одғұрмұш түсінде елу баспалдаққа көтеріліп, бір атты кісінің берген суын түбіне дейін ішіп қойғанын айтады. Өгдүлміш оны жақсылыққа жориды, ал Одғұрмұш керісінше, өзінің өмірден өтетінін меңзейді. Осыдан шығатын қорытынды: түсті жақсылыққа жорысақ – жақсылыққа жолығамыз, жамандыққа жорысақ – ісіміз де кері кетеді деген ойға саяды.

Шығыс ойшылы Кейкаус пен түркі ғұламасы Жүсіп Баласағұнидің еңбектері бүгінгі күнге дейін өз маңызын жойған жоқ. Бұған дәлел – қазіргі педагогикалық ілімдер мен ақын-жазушылар шығармаларында да осы ізгі ойлардың жалғасын табуы. Әсіресе, XIX ғасырдағы Ыбырай Алтынсарин мен Абай Құнанбайұлының еңбектері мен пікірлерінен бұл үндестікті көруге болады. «Қабуснаманың» кейбір тарауларын Ы.Алтынсарин аударса, Абайдың қара сөздері де мазмұн жағынан осы еңбектермен сабақтас [3]. Сондай-ақ, Жүсіп Баласағұнидің идеялары да қазақ ағартушыларының ойларымен ұштасып жатады.

Ислам дінінің таралуынан бастап алып, мұсылмандық философиясының қадыптасуымен, шығыс перипатетизмінің салдарымен жалпы тәрбиелік және этикалық тұжырымдары бар «Қабуснама» мен «Құтты білік» шығармалары көркем-дидактикалық сипатта жалғасын тапқан. Екі туынды да адамның тұлға ретінде қалыптасуына және қоғамдағы ізгі қарым-қатынастарды орнықтыруға қызмет етеді. Демек, бұл еңбектердің дүниеге келуі — діннің таралуымен, философиялық ойлармен, перипатетизм ілімінің түркі-исламдық рухани мәдениетке ықпалының айқын дәлелі. Бұл – суреткер шығармасының өмір шындығынан алшақ кетпейтінінің дәлелі. «Қабуснама» мен «Құтты білік» еңбектерін қазақ ағартушыларының мұраларымен салыстыра отырып, олардың тәлімдік мәнін тереңірек зерттеу – алдағы уақыттың міндеті.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Кайкавус ибн Искандар. *Қабуснама* / ауд. Н. Калла. – Алматы: Жазушы, 1986. - 11б.

2. Жүсіп Хас Хажиб Баласағұнидің Хас Хажиб. Құтты білік / ауд. А. Егеубаев. –Алматы: Ғылым, 1985. - 90 б.

3. Ақмамбетов Ә. *Қазақ философиясының тарихы* / Ақмамбетов Ә. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 29 б.

ӘОЖ 39.396

ҚАЗАҚ МИФОЛОГИЯЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ САНДЫҚ АРХЕТИПТЕРДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОНТОЛОГИЯСЫ

Анламасова Ырсалды Жиентаевна
Академик Е.А.Букетов атындағы ұлттық зерттеу университеті, докторант
Қарағанды, Қазақстан

Қазақ мифологиялық дүниетанымының онтологиясы адам мен табиғат арасындағы қатынастың құрылымдық сипатынан бастау алады. Бұл тұрғыдан алғашқы мифологиялық тарихи типтер дүниені тану, сезіну, түйсіну дәстүрлі философия адамның ғаламдығы орнын танығысы келсе, қазақ онтологиясында адам мен табиғаттың арасындағы үйлесімділіктен бастау алады. Қазақ мифологиялық дүниетанымындағы сандық архетиптердің философиялық онтологиясы қалыптасты.

Мифологиялық кезеңдегі адам мен табиғаттың арасындағы қатынас — адамзаттың дүниені танудағы ең алғашқы рухани тәжірибесі ретінде ерекше маңызға ие. Бұл кезеңде адам өзін табиғаттан бөлек емес, керісінше, оның бір бөлшегі, тіпті баласы ретінде қабылдады. Табиғат – тірі, қасиетті, құдайлық мәнге ие құбылыс ретінде қабылданды. Адам мен табиғат арасындағы шекаралар ажыратылмаған, екі арадағы байланыс — тұтас, сакральды және симметриялы сипатта болды. Адам табиғаттағы әрбір құбылысты: күннің шығуы мен батуы, найзағай, дауыл, көктем мен қыс алмасуы сияқты оқиғаларды тылсым күштердің әрекеті ретінде түсінді. Бұл тылсым күштерге құдайлар, рухтар, аруақтар түрінде бейне берілді.

Мифологиядағы табиғат — тек физикалық орта емес, рухани мазмұнға толы әлем. Ол құпияға толы әрі адаммен тілдесе алатын тіршілік иесі ретінде қарастырылды. Көшпелі халықтар, соның ішінде түркілер мен қазақтар үшін Жер-Ана, Көк-Тәңір, Су рухы, Ағаш-ана секілді мифологиялық бейнелер табиғатпен тікелей байланысты сакралды образдар болды. Адам табиғатпен қарым-қатынаста белгілі бір тәртіп пен құрмет нормаларын сақтауы тиіс деп сенді. Табиғатқа зиян келтіру — тек экологиялық қылмыс емес, рухани заңдылықты бұзу, құдайлық тепе-теңдікті бұзумен тең саналды.

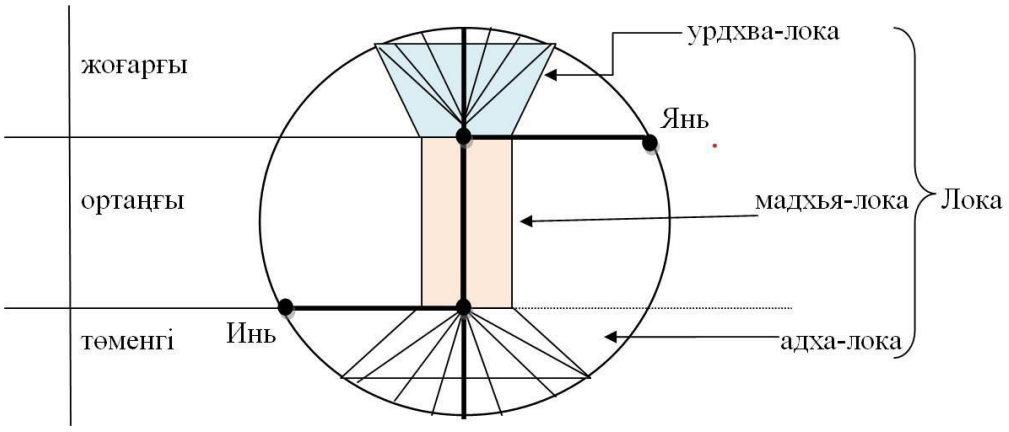
Мифологиялық дүниетанымда антропоморфизм, яғни табиғат құбылыстарын адам бейнесінде елестету кеңінен тараған. Жаңбыр – аспанның жылауы, күн – Тәңірдің көзі, найзағай – ашу мен қаһар символы ретінде ұғынылды. Мұндай ұғымдар табиғатты адаммен жақындастырып, онымен эмоционалды әрі символдық қатынас орнатуға мүмкіндік берді. Табиғатпен осындай тікелей байланыс орнату адамға қауіптен сақтану ғана емес, сонымен қатар тіршіліктің мәнін түсінуге көмектесті. Осы кезеңдегі дүниетанымдық ерекшелік – рационалды түсіндіруден гөрі, сезімге, интуицияға, ұжымдық жадқа, аңыз-әпсаналарға сүйенуінде. Бұл мифологиялық ойлау жүйесі кейінгі дәуірлерде, әсіресе діни, философиялық және мәдениеттанулық құрылымдардың негізіне айналды. Яғни, миф табиғатты түсіндірудің ғана емес, адамның өзі туралы, оның мәні мен мақсаты жайлы алғашқы ой-толғамының формасы болды. Ендеше, мифологиялық кезеңдегі адам мен табиғат арасындағы қарым-қатынас — рухани тұтастыққа, табиғатқа деген құрмет пен үйлесімділікке негізделген. Бұл қатынас бүгінгі жаһандық экологиялық дағдарыстар жағдайында да адамзатқа маңызды үлгі бола алады. Табиғатты тек ресурс емес, рухани болмыстың бір бөлігі ретінде қабылдау — мифтік дүниетанымның адамзатқа қалдырған аса терең философиялық сабағы. Миф – шынайы өмірді мифологиялық модельдер мен образдар арқылы беруде көркемдік қызмет атқарады.

Ғаламдық ағаш кеңістіктің құрылымын бере алатынын С.Қондыбай да атап көрсеткен. Үш (3) архетипі: Онтологиялық триада (Тәңірі-Ана-Жер); Болмыстың диалектикасы: туу-өсу-жетілу. Ол ғаламдық ағашты тік тұрпат (вертикаль) бойынша тұратынын, оның үш (төменгі – тамыр, ортаңғы – дің, жоғарғы – бұтақтар мен жапырақтар) деңгейден тұратынын және оның ғаламның вертикаль моделін (тернардық немесе триграмманы) бейнелейтінін көрсетеді [1, 458].

Қытай философиясындағы Инь мен Янь ұғымын, яғни әлемнің аспан мен жер, жоғарғы мен төменгі, жарық пен қараңғы, ай мен күн, ішкі және сыртқы, өмір мен өлім сияқты дуалистік сипатын еске түсіреді. Мұндағы Инь мен Яньнің дуалистік сипаты мен өзара әсері бүкіләлемдік құбылыстардың мәнін айқындайды. Мұндай қызметті олар адамның таным процесіне де қатысты атқарады. Бұл екеуі бүкіләлемдік хаосты реттеуші бастау болып табылады. Ауысу, өзгеру, толықтыру құбылыстары Инь мен Яньнің өзара қатынасқа түсуі нәтижесінде жүзеге асып жатады. Екеуі бір-бірінсіз өмір сүрмейді [2, 15]. Мұндай дуалистік сипат үнді халықтарының джайнизм ілімінде де кездеседі. Джайнизм ілімінде кеңістік шексіз және ол лока (дүние) – көзге көрінетін, үш деңгейлі әлем (жоғарғы, ортаңғы, төменгі) және алока (дүние емес) – көзге көрінбейтін деп екіге бөлінеді. Ең қызығы мұнда төменгі әлем (адха-лока) жеті қабаттан тұрады [3, 336].

Бұл қазақ мифологиясындағы «жеті қат жердің асты» ұғымымен астарлас келеді. Егер джайнизм ұғымындағы ең төменгі екі қабаты «қараңғылық → толық қараңғылық (полная тьма)» деп бөлінсе, қазақта ең төменгі қабаты «көр» ұғымымен түсіндірілуі мүмкін. Бұл ел аузындағы «көр соқыр», «су қараңғы» сөздерімен де түсіндіріледі, себебі көр соқыр – толықтай қараңғылықты білдіреді, ал «су қараңғы» дегені судың (жер, топырақ, құм, тұман, қараңғы, толық қараңғы) жердің төменгі қабаттарындағы кеңістікті бөліп тұратындығынан болу керек.

Ал ағаштың орналасуын осы Янь мен Инь нүктесіне және джайнизм схемасына салып көрсек, ағаштың ғаламдық бейнесі айқындалады (2-сурет).



Сурет 2 - Үш деңгейлі әлем (қазақ, қытай, үнді ұғымдары негізінде)

Қазақ ұғымында «жеті қат жер» деген ұғыммен қоса, «жеті қат көк» ұғымы жеті қат аспанның метафизикалық құрылымын анықтайды. Ғалым С.Қондыбай ғаламдық ағаштың белгілі бір символикамен сабақтастырылатыны туралы айтады. Оның айтуынша идеал ағаштың үш түрі болады. Ол үш бұтақты, үш тамырлы, бір дінді – қарапайым идеал ағашы, екіншісі – жеті бұтақты, жеті тамырлы, бір дінді, үшіншісі – тоғыз бұтақты, тоғыз тамырлы, бір дінді идеал ағаш. Алайда мифтік дәстүрде бұлардың ешбірі идеал күйінде сақталмаған, тек жекелеген сандық сарқыншақтары ғана кездеседі дейді [1, 462].

Келтірілген мысалдар мен тұжырымдар қазақ танымында ежелден қалыптасқан уақыт пен кеңістікке деген көзқарасының жоғары деңгейде болғанын көрсетеді және бұл әлі күнге дейін күшін жойған жоқ. Кеңістіктің үш өлшемі болатыны белгілі, олар: ұзындығы, ені және биіктігі. Ал уақыт кеңістікпен тығыз байланыста болғандықтан оның төртінші өлшемі ретінде қаралады. Көркемдік уақыт пен кеңістік тұтасқан кезде образ пайда болады дедік. Бұл образ ғаламның түрлі модельдері арқылы берілуі мүмкін. Жоғарыда «ғаламдық ағаш», «табалдырық» арқылы көркем уақыт пен кеңістікке ұлттық-фольклорлық танымдармен астастыра отырып талдау жасалды. Бұдан шығатын қорытынды, уақыт пен кеңістікті тұтас қарауда мекеншақ (хронотоп) ұғымын қолдансақ, мекеншақтың басты мақсаты көркем шығармадағы оқиғалардың уақыты мен кеңістігінің біртұтас ажырамас бірліктерінен көркем образ жасау болып табылады. Кеңістік пен уақыт континуумы оқырманның уақыт пен кеңістігі сияқты ұғымдардан тұратынын, және осы ұғымдардың әрқайсысы жеке-жеке емес, өзара байланыса келіп, бір-бірін толықтырып, көркем мәтіннің тұтас континуумын құрайды.

Мифтің өзінің ілкі болмысын сақтай отырып, жаңаша ойлаудың негізінде жаңа мифологиялық образдар мен сюжеттердің қалыптасуына, сәйкесінше, неомифологизмнің дамуына, авторлық мифологизмнің тууына ықпалы қарастырылды. Мұндай бетбұрыстың орын алуы әдебиетте жаңа серпілістер мен жаңа бағыттағы жанрлардың тууына септігін тигізді. Бұл бетбұрыс қазіргі қазақ жазушыларының мифті дәстүрлі формада емес, қазіргі қоғамда болып жатқан күрделі проблемаларды, адам жанының күйзелісін, т.б. көркемдік шындық кеңістігінде бейнелеу үшін мифтің өзгерген, трансформацияланған түрін қолдануды дәстүрге айналдырды.

Мифологиялық образ жасаудағы ең маңызды аспект ол – архетиптер мен мифологемалардың қолданылуы болып табылады. Архетип дүниедегі барлық жаратылыстың іргетасы ретінде сипаттала отырып, өмірлік құбылыстар арқылы көркем әдебиетке ену жолдарын З.Фрейдтің «тұлғалық бейсаналық», К.Г.Юнгтің «ұжымдық бейсаналық» теориялары арқылы түсіндірілді. К.Г.Юнгтің персона, анима және анимус, сәби, рух немесе дана қарт, Ұлы Ана, көлеңке, хабаршы архетиптеріне талдау, олардың қазіргі қазақ дүниетанымында көркем шығармалар арқылы ұсынылды. [5, 134].

Сонымен қатар, қазіргі әңгіме жанрындағы кеңістік-уақыт континуумы ерекшеліктері, кеңістік пен уақыт мәселесіне философиялық тұрғыдан зерттеу антикалық философтардан бастау алған Демокрит, Аристотельдердің уақыт пен кеңістікті түсіндірудегі алғашқы болжамдары мен қытай философы Хун Цзычен, XVIII ғасырдағы Еуропалық философтар Дж.Беркли мен Д.Юм, неміс философы И.Канттың анықтамаларына сүйене отырып, уақыт пен кеңістік ұғымының мәні ашылады.

Уақыт пен кеңістік континуумының «мифологиялық ойлау» шеңберінде түсіндіруде Эрнст Кассирердің «Символикалық формалардың философиясы» аталатын үлкен еңбегінің «Мифологиялық ойлау» томында «мифологиялық кеңістік қабылдаудың сенсорлық кеңістігі (пространство чувственного восприятия) мен таза таным кеңістігі, геометриялық ойлау кеңістігі арасындағы өзіндік орта позицияда орын алады» деген пікірмен қоса және сенсорлық қабылдау кеңістігі, көру кеңістігі, жанасу кеңістігі және таза математикалық кеңістіктің басқалармен сәйкес келмейтінін және олардың арасында дәйекті алшақтық болуын және «әр нүкте, әр кеңістіктіктегі элементтің өзіндік «бояуы» бар және ол жалпы тұжырымдамалық сипаттамаға бағынбайды» – деген көзқарасы дәлел. [4, 90-100].

Көркемдік уақыт пен кеңістік ұғымын анықтауда «ғаламдық ағашқа» – ғаламдық құрылымның «болмыстық бейнесі», ғаламның нөлдік нүктесі – ғалам кіндігі (шекара), вертикалды кеңістігі ретінде сипаттама берілді. Осы орайда Е.Тұрсынов, С.Қондыбай, Т.Есембеков еңбектерінде қаралған. Т.Есембековтың көркемдік уақыт пен көркемдік кеңістікке берілген анықтамасы мен классификациясын басшылыққа ала отырып, мифтік уақыт пен мифтік кеңістіктің реалды уақыт пен кеңістіктен айырмашылығы көрсетіліп, континуум категориясы негізінде түсіндірілді. Мифологиялық уақыт пен кеңістік континуумы ретінде бәйтерек образы нысанаға алынды. Бәйтерек образына қатысты қазақ фольклорлық-ертегілік, аңыздық-мифологиялық мотивтер мен сюжеттер талдандып, ағашқа жаратушылық, адам жанының сақтаушысы, басқа әлемге емін-еркін өтетін шекара, т.б. қасиеттері әлемдік мифологиядағы ағаш образымен салыстырылып, жеке ғылыми түйіндемелер жасай келе, ағаштың идеал мифтік сипатын триграмма түрінде ұсынды.

Қазіргі қазақ дүниетанымында мифологиялық образдардың жасалуы, образ жасаудағы архетип пен мифологемалардың рөлі, кеңістік пен мифтік уақыт континуумы төңірегінде жасалған тұжырымдар сандық архетип контекстерінде қарау, онтологиялық мағынаны салыстырмалы талдаудың дәстүрлі әлеуметтенудегі сандық модельдерді этномәдениеттік реконструкция болады.

Қазақ мифологиялық дүниетанымындағы сандық архетиптердің философиялық онтологиясын синтездеу арқылы біз архетиптік және сакралды құрылымдардың нақты мәдени кеңістікте қалай іске асатынын көре аламыз. Бұл интеграция тек теориялық жаңалық емес, сонымен қатар онтологиялық және тәжірибелік маңызы бар философиялық модель ұсынады. Қазақ дүниетанымындағы сандық модельдер тек теориялық конструкциялар емес, өмірді реттейтін практикалық жүйелер. Пифогордың сандық терияларындағы «Әлем сандар арқылы ұйымдастырылған космос» ол гармония мен тәртіптің кілті деп түсіндірсе, Платонның идеялар әлеміндегі бөлшектері ретінде сезімдік дүниеден тыс трансцентенттік шындықтың бейнесі Э. Кассирердің мифтік ойлау теориясы, Батыста сан — зерденің өнімі (ratio), қазақ дүниетанымында сан — тіршіліктің табиғи үйлесімі (harmony + өмірлік тәжірибе).

Қазақ мифологиялық дүниетанымындағы сандық архетиптердің философиялық онтологиясын қазіргі цифрлыққа бағынған қоғамның маңыздылығымен зерттейді. Бұл тамырларды саналы түрде тереңдету түсінігі, ұлттық ойдың философиялық негіздерін қалпына келтіру, жаһандық гуманитарилық дискурста қазақ танымының орнын анықтау. Қазақтың 3-7-9-40 сандары – рухани ДНК-мыз. Себебі мәдени код арқылы ашылатын ұғымдар жатыр. Оларсыз біз өзіміздің болмысымыздың генетикалық кодын оқи алмаймыз. Бүгінгі цифрлық жүйе арқылы басқарылатын қоғамда сандардың реттілігі үлкен рол ойнайды. Біздің санамыздағы ақпараттың өзі сол сандар арқылы бізді әлемге, қоғамға, орналасудың реттілігін береді. Қазақ дүниетанымында адам — жай бақылаушы емес, әлемнің тірі, әрекет етуші бір бөлігі. Осы парадигмада архетиптер мен қасиетті сандар адамның өміріне нақты бағдар береді: олар болмысты сезінудің, оны танудың және реттеудің тетіктері ретінде қызмет етеді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Төртінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 504 б.

2. Есіркепова Г.К. Философия. Оқу құралы. – Алматы: альманах, 2017. – 158 б.

3. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М: «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 б.

4. Кассиер Э. Философия символических форм. Том-2. Мифологическое мышление./ перев. С.А.Ромашко. – Москва: Санкт-Петербург, 2022. – 280 б.

5. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. – Киев; М.: Порт-Рояль; Совершенство, 1997. – 384 б.

ӘОЖ 130.3

ҚАЗАҚ РУХАНИЯТЫНДАҒЫ ҰРПАҚТАР САБАҚТАСТЫҒЫ

Әбдіраманова Айгүл Темірханқызы
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
Экономика және құқық институты,
философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Қызылорда, Қазақстан

Қазақ елі егемендікке ие болып, қоғамның саяси, экономикалық, мәдени өзгерістерге ұшырауына байланысты, халқымыз тарихи дамудың жаңа серпінді сатысына көтерілді. Осыған орай бәсекеге қабілетті ұлт қалыптастыруда, ұлттық дүниетанымда, ұлттық санада елеулі идеялардың жаңғыруымен, халықтың табиғи болмыстық ерекшеліктерін толықтай танып-түсінуге бетбұрыс жасалына бастады. Қазақ халқы ежелден тамырын тереңге жайған, қилы замандарда өз салт-санасын, дәстүрін, тілін, дінін сақтап келе жатқан ұлт. Ежелден қазақ халқы жастардың тәрбиесіне ден қойған. Ұлы тұлғалардың өнегесі арқылы ұрпақты тәрбиелеу қазақ халқында ежелден-ақ келе жатқан үрдіс.

Жеке адамның индивид қалпынан тұлғатұғырына көтерілу процесіне қоғамдағықалыптасқанахуал, отбасындағыэтностық тәлім тәрбие, білім берген оқуордасы, ата бабасынан мирас болып бойына сіңетін генетикалық ерекшеліктері, жоғарғыпсихикалық процестердіңжүзеге асу ерекшеліктері әсер етеді. Ұлттық тәрбиенің өлмес негізі, рухани күші оның өмір сүру болмысынан туындаған өзіндік ұлағаты, тәжірибесінің молдығы, рухани мұрасының тереңдігі мен өнегелігінде жатыр.

Қазақ қашанда ұрпағының толыққанды тұлға болып қалыптасуына атсалысып жырлары, әпсаналары, ертегілері арқылы бала кезінен ұлттық тәрбиені бойына сіңіріп отырған. Бауырмашылдық, адалдық, адамгершілік, үлкенге ізет, кішіге қамқорлық сияқты қаситтерді Қаз дауысты Қазыбек былай суреттейді:

Біз қазақ елі мал баққан елміз,
Ешкімге соқтықпай жай жатқан елміз.
Елімізді жау басынбасын деп
Ордамыздан құт қашпасын деп,
Найзаға үкі таққан елміз,
Дұшпанның аяғына жаншылмаған елміз,
Басымыздан намысты асырмаған елміз,
Адалдықты әрқашан жасырмаған елміз.
Атаның өсиетін балаға,
Баланың өнерін атаға
Айтып, тарата білген елміз.
Құлақтың құрышын қандырып
Әділ сөзді халыққа айта білген елміз [1].

Ұлттық тәрбиенің адамгершілік ұстанымдары қоғам дамуының кең көлемдік, әлемдік мәселесі ретінде қарастырылуда қазақ халқы тәрбиесінің өне бойынан табылады. Жеке адам туралы сөз болғанда, жеке адам - көптің бірі, ол әлі тұлға емес. Осы мағынада алғанда «жеке адам» және «тұлға» ұғымдары көлем жағынан да, мазмұны жағынан да бір-бірінен қарама-қарсы болып табылады. Жеке адам ұғымында адамның жекеше ерекше түрі, сапасы бейнеленбейді, сондықтан оның мазмұны аз болады, бірақ өте көлемді, өйткені әрбір адам-индивид. Әр адам өзінше жеке тұлға. Жеке адамның айтарлықтай ерекшеліктерінің бірі - оның өзіне тән мінез-құлқында, іс-әрекетінде, көзқарасындағы ерекшеліктерімен дараланууы.

Жеке адам болу дегеніміз - азаматтың адам ретінде сезіну, сан ғасырлар бойы халық тәжірибесі туғызған рухани мәдениеттің мәңгілік игіліктерін бойына дарытып, осы игіліктерді еңбекке, әлеуметтік мәнді қызметке, қоғамдық өмірге, адамдар қатынасы, күнделікті тұрмысқа енгізу. Адам немесе жеке тұлға өзінің сана-сезімін, көзқарасын, рухани-саяси дүниетанымын үнемі білім мен еңбектің арқасында жетілдіріп отыруы керек. Тұлғаны құндылықтар арқылы дамытуға, мәдени дағдыларды игеруге, өз жауапкершілігін арттыруға және әділдік жолымен жүруге, әділдік жоқ жерде адамшылық жоқ деген пікірді айтады ұлы ойшыл М. Х. Дулати [2].

Жеке тұлғаның, яғни құндылықтар дүниесінің қалыптасуына оның дүниетанымының ықпалы зор. «Жеке тұлғаның дара ерекшеліктері оның жас ерекшеліктерімен тығыз байланыста болады. Жеке тұлғаның жас ерекшеліктері деп белгілі бір адамға тән оның мінез құлқындағы, ақыл ойындағы,

қабілетіндегі, тағы басқа басты қасиеттерін басқа адамдардан елеулі айырмашылығын айтуға болады. Оқыту мен тәрбие жұмыстарының мақсатын, мазмұнын жүзеге асыруды қолданылатын формалармен әдістерді таңдау, көптеген жағдайда жас және дара ерекшеліктеріне байланысты өзгеріп отырады. Сондықтан да мұғалімнің педагогикалық әрекетін нәтижелі ұйымдастыру шарттарының бірі - балалардың жас және дара ерекшеліктерінің даму заңдылықтарын жете меңгеру» [3].

Даралық бір адамның басқа бір адамнан, бір тұлғаның басқа бір тұлғадан айырмашылығын, оның ешкімге ұқсамайтынын, өзіне тән ерекшелігі бар екенін сипаттайды. Даралық, әдетте, адамның мінезі және шығармашылық қызмет - әрекеті мен қабілеттілігінің өзгешелігінің өзгешелігі арқылы ерекшеленеді. Даралық ұғымы бір адамды басқа бір адамнан, бір тұлғаны басқа бір тұлғадан ажыратып, оған өзіне тән сұлулық мен қайталанбас қасиеттерден тұрады.

Бүкіл адамзат тегіне тән, жалпы белгілермен қатар, оның өзгелерден ерекшеленетін өздеріне тән қасиеттері бар. Әлем әрқашан түрлі дауыстар, түрлі үндерден тұрады. Бір-біріне даралығы жағынан ұқсамайды әр адамның бойы, түрі, салмағы, дене бітімі, әлеуметтік дамуының интеллектуалдық деңгейі, психологиялық қатпары, рухани мәдениеттің әр түрлі-деңгейі сияқты ерекшеліктер болып табылады. Адам дүниедегі ең басты құндылық. Құндылықтар оның қоршаған дүниеге қатысты ұстанымдары мен қатынасын қалыптастыру, күрделі әрі өзгермелі әлемде бағыт-бағдарын айқындауға әсер етеді. Тек тарихи дамудың белгілі бір кезеңінде адами әрекет құндылықтар арқылы реттеліп отырады. Аксиология құндылықтар табиғаты оларды реалдылықтағы орны және құндылық әлемінің құрлысы, өзара әлеуметтік және мәдени факторлармен, жеке тұлғаның құрлысымен байланысы туралы философиялық ілім. Кең мағынасында мәдениет әлемі, адамның рухани әрекетінің саласы, тұлғаның рухани байлығының өлшемін білдіретін, оның адамгершіліктік санасын білдіреді.

Құндылықтар қоғам мен адамға жақсы мен жаманды, пайда мен зиянды, ақиқат пен жалғанды, сұлулықпен ұсқынсыздықты, әділеттілік пен әділетсіздікті, тиым салынған мен рұқсат етілмегенді, маңыздылық пен мәнсіздіктің ара жігін ашуға көмектеседі. Яғни құндылықтар табиғатында адамзат тегінің өзі өмір сүріп отырған әлемді рухани-практикалық тұрғыдан игерудің тәжірибесі жинақталған. Осы тұрғыдан мәдение пен құндылық ажырамас бірлікте болады, құндылық мәдениет болмысының құрамдас бөлігі болып табылады.

Құндылықтар қоғам үшін ең маңызды деген әдет-ғұрып, нормалар мен мағыналар қызметін өзіне бағындыра отырып, оны реттейді. Қазақ қоғамының өмір сүру салтында құндылықтарды жоғары бағалау, жас ұрпақты соған баулу дәстүрге айналған. Тұлғаның рухани өлшемі адамгершілік қасиеттермен анықталады және ол адам тұлғасының даму-деңгейінің көрсеткіші болып табылады.

Кең мағынасында алсақ, құндылықтар әлемі - мәдениет әлемі. Адам әрқашан кез-келген құбылысқа немесе обьектіге өзінің бағасын береді. Бір затты немесе құбылысты бағалау сана жұмысын талап етеді. Адамның шындыққа құндылықты қатынасы тек сананың негізінде ғана мүмкін болады. Алайда құндылықты сананың танымдық санадан ерекшелігі, ол зат немесе құбылыс не болып табылады деген сұраққа жауап іздейді. Сондықтан құндылықтар адамның рухани әрекет саласы, оның санасының (өзіндік санасының) жетілгендігінің, тұлғалық қалыптасу-деңгейінің, рухани байлығының көрсеткіші болып табылады.

Адамның еркін таңдауына байланысты құндылық адами қажеттіліктердің қанағаттануын да білдіреді. Бірақ қанағаттану құндылықтардың табиғатын бұрмалап қабылдауға алып келуі-де мүмкін. «Мақсатыңа жету үшін құралдың бәрі жақсы» деген ұстаным адамды құндылық емес, мақсаттың құралы ретінде қарастыруға жол ашады. Бұл ұстанымда тұлғалық құндылықтар мен қасиеттерге қарағанда функционалдық тиімділік, пайдалылық алдыңғы қатарға шығады. Сондықтан шынайы құндылықтар мен жалған құндылықтардың аражігін аша білу, тани білу маңызды болып табылады.

Шынайы құндылықтар деп адамға игілік әкелетін, оның бойында адамдық қасиеттерді қалыптастыратын, бақытқа бастайтын, қоғам мен жеке адамның ілгерлей дамуына ықпал ететін құндылықтарды айтамыз. Алдамшы жалған құдылықтар, уақытша жылтырап көрінгенімен, қоғам мен жеке индивидтің дамуына пайдасын тигізбейді. Шынай құндылықтар уақыт өткен сайын жарқырай береді, сан ғасырлар өтседе өзінің мәні мен мағынасын жоғалтпайды. Шынай құндылықтар өмір мектебінің дәрістері тәрізді, онда бізге дейінгі адамзаттың маңдай алды өкілдерінің рухани ізденістері, ой-толғамдары, аңсаған армандары мен күңіренген күрсіністері көрініс табады.

Адам өз мінез-құлқын, әрекетін басқа адамдардың қылықтарымен салыстыра отырып, өзінің кім екенін түсінеді, өзін-өзі тану қабілетіне жетеді.

Қазақ халқының өмір сүру салтында құндылықтарды жоғары бағалау, жас ұрпақты соған баулу дәстүрге айналған. Тұлғаның рухани өлшемі адамгершілік қасиеттері мен анықталады және ол адам тұлғасының даму-деңгейінің көрсеткіші болып табылады.

Қазақ халқының ұлы, ағартушысы Ыбырай Алтынсарин өзінің еңбектерін ана тілінде жазып, «бала тәрбиесі оның табиғи ортасы мен халқының салт-дәстүрі рухында тағлым болса, оның сана-сезімінің дамып, жетілуі-де ұлты мен халқына қызмет ететін көкірегі ояу, тұлға болып өседі» деп ой түйіндеген. Еңбекті сүю, үлкенді құрметтеу, мейрімділікке, кішіпейілдікке сияқты қасиеттерді жастарға түсінікті болатындай еңбектері арқылы жеткізе білді.

Қазақ ағартушылығында, қазақ халқының мәдениеті тарихында орасан үлкен орын алдған ұлы, ақын ойшыл Абай Құнанбаев. Ақынның эстетикалық және этикалық мәселелдер жөніндегі ой-пікірлері сол кездегі қоғамдық ойдың үлкен белесі болып табылады. Оның шығармаларындағы басты тақырыптарының бірі моральдық мәселелер болып табылады. Адамгершілік адамның тұлғалық сипаты болып саналады да, мейрімділік, парасаттылық, адалдық, шыншылдық, әділдік, еңбек сүйгіштік, ұжымдылық деген қасиеттерді біріктіреді. Абай шығармашылығының негізгі өзегі - адамның адамгершілік, ар-ұяты, ақылдығы болып келеді.

Жеке тұлғалардың қалыптасуында моральдық ілімдерін, олардың теориялық дейгейін айтап қана қоймай, іс жүзінде ұстанатын парыз, әділеттік, мейрімділік, адамдық, өзіне ғана емес, басқаларға да қызмет ете білу, жан-жақты жетілгендікке ұмтылу және басқа моральдық принциптерді танып -білу, оны өзіндік өмірлік тәжірибеде жүзеге асыруға, мақсаттық жүйеге айналдыруға талпыну-индивидтен бірте-бірте тұлғаның қалыптасуына қажетті принциптердің бірі.

Еркіндік адамның немесе жеке ұлттың халықтың өз мүдделері мен мүмкіндіктеріне сай әрекет етіп, өз қалауын жүзеге асыру. Адамның дүниеде болуының негізінде жатқан қасиет, ол еркіндік. Жеке адам мен ұлттың еркіндік дәрежесінің артуы тұтастай алғанда қоғамның ілгерілеу үрдісінің өзекті өлшемі болады.

Адамдардың дүниедегі обьективті жағдайда таңдау еркіндігі болғанымен, олар өзіндік мақсаттарды көздей алады және оған жетудің әр түрлі мүмкіндіктер қатарын неғұрлым тиімді жолды ерікті түрде пайдаланады. К. Маркс «Еркіндік қажеттілігін және заңдылықтарды білумен, оны игерумен байланыстырады», Ф. Энгельс «Еркіндік әлдебір нәрседен тәуелсіздік нышаны емес, керісінше ол адамның жаратысының күштеріне, қоғамдық қарым-қатынастарға және өз болмысына үстемдігі», Б. Спиноза «Ең бастысы - адамның еркіндігі оның ақыл-ойының еркіндігін жария етеді» деген пікірді айтады [4].

Адам рухы әрқашан өзінің себебін біліп, жоғарыға көтеріп, адамнан жоғары не бар деген сауалға тоқталуы тиіс. Сонда ғана өзін-өзі жетілдіреді. Адам жападан-жалғыз болмайды, адам қоғамда ғана толық қалыптасады және оның да өзіндік ішкі дауысы бар.

Рух материалдық әлемге сәйкес келмейтін өзінше ерекшелігі бар әлем болып табылады. Ғаламда рухтың екі түрлі көрінісі болады, біріншісі барлық материалдық нысандардың, құбылыстардың (органикалық, немесе органикалық емес дене болса да) өзіндік табиғи рухы болады, яғни кез-келген материалдық денеден, оның ішінде, тіптен, табиғаттың бір бөлігі ретінде көрініс беретін адам, ағзасынан да белгілі бір табиғи қуаттың күштің әлемге тарап отыратыны белгілі.

Руханилық - ізгі, ақылдың шешімі, ізгі жүрек өмір ізгі сезім, жанашырлықтың саналы және санадан тыс әрекеттерден көрінуі болса, Абайдың айтуынша «адамгершілік - махаббат пен әділдік, олар барлық нәрседе болады және шешіледі», яғни рухани тәрбие - адамдарды адамгершілікке, білімге, еңбек пен имандылыққа, бір сөзбен айтқанда жан дүниелерінің сұлулылығына тәрбиелеу деген сөз. Адамгершілік мінез негіздерінің астарында жалпы адамдық пен ұлттық құндылықтар бірігіп, адамдардың рухани мәдениетін жүзеге асыратыны белгілі.

Адам үшін жаудың үлкені оның өзінің бойындағы нәпсілік басылымдықтары болып табылады. Егер адам өзінің нәпсісін игеріп, оны руханилығымен көмкеріп отырса, онда оның рухы тазарады, халықтың ішкі бірлігі нығайып, адамға бауырмал бола түседі [5].

Тұлғаның рухани мәдени құндылықтарын қалыптастыру қоғамның дамуындағы маңызды мәселелердің бірі. Ол тұлғаның ішкі дүниесін байытып, рухани өсуіне ықпал ететін құнды дүние. Рухани құндылықтар арқылы адам өзінің болмысын түсініп, қоғамдағы орнын анықтайды. Осылайша ұлттық мәдениет сақталып, жаңа ұрпақтың саналы және парасатты азамат болып өсуіне негізі қаланады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Билер сөзі. - Алматы: Қазақстан, 1996. - 237 б.
2. Дулати М. Х. Тарих-и-Рашиди. – Алматы, 1999.
3. Әбенбаева С. Ш., Құдиярова А. М., Әбиев Ж.Ә. Педагогика. –Алматы, 2003 ж.
4. ҚазақстанҰлттық энциклопедия. –Т.3. - Алматы. 2001. - 398 б.
5. Нұрмұратов С.Е., Сағиқызы А. Ұлттық рух мәселесі хақында // Халықаралық конференция материалдары. - Алматы, 2006. - 176 б.

ӘОЖ 165.742

ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ГУМАНИСТІК ИДЕЯЛАРДЫҢ ТАРИХИ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Балабекова Ляззат Гинаятовна
Академик Е.А.Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, философия және мәдениет теориясы кафедрасы докторанты,
Қарағанды, Қазақстан

Гуманизм - адамды ең жоғарғы құндылық ретінде қарастыратын дүниетанымдық ұстаным. Ол адамның еркіндігіне, ар-ожданына, шығармашылық қабілетіне ерекше мән береді. Философия тарихында гуманистік идеялардың дамуы қоғамның рухани, әлеуметтік және мәдени дамуының маңызды көрсеткіші болып табылады. Гуманизм - мәлім әлеуметтік жағдайда жеке адамның шығармашылық әлеуетін дамытуға бағытталған белсенділігі, адамның кім екеніне қарамай, оның құқы, құндылығы, әділеттілік, адамгершілік қатынастар.

Антикалық философияда адам мәселесі алғаш рет философиялық рефлексияның орталығына шықты. Протагордың әйгілі қағидасы: *«Адам – барлық заттың өлшемі»* гуманистік ойдың бастауы болды [1, 23 б.]. Сократ адамның ішкі жан дүниесін, ар-ожданын зерттеу арқылы моральдық гуманизмнің негізін қалады. Оның әйгілі «Өзіңді біл» сөзі гуманистік дәстүрдің негізі болды. [2, 12 б.]. Платон мен Аристотель ізгілік, білім және азаматтық парызды адам мәнінің басты сипаттары ретінде көрсетті [3, 8 б.].

Стоиктер адамдардың табиғат заңына қарсы теңдігі туралы идеяны алға тартып, ақыл мен моральдық өзін-өзі бақылаудың құндылығын атап өтті. Эпикур адам өмірінің мақсатын ішкі тыныштық деп түсінетін бақытқа жетуде көрді.Аристотель адамды «Саяси жануар» деп санап, адамның өзін тек қоғамда жүзеге асыра алатындығын баса айтты.

Орта ғасырларда діни дүниетаным басым болғанымен, Августин мен Фома Аквинский ілімдерінде адамның рухани құндылықтары ерекше дәріптелді. Бұл дәуірдегі гуманизм Құдаймен байланыста қарастырылды, алайда адамның ішкі әлеміне назар аудару дәстүрі сақталды [4, 14 б.].

Томас Аквинский өзінің схоластикасында адам Құдайдың жаратылысы, ақыл мен ерік - жігері бар деп тұжырымдады. Бұл жерде гуманизм теоцентризмнің көлеңкесінде болғанымен, орта ғасырларда адамның рухани қадір-қасиеті туралы ой бекітілген.

Ренессанс гуманистік идеялардың шынайы гүлденуіне айналды. Осы дәуірдің ойшылдары, суретшілері мен ғалымдары адамды ғаламның орталығына қойды. Пико делла Мирандола адамға өзін-өзі жасау еркіндігі берілді деп мәлімдеді. Роттердам эразмы адамның адамгершілік жетілуіне және ақыл мен сенімнің үйлесімділігіне баса назар аударды.

XIV–XVI ғасырларда гуманизм жаңа мәдени серпінге ие болды. Петрарка, Эразм Роттердамский еңбектерінде адамның шығармашылық еркіндігі мен білімге ұмтылысы дәріптелді [5, 9 б.]. Леонардо да Винчи мен Микеланджело өнер арқылы адамның сұлулығы мен құдіретін паш етті. Бұл кезеңде гуманизм антропоцентристік сипат алды.

Жаңа заманда рационализм мен ғылымның дамуы гуманистік идеялардың жаңа қырларын ашты. Декарт, Спиноза және Локк адамның ақыл-ойы мен еркіндігін қорғады. Ағартушылар (Вольтер, Руссо, Дидро) әлеуметтік теңдік пен әділеттілікті гуманизмнің негізі деп білді. Рене Декарт ақыл мен адамның ойлау автономиясын растады. Джон Локк адамның табиғи құқықтары туралы тұжырымдаманы тұжырымдады. Жан-Жак Руссо бостандық пен теңдікті қоғамдық келісімнің негізі ретінде қарастырды. Иммануил Кант адамның моральдық автономиясын және оның «мақсат ретінде» қарастырылуы қажеттігін атап өтті [6, 15 б.].

XIX ғасырда гуманизм әлеуметтік және тарихи өлшемге ие болды. Гегель адамзаттың дамуын рухтың өзін-өзі жүзеге асыру процесі ретінде көрді. Фейербах адамға діни абстракциялармен салыстыра отырып, сезімтал тіршілік иесі ретінде назар аударды. Маркс гуманизмді еңбек қызметімен және әлеуметтік әділеттілікпен байланыстырды. Ол үшін адам өзінің мәнін ұжымдық іс-әрекетте жүзеге асырады, ал қысым мен қанау жеке тұлғаның шынайы ашылуына кедергі келтіреді

XX ғасырда гуманизм жаңа формаларға ие болады:

- Экзистенциализм (Сартр, Камю, Хайдеггер) - адам өмірінің бірегейлігіне, еркіндікке және жеке жауапкершілікке баса назар аудару.

- Персонализм (Бердяев, Мунье) - тұлғаның рухани және бірегей шындық ретіндегі құндылығын растау.

- Гуманистік психология (Маслоу, Роджерс) - жеке тұлғаның әлеуетін ашу, өзін-өзі жүзеге асыруға ұмтылу идеясы.

- **Қазіргі замандағы гуманизм** адам құқықтары, экологиялық жауапкершілік, мәдени әртүрлілікті сақтау және жаһандану жағдайындағы рухани құндылықтарға бағытталады.

Гуманистік ой тек Батыс Еуропада ғана емес, Шығыс өркениеттерінде де дамыды. **Конфуций** (б.з.д. VI–V ғғ.) адамның қоғамдағы орны мен моральдық жауапкершілігін дәріптеді. Оның *«жэнь»* (адамгершілік, изгілік) ұғымы гуманистік құндылықтардың өзегі болды.

Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастарында» адам бақытқа тек білім, изгілік және қоғамдағы үйлесім арқылы жете алады деп көрсетті. **Жүсіп Баласағұн** «Құтты білік» еңбегінде билік пен әділеттілікті, изгілік пен парасаттылықты басты құндылық ретінде ұсынды.

Абай Құнанбайұлы адамгершілік, білім және ар-ождан мәселелерін терең талдады. Оның *«толық адам»* концепциясы қазақ философиясындағы гуманизмнің шыңы болып саналады. Абайдың гуманистік көзқарастары Шығыстың дәстүрлі ойымен (Әл-Фараби, Ж.Баласағұн) және Батыстың гуманистік философиясымен үндес. Бірақ ол қазақы дүниетанымға тән ерекшеліктерді - ар, намыс, қанағат, мейірім сияқты ұғымдарды ерекше мәнге ие етті. Сондықтан **«толық адам» концепциясы - қазақ философиясындағы гуманизмнің шыңы әрі ұлттық рухани дамудың бағдаршамы** деп бағаланады[7, 16 б.].

Ыбырай Алтынсарин білім мен еңбектің, изгілік пен әділеттіліктің маңызын дәріптеп, ағартушылық гуманизмнің үлгісін көрсетті. Оның гуманистік идеялары негізінен **білім, еңбек, адамгершілік және әділеттілік** құндылықтарымен тығыз байланысты. Ол:

-білім арқылы халықты надандықтан құтқаруды,

-еңбек арқылы адамды тәрбиелеуді,

-изгілік пен әділеттілікті қоғамның басты қағидасы етуді мақсат етті.

Алтынсариннің гуманизмі ең алдымен білімді адам еркіндігінің кілті деп тануымен ерекшеленді. Ол қазақ даласында алғашқы мектептерді ашып, «Қазақ хрестоматиясы» (1879) атты оқу құралын жазды. Бұл еңбегінде балаларға адамгершілік, изгілік, еңбекқорлық туралы үлгі-өнеге беретін әңгімелер мен өлеңдер енгізілді.

Ыбырайдың әйгілі өлең жолы:

«Кел, балалар, оқылық,

Оқығанды көңілге

Ықыласпен тоқылық» - оның гуманистік-ағартушылық ұстанымының айқын көрінісі.

Ыбырай үшін еңбек - адамның тұлғалық қалыптасуының басты шарты. Ол еңбексіз адам бақытқа жете алмайды деп санады. Оның «Өрмекші, құмырсқа, қарлығаш» әңгімесінде табиғаттағы кішкентай тіршілік иелерінің еңбексүйгіштігін үлгі ете отырып, жастарды еңбекқорлыққа шақырады. Бұл - гуманизмнің әлеуметтік - еңбек қыры.

Ыбырай шығармашылығында адамгершілік, мейірімділік, әділеттілік -басты құндылықтар. Ол халық арасындағы теңсіздік пен әділетсіздікті сынға алып, білім мен парасат арқылы қоғамды жаңартуға ұмтылды. Оның «Әдеп» әңгімесінде кішіпейілділік пен сыпайылықтың адам өміріндегі маңызы насихатталады [8, 9 б.].

Абай Құнанбайұлы мен Ыбырай Алтынсарин - қазақ ағартушылығының ұлы өкілдері. Олардың гуманистік идеялары **адамды ең жоғарғы құндылық** ретінде қарастыруда тоғысады. Осылайша, олардың еңбектері қазақ философиясында гуманизмнің **ағартушылықтан рухани - философиялық кемелдікке дейінгі эволюциясын** көрсетеді. Бұл идеялар бүгінгі күні де өз маңызын жоғалтпай, ұлттың рухани дамуына бағыт - бағдар береді.

Қорытындалай келе, философиядағы гуманистік идеялардың тарихи эволюциясы адамды ежелгі түсінуден бастап, оның құқықтарына, қадір-қасиетіне және планетаның болашағы үшін жауапкершілікке қазіргі заманғы назар аударуға дейінгі жолды көрсетеді. Гуманизм әр түрлі дәуірлер мен мәдениеттерді негізгі идеяның айналасында біріктіретін әмбебап дүниетаным ретінде әрекет етеді: адамның ерекше құндылығы бар, ал оның шығармашылық және рухани әлеуетін ашу қоғамдық дамудың мақсаты болып табылады. Гуманистік идеялардың тарихи эволюциясы - адамзаттың өзін-өзі тану жолындағы үздіксіз ізденісінің көрінісі. Антикалық ойшылдардан бастау алған бұл дәстүр Қайта өрлеу дәуірінде жаңа серпін алып, Жаңа заманда ғылыми-рационалды негізделді. Қазіргі кезеңде гуманизм адамның құқықтары мен еркіндігі мәселелерімен толықтырылып, жаһандық философиялық бағдарға айналды.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі:
1. Протагор. Фрагменты. - М.: Наука, 1990.
2. Сократ. Диалоги. – Алматы: Жазушы, 2005.
3. Аристотель. Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1983.
4. Блаженный А.. Исповедь. - М.: АСТ, 2000.
5. Роттердамский Э. Похвала глупости. - М.: Республика, 1994.
6. Декарт Р. Рассуждение о методе. - М.: Наука, 1994.
7. Есім Ғ. Хакім Абай. - Алматы: Атамұра, 1994.
8. Есім Ғ. Қазақ философиясының тарихы. - Алматы: Раритет, 2006.

УДК: 130.2:316.32

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Гаппасова Айман Галымжановна
Казахский агротехнический исследовательский университет имени
С. Сейфуллина,
старший преподаватель кафедры философии, Астана, Казахстан

XXI век характеризуется беспрецедентным ускорением процессов, объединённых под общим понятием «глобализация». Этот феномен существенно выходит за рамки экономической и политической интеграции и представляет собой сложное социально-философское явление, которое оказывает глубокое и часто противоречивое воздействие на культуру и духовные ценности. Глобализация - это не только рост международной торговли или распространение западной поп-культуры, она также представляет собой коренную трансформацию основ социального бытия, времени и пространства. Социолог Энтони Гидденс предлагает одно из самых содержательных теоретических оснований для понимания этого процесса, превосходя чисто экономические интерпретации и раскрывая его многомерную природу.

Гидденс определяет глобализацию как «интенсификацию всемирных социальных связей, которые связывают отдалённые локальности таким образом, что локальные события формируются событиями, происходящими за многие мили, и наоборот» [1, с. 64]. Это определение не сводит влияние к односторонности, оно подчёркивает диалектическую взаимосвязь глобального и локального. По Гидденсу, глобализация не представляет собой нечто новое по своей сути, напротив, она является продолжением и радикализацией процессов модерна. Двигателями этого процесса он называет четыре институциональных измерения современности. Первое — капитализм (как система накопления капитала в условиях конкурентных рынков труда и товаров), который по природе своей стремится к глобальному расширению. Второе — индустриализм (трансформация природы и создание «искусственной среды»), ведущее к глобальному разделению труда и распространению технологий. Третье — контроль (мониторинг информации и социальный надзор), проявляющийся в системе национальных государств, защищающих свои границы и суверенитет. Четвёртое — военная мощь (контроль над средствами насилия в условиях индустриализации войны), что приводит к формированию мирового военного порядка.

В условиях глобальных трансформаций эти измерения превращаются в мировую капиталистическую экономику, международное разделение труда, систему национальных государств и мировой военный порядок. Этот всесторонний каркас перестраивает все аспекты жизни — от работы государств и корпораций до индивидуального жизненного опыта и порождает процесс, который Гидденс называет «обществом высоких рисков и высоких возможностей» [2, с. 4–6] и «дедраматизацией традиции» или «детрадиционализацией» [3, с. 12–15]. В традиционных обществах традиция выступала безусловным авторитетом, дававшим готовые ответы на вопросы о том, как жить, во что верить и как строить отношения. Традиция означала «всегда так было», и не требовала обоснований. Глобализация разрушает эту очевидность. Подвергая локальные культуры множеству альтернативных образов жизни, она выводит традицию из статуса бесспорного регулятора и принуждает её к толкованию. Традиционные практики — брак, религия, политическое участие перестают быть единственно возможными сценариями и становятся лишь одним из множества «образов жизни», требующих выбора и оправдания.

Этот процесс неизбежно порождает необходимость рефлексивности. Рефлексивность - постоянный процесс, при котором индивиды и социальные институты в свете новой информации и изменяющихся условий вынуждены анализировать и пересматривать свои практики и убеждения. Как пишет Гидденс, «где традиция отступает и доминирует выбор стиля жизни, единство личности должно формироваться и воссоздаваться на более активной основе» [3, с. 65]. Идентичность перестаёт быть готовым наследием от предков и превращается в «рефлексивный проект», требующий постоянной работы.

Именно в этом контексте следует рассматривать вызовы, стоящие перед казахской культурой. Проблема состоит не в сохранении обрядов и артефактов как таковых, а в том, чтобы в мире, где прежние основания больше не обладают полной надёжностью, сознательно и целенаправленно реконструировать идентичность. Это мир «искусственных рисков» (от экологических до финансовых), где прежние гарантии стабильности и безопасности требуют нового конструирования.

Если теория Гидденса помогает понять внешние силы, трансформирующие традиционные общества, то для осмысления внутренних ресурсов ответа на эти вызовы необходимо обратиться к философским традициям каждой конкретной страны. В казахстанском контексте одним из ключевых мыслителей, предложивших глубокое осмысление традиции в условиях современности, выступал философ Толеугазы Абжанов. Его работы, в особенности «Феноменология казахского духа», предлагают убедительную альтернативу представлению традиции как устаревшего и архаичного феномена.

Основной тезис Абжанова заключается в том, что традиция не является реликтом и не есть «тень прошлого», она — «живая сила», которая в современности может возрождаться и вести общество в будущее. Такой подход прямо противопоставляется как консервативной стратегии, стремящейся к сохранению традиции в неизменном виде, так и модернистской стратегии, объявляющей её пережитком. Для Абжанова традиция — динамический феномен, непрерывный процесс передачи и переосмысления духовного опыта из поколения в поколение [4].

Его феноменологический подход позволяет рассматривать традицию не как совокупность внешних правил или ритуалов, а как глубинную структуру сознания — способ бытия в мире, формирующий мировоззрение народа и обеспечивающий его духовную целостность. В этом смысле сохранение традиции — не простая охрана культурного наследия, а формирование стратегического основания для будущего развития общества. Традиция выступает гарантом социальной стабильности, создавая общий смысловой горизонт, в пределах которого возможна полноценная жизнь и развитие как индивида, так и сообщества.

Этот подход является сильным философским ответом на проблему «детрадиционализации», обозначенную Гидденсом. Феноменология Абжанова по существу представляет собой противоядие против разрыва социальных связей по пространственным и временным осям, который Гидденс рассматривает как один из главных симптомов современной эпохи. Глобализация своей скоростью коммуникаций и мировой экономикой отчуждает индивида от его близкого окружения и делает его жизнь зависимой от отдалённых и абстрактных сил. Ответ Абжанова заключается в том, чтобы через понятие «дух» стремиться вновь привязать личность к смысловому континууму истории, природы и общности. Его акцент на преемственности поколений, духовной связи с предками и гармонии с природой — это попытка восстановить те связи, которые разрушает модерн. Таким образом философия Абжанова предлагает локальный ответ на универсальную проблему «бездомности» и утраты корней, показывая путь к устойчивой идентичности в мире, где традиционные опоры размываются.

В центре феноменологии Абжанова находится анализ системы духовных ценностей, составляющих ядро казахского духа. Эти ценности не являются лишь абстрактными моральными предписаниями, они формируют фундаментальные структуры жизненного мира, определяющие социальные, этические, экзистенциальные и даже экологические измерения бытия. Ценности солидарности (взаимопомощи, единства) и коллективности исторически служили механизмом социальной организации, укрепляли общинное сознание и помогали людям преодолевать исторические трудности. Они основывались на взаимопомощи и семейных связях и формировали общество. Справедливость, уважение к старшим и гостеприимство регулировали межличностные отношения и создавали гармоничную социальную конструкцию, основанную не только на правовых нормах, но и на глубинных морально-этических принципах. Философские размышления о жизни, смерти и бесконечности в кочевой культуре вырабатывали уникальное мировоззрение, сочетавшее признание ограниченности земного бытия и веру в бессмертие духа. Это давало человеку ощущение глубокой связи с природой, обществом и трансцендентным началом. В экологическом измерении

уважение к природе занимает особое место: в казахском мировоззрении природа не воспринимается как ресурс для эксплуатации, а выступает священным источником жизни и гармонии. Такое отношение к земле и воде формировало глубокую экологическую мудрость.

По мнению Абжанова, эти духовные ценности не просто критерии бытия индивида, они являются факторами, формирующими историческую судьбу народа. Они создают философскую картину целого мира, именуемую «казахским духом». В эпоху глобальных трансформаций актуализация и обновление этой аксиологической основы становятся не только задачей сохранения культурной памяти, но и условием полноценного участия в цивилизационном диалоге и главным условием сохранения национальной идентичности. В таком прочтении традиция перестаёт быть ношей прошлого и становится компасом для движения в будущее.

Советский период можно охарактеризовать как эпоху системного «отрицания» казахской культуры: многое игнорировалось либо представлялось в виде экзотики и фольклора, лишённого философской глубины и исторической субъектности. В этой перспективе возрождение интереса к традиционным ценностям, языку и истории после обретения независимости не сводится к простой ностальгии. Напротив, оно представляет собой значимый политический акт, направленный на исправление исторической несправедливости и утверждение подлинной, самостоятельно определяющейся идентичности на мировой арене. Такое возрождение следует понимать не только как внутренний культурный процесс, но и как фактор, воздействующий на структуру глобального цивилизационного порядка и международной политики. В связи с этим аналитическая перспектива С. Хантингтона (пусть и спорная) остаётся полезной призмой для оценки внешнеполитических последствий культурно-цивилизационных трансформаций [5].

Хантингтон полагал, что после завершения идеологического противостояния между коммунизмом и либерализмом мир вернётся в состояние, характеризуемое противостояниями между крупными культурно-цивилизационными блоками, он отмечал, что зоны контакта (особенно между Западом и исламским миром) способны стать фокусами острых конфликтов. Эта теза (включая скандальную формулировку о «кровавых границах») даёт аналитическую рамку для размышлений о внешнеполитических рисках, но её прикладное применение требует критического уточнения [6, с. 29-68].

В конкретном казахстанском контексте было бы редукционистски сводить возрождение традиций исключительно к «исламскому возрождению» или к автоматическому повороту от Запада к религиозной идентичности: такая интерпретация упускает институциональные и прагматические меры, которыми руководствуется государство. Казахстан сознательно избрал многовекторную внешнюю политику, направленную на баланс и сотрудничество со всеми ключевыми акторами — модель, прямо противостоящая идее неизбежного цивилизационного столкновения [7, с. 94-109].

На внутреннем уровне приоритет мирного межэтнического и межконфессионального сосуществования также расходится с тезисом о неминуемом конфликте: традиционные ценности (гостеприимство, взаимопомощь) продвигаются как средства создания мостов между сообществами, а не как барьер-идеология. Реализация политики признания культурного многообразия выступает как «иммунная» стратегия, уменьшающая уязвимость общества к радикальным и конфликтогенным нарративам.

С философской точки зрения важно отметить, что устойчивое сосуществование цивилизаций возможно не через отказ от собственной идентичности, а через её уверенное и рефлексивное закрепление при одновременной открытости к диалогу. На институциональном уровне это достигается сочетанием международных инструментов и национальных инициатив — например, рамок ЮНЕСКО по охране нематериального культурного наследия и государственной программы «Рухани жаңғыру» [8].

В конечном счёте казахстанская модель демонстрирует, что цивилизационное сосуществование как практическая и философская возможность требует не только культурного возрождения, но и его институциональной интеграции в политику и образование. Тогда идентичность становится ресурсом диалога, а не фактором конфронтации.

Такое определение напрямую согласуется с феноменологическим взглядом Абжанова на традицию как живой и динамичный процесс.

Рассмотрение данной проблемы позволяет заключить, что устойчивость традиционной казахской культуры и её духовных ценностей в современную эпоху обеспечивается не консервацией в неизменном виде, а способностью к динамическому и рефлексивному самопереосмыслению. В этом отношении казахстанский опыт выступает микрокосмом универсальной дилеммы: как, сохраняя

открытость космополитическому миру, одновременно утверждать и развивать собственную уникальность.

В конечном счёте путь Казахстана показывает, что глобализация — не только источник угроз, но и источник возможностей. Она побуждает культуры выйти из «спящего» состояния, пересмотреть свои основания и обозначить свою уникальность для себя и для всего мира. Этот процесс, особенно если за ним стоит государственная политика, связан с рисками и противоречиями. Тем не менее он открывает перспективы для подлинного культурного ренессанса.

Подводя итог, хотелось бы обратиться к главной мысли профессора Абжанова, служившей концептуальной осью всего исследования: духовная культура — не реликт прошлого, а «живая сила», которая в современности обновляется и ведёт общество в будущее. Эта формула содержит ключ к пониманию будущего традиции: её судьба не в слепом поклонении прошлому и не в полном отрицании, а в постоянном, сознательном и рефлексивном её восстановлении, в умении черпать из духовного наследия ответы на современные и наиболее актуальные вопросы. В непрерывном диалоге прошлого и будущего, локального и глобального заключается жизненная сила казахского духа в мире XXI века.

Список использованной литературы:

1. Гидденс Э. Последствия современности / пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчича. – М.: Праксис, 2011. – 343 с.

2. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. – М.: Весь мир, 2004. – 116 с.

3. Гидденс Э. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. – Stanford: Stanford University Press, 1991. – 256 p.

4. Абжанов Т. Ы. Феноменология казахского духа. – Караганды: Изд-во КарГУ, 2003. – 210 с.

5. Хантингтон С. П. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

6. Хантингтон С. П. Столкновение цивилизаций? *// Foreign Affairs*. – 1994. – № 3. – С. 33–60. Пер. на рус. яз. опубликован в: *Россия в глобальной политике*. – 2003. – Т. 1, № 1. – С. 29–68.

7. Кукеева Ф. Т., Байзакова К. И., Усен М. А., Усерова К. Влияние новых геополитических условий на многовекторную внешнюю политику Казахстана // Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». – 2023. – № 1 (109). – С. 94–109.

8. «Рухани жаңғыру» бағдарламасы туралы [Электронный ресурс]. – 2021. –16 июнь. *GOV.KZ*. Режим доступа: https://www.gov.kz/memleket/entities/sko halakyn/press/article/details/53143?lang=ru

УДК 17.021.2

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Донецкая Наталья Александровна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е. А. Букетова,
старший преподаватель кафедры философии и теории культуры,
Караганда, Казахстан

Основополагающую роль в жизни человечества во все времена играла культура как совокупность духовных и материальных ценностей. Культура выражает определенный уровень развития данного общества и человека. В исследованиях Г. Зиммеля, культура – означает синтез субъективного развития и объективных духовных ценностей. «На основании первого глубинного дуализма, - а именно того факта, что человек не включается безусловно, подобно зверю, в естественную мировую заданность, но от нее отделяется, противопоставляет себя ей, требуя и борясь, одолевая ее и будучи одолеваем ею, - происходит завязывание бесконечного взаимодействия между субъектом и объектом. В середине этого дуализма пребывает идея культуры» [1, с. 344].

Растет интерес представителей различных слоев населения Казахстана к истории, традициям, духовной жизнедеятельности. В процессе социализации, начиная с детства и продолжает развиваться всю жизнь идентичность человека. Она не является раз и навсегда фиксированной – идентичность

динамична, может меняться под влиянием жизненного опыта, среды, исторических событий. Идентичность человека – это всегда сложный и многогранный феномен. Вопрос культурной идентичности и всех ее аспектов важен для такой многокультурной страны, как Казахстан, где переплетаются разные этносы, языки и верования.

Методология исследования: в процессе обращения к данной теме были использованы метод восхождения от абстрактного к конкретному, каузальный метод, феноменологический метод и другие общенаучные методы.

Общая характеристика проблемы. Обобщенный смысл понятия «идентичность» кажется достаточно ясен: под ним понимают тождественность самому себе и одновременно отличие от других. Иначе говоря, идентичность – это осознание человеком собственной принадлежности к определённой общности, а также понимание своего отличия от представителей иных групп. В широком смысле идентичность включает множество аспектов, однако в научно-публицистическом контексте чаще выделяют культурную идентичность как одну из ключевых граней общественной жизни. Осознание человеком своей принадлежности к определённой культурной общности посредством отождествления с её ценностями, нормами и образцами поведения и составляет культурную идентичность.

Степень разработанности вопроса идентичности вообще и культурной идентичности в частности. В истории философии существует множество различных определений идентичности и подходов к ее характеристике. Это можно увидеть в трудах Г. Гегеля, Ф. Шеллинга, позже, М. Хайдеггера, П. Рикера, М. Фуко и др.

В начале XX века Э. Дюркгейм и М. Вебер активно изучали вопросы социальной интеграции и коллективного сознания.

В середине XX века на повестку дня вышли вопросы этнического и культурного разнообразия, мультикультурализма, что способствовало широкому использованию понятия «культурная идентичность».

Социальный контекст данному термину придает в середине XX века американский ученый Эрик Хомбургер Эриксон. Можно отметить, что на концепцию Э. Эриксона оказала влияние философия С. Кьеркегора, кроме того, американская школа культурной антропологии, которая активно занималась полевыми исследованиями культур разных континентов. Для Э. Эриксона, идентичность – процесс сосредоточенный, в сущности человека и в той культуре, которая его окружает. [2, с. 54].

Идентичность – сложное понятие, охватывающее множество аспектов личности и социальных отношений. В настоящее время это понятие приобретает широкий спектр значений: тождество, целостность, уникальность, различие «я» «не-я», а также степень соответствия группе, полу, этносу, роду и т.д.

В настоящее время, термин «идентичность» активно используется и обсуждается в казахстанской науке в рамках философии, социологии, культурологии, религиоведении, истории. Исследования по этому направлению представлены в трудах А. А. Хамидова, В. Ю. Дунаева, В.Д. Курганской, А. Сағиқызы и др.

Обсуждение темы. Культурная идентичность отражает нашу связь с культурой, в которой мы выросли или с которой себя соотносим. Формируется она под влиянием множества культурных факторов – языка, традиций и обычаев, системы ценностей, искусства, литературы, религии, норм поведения, стиля жизни и других элементов культуры, наложенных на личность с детства и на протяжении жизни. Если эти влияния гармонично сочетаются и не противоречат друг другу, человек обычно полностью идентифицируется с культурой своего общества.

Можно выделить составные элементы культурной идентичности, по которым её оценивают. К таким элементам относятся, например: этническая принадлежность, родной язык, социальное происхождение и семейные традиции, местность, где человек вырос (сельская или городская культура), поколенческая (возрастная) принадлежность, гендерная идентичность, мировоззренческие убеждения (включая религиозность или неверие), социальный статус и др. Все эти параметры в совокупности создают уникальный культурный облик личности. Замечу, что учёные по-разному оценивают роль культурной идентичности. Одни считают её главным, стержневым элементом личности, тогда как другие рассматривают её лишь как один из аспектов социальной идентичности наряду с профессиональной, гендерной, религиозной и пр. В любом случае ясно, что культурная идентичность - многоаспектное явление.

Особенностью культурной идентичности является её коллективный характер: она всегда связана с принадлежностью к некоторой группе людей, разделяющих общую культуру. Она

проявляется особенно ярко, когда представители разных культур взаимодействуют: именно в сопоставлении «своего» и «чужого» человек лучше осознаёт уникальные черты собственной культуры.

Вместе с тем культурная идентичность не является чем-то застывшим: общество развивается, меняются ценности и условия жизни, и вместе с ними трансформируется коллективная идентичность. Содержание идентичности как коллективного смысла динамично и определяется не только общим историко-культурным наследием (язык, традиции, прошлое), но и актуальными политическими, социально-экономическими условиями жизни общества. То есть идентичность народа – явление живое, ей свойственно меняться со временем под влиянием новых вызовов и опыта. Это мы особенно отчётливо видим на примере Казахстана за последние десятилетия: за годы независимости формируется современная казахстанская идентичность, адаптированная к реалиям глобализации и перемен.

Одной из граней культурной идентичности является мировоззренческая составляющая – то, какое место занимает в самосознании человека религия или, напротив, отрицание религии. В связи с этим часто говорят о религиозной или о нерелигиозной идентичности как частных проявлениях культурной самоидентификации. Это направления исследования является актуальным для современного Казахстана. В этой связи можно остановиться на статьях Телебаева Г. Т. «Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан», Ж. Д. Кабиденовой, Ш. С. Рысбековой «Религиозная идентичность: анализ основных определений и концептов», Султангалиевой А.К. «Религиозная идентичность и национальная интеграция в Казахстане», и др.

Религиозная идентичность означает, что человек осознаёт себя принадлежащим к определённой религиозной традиции, разделяет, в той или иной степени, верования, ценности, обряды данной религии и учитывает их в своей системе мировоззрения. Для саморефлексии человеку требуется «другой», «не-я», в то же время имеющий схожие и понятные черты. Субъект начинает тянуться к другому, группе, сообществу, начинает осознавать значимость мировозренческого дискурса данной группы, свое место в этом сообществе. В этом ключе чаще всего религиозная идентичность рассматривается как принадлежность к определенной религии. При этом необязательно речь идёт о строгом соблюдении всех канонов – часто религиозная идентичность носит культурный характер, рассматривается как фактор этнокультурной среды. Процесс формирования религиозной идентичности обусловлен рядом факторов: воспитание, образованием, семьей, социальными потребностями [3].

Роль религии как системы мировоззрения и образа жизни общества, в последнее время заметно возросла. Усиливается и расширяется спектр влияния религии на общественные отношения, на формирование духовного компонента общественного сознания страны.

Светский характер государства – важнейшая основа для мирного сосуществования разных идентичностей. Светскость даёт возможность людям быть разными (верующими или неверующими), оставаясь при этом едиными гражданами одной страны.

Растет интерес представителей различных слоев населения Казахстана к истории, традициям, духовной, в том числе – к религиозной составляющей жизнедеятельности. Межконфессиональные отношения в Казахстане являются примером для многих государств мира. В целом, что религия занимает определенное место в жизни общества, широко обсуждается и анализируется. В этой связи определенный интерес представляет вопрос о религиозной идентичности и особенностях его формирования.

Религиозная идентичность означает, что человек осознаёт себя принадлежащим к определённой религиозной традиции, разделяет, в той или иной степени, верования, ценности, обряды этой религии и учитывает их в своей системе мировоззрения. При этом необязательно речь идёт о строгом соблюдении всех канонов – часто религиозная идентичность носит культурный характер.

В то же время необходимо отметить, что не все граждане Казахстана являются приверженцами той или иной религиозной традиции. Свобода совести гарантирована Основным законом Республики Казахстан и является естественным правом человека иметь любые убеждения, в том числе и нерелигиозные. В связи с этим есть необходимость анализа этого явления и использование понятия о нерелигиозной (атеистической) идентичности. Часто говорят об атеистической идентичности, но в связи с прошлыми историческими связками и при отсутствии широкого анализа видов исторически складывающихся атеистических направлений, формируется в настоящее время, определенное предубеждение относительно этого явления. Атеистическая идентичность, в свою очередь, характеризует людей, которые осознают себя нерелигиозными, не

относят себя ни к одной вере и зачастую гордятся приверженностью светским, научным взглядам на мир. Атеист может критически относиться к религиозным институтам, не принимать участие религиозных праздниках, но активно общаться с верующими людьми, совместно трудиться, уважительно относиться к их волеизъявлению – и это тоже становится частью культурного облика общества.

Вера (или неверие) сильно влияет на мировоззрение, нормы поведения, праздники, обыденные практики – словом, на культуру человека. Казахстан – отличный пример общества, где религиозный фактор исторически обрел определенное значение, но одновременно из-за советского прошлого велик и пласт светской культуры. Сформировалось общество в котором есть люди глубоко верующие, люди умеренно религиозные (культурные верующие) и люди нерелигиозные. Для каждого из них их убеждения – часть их идентичности. Причём религиозная идентичность часто связана с этнической, а атеистическая – с наследием советской интеллигенции. Оба типа мировоззренческой идентичности – религиозная и секулярная – являются легитимными и уважаемыми в нашем обществе, что подкреплено принципом светскости государства.

Важно подчеркнуть, что и религиозная, и атеистическая самоидентификация – это именно элементы культурной идентичности. Они не существуют в вакууме, а тесно переплетены с другими аспектами.

Казахстан – светское государство. Это означает, что на официальном уровне никому не навязываются религиозные нормы, все конфессии равны перед законом, и каждый гражданин свободен исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Светский характер государства – важнейшая основа для мирного сосуществования разных идентичностей. Светскость даёт возможность людям быть разными (верующими или неверующими), оставаясь при этом едиными гражданами одной страны.

Складывающаяся общекультурная идентичность казахстанцев, включающую в себя множество аспектов, что демонстрирует общую культурную мозаику современного Казахстана.

Список использованной литературы:

1. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. пер. с нем. - М., 1996. 671 с.
2. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисловие Толстых А. В. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1996, - 344с.
3. Ефлова М. Ю., Гимадеева Д. Р. Конструирование религиозной идентичности в поликультурном обществе: социальные детерминанты. Ученые записки Казанского университета. – Вып. № 6. -Т. 155. – 2013. – С. 15-22.

ӘОЖ 1.17.023.32

ҰЛТ ҰСТАЗЫ АМАНГЕЛДІ АЙТАЛЫНЫҢ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Ешниязова Айнұр Чапайқызы
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
8D03104 - Мәдениеттану ББ PhD докторанты, Астана, Қазақстан

Посткеңестік кезеңнен кейін еліміз егемендікке қол жеткізіп, тәуелсіз мемлекет ретінде қалыптаса бастаған тұста ұлттық мүддені қорғап, ел үмітін арқалаған, ұлттық бірегейлік мәселесін көтерген халық жаңашыры, ұлттанушы Амангелді Айталының еңбектерінде ғылым және білім, мемлекеттік тіл және дін, ұлт, ұлтішілік мәселесі, рулық, жүздік, ұлтаралық қарым-қатынас, қандастар, диаспора, шетелдегі этникалық қазақтардың тағдыры сияқты өзекті мәселелер талқыланады. Ғалым 1998-2006 жылдары Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінде философия мамандығының ашылуына өз септігін тигізіп, Батыс өңірінде алғаш рет қазақ философиясының қалыптасуына өз үлесін қосты.

Философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР Әлеуметтік ғылым академиясының академигі Айталы Амангелді Әбдірахманұлының бастамасымен батыс өңірінде алғаш рет 1998 жылы Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінде тарих факультетінің құрамынан бүгінгі таңда білімі мен біліктілігі бағаланатын елуге жуық философ мамандар даярланды.

Батыс өңіріндегі алғаш философиялық мектептің қалыптасуына және жас ғалымдардың ғылыми жұмыстарына жетекшілік еткен ғалымдарымыз философия ғылымдарының докторлары,

профессор Т.Рысқалиев, Ә.Асаров, А.Тайжанов және ф.ғ.к., профессор А.Мұхамбетжан, М.Габдсаттарова, Б.Қожамұратов және т.б ғалымдар өз үлестерін қосты. Сол жылдары Амангелді Айталының академиялық дәрежесінің арқасында қосымша «Әлеуметтік философия» мамандығы бойынша аспирантура ашылып қазіргі таңда шәкірттері еліміздің жоғары оқу орындарында оқытушылық қызмет атқарып жүр.

Осы кезең аралығында профессор Амангелді Айталы азаматтық ұстанымымен, тұлғалық қасиетімен, ұлттық болмысымен, кәсіби философиялық білімі және өткір пікірлерімен қоғамда ерекше орын алды.

Батыс өңіріндегі философтар қауымдастығы жас мамандардың ұлттық болмысын сақтап болашаққа толық сеніммен қарауы үшін мүмкіндік беріп, рухани мәдени құндылықтарды бойларына сіңіріп қазақ философиясына деген көзқарастарын қалыптастырды. 1998-2006 жылдар аралығында Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетін тәмамдаған жас мамандарға «философ» деген біліктілік берілді. Әрине «философ» пен «философия пәнінің оқытушысы» қоғамда талқыланатын мәселе. Бұл мектептің ашылуы және батыс өңіріне философ мамандардың дайындалуы Қазақстандық философиялық ғылыми ортаның толығуына және дамуына өз үлесін қосты.

Академик Амангелді Айталы бір сұхбатында мынадай пікір білдіреді: - Тек «философ» сөзін алайық. Кімді философ деп атауға болады? Бұл оңай мәселе емес. Философтар мен философия оқытушыларын, осы саладағы ғылыми қызметкерлерді нақты ажырату қажет. Мысалы, жазушы бар және оның шығармашылығын зерттейтін әдебиеттанушылар бар. Философиядағы ұқсас сурет. Бүгінде «философтар» өз ақшасына кітап басып шығарады. Соңғы уақытқа дейін философия ғылымдарының кандидаты, доктор дәрежесін алу қиын болған жоқ. Сондықтан мұғалімдерге, ғалымдарға деген көзқарас әрқашан құрметті бола бермейді. Бірақ бір нәрсе анық: «Мен ең жақсы жағдайда философия пәнінің оқытушысымын. Менің жетістіктерім қарапайым, мен адамдарға білім беруге тырысамын, ғылыми шығармалар жазамын» [1].

Ғалым тұлғасы: өмірбаяндық шолу

Кеңестік заманының ауыспалы қиын кезеңінде дүниеге келген Амангелді Айталының өмірі мен қызметі зерттеу жұмысымның бір бөлімі ретінде көрсетіледі. Тәуелсіздікке ие болған жылдардан бастап өз халқының саяси қалыптасуының негізін салған кемеңгер тұлға болды. Деректерге сүйенсек 1920 жылы Ресей Федерациясында шекаралар анықталып бекітілген тұста Ресей жағында қалып қойған қазақтар қоныстанған Астрахань жерінде 1939 жылы Бозан өзенінің бойында қоныстанған балықшы ауылдарының бірі Торсық ауылында балықшы отбасында дүниеге келген. Көрнекті жазушы, сол елдің тумасы Әнес Сарай қазақ ауылдарының тұрмысы мен өмірін өз шығармаларында сипаттап береді.

Амангелді Әбдірахманұлының ғалым болып қалыптасуына үлкен себепкер болған сол қазақ ауылынан шыққан беделді тұлғалар Мұхамбетқали Сужиков (1910-1999), Исағали Шәріпов (1905-1976), Тамас Айтмұхамбетов (13 желтоқсан 1939), Нәжмедин Есқалиев (5 қыркүйек 1941) болды.

Мектеп қабырғасын үздік бітірген оқушы (А.Айталы) мектеп директоры әрі ұстазы Хамат Қашқынбаевтың көрсеткен бағытымен 1957 жылы Володар ауданының орталығында орналасқан Володаровкадағы педагогикалық училищеге оқуға түседі. Оқуын аяқтағасын өзінің алған білімі мен тәрбиесінің нәтижесінде Қызылтаң елді мекеніндегі орта арнаулы мектепте мұғалім қызметінде жұмыс жасайды.

Амангелді Айталы 1950 жылы құрылған Гурьев педагогикалық институтының тарих-филология факультетін 1959-1964 жылдар аралығында бітіріп шығады. 1964-1967 жылдар аралығында С. М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университеті аспирантурасына жолдама алып, оны «Ғылыми коммунизм» мамандығы бойынша аяқтап, белгілі ғалым Мұхамбетқали Сужиковтың жетекшілігімен 1968 жылы философия ғылымдарының кандидаты дәрежесіне диссертациясын сәтті қорғайды. Белгілі ғалым Сужиков Мұхамбетқали «Қазақстанның ауыл шаруашылығының жаңа қуатты өрлеуі үшін» (1959 ж., бірлескен авторлықта), «Жолда жарты ғасыр» (1969 ж., бірлескен авторлықта) кітаптарының авторы [2].

Амангелді Айталының «Социализм және бұқараны интернационалдық тәрбиелеу» атты монографиясы жарық көреді. 1988 жылы Мәскеу қаласында «Особенности преодоления национализма в условиях перехода к социализму народов, миновавших капитализм (из опыта Казахстана и республик Средней Азии)» тақырыбындағы философия ғылымдары докторы дәрежесін алу үшін диссертация қорғайды.

Ғалымның атқарған қызметі мен оның ғылымға қосқан үлесі

Амангелді Әбдірахманұлы Батыс өңіріне танымал Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университетінің іргесін қалаушылардың бірі ретінде танимыз. Ұлттың ең қымбат басты

құндылықтарын дәріптеуге арналған «Бес анық» кітабының авторы, қоғам қайраткері, ұстаз-ғалым Мұхтар Арынмен бірге қызметтес болады. Қоғамдық ортада биік тұлғасымен, зерделі ой-жүйесімен етене еңбек еткен Амангелді Айталы 1968 жылы Ақтөбе педагогикалық институтында студент жастарға білім бере бастайды. Институт қабырғасында кафедра меңгерушісі, факультет деканы, проректор қызметтерінде жүріп жас буынға ғылым жолында жетекшілік етеді. Көрнекті ғалымдардың бір оқу қабырғасында етене еңбек етуі институттың республикадағы алдынғы қатардағы жоғары оқу орындарының біріне айналуына үлестерін қосады.

Ғылым жолындағы ғылыми ізденістері Амангелді Айталыны халықаралық деңгейдегі ғылыми ортаға әкелді.

1998-2010 жылдар аралығында кафедра жанынан ашылған «09.00.11 – Әлеуметтік философия» мамандығы бойынша шәкірттері аспирантураның күндізгі және сыртқы бөлімдерінде оқып кандидаттық диссертацияларын сәтті қорғаған. Профессор Амангелді Айталының жетекшілігінде болған аспиранттары бүгінгі таңда ғылыми кандидаты дәрежесін сәтті қорғап Қазақстанның беделді ұлттық, мемлекеттік, өңірлік университеттерінде дәріс оқып жүр. Олардың қатарында бүгінде ғылым жолында өз үлестерін қосып жүрген қауымдастырылған профессор М. Бозжігітова, п.ғ.к, доцент М. Есекешова, п.ғ.к, доцент Н. Албытова, ф.ғ.к, доцент Н. Нұрғалиев, ф.ғ.к, доцент З. Абетова ұстаздық қызметін атқарып жүр.

Профессор А.Айталы өзінің «Ұлттану» атты зерттеу еңбегінде ұлтты қалыптастыру керектігін орынды атай отырып, қазіргі қазақстандық ұлттануда қазақ ұлтын асыра мақтау, «оның тарихын бірыңғай батырлық пен даналықтың үлгісі ретінде баяндау, болмаса оны тарихтың құрбаны етіп көрсету, ұлт басына түскен ауыртпалықтарды бір ғана отаршылдардың, басқыншылардың арам пиғылымен түсіндіру сияқты біржақты пікір де ұлтты тоғышарлық рухта тәрбиелейді» - деп жазады [Айталы А.Ә. Ұлттану. – Алматы : Арыс, 2000 . 7-8 бет.].

Ұл ұстазы Амангелді Айталы 1999-2004 жылдар аралығында Қазақстан Республикасы Парламент мәжілісі депутаты болып абыройлы қызмет атқарды. 2007 жылдың 1 қыркүйегінен бастап 2010 жыл аралығында Қазақ гуманитарлық заң университетінің профессор қызметін атқарды. 2010 жылдың қыркүйегінен бастап 2022 жылдың соңына дейін Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университетінің профессоры қызметімен қоса ғылыми орталыққа жетекшілік етті.

Ғалымның ғылыми еңбектерін талдау

2010 жылдан бастап профессор Амангелді Айталы Ақтөбе мемлекеттік педагогикалық институтының және Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университетінің профессоры ретінде педагогикалық қызмет атқарды. Профессор Айталы студенттерге дәріс оқумен қатар ғылыми-зерттеулік және педагогикалық мәнге ие ғылыми-танымдық монографияларды жариялады.

Амангелді Айталының «Ұлттану», «Ұлт мұраты: депутат көзқарасы», «Байсалды ел байқаусыз қате жібермес», «Қазақты намысы қамшыласын», «Ұлт пен дін - тәуелсіздік арқауы, Нация и религия – основы независимости», «Дін және діндарлық», «Рухани кемелдік» атты еңбектері бар.

«Ұлт мұраты: депутат көзқарасы» еңбегінде Қазақстан Республикасыны Мәжілісіндегі заң жобалары төңірегіндегі өткір пікірталастар, айтыстардан туындаған ойлар, ұсыныстар мен ұсынымдар беріліп отыр. Амангелді Айталының депутаттық мінбелерде сөйлеген сөздері және бұқаралық ақпарат құралдарында жария етілген мақалалары мен сұхбаттары енгізілген.

«Байсалды ел байқаусыз қате жібермес» атты еңбегінде халықтың әлеуметтік-ұлттық мәселелері, туған тілдің тағдыры және қоғамдағы өзекті мәселелер, ғалымның ой-толғаныстары мен пікірлері терең сипатталған.

Мәжіліс депутаты Амангелді Айталының «Қазақты Арал апаты сияқты мәдени апатқа ұшыраған ұлтқа ұқсатамын» деген пікірі бар. Жалпы Батыс саясатында «ұлт» ұғымы «мемлекет» деген ұғыммен синоним. Сондықтан ұлттардың бірлігін, ынтымақтастығын алға тартуымыз керек. Батыста «ұлт» ұлтына, тіліне, дініне қарамастан, сол мемлекеттің азаматтығын алған қауымдастықты, мемлекеттілікті білдіреді. Мысалы, Біріккен Ұлттар Ұйымы «Біріккен мемлекеттер ұйымы» деген сөз. Екінші жағынан «ұлт» ұғымы тегі, тілі, діні, мәдениеті, дәстүрі бар адамдар тобының қауымдастығын білдіреді де, «ұлт» бұл тұрғыда «ұлт» пен «этнос» ұғымдарымен синоним болады.

Амангелді Айталының «Қазақты намысы қамшыласын» атты саяси-публицистикалық мақалалар мен сұхбаттары жинақталған кітабы 2009 жылы жарық көрді. Амангелді Айталының жаһандану тұсында туған ұлт тағдырына байланысты өткір мәселелерді жан-жақты саралайды. Қазақ ұлтының өткені мен бүгінін саралап, жаңа ұлттық тарихи сана қалыптастыру мәселесі туындады.

Кеңес дәуірі ыдырығаннан кейін Қазақстан ұлтаралық жанжалдардың алаңы болады деп болжағандар болды. Керісінше қазақ жері ұлтаралық келісім мен тұрақтылықтың мекеніне айналды.

Мемлекетіміз басты міндеті елдегі ұлттардың рухани бірлігін нығайту, саяси келісім мен елдегі татулықты сақтады.

Профессор Амангелді Айталының 2013 жылы жарық көрген «Ұлт пен дін - тәуелсіздік арқауы, Нация и религия – основы независимости» (мақалалар мен сұхбаттар) еңбегінде XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басындағы екі маңызды болжамдарға негізделген. Мәдени-тілдік патриотизм мен діндердің жаңаруы елдің назарын аудартты. Кітапта осы жаһандық үрдістің Қазақстандағы көріністері талданады.

Ұлт саясатын жүзеге асыру барысында тарихтың жағымды сабақтары мен жаңа құндылықтарға сүйенудің қажеттілігі зор. Өткенді түсіну, бірліктің терең тамырына бойлау тарихи сананымызды жаңартады. Қазақстандықтардың басын ортақ тарих, ортақ мемлекет, мемлекеттік тіл, ел тағдырына жауапкершілік, қоршаған ортамызды қорғау және өмірлік ұстанымдарымыз біріктіреді.

Ғалым Амангелді Айталы университет студенттеріне ұлт теориясы мен тәжірибесі жөнінен дәріс оқып, ұлт мұраттарын дәріптеді. «Ұлттану» оқулығында қарастырылған ұлт, мәдениет, ұлттық идеология, дін, тәрбие, ұлттық бірегейлік мәселелері кейінгі еңбектерінде толықтырылды. Оның бүгінгі Қазақстан қоғамындағы саяси-әлеуметтік, рухани мәселелер жөніндегі байыпты да терең зерттеулерінің нәтижелері республикалық, облыстық басылымдарда тұрақты түрде жарияланып, қоғамымызда азаматтық, ұлтаралық, дінаралық келісімнің нығаюына игі әсерін тигізіп келеді.

Амангелді Айталы өзінің байсалды мінезі, ақылы, парасаты, шешендігі, әділдігімен, көсемдігімен ерекшеленді. Оның ұлттық және ұлт мәселесінің екі жағын ажырату қажеттілігін ескертуінде үлкен мән бар. Біріншісін ұлтішілік мәселе деп қарап, оған ана тіліміздің, дәстүрлі ислам дінімізді, қазақы тәрбиемізді, өнеге мәселелерін жатқызады. Екіншісі – ұлтаралық мәселе, яғни этнос пен диаспора арасындағы қарым- қатынасты көрсетті.

Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университетінің қабырғасында 2017 жылы Амангелді Айталының «Дін және діндарлық» атты қазіргі әлем мен Қазақстандағы дін және діндарлық мәселелері туралы арнаулы курсы басылып шықты.

Аталған арнаулы курста діннің қоғамдық қатынастардан тәуелсіз дербес құндылық және қоғамның дінге мұқтаж екендігін негізге алады. Дін ерекше дүниетаным ретінде ұлттың ой-санасы, дәстүрімен тығыз байланыста екенін атап өтеді. Бұл еңбекте автор дәстүрлі діннің халықтың тарихи құндылықтарын қолдайтынын және ұрпақты отансүйгіштікке тәрбиелейді деп көрсетеді.

Қазіргі заманауи уақытта адамзат баласына рухани азық аздық етеді. Ұстазымның соңғы уақытта жинақталған баспасөз беттеріндегі ғылыми, ғылыми- публицистикалық мақалалары мен өзекті тақырып айналасындағы өткір сұхбаттары жинақталған «Рухани кемелдік» атты шығармасы дін мен ұлттың өзара байланысын сипаттайды.

Бұл кітапта қазіргі рухани мәдениеттің күрделі мәселелері қарастырылады. Тұлғаның рухани мұраттарын іздеу, оларды түсіну әлеуметтік прогресс үшін де, әр адам үшін де үлкен маңызға ие. Олардың рухани-адамгершілік ізденістерін кемелдік шыңдарына бағыттауға мүмкіндік беретін тұжырымдар жасайды. Сонымен қатар, адамның жан дүниесін дамытып қана қоймай, ұлттық болмысымызды сақтауға септігін тигізетін шығарма болып табылады.

Рухани кемел тұлға – сабырлы, терең ойлайтын, жан дүниесі бай, өзін-өзі жетілдіруге талпынатын адам ретінде сипатталады. Мұндай деңгейге білім, өмірлік тәжірибе, діни сана мен моральдық тәрбие арқылы қол жеткізуге болатыны негізделеді.

Кітапта автордың Жұбанов университетінде жүргізілген студент жастардың рухани мұраттарын қалыптастырудың ерекшеліктерін ашатын сауалнама барысында жинаған зерттеу материалдары, эксперименттік жұмыс деректері берілген.

А. Айталының «Ұлттану» тұжырымдамасының өзектілігі посткеңестік кезең мен Қазақстан контекстінде ұлттық бірегейлік мәселелерін түсіну маңызды болып отыр. Қазақстан өзінің ұлттық бірегейлігін жаһандану, көші-қон және мәдени алмасу жағдайында қалыптастырады.

Ұлттану өз ішінде тарих, этнология, әлеуметтану, мәдениеттану, философия, саясаттану, лингвистика және дінтану секілді ғылымдармен тығыз байланысты. Ол ұлттың ішкі рухани әлемін, құндылық жүйесін, ұлттық мүдде мен сананы зерттей отырып, мемлекеттің ұлттық идеологиясын қалыптастыруға ғылыми негіз ұсынады.

Ұлт мәселесі, ұлттың тұтастығы ол әрине тіліміздің, дініміздің, мәдениетіміздің, салт-дәстүріміздің беріктігінде деп ойлаймын. Неміс ғалымы Отто Бауер өзінің «Ұлт мәселесі және социал-демократия» деген еңбегінде: «Ұлт дегеніміз ортақ тағдыр, генетикалық және мәдени мұра негізінде қалыптасқан мінездің ортақтығы», - дейді.

Ұлт мәселесі де тірі ағза секілді болады. Ғалымдардың пайымдауынша ұлттың өмір жасы, даму жолдары, естелігі, әл-ауқаты мен сырқаты, тағдыры, күш қайраты, құлшынысы мен әлсіреуі,

қайта жаңаруы да болады.Ұлттың ең басты қуаты – оның ішкі бірлігі. Ұлттық намыс – ең басты капитал.

Жастарды ұлт жаңашыры болатындай тәрбиелеу үшін ұлттық, рухани, мәдени бағдарламалардың болуы маңызды болып табылады. Осы мақсатта жазылған профессор Амангелді Айталының «Ұлттану» оқулығы жоғары оқу орындарының бағдарламаларына енгізіледі деп үміттенемін. Ғалымның пайымдауынша қазақ ұлтына өз намысын қорғайтын заман туды. Қазақ ұлтын, қазақ тілін сыйлайтын қауым заң жобасына үлкен түсініспікпен қарайды деп сенемін. Қазақ қолдамай заң өзінен-өзі жүзеге аспайды [2, 15 б.].

Ғылым жолындағы мол тәжірибесі мен қоғамдағы саяси-әлеуметтік мәселелерді толыққанды түсінген халық қалаулысы Амангелді Айталы Парламенттаризмнің қалыптасуына үлес қосты. Ол заң шығарушы органның жұмысын былайша бағалан еді: «Қазақстан парламентаризмінің дамуы тың және тыңайған жерлерді игеру емес, бұл – коммунистік диктатураның бульдозерімен қалың асфальт құйып, ауыр катокпен тегістеп тастаған топырағынан пайда болып келе жатқан парламентаризм». Бұл мәселелер қоғам және мемлекет қайраткері Амангелді Айталының «Қазақстандық демократия ұлттық мұратты жақтайма, әлде астамшылықты сақтайма?», «Демократия – халық таңдауы», «Біздегі билік халықпен санаспайтын болып жүр» атты мақалаларында ашық айтылған [3].

2019 жылы «Хабар» телеарнасы мемлекет және қоғам қайреткері Амангелді Айталының түйінді ойлары мен парасатты пайымдарын бағалай отыра абыз туралы «Қазақты намысы қамшыласын» атты фильм түсірді [4].

Әр адамның өмір жолында тұлға болып қалыптасуы үшін оған әсер ететін жоғары ғылыми-мәдени орта мен парасатты адамдар болады. Тағдыр бізге ұлт жаңашыры, мемлекеттік құрылыстың негізгі мәселелеріне елеулі үлес қосқан қайраткер, адал адамның үлгісі бола білген философия ғылымдарының докторы, профессор Айталы Амангелді Әбдірахманұлының жарқын бейнесін қалдырды.

Пайдалынған әдебиеттер тізімі:

1. Амангельды Айталы: «В лучшем случае я – преподаватель философии» https://avestnik.kz/amangeldy-ajtaly-v-luchshem-sluchae-ya-prepodavatel-filosofii/
2. Амангелді Айталы. Қазақты намысы қамшыласын. –Алматы: Арыс, 2009. – 15 б.
3. Архив пополнился новыми документами личного происхождения 11.05.2022. https://archive.president.kz/ru/news/arkhiv-popolnilsya-novymi-dokumentami-lichnogo-proiskhozhdeniya/
4. «Қазақты намысы қамшыласын» деректі фильмі /Амангелді Айталы/ Khabar TANYM /https://www.youtube.com/@KhabarTANYM/
5. «Ұлттану» еңбегінің маңызы: [aqiqat.kazgazeta.kz] (https://aqiqat.kazgazeta.kz).
6. Айталы. А. Ұлы арман / Мәдени мұра/ - 2013. - № 3 (48).
7. Егемен Қазақстан/ Айтары мол Айталы еді... 5.12.2023. https://egemen.kz/article/354039-aytary-mol-aytaly-edi/
8. Амангелді Айталы. Рухани кемелдік. –Ақтөбе: 2019. –17 б.

УДК 008.574

ТРАДИЦИИ МУДРОСТИ В МАГИЧЕСКИХ РИТУАЛАХ КАЗАХСКОГО НАРОДА

Жармакина Фарида Мухтаровна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова, кандидат философских наук, ассоциированный профессор кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан

Дж. Фрейзер в книге «Золотая ветвь» объясняет магию следующим образом: «Магическое мышление основано на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производится подобным или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращении прямого контакта». [1, с.19] Первый вид магии можно определить как побудительную магию, согласно которой можно добиться желаемого реального результата путем простого подражания ему, просто имитируя желаемое действие в соответствующем ритуальном поведении. Второй вид магии

подразумевает, что желаемого результата можно достичь с помощью предмета, бывшем когда-либо в контакте с данным человеком. Эту магию можно определить как контагиозную, так как в ее основе лежит простой ход мышления – вещи, которые однажды контактировали, продолжают пребывать в контакте постоянно. Обе разновидности магии Дж. Фрезером объединены одним термином «симпатическая магия», поскольку в обоих случаях подразумевается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют на расстоянии друг на друга. Попытаемся показывать, как вера в симпатическую магию выражалась в ритуалах казахского народа в прошлом, и как проявляется в современных условиях.

Важным элементом казахского сознания в прошлом было понятие *«ырым»* (рым). «*Ырым»* делался казахами для предвосхищения благоприятного результата некоторых жизненных событий. На значительную роль веры в *«ырым»* в казахской традиционной культуре XIX века обратил внимание в свое время Чокан Валиханов: « Рым, то есть обычай, соблюдение которого в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие. Рымом называются также обряды, исполняемые в видах предзнаменования… При отчуждении из табуна лошади берут клок волос от гривы и, намочив в слюне животного, кладут в карман; этот обычай называется «брать слюну», отдавая кому-нибудь платье, оставляет у себя одну пуговицу или завязку… никогда не продают главное в стаде животное, чтобы добро, в данном случае скот, не убывало в этой семье… Некоторые киргизы имеют собственный рым, то есть, заметив, что известные действия всегда ведут за собой худо, а другие - благо, он избегают первых и не упускают делать последние и прочее…». [2, с.301]

Не случайно «*ырыс»* (божественный знак) и «*ырым*» (добрая примета) имеют в казахском языке один корень. В содержательном плане ритуал «*ырыма*» в каждом конкретном случае сводится к некоторым символическим действиям, целью которых является предотвращение возможного несчастья. Можно предположить, что понятие *«ырым» од*новременно охватывает собой содержание других терминов, таких как «*кие», «құт»,* «*кесір»*. «*Кие»* — это сакральная сила, присутствующая в природных явлениях, животных, человеке и предметах. Использование в обрядах предметов, обладающих «*кие»,* согласно народным верованиям, позволяло получить квинтэссенцию *құт*, а неисполнение обрядов приводило к тому, что *«кие»* могло трансформироваться во зло – *«кесір».* Сам Чокан Валиханов считал веру в «ырым» существенной обрядовой частью древнего шаманского мировоззрения казахов.

Однако, несмотря на то, что сейчас уже 21 век, у нашего народа есть одна черта, которая роднит их с предками – большинство казахов очень суеверны. Желание людей верить, что тот или иной ритуал принесет удачу в каком-нибудь начинании, продолжает влиять на их повседневное поведение. И это архаическая вера в добрые приметы, в которых связываются между собой два каких-то события, определенные вещи, рядовые явления. Ырым продолжает играть большую роль в повседневной жизни казахов, а именно выполнение определенных действий в целях предотвращения несчастья. Он по-прежнему исполняется казахами при особо важных событиях, благоприятный исход которого не предсказуем, но особо желателен для человека. Обязательно *ырым* исполняется для детей: рождение и первое купание; вывод ребенка из 40-дневья должна осуществлять обязательно семейная и многодетная женщина; в честь детских ритуалов собирается большое застолье и т.д. Казахи исполняют *ырым* перед дальней поездкой (например, за рубеж), при организации собственного бизнеса, перед свадьбой молодых, да в любых своих начинаниях, когда не уверены в благополучном исходе мероприятия. Казахский *ырым* это образец «повседневной» магии в отличие от магии сакральной. Как было ранее показано, магия основана на вере в способность человека сверхъестественным образом достигать желаемых изменений в реальном мире. При этом существует устойчивое мнение о том, что магия – это убежище для слабых, не способных справиться с жизненными задачам и личными проблемами, оставаясь на почве реальности. С другой стороны, надо признать, что магия возникла и продолжает существовать как средство регулирования эмоций и ритуализации человеческого оптимизма, поскольку обеспечивает человеку уверенность в ситуациях неопределенности. И, сейчас желание верить, что ритуал принесет удачу в каком-нибудь начинании, очень сильно влияет на поведение людей. В повседневной жизни казахов это просто вера в добрые приметы, в которых связываются между собой два каких-то события в причинно-следственной связи, определенные вещи и рядовые явления, но которым сильно доверяют наши люди. Например, вера в дурной глаз. Всевозможные талисманы, предназначения для оберёга их обладателя от беды, зависти, дурного глаза, порчи и прочих напастей, можно увидеть где угодно. Амулеты есть и у входов в бедные дома и роскошные апартаменты, и на окне маленького магазина, и на стекле автомобиля, и под одеждой человека, и на столе в дорогом офисе. Особенно трепетно относятся люди к словам.

Нельзя бездумно расточать комплименты вроде: «Ты прекрасно выглядишь!» или «Какие у тебя красивые дети!». Их могут принять за желание сглазить, если фраза не будет сопровождаться выражением «тьфу - тьфу». А уж изъявления приязни к человеку, даже если оно идёт от чистого сердца, вообще находится на грани табу! Особенно оберегают от дурного глаза маленьких детей. Например, в некоторых семьях для того, чтобы отвести от ребенка всякую нечисть, новорожденным мальчикам оставляют утробные волосы (айдар), которые убирают в 5-7 лет после мусульманского ритуала обрезания. В древности у казахов было принято долгожданным детям давать неблагозвучные, отталкивающие имена-клички, искренне считая, что шайтану ребёнок, зовущийся столь непривлекательно, будет совершенно неинтересен. А сейчас в ответ на вопрос: «Как здоровье ребёнка?» можно услышать в ответ лишь: «а ничего, так себе». Так что подобные вопросы лучше не задавать. На улицах больших городов можно увидеть такое зрелище: хорошо одетая, интеллигентная мать чинно шествует с ребёнком, на лбу которого нанесена сажа в виде пятна, а в шапочку воткнута булавка с камешком. Это древний магический ритуал нашего народа. В прошлом казахи маскировали своих детей, наряжая их в нестиранные обноски и пачкая лица сажей. По мнению заботливых родителей, такой ребёнок не будет привлекать внимания не только завистников, но могущественных злых духов. Теперь же маленьких детей одевают в чистую и красивую одежду, но обязательно надевают на них обереги. Других магических ритуалов и примет у казахов великое множество. Например, ни в коем случае нельзя вечером передавать друг другу деньги, ногти и волосы не стригутся на ночь, квартиры не убираются по вечерам, туфли не ставятся крест-накрест, после захода солнца не прикасаются к иголке и нитке. Такие приметы существуют не только в нашем народе, они общи всему человечеству, прошедшему этап первобытного строя. Однако именно наши люди в большей степени, чем другие народы сохранили древние обычаи и продолжают придавать подобным действиям прежний магический смысл. Конечно же, не все казахи фанатично исполняют древние магические ритуалы и обычаи. Однако в отношении подавляющего большинства из них можно сказать одно – наш народ безгранично предан своим древнейшим корням, которые и по сей день определяют основное направление, как его действий, так и его сознания. Таким образом, осуществление ритуала *«ырым»* представителями казахского этноса означает сохранность в его сознании и культуре повседневности первобытной магии, конечно, в существенно усечённом и фрагментарном виде.

Универсальным общетюркским символом является понятие «қут», которое имеет широкое смысловое поле значений: зародыш, собственно жизнь, плодородие, божья благодать, счастье. Обобщение всех этих значений в категории «қут» содержит энергию всего существующего: человека, животных, растений, то есть жизненную силу природы в целом. Первым даром, получаемым человеком от природы, является дар жизни «*қут»* в виде зародыша, который испрашивали женщины от своей прародительницы и покровительницы Матери - Умай. У тюркских народностей Сибири существовал языческий обряд «испрашивания» ребенка: женщины с молитвой стояли перед деревом, и как будто бы на них сверху, прямо в лоно матери падал зародыш ребенка. Так понималось древними тюрками зарождение человеческой жизни. Известно, что в тюркской мифологии символом жизненной силы выступало молочное озеро на вершине горы в Верхнем мире. Поэтому молоко не только является одним из главных продуктов питания у казахского народа, но также обладает наивысшим сакральным статусом в системе ценностей этноса. Существовали табу (запреты): на выливание излишков молока, запрет на наступание или перешагивание молока, и даже запрет на передачу закваски айрана чужому человеку или угощение его молочными продуктами, поскольку оно является символом жизнеспособности всего рода. Можно считать, что главной целью всех ритуалов традиционной культуры казахов в прошлом было получение (и сохранение) *қут* - жизненной силы и удачи. Идея *«қут»* в значении «жизнь-плодородие», являясь центральной для тюркского мировоззрения, она также пронизывала собой все ритуалы казахской культуры. Само понятие жизни в ее национально выраженных престижных атрибутах определялось именно в связи с плодородием, которое было залогом семейственности и многодетности. Это значит, что сам круг значений категории «*қут»* становится своеобразным семиотическим кодом казахской культуры как в прошлом, так и в настоящем.

Список использованной литературы:

1. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – 2-изд. – М.: Наука. – 1986. – 511с.

2. Валиханов Ч.Избранные произведения. М.:Наука. – 1986. – 414 с.

ӘОЖ 316.75

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ ДҮНИЕСІНДЕГІ ЖАСТАРДЫҢ ДІНИ САУАТЫН АРТТЫРУ МӘСЕЛЕСІ

Захай Арнагул
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ, докторант
С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу
университеті, оқытушы, Астана, Қазақстан

Еліміздің ата заңында ар-ождан бостандығы туралы, дінге және діни нанымға байланысты кемсітуге болмайтындығы, сондай-ақ қандай дін болмасын, азаматтардың ерекшеілктеріне қарамастан тең құқылы екендігі жазылған.

Қазақстандағы қазіргі діни ахуал күрделі әрі сан-салалы. Сөзіміздің дәйекті болуы үшін соңғы кездердегі деректерге назар аудара кетсек, 1989 жылғы 1 қаңтарда 30 конфессияға тиесілі 700-ге жуық діни бірлестіктер болса, 2003 жылдың 1 қаңтарында 3206 діни бірлестіктер жұмыс істеген. Қазір діни бірлестіктер мен ұйымдардың саны 4209-ға жеткен. Олардың арасында 2488 исламдық, осылардың ішінде суниттік, шииттік, сопылық, ахмадия ағымдары бар. Бұған қоса Қазақстанның аумағында православиелік шіркеуге жататын 292 діни бірлестік, 7 старообрядтық шіркеу, римдік-католиктік шіркеуінің 84 бірлестігі, 1267 протестанттық бірлестік жұмыс істейді. Қазіргі Қазақстандағы дәстүрлі емес діни қауымдарға төмендегілер енеді: 5 буддистік қауым, 24 индуистік, 12 кришнаиттік, 23 бахай, 2 трансценденталдық медитация қауымы, ұлы ақ бауырластықтың 2 қауымы, 6 саентология шіркеуі қауымы және т.б. Ең басты алаңдатушылық тудыратын мәселе діни ұйымдардың бар қарқынымен өсуінде болып отыр.[1]

Миссионерлік – діни ұйымдардың ілімдерін таратуға арналған діни және саяси қызмет. Миссионерлік ұйымдардың шоқындыру саясаты, Африка және Азия халықтары арасында қарқындап, мақсатты түрде жүргізіліп отыр. Миссионерлік ұйымдарға бірқатар елдердің мемлекеттік құрылымдары, қайырымдылық қорлары, үкіметтік емес ұйымдар, қаржылық топтар материалдық және моральдық тұрғыдан көмектесіп, ортақтаса жұмыс жасайды. Миссионерлер баратын ел халқының дінін, тарихын, әдет-ғұрпын, ділі мен психологиясын зерттеп біліп барады.

Көптеген миссионерлер жергілікті халық басым елді мекендерде тұрып, сол халықтың тілін, әдет-ғұрпын, мінез-құлықтарын өз қызметтерін табысты атқару үшін жетерліктей деңгейде зерттеп, үйренеді. Елімізде протестанттық және неопротестанттық шіркеулердің миссионерлік қызметтері халқымыздың діни бірлігі мен ынтымақты өміріне кері әсерін тигізеді.

Дәстүрлі емес діни ағымдардың өкілдері, яғни миссионерлер өздерінің нанымдарын таратуда әртүрлі әдіс-тәсілдерді пайдаланады. Негізінен заң аясында тіркеліп, жария түрде жұмыс атқарған сияқты көрінгенімен, астарлы түрде көптеген жұмыстарды атқарады. Оған қазіргі тіл үйрету курстарының, қайырымдылық қорларының көбейіп кетуі, сол арқылы өздеріне жақтастарды тауып жатқандығы куә.

Сонымен қатар, заман талабына сай оқу орындарын құру, сол арқылы өздері қалаған мамандар мен адамдарды даярлап шығу да миссионерлердің батыл қолданатын тәсілі болып табылады. Яғни, Қазақстан территориясында да жеке оқу орындарының қатарында осы мақсатта жұмыс істеп жатқардары баршылық [2].

Сондай-ақ бұқаралық ақпарат құралдарын, соның ішінде діни мағыналы газет-журналдар шығару да қазіргі дәстүрлі емес діни ағымдар жиі пайдаланатын тәсіл.

Жалпы Орталық Азияда, соның ішінде Қазақстанда діни ағымдардың еркін таралуы мен олардың қатарының күн санап өсуінде халықтың, әсіресе жастардың құқықтық және діни сауатының төмендігі үлкен ықпалын тигізіп отыр деуге болады [3].

Өзекті мәселелердің бірі діни ұйымдардың Қазақстан территориясында тіркелуі мәселесі. Зиянды діни ұйымдар бастабында өздерінің жарғыларында нақты жүзеге асыратын шынайы қызметтерін көрсетпейді. Өйткені, олардың бұл ұстанымдары Қазақстан Республикасының заңдарына сай келмейді. Олардың шынайы бейнелері, тараптарларының саны белгілі бір межеден асқаннан кейін ғана көріне бастайды. Мәселен, соңғы кездері көріне бастаған «Йегова куәгерлері» бірлестігінің заңға қайшы әрекеттері. «Йегова куәгерлері» - Қазақстандағы саны жағынан өсіп келе жатқан конфессия болып отыр. Оның діни орталығы Есік қаласында орналасқан, 70-тен астам діни бірлестіктері әділет органдарында ресми тіркелген және 30-дан аса жергілікті қауымдары бар, оны ұстанатын адамдары өзге дәстүрлі емес діни ұйымдармен салыстырғанда анағұрлым жоғары. Сондықтан да олардың ұстанымдары бойынша қолға қару алуға, науқас адамға қан құюға, шекараны

мойындауға т.б. елдік ерекшеліктерді ұстануға болмайтындықтан сенімдеріне қайшы болып саналады.

1999 жылы діни бірлестіктердің құқықтары мен мүдделерін қорғау мақсатымен Қазақстанның діни бірлестіктер қауымдастығы құрылды. Бұл қауымдастық 200-ге жуық діни бірлестіктерді біріктіреді. Сонымен қатар осындай зиянды ағымдардан зардап шеккен адамдарды сауықтыратын орталықтар да күн санап артып келе жатыр.

Қазақстан Республикасының Конституциясында ождан бостандығы мен діни бостандықтың қағидаттары, әртүрлі конфессияларға жататын азаматтардың өздерінің діни бірлестіктерін құрудағы теңқұқылығы, мемлекеттің шіркеуден бөлінгендігі туралы қағидаттар бекітілген. Сондай-ақ діннің және діни бірлестіктердің әлеуметтік қызметтерін реттеудің халықаралық тәжірибелеріне негізделген өзге де бірқатар нормативтік-құқықтық негіздер бар. Соған қарамастан, діннің мәртебесі, оның қоғам өміріндегі шынайы жағдайы мен рөлі, яғни діннің қоғамның әлеуметтік-саяси, рухани салаларына тигізер әсерінің мәртебесі, кеңістігі және шекаралары қазірге дейін дәл анықталмаған. Осындай белгісіздік, әсіресе оның теріс салдары еліміздегі қазіргі діни жағдайда орын алған жаңа үрдістерге байланысты анық та айқын аңғарылуда. Бұл, әрине, әсіресе дін мен діни сананың күдік туғызатын діни-рухани нормалары мен догмаларына негізделген жаңа діни ағымдар мен бағыттардың пайда болуына байланысты. Мұндай әсірешіл нышандар діни фундаментализм мен діни экстремизм ретінде көрініс табуы мүмкін.

Қазіргі кезде азаматтар көптеген құқық бұзушылықтарға қарсы құқық қорғаушыларға жүгіну керектігін біледі. Мәселен, ұрлық жасалса шариғат бойынша оның қолын шабуды емес, құқық қорғаушылар арқылы заңды жауапқа тартуды ойлайды. Алайда, көптеген теріс ағымның құрбанына айналған азаматтар, әсіресе әйелдер өзінің тұрмыстық зорлық-зомбылықтарының жауабы шариғаттан іздейтіндігі түсініксіз. Сондықтан, зайырлы мемлекеттің азаматы ретінде кез-келген құқық бұзушылықтар мен қоғамдық қатынастар заңмен реттелететіндігін естен шығармаған дұрыс. Шариғат бойынша да құқықпен қолданылған жаза, шариғи жазаның орнына жүреді деп есептеледі.

Қорытындылай келгенде, дәстүрлі емес діни ағымдардың таралу жолдары; алдымен белгілі бір тұлғаның дәстүрлі ағымдардың таралуында қолдау көрсетуі болып табылады. Яғни, олар өздерін құқықтық және әлеуметтік тұрғыдан қорғау мақсатында танымал, беделді адамдармен тығыз жұмыс атқаруға барын салады. Екіншіден басқа мемлекеттердің мүддесі тұрғысынан әрекет жасайды. Бұл діни ұйымдардың Қазақстанда таралуына кейбір шет мемлекеттерде өздерін мойындатқан немесе идеологиясына сай келетіндіктен үкіметтік деңгейде таралу қолдауына ие болады. Үшіншіден олардың қаржылық мәселелері жөнінде болып отыр. Дәстүрлі емес діни ұйымдардың екі қыры бар: бірі коммерциялық, екіншісі идеологиялық. Олар тек діни ағым ретінде ғана емес, инвестор немесе бизнес өкілі ретінде де еркін жұмыс істейді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Шәпиев Б. Діни бірлестіктер іс-әрекеттерінің бағыттары. Әдістемелік құрал. – Алматы, 2009. – 5 б.

2. Абдуррахман К., Түмер Г. Діндер тарихы. –Анкара: 1997. – 411 б.

3. Жастардың көзқарасы тұрғысынан Түркі әлемінің діни мәселелері// Форум материалдары/ - Анкара: 1998. 24-25 бб.

УДК 101.9

ЧОКАН ВАЛИХАНОВ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА

Иманбеков Мирлан Мейрамбекович
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
ассоциированный профессор кафедры философии, Астана, Казахстан

Изучение творческого наследия выдающихся мыслителей прошлого является неотъемлемой частью истории философии. Внимание историков философии к исследованию казахского самосознания в целом и концепциям этого самосознания в творчестве казахских мыслителей в частности получило новый стимул с обретением нашим государством независимости.

Выделение казахской философии как специфического раздела мировой философии невозможно без изучения истории казахской философии, появления и становления самобытных с

историко-философской точки зрения концепций и теорий, рассматривавших самосознание как философское понятие. Наблюдается потребность в исследованиях, посвященных выяснению теоретических подходов выдающихся казахских мыслителей прошлого к изучению самосознания вообще и казахского самосознания в частности.

Развитие современной философии немыслимо без понимания того, что она формировалась, исторически синтезируя в себе особенности национальных философий. Такое обогащение философии невозможно без сохранения своеобразия национальных традиций философствования. Но и национальные философии обогащаются, соприкасаясь и взаимодействуя друг с другом. Данное взаимообогащение осуществляется выдающимися национальными мыслителями. Его выделение есть одна из важнейших задач истории философии.

Значение творчества Ч. Валиханова трудно переоценить. Без сомнения, Ч. Валиханова оценивают как гения. Его научное дарование проявилось в этнологии, истории, географии, литературе, языкознании, юриспруденции, военной науке, философии. Во всех областях научного знания, с которыми он сталкивался, Ч. Валиханов оставил заметный след.

Он жил в трудный для казахского народа период. Присоединение к Российской империи вызвало неоднозначную реакцию со стороны казахов, что привело к расколу казахского сознания. Данный раскол проявился, с одной стороны, в неприятии и противоборстве российской экспансии, с другой стороны, в Казахском Просвещении. С одной стороны - творчество поэтов «эпохи скорби», вооруженное сопротивление, например, восстание 1836 - 1837 годов в Букеевском ханстве под руководством И. Тайманова, национально-освободительное движение 1837 - 1846 годов, возглавленное ханом Кенесары Касымовым. С другой - творчество Ч. Валиханова, Абая, И. Алтынсарина, активное принятие достижений европейской цивилизации от экономических отношений до общественных институтов. Казахское сознание стояло перед выбором будущего развития.

Трагичность этого выбора обусловлена потерей даже номинальной независимости и государственности. В 1822 году была упразднена ханская власть в Среднем жузе. В 1824 году - в Младшем жузе. В 1845 году упразднена ханская власть в Букеевской орде.

Но трагедия казахского бытия породила такие вершины казахского духа, как Ч. Валиханов, Абай, хан Кенесары Касымов и других. Как писал в статье «Мой Чокан» О. Сулейменов: «...Если народ не дал человечеству нескольких великих людей, он не оправдал своего существования в истории» [1, с.14].

Ч. Валиханов жил в сложную эпоху. В его творчестве эта эпоха отразилась во всей своей многогранности и многообразии, трагичности и противоречивости.

Внук последнего хана Среднего жуза, Ч. Валиханов с честью выполнил свой долг перед своим народом, одновременно отдав гений ученого делу служения науке, и верой и правдой служа России. Его детство прошло в казахской степи, европейское образование он получил в Омском кадетском корпусе. Он много времени провел в странствиях по миру, объездил всю казахскую степь, Киргизию, Кашгарию, Россию до Петербурга. Он вернулся на Родину. Родившись и сформировавшись как человек на Родине, он ее покинул, чтобы возвратиться. Этот алгоритм жизни подобен алгоритму бытия героев казахских эпосов, например, Кобланды или Алпамыса.

Описанный алгоритм может быть осмыслен философски. Конечно, современный философский опыт многообразен, что потребовало в данном исследовании ограничиться определенными рамками истории философии.

Ведущей тенденцией современной философской мысли в Казахстане является, несомненно, интерес к духовному наследию казахов. Потребность в философском осмыслении этого наследия не вызывает сомнений.

Конечно, если понимать философию как науку, тенденция к чему проявилась в истории философии с Гегеля, она превращается в профессиональную деятельность философов, приобретая специфические черты научного знания и становясь особенной областью человеческого познания, со своими законами развития, категориальным аппаратом, предметом и проблемами, вопросами, методами и противоречиями. Но мы убеждены, что у философии есть и другая сторона. Философские проблемы и вопросы сущностно укоренены в человеке независимо от того, считает он себя философом или нет. Некоторые люди обнаруживают в себе эти проблемы и вопросы, и лишь в единицах эти проблемы и вопросы ясно и отчетливо заявляют о себе. К последним можно отнести Ч. Валиханова.

Изучение духовного наследия казахов с необходимостью отсылает нас к рационалистической философии. Рассматривая царство истинного духа в «Феноменологии духа», Гегель определил дух народа следующим образом: «В рассматриваемой нами здесь сущности единичность имеет значение

самосознания вообще, а не единичного случайного сознания... Нравственная субстанция... в этом определении есть *действительная* субстанция, абсолютный дух *реализован* в множественности наличного *сознания*; он есть *общественность...* Это дух, который есть *для себя*, сохраняя себя в *отражении индивидов,* и есть *в себе* или есть субстанция, сохраняя их внутри себя. Как *действительная субстанция* он есть *народ*, как *действительное сознание* - *гражданин* народа. Это сознание имеет свою *сущность* в простом духе, а достоверность себя самого - *в действительности* этого духа, в целом народе, и непосредственно в нем - свою *истину*; следовательно, - не в чем-то, что не действительно, а в некотором духе, который *существует* и *обладает значимостью*» [2, с.237].

Казахский дух есть «действительная субстанция». Он «реализован» в самосознании Ч. Валиханова, и это самосознание достоверно «существует и обладает значимостью» для духа народа. Сущность и истина самосознания заключена в духе народа.

Н. Гартман, показывая иерархию бытия реального мира, писал: «Над организмом, опираясь на него, но совершенно от него отличный, возвышается мир души, сознание с его актами и содержаниями. А над ним надстраивается духовная жизнь, которая раскрывается не в сознании отдельного человека, а образует общую сферу, процесс становления которой связывает поколения... Не может быть сомнения, к какому из этих слоев принадлежит познание... Разворачивается оно лишь в высшем слое, в духе» [3, с.484].

История казахского духа в рамках рационалистического дискурса мало исследована. Ч. Валиханов был первым из тех, кто положил начало этому исследованию. Смысл всего его творчества заключается в данном контексте в том, что оно посвящено осмыслению с позиций казахского духа наследия европейской культуры и переосмыслению казахского духа с позиций европейской культуры в целом и философии в частности. И само творчество Ч. Валиханова требует такого осмысления в контексте истории философии.

Несомненно, Ч. Валиханов - выдающийся мыслитель. Он важен и необходим для истории философии, ибо история философии как форма существования самой философии имеет своим предметом развитие самосознания и духа человека и народа.

Философия - не только наука, изучающая общие законы развития природы, общества и мыслительной деятельности, но любовь к мудрости. Как пишут К.А. Абишев и Т.И. Абжанов: «Философия табиғат, қоғам және ойлау процесінің жалпы заңдылықтарын ашатын алданғы қатарлы ғылым ғана болып қоймай, ол даналықты сүюге, оның мәнін ашуға бағытталған практикалық қызметке айналды» [4, с.102].

Определяя историю, А.Н. Нысанбаев и Т.И. Абжанов пишут в своей монографии «Қысқаша философия тарихы»: «…Философия тарихы – сол философияның өзінің өмір сүру формасы» [5, с.4]. Мы полностью разделяем их позицию, которая заключается в том, что история философии, понимаемая как форма существования самой философии, становится историей человеческого самосознания и мышления: «Ендеше философия тарихы - адамның өзіндік санасының тарихы, ойлау тарихы десек қателесе қоймаспыз» [6, с.3].

Необходимость истории философии заключается в том, что она занимается исследованием творчества тех или иных мыслителей, оказывая заметное влияние на развитие культуры того или иного общества и философии в целом. История философии, проясняя философские идеи мыслителей прошлого, конкретизирует философское знание. А.Н. Нысанбаев и Т.И. Абжанов, размышляя о роли истории философии в современном мире, пишут: «Философия тарихы қазіргі философияның дамуы үшін аса қажет. Ойткені, ол қазіргі философияның өмір сүру формасы. Сондықтан да өткен заманның ойшылдарына әрбір қоғамның мәдениеті ерекше көніл бөліп, олардан нәр алып отыр. Себебі философия тарихы философияның сана-сезімімен тығыз байланысты болып, оны ерекше айқындай түседі» [7, с.7].

Интерес к историко-философскому исследованию творчества Ч. Валиханова также обусловлен непреходящей актуальностью идей, проблем и вопросов, которые обнаруживаются в его творческом наследии: «Өткен дәуір ойшылдары мен философтарының шығармалары қай заманда да өлшеусіз маңызы бар, қоғамдық ойға қосылатын қазына болып есептеледі» [8, с.5].

В истории философии можно выделить два направления исследований. Первое - история развития философских идей как определенных сущностей, самих по себе. Второе - исследование этих идей в творчестве того или иного конкретного мыслителя. Для первого направления характерно понимание идеи как идеи, развивающейся в различных мыслителях. Мы обратились ко второму направлению, для которого характерно обратное - понимание того, что различные философские идеи развиваются в конкретном мыслителе.

Особый интерес вызывает творчество Ч. Валиханова с точки зрения истории философии. Этот интерес обусловлен двумя факторами. Первый - развитие самого сознания Ч. Валиханова. Второй фактор - развитие этого сознания как самосознания казахского народа.

В отношении первого фактора необходимо отметить, что сознание Ч. Валиханова выступает как единичное сознание. Его развитие осуществляется от сознания к самосознанию, от самосознания - к разуму. Как единичное сознание Ч. Валиханова есть разумное самосознание. Относительно второго фактора -необходимо определить сознание Ч. Валиханова как самосознание казахского народа. Сознание Ч. Валиханова как всеобщее сознание есть претворенное в действительность разумное самосознание, которое есть дух народа [9, с. 93 - 99, 187 - 192, 233 – 235].

Таким образом, самосознание Ч. Валиханова содержит в себе в процессе своего развития и формы единичного сознания и формы всеобщего сознания как духа. Следовательно, в сознании Ч. Валиханова можно обнаружить проблемы и противоречия и жизни его народа, и его собственного бытия. К проблемам и противоречиям его собственного бытия можно отнести проблемы и противоречия научного сознания и науки.

Данное состояние Ч. Валиханов осознавал. Но это было тяжкое бремя, что иногда обнаруживается при чтении его писем своим друзьям. Так, в письме к А.Н. Майкову он писал: «Я вижу теперь, как трудно одному бороться со всеми, вижу, что истина, как бы она ни была светла, не может изгнать самых неверных заблуждений, когда они освящены временем, и особенно у киргизов...» [10, с.153].

Об этом же писал Чокану Ф.М. Достоевский: «... не великая ли цель, не святое ли дело, быть чуть ли не первым из своих, который растолковал в России, что такое степь, ее значение и ваш народ относительно России, и в то же время служить своей Родине просвещенным ходатаем за нее у русских. Вспомните, что вы первый киргиз, образованный по-европейски вполне. Судьба же вас сделала вдобавок превосходнейшим человеком, дав вам и душу, и сердце» [11, с.178-179].

То, что Чокан осознавал свое положение, подтверждают и люди, с которыми он общался. Например, друг Ч. Валиханова Г.Н. Потанин писал о нем: «Эта привязанность к Европе не отрывала его от его народа, напротив, европейский дух, в котором он воспитался, обязывал его смотреть на себя как на слугу своего киргизского народа» [12, с.94].

Творчество Ч. Валиханова важно не только в связи с появившимся интересом к своему духовному наследию и историческому прошлому, но, в первую очередь, непреходящим значением тех идей, проблем и вопросов, в которых из самых глубин национального бытия прорывается дух, стремящийся к самопознанию. Осуществление данного стремления есть несомненная заслуга Ч. Валиханова.

Дух как казахское самосознание в форме сознания Ч. Валиханова развивался, сформировавшись в своем в-себе-бытии в казахской степи, в странствиях по Евразии как форме своего инобытия, постоянно возвращаясь к себе из своего инобытия, и поднялся до формы казахского самосознания.

Список использованной литературы:

1. Сулейменов О.О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. - Алма-Ата: Жалын, 1990. - 592 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. - Москва: Соцэкгиз, 1959. - Т. 4. -440 с.
3. Западная философия: итоги тысячелетия / Составление Жамиашвили В.М. - Екатеринбург: Деловая книга, Бишкек: Одиссей, 1997. -656 с.
4. Әбішев Қ., Әбжанов Т. Философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы. - Алматы: Ғылым, 1990. -119 б.
5. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Қысқаша философия тарихы. - Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. -272 б.
6. Нысанбаев Ә.Н., Әбжанов Т.Ы. Ойлау тарихының белестері. - Алматы: Ғылым, 1994. -76 б.
7. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Адамға қарай бет бұрсақ: Оқу құралы. - Алматы: Қазақ университеті, 1992. -160 б.
8. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Қысқаша философия тарихы. - Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. -272 б.
9. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. - Москва: Соцэкгиз, 1959. - Т. 4. -440 с.
10. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. - Алма-Ата, 1985. - Т. 5. -528 с.
11. Там же. С. 178 - 179.
12. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. - Алма-Ата, 1984. - Т. 1. -432 с.

ӘОЖ 17(574)

КЕМЕЛ АДАМ КОНЦЕПТІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДӘСТҮРІНДЕГІ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Караконисова Салтанат Гомаровна
Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті
философия және мәдениет теориясы кафедрасының аға оқытушысы, Қарағанды, Қазақстан

«Кемел адам» ұғымы қазақ рухани мәдениетінің өзегінде тұр: ол түркі-көшпелі дүниетанымды, исламдық (әсіресе сопылық) антропологияны, ортағасырлық философияны және XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басындағы ойшылдардың ерте модерндік жобаларын сабақтастырады. Бұл категория абстрактілі моралистік емес: ол танымдық жетілу, этикалық жауапкершілік, қоғамдық қызмет және экзистенциалдық тұтастық тоғысқан адамның нормативтік бейнесін айқындайды.

Бастапқы философиялық көкжиек Әл-Фараби шығармашылық тұрғыдан игерген перипатетикалық дәстүр шеңберінде қалыптасады. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында адам кемелдігі оқшау рухани шың емес, зияткерлік өзектену мен ортақ игілікке азаматтық қызметтің бірлігі ретінде пайымдалады. Қайырымды адам – саяси тұтастықтың түпкі мақсат-мұратымен жеке мақсаттарын үйлестіретін ақыл-парасат субъектісі; адамның «кемелдігі» институционалдық тәртіптің, педагогика мен тәрбиенің сапалылығымен тікелей байланыста болады [1]. Осылайша фарабилік «әлеуметтік-нормативтік» кемелдік үлгісі қаланады: зияткерлік, этика және саясат ажырамас бірлікті құрайды, ал жеке ізгілік әділ қалалық құрылымды орнықтыруға белсенді қатысу арқылы расталады.

Исламдық-сопылық антропологияда «әл-инсан әл-кәмил» («кемел адам») ұғымы метафизикалық тереңдікке ие болады: кемел адам Құдайлық есімдер мен сипаттардың «айнасы», сондай-ақ ғарыштық тәртіптің адам табиғатында көрініс табатын синтетикалық түйін-нүктесі ретінде танылады. Классикалық сопылық ойда (Ибн Араби және оның ізбасарлары) кемелдік ішкі түрлену тәжірибесімен – жүрек тазалығымен, ықыласпен (ихсан), зікір мен тәубе амалдарымен – ажырамас байланыста. Қазақ контексінде бұл сарындар Яссауи дәстүрі арқылы айқындалады: Ахмет Ясауидің хикметтері тұтастықты абстрактілі пайыммен емес, өмірлік тәртіппен – тәубешілдікпен, ұстамдылықпен, қызмет пен мейіріммен – бекітетін адам бейнесін ұсынады. Мұнда «кемел адам» – теориялық құрылым емес, жүрек пен мінездің амал-практикаларының жемісі; онда рухани өлшем қауымдық өмірдің көкжиегімен астасады [2].

Көшпелі қоғам адамгершілік тұтастықтың өзіне тән тілін қалыптастырады, онда эпос, жыраулар поэзиясы, әдет-ғұрып құқығы және билер институты лайықты адамның «келбетін» сомдайды. Ұжымдық жады мен дала поэтикасы мінез сапасын қоғамдық ресурс ретінде орнықтырады: «ар», «намыс», сөзге беріктік, әділ төрелік, жомарттық пен ұстамдылық – қоғамдық танудың нақты өлшемдері. Осы тұрғыдан «кемел адам» – қоғамдық сенім мен ынтымақтың кепілі, яғни қауым ар мен жауапкершіліктің әділ бөлінісін сақтайтын тұлға [3]. Бұл қабаттың маңызды белгісі – ізгіліктің коммуникациялық табиғаты: кемелдік сөзде (айтыс, кеңес), арағайындық институттарында (билер соты), сый алмасу мен қонақжайлық ритуалдарында «сынақтан өтеді»; ол жекелік құбылыс емес, қоғам алдында ашық әрі есепті.

XIX–XX ғасырлар тоғысында Абай бұл идеалды теориялық тұрғыдан айқын тұжырымдайды. Оның «толық адам» концепциясы дәстүрді жаңғыртушылық бағытта ең анық қайта қарау болды. «Ақыл – қайрат – жүрек» үштігі таным, ерік-жігер және сезім арасындағы тепе-теңдік талабын жүйелейді; ал «махаббат – әділет – рақым» («имани гүл») ішкі жетілуді қоғамдық ынтымақ этикасына айналдырады. Абай түсіндіруінде «кемел адам» жай ғана тақуалық не серілік емес; ол білімге, еңбекке және азаматтық жауапкершілікке сүйенген бағдар: ақиқатқа сүйіспеншілік, ой тәртібі, әділ пайымға дағдылану, игілікке нақты істермен қызмет ету [4]. Сопылықтағы ішкі рухани күш-жігерге басымдық беруден өзгеше, Абай «жүректі» «ғылым» және «еңбекпен» ұштастырып, ішкі кемелденуді мәдени-әлеуметтік жаңғырудың нақты бағдарламасына айналдырады.

Шәкәрім бұл бетбұрысты тереңдетіп, «ұжданды» (ар-ождан) «ар ғылымының» (жақсылық туралы ілімнің) өзекті қағидаты ретінде орнықтырады. «Ынсап – әділет – мейірім» үштігі

адамгершілік өзін-өзі бақылаудың нормативтік өзегін айқындайды, ал «таза ақыл» идеясы – моральдық рефлексияның әдісі: мұнда «кемелдік» нәпсі-құмарлықты ұждан төрелігіне және әділет қағидатына бағындыру қабілетімен өлшенеді. Шәкәрімде «кемел адам» – күн сайын «жүрек алдында есеп беруді» практикаға айналдырған тұлға [5]. Осылайша «кемел адам» жобасы ішкі шындық пен қоғамдық жауапкершіліктің бағдарламасы ретінде қайта мағыналанып, модернизацияның сын-қатерлерімен сабақтас түрде ұсынылады.

Жалпы алғанда, бұл бағыттар идеалдың бірнеше тарихи-ұғымдық түрленуін қалыптастырады. Біріншісі – метафизикалық-аскетикалық тұлғадан (сопылық «әл-инсан әл-кәмил») фарабилік сипаттағы азаматтық-этикалық үлгіге өту: мұнда кемелдік әділетті қоғамдық өмір мен парасатты басқару формасы арқылы түсіндіріледі. Екіншісі – ұжымдық-нормативтік қалыптан Абай мен Шәкәрімдегі тұлғалық-рефлексивтік антропологияға ығысу: кемелдік «жүрек пен ақылды тәрбиелеу» жобасына айналып, ұжданның жетілуі, өзін-өзі сынға дағдылану, жауапты еңбек және мәдени тәртіппен өлшенеді. Үшіншісі – идеалдың білім беру мен құқықтық тәжірибелерде модернизациялық айқындалуы: «кемел адам» азаматтық ізгіліктер, кәсіби этика, қоғамдық сөз мәдениеті және соттық медиация тілінде институционалдық көрініс табады; бұл тұста билер мен жыраулар дәстүрі қоғамдық ашықтық пен білім берудің заманауи формаларымен тоғысады.

Маңыздысы, кеңестік дәуір идеалды түбегейлі жойған жоқ, тек оны жеткізу арналары өзгерді. Дәстүрдегі этикалық категориялар фольклорға, отбасылық әлеуметтендіруге, өзара жәрдем мен ру абыройын сақтау сияқты бейресми тәжірибелерге ауысты; қатарлас еңбек пен кәсіби адалдықтың жаңа нормалары қалыптасты, сол нормаларда «ар» мінез-құлықтың ішкі реттеушісі ретінде тіршілігін жалғастырды. Тәуелсіздік кезеңі идеалға айқын нормативтік мазмұнын қайтарды, бірақ енді жаһандық коммуникация мен цифрлық медиа кеңістігі аясында: бүгінде «кемел адам» жеке руханиятты, азаматтық ізгілікті және цифрлық қарым-қатынас этикасын ұштастыратын мәдени код ретінде қажет.

Қазіргі жағдайда – ақпараттық қанығу, платформалық медиатизация, дәстүрлі қауымдық шеңберлердің босаңсуы – «кемел адам» идеалының күтпеген заманауи қырлары айқындалады. Біріншіден, бұл – «зейін этикасы»: тапшылық ресурс енді ақпарат емес, жинақылық пен парасатты пайым; кемелдік білім мен пікірді айыра білу, дереккөздерді тексеру, сондай-ақ жария желілердегі сөз бен әрекет үшін жауап беру дағдысы арқылы көрінеді. Екіншіден, бұл – «цифрлық ұждан»: авторлыққа, жеке деректерге, өзгенің шекараларына құрмет – желілік тұрмыс жағдайында Абайдың «махаббат – әділет – рақым» және Шәкәрімнің «ұждан» ұстанымдарының тікелей жалғасы. Үшіншіден, бұл – азаматтық құзыреттілік: парасатты пікірталас жүргізу, кәсібилік, ашықтық және ортақ іске жұмылуға әзірлік арқылы ортақ игілікке қызмет ету – фарабилік қайырымды қаланың түпкі мұратын қазіргі институттар тіліне түсіру. Осылайша «кемел адам» музейлік жәдігер емес, тәрбие, қоғамдық коммуникация және мемлекеттік қызмет мәдениеті үшін әрекеттік моральдық-танымдық бағдар болып қала береді.

Қорытындылай айтқанда, қазақ философиялық дәстүріндегі «кемел адам» – мағыналық қайта құрылымдардың бірнеше кезеңінен өтіп, бүгін де өзектілігін сақтап тұрған адам тұтастығының ұзақ мерзімді жобасы. Оның бастауы жүрекке қатысты сопылық метафизикада жатыр; Әл-Фарабиде саяси әрі педагогикалық тұрғыдан айқын тұжырымдалды; Абай мен Шәкәрімде тұлғалық-этикалық және азаматтық-модернизациялық қырынан қайта пайымдалды; кейінгі күнделікті өмірде сабақтастығын үзбей, қазір азаматтық ізгіліктер мен цифрлық этика тілінде табиғи түрде түрленіп келеді. Күші де осында: ол рухани тәжірибенің вертикалін ортақ істердің көкжиегімен байланыстырып, адам қадір-қасиетінің өлшемін белгілейді; бұл өлшем әрі ұжданның тыныштығында, әрі қоғамдық әңгімеде тексеріле алады.

Пайдаланылған әдебиет тізімі:

1. Әл-Фараби Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары. – Алматы: Атамұра, 2007. – 281 б.
2. Ахмет Ясауи Диуани хикмет. – Алматы: Жазушы, 1993. – 109 б.
3. Сейдімбек А. Қазақ әлемі: этномәдени пайымдау. – Астана: Фолиант, 2013. — 224 б.
4. Абай Слова назидания (Қара сөздер). – Алматы: Жазушы, 2002. – 56 б.
5. Шәкәрім Үш анық. – Алматы: Ғылым, 1991. – 80 б.

ӘОЖ 165.9

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДАНАЛЫҚ ДӘСТҮРЛЕРІ ЖӘНЕ МҰҚАҒАЛИ МАҚАТАЕВТЫҢ «БАҚЫТ ДЕГЕН – СЕНІҢ БАЛА КҮНДЕРІҢ» ӨЛЕҢІНДЕГІ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙ

Қали Тоғжан Қахарманқызы
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, магистрант, Астана, Қазақстан
Өмірбай Абзал Саятайұлы
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, философия ғылымдарының кандидаты, доцент,
Астана, Қазақстан

Қазақ халқының рухани мәдениетінде ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан даналық дәстүрлер ерекше орын алады. Ата-бабаларымыз ғасырлар бойы жинақтаған өмірлік тәжірибесін кейінгі буындарға нақыл сөздер, мақал-мәтелдер, жыр-дастандар мен шешендік өнер арқылы аманат еткен. Мұндай халық даналығы – ұлттың рухани байлығының қайнар көзі, ұрпаққа мирас болып отыратын қазына [1]. Даналық дәстүрлері арқылы әр буынға ізгілікті іс-әрекет үлгілері мен өсиет-өнегелер беріліп, ұлттық дүниетаным сабақтастығы қамтамасыз етілген [1]. Қазақ қоғамында үлкенді сыйлау, әділдікті бағалау, қанағат ету, тәубе мен ар-ұятты сақтау сияқты ұстанымдар осы даналық мұралар негізінде қалыптасқан. Қысқаша айтқанда, халқымыздың даналық дәстүрлері – рухани мәдениеттің өзегі әрі ұрпақтар сабақтастығын жалғаушы алтын көпір.

Бұл даналық дәстүрлерінің басты мақсаты – жеке адам мен қоғамды ізгілікке тәрбиелеу, өмірдің мәні мен бақыттың сырын түсіндіру. Қазақ халқы үшін бақыт ұғымы материалдық игіліктен гөрі рухани құндылықтармен тығыз байланысты болған. Көшпелі өмір салтында отбасы амандығы, жерұйық мекен, береке-бірлік пен еркіндік – нағыз бақыттың өлшемдері саналған. Осы ұғымдарды ұрпақ санасына сіңіруде жыршы-жыраулардың толғаулары мен шешен-билердің өсиет сөздері философиялық терең meaningге ие болды. Бақыт туралы халықтық түсінік ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, қазақтың дүниетанымдық құндылығы ретінде бүгінгі күнге жетіп отыр.

Қазақ ойшылдарының даналық дәстүрі

Қазақ халқының даналық дәстүрін қалыптастыруға көптеген ойшыл тұлғалар үлес қосқан. Ерте дәуірдегі түркі әлемінің данышпандарының бірі – Әбу Насыр әл-Фараби. Әл-Фараби бақыт ұғымына терең философиялық талдау жасап, оны адам өмірінің жоғарғы мақсаты деп санаған [2]. Оның айтуынша, «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол белгісіз бір жетілу болып табылады» [3]. Яғни бақыт – ең қадірлі, ең кемел игілік [3]. Әл-Фараби шын бақытқа жету үшін адамға кемелдік қажет деп түсіндіреді: парасатты ақыл, ізгілікті мінез-құлық және білім арқылы ғана адам толыққанды бақытқа қол жеткізе алады. Мәселен, ол еңбектерінде кейбір адамдар ләззат пен байлықты бақыт санайтынын, алайда нағыз бақыттың материалдық емес, рухани игіліктерде екенін көрсетеді. Әл-Фарабидің бұл тұжырымдары кейінгі қазақ ойшылдарына да ықпал етіп, даналық дәстүрдің бір тірегіне айналды. Ұлы ойшылдың «қасиетті ақыл-парасат пен кемел мінез үйлесім тапқанда ғана адам бақытқа жетеді» деген пікірі қазақ дүниетанымында адамгершілік пен ақылдылықты ұштастыру идеясына үндес келеді [. Бұл үндестік Абай философиясынан да көрініс табады – Абай Құнанбайұлы «Ақыл, қайрат, жүрек» туралы тұжырымдарында толық адам болу арқылы кемел бақытқа жетуге болатынын насихаттайды. Ендеше, әл-Фараби мен Абайды байланыстыратын даналық арна – бақытқа жетелер білім, өнер, ізгі мінез құндылығын жастарға өнеге ету.

Халық даналығының тағы бір көрнекті өкілі – XV ғасырда өмір сүрген жырау, би әрі философ Асан Қайғы. Ел аузындағы аңыз бойынша Асан Қайғы әділдік орнап, халық мәңгі бақуат өмір сүретін «Жерұйық» деген жайлы өлке іздеп бүтін қазақ даласын кезген екен [2]. Оның утопиялық ізденісі шындығында халыққа жайлы қоныс, бейбіт те берекелі өмір іздеу арқылы бақытты қоғам орнату мұраты болатын. Жұрттың бәрі тең, төрт түлікке жұт жүрмейтін құт мекен табуды армандаған Асан Қайғы сол замандағы әлеуметтік әділетсіздікке қарсы наразылық философиясын аңғартады. Ол өз толғауларында ел бірлігін сақтау, әділ ханға сүйену, табиғатпен етене өмір сүру сияқты ой-толғамдарын айтып, келер ұрпаққа өсиет қалдырған. Асан Қайғының «қайғысы» деп аталып кеткен тіркестің өзі ел қамын ойлап, қамыққан кемеңгер бейнесін білдіреді. Оның: «Әділдік орнаған жерде ғана халық бақытты болады» деген мазмұндағы нақыл сөзі ел ішінде сақталған [5]. Демек, Асан Қайғының даналық дәстүрі халықтың жерұйыққа, бақытқа деген ұмтылысын бейнелейді және бұл ұмтылыс кейінгі дәуірлердегі ойшылдар еңбегінде жалғасын тапты [2].

Қорыта айтқанда, қазақ ойшылдарының даналық дәстүрі үздіксіз сабақтастықта дамып келеді. Әл-Фараби мен ортағасырлық ислам философтарының бақыт туралы тұжырымдары, жыраулар мен билердің өмір тәжірибесінен түйген өсиеттері, Абай бастаған ағартушылардың адамгершілік

ұстанымдары – бәрі бір арнада тоғысып, ұлттық бақыт философиясын құрады. Бұл дәстүр жеке ізгілік пен қоғам игілігін тең көретін, сыртқы дүниеден гөрі адам жанының тыныштығын жоғары қоятын дара мектебі бар рухани мұра екені даусыз.

Мұқағали Мақатаев өлеңіндегі «бақыт» ұғымы

Қазақтың даналық дәстүрі XX ғасырда да жалғасын тауып, заманауи әдебиетте көрініс тапты. Солардың бірі – халық жүрегіне ең жақын ақындардың бірі Мұқағали Мақатаев. Мұқағали поэзиясы шыншылдығымен, өміршең философиялық ойларымен бағалы. Ақынның «Бақыт деген – сенің бала күндерің» өлеңі бақыт ұғымын өзгеше қырынан талдаған туынды ретінде ерекше назар аударады. Өлеңнің бастауында лирикалық кейіпкер ұстазының «Бақыт деген не?» тақырыбында шығарма жазуды тапсырғанын айтып, өзін қайран қалдырады: бала Мұқағали бақыттың не екенін білмей дал болады. Осы қарапайым сюжеттік жағдай арқылы ақын бақыт туралы терең философиялық ой-толғамдарын өрбітеді.

Мақатаевтың бұл өлеңі шартты түрде екі бөліктен тұрады: алғашқы бөлімде ақын балалық шақтың бақытын суреттейді, екінші бөлімде бақыт туралы жалпы пайымдарын ұсынады. Ең әуелі, ақын балдәурен шақтың қадірін ерекше сезіммен жеткізеді: «Бақыт деген – сенің бала күндерің, / Бақытсыз-ақ бақытты боп жүргенің, / Бақтығын да, басқасын да білмеуің, / Бақытсыз-ақ ойнағаның-күлгенің» [3]. Бұл жолдарда ақын балалық шақтағы бейқам қуаныштарды нағыз бақыт деп атайды. Расында, бала кезде адам бақыттың мәнін түсінбесе де, жоқ нәрсеге уайымдамай, таза көңілмен ойнап-күлгеннің өзі – шынайы бақыт күйі. Мұқағали «бақытсыз-ақ бақытты болу» деген парадокс арқылы бақыттың субъективті күй екенін аңғартады: кішкентай бала materially ешнәрсеге ие болмаса да, бақытты күйде жүре береді, өйткені оның көңілі тоқ, сезімі шат. Ақынның бұл пікірі қазақтың «Балалы үй – базар» дейтін мәтелімен де үндеседі, яғни балалықтың өзі – бір базарлық, қуаныштың қайнары [4].

Ары қарай ақын бақыт табиғатын философиялық тұрғыда талдайды: «Бақыт жайлы менің мынау білгенім: / Бақыт деген – бірде шаттық, бірде мұң» [3]. Мұнда бақыттың екіұдай болмысы нақты әрі көркем жеткізілген. Шындығында, өмірде тоқтаусыз қуаныш немесе мәңгі мұң болмайды; екеуі де – бақыт құрамдасы. Ақынның айтуынша, «Бақытты сол – тәрік етіп түндерін, бақыт іздеп азаптанса кімде-кім» [3]. Яғни адам бақыт жолында талмай еңбек етсе, түн ұйқысын төрт бөліп, маңдай терін төксе – сол адам бақытты. Бұл жерде Мұқағали бақытты процесс ретінде қарастырады: бақытқа жету жолындағы ізденістің өзі бақыт мәнін құрайды деген идея. Шынында да, өмірде белгілі мақсат-мұраты, сол жолда талпынысы бар жан өзін бақытты сезіне алады, ал мақсаты жоқ, өмірі қызықсыз адам бақытсыз болмақ. Ақын бұл ойды келесі жолдарда нақтылай түседі: «Бақыт іздеп мал бақ, мейлің, тас қала, / Бірақ, балам, мынаны естен тастама: / Бақыттысың бақыт іздеп сорласаң, / Бақытты боп сорлап жүрсең – масқара!» [4]. Мұнда бір қарағанда күрделі парадокс айтылғанымен, астарында терең мағына бар: бақытты боламын деп бейнет шексең, соның өзі бақыт (өткені өміріңнің мәні бар), ал қолыңда бар бақытының қадірін білмей, рақат ішінде жүріп торықсаң – содан асқан сорлылық жоқ. Демек, Мұқағали бақытты бағалау, барға қанағат ету идеясын таратады. Бұл тұжырым да қазақтың «Қанағат қарын тойғызар» дейтін дана сөзімен астасып жатыр. Ақынның «масқара» деп өткірлеу айтуы – бақыттың қадірін білмегендерді сынға алуы деп түсінеміз.

Өлеңнің соңында Мақатаев бақыттың ең басты өлшемі – сүйіспеншілік пен жақын жандар екенін тебірене жырлайды: «Бақытың – мен, бақытың деп біл мені, / Мені білсең, бақытыңды білгенің. / Ал мен үшін ең бақытты күндерім – / Балам, саған бақыт іздеп жүргенім!» [3]. Ақын бұл жерде әке мен бала диалогы арқылы терең ой ұқтырады. Әкесі (лирикалық кейіпкер) өз перзентіне «Мен сенің бақытыңмын, мені бақыт санасаң, шын бақытты түсінгенің» дейді. Яғни баланың бақыты – ата-ана, отбасы екені меңзеледі. Ал әкенің өзі үшін ең büyük бақыт – перзентінің бақыты үшін еңбек етуі. Осылайша, Мұқағали бақыттың отбасылық, сүйіспеншілік сипатын алға тартады. Шынында, қазақ дәстүрінде «Ата-ана бақыты – баланың бақыты, баланың бақыты – ата-ананың қуанышы» деген түсінік бар. Ақын осыны көркем тілмен өрнектеп отыр. Бұл ой оның басқа бір өлеңінде айтылатын «Үш бақытым» ұғымымен де үндес: Мұқағали өз халқым, тілім, Отанымды үш бірдей бақытым деп жария еткені белгілі. Яғни бақыт – тек жеке басының рахаты емес, ұлт пен тілдің мерейі, елдің тәуелсіздігі. Мұқағали үшін ұлтына қызмет ету, сол жолда талмай іздену – бақыттың шыңы болатын [4]. Қарастырылып отырған өлеңде де ақын осы ойды бала тәрбиесі призмасы арқылы ұсынады.

Қорыта айтқанда, халықтық бақыт түсінігі мен қазіргі сырттан бақыт іздеу құбылысы арасында сабақтастық бар, ол – бақытқа ұмтылыс. Адамзат өткен замандарда да бақытты қоғам орнатуға, әділетті мемлекет құруға талпынса (утопистік идеялар, жерұйық іздеу), бүгінде де әділ қоғам идеалын іздейді (әлеуметтік утопиялар, «бақытты қала» концепциялары). Сонымен бірге, екі дәуірде де шын бақыттың өлшемі өзгермейді: ол – адамдық қадір-қасиет, сүйіспеншілік пен тыныш өмір. Қазақтың даналық дәстүрлері бізге осы мәңгі құндылықтарды аманат етсе, бүгінгі заманда сол құндылықтардың мәні тіпті арта түсуде. Сондықтан сырттан емес, өз жүрегімізден, өз орта-қоғамымыздан бақытты табу идеясы – көне дәуірден келе жатқан, қазір де өзектілігін жоймаған ұстаным.

Қорытынды

Қазақ халқының даналық дәстүрлері – өткеннен бүгінге жеткен бағасыз мұра, жастар үшін таусылмас тағылым көзі. Даналық дәстүрлер ұрпақты адамгершілікке, ынтымаққа, сабыр мен қанағатқа тәрбиелеп, өмірдің мәнін түсінуге жол сілтейді. Бүгінгі қазақ жастары жаһандану заманында түрлі ақпарат ағымына, батыстық мәдени ықпалдарға тап болғанымен, ұлттық құндылықтарды бойтұмардай сақтаудың маңызы зор. Дәл осы жерде даналық дәстүрлердің берері мол. Мысалы, үлкенге құрмет, кішіге ізет көрсету, ата-анаға қызмет ету сияқты қасиеттерді жастарға насихаттау ұлттық бірегейлікті нығайтады. Сонымен бірге, ата-баба мұрасы тек салт-дәстүрде ғана емес, терең философиялық ұғым-түсініктерде жатқанын ұмытпауымыз керек. Бақыт, өмірдің мәні, аруақ сыйлау, қамқорлық деген ұғымдарды қазіргі жас буынға даналық үлгілерімен сіңірсе, рухани жан-дүниесі бай, қайнарынан қуат алған ұрпақ өсері анық.

Мұқағали Мақатаев жырлаған балалық бақыт, ата-ана мен перзент арасындағы махаббат – осы даналықтың бір ғана көрінісі. Ақын өлеңі жастарға бақыттың бар формуласы жақын нәрседе екенін ұғындырады. Жалпы, әдебиет пен өнер арқылы даналық дәстүрлер жастар жүрегіне жол тауып келеді. Жастар Мұқағалидың өлеңінен өз балалық шақтарының қадірін сезінсе, Абайдың қара сөздерінен адам болудың мәнін ұғады, Әл-Фарабидің еңбектерінен білім мен тәрбие арқылы кемелденудің маңызын түсінеді. Бұның бәрі – даналық дәстүрлердің қазіргі ұрпақ санасына тигізер игі әсері. Сондықтан ұлттық философияның інжу-маржандарын білім беру жүйесінде, тәрбие жұмыстарында кең пайдалану – уақыт талабы.

Түйіндей айтқанда, қазақ халқының даналық дәстүрлері – мәңгі жаңғыратын қазына. Ол өткеннің энциклопедиясы ғана емес, бүгіннің де бағдаршамы. Мұқағали Мақатаев жырындағы бақыт философиясы соның бір айғағы: ақын бабалар аңсаған бақыттың қасында, өз жүрегінде екенін көрсетті [4]. Ендеше, қазіргі жастар үшін даналық дәстүрлерді тану – өз болмысын тану, ұлттық тамырынан қуат алып, жаһан дауылында қисаймау. Ұлттық құндылықтарды сақтау арқылы ғана келер ұрпақ өз бақытын сырттан емес, өз елінің қасиет-қазынасынан табатынына сенім мол. Қазақтың мыңжылдық әпсанасы жалғаса берсін, дана халқымыздың бағы жана берсін.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 420 б.
2. Кемербай Р.А. Асан Қайғы: қилы заман философиясы: философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Нұр-Сұлтан, 2020. – 128 б.
3. Бегманова Б. Мұқағали Мақатаев және қазақ поэзиясындағы дәстүр мен жаңашылдық: әдеби зерттеу. – Алматы: Дәстүр, 2015. – 232 б.
4. Мақатаев М. Өмір-дастан: өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Жазушы, 1976. – 240 б. (таңдамалы жинақ).
5. Жолдасова Г. Халық даналығы – рухани байлық көзі (әдістемелік әзірлеме). – Bilimdiler.kz, 03.02.2014. (8-сынып «Өзін-өзі тану» пәні бойынша ашық сабақ материалы).

ӘОЖ 1(4/9)

ТҮРКІ-ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ РУХАНИ-АДАМГЕРШІЛІКТІК МӘНІ

Қоңырбаева Күлсия Мағражқызы
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының
жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты,
Сағиқызы Аяжан
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының
бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, Алматы, Қазақстан

Қазіргі қазақстандық қоғамды рухани жетілдіруде және оның тұрақты дамуы мен әлеуетін нығайтуда түркі-қазақ философиялық мұраларына оралып, дүниетанымдық, дүниеге көзқарастық негіздерін санада жаңғырту жаһанданған әлемде ұлттық келбетті сақтап қалудың тетіктерінің бастысы. Түркілік рухани құндылықтар қазіргі кезеңдегі қоғамның жаңаруы жағдайында ұлттық код пен ментальдылыққа негізделген іргетасы. Өйткені түркі-қазақ философиясының идеялық негізін: еркіндік, адалдық, әділеттілік, уәдеге беріктік, намысшылдық құрайды. Осы адамгершіліктің мәні болған рухани-мәдени философиялық құндылықтар, солғын тартқан қазақтың өзіндік санасының архетиптерін оятуға әсер етері анық. Сондықтан түркілік ой жауһарларын философиялық тұрғыдан

талдау, оның этикалық, эстетикалық қырларын ашу – бұл ұлттық түп тамырдан таралған рухани құндылықтарды талдаумен шектелмейді, болашақ дамуға бағдар ретінде тиянақ болатын негіз. Түркілік рухани адамгершілік мәнін зерделеудің мақсат-мүддесі ұлттық өзіндік сана мен отаншылдық сезімін ояту. Түркілердің төл әдеби-мәдени туындыларының адамға жоғары деңгейде әсер ету күші арқылы тарих қойнауынан үн қатуы, оның қазіргі және болашақ ұрпақтың рухын оятарлық әлеуетін дәйектейді. Қазақ философиясының аясы көне рухани мұраларды зерттеп-зерделеу нәтижесінде әлі де қарқынды түрде кеңи түсері сөзсіз. Ұлттық ділдің арқауы түркілік рухани құндылықтардың дүниетанымдық қырларын зерделеу, қазіргі жаңа Қазақстанның рухани кеңістігін қалыптастыруда өзінің өзектілігімен алға шығуда. Сонымен қатар тарихи сананың үнемі жаңғырып отыруының көрінісі. Сондықтан еліміздің мәдениеті мен руханиятының барлық салаларында рухтандырушы екпінге айналуы тиіс деген ойдамыз Түркі философиялық ой-толғулары өзіне тән өзгеше үлгіде және мазмұны жағынан да өзіндік ерекшелікке ие. Өйткені түркі халықтарына ойдың негізгі түйінін поэтикалық түрде тұжырымдау тән болды. Осы негізде олар философиялық пайымдауларын, әдеби мұраларын жасады. Рухани қайнар бастаулары түркі философиялық ой-толғауларынан нәр алып, сабақтастықпен жалғасқан қазақ рухани мәдениетінің болашақ бағытын айқындап, мәдени дамудың дербестігін қамтамасыз ету қажет деп ойлаймыз.

Түркілердің ең негізгі ұғым концептерінің бірі – адам өмірінің өнегелі мазмұнының категориялық императиві ретіндегі «адамгершілік» ұғымы. Адамгершілік - адамдардың арасында ғана емес, әлеммен, табиғатпен және өзімен-өзі қатынас жасағанда да басшылыққа алынуы тиіс. Ұлы Дала кеңістігін ерекше құрмет тұту, табиғат аясымен үйлесімділікте болу түркілік діни сенімдерде жатыр. Әуелгіде «Қара Жер – Көк Аспан» болып құрылған әлемнің тұтас бейнесі, құдайланып «Ұмай Ана – Көк Тәңірі» деп рухтандырылды. Түркілердің табиғатты құрметтеуді білдіретін жердің тәңіриесі «Ұмай Ана» ұғымы, қазіргі кездегі «Табиғат Ана» деп аталатын этикалық-экологиялық үлгіге айналды. Тәңіршіл наным-сенімдегі түркілер Тәңірі, Ұмай, қасиетті жер-су жеңіс беріп тұрса ғана олардың қағандары таққа отыратынына сенімді болды. Ал қағанды Тәңірі жарылқап, қаған дәрежесіне көтеруі үшін оның «құты» болу керек деп түсінді.

Қазақтар Ұлы Далада мәдениет мәйегінен жеміс көріп, өркениет ошағын құрған төлтума қасиетін сақтап қалған бірден-бір ұлт. Олар Батыс пен Шығыс елдері арасындағы адам аралық қарым-қатынастың, тауар алмасудың, капиталдың, көлік және қонақжайлылық пен қызмет көрсету мәдениетінің ырғақты қозғалысының ережесін жасады. Өздерінің еркін, ашық, қонақжай, жомарт қатарлы оңды да оңтайлы қасиеттері арқылы Ұлы Жібек жолы бойындағы сауда мәдениеті тетіктерін жетілдіруге зор үлесін қосты. Түркілердің этно мәдениетін мұқият зерделеген Л.Н. Гумилевтің: «түріктердің қоғамдық тұрмысы мен әлеуметтік институттарының маңызы зор: ел, елшілік-тәспихтық жүйе, шендер иерархиясы, әскери тәртіп, елшілік үрдісі, сол сияқты көрші елдердің идеологиялық жүйелеріне қарама-қарсы қоятын мұқият әзірленген дүниетанымның болғаны таң қалдырмай қоймайды», – деген пайымдаулары ұлы Қағанаттар құрған түркілердің ұлттық сана мен мәңгілік ел болудың іргетасы сонау түркілік кезеңнен де ертеректе қалыптасқандығының айғағы [1, 86 б.]. Бұл өміршеңдіктің сырын зерттеушілердің олардың шаруашылық тәсілі мен өркениет түрінің өзгеріссіз қалуы деген пікірі мақұлдауға тұрарлық.

Түріктердің VI–VIII ғасырлардағы тарихы мен тағдыры «Күлтегін» (Үлкен жазу) тас ескерткішінде баяндалған. Жырда Иоллығ-тегін: «Биікте көк тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған, адам баласы үстіне ата тегім Бумын Қаған, Істеми қаған отырған, отырып, түрік халқының ел жұртын қалыптастырған, иелік еткен. ... Басы барды идірдік, тізесі барды бүктірдік» [2, 43,46 бб.], – деген салтанатты мәлімдемелері қазіргі Қытай қорғанынан бастап Жерорта теңізіне дейінгі аралықтағы, бір-бірімен аудармашысыз-ақ түсінісе алатын қырыққа тарта түркі тілдес ұлт өкілдерінің рухын көтеріп, мақтаныш сезімдерін тудырады. Күлтегін жырының негізгі мақсаты мен идеясы ел тұтастығы мен бірлігі. Халықтың тұтастығын бекітуде, туған жерін қорғауда, сыртқы жауларымен шайқаста ең бастысы ауызбіршілік, ержүректілік, ата-баба дәстүрлеріне берік болуды үндеді.

Ең бастысы түркілерді қытайлардың тәтті сөздері мен алтын, күміс, ішімдік пен астық, жібектеріне қызығып кетіп өздерінің тәуелсіздіктерінен айрылып қалмауын басты қару ретінде ұстанды. Н.Л. Гумилевтің пайымдауынша, мұнда тек мемлекеттердің күресі ғана емес, сонымен бірге мәдениеттердің де күресі, екі дүниетаным мен дүниетүсініктердің күресі бар. Ұлы Дала өз манифесімен қытай болмау, ол тек өзінше болу құқын мәлімдеді. Мұндай күрес тіпті хундық Модэ-шанью уақытынан бері қарай созылып келеді, бірақ мұнда ол құжатта қисынды мазмұндалып жазылып қойылған. Қытайдың ырқына берілмеу үшін орасан зор күш-жігер жұмсау керек болды, әне соны Құтлұғ, Тонықөк, Күлтегін және Иолығ-тегін сықылды көк түріктер жүзеге асырды [1, 339 б.] Қытайланбау мәселесі әлі күнге өз өзектілігін арттырмаса кеміген жоқ. Бұл жолда бабалар тасқа

жазып қалдырған өсиеттің мән-мағынасын түсіндірумен қоса, оларды ұрпақтар жүрегіне ұялатқан лазым. Түркі елінің өсіп-өркендеуіне зор үлес қосқан, түркілік философиялық ойдың нәрінен мәңгілік мұра қалдырған Тоныкөк тұлғасынан өнеге аларлық тұстар аз емес. Қытай сарайында жүріп, олардың көрші түркілермен қандай саясат ұстанатыны жөнінде жақсы хабары бар Тоныкөк түркі тайпаларын ортақ жауға қарсы ұйымдастыруда асқан шеберлік танытады. Ұшан-теңіз ақыл-парасаты мен мол білімділігінің арқасында Тоныкөк түрік жұртын біріктіруде, тәуелсіз ел болуы жолында аянбай тер төкті. Екінші Шығыс Түркі қағанаты әскерінің бас қолбасшысы «көк түркінің көк семсері» атанған Күлтегін 731 жылы қайтыс болғанда төркүл дүниенің елшілері келіп, аруағына тағзым етті. Бұл оқиға VIII ғасырдағы түркі мемлекетінің беделі мен абыройының асқақ болғандығының дәлелі. Халықаралық қауымдастықты мойынтауы мемлекеттермен халықаралық қатынастары деңгейінің жоғары болғандығын көрсетеді. Күлтегінге орнатылған ескерткіш тас адамгершілікке негізделген түркі этикасының құндылығын және түркілік философиялық-этикалық ойдың шыңдалуын паш етті.

Халықтың дүниетанымы әрдайым оның адамгершіліктік идеалдарында көрініс тауып отырады. Жетілген өркениетті қоғамның ең басты көрсеткіші сапалы адам. Осы көзқарас тұрғысынан алғанда түркілік кезең этикалық-философиялық ой-толғаулары адамының адамгершілік сапасын арттыруға ықпал жасағанын байқаймыз. Қазіргі кезеңде адамды рухани адамгершілік тұрғыдан жетілдіру, қазақтың кісілік келбетінің қалыптасуына келіп тіреледі. Өскелең ұрпақ зердесіне түркілік этикалық, эстетикалық құндылықтарды дарытуда, жаңғыртуда ұтарымыз мол. Ғибратты сөздер, рухтандырушы императивтер ұрпақтар санасын дамытуда әрқашан қаперде ұстайтын үлгілер.

Түркі халықтарына ортақ тұлға, аты аңызға айналған Қорқыт – VIII-IX ғасырларда оғыз-қыпшақ тайпаларының бірлігін нығайтушы қайраткер, ойшыл, жырау, сазгер, болашақты болжайтын сәуегейі болды. Ойшыл философиясының өзегі адам өмірінің мәні, мақсаты мен мұраты мәселелері болды. Қорқыт атаның дүниеге көзқарасы философиялық-этикалық тұжырымдамаларында айқындалып, нақыл сөздері, қобыз күйлері арқылы қазіргі кезеңге жетті.

Қорқыттың шығармашыл тұлғасы, жасампаз әлеуеті туралы ауызша аңыз-әфсаналардарға зер салсақ көріпкел-әулиенің айтқан нақыл сөздері әлі күнге халық жадында сақталғандығы оның өміршеңдігін көрсетеді. Қорқыт ата өсиеті бізге дейінгілерге ғибратты жол көрсетті. Қазіргі біздің замандастарымыз үшін мәні күннен күнге ашылуда. Ал болашақ ұрпақтың мәңгі есте ұстар шамшырағы. Қорқыт Атаның: «Ат жемейтін ащы шөптің шыққаннан шықпағаны игі, адам ішпес ащы судың аққанынан ақпағаны игі, атасының атын шығармаған жігерсіз ұлдың – туғанынан тумағаны игі. Көп қорқытады, терең батырады. Бас аман болса, бөрік табылады», - деген тұжырымдары мақалға айналған [2]. Ол алғашқы қобызды жасап, күй шалу дәстүрін орнықтырды. Қорқыттың жасампаз да шығармашылық болмысының өзі, бүкіл ежелгі түркілік мәдениеттің өзіндік төлтумалығын айқындайды. Қорқыттың әмбебап шығармашылығы батырлық пен әсемдік, нәзіктік, сұлулық қобыздың сарынымен үндестік тапқан. Қазақтар арасында Қорқыт күйлерін күні бүгінге дейін қобызда «Қорқыт күйі», «Қорқыт сарыны», «Қорқыт толғауы», «Кілем жайған», «Тәңір күйі», «Көк бұқа», «Қорқыттың елмен қоштасуы» «Башпай» байырғы сарынымен тартылып жүр. Қорқыт күйлерінің қазіргі қазақтардың рухани игілігіне айналуының өзі ұрпақтар арасындағы желісі үзілмеген сабақтастықтың айғағы. Заманалар көшінің әуен-саздарымен қоса бағзыдан тартқан бақсы сарындары қобыз күйлері эстетикалық талғамды тыңдаушысын ғасырлар қойнауындағы ғажайып әлемге жетелері сөзсіз.

Көшпелі өмір салты орныққан, өзіндік кісілік бітім-болмысы толысқан дала жұрты кез-келген жаңалықты қабылдай салмаған. Орта ғасырларда түркілік рухани әлем өздеріне дейінгі мәдени мұраның қордаланған бай тәжірибесін байыптап, философиялық ой-кешудің алғашқы тұжырымдамаларын шығармашылықпен жүзеге асыра бастады. Түркі әлемінің дәстүрлі дүниетанымдық негізде қалыптасқан жыр-дастандары басқаша реңде түрленіп, сопылық ағымдағы философиялық еңбектер пайда болды. Түркілік философияда терең дүниетанымдық түсініктер қалыптасып ислам діні адамгершілік тұғырлардың биіктей түсуіне, мәдени жетілдірулерге ықпал етті. Араб, парсы классикалық туындылары түркі халықтарының рухани кеңістігінде сенім мен білім көкжиегін кеңейтуге жол ашып, ислам діні сахара жұртшылығының араб жазуын игеруіне де игі әсерін тигізді. Адам тіршілігінің философиясы, этика мен эстетикасы жаңғыртылған түрге енді, түрік тілінде этикалық-дидактикалық, ғылыми-танымдық, философиялық еңбектер жазылды. Мұсылман мәдениеті жайылған Ұлы Дала елінің сәулеті, әдебиеті, ғылымы, музыкасы мен қала құрылысы өнері қайта құрулар нәтижесінде басқаша реңкте қайта жаңғырды. Ислам діні тарала бастаған кездері көне түркі жазуларының орнын араб жазулары алмастырды. Араб және парсы әдебиеті қазақтың линвистикалық кеңістігінде жиырма пайыздан асып барады деген тіл білімі ғалымдарының көрсеткішіне назар салсақ, қазақтар ол сөздерді талғамсыз қабылдай бермеген. Жаңадан енген сөздердің дені категориялық ұғымдар болып табылады. Мәселен адам – араб сөзі. Түркілерде ол –

кісі деп аталады. Саясат, мәдениет, кемел, шапағат, мұғалім – деген сөздер де ислам арқылы еніп сөз қорымызды толықтырған ұғым-түсініктер.

Түркілік кезеңдегі ойшылдардың шығармашылығының дені этикалық-моральдік, адамгершілік мәселелеріне арналғандығын олардың бізге жеткен мұраларын талдап-тарқатсақ көз жеткізеріміз анық. Түркілік қайнарлар ұлттық шеңберден шығып жалпы адамзаттық категориялармен ой кешті. Адамзатты ізгілікке баулыды. XI ғасырда өмір сүрген көрнекті ақын, аса ірі мемлекет қайраткері ойшыл Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» дастаны түркі халықтарының тілінде жазылған алғашқы энциклопедиялық еңбек. Түркі династиясының аса бір гүлденген шақтарында Қараханидтер дәуірінде жазылды. Жүсіп Баласағұнның гуманизм принциптеріне терең мән бере адамгершілік пен имандылыққа, білімділік пен біліктілікке, әділдік пен еңбекке үндеген философиялық-этикалық еңбегінің маңызына көптеген зерттеушілер баса назар аударады. М. Орынбеков пайымдауынша: «Егер «Құтты білікті» этикалық тұрғыдан қарастырсақ, оның пәндік сұхбаттан айырмашылығы – мұнда қызмет етуші адамның қиналысы мен адамгершілігінен және парасаттылығынан бастау алатын ар-ождан басты нәрсе болып табылады. Этиканың онтологиядан және метафизикадан айырмашылығының өзі адамның қайғы-қасіретке тап болған жан дүниесіне бойлауында жатыр. Баласағұн сондықтан да көбінесе кедейліктің, қайғы-қасіреттің тауқыметін тартқан адамдардың жан айғайын тақырыпқа арқау еткен. Сондықтан да гносеология мен ғылымдағы орталық ұғым ретіндегі ақиқаттың орнын этикада қасірет иеленген» [3, 66 б.].

Зерттеушілер бұл шығарманың Қарахан мемлекетінің Ата Заңы қызметін атқарғандығына тоқталады. Шығармада жетілген қоғам орнатудың әлеуметтік-этикалық мәселелерін дүниетанымдық тұрғыдан шешуге талпыныс жасалған. Өйткені бұл еңбекте мемлекеттегі жоғарыдан бастап төменге дейінгі әлеуметтік топтардың мінез-құлқы, білім дәрежесі, ақыл-парасаты, құқығы мен міндеті қандай болуы қажет екендігі баяндалады. Алдымен ел басқарушысының бойынан табылар қасиеттерге: ақыл-парасатты, ниет түзулігін, білімділікті, өнерлі, шешен, жомарт, кең пейілді, жарқын жүзді, кекшіл болмауды жатқызады. Мемлекеттің гүлденуі мен халқының бақытқа кенелуі ел билеушінің өте зеректігі мен іскерлігіне байланысты деп топшылайды. Дастанда елбасшысының бойынан табылуы тиіс қасиеттерді:

Әскер толып, тұрса күші дігірлеп,
Тұрмыс, заңды тураласа іліммен,
Бектің аты бар жаһанға тараса,
Күн-күн сайын құты артса тамаша.
Бектік үшін туған олар анадан,
Бектік сүтпен, іспен бойға тараған.
Бектің ісі, тек бектердің еншісі –
Бектер ісін ұғар бекке тең кісі.
Бек халықты тек білікпен сендірер,
Барлығын да ақылына жеңдірер.
Бек дегенің білікпенен берік тұр
Білік кетсе, бек қалады – желік құр [4, 215 б.].

Ел билеушінің этикалық-адамгершілікті тұғырлары: парасаттылық, ізгілік, қайырымдылық болуға тиіс. Ал мемлекеттің елшісі бойынан: көріктілік, зеректік, жат-жұрттықтардың тілдерін меңгерген шешен, жақсы аңшы, құсбегі, жұлдызшы, түс жорып білетін, музыкаға бейімділікті тала етеді. Түркілік этиканың негізгі ұғымдары «бақыт», «еркіндік», «адалдық» т.т. Жүсіп Баласағұни пайымдауында: «Кім бақытты? Жомарт бақытты, Мәрт бақытты, Басқаларға бақыт берген адамның өзіне де бақыт тиесі. Құлқы пәк, қылығы ізгі бектердің көрген күні де сүйінішті, рахымды. Жаратушы кімге ізгі құлық берсе, сол құлқымен жөн-жосық келер, сол құлқымен көгеріп, көктер. Бақ адамның құлқына бұйырар» [4, 180 б.]. Жүсіп пайымдауында адамға бақ, дәулет, құт оны қадірлей алмаса тұрақтамайды. Бақытты болсам, дәулетті болсам, құт қонса екен үйіме деп армандамайтын адам жоқ. Бірақ бұл игіліктер ойшылдың топшылауында қасиетті адамға қонады. «кісіге екі дүниедегі пайдалы [нәрсе]., ізгі іс немесе мінезі түзулік, екіншісі – ұят, үшіншісі – әділдік, бұл үшеуі арқылы адам шын бақыт табады, үшеуі біріксе сүйініш болды [де] ... » [4, 107 б.].

Сондықтан жан тазалығы, ар тазалығы алдыңғы орынға шығуы тиіс. Ойшыл адамзаттың мәңгілік этикалық-философиялық мәселелері болып табылатын қанағат, ынсап, дүниеқұмарлық, ашкөздік, тойымсыздық қатарлы ұғым түсініктерге тоқталады. Ашкөзденбе, ұятты ойла, адал бол, Ашық айтып, әділ іске жарар бол! Мешкей тынып, сұғанақ көз, тояр ма? Ашкөзділер жаһанды жеп, тояр ма? Мемлекет қызметіндегі шенеуніктерді парақорлықтан ада болуға шақырады. Бүгінгі ашкөзік жайлаған қоғамда осы парақорлық өршіп, өз шегіне жеткендігін көрсетіп отыр.

Адамдардың мейірімділігі мен зұлымдығының табиғаты туа бітетіндігі және қалыптасатындығы

жайлы Ж. Баласағұнның ой-толғауларында, шығыс перипатетиктерінің қоғамдық орта мен тәрбиенің адам мінезін өзгертетіні туралы әлеуметтік тұрғыдағы дәлелдері мен алдын-ала анықталады дейтін діни идея жатқандығы байқалады. Алайда Жүсіп Хас Хиджабтың этикалық тұжырымдамасының философиялық мәні мен мағынасы: жақсы адамның аты – мәңгі өлмей артында қалдырған шапағаты, оған деген құрмет деген даналықпен астасып жатыр. Түркі ойшылының қазір де ұрпақтарының рухани жетілуіне атсалысып жатқандығының айғағы.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1 Гумилев Л.Н. Көне түріктер. – Алматы: Білім 478 б.

2 Баласағұн Ж. Құтты білік / Көне түркі тілінен ауд. және алғы сөзі мен түсінік. жазғ. А.Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.

3 Орынбеков М. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанындағы философиялық ойлар. Қазақ даласының ойшылдары (IX–XII ғғ.) Алматы: Ғылым. 1995. – 160 б.

4 Егеубаев А. Жүсіп Баласағұн. – Алматы: Арда, 2005. – 311 б.

УДК 299.27.1

ИСТОКИ ТЕНГРИАНСТВО И НЕОТЕНГРИАНСТВО

Кулбашева Галия Касымхановна
Кызылординский университет имени Коркыт Ата,
Институт экономики и права,
кандидат философских наук, доцент, Кызылорда, Казахстан

Неотенгрианство представляют собой современный этап развития духовных практик и мировоззрений, связанных с почитанием Тенгри — бога неба у тюрко-монгольских народов. Современные последователи тенгрианства не просто копируют древние верования, но и переосмысливают их, сочетая с научными, философскими знаниями. Это выражается, например, в синкретизме с шаманизмом и даже философией пантеизмаили в интерпретации Тенгри не только как божества, но и как универсального космического закона. Нередко в неотенгрианстве встречается включение современных экологических и гуманистических концепций. Неотенгрианство связано с современным возрождением и переосмыслением тенгрианских верований. Некоторые последователи воспринимают его как религию, другие – как философию или этническую традицию.

Реверсия (лат. reversio - возврат) – отражает в культуре стремление к переосмыслению традиционного тенгрианства в современных условиях, реконструкцию, а также адаптацию к новой культурной и социальной реальности. Рассматривая реверсию как модель культурной динамики, отметим, что она характеризуется историчностью и проблематизацией, благодаря этому культурологический дискурс обречен на особые рекурсивные формы вопрошания истории, использующие обороты типа «после чего-то» и «назад к чему-то». Они призваны подчеркнуть, в одном случае резкий, перелом в общественном развитии, наступление новой исторической эпохи, в а другом – переосмысление прошлого во имя будущего. «Пусть все беспрерывно возвращается, – это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром; в этом вечном возврате заключается высшая точка мышления» [1, с. 48].

Отметим, что идея вечного возвращения встречается в разных культурах и исторических эпохах и отражает, по сути, концепцию универсализма. Различные трактовки этой идеи можно найти еще в древности: в мифологии, в произведениях античных философов, в религиях. У пифагорейцев, например, можно встретить высказывания о двух типах возврата: повторение во времени (например, смена времен года) и повторение в вечности» [2, с. 135].

В своем культурологическом эссе «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше проводит важную для него идею вечного возврата, отвечая на вопрос, чем полезно современному человеку монументальное воззрение на прошлое. «Тем, - пишет он, - что он научается понимать, что-то великое, которое некогда существовало, было, во всяком случае, хоть раз возможно, и что поэтому оно может стать возможным когда-нибудь еще раз». Это стремление к возврату заключается в преодолении своей ограниченной человеческой природы и в приобщении к «духу» предков и к «духу» исторического пространства.

Несомненно, реверсия может быть вызвана духовным стремлением возвращаться к первоистоку, «к мифологическому первоначалу, к Великому времени», как пишет М. Элиаде,

анализируя миф о возвращении [4, с. 27]. По мысли Элиаде, архетипы и повторения в жизни актуализируются тогда, когда наблюдается стремление преодолеть линейное движение истории в попытке приобрести «автономную «историю» и выйти из профанного непрерывного времени в сакральноемифологическое время, имеющего свою «историю».

Современный интерес к тенгрианству объясняется несколькими факторами:

- в условиях глобализации многие народы стремятся восстановить свои исконные духовные традиции;

- тенгрианство проповедует уважение к природе, что находит отклик в современных экологических движениях;

- некоторые люди воспринимают тенгрианство как альтернативу авраамическим религиям, считая его более естественным и близким к корням своих предков;

- в условиях постмодерна многие люди обращаются к архаическим духовным практикам;

К основным чертам неотенгрианства относится почитание Тенгри как верховного божества, олицетворяющего небо, и Умай – женского божества, связанного с землей и плодородием. Тенгри посылает свою волю через природу: Солнце. Луну, Звезды, Небо, Землю, Воду и т. д. Соответственно, природу надо почитать и уважать, как Тенгри. Поэтому основной задачей является установление гармонии с природой, обожествление стихий. Природа, растения, реки, вода, земля, горы и т. д. считались живыми и одушевленными, поскольку люди обладали душой и являлись частицей Природы, то и она никак не могла быть бездушной и мертвой. Человек рассматривается как часть природы, без превосходства над ней; важна гармония с окружающим миром. В тенгрианстве нет канонических текстов, знания передавались устно. Признается существование мира духов, а также почитание предков. Важное значение имела практика установления связи с миром духов через шаманские обряды. Понятия Ада не было. За все проступки Тенгри наказывал людей при жизни, если человек избегал наказания, то оно достигало его детей и внуков, но именно в этой жизни. В тенгрианстве преобладало не чувство страха, а чувство благодарности Природе и через нее – Тенгри.

Концепция неотенгрианства как реверсии к духовным истокам развивается разными авторами, исследователями и энтузиастами тюркской и монгольской духовности. Среди наиболее известных фигур, внесших вклад в осмысление и популяризацию неотенгрианства, можно выделить следующих: Абаева Н. В. [5], Акатай С. Н. [6], Арона А. [7], Аюпова, Н. Г. [8], Гумилева Л. Н. [9]Безертинова Р. Н. [10], Нурлана Оспанулы [11], АуэзханКодара [12], Никонова А. Ю. [13], Сарыгулова Д. [14], Шарипова Р. Г. [15] и многих других авторов. Кроме этого, в евроазийском культурном пространстве создаются некоммерческие фонды изучения тенгрианства, целью которых является обоснование появления тенгриведения — нового направления в гуманитарных науках, исследующего мировоззрение, культуру, цивилизационные концепты «кочевых» народов Евразии [16].

Основные различия между тенгрианством и неотенгрианством заключаются в их историческом контексте, формах проявления и целях.

Если тенгрианство это традиционная религия тюркских кочевников, существовавшее в евразийских степях и Центральной Азии, то неотенгрианство представляет собой современное возрождение и реконструкцию тенгрианских верований, возникшее в конце XX — начале XXI века среди тюркских народов. Неотенгрианство ближе к анимизму и шаманизму, чем к классическим мировым религиям. Оно не требует строгих догм и священных писаний, ориентируясь на связь с природой, духами и предками. Неотенгрианство частично похоже на даосизм и синтоизм в плане идеи гармонии с природой и поиска баланса. Оно также имеет черты пантеизма, но сохраняет персоналистическое божество – Тенгри.

В неотенгрианстве явно присутствует идеологическая основа, которая проявляется в стремлении возродить исконные традиции и ценности как ответ на процессы реисламизации и влияния других религиозных течений, иногда воспринимаемых как чуждые традиционной культуре. Часто используемой формой выражения этой идеологии является участие в неотрадиционалистских проектах, направленных на укрепление национальной идентичности и культурного наследия.

Отметим ключевые различия между тенгрианством и неотенгрианством.

Прежде всего, по времени они охватывают разный исторический период: тенгрианство – это историческая религия средневековых кочевых обществ, а неотенгрианство характеризует современное движение, возникшее в контексте поиска национальной идентичности и духовных ориентиров.

По целям и мотивам: если тенгрианство – это естественная религиозная практика, отражающая мировоззрение и образ жизни кочевников, то для неотенгрианства характерна сознательная реконструкция и адаптация древних верований для укрепления культурной

самобытности в современных условиях. Ближе всего оно к неоязычеству, так как оба движения направлены на восстановление древних верований конкретных народов. Однако оно также имеет черты шаманизма, но в отличие от современного неошаманизма, оно этнически привязано к тюрко-монгольским культурам.

Неотенгрианство – это уникальное возрождение древних тюркских традиций, но оно не замыкается в прошлом, а адаптируется к современному миру. Оно соединяет элементы шаманизма, анимизма и этнической религии, отличаясь от жестких догматических систем мировых религий. Неотенгрианство, прежде всего, этнофилософия, как открытое мировоззрение, отличающееся экологичностью, т. е. ответственностью перед природой, любовью к окружающему миру. Наследие тенгрианской культуры является основанием для объединения разнообразных культур тюркских и монгольских народов, в традициях которых продолжают сохраняться элементы тенгрианского менталитета и мировоззрения.

Таким образом, неотенгрианство — это не просто ностальгия по прошлому, а попытка создать живую, актуальную духовную систему, основанную на древних принципах гармонии с миром и природой.

Список использованной литературы:

1. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше // Ф. Ницше. Сочинения: в 2 т. – СПб. , 1998. – Т. 2-862 с.
2. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – СПб. , 2002 Ленинград: Наука, 1990. - 192 с.
3. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М. , 1990. - 830 с.
4. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / Пер. с фр. и англ. / Под ред. И. Г. Григуревича и М. Л. Гаспарова. М. , 1987. -312 с.
5. Абаев Н. В. Тенгрианство как религия и философия древних татаро-монголов Внутренней Азии. https: // web. archive. org/web/20150128145114/ http: //www. mesoeurasia. org/archives/1097 - (дата обращения: 16. 03. 25)
6. Акатай С. Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа: монография; Алматы: Print-Express, 2001. — 424 с.
7. Арон А. Ислам и Тенгрианство. Размышления искателя истины /А. Арон // Тенгрианство-мировоззрение алтайских народов: сб. докл. I междунар. науч. конф. - Бишкек, 2003. - С. 183-194.
8. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение / Н. Г. Аюпов; Мин-во образования и науки Респ. Казахстан. - Алма-аты: КНПУ имени Абая, 2004. - 224 с.
9. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. — М. , 1993. -537 с.
10. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н.-Челны. Аяз, 2000, Казань, Слово, 2004, - 448 с.
11. Оспанулы Н. Тюркская онтология: метафизические основания тенгрианства/ журнал «Евразийское сообщество». -№ 1. - Алматы, 1998. -С. 189-199.
12. Кодар А. Культ Тенгри в системе религий раннего средневековья // Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов. Сборник докладов Первой международной научной конференции – Кыргызстан, Бишкек – 2009 г. -С. 110-121; Кодар А. Тенгрианство в контексте монотеизма /Историологос. История - общество - культура - образование - язык: проблемы культурной динамики, межцивилизационных взаимодействий и коммуникации в общественном развитии. - Вып. 1. - М. : 2007, С. 238 – 246.
13. Никонов А. Ю. АлтунБитиг. Тенгрианство. Алматы: издат. дом «ЖибекЖолы», 2000. – 86 с.
14. Сарыгулов Д. Тенгрианство и глобальные проблемы современности// Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов. Сборник докладов Первой международной научной конференции. – Кыргызстан, Бишкек. – Ноябрь 2003 г. – С. 110 – 121.
15. Шарипов Р. Г. Духовная культура древнетюркской цивилизации: Менталитет. Религия. Искусство. Эпос. - Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015-154 с.
16. Международный фонд исследования Тенгри. https: //tengrifund. ru/ -(дата обращения: 16. 03. 25). Список тенгристских движений - List of Tengristmovements: https: //ru. wikibrief. org/wiki/ List_of_Tengrist_movements- (дата обращения: 16. 03. 25).

УДК 316.347:323.1(574)"19/20"

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ КАЗАХСКОГО НАРОДА: ОТ ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ

Мацюк Дмитрий Анатольевич
Актюбинский региональный университет им. К. Жубанова,
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры Ассамблеи народа Казахстана и социально-политических дисциплин, Актобе, Казахстан

Почти каждый народ в процессе цивилизационного развития вырабатывает те или иные нормы и правила политической жизни, которые позволяют ему выстраивать и трансформировать собственную государственность. Именно эти нормы и правила и становятся национальными политическим (этнополитическими) ценностями. Если говорить о данных ценностях через призму этногенеза казахского народа, то здесь большую роль сыграли природно-географические, культурные, -внутри и внешнеполитические условия его развития. Поэтому, ценности всегда изменялись, приспосабливаясь к современным им условиям. Ведь «… изменение ценностей – эволюционный процесс, в результате которого отбор проходят те ценности, которые в наибольшей степени пригодны для жизни в конкретных жизненных условиях» [1, с. 211]. К примеру, ценность демократии по своему важна, но в казахстанских условиях она имеет свои особенности, исходя из историко-культурных особенностей региона.

Среди целого перечня этнополитических ценностей казахского народа, можно выделить следующие наиболее значимые:

1) Суверенитет и независимость. Под суверенитетом обычно понимают «верховенство и независимость государственной власти внутри страны и ее независимость во внешнеполитической сфере является важнейшим свойством самостоятельности и независимости государственной власти, так и государства в целом» [2, с. 947]. Для казахского народа независимость есть действительно священная ценность, символ свободы и самобытности. У большинства сразу на слуху 1991 год, и это верно. Но все же хотелось бы вспомнить и далекий 1465 год, когда султаны Керей и Жанибек первыми из казахских правителей провозгласили независимость от ханства Абулхаира и в течение долгих десятилетий казахские ханы отстаивали данную ценность в борьбе с шайбанидами и угрозами со стороны Китая, Джунгарии и т.д. Безусловно, идеи независимости наиболее проявили свое выражение в период царского периода (1731-1917 гг.) и советской эпохи (1917-1991 гг.) истории Казахстана. Несмотря на формальное равенство всех советских республик, Советский Казахстан пребывал в полной политической, экономической зависимости от центра. Единственно, в период перестройки (1985-1991 гг.) в республике открылась возможность реализации политических свобод (создания иных партий, движений, свобода слова, гласность). После обретения независимости в 1991 году идея суверенного государства прочно укоренилась в сознании граждан.

2) Единство и общественное согласие. Единство для кочевников всегда было ценностью, благодаря которой человек мог выжить в суровых условиях степи. Когда именно коллективизм позволял, с одной стороны, вести кочевое хозяйство, а с другой – обороняться от весьма агрессивных соседей, и вместе с тем, принимать необходимые политико-стратегические решения. Логическим продолжением единства выступает, с нашей точки зрения, общественное согласие, когда различные группы населения в рамках определенных договоренностей, совместно создают условия мирного сосуществования, невзирая на разницу в доступе к общественным, властным и экономическим благам. Общественное согласие является залогом стабильного развития страны, в особенности в сфере межэтнических и межрелигиозных взаимоотношений. Недаром статья 14 Конституции РК гласит: «Никто не может подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам происхождения, социального, должностного и имущественного положения, пола, расы, национальности, языка, отношения к религии, убеждений, места жительства или по любым иным обстоятельствам» [3].

3) Патриотизм. Во все времена и многих народов мира данная ценность лежала в основе развития собственной государственности, культуры и языка. Когда мы говорим о патриотизме, это, прежде всего, любовь к Родине, отстаивание интересов государства, долг службы в вооруженных силах, в особенности в условиях военного времени и т.д. Но патриотизм – это также уважение к истории, к национальным героям и традициям. Все это сыграло важную роль в политическом сознании казахского народа и современных казахстанцев. В ценность патриотизма также включена

готовность защищать интересы своей страны на международной арене, развивать экономику, национальную культуру и культуру всего многонационального казахстанского народа. На бытовом уровне, с нашей точки зрения, патриотизм выражается и в добросовестном выполнении своих профессиональных обязанностей, усовершенствовании себя, стремлении к лидерству во имя решения общих целей, воспитании образованного поколения. Важно, чтобы патриотизм не трансформировался в национализм, как это было часто в истории XX века. Патриотизм, как любовь к своей нации, не должен одновременно идти как ущемление прав этнических меньшинств. Ведь в этом случае рациональное зерно патриотизма способно перерасти в национализм. Поэтому казахстанский патриотизм есть интернациональное чувство, желание создать комфортные условия для всех граждан вне зависимости от их национальной принадлежности.

4) Справедливость и законность. Справедливость есть ключевая политическая ценность современности. «Справедливость требует предоставления равных основных свобод и честных возможностей для всех …» [4, с. 152]. Но у людей различное положение в социальной иерархии. А если мы говорим о традиционном обществе, то справедливость выражалась в способности кочевой элиты уладить с минимальными рисками различного рода межродовых и межличностных конфликтов. Поэтому казахский народ традиционно придает большое значение справедливости. Это видно еще из института биев (народных судей), где честное и беспристрастное судейство рассматривалось как искусство правового разбирательства и ценилось выше всего. И в современном Казахстане ценность справедливости и законности выражается в стремлении к правовому государству, где все равны перед законом. Однако бывают отдельные случаи, когда ряд высокопоставленных чиновников, используя свое служебное положение, пытаются влиять на правосудие. В этих условиях широкие массы общественности стремятся предать судопроизводству общественный и открытый характер. Ведь режим законности укрепляет ценность справедливости, создающую атмосферу доверия и гармонии в обществе, что способствует устойчивому развитию и социальной стабильности.

5) Демократия и участие в управлении. Демократия с момента зарождения в культуре Древней Греции до современного ее состояния прошла достаточно длительный период своей трансформации. Если мы говорим о ценности кочевой демократии, то это была, прежде всего, ценность военной демократии, совершенно отличимая от демократии в современном ее (западном) понимании. Демократия здесь понималась как право целого круга военачальников и аристократов иметь собственный голос и вносить вклад в процесс принятия общего политического решения. А не как право всех общинников участвовать в управлении государства. Поэтому идеи народовластия восходят к традициям знаменитых курултаев как народных собраний, на которых обсуждались важные политические вопросы. Современная же ценность демократии в Казахстане делает упор на участие широких слоев населения в политической жизни. В этой связи демократические принципы реализуются через участие граждан в выборах, политических партиях и общественных объединениях. А как их деятельность повлияет на процесс укрепления самой демократии в стране – это уже другой вопрос.

6) Труд и ответственность перед обществом. Напомним, что «социальная ответственность характеризуется взаимосвязью с деятельностью человека и направленностью на общественное благо» [5, с. 8]. Поэтому ответственность чиновничьего аппарата перед народом – одна из важнейших политических ценностей, которая обеспечивает стабильность, справедливость и доверие к отечественным институтам власти. Данная ценность создает условия, когда представители властных структур обязаны действовать в интересах народа, соблюдать законы, быть подотчетными за свои действия (или бездействия) и нести последствия за ошибки, злоупотребления. Именно подотчетность чиновников способна снизить уровень коррупции, способствует более эффективному управлению ресурсами и укрепляет легитимность власти. В этих условиях важна обратная связь между гражданами и государством, что позволяет наладить участие населения в принятии решений и контроле за их реализацией. Все это в совокупности способно привести к росту доверия к государству, к повышению гражданской активности и политической культуре.

7) Верность традициям и уважение к старшим. Данная политическая ценность не теряет своей актуальности на протяжении веков, так как «на основе традиций происходит консолидация как больших человеческих общностей (нации, этносы, народы), так и малых …» [6, с. 4]. Это способствует стабильности, преемственности и единству общества. Эти принципы выстраивают моральный фундамент нации, усиливают межпоколенную связь и обеспечивают процесс передачи историко-культурного опыта и национального самосознания. В условиях негативных социально-политических изменений данные ценности служат своеобразным якорем, не позволяющим обществу утратить собственные корни и идентичность.

Процесс глобализации и проникновения западных ценностей играет неоднозначную роль на отечественные этнополитические ценности. Следуя законом диалектики, можно выделить определенные плюсы и минусы данного процесса. Итак, положительное влияние западной культуры заключается, прежде всего, в продвижении таких демократических ценностей, как права человека, свободы слова, политический плюрализма, гендерное равенство, а также верховенство закона. Данные веяния позитивно влияют на развитие правосознания граждан, повышают планку требований к прозрачности и подотчетности власти, а вместе с тем стимулируют активность молодежи. Отдельные стороны западной модели управления активизируют эффективность, конкуренцию и стимулируют новые реформы в Казахстане. Также стоит отметить и постепенный процесс укрепления института гражданского общества как ключевого элемента западной политической традиции.

Вместе с тем, стоит выделить и отрицательные стороны. *Во-первых*, необходимо избавиться от стремления слепого копирования западных моделей, которые не всегда учитывают местные историко-культурные особенности, что способно спровоцировать народное недовольство. *Во-вторых*, усиленное влияние Запада воспринимается консервативной частью населения как угроза национальной идентичности, развитию традиций и религиозных устоев. Это может спровоцировать конфликт ценностей между поколениями, особенно в среде городской и сельской молодежи. *В-третьих*, активизация западных ценностей индивидуализма и потребительства грозит ослаблением коллективных и семейных ценностей, традиционно важных для казахстанского общества. Таким образом, процесс глобализации как проявление западной культуры способен оказывать как позитивное, так и негативное влияние на политические ценности современного Казахстана. Поэтому задачей государства здесь должно стать нахождение баланса между модернизацией и сохранением национальных основ.

Как мы ранее упоминали, важно понимать, что этнополитические ценности, невзирая на их глубокие исторические корни, не есть некий застоявшийся продукт. Они находятся в постоянном движении и развитии. Особенно данный процесс мы наблюдаем в последние 34 года независимости. Поэтому процесс трансформации политических ценностей страны необходим для того, чтобы республика могла и далее эффективно адаптироваться к вызовам современности, укрепить институты демократии и обеспечить стабильное развитие.

В целом, этнополитические ценности Казахстана представляют собой нормы и правила, которые уходят своими корнями вглубь веков. Начиная зарождаться в условиях кочевого образа жизни, они впитали в себя принципы коллективизма, уважения к представителям власти, приоритет коллективного над индивидуальным, а также почитание аксакалов и бережное хранение традиций. За шесть веков (с 1465 г.) именно они помогали выстраивать степную государственность, развивать органы власти, проводить определенные политические реформы и т.д. В условиях независимого Казахстана этнополитические ценности являются базисом в развитии демократических процессов в стране. Безусловно, претворение в жизнь данных ценностей есть сложный и долговременный процесс.

Список использованной литературы:

1. Абдигалиева Г.К., Жампетова А.О. Особенности развития политических ценностей // Вестник. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №1 (63). 2018 (с. 211-217).

2. Краткий юридический словарь / Под ред. А.Н. Азрилияна. М.: Институт новой экономики, 2005.

3. Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа. 1995 года) (с изменениями и дополнениями по состоянию на 10.03.2017 г.) [Электронный ресурс]: Режим доступа: // https://faolex.fao.org/docs/pdf/kaz127827.pdf

4. Бэрри Б., Матраверс М. Справедливость (статья из философской энциклопедии) [Электронный ресурс]: Режим доступа: // https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/109372/1/5-7525-0934-3_2001_1_031.pdf

5. Попова А.А. Категория социальной ответственности в контексте развития философской мысли [Электронный ресурс]: Режим доступа: // https://hmbul.bmstu.ru/articles/457/457.pdf

6. Малинин В.Б., Трапаидзе К.З. Понятие традиций и обычаев [Электронный ресурс]: Режим доступа: // https://phsreda.com/e-articles/114/Action114-74152.pdf

ӘОЖ 61:1

ХАЛЫҚ ДАНАЛЫҒЫ: ҚАЗАҚ МЕДИЦИНАСЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕР

Мейрамова Нургуль Амантаевна
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
Философия кафедрасы докторанты, Астана, Қазақстан

Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы – антропологиялық, этикалық және медициналық көзқарастардың біріккен жүйесі. Бұл дүниетанымға сәйкес медицина тек емдеу тәжірибесі емес, философиялық категория ретінде саналған. Дәстүрлі медицинада «адам», «жан», «тән», «рух», «құт» және тағы осылар сипатты ұғымдар өзара байланыста қарастырылған. Адамды тұтас организм ретінде қабылдау – холистік тәсілдің көрінісі. Философиялық тұрғыдан алғанда, денсаулық – адамның биологиялық тепе-теңдігі мен рухани үйлесімінің нәтижесі. Ауру тек патологиялық жағдай емес, экзистенциалдық сынақ ретінде түсіндірілген. Осы тұрғыдан алғанда, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы медицина мен философияның байланысын зерттеу – бүгінгі күнде де өзекті болып отыр. Өйткені қазіргі медициналық антропология ғылымы адамды көпқырлы болмыс ретінде зерттеуді талап етеді.

Қазақ халқы үшін медицина тек шипа беру ғана емес, өмір мәнін түсіндіретін дүниетанымдық жүйе болған. Халық даналығы денсаулықты сақтау үшін табиғатпен үйлесімділікке ерекше мән берген. Мәселен, табиғатты қорғау, суды таза ұстау, отқа тіл тигізбеу – профилактикалық мәдениеттің бір бөлігі. Бұл тәжірибелер медициналық этика және биоэтика ұғымдарымен тікелей байланысты. Қазақ дүниетанымында аурудың себептері тек биологиялық факторлармен шектелмей, моральдық және метафизикалық негіздермен айқындалады. Осыдан дәстүрлі медицина философиялық тұрғыдан «соматикалық» және «психосоматикалық» көзқарастарды қамтитының көруге болады.

Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында адам тек биологиялық тіршілік иесі ретінде емес, жан, тән және рухтан тұратын тұтас болмыс деп жоғарыда келтірдік. Мәселен, жан – адамның ішкі рухани әлемі, сезімі, санасы мен ойлау қабілеті ретінде сипатталса, тән – материалдық құрылым, яғни биологиялық организмнің барлық жүйесі ретінде қарастырылған. Ал рух – адамды жоғары құндылықтарға жетелейтін, оны этика мен мораль өлшемдері арқылы басқаратын құдіретті күш деп саналған. Жан мен тән үйлесім тапқанда ғана адамның дені сау болып, ал рухы осы үйлесімнің сақталуына негіз болған. Сондықтан қазақ дүниетанымында денсаулық тек организмнің физиологиялық тепе-теңдігі емес, сонымен бірге адамның рухани-адамгершілік деңгейімен тікелей байланысты [1, с. 30].

Қазақ халқының түсінігінде денсаулық – құт, береке және бақытпен сабақтас ұғым. Халық «Денсаулық – зор байлық», «Дені саудың – жаны сау» деген нақылдарымен осы көзқарасты айқын жеткізген. Ауру, керісінше, адамның табиғатпен және рухани әлеммен байланысының әлсіреуінен туындайды деп сенілген. Аурудың себептері тек биологиялық факторлардан ғана емес, моральдық қателіктерден, адамгершілік нормаларды бұзудан, рухани әлсіреуден де туындайды деген көзқарас болған. Бұл түсінік қазіргі психосоматикалық медицина теорияларына өте жақын. Адам ашу-ызаға, күншілдікке, қызғанышқа берілсе, жан дүниесі бұзылып, ол тән ауруына әкеледі деп сенген. Яғни, халық даналығы денсаулықты сақтау үшін тек дұрыс тамақтану мен өмір салты емес, дұрыс мінез-құлық пен ізгі ниетті де талап еткен.

Аурудың мәнін түсіндіруде қазақ дүниетанымында жан ауруы мен тән ауруы айқын ажыратылған. Жан ауруы – қайғы, мұң, күйзеліс, сенімнің әлсіреуі сияқты ішкі рухани дерттер. Тән ауруы – сыртқы себептерден туындайтын, организмге тікелей әсер ететін сырқаттар. Бірақ бұл екі құбылыс өзара тығыз байланысты деп қарастырылған, себебі жан ауруы тәнге әсер етсе, тән ауруы жанға салмақ түсіреді. Мысалы, ұзаққа созылған мұң мен күйзеліс адамның жүйке жүйесін әлсіретіп, дене ауруларын туғызуы мүмкін. Ал керісінше, ұзаққа созылған тән ауруы адамның үмітін азайтып, жан ауруына әкелуі ықтимал. Осылайша, қазақ дүниетанымы жан мен тәннің бірлігін сақтау арқылы ғана шынайы саулыққа жетуге болады деп тұжырымдаған.

Денсаулықты сақтау мен аурудың алдын алуда қазақ халқының ырым-тыйымдары ерекше рөл атқарған. Бұл тыйымдар тек тұрмыстық тәртіп емес, терең философиялық мәні бар мәдени-рухани құбылыстар. Мәселен, «Суға түкірме» деген тыйым суды қадірлеуге үйрете отырып, эпидемиологиялық қауіптің алдын алған. Бұл тыйымның философиялық мәні – табиғатты қасиетті деп тану және оны таза ұстау арқылы адамның денсаулығын қорғау. «Отты баспа» деген тыйым да кездейсоқ емес, өйткені от қазақ дүниетанымында тазару мен жаңа өмірдің символы саналған. Бұл

тыйым арқылы халық отты қасиет тұтып, оның рухани күшін құрметтеуге және адамға жылу мен өмір сыйлайтын табиғи күшке қиянат жасамауға шақырған. «Үлкеннің жолын кеспе» деген тыйым да денсаулыққа жанама байланысты, себебі ол әлеуметтік үйлесімділікті сақтауға, адамдар арасындағы қарым-қатынасты дұрыс ұстауға бағытталған. Философиялық тұрғыдан алғанда, бұл тыйым адамның қоғамдағы орнын реттеп, әлеуметтік-психологиялық тұрақтылықты қамтамасыз етеді. Балаларға қатысты да көптеген ырымдар орын алған, олардың бәрі денсаулықты қорғауға бағытталған. Мысалы, «Жаңа туған сәбиді жыласа да, кешкілік далаға шығарма» деген тыйым баланы жаман рухтардан қорғауға бағытталған. Философиялық тұрғыдан алғанда, бұл сенім адам өмірінің ең әлсіз кезеңін ерекше қорғау қажеттігін білдіреді. Сондай-ақ «Көз тимесін» деп тұмар тағу – адамның рухани күшін қорғаудың бір жолы ретінде қарастырылған. Бұл ырымның астарында энергия алмасу, яғни бір адамның негативті көзқарасы екінші адамға әсер етуі мүмкін деген түсінік жатыр. Осылайша, халық даналығы арқылы берілген ырым-тыйымдар медициналық тұрғыдан да, философиялық тұрғыдан да адамның өмір сүру сапасын жақсартуға бағытталған. Осылайша, жан, тән және рухтың үйлесімі, денсаулық пен аурудың халықтық түсініктері, жан мен тән дерттерінің байланысы және ырым-тыйымдардың мәдени-философиялық мәні – қазақ дүниетанымының медицинамен астасқан тұтас жүйесін құрайды.

Қазақ дәстүрінде емшілік әдістердің кең тараған түрі – табиғи шөптерден дәрі жасау болған. Шөптен жасалған дәрілердің қолданылуы адамның табиғатпен байланысын күшейтіп, оны «тірі организмнің бір бөлшегі» ретінде қабылдау философиясын қалыптастырды. Мысалы, жусан, қырықбуын, итмұрын, арша сияқты өсімдіктер тек дәрі-дәрмек емес, сонымен бірге тазару символы ретінде пайдаланылған [2, с. 21-25]. Табиғи тәсілдер – суық суға түсіру, құмға жатқызу, балмен емдеу – адамның табиғи элементтермен үйлесімін сақтауға бағытталған. Бұл тәсілдер философиялық тұрғыдан алғанда, адамның табиғатқа тәуелді екенін және табиғи тылсымның емдік күшін мойындау қажеттігін білдіреді. Аластау дәстүрі – отты пайдаланып, жаман энергиядан арылу рәсімі ретінде ерекше орын алған. Философиялық мәні бойынша аластау – зұлымдықты қуып, рухани тазалық орнатудың рәмізі. Бұл әдістердің барлығы қазақ дүниетанымындағы «табиғат – адам – рух» үштігінің ажырамас байланысын паш етеді.

Қазақ қоғамында бақсы-балгерлердің орны ерекше болған. Олар тек емдеуші ғана емес, философиялық тұрғыда дүниені танушы, адам мен табиғат арасындағы байланысты реттеуші тұлға саналған. Бақсы-балгерлер емшілікпен қатар әлеуметтік-психологиялық қызмет те атқарған, яғни науқасты сендіру, оның жан дүниесін тыныштандыру арқылы емдеу жүргізген. Бұл құбылыс қазіргі психотерапия ұғымына сәйкес келеді. Бақсылардың басты рөлі – ауруды тек тәндік деңгейде емес, рухани деңгейде де қарастыру. Олар қобыз, асатаяқ сияқты құралдарды пайдаланып, дыбыс пен ырғақ арқылы адамның психологиялық ахуалына ықпал еткен. Философиялық тұрғыдан алғанда, бақсы-балгерлер әлемді «жанды кеңістік» ретінде қабылдаған, яғни әрбір зат пен құбылыстың рухы бар деп сенген. Сондықтан олардың емшілігі материалдық және рухани дүниелердің арасын жалғастырушы көпір қызметін атқарды [3, 74 б.].

Өтейбойдақ Тілеуқабылұлы «Шипагерлік баян» еңбегінде қазақ халқының дәстүрлі медицинасы мен философиясын үйлестіре қарастырған. Өтейбойдақ адамды жан мен тәннің тұтастығы ретінде түсіндіре отырып, денсаулықты сақтауда рухани тазалыққа ерекше мән берген. Ол табиғаттағы шөптердің, жануарлардан алынған өнімдердің және минералдардың адам ағзасына әсерін жүйелеп, оларды ғылыми негізде талдаған. Мәселен, ол шөптен жасалған дәрілерді белгілі бір мүшенің ғана емес, тұтас ағзаның тепе-теңдігін сақтауға бағыттайды. Өтейбойдақтың пікірінше, аурудың шығуы адамның табиғат заңдылықтарын бұзуынан және ішкі жан дүниесінің аласаруынан туындайды. Ол шипагерлік тәжірибеде тек тәнді ғана емес, жанды да емдеу қажеттігін үнемі ескерткен. Бұл тұжырым оның медициналық философиясының негізгі өзегі болып табылады [4, 10 б.].

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындары» еңбегінде адамның денсаулығы мен жан тәрбиесін қоғам философиясымен сабақтастырып қарастырады. Фарабидің ойынша, қайырымды қала тұрғындары – тәні сау, жаны тәрбиелі және ақыл-парасаты кемел адамдардан құралуы тиіс. Ол адам денсаулығы мен рухани тазалығының қоғамдық үйлесімділік үшін шешуші мәні бар екенін көрсетеді. Фараби адамның жан дүниесін үш деңгейге бөледі: жан құмарлықтары, рухани-ойлау қабілеті және ерік-жігер. Денсаулықты сақтау үшін адамның нәпсісін тәрбиелеу, яғни құмарлықтарды тежей білу қажет деп түсіндіреді. Ол медицина мен этиканы ажырамас бірлікте қарастырып, «дәрігер тәнді емдесе, философ жанды емдейді» деп тұжырымдайды. Фараби үшін жеке адамның саулығы – бүкіл қоғамның саулығының кепілі. Сондықтан ол денсаулықты әлеуметтік-этикалық категория ретінде бағалайды.

Ибн Сина өзінің атақты «Дәрігерлік ғылым каноны» еңбегінде аурудың негізгі төрт себебін

атап көрсетеді: табиғи, психикалық, өмір салтынан туындайтын және сыртқы ортаның әсері. Бұл жіктеу қазіргі медициналық этиология принциптерімен сәйкес келеді. Ол аурудың алдын алуда дұрыс тамақтану, қимыл-қозғалыс және жан тазалығының рөлін ерекше атаған. Ибн Сина үшін денсаулық – организмнің теңгерімді күйі, тепе-теңдік бұзылса, ауру пайда болады [5, 144-154 бб.].

Осы еңбектердің барлығы денсаулықты тек биологиялық категория ретінде емес, этикалық, әлеуметтік және рухани құбылыс ретінде түсіндіруге мүмкіндік берді.

Қазақ медицинасы Батыс философиясымен үндес. Гиппократ табиғатпен үйлесімділікті басты қағида ретінде қарастырса, қазақ халқы да денсаулықты табиғат заңына мойынсұну арқылы сақтауға болатынын білген. «Ауруды сөзбен емдеу» қағидасы Гиппократта болса, қазақ бақсылары дұға, ән және сөз күші арқылы науқастың ішкі сенімін нығайтқан. Галеннің ағзадағы төрт шырынның тепе-теңдігі жайлы ілімі қазақ түсінігіндегі ыстық-суық пен құрғақ-ылғалдың арасалмағымен сәйкес келеді. Бұл жерде философиялық тұрғыдан шығыс пен батыс ғылымы ортақ қағидаларға сүйеніп, адамның табиғатпен бірлігін дәлелдеуге ұмтылды. Сонымен бірге, Гиппократ антындағы «зиян келтірмеу» қағидасы қазақ емшілерінің «жақсылық қылсаң, жақсылық табарсың» деген моральдық принципімен ұштасып, этика мен медицина арасындағы тұтастықты айқындады. Осылайша, қазақ емшілігі Батыс философиясымен рухани үндестік тапты.

Ғаламдық мәдениет аясында қазақ дәстүрлі медицинасын сақтау мәселесі аса өзекті болып отыр. Бүгінде дәстүрлі тәжірибелерді жүйелеп, ғылыми тұрғыдан зерттеу мәдени мұраны қорғаудың маңызды бөлігіне айналған. Қазақ емшілігінің этикалық қағидалары биоэтика ғылымының заманауи ұстанымдарымен үйлеседі. Дәстүрлі және ғылыми медицинаны ұштастыру заманауи интегративтік тәсілдердің дамуына ықпал етуде. Қазақ емшілігіндегі табиғи шөптерді қолдану фитотерапия саласымен тікелей байланысты, ал дем салу мен аластау әдістері қазіргі психотерапиялық тәсілдермен сәйкес келеді. Бұл тәжірибелердің халықаралық медицина ғылымына да қосар үлесі бар. Сондықтан қазақ медицинасы – тек ұлттық құндылық емес, жаһандық ғылыми ойға үлес қоса алатын тәжірибелік және философиялық мектеп болмақ.

Қорытындылай айтқанда, қазақ халқының дәстүрлі медицинасы шығыс елдерінің ықпалын бойына сіңіріп, батыс философиясымен рухани үндестік тапқан синкреттік жүйе болып қалыптасты. Ол адамды тек биологиялық ағза емес, тұтас рухани-әлеуметтік болмыс ретінде қарастырады. Табиғатпен үйлесімге ұмтылу, этикалық принциптерді қастерлеу және жан мен тән бірлігін сақтау – қазақ медицинасының философиялық мәнін айқындайтын басты қағидалар. Оны сақтау және дамыту болашақ ұрпаққа рухани сабақтастық пен мәдени тұрақтылық сыйлайтыны анық.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Биртанов А.Б., Биртанов Е.А. История медицины Казахстана. - Алматы: Санат. – 1998. – С. 30.

2. Камалиев М.Р., Бигалиева Р.К., Хабиева Т.Х. История народной медицины и общественного здравоохранения Казахстана. - Алматы. – 2004. – С. 21-25.

3. Әбілқасымов Е. Қазақтың халық емшілері. Анықтамалық. - Алматы. - 1993. – 74 б.

4. Тілеуқабылұлы Ө. «Шипагерлік баян». - Араб графикасынан аударма Н. Елемес, Д. Мәсімхан. - Алматы: Жалын. - 1996. – 10 б.

5. Шалхаров С., Арзуметов Ю. История восточной медицины. - Алматы. – 1998. – С. 144-154.

УДК 316.4

ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В КАЗАХСТАНЕ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Мейрханов Тлеубек Сметбекович
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова, магистрант кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан

Особенности исламского паломничества в современном Казахстане раскрываются через взаимодействие глобальных исламских практик и локальных культурных традиций. Во-первых, хадж в Казахстане воспринимается как высшая форма религиозного служения, закреплённая в исламской догматике, и современные казахстанские мусульмане активно включены в мировую систему хаджа, ежегодно принимая участие в паломничестве в Мекку. Во-вторых, наряду с хаджем сохраняется и практика малого паломничества (умра), а также локальные формы зиярата, посещения святых мест, мавзолеев и некрополей, которые формируют особую модель «местного паломничества», где

исламские нормы переплетаются с культурно-историческим наследием тюркской и казахской традиции. В-третьих, современное паломничество в Казахстане имеет и социально-экономическое измерение, поскольку оно связано с туризмом, организацией религиозных услуг, развитием инфраструктуры, а также с транснациональными связями, которые позволяют казахстанским паломникам включаться в глобальный исламский мир. В-четвёртых, паломничество становится важным инструментом формирования религиозной идентичности молодёжи, так как оно способствует приобщению к исламским ценностям, но одновременно поднимает вопросы о балансе между религиозностью и светскими принципами казахстанского общества.

Центральная Азия предоставляет уникальный материал для изучения зийарата (локального паломничества) благодаря особым историческим условиям распространения ислама, поскольку здесь ислам вступил в контакт с богатым пластом домусульманских верований, а суфийское движение, ставшее основным проводником религиозной культуры, интегрировало местные традиции в свои практики, в результате чего паломничество к святым местам обрело статус не только религиозного, но и культурного маркера, отражающего региональную специфику ислама [1].

В исламе отсутствует официальная процедура канонизации святых, поэтому признание личности в качестве святого складывается в результате общественного консенсуса, основанного на мнении богословов, авторитетных лидеров и широкой поддержки верующих. В казахской культуре в эту категорию включаются как суфийские шейхи и ишаны, так и основатели, и лидеры родов, батыры, народные целители, ақыны и представители аристократии; тем самым сакральный статус закрепляется в том числе и за фигурами, значимыми для коллективной памяти и идентичности народа.

Современные исследования показывают наличие двух противоположных точек зрения на практику зийарата: с одной стороны, официальные исламские институты нередко осуждают паломничество к местным святыням, считая его нарушением строгих догматических принципов; с другой стороны, для широких масс верующих посещение святых мест является органичной частью исламской практики и не воспринимается как противоречие каноническим нормам; более того, обычные мусульмане подчеркивают, что зийарат – это «путь предков», испытанный веками и являющийся важным элементом их религиозной идентичности [2].

Дискуссии вокруг зийарата отражают более широкий конфликт между универсалистскими и локальными версиями ислама: хадж в Мекку признается основополагающим столпом религии, но региональные формы паломничества, укорененные в культурной памяти, продолжают существовать и вызывать споры среди богословов; в то же время именно связь с местными культами придает зийарату уникальное многообразие форм и обрядов.

Зийарат в Казахстане предстает как сложный и многослойный феномен, объединяющий в себе доисламские представления о сакральности природных объектов, суфийскую традицию почитания святых, а также современные практики религиозного самоопределения; важнейшее значение здесь имеет личный опыт паломника, переход из сферы мирского в сферу священного, переживание контакта с сакральным, которое невозможно свести только к догматике или культурным формам. Зийарат в казахском контексте выступает культурно-историческим явлением, в котором отражается уникальный путь развития ислама в регионе, в этом отношении он служит свидетельством синкретизма и способности религиозной практики адаптироваться к вызовам глобализма, сохраняя при этом свою глубинную сущность.

Для исследования специфики исламского паломничества в современном Казахстане важна не каноническая норма, а то, как она преломляется в конкретной этнической среде, какие формы поклонения становятся значимыми, какие обряды интерпретируются заново, а какие практики сохраняются как элементы «исламской» традиции, хотя их корни уходят в доисламский пласт – все это объясняет, почему концепт «народной религиозности» столь дискуссионен, ведь он соединяет в себе элементы ортодоксии, фольклора и локальной социальной памяти.

Особое значение в этой связи приобретает концепция А.А. Панченко [3], который предлагает отказаться от жесткого противопоставления «официального» и «народного» ислама, вместо этого вводя трёхуровневую модель анализа религиозной жизни:

- институции (догматы, канонические предписания, поддерживаемые обществом формы);
- практики (повседневные, более вариативные проявления религиозности);
- опыт (индивидуальные религиозные переживания).

практиках людей, а не только в догматических предписаниях.

Изучение паломничества в Казахстане невозможно без обращения к категории личного религиозного опыта, о чем свидетельствуют многочисленные полевые материалы [4]. Особенности паломничества в Казахстане включают суфийскую направленность (посещение могил святых,

аулиев), духовно-просветительскую роль (изучение истории и наследия святых) и соблюдение исламских ритуалов, таких как чтение Корана и обход могил. При этом мы не стали бы видеть в этой особенности нечто уникальное, что отличало бы Казахстан от других регионов ислама. Дело в том, что среди оседлых народов Ближнего Востока, Северной Африки или Ирана почитание святых и связанные с ним поверья имели не меньшую популярность.

Среди ключевых мест паломничества в Казахстане - мавзолеи «Карахана», «Айша биби» в Жамбылской области, Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави в Туркестане, а также «Бес Ата» в Алматинской области. Паломники знакомятся с историей и географией посещаемых мест, а также с религиозным наследием и традициями, прежде всего, суфизма, что повышает их духовное просвещение. Паломничество также служит способом связи с предками, что особенно важно для казахов, которые считают своим долгом посетить святыни и молиться за упокой душ своих предков-героев и святых (своих или покровителей своего рода, жуза, региона). У могил святых паломники читают Коран, распространен обряд хождения вокруг могил, называемый «таваф», практикуется совершение жертвоприношений в местах паломничества. Культ святых и паломничество в целом, в Казахстане придали исламу народные, обусловленные местными особенностями черты, при этом сохраняя свою общемусульманскую направленность. И поскольку Казахстан – светское демократическое государство современного мира, трансформация паломничества отражает и эту особенность социальной и культурной жизни казахстанского народа: так, места захоронения и памятники святым (аулие) часто становятся центрами не только религиозной, но и общественной жизни. Очень взвешенная, продуманная практика организационной поддержки мусульман в Казахстане, на наш взгляд сложилась в современном Казахстане: для поездок, особенно в Мекку (хадж), паломников сопровождают сертифицированные туристические агентства, сотрудничающие с туроператорами, за организацию выездов отвечают казахстанские туроператоры, имеющие лицензию и сертификаты от Духовного управления мусульман Казахстана/ДУМК.

В отношении легендарной личности Яссави хочется остановиться вот на чем: в эпоху Средневековья в Казахстане сформировался культ суфийского шейха Ходжи Ахмеда Ясави, жившего в XII в. в эпоху Караханидского государства в Южном Казахстане (нынешний г. Туркестан) и достигшего высоких ступеней духовного самосовершенствования. Для понимания генезиса этого культа и его небывалой сегодняшней паломнической популярности и востребованности равно и от верующих, и от светского населения, важно отметить, что в суфизме допускается возможность заступничества святых (живых и мертвых), получения от них благодати («барака»). Нормативный ислам, опирающийся на Коран, считает большим грехом придание Всевышнему «сотоварищей» («ширк») и призывание на помощь «аруахов» («рух»). Множественное число этого слова – аруах и онро необычайно благоговейно воспринимается казахами. Вместе с тем, либеральный толк ислама, распространившийся в Центральной Азии (тот самый ханафитский мазхаб), был все же довольно терпим к народным обычаям и суфизму. Практику зиарата частично оправдывало и то, что в Хадисах пророка Мухаммеда посещение могил предков, родителей, великих людей с целью поминания их, чтения Корана во имя спасения их душ описывается как богоугодное дело.

Религиозный опыт паломников в Казахстане формируется под воздействием множества факторов: уровня религиозности, семейного воспитания, ценностных ориентиров, задаваемых ближайшим окружением и т.п. Фактически, религиозные практики социально детерминированы. Современное состояние обрядовой культуры в значительной мере отражается через локальные формы религиозности, так как именно на уровне регионов рождаются новые ритуальные практики, закрепляются привычные обычаи и проявляется активность инициатив «снизу».

Южный Казахстан занимает особое место в культурном пространстве страны, поскольку здесь процесс исламизации проходил глубже, теснее связываясь с городскими центрами, и именно здесь сосредоточено множество святынь, признанных каноническим исламом. Наиболее значимым объектом считается мавзолей Ходжи Ахмеда Яссауи (Йасави) в Туркестане, чей объединяет религиозное и национальное измерения.

Западные регионы страны демонстрируют несколько иную специфику паломничества: здесь на первый план выходит культ предков. Подобная особенность показывает, что паломничество в Казахстане выходит за рамки исключительно «канонического» ислама.

В целом паломничество в Казахстане объединяет личные духовные переживания и коллективные формы идентичности, сочетает официальные предписания с инициативами общин, связывая универсальные исламские ценности с локальными культурными практиками (такой синтез наглядно отражает динамику казахской религиозной культуры, в которой паломничество становится одним из важнейших способов сохранения исторической памяти и укрепления социального единства).

Семейно-родственные связи в казахском обществе издавна формировали основу социальной структуры, задавая нормы воспитания и духовного становления личности: традиционно семья рассматривалась как главный носитель этнических ценностей, в том числе религиозных, и как механизм трансляции культурных практик следующему поколению. Функция семьи продолжает сохранять свое значение и сегодня, однако в условиях модернизации и религиозного возрождения в Казахстане ее влияние уже не является единственным и безусловным фактором.

Особое место в изменении конфигурации религиозной жизни занимает молодежь, которая получая образование в исламских институциях и вступая в непосредственное общение с религиозными лидерами, нередко высказывает критическую позицию по отношению к традиционализму старших. Для них советский опыт, прервавший преемственность религиозных практик, стал свидетельством глубокой деформации традиционной культуры, в результате чего формируется установка на «очищение» и исламизацию обычаев, которую молодые верующие представляют как необходимость возвращения к «чистым» нормам классического ислама (эта тенденция отсылает к более широкой исторической проблеме: противостоянию официальных исламских институций региональным культам, которое имеет корни еще в Средневековье, когда ведущие богословы и реформаторы также указывали на «новшества» в вере, связывая их с низким уровнем религиозного образования и неосведомленностью простых людей) [5].

Паломничество в казахской культуре изначально носит коллективный характер: посещение святых мест часто осуществляется группой родственников, соседей или близких друзей, что подчеркивает его значение как социально укорененной практики, более того, совместное паломничество сопровождается коллективными действиями, например, жертвоприношениями «вскладчину» на мазаре, что отражает традицию взаимопомощи и разделения духовной ответственности внутри общины (этот элемент объединяет личное религиозное переживание с коллективным опытом, позволяя каждому участнику утвердить чувство принадлежности к сообществу верующих) [6].

Для казахов освоение земли всегда имело сакральный характер, поскольку именно через почитание святынь происходило включение территорий в коллективное культурное сознание, другими словами, сакрализация ландшафта всегда становилась неотъемлемой частью процесса формирования национальной идентичности.

Коллективное паломничество выполняет сразу несколько функций: религиозную (духовное очищение и укрепление веры) и социальную (укрепление связей внутри семьи и общины).

Современная казахская практика паломничества демонстрирует ярко выраженную дифференциацию в зависимости от статуса почитаемой святыни: если общенациональные сакральные центры (мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави (Йасави) или комплекс Арыстан-баба) не вызывают сомнений в своей религиозной легитимности и воспринимаются как часть «официального ислама», то отношение к местночтимым святыням оказывается более противоречивым; именно они чаще всего подвергаются критике со стороны сторонников исламизации, которые настаивают на том, что обращение к могиле святого, просьбы о заступничестве или исцелении противоречат принципу таухида (абсолютного единобожия).

Тем не менее практика почитания местных святынь сохраняет свою живучесть благодаря укоренённости в культурной памяти и системе традиционных ценностей. Для многих казахов обращение к мазару является способом поддержания связи с историей рода. Важную роль в поддержании этой традиции играют целители, которые хотя и дистанцируются от ярлыка бақсы, все же продолжают рекомендовать паломничество к могилам святых как часть духовно-целебного процесса [7]. Их деятельность носит амбивалентный характер: с одной стороны, они опираются на коранические тексты и утверждают, что их дар исходит от Аллаха, с другой – сохраняют элементы наследуемой практики, что воспринимается официальными исламскими структурами как «новшество» или остаток языческих верований. Таким образом, практика паломничества в Казахстане выступает ареной символической борьбы за интерпретацию религиозного опыта, и в этой борьбе воспроизводятся старые дилеммы исламской мысли: от критики «новшеств» средневековыми богословами до современных споров о границах допустимого в народной религиозности.

Ключевая линия критики со стороны сторонников исламизации казахской культуры связана с мотивацией паломников; дело в том, что народная практика паломничества изобилует просьбами, выходящими за рамки канонического исламского представления о молитве. Ожидания паломников рассматриваются сторонниками исламизации как нарушение принципа таухида, поскольку в них видится элемент обращения к посредникам (особенно спорными оказываются случаи, когда целители направляются к святыням ради благословения своей деятельности, что воспринимается как попытка легитимировать личный дар за счёт сакрального пространства).

Отдельный пласт споров вызывает феномен превращения паломничества в разновидность религиозного туризма. Для критиков это выглядит как коммерциализация сакрального, профанирующая религиозное действие (хотя сами участники таких поездок утверждают обратное). В этом проявляется противоречие между прагматическим использованием паломничества как инструмента культурной памяти и требованием религиозной «чистоты», исходящим от реформаторских кругов.

В практике паломничества обнаруживается сложная динамика: между каноническими требованиями и повседневными ожиданиями верующих, между критикой «избыточных» практик и культурной потребностью в сакральном опыте, между официальным исламом и авторитетом «народных мулл», данная динамика свидетельствует о том, что религиозная жизнь казахского общества формируется не только институтами, но и социальными механизмами признания и легитимации масс.

Реальная религиозная жизнь современных паломников свидетельствует о приоритете личной мотивации: в зависимости от ситуации один и тот же человек может по-разному артикулировать своё отношение к паломничеству, например, в присутствии религиозного авторитета он готов следовать канонической установке, молиться в мечети, а не на могиле святого; но в приватной обстановке признаётся, что обращение к святыне помогло в конкретной жизненной ситуации, будь то болезнь близких или необходимость поддержки (подобная «двойная речь» отражает напряжение между официальным дискурсом ислама и укоренённой в народном сознании традицией).

Значимую роль играет апелляция к опыту предков: вера в помощь святых мест укоренена в памяти народа. Принадлежность к исламу среди казахов определяется не только исполнением пяти столпов, но и осознанием себя частью этнической традиции, то есть, само понятие «мусульманин» в казахском контексте оказывается шире религиозного, поскольку включает культурное и этническое измерения.

Практика паломничества в Казахстане имеет глубокие исторические корни и отражает устойчивость традиционного религиозного мировоззрения, уже в XIX – начале XX века почитание святых мест было важной частью духовной жизни казахов, однако советская модернизационная политика привела к жесткому ограничению этой практики. С конца 1920-х годов почитание святынь стало рассматриваться как «религиозный пережиток», а в 1950–1980-х годах как проявление многобожия (ширка), несовместимое с исламом в официальной интерпретации, но, несмотря на административное давление, паломничество не исчезло полностью, оно выживало в локальных формах, чаще всего в рамках семейных традиций.

С распадом СССР и последующим возрождением религиозной жизни в Казахстане паломничество вновь обрело легитимность, уже не только как духовная практика, но и как элемент национальной идентичности. Современное государство закрепляет эту традицию в рамках культурной политики, так проект «Сакральный Казахстан» под эгидой Национального музея стал институциональной формой сохранения и популяризации святых мест. Составленный список сакральных объектов, включающий более 600 наименований, объединяет в себе как природные и археологические памятники, так и культовые объекты.

Паломничество в постсоветский период превратилось из неформальной практики в признанный элемент национальной культуры, который одновременно выражает этническую идентичность и становится инструментом государственной культурной стратегии.

Современная религиозная система Казахстана характеризуется тем, что именно этнический контекст придаёт исламу в Казахстане уникальные черты, выражающиеся прежде всего в сохранении культа святых и практики паломничества.

Жизнеспособность этой традиции объясняется сохранением социальной структуры, основанной на родовой солидарности и сложной системе родственных связей, которые играют ключевую роль в самоидентификации, вот почему вера в посредников и заступников в общении с Богом не утратила своей актуальности, сохранив черты доисламских верований и вписавшись в исламскую практику.

Несмотря на давление со стороны реформаторских течений ислама, стремящихся очистить религиозную жизнь от «традиционных наслоений», паломничество остаётся неотъемлемой частью казахстанского религиозного опыта, более того, в глобальном информационном пространстве формируется новый дискурс, акцентирующий внимание на этнической специфике Центрально-Азиатского ислама, а неоднозначность в оценке традиционной обрядовой культуры и её роли в современности свидетельствует о напряжённом, но плодотворном диалоге между универсальными религиозными нормами и этнической самобытностью, где паломничество продолжает оставаться

связующим звеном между прошлым и настоящим.

Список использованной литературы:

1. Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия)//Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: ИСАА. - 2003. - С. 3–17.

2. Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып.III. СПб., 2013. С. 270–301.

3. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. - М.: Республика. - 2004. – 188 с.

4. Отчет об этнографической экспедиции в Актюбинскую область, Республика Казахстан, 2018 г. // Архив МАЭ РАН.

5. Стасевич И.В. Современный Казахстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры//Этнографическое обозрение. - 2018. - № 2. - С. 76–88.

6. Ларина Е.И. Культовые места в историческом сознании казахов: фактор идентификации//Судьба кочевых обществ в индустриальном и постиндустриальном мире. Труды исторического факультета МГУ. Вып. 122. Сер. II: Исторические исследования. М.: Изд-во МГУ. - 2018. - С. 85.

7. Стасевич И.В. Бақсылық и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана)//Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып.II. СПб., 2009. -С. 77–92.

УДК 37.014/930

РЕАЛИЗАЦИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ИСТОРИИ В ШКОЛАХ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Мырзахметова Асель Жанатовна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е. А. Букетова, кандидат исторических наук, ассистент профессора кафедры археологии, этнологии и Отечественной истории,
Хлебников Игорь Дмитриевич
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е. А. Букетова, научный сотрудник, исторический факультет, Караганда, Казахстан
Момошева Назира Керимбековна
Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына, кандидат исторических наук, г. Бишкек, Кыргызстан

Формирование активного гражданина и ответственного члена общества – одна из стратегических задач развития Казахстана [1]. В государственных программных документах (например, Стратегия «Казахстан – 2030», Концепция развития гражданского общества и др.) подчеркивается необходимость воспитания у подрастающего поколения патриотизма, правового сознания и социальной ответственности [1; 2]. Школа играет ключевую роль в этом процессе, и особенно предметы «История Казахстана», «Всемирная история», «Основы права», которые обладают значительным потенциалом для развития гражданского воспитания. Историческое образование позволяет учащимся осмыслить прошлый опыт формирования общества и государства, оценить примеры гражданского участия и сделать выводы для настоящего. Без целенаправленного гражданского образования трудно обеспечить подготовку молодежи к жизни в демократическом правовом государстве. Поэтому исследование текущего состояния гражданского воспитания в школах Республики Казахстан и поиск путей его усиления являются актуальными и социально значимыми.

Проблематика гражданского образования школьников рассматривается в работах педагогов и социологов, посвященных воспитанию гражданственности и патриотизма. В педагогической литературе гражданское образование определяется как формирование ответственного гражданина, активного участника политической жизни общества, способного к решительным действиям на благо

своей страны [3]. Ключевые задачи гражданского образования, по мнению исследователей, включают развитие правового сознания, понимания прав и обязанностей, навыков участия в жизни общества и законопослушного поведения [3]. В Казахстане вопросам гражданско-патриотического воспитания уделяется внимание в государственных концепциях и программах: так, Концепция воспитания в системе непрерывного образования, принятая еще в 2009 году, декларирует, что гражданско-патриотическое, правовое и поликультурное воспитание должно формировать у молодежи гражданскую позицию, патриотическое сознание, правовую и политическую культуру [1]. Исследователи отмечают, что ценности гражданского образования включают принципы участия, ответственности, прозрачности, равенства и уважения прав человека [2]. В то же время ряд работ указывает на недостаточную приоритетность гражданского воспитания в образовательной практике внеурочных учреждений и школ [4]. Эмпирические исследования показывают, что уровень гражданской культуры подростков остается невысоким и требуется интеграция гражданского образования в школьную среду [5]. Таким образом, существует необходимость дальнейшего научного изучения эффективных подходов к гражданскому воспитанию учащихся, особенно средствами учебных предметов.

Цель проведенного исследования: определить уровень осведомленности и характер отношения специалистов в области школьного исторического образования к гражданскому образованию, а также разработать на основе полученных данных рекомендации по укреплению гражданского воспитания через содержание школьных учебников истории.

Исследование опиралось на качественный метод сбора информации – фокус-групповое интервью (фокус-группу). Качественный подход был выбран как наиболее эффективный для глубокого изучения мнений и установок экспертов. В отличие от количественных методов, качественное исследование позволяет раскрыть широкий спектр взглядов, понять мотивацию и контекст суждений респондентов, получить более сложную и многогранную картину проблемы. Результаты качественного анализа дополняют и обогащают статистические данные, позволяя глубже понять их смысл.

Основным методом сбора данных стала фокус-групповая дискуссия с экспертами. Термин «фокус-группа» означает групповое фокусированное интервью, метод, предложенный Р. Мертоном и его коллегами еще в 1940-х годах. Суть метода – организация обсуждения определенной темы в группе респондентов под руководством модератора, что позволяет участникам обмениваться мнениями и реагировать друг на друга [6].

Для исследования был разработан специальный гайд интервью из 20 открытых вопросов, охватывающих основные аспекты темы от общих (понимание гражданского образования) к более конкретным (примеры, трудности, предложения). Вопросы носили открытый характер, побуждая экспертов к развернутым ответам. Выборка носила целевой (осознанно отобранный) характер: были приглашены специалисты, непосредственно связанные с содержанием и методикой преподавания истории из Западно-Казахстанской области. В состав группы вошли авторы или составители школьных учебников и пособий, методисты областных и городских методических центров, учителя истории высшей категории, тренеры курсов повышения квалификации учителей истории. В экспертном фокус-групповом интервью участвовали 7 экспертов – опытные учителя истории из Западного региона Казахстана (Западно-Казахстанская область). В числе респондентов присутствовали педагоги с 15–27-летним стажем работы, некоторые совмещающие преподавание с методической работой. География участников охватывала городские и сельские школы, что позволило собрать разноплановый опыт.

Эксперты показали комплексное понимание гражданского образования в процессе преподавания истории в школе. Они рассматривают гражданское образование как непрерывный процесс формирования у школьников патриотизма, социальной ответственности, правовой культуры, уважения к другим и способности критически мыслить. Они едины во мнении, что уроки истории предоставляют уникальные возможности для такого воспитания, и убеждены, что каждый урок истории должен нести воспитательную нагрузку наряду с обучающей. Таким образом, гипотеза о понимании специалистами сущности гражданского воспитания подтвердилась: эксперты продемонстрировали высокую теоретическую осведомленность и ценностную включенность.

Роль курса истории в гражданском воспитании признается ключевой и незаменимой. Все участники поддерживают тезис, что история – один из важнейших школьных предметов для формирования гражданских качеств учащихся. Через изучение национальной и всемирной истории учащиеся могут воспитывать патриотизм, национальную идентичность, учиться на примерах прошлого принципам морали и гражданственности. При этом эксперты подчеркивают, что воспитание гражданина – общая задача всех предметников и всей школы, а не только историков. Тем

не менее, историки готовы и желают играть ведущую роль в этой работе. В профессиональном сообществе учителей истории идея усиления воспитательной функции своего предмета воспринимается положительно, как естественное продолжение их педагогической миссии. Противоречий или сопротивления этой идее среди учителей истории практически нет.

Содержание школьных учебников истории оценивается экспертами как требующее доработки в аспекте гражданского воспитания. По мнению специалистов, современные учебники по истории Казахстана и всеобщей истории включают базовую информацию, связанную с гражданско-патриотической тематикой (например, события становления государственности, информация о государственных символах, упоминание ценностей свободы, равенства и др.).

Однако подача этого материала зачастую слишком теоретическая и формальная, без достаточных практических заданий и дискуссионных вопросов, которые позволяли бы вовлекать учащихся в осмысление гражданских ценностей. Учебники перегружены фактами, именами, датами, что сокращает пространство для обсуждения. Многие темы не акцентированы с точки зрения гражданственности, а изложены сухо либо нейтрально. Эксперты сходятся во мнении, что необходима корректировка учебников: включение в них специальных рубрик, вопросов для обсуждения морально-этических дилемм, исторических параллелей с современностью; добавление практических упражнений (проектов, кейсов) по гражданской проблематике; сокращение избыточной фактологии в пользу более глубокого разбора ключевых идей и понятий.

Также отмечена необходимость обновления курса «Основы права», тесно связанного с гражданским образованием, посредством включения в него прикладных знаний о правах человека, законах и обязанностях гражданина. В целом, эксперты не предлагают радикально переписывать учебники, но выступают за точечные улучшения, которые сделают учебный материал более актуальным и эффективным в плане воспитания гражданственности.

Практика реализации гражданского воспитания на уроках истории носит фрагментарный характер: многое зависит от личной инициативы учителя. В ходе обсуждения выяснилось, что часть педагогов-энтузиастов (в том числе многие участники фокус-группы) активно внедряют на уроках истории и во внеклассной работе разнообразные формы гражданского образования: организуют дискуссии по общественным вопросам, проводят дебаты, используют проблемные ситуации из жизни, обсуждают с учащимися исторические параллели с современностью, вовлекают школьников в проекты, экскурсии, волонтерские акции и т.д. Такая практика приносит заметные результаты – учащиеся демонстрируют активность, побеждают в дебатных турнирах, проявляют интерес к истории, обоснованно отстаивают свои мнения. Однако массово воспитательная составляющая уроков истории в настоящее время выражена недостаточно. Многие учителя ограничиваются изложением учебного материала и не выходят за рамки учебника, редко инициируют обсуждение гражданской проблематики. Эксперты признают, что значительная часть их коллег либо не умеет, либо не решается проводить подобную работу регулярно. В качестве основных причин были названы перегрузка учебной программой, нехватка времени, отсутствие методических наработок, неуверенность в своих силах. Следовательно, практика гражданского воспитания на уроках истории сейчас во многом лишена системности и опирается на усилия отдельных педагогов.

Среди учителей истории преобладает позитивное отношение к усилению гражданского воспитания, но ощущается нехватка методической и организационной поддержки. Эксперты свидетельствуют, что учительское сообщество в целом адекватно и естественно воспринимает задачу воспитания гражданственности – для многих это является частью их профессиональных ценностей. Однако они же указывают, что большинству учителей не хватает конкретных знаний и умений, как воплотить эту задачу наиболее эффективно. Особенно это касается молодых специалистов, недавно пришедших в школу. Опытные педагоги за годы работы пришли к пониманию методов, тогда как молодые учителя зачастую не получили в вузе достаточной практической подготовки и чувствуют себя неуверенно. В итоге, без внешней поддержки многие ограничиваются формальным минимумом. Учителя-эксперты сходятся во мнении, что сейчас назрела необходимость масштабной методической помощи: разработка рекомендаций, обучение на курсах, создание сообществ для обмена опытом. Можно заключить, что мотивационный барьер среди учителей невелик, а вот профессиональный барьер и дефицит времени – значителен. Если предоставить учителям истории удобные инструменты и несколько разгрузить их в отношении формальной отчетности, они готовы активно заниматься гражданским образованием.

В целом, результаты фокус-группы свидетельствуют, что экспертное сообщество учителей истории осознает важность гражданского образования и готово активнее заниматься им, если будут созданы надлежащие условия.

Эксперты предложили взвешенные, конкретные шаги, и подтвердили ряд гипотез

исследования.

Специалисты действительно знают, что такое гражданское образование, считают его актуальным и востребованным.

В школьной практике есть серьезные проблемы (недостаток реализации), но они обусловлены объективными причинами, а не нежеланием учителей.

Устранив эти причины – обновив материалы, обучив учителей, предоставив им больше академической свободы и стимулов, – возможно ожидать значительного прогресса.

Эксперты видят идеальный портрет выпускника-гражданина и согласны по ключевым ценностям, что дает возможность выработать единый подход на уровне общей образовательной политики.

Список использованной литературы:

1. Веревкин А. В., Лифанова Т. Ю. Приоритеты гражданского образования: сравнительный анализ казахстанского и международного опыта. – Материалы электронной науч. конф. «Социология и общество», 2013. – 8 с. – URL: s.econf.rae.rus.econf.rae.ru.

2. Концепция воспитания в системе непрерывного образования Республики Казахстан. – Утверждена приказом МОН РК №521 от 16.11.2009. – Астана, 2009. – URL: https://www.kstu.kz/kontseptsiya-vospitaniya-v-sisteme-nepreryvnogo-obrazovaniya-respubliki-kazahstan/?lang=ru

3. Станкевич А. В. Гражданское образование подрастающего поколения / А. В. Станкевич, В. Ж. Курмаев, С. М. Горбачева, И. Б. Фаустов. // Молодой ученый. – 2017. – № 18 (152). – С. 339–342. – URL: https://moluch.ru/archive/152/43060/

4. Krueger R.A., Casey M.A. Focus Groups: A Practical Guide for Applied Research. – 5th ed. – Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015. – 219 p.

5. Шаяхмет Д. Гражданское образование и культура подростков Алматы. Исследование уровня гражданского образования и культуры подростков в возрасте 13–17 лет, проживающих в городе Алматы. – Алматы, 2014. – 39 с.

6. Оберемко О. А., Терентьева Н. Н. Фокусированное интервью по Роберту Мертону: особенности и критерии эффективности метода // Мониторинг. 2018. №6 (148). – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/fokusirovannoe-intervyu-po-robertu-mertonu-osobennosti-i-kriterii-effektivnosti-metoda

ӘОЖ 929.5

ӘЛИХАН БӨКЕЙХАН ЖӘНЕ ҰЛТ ТАҒДЫРЫ

Никамбекова Әсел Байзаққызы
Е.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
докторант, Астана, Қазақстан

Әлихан Нұрмұхамедұлы Бөкейхан — қазақ халқының басшысы, мемлекет және қоғам қайраткері, ғалым, публицист, Алашорда автономиялы мемлекетінің негізін қалаушы. Ол тек саяси тұлға ғана емес, сонымен қатар ғылымның бірнеше саласында терең із қалдырған энциклопедист ғалым болатын. Ә. Бөкейханның саяси күресінде бірнеше маңызды мәселелер алға қойылды. Олар – жер, экономика, тіл, дін, оқу ағарту мәселесі. Экономика және аграрлық ғылым саласындағы еңбектері қазіргі кезде де өзекті болып отыр. Алаш көсемі қазақтың жері жұқа, жырта берсе жердің құнарсыз шөл далаға айналу қаупін сол кезде ескерткен болатын. Өкініштісі бүгінгі Қазақстанның жері не мал кәсібіне, не егін шаруашылығына жарамсыз шөл далаға айналды.

Әлихан Бөкейхан Ресей империясының Столыпин реформалары кезеңінде аграрлық саясатты зерттеді. Ол қазақ даласындағы жер мәселесін ғылыми тұрғыда зерттеп, қоныс аудару саясатының қазақ халқына тигізген кері әсерін ашық сынға алды. Әлихан Бөкейханның жер мәселесіне қатысты саяси күресі студенттік шақтарынан басталғандығын білеміз. Алаш көсемінің жер үшін күресі нәтижесінде Қазақстанның көп бөлігін сақтап қалған.

1. Жер — қазақтың басты байлығы.

Әлихан Бөкейхан үшін жер — жай ғана шаруашылық құралы емес, ұлттың тарихи, экономикалық және мәдени негізі болды. Ол қазақ халқының дәстүрлі көшпелі шаруашылығы мен өмір салты жермен тікелей байланысты екенін айтты. «Жерсіз ұлт — жойылуға бет алған ұлт». —

деп, ол қазақ үшін жер мәселесінің өмірлік маңызы бар екенін нақты көрсеткен [1, 142 б].

2. Қоныс аудару саясатына қарсы күрес

Патша үкіметі XIX ғасырдың соңынан бастап қазақ даласына орыс шаруаларын жаппай қоныстандырып, қазақтардың шұрайлы жерлерін тартып алып, оларды шөлейт аймақтарға ығыстырды. Әлихан осы саясатқа қарсы шығып:

«Қазақтың жерін қоныстандыру қорына алып, егінші мұжыққа беріп жатыр. Бұл — қазақты аштық пен босқындыққа итермелеу», — деп жазды [2, 321 б.]. Ол қазақ жері қазақтікі болуы керек деп санап, бұл идеяны саяси және ғылыми тұрғыда дәлелдеді.

3. Башқұрттарды мысалға ала отырып жерді сатуға үзілді-кесілді қарсы болды. Әлихан қазақтың жерін жеке меншікке айналдыруға, жерді сату мен сатып алуға қарсы болды. Оның ойынша, бұл — қазақтың болашағына қауіп төндіретін қадам.

4. Жер — автономияның негізі. Алаш қозғалысының бағдарламасында да жер мәселесі бірінші орында тұрды. Әлихан бастаған Алаш зиялылары қазақ жері түгелімен автономия құрамында өз халқына тиесілі болуы керек, жер байлығы халық игілігіне пайдаланылуы тиіс, жерден қуылған қазақтарға ата қонысы қайтарылуы керек деп талап қойды.

Әлихан Бөкейхан өзінің мақалаларында жерге қатысты тек саяси талап айтып қана қоймай, ғылыми-экономикалық негіздемелер де жасады. Ол қазақтың дәстүрлі мал шаруашылығының табиғи-географиялық ерекшеліктерін, шұрайлы жайылымдардың экономикалық маңызын, қоныстандыру саясатының экологиялық және әлеуметтік зардаптарын жан-жақты талдады.

1905–1907 жылдары ол Ресей Мемлекеттік думасының мүшесі ретінде аграрлық комиссияда қызмет етті. Осы кезеңде ол қазақ жерін жеке меншікке айналдыру саясатына қарсы ғылыми дәлелдер келтіріп, жер — қазақ халқының тіршілігінің негізі екенін баса айтты.

Этнография және тарих ғылымына Әлиханның қосқан үлесі зор. Ресей ұйымдастырған бірнеше экспедицияларға мүше болып ел аралағанының бір мақсаты тарихи этнографиялық мәліметтерде жинастыру болған.

Бөкейхан — қазақ халқының мәдениеті мен тұрмыс-салтын зерттеген алғашқы ғалымдардың бірі. Ол фольклор, этнография және қазақ тарихына қатысты материалдарды жинап, ғылыми тұрғыда талдады. Әлихан әйгілі орыс ғалымы Василий Радловпен бірге жұмыс істеп, қазақ фольклорын жинау мен зерттеуге атсалысты. Әлихан В. Радловтың қазақ халқы әлсіз болғандықтан бодан болуға көндігуі керек әлділер әлсіздерді билеп төстейді деген пікіріне қарсы шыққан. Сонымен қатар, ол қазақ шежіресі мен рулық құрылымына да қызығушылық танытқан. Әлихан Бөкейхан Орыс географиялық қоғамының толық мүшесі (1896 жылдан бастап) болуының өзі көп қайсарлықты талап етті. Оны толық мүшелікке оңайлықпен алмаған. Есеп жүргізу, өлшеу сияқты ең күрделі ғылыми жұмыстарды атқаруымен аса қажырлы еңбек етуімен қабылданған болатын. Бұл қоғамда жүріп, ол Қазақстанның табиғи ресурстары, халқының тығыздығы, мал шаруашылығы мен егіншілік жағдайы бойынша көптеген зерттеу жүргізді. Оның статистикалық еңбектері нақты деректерге сүйеніп жазылған, сондықтан қазіргі зерттеушілер үшін де құнды дереккөзі болып табылады. Осы еңбегінің арқасында қазіргі Қазақстанның картасы жасалды.

Әлихан Бөкейхан қазақ халқының мал шаруашылығын терең зерттеген және оны қазақтың тұрмыс-тіршілігі мен экономикасының негізі деп қарастырған. Ол мал кәсібін тек шаруашылық саласы ретінде емес, қазақ халқының мәдениеті, өмір салты, болмыс-бітімімен тығыз байланысты тарихи құбылыс деп бағалады.

1. Мал шаруашылығы — қазақтың ұлттық кәсібі

Әлихан Бөкейханов қазақтың өмірі малмен тығыз байланысты екенін, бұл кәсіп ғасырлар бойы қалыптасқан табиғи-экономикалық және тарихи үрдіс екенін атап өтті. «Қазақтың тіршілігі төрт түлік малға байланысты. Мал бар жерде — дәулет, еркіндік, тіршілік бар», — деп жазды [3, 258 б.].

2. Табиғат пен шаруашылықтың үйлесімі

Ол қазақтың мал шаруашылығы табиғатпен үйлескенін ерекше атап өтті. Қазақтар маусымдық жайылымдарды дұрыс пайдаланып, табиғи ортаға зиян келтірмей өмір сүрген. Көктеу, жайлау, күзеу, қыстау тәртібі — қазақтың экологиялық тепе-теңдікті сақтай отырып, малды тиімді бағуының дәлелі. Әлихан бұл жүйені «жаратылыстың заңына сай шаруашылық» деп бағалады. Қоныс аудару саясаты мал шаруашылығына зиян келтірді. Патша үкіметі қазақ жеріне орыс шаруаларын жаппай қоныстандырғанда, қазақтар көшіп-қонуға жарамды жерлерінен айырылды, бұл өз кезегінде мал шаруашылығын күйретуге әкелді. «Көшпелі тұрмыс — қазаққа табиғи бейімделген өмір. Бұл жолдан зорлықпен шығару — халықты жұтатудың жолы», — деп ескертті ол . Мал — қазақтың байлығы ғана емес, еркіндігінің де негізі.

Әлихан Бөкейхан үшін мал ұстау еркін өмірдің кепілі еді. Жері мен малы бар халық — өз күнін өзі көреді, ешкімге тәуелді болмайды.

Мал баққан қазақ — отырықшы егіншіге тәуелді емес. Жер мен мал — қазақтың еркін өмірінің тірегі. Мал шаруашылығы – экономикалық тиімді сала деп есептеді. Әлихан мал шаруашылығының экономикалық тиімділігін нақты статистикалық деректермен дәлелдеді. Ол қазақ даласындағы малдың түрлері, саны мен сапасы туралы нақты мәліметтер жинап, ғылыми тұжырымдар жасады.

Қазақтың жылқы, қой, түйе, сиыр өсіру ерекшеліктерін сипаттады. Қазақтың жылқы мен түйе өсірудегі тәжірибесін озық тәжірибе ретінде бағалады. Алаш басшысы қазақ тілі мен діні туралы айтқан ойлары — оның ұлттық сананы оятудағы ең басты ұстанымдарының бірі болды. Ол тіл мен дінді халықтың рухани тірегі, ұлтты ұлт ететін негізгі күштер деп білді. Оның бұл тақырыптардағы көзқарастары саяси, мәдени және ғылыми еңбектерінде кең көрініс тапты. Тіл — ұлттың жаны. Әлихан қазақ тілін ұлттың рухы мен болмысының айнасы деп бағалады. Ол тілді сақтау — ұлттық тәуелсіздікке апаратын басты жол екенін түсінді. Ұлттың ұлт болып сақталуы үшін ең алдымен тіл керектігін атап көрсетті. Ол қазақ тілінің әдеби, поэтикалық, ғылыми әлеуетін жоғары бағалады. Публицист ретінде өзі де қазақ тілінде мақала, зерттеу жазып, тілді дамытудың үлгісін көрсетті.

Әлихан қазақ тілі өзінің табиғи тазалығымен, көркемдігімен кез келген тілмен тең тұра алатынын айтқан болатын. Тілді үйрету мен дамыту мәселесі. Әлихан қазақ балаларының ана тілінде білім алуы қажет екенін баса айтты.

Әлихан Бөкейхан ислам дінін қазақ халқының рухани тірегі, моральдық негізі деп санады. Ол «Дін – халықты тәрбиелейтін, бірлікке бастайтын күш» деп, діннің ағартушылық және бірлік қалыптастырудағы рөлін жоғары бағалады. Дінді саясатқа араластырмай, ағарту жолына бағыттау. «Жер жұмысының бас мекемесі қазақтардың арасына православный дін таралып, орнығып беку үшін, Дала облыстарындағы халықтарды орыс патшалығына тезірек жақындатып, жұтқызып, сіңіру үшін орыс мәдениетіне қосылып олар орыспен бірдей орыс болып бірігу үшін, қазақтар мен орыстарды бірге қала қылып отырғызуды ұнатып, жаратқандығын һәм солай етуді тілейтіндігін хабар қылып, білдіріп отыр» деп сол құжаттардан үзінде келтіреді [4, 272 б]. Бұл Әлиханның ашық саяси күрескер екендігіне дәлел әрі білімді заңгер болғандығының арқасында қазақты көп қатерден сақтады.

Әлихан дінді қоғамды алға сүйрейтін күшке айналдыруды көздеді. Ол дінді халықты қараңғылықта ұстау құралына айналдыруға қарсы болды. Нағыз ислам — білімге, адалдыққа, әділдікке үндейтін дін екенін көрсетті. Әлихан діннің ақыл мен ғылымға қарсы тұрмауы керектігін, шынайы ислам — оқуға, ізденуге, әділетке бастайтындығын жазған еді.

Әлихан Бөкейхан өзінің ғылыми көзқарастарын халыққа жеткізу үшін түрлі мерзімді басылымдарда мақалалар жариялады. Бұл еңбектерінде ол қазақ қоғамының әлеуметтік, экономикалық мәселелерін көтеріп, білім мен ғылымның маңыздылығын насихаттады. Ұлт көсемі жер мәселесі туралы айтқан ойлары — оның ғылыми, саяси және публицистік қызметінің өзегі болды. Ол жерді қазақ халқының өмір сүруінің негізгі тірегі деп таныды және патша үкіметінің отаршыл жер саясатына ашық қарсы шықты.

Әлихан Бөкейханның жер туралы ойлары — бүгінгі күнге дейін маңызын жоймаған, терең ғылыми және ұлттық тұғырға негізделген көзқарастар. Ол жердің экономикалық қана емес, ұлттық тәуелсіздік пен рухани тұтастықтың кепілі екенін түсініп, осы жолда күресті. Әлихан мал шаруашылығын — қазақ халқының экономикасы, табиғатпен үндестігі және ұлттық болмысының негізі деп қарастырды. Ол мал кәсібін тек күнкөріс құралы емес, ұлттың тіршілік философиясы деп таныды. Оның мал шаруашылығына байланысты ғылыми және публицистикалық еңбектері — қазіргі ауыл шаруашылығы мен этнография саласына да маңызды үлес болып табылады. Ол қазақ халқының ислам дінін өз ерекшелігімен қабылдағанын, оның дін мен дәстүрді үйлестіре білгенін атап өтті. Сондықтан дінді халықтың табиғи болмысынан ажыратуға болмайтынын жазды.

Әлихан Бөкейхан үшін қазақ тілі мен діні — ұлтты сақтау мен дамытудағы басты рухани тіректер болды. Ол тілді сақтау — ұлтты сақтау, дінді сақтау — рухты сақтау деп білді. Ол бұл екі құндылықты да ағарту, ұлттық бірлік және тәуелсіздік жолындағы басты құрал деп қарастырды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Бөкейхан Ә.Н. Шығармаларының 9 томдық толық жинағы / Ә. Бөкейхан; құраст.: Ж.С. Аққұлұлы. — Астана: «Сарыарқа», 2013. — Т. 8. — 528 б.

2. Нұрпейісов К. Алаш һәм Алашорда / К. Нұрпейісов. — Алматы: «Atatek», 1995. — 256 б

3. «Қазақ» газеті. 1913 жыл / құраст.: С.О. Смағұлова, Ғ.Қ. Әнес, Т.А. Замзаева. — Алматы: «Арыс» баспасы, 2009. — 480 б

4. Бөкейхан Әлихан. Шығармаларының 7 томдық толық жинағы: V том / Әлихан Бөкейхан. — Астана: «Сарыарқа» БҮ, 2010. — 560 б

УДК 159.9

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ УИЛЬЯМА ДЖЕЙМСА И ВОЗМОЖНОСТИ ЕЕ ПРИМЕНЕНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КАЗАХСКОЙ ДУХОВНОСТИ

Нуртаза Самат Русланулы
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, докторант
Астана, Казахстан

В независимом Казахстане развивается молодая научная дисциплина «психология религии». В этой связи представляется актуальным, во-первых, разобраться в прошлом и настоящем психологии религии; во-вторых, изучить возможности применения методологии и опыта выдающихся представителей данной науки для более глубокого, эвристического исследования казахского духовного наследия, религиозных моделей казахского кочевого общества. Среди ученых, внесших особый вклад в современное религиоведение в аспекте психологии религии, выделяется личность американского ученого Уильяма Джеймса (1842-1910). Один из отцов методологии прагматизма в философии, основоположник психологии религии У. Джеймс внес неоценимый вклад в ценностное обоснование феномена религии в жизни человечества, защите религиозной веры от вульгарно-материалистической критики со стороны позитивистов, бихевиористов и др. течений. В то же время Джеймс ограничил роль теологии и рационализма, сосредоточив свое внимание на субъективно-психологическом опыте человека, считая, что связанные с искренней верой определенные душевные состояния и мистические переживания помогают людям в духовном самопознании и трансформации личности. В своих трудах, прежде всего в знаменитой книге «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймс обосновывает религию с позиций прагматизма как уникальное явление, способное преодолевать кризисы сознания и открывать резервы жизненной энергии [1]. Взгляды У. Джеймса оказали огромное влияние на философию, религиоведение, психологию, теологию. И поныне он считается ученым, совершившим коренной поворот в методологии религиоведения [2].

Изучая наследие У. Джеймса, мы обнаружили в работах ценные теоретико-методологические подходы и методы, которые могут и должны плодотворно применяться в изучении и интерпретации многих явлений казахской культуры и религии. Помимо этого в трудах американского философа и религиоведа есть цитаты и фрагменты, в которых говорится о воинах-кочевниках и их психологии, также упоминается такой феномен, как суфизм, имевший прямое отношение к духовному наследию казахов. Так, ниже мы приведем важный отрывок из знаменитой работы «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса, который может быть методологическим принципом для изучения особенностей психологии и религии воинственных степных племен Евразии, наследниками которых являются современные казахи: «Война и различные приключения, без сомнения, не дают развиваться изнеженности в людях. Они требуют таких длительных и напряженных усилий, что система мотивов поведения у человека перестраивается. Неудобства и неприятности, голод и дождь, боль и холод, грязь и нищета перестают оказывать на него устрашающее действие. Смерть обращается в самое простое явление» [1, с. 293]. Как считал У. Джеймс, «в своем триумфальном шествии», т.е. в подвиге высшей самоактуализации, великие завоеватели и великие аскеты-подвижники имеют много сходства [1, с. 302]. Здесь мы бы вспомнили еще одного классика – социолога религии Макса Вебера, который среди разных типов религиозности выделял «рыцарский тип» религиозности, также «героическую веру».

Комментируя вышеприведенные цитаты классиков, мы можем сказать, что при изучении конкретных проявлений или использования религиозных вероучений (у казахов доминировал ислам, суфизм в лице учения и практики великого шейха Ходжи Ахмеда Ясави), адаптации мировой религии к реальному типу общества и этнопсихологии, важно принять во внимание, что казахи и их предки – кочевые тюрки– были прежде всего воинами, батырами, завоевателями земель, для которых моделью человека, эталоном выступал чрезвычайно сильный, смелый, выносливый, закаленный физически и морально (стрессоустойчивость, терпение), также имевший живой практичный ум и железную волю муж-герой. Еще в орхонских надписях VIII века тюрки сказали о себе «Мы – потомственные мужи-герои!» [3, с. 140]. В казахской духовной культуре главным достоянием считается героический эпос, и в нем всегда воспевается доблестный и смелый богатырь [4].

Из истории древней и средневековой Евразии известно, что кочевые тюрки, будучи своеобразной «кастой воинов», много веков держали военно-политическое первенство в степной

Евразии, занимались активным освоением широких просторов континента от Алтая до Дуная. С точки зрения социальной психологии многовековые традиции военно-кочевого образа жизни не могли не отразиться на коллективном менталитете. Безусловно, особенно в ранние эпохи психология кочевых этносов базировалась на моделях высшей самоактуализации человека (конечно, несколько отличной от чисто духовных методов самосовершенствования, но все же имевшей важное значение как ее модификация или морально-физическая подготовка для духовной ступени). Например, в индийской философии считалось, что есть разные пути к Богу – путь созерцания, путь любви, путь деяний. Имевшие рыцарский кодекс тюрки-кочевники выступали если брать в целом силой, призванной к справедливому управлению. Миссию тюрков в мусульманском мире как воинов и правителей признавал арабский философ Ибн Халдун. Великий Махмуд Кашгари писал, что тюрки избраны Всевышним для управления миром [5, 25]. В действительности, победа над внешним врагом достигается через победу над своим Эго и нафсом (в суфизме – биологическое «я», низшая природа, сила инерции). И кочевник-воин, на которого, если вспомнить цитату из Джеймса, «неудобства и неприятности, голод и дождь, боль и холод, грязь и нищета перестали оказывать устрашающее действие», в древности действительно считался особым духовным типом человека. И даже позже, русско-европейские путешественники, краеведы XIX века отмечали необычайную терпеливость, храбрость и мужество казахов, рыцарство и культ чести в ментальности этого народа.

Далее, если применять классификацию религий и религиозных типов по У. Джеймсу, то модель религиозности кочевников-казахов можно отнести к среднему типу между «религией душевного здоровья» (по Джеймсу – языческие религии) и «религиями спасения» (или «страждущих душ», к которым Джеймс относил мировые религии), ибо, с одной стороны, даже в лоне ислама кочевники в силу близости к природе и космичности сознания, тяготели к цельному мировоззрению. Но с другой стороны, кочевников трудно отнести к последователям религии беспечного «душевного здоровья», т.к. изначально конно-кочевой номад выделился из массы первобытных народов как преодолевший инерцию природы человек «геройского типа», как «дважды рожденный» (twice born , также понятие из психологии религии У. Джеймса).

В самом самоназвании сформировавшегося окончательно на рубеже XV-XVI вв. средневекового казахского этноса – в слове Qazaq (значение: вольный человек) содержится намек на психологию воина, также простоту и неприхотливость образа жизни. Известны слова знаменитого правителя казахов Касым-хана (XVI в.), который хорошо передает дух казахской ментальности: «Мы – жители степи. У нас нет ни редких, ни дорогих вещей, ни товаров. Главное наше богатство заключается в лошадях: мясо и кожа их служат нам пищей и одеждой, а приятнейший напиток для нас, приготовленный из кобыльего молока, – кумыс. На земле нашей нет ни садов, ни зданий; место наших развлечений – пастбища скота и табуны лошадей, и мы ходим любоваться этим зрелищем [6, с.326-327].

В трудах У. Джеймса имеются гениальные научные идеи о духовной природе человека, о связи психологии и веры, о многообразии религиозного опыта, который может происходить с человеком даже бессознательно и спонтанно – на природе, в реалиях войны и миграций, душевных смятениях и живом искреннем поиске своего личного Бога. Выдающийся мыслитель еще в начале XX столетия, когда было мало объективной информации о мусульманском мистицизме, с уважением относился к суфизму, другим восточным религиям. Ценные подходы Джеймса можно использовать для определения значимости духовно-мистического измерения учения Ходжи Ахмеда Ясави – духовного учителя тюрков, для понимания психологических аспектов ясавийского учения.

Список использованной литературы:

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ. М., 1993, 418 с.
2. Baader, M. William James' Theory of Religion and Pluralistic World/ https://brill.com/display/book/edcoll/9789087903558/BP000004.xml Дата обращения: 05.09.2025
3. Стеблева И. Поэзия тюрков VI-VIII вв. М., 1965. 148 с.
4. Ақсауыт. Батырлар жыры. 1 том. Алматы, 1977. 365 б.
5. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк. /перевод З.-А. Ауэзовой. Алматы, 2005. 1288 с.
6. Мухаммед Хайдар. Тарих-и Рашиди.Алматы, 1999. 656 с.

ӘОЖ 974

ҚАЗАҚ ДӘСТҮРІНДЕГІ «ӘУЛИЕ КУЛЬТІН» ЗЕРТТЕУДІҢ МӘСЕЛЕЛЕРІ: ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСТЕМЕЛІК, ТАРИХНАМАЛЫҚ АСПЕКТТЕРІ

Нұртазина Назира Даутбекқызы
Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті
Қазақстан тарихы тарихы кафедрасының доценті, тарих ғылымдарының докторы
Дауытбекова Маржан Қанатбекқызы
Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті
Қазақстан тарихы тарихы кафедрасының доценті, тарих ғылымдарының кандидаты, Алматы, Қазақстан

Қазақ мәдениетінің мазмұнында мұсылмандық сенімдер мен әдет-ғұрыптар жетекші рөл атқарған. Бүгінгі таңда діни дәстүріміздің жүйеқұрғыш компоненті Ясауидің сопылық ілімі, жалпы мұсылмандық құндылықтар болғаны негізделіп отыр [1]. Сонымен бірге исламға дейінгі кейбір мәдени қалдықтар салт-дәстүр мазмұнында қосалқы, перифериялық элемент болып сақталып келгені де рас. В. Басилов пен Дж. Кармышева атап өткендей, «жалпыисламдық және жергілікті (кешендердің) өзара байланысуы ислам тұрғысынан реалды діни жағдайды қайта қарауды, реисламизацияны, исламның өмір сүруінің нақты формасын «дәстүрлендіруді» қажет етті» [2, 182 б.].

Суфизммен байланысты мазарларды зиярат ету, қасиетті тұлғаларға тағзым ету, «әулиелі жерлерді» құрметтеу, сол сияқты зікір айту, Құран аят-сүрелерімен науқастарды емдеу практикалары қазақ өмірінің ажырамас бөлігі болды. Әулие – Құрандағы «әулия Алла» (Аллаға жақын адамдар, яғни « достары» ұғымынан шыққан сөз, рухани кемелденудің ең биік дәрежесіне жеткен (көбінесе сопылық жолмен) тұлғаның атауы. Ал қазір осы феноменді зерттеудің жаңаша теориялық-әдістемелік ұстанымы *әулиеге тағзым* («культ святых») құбылысын ежелгі наным-сенімдердің жаңғырығы емес, сопылықпен, ясауизммен байланысты дәстүрлі (ортағасырлық) исламның толыққанды көрінісі деп қарастыру болып табылады [3].

Халқымыздың рухани мұрасында, тарихи жадында «Сайрамдағы сансыз баб», «Түркістанда түмен баб», «Отырарда отыз баб», «Маңғыстауда 360 әулие», т.б. мифологемалары тегіннен тегін тараған жоқ. «Аңыз түбі ақиқат» дегендей, халық агиологиясының орны да қазіргі Oral traditional History жанры аясында қайта қаралып, оның әсіресе халықтың мәдени жадын зерттеуде бірегей құнды қайнаркөз екені мойындалып жатыр.

Әулие культіне байланысты Орталық Азия халықтарының наным-сенмідерін зерттеу совет этнографиясында бастағаны белгілі. Бұл ретте біз әдетте В.Н. Басиловтың «Культ святых в исламе» сынды іргелі зерттеулерін атауымыз керек [4]. Әрине, одан ертеректе атақты венгр исламтанушысы И.Гольдциердің «Культ святых в исламе» атты зерттеуі орыс тіліне аударылып жарық көргені мәлім [5]. Осы екі іргелі монографияның арасындағы идеялық және әдістемелік жақындық пен сабақтастық «әулиеге табынуды» исламға дейінгі діни-мифтік жүйелердің ықпалымен байланыстыру, бұл құбылыстың «шамандық» астарын негіздеу (немесе жасанды құрастыру) еді. Басқа сөзбен «ориентализм» таңбасы десек болады, бірақ кейін ол одан да сорақы атеистік, антиисламдық көзқарасқа ұласты. Советтік кезеңде қалыптасқан «көшпенділердің үстірт исламы» («поверностный ислам» кочевников), немесе «діни синкретизм» тұжырымдары бойынша әулиеге тағзым, зияратқа қатысты сенімдер мен практикаларды ертедегі діни культтармен түсіндіру қалыпты үрдіске айналды.

Ол кездегі кеңестік әдістеме тіпті суфизмнің (тасаввуф, сопылық) өзін мұсылмандық іргетасынан ажыратуға тырысып бақты. «Ислам. Историографические очерки» атты зерттеудің авторлары атап көрсеткендей [6], жалпы XX ғасырдың орта шеніне дейін еуропалық исламтану ғылымында тасаввуф, яғни сопылық «исламға дейінгі», «исламнан тыс» (мәселен, зороастризм, христиан, үнділік, т.б.) жүйелердің ықпалымен пайда болған кірме (заимствованный) құбылыс деген көзқарас үстемдік құрды. Дегенмен әсіресе XX ғ. 2-ші жартысында әлемдік исламтану ол ұстанымнан бас тартып, суфизм исламның өзіне тән ілім (ағым) әрі практика, тіпті ислам дінінің эзотериялық (құпия) интерпретациясы, «мистикалық-аскеттік» бағыт, діннің «интериоризациясы», т.б. деп анықтай бастады. Батыста әйгілі Рене Генон мектебі өкілдері, әсіресе Фритьоф Шуон («Исламды түсіну», 1961 ж.), сол сияқты Артур Джон Арберри сынды исламтанушылар өздерінің шығыстану, әдебиеттану бағытындағы іргелі зерттеулерімен суфизм дискурсын жаңа сапалық деңгейге көтеріп, іс жүзінде иеологиялық, әдістемелік төңкеріс жасады [7]. Ал әлемдік мейнстримнан оқшауланып қала берген Совет Одағының гуманитарлық ғылымы теориялық-әдістемелік жағынан ұзақ мерзімді

дағдарыста, ескі таптаурындар құрсауында мүшкіл күй кешуге мәжбүр болды.

Тарихи-этнографиялық әдебиетте Орталық Азиядағы, сол сияқты Солтүстік Кавказ, Еділ-Орал өңірлері халықтары тарихындағы әулие культіне маркстік идеология исламофобиялық сипатына сәйкес күдікпен қарап, ғылыми зерттеулерге бейресми тыйым салды. Өте сирек, көбінесе этнографиялық зерттеулерде әулиелер тақырыбы қозғалып жатса, оларды шаманизмге теліп қоятын. Ә.Мүминовтың тұжырымдауы бойынша, сол кезде әсіресе қожалар рөлінің зерттелмеуі «қазақтың үстірт исламы» формуласына жол ашқан. Ғасырлар бойы қастерлену объектіне айналған әулиелердің, Қожа Ахмет Ясауиден бастап, қожалардың тегі Пайғамбар, сахабалар, «бабтарға» тірелетіні совет ғылымы үшін аса «ыңғайсыз» жәйт болғандықтан әулие феноменінің (емшілік, қасиетті мазарлар, т.б.) мұсылмандық тарихи-өркениеттік фактормен байланысы бүркемеленіп, бұрмаланып отырды, сол сияқты реті келсе бұл ғұрыптар және сенімдер тиісті әдебиетте ашық сынға алынып, келемеженді.

Тәуелсіз Қазақстанның жағдайында рухани мұрамыздың аса маңызды бөлігі - әулиелер мәселесіне қатысты, біріншіден, ескірген кеңестік «әулие культі» формуласын «әулиені қастерлеу» (немесе: тағзым) деген қисынды, қазақы-мұсылмандық сөз тіркесімен алмастырудың, екіншіден, идеялық мазмұны жағынан осы құбылыстың «діни синкреттік» емес, ислам дініндегі суфизм арнасында қалыптасқан ислами құбылыс екенін негіздеудің маңызы зор болып отыр. Әрине, жоғарыдай айтып өткеніміздей, бұл ғылыми тұжырым және әулие культіне жаңаша баға беру тәңіршілдік, ата-бабаға сыйыну, анимизм, т.б. ескі діни кешендердің белгілі мөлшердегі әсерін жоққа шығармайды; соңғылардың сарқыншақтары (реликт) мен мұсылмандық тағзым ғұрпы арасында белгілі тарихи-генетикалық байланыс, типологиялық ұқсастық, мәдени-рухани сабақтастық болды.

Қазақтың әулиені қастерлеу ғұрпының, сакралды тұлғалардың тарихын шынайы зерттеудің жаңа парадигмасының келесі маңызды методологиялық ұстанымы – ол «әулие культін» «әулиелер сұлтаны» аталған Қожа Ахмет Ясауи тұлғасымен қайта байланыстыру, себебі жергілікті әулиелер иерархиясында түркістандық пір ерекше құрметке ие болғаны қазір жақсы белгілі («99 пірдің пірі», т.б.теңеулер). Әлішер Науаи сияқты классик ақын, сопылық білгірі Қожа Ахмет Ясауиді «Түркі елінің құбыласы» деп атаған.

Ертеден қазақ халқы Ясауиді «Әзірет Сұлтан», «Сұлтан әл-Әрифин», «Пир-и Түркістан» деп қастерледі, ал зиярат ғұрпының өзегі әрі ең биік шыңы - Қасиетті Түркістанға тағзым ету болды [8]. Қазақ хандары «әулие Қожа Ахмед Йасауи хазретлері» деп кие тұтып, зиярат жасап келді. Ясы-Түркістанның «екінші Мекке» аталуы да Қожа Ахмет Ясауидің әулиелер иерархиясындағы теңдесі жоқ биік мәртебесін көрсететін халық агиологиясы қойнауынан алынған аса маңызды аргумент, дәйек. Ендеше қазақтың «әулиелік» феноменін ешқашан дәстүрлі исламнан, сопылық пен ясауизмнен ажырату мүмкін емес. Халықтың дүние суреттемесінде Әулие «Әзірет Сұлтан» (Ясауи) нағыз түркі-мұсылман әулиесінің эталоны, үлгісі және бұрын-соңды болмаған әулиелік құбылыс саналды (оның басты себебі Ясауиді Пайғамбардың өзінің таңдауы, Арыстан баб арқылы беріп жіберген «аманат(- құрма туралы іргелі миф). Осы секілді сакралды мифтер, сюжеттер төңірегінде жүздеген діни аңыздар тарап, қазақ халқының тарихи жады оларды ұрпақтан ұрпаққа айтып сақтады. Ясауидің өзіне байланысты қазір «100 аңыз» жинағы жарық көрді [8]. Сондықтан әулие феноменін Орталық Азиядағы суфизм контексінде жан-жақты зерделеу бізге Ясауи мұрасын тереңірек ашуға да мүмкіндік береді (себебі, «әулие» мен «Ясауи» - егіз ұғым).

Сопылықтың ежелгі ареалдарының бірі – посткеңестік Орталық Азияда тасаввуф пен ясауилікті зерттеуді филология, шығыстану, филология немесе этнографияның тар шеңберінен шығаруға, оны пәнаралық синтез негізінде жаһандық деңгейге көтеруге, рухани мұрамызды әлемдік философия, антропология мен психологияның заманауи жетістіктерімен байланыстыруға бағытталған әрекеттер әзірше жеткіліксіз. Ал тіпті қазақ әулиелерінің нақты тарихи-этнографиялық аспекттерін алсақ, ол мәселеде де «ақ таңдақтар» баршылық. Осы жолдар авторларының тарапынан соңғы жылдары ишандарды тұлғатану бағытында зерттеу, сол сияқты әйел-әулиелер мәселесі көтерілді [9].

Әулие мәселесін Ясауи тұлғасымен (және ясауи мектебі мұраларымен) интегралды тұрғыда қарастыру барысында төмендегідей ғылыми мәселелер өзекті деп табылды: аймақтық исламдағы киелі тұлғаларды құрметтеу дәстүрінің тарихи алғышарттарын және оның әр кезеңдердегі ерекшеліктерін, қалыптасудағы сопылықтың рөлін, қожалар қызметі және шежірелерімен байланысын анықтау; исламтану мен түркітанудың жаңа үрдістерін, әртүрлі ғылыми көзқарастарды салыстыру және интеграциялау арнасында әулиелерге тағзым етудің мазмұнын түркі-ханафилік исламның маркеры ретінде анағұрлым тереңірек қарастыру, теориялық-әдістемелік тұрғыдан қайта интерпретациялау; «*әулие», «кие», «аруақ», «кәміл адам*», т.б. категориялар мен сакралды терминдерді анықтай отырып, қазақ қауымындағы діни тұлғаларды киелендіруінің теологиялық,

психологиялық алғышарттарын негіздеу; ясауилік ілім мен мектеп (тариқат) тәжірибесінің квинтэссенциясы, сопылық эзотеризм мәселелері тұрғысынан діни терминдерді анықтау; ишандар, әулие-әйелдер (бибілер, қасиетті аналар) туралы тарихи-этнографиялық ақпаратты сакралды география, қазақ фольклоры және көшпенділердің дүниетанымымен тығыз байланыста талдау, т.б.

Өзекті мәселелердің қатарына ортағасырлық сопылық агиографиясын, «тазкира» (әулиелер өмірі) жанрындағы парсы және түркітілдес шығармалардағы ясауизмнің тағдыры, әулие бейнесін қарастырумен қатар, Қазақстан мен Өзбекстанның тарихындағы сопы-ишандар, зиярат нысандарына қатысты тарихи және дінтанулық мәліметтерді жаңаша талдап, жүйелеу жатады (бұл жергілікті исламның ерекшеліктерін және Орталық Азия халықтарының интеграциясындағы рөлін нақтылауға көмектеседі). Мысалы, тақырыптың деректік базаға қатысты агиографиялық ескерткіштер, мәселен, әл-Алауидың «Ламахат мин нафахат ал-кудс», әл-Кашифидің «Рашахат айн ал-хайат» шығармалары Ясауи мектебіне қатысты құнды мағлұматтар береді [10]. Әлішер Науаидің «Насаим ал-мухаббат мин шамаим ал-футатуат» атты агиографиялық шығармасы да зерттеліп, ғылыми айналымға тисіті бөліктері енгізілуде (онда жүздеген әулие тұлғалар туралы баяндалады). Сол сияқты ортағасырлық «Манакиб-и Маулана Лутфулла», «Зийа ал-кулуб» дереккөздері Қазақ хандығы және Орталық Азия билеушілерінің әулие-пірлерге деген зор құрметін, жалпы, көшпенділер өмірінде сопылықтың айрықша рөлін ашуға негіз бола алады. Әулиелер, сопылық туралы қазақ шежірелері, ауызша тарих материалдарында деректер кездеседі. Қазақ мұсылмандығына байланысты халықтың көзқарастарын Шәді-төре Жәңгіровтың «Тарихат», В. Радлов, А. Диваев, т.б. фольклортанушылары жинаған діни-ғұрыптық фольклор үлгілері («қисса», «зікір» үлгілері) айқындайды.

Әрине, мұсылман әулиелер мұрасын «мазарлар кеңістігі» мен қасиетті географиядан ажырату мүмкін емес. Діни зиярат объектілерінің (мемориалдық-культтік кешендер, мазарлар, жерасты мешіттер, ханака, хазира, шілхана, қадамжай, т.б.) белгілі діни тұлғамен немесе қожа әулеттерімен байланысын нақтылау қажет. Осыған байланысты зиярат, зікір рәсімдеріне, аскеттік (*қылует, үзлет*) тәжірибесіне, сол сияқты сопылардың табиғат, жан-жануарларға көзқарасына (бұрынғы тарихнама, этнографияда экологиялық білімдерді тек шаманизмға теліді, ол сыңаржақтық) және кейінгі ғасырлардағы ишан-сопылардың діни дәстүрді сақтап қалудағы діни-ағартушылық рөліне, олардың кітаби-жазбаша, заттай мұралары, сол сияқты шипагерлік-медициналық қызметіне ғылыми сипаттама беру үшін кешенді пәнаралық зерттеулер жүргізілуге тиісті.

Қазақ ишандары, сопы-дәруіштер туралы далалық этнографиялық зерттеулердің, архивтік және теологиялық дереккөздердің жаңа материалдарын іздестіру, оларды ғылыми айналымға енгізу міндеті де айқындалды; әсіресе Қазақстан тарихындағы тариқат өкілдері ишан, шейх, қалпе, махсым, дуана сынды мистиктердің оқу-білімге, емшілікке қатысты мұралдарын, суфизмдегі сананың қалыптан тыс мистикалық ахуалдарына қол жеткізу, өзінің рухани «менін» тану әрі ашу жолдарын зерделеуге баса назар аудару керек.

Теориялық-әдістемелік негіздермен бірге қарастырылып отырған тақырып бойынша іргелі зерттеулердің мазмұнын қазіргі заман өлшемімен сыни талдау қажет. Ізашар-ғалымдар мұрасын қайта қарау, сол сияқты жалпы қазіргі исламтанушы, деректанушы және өлкетанушылардың іргелі еңбектерін саралау жаңа перспективаларды әулие культін (тағзым) зерттеудің жаңа қырларын ашуға мүмкіндік береді. Мысалы, революцияға дейінгі орыс ғылымында дәруіштер мен ишандарға отаршылдық әкімшіліктің қажеттіліктеріне орай ғана қызығушылық туындап отырғаны анықталады (П. Позднев, Е. Смирнов және т.б.) Шығыстанушылық «ориенталистік» көзқарас әдебиетте бақсы/бахши, дуана, тәуіп сынды діни тұлғалардың араласуына, ажыратылмауына әкелді. Сонымен бірге классиктер В. Бартольд, А. Вамбери, В. Радлов, М. Массон және т. б. еңбектерін атап өткен жөн. Олардың арасында В. Жуковский, В. Гордлевский, Н. Лыкошин, Ю. Новицкийдің, т.б. әулиелерге, сопылық практикаларға қатысты арнайы жарияланымдары кездеседі. Жергілікті ишандар жайлы И.Бларамберг, И. Казанцев, И. Гейер, С. Абдулгафаров жазды. Сол кезде, яғни XIX ғ. соңы-XX ғ. басы, мұсылман мазарларына қатысты ғұрыптар, зиярат, діни аңыздар, Қожа Ахмет Ясауи, Сүлеймен Бақырғани, Бахауддин Нақшбанд сынды әйгілі діни тұлғалар туралы алғашқы мәліметтер жиналды. Ясауидің «Диуан-и Хикмет» шығармасы 1901 ж. Қазан қаласында басылып шыққаны белгілі [11].

КСРО-да сопылық пен әулиелерді зерттеуге тыйым салынғанына қарамастан 20-30 жж. өлкетану, этнография, фольклористика аясында кейбір қызықты жарияланымдар жарық көріп жатты, соның ішінде А. Троицкаяның Ташкенттегі мұсылман әйелдердің зікірі туралы, А. Андреевтің әулиелер иерархиясы туралы танымдық мақалаларын айта кету керек [12]. Әсіресе XX ғ. 60-шы жж. бастап шығыстану, этнография жандана бастады. Алайда қазақтың діни сеніміндегі әулиелер, әулиелі жерлер мәселесін «синкретизм» ұғымы арқылы түсіндіру үрдісі көп жағдайда исламды таратушы тұлғаларды негізсіз ежелгі мифтік кейіпкерлер санатына жатқызуға әкелді (мысалы, Шопан ата, Зеңгі

баба сынды әулиелерді); көп жағдайда әулие жайында гуманитарлық ғалымдардың еңбектерінде мүлдем тіс жармау әдеті орнықты. Дегенмен, атеистік сарындағы зерттеулер мазмұнында құнды этнографиялық материалдар да ұшырасты. Мысалға, О. Дастановтың еңбектерінде әулиелер, Қазақстанның қасиетті жерлері тақырыбы фактологиялық жағынан жақсы негізделді.

Посткеңестік әдебиетте ресейлік исламтанушы С. Абашинның еңбектерінің маңызы артты. Ғалымның басшылығымен ислам тақырыбына энциклопедиялық сөздіктер мен жинақтар жарық көрді, ал ізбасары А. Панков әулиелер культі туралы жаңаша тұжырымдама негізінде ғылыми диссертация қорғады [13]. Соңғы зерттеулерінде ресейлік ғалымдар әулиелікті шаманизмнен гөрі «аймақтық ислам» дәстүрімен байланыстырыла зерттей бастағаны анық байқалады (соның ішінде белгілі этнограф Е.Ларина). Кейінгі кезеңде Еуразиядағы киелі нысандарды зерттеу анағұрлым табысты жүргізілді, агиология материалдары, шығыстық шығармалар жан-жақты зерттеліп жатыр. Еділ-Орал өңіріндегі ишанизм дәстүрін рухани құбылыс немесе институт ретінде зерттеген ресейлік авторларды атауға болады [14]. Әлбетте, біздің зерттеушілер үшін қазақстандық ясауитану мен «әулиетануды» әлемдік (ТМД, алыс шетел) суфизм штудияларымен сәйкестендіру міндеті тұр. Түркия ғалымдары жалпы тасаввуф және Ясауи мұрасына ықыласпен қарап, қомақты үлес қосуда. Мысалға, Неджет Тосунның Бахауддин мен Ясауи туралы еңбектерін атап өтуге болады [15].

90-шы жылдардан бері Қазақстанда «халықтық ислам» тақырыбы біртіндеп қайта жандана бастады, мәдени-рухани ренессансқа сай әулиелер мұрасын, ишанизм, сопылық әдебиет, шығыстық дереккөздерді С. Дәуітұлы, Р. Мустафина, А.Муминов, т.б. зерттеді. Тәуелсіздіктің басты рухани нәтижелерінің бірі Ясауи есімінің жаңғыруы болды. Қазіргі ясауитануды кеңінен сипаттаудың артық екенін айта отырып, ол бағытта Д. Кенжетайдың [16] сүбелі үлесін, сол сияқты құнды энциклопедиялардың шығуын, «Диуан-и Хикмет» аудармаларын, ясауитану бойынша жазба дереккөздердің, классикалық мұраның толық зерттеле бастауы жәйттерін атап өтуге болады (Хазини, Насаб-нама, т.б.).

Қазақ агиографиясы мен суфизм арасындағы байланысты А. Құсайынов зерттеді. Тасаввуф, ишанизм өкілдері ретінде тарихта аты қалған тұлғалар Марал ишан, Досжан ишан, Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Айқожа ишан, Әппақ ишан, Бекасыл әулие, Жалаңаяқ Әздер (Әзлер) сияқты діни тұлғалардың өмірбаяны, генеалогиялық деректері үзік-үзік болса да зерттеле бастады. Өлкетанушылар, гуманитарлық ғылым өкілдері Б. Кәрібозұлы, С. Нұртайұлы, З. Ибадуллаева, Б. Әбдірахманов, С. Керелбаев, С. Косбармаков, Е. Оспанов, т.б. авторлар әулие-ишандар тақырыбына өз үлесін қосты. Қожалар, баптар, ишандар бойынша ауызша тарих материалдары жарияланды, жаңа зерттеулер жарық көрд. Әулиелік жерлер, діни зияратқа байланысты әдет-ғұрыптар, сопылықтың халық сенімдеріне, фольклорға әсерін зерттеулер жалғасуда. Сонымен қатар қазақ философиясы мен әдебиетіндегі діни мәселелер, көркем шығармалардағы сопылық сарындар арнайы зерттеу нысанына айналды.

Ғылыми-көпшілік әдебиетке жататын емші-тәуіптер, бақсылар, әулиелер туралы өлкетанулық, этнографиялық жарияланымдардың мазмұнында да құнды мәліметтер ұшырасады. Мифолог С.Қондыбайдың қазақтану бағытындағы пәнаралық зерттеулерінде әулие, кие, қасиетті жерлерге қатысты авторлық пайымдары құрметке лайық. Автор мұсылмандық-сопылық фактордың терең әрі өркендетушілік ықпалын мойындап, Тәңірлік пен Мұсылмандықты өзара үйлестіруге тырысқан әдістемесін жүзеге асырған. Мысалы, өзінің «Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» атты кітабында ол қазақ емшілерінің, көріпкелдер мен әулиелердің барлығының да ислам (қазақы ислам) дінінің ауқымында әрекет еткенігін көрсетеді, сонымен қатар зерттеуші іс жүзінде сопы-әулиелердің аруағы ашылуы, қасиет қонуы және шамандардың (бақсы деп аударылған) рухани инициациясы арасындағы ұқсастықты өзінше пайымдайды [17, 135 б.]. С. Қондыбай Маңғыстау, Арал-Каспий аймағында әулиеліктің Түркістаннан кейінгі екінші ареалы қалыптасуын XIV ғасырдағы исламдану толқынымен, «әулиелер экспортымен» байланысты деп түсіндіреді.

«Қасиетті Қазақстан» мемлекеттік жобасы бойынша шыққан көптомдық кітаптар киелі нысандар, әулиелі жерлер мен қасиетті тұлғалар тақырыбына арналды, мазмұнында ғылыми әдебиеттердегі тиісті мәліметтер қорытылды. Өлкетанушылар қазақ әулиелеріне қатысты баға жетпес шежірелік материалдарды ел аузынан жинап, тынбай зерттеп, ауқымды жұмыс жасағанын да атап өткен жөн. Мысалы, С. Саттарұлының «Абд ул-Жалил баб (Хорасан ата)», Ш. Әшімұлының «Өткен әзиз әулиелер» атты көлемді еңбектері, Мархамет Жанасұлы Шаһхайымтегінің «Алтай қазақтарының дін тұтқасы Мұхаммед Мүмин Хазірет шежіресі» кітабы (Керей ишан жайлы), т.б. атауға болады [18].

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Нуртазина Н. Ислам и генезис казахской мусульманской традиции. - Астана, 2024. -472 с.

2. Басилов В. Н. Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). - Москва: РАН, Институт Этнологии и Антропологии, 1997. -161 с.

3. Нуртазина Н.Д, Картабаева Е.Т. Дауытбекова М.К. Наследие казахских ишанов и святых целителей: новые подходы и перспективы изучения в контексте мусульманско-суфийской традиции Центральной Азии / Электронный научный журнал «edu.e-history.kz». 2024. -Т. 11. -№ 3. -С. 541–557.

4. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Москва: «Мысль», 1970. -144 с.

5. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухамеданские эскизы). -Москва, ГАИЗ, 1938. -180 с.

6. Ислам. Историографические очерки / Под ред. С.М. Прозорова. -Москва: ИВР РАН, 1991. -228 с.

7. Arthur John Arberry.Sufism: An Account of the Mystics of Islam -London: Allen & Unwin, 1950. Muslim Saints and Mystics, A translation of episodes from the Tazkirat al-Awliya (Memorial of the Saints) originally written by Farid al-Din Attar, London, 1966. René Guénon. Insights into Islamic Esoterism and Taoism, 1973. Understanding Islam.By Schuon, F., -London Unwin Paperbacks, 1965.

8. Нуртазина Н. Путешествие к мусульманским святым Туркестана : традиция и современнность /Туризм и сервис в панораме тысячелетий. Вып.1. -Москва, 2009. - С. 266-286.

9. Нұртазина Н., Қартабаева Е., Касимбекова М. Қазақ мұсылмандық дәстүріндегі әулие-ишандар / Вестник КазНУ им. Аль-Фараби, серия ист., 202, № 1. - С. 149-164.

10. Нуртазина Н.Д. Сопылық және әйел: қазақ дәстүрінде әулие аналарды қастерлеудің рухани бастаулары / Ғасыр данасы-Қожа Ахмет Ясауи» халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференциясының жинағы. - Түркістан, 2024. Б. 304-311.

11. Тулибаева Ж.М. Агиографические сочинения как источник по истории духовной культуры казахского народа / Персоязычные источники по истории казахов и Казахстана XIII-XIX вв. -Астана: ЕНУ им. Л. Гумилева, 2006. - С. 181-211.

12. Ясауи Қожа Ахмед. Диуан-и Хикмет. - Қазан, 1901. - 135 б.

13. Троицкая А.Л. *Женский зикр* в старом *Ташкенте* /Сборник Музея антропологии и этнографии, т.7. Л., 1928. С. 173-199. Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. - Ташкент: Изд. Об-ва для изучения Таджикистана, 1927. - 17 с.

14. Панков И.А. Культ авлийа’ аллах в исламе, его генезис и эволюция / Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен. Санкт-Петербург, 2018. - 252 с. - С. 38-94

15. Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение: Монография/ под ред. О. Н. Сенюткиной; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. - Москва: «Медина», 2013. 214 с.

16. Юнусова А.Б. Ишанизм на Урале: духовная традиция и проблемы возрождения интеллектуального ислама /Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России. - Челябинск, 2017. - С. 170–180.

17. Necdet Tosun. Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002; 464 s. Necdet Tosun. Ahmed Yesevi, Ankara, Hoca AhmedYesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay. 2015. -312 s.

18. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. Түркістан: Тұран, 2004. -341 б.

19. Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы: научное издание. –Т.3. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. - Алматы: Арыс, 2008. -288 б.

20. Саттарұлы С. Абд ул-Жалил баб. (Хорасан ата). Тарихи-құжатты танымдық кітап. - Алматы: РИИЦ-Азия. 2007. - 520 б.

21. Әшімұлы Ш. Өткен әзиз әулиелер. - Қызылорда, 2021. -500 б.

Saints) originally written by Farid al-Din Attar, London, 1966. René Guénon. Insights into Islamic Esoterism and Taoism, 1973. Understanding Islam.By Schuon, F., -London Unwin Paperbacks, 1965.

22. Нуртазина Н. Путешествие к мусульманским святым Туркестана : традиция и современнность /Туризм и сервис в панораме тысячелетий. Вып.1. -Москва, 2009. - С. 266-286.

23. Нұртазина Н., Қартабаева Е., Касимбекова М. Қазақ мұсылмандық дәстүріндегі әулие-ишандар / Вестник КазНУ им. Аль-Фараби, серия ист., 202, № 1. - С. 149-164.

24. Нуртазина Н.Д. Сопылық және әйел: қазақ дәстүрінде әулие аналарды қастерлеудің рухани бастаулары / Ғасыр данасы-Қожа Ахмет Ясауи» халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференциясының жинағы. - Түркістан, 2024. Б. 304-311.

25. Тулибаева Ж.М. Агиографические сочинения как источник по истории духовной культуры казахского народа / Персоязычные источники по истории казахов и Казахстана XIII-XIX вв. -Астана: ЕНУ им. Л. Гумилева, 2006. - С. 181-211.

26. Ясауи Қожа Ахмед. Диуан-и Хикмет. - Қазан, 1901. - 135 б.

27. Троицкая А.Л. *Женский зикр* в старом *Ташкенте* /Сборник Музея антропологии и этнографии, т.7. Л., 1928. С. 173-199. Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. - Ташкент: Изд. Об-ва для изучения Таджикистана, 1927. - 17 с.

28. Панков И.А. Культ авлийа' аллах в исламе, его генезис и эволюция / Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен. Санкт-Петербург, 2018. - 252 с. - С. 38-94

29. Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение: Монография/ под ред. О. Н. Сенюткиной; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. - Москва: «Медина», 2013. 214 с.

30. Юнусова А.Б. Ишанизм на Урале: духовная традиция и проблемы возрождения интеллектуального ислама /Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России. - Челябинск, 2017. - С. 170–180.

31. Necdet Tosun. Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002; 464 s. Necdet Tosun. Ahmed Yesevi, Ankara, Hoca AhmedYesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay. 2015. -312 s.

32. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. Түркістан: Тұран, 2004. -341 б.

33. Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы: научное издание. –Т.3. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. - Алматы: Арыс, 2008. -288 б.

34. Саттарұлы С. Абд ул-Жалил баб. (Хорасан ата). Тарихи-құжатты танымдық кітап. - Алматы: РИИЦ-Азия. 2007. - 520 б.

35. Әшімұлы Ш. Өткен әзиз әулиелер. - Қызылорда, 2021. -500 б.

ӘОЖ 83.3

ҚАЗАҚ ДАНАЛЫҒЫ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ РУХАНИ НЕГІЗДЕРІ

Оқай Алтынгүл
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, докторант,
Астана, Казақстан

Қазах халқының ғасырлар бойы жинақтаған құнды мұрасы ұрпақтан -ұрпаққа жалғасқан тәрбиенің қайнар көзі болып табылады. Ұлттық құндылықтарды бүгінгі қоғам дамуына сай жаңғырту, дамыту–мәдени–рухани тұтастықты сақтауды айқындайды. Халқымыздың дәстүрлі көшпелі мәдениетінен бастау алып, тұрмыс–тіршілігімен біте қайнасып, өмірінің бір бөлшегіне айналған салт–дәстүрлерде, фольклорда, даналық ой-толғамдарында және т.б. өмір сүрудің барлық қағидалары бар.

Әр дәуірдің өзіндік ерекшеліктерін көрсететін даналық ойларда халықтың береке–бірлігін арттыратын, тұтастығын нығайтатын, бірегейлігіне ықпал еткен факторлар көрініс тапқан. Бұл жыраулардың жырларында, салт -дәстүрлердің мазмұнында, әдет–ғұрыптарда орын алып, тек моральдық бағдар ғана емес, ұлттың рухани болмысын құрайтын ұлттық құндылықтар болып табылады. Ол ұлттық бірегейліктің өзегін қалыптастыратын дүниетанымдық жүйені құрайтындығымен ерекшеленді.

Халқымыз өмірлік тәжірибесінің нәтижесінде табиғатпен үндестікте өмір сүрудің мәнін түсініп, экологиялық тепе–теңдікті сақтап, сол кезеңнің өмір сүру дағдысын қалыптастырды. Табиғат құбылыстарына қарап алдағы күннің райын болжап, шаруасын қамдап, тұрмыс–тіршілігін үйлестірді, қоршаған ортаның тылсым сырларын білуге талпынды. Өзі өмір сүрген ортаның құпиясын білуге деген ұмтылыс–қазақ халқының дүниетанымын орнықтыруға, ұлттық болмысын ашуға, мәдениетінің қалыптасуына ықпал етті.

Әрбір мәдениет үнемі өзіне рухани іргетасы болатын құрылымдарды іздейді, соны орнықтыруға тырысады. Әлемдегі басқа ұлттар мен ұлыстар сияқты қазақ халқының да көп ғасырлық тарихында озық үлгісі боларлық әлемді танып–білудің, зерделеудің өзіндік сипаттамалары, түркілік ерекшеліктерді танытатын философиялық ойлар мен тұжырымдар жеткілікті болғаны белгілі [1, 6 б.]. Өркениет даму барысында сол дәуірдің әлеуметтік–саяси, мәдени және идеологиялық ықпалына сай өз құндылықтарын қалыптастыратыны белгілі. Қазақ халқы тарихи дамуы барысында түркілік мәдениеттің жалғасы болып табылатын рухани құндылықтарын дамытты.

Қазақтың төл мәдениетінің рухани іргетасының қалыптасуы мен дамуына сөз өнерінің айрықша әсер еткенін атап өту қажет. Бұл жыраулар поэзиясында, халық ауыз әдебиетінде, жыр–дастандарда, шежірелер мен аңыз әңгімелерде т.б. кеңінен орын алды.

Жыраулық поэзия–қазақ халқының рухани мұрасын сөз арқылы ұрпақтан–ұрпаққа жеткізген құнды мұра, ұлт руханиятының айнасы. Жыраулар Бұқар жырау, Қазтуған, Асанқайғы, Доспанбет, Шалкиіз, Ақтамберді т.б. мұралары даналық ойлардың басы ғана емес, ескі мен жаңаның тоғысуы деп түсінуіміз қажет. Өздері өмір сүрген дәуірдегі адамдардың мұң–мұқтажын, қоғамдағы әлеуметтік қайшылықтарды жырлап, ханның кеңесшісі, биге ақылгөй болып, елдің бірлігін, жердің тұтастығын жырлады. Кейінгі ұрпаққа өшпес мұра қалдырып, болашақтың бағыт–бағдарын айқындап кетті.

Жырау туындылары көңіл пернесін дөп басар әсерлілігімен, кезегенін орып түсер өткірлігімен, аз сөзге көп мағына сыйғызған нақтылығымен, сұлу сазды көркемдігі, асау серпімді қуатымен ерекшеленеді. Жыраулардың ғасырлар көгінен өтіп, біздің дәуірге жеткен шағын көлемді, шымыр толғауларынан көне заман таңбасы – түз тұрғынының дүние танымы, адамдық табиғаты, мінез ерекшеліктері, моральдық, этикалық қағидалары айқын аңғарылады [2, 8-9 бб.]. Бұл жыраулардың көшпелі өмір салтында табиғат пен адам арасындағы байланыс, адам болмысына табиғаттың әсері, ой еркіндігі, мінез–құлық нормаларының қалыптасуын философиялық тұрғыда сипаттайды.

Жыраулар поэзиясы жан–жақтылығымен ерекшеленді. Сол кезеңнің күнделікті өміріне, шаруашылығына қатысты тұрмыстық жырлармен қатар, дін, байлық пен кедейлік, этика, мораль қоғамдық мәселелерді де қамтыды. Адам бойындағы құнды қасиеттер әділдік, отансүйгіштік, ерлік, мейірімділік т.б. адамгершілік нормалар да жыраулардың жырларынан көрініс тапты. Заманның өзгеруіне сай адамдардың санасындағы өзгерістер, ұлттық мүддеге сәйкес келмейтін құндылықтардың орын алуы, руаралық тартыстардың ұлт бірегейлігіне нұқсан келтіруін айқын көрсетті. Ел басқарған хандарға, билерге дат айтып, халықтың мүддесіне қызмет етуді, сахарадағы саяси–әлеуметтік жағдайдың маңыздылығын жан–жақты сипаттады.

Сонымен қатар, жыраулар поэзиясы халқымыздың мақал–мәтелдерін, нақыл сөздерін, шешендік өнерін дымытып, бейнелі тіркестерді кеңінен қолданып, қазақ тілінің қолданылу аясын кеңейтті. Бұл өз кезегінде рухани–мәдени құндылықтардың қалыптасуына, поэзия жанрының жаңа мазмұнға ие болуына әсерін тигізді. Адамдардың моральдық ұғымдарын жеке түрде емес, ұжымдық сана деңгейінде қамтуы, біртұтас мағынамен үйлестіре білуі–ұлттың бірлігін сақтаудың зор мүмкіндігі еді.

Қазіргі таңда жыраулар шығармаларының мазмұнынан қазақ халқының өзіне ғана тән ұлттық болмысын, дүниеге көзқарасын, қоғамдық этика негіздерін, тарихи жады мен болашаққа деген сенімді көреміз. Бұл сол шығармалардың құндылығы мен бүгінгі таңдағы өзектілігін айқындайды.

Қазақ халқының даналық ойлары жыраулардан кейін ойшыл ағартушылар А.Құнанбаев, Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, Ш.Құдайбердіұлы, М. Жұмабаев, А. Байтұрсынұлы, М. Дулатов және т.б. шығармалары арқылы ұрпаққа жетті. Ұлы ақын Абай Құнанбаев жиырма бесінші қара сөзінде: «Орысша оқу керек, хикмет те, мал да, өнер де, ғылым да–бәрі орыста тұр. Зарарынан қашық болу, пайдасына ортақ болуға тілін, оқуын, ғылымын білмек керек. Оның себебі олар дүниенің тілін білді, мұндай болды. Сен оның тілін білсең, көкірек көзің ашылады» ,-деп білім алуға, ғылымның мәнін түсінуге шақырды (3, 45 б.). Өз халқына орыстың тілін үйреніп жақсысын меңгеріп, жаман әдеттерінен қашық бол дей келіп, оның тілін білсең дүниені танып білесің, өзіңе ғана емес халқыңа пайдалы боласың деп, оқу–білімнің мәнін ертеден түсінді. Тіршіліктің маңызы адамның адал еңбегі мен білімде ғана деп пайымдады. Халқын мектеп салып бала оқытуға, отырықшылыққа, егіншілікпен

айналысуға насихаттады. Сол дәуірдегі дүниенің кілті орыс халқының ғылымы мен өнері деп, оны үйрену арқылы батыс мәдениетіне жол ашылатынын білді.

Ұлы ағартушы Абай Құнанбаев көптеген шығармаларында қазақ халқының тұрмысын және қара басының қамын ойлайтын адамдардың надандығын айта келіп, рухани құндылықты жоғары қойды. Ұлттың береке -бірлігі, хандар мен билердің елді адал басқаруы, әділдіктің болуына адамгершілік қасиеттерге ерекше мән берді, ұлттық сананы қалыптастырды.

Адамның адал еңбегі, ар –ождан мәселелері бәрінен жоғары тұруы керек, «Атаңның баласы болма, адамның баласы бол», - деп көпке ортақ пайдалы болуға шақырды. Халқының қамын ертеден ойлаған дара тұлға қазақ халқының бірлігі бекем болып, ұлт болып ұйысып, мәдениеті мен дәстүрін сақтап, әлемдік өркениеттен өз орнын алуына күш жігерін жұмсады. Жастарды білім–ғылым игеруге, рухани кемелденуге насихаттаған шығармалары бүгінгі таңда да өзекті болып отыр.

Қазақ халқының ағартушы педагогі Ыбырай Алтынсарин шығармалары қазақ жазба әдебиетін дамытып қана қоймай, ұлттың рухани жаңаруына, бірегейлігіне ықпал еткен құнды дүниелер. Ыбырай Алтынсарин қазақ балаларына арнап мектеп ашып, қазақ тілінде оқулықтар жазды. Балаларды жастайынан оқуға, білімге құштар болуға үндеп, заман талабына сай дамуына бағыт - бағдар берген тұлғалардың бірі.

«Қазақ хрестоматиясына» кірген өлеңдерінде халық–ағарту идеясын көтерді. «Кел, балалар, оқылық», «Өнер -білім бар жұрттар» өлеңдері осындай мақсатта туған. «Кел, балалар, оқылық» өлеңінде ақын бір жағынан жастарды оқуға, білім алуға үндесе, екінші жағынан, өнер, ғылым–білімге, оның жалпы халық үшін керектігіне еш мән бермейтін ескі көзқарасқа соққы берді [4, 6 б].

Бұл шығармаларында балаларға қазақ тілінде білім беру арқылы өз ұлтының ұлттық құндылықтарын біліп өсуіне, ауыз әдебиеті үлгілерімен сусындап, халқының тарихы, мәдениетімен танысуға ерекше мән берді. Шығармаларының мазмұны–жастарды оқу–білімге шақырып, дәстүрлі көшпелі мәдениеттен өркениетті өмірге жол бастайтын рухани құндылықтарға толы болды. Жас ұрпақтың ұлттық болмысын жоғалтпай, білім беру, ғылымды меңгеру арқылы табысқа жетуге, халқына пайда тигізуге, адал еңбек етуге насихаттады. Ол білімді адамның жеке басын дамытуға ғана емес, халықтың тұтастығын сақтайтын, қоғамның дамуына ықпал ететін, болашағын айқындайтын күш деп түсіндірді.

Ағартушы педагогтің ашқан мектептері ана тілінде білім беріп, балалардың бойына ұлттық сананың жастайынан сіңуіне мүмкіндік туғызып, бірегейліктің қалыптасуына ықпалын тигізді. Ана тілінде білім беру арқылы тілдің мәртебесін арттырып, жас ұрпақты ұлттық рухта тәрбиелеуге жол ашты.

Ыбырай Алтынсарин еңбектерінен әдебиеттің өркендеуіне үлес қосып, этикалық құндылықтардың сақталуын, қазақ халқының салт–дәстүрін, болмысын жаңашылдықпен үйлестіргенін көреміз. Әңгімелерінде, өлеңдерінде рухани–адамгершілік қасиеттерді, еңбекқорлықты, табандылықты, адалдықты дәріптеп осы қасиеттерді жас ұрпақтың бойына сіңіруді мақсат етеді. Қазақ қоғамының болашағын білім–ғылыммен байланыстырады.

Қазақ ойшылдарының ішінде саналы ғұмырын халқының бақытты өмір сүруіне, береке–бірлігінің нығаюына, білімді ұлт болып қалыптасуына арнап сол жолда аянбай еткен қоғам қайраткері, ғалым, аудармашы, публицист Ахмет Байтұрсынұлы еңбектерінің орны ерекше.

Ғалымның «Әліпби», «Тіл құралы», «Баяншы», «Әдебиет танытқыш» және т.б. еңбектері қазақ тілі мен әдебиттануда қайталанбас құнды мұра болса, ал, халықтың ұлттық болмысын сақтауда, тілін дамытуда, тілі арқылы бірегейлігін айқындаудың да құралы болып табылады. Халқын оқу–ағарту ісіне араласуға, жаңаны үйренуге, білім алуға ынталандырған еңбектерінің маңызы зор.

Тіл туралы төмендегідей ой айтады: «Ұлттың сақталуына да, жоғалуына да себеп болатын нәрсенің қуаттысы–тіл. Тілі жоғалған жұрттың өзі де жоғалады. Тілді сақтау–ұлтты сақтау, тілдің дамуы–халықтың өркендеуі» ,-деп тілсіз ұлттың өмір сүре алмайтынын, ұлттың болмысы өзінің ана тілінде екенін атап көрсетеді [5, 1 б.].

Ахмет Байтұрсынұлы–қазақ тіл білімінің негізін қалаушы, тілдің ұлттық құндылықтарды сақтаудағы маңызын терең түсінген, тілді білім мен мәдениеттің тамыры деп, ерекше мән берген ғалым. Балаларды ана тілінде оқыту мен тәрбиелеу арқылы ұлттың болашағын қалыптастырудың, ғылымды меңгерудің, мәдениетті дамытудың мүмкіндіктерін жан–жақты айқындаған.

Ғалымның еңбектері қазақ тіл білімінің ғылыми жүйесін негіздеп, қазақ тілінің бірнеше салаларын жүйелеп, тіл біліміндегі алғашқы ғылыми терминдерді жасап, тілдің қолданылу мүмкіндіктерін кеңейтті. Сонымен қатар, тіл туралы айтылған ойлары–қазақ тілін дамытуға, сақтауға, жетілдіруге оны ғылым тіліне айналдыруға, ұлтты тәрбиелеуге негіз болды.

Қазақ халқы–кең байтақ еуразиялық кеңістікте ұзақ уақыт бойы үстемдік еткен және егіншілік пен қалалық мәдениеттің тарихына айтарлықтай ықпал еткен көшпелі өркениеттің мұрагері. Осы уақыт аралығында дәстүрлі көшпенді мәдениеттің рухани тәжірибесін жинақтап, сұрыптап, даналық ойлары арқылы ұрпақтар сабақтастығын жалғап, кейінгі ұрпаққа өшпес мұра қалдырды.

Жыраулардың жырлары, ойшыл ғалымдардың іргелі еңбектері арқылы бүгінгі күнге жеткен қазақ даналығын қазіргі ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға орынды қолдану және насихаттау қажет. Ол әр қазақ отбасында, мектепке дейінгі ұйымдардың тәрбиелеу білім беру бағдарламаларының мазмұнында, орта мектептер мен колледждердің т.б. оқу–тәрбие үдерістерінде қамтылса – ұлт зиялылары арманы жүзеге асар еді.

Даналық ойлардың ерекшелігі–қазақ халқының ойлау жүйесінің көрінісі ғана емес, ұрпақ тәрбиесінің құралына айналып, бүгінгі күнге дейін өз маңызын жойған жоқ.

Қорытындылай келе, қазақ халқының даналық ойлары–халықтың өмір қағидаларымен ұштасып жатыр. Жыраулар поэзиясы елдің тұтастығын, бірлігін, отансүйгіштік қасиеттерді жырлап, халықтың рухани тірегіне айналды. Осындай рухани құндылықтарды ағартушы–ғалымдар мен ойшылдар әрі қарай жалғастырып, ұлттық дүниетаным мен бірегейлікке жаңа сипат берді.

Абай Құнанбаев адам мен қоғам арасындағы байланысты қамтып, өзі өмір сүрген заманның қарама–қайшы оқиғаларымен күресіп, адам баласын иман мен ғылымды меңгеруге шақырып, ұлттың таным–түсінігін кеңейтті. Халықты береке–бірлікке бірігуге насихаттап, оның жолдарын да анық көрсетті.

Ыбырай Алтынсарин халықты ағарту ісіне баулып, оқу–білімді үйренудің мәнін түсіндіріп, оқулықтар жазып, өмірдің құндылығын біліммен байланыстырды. Жас ұрпақтың болашағы тек білім игерумен, адал еңбекпен көркейетінін баса айтты. Ал, ғалым Ахмет Байтұрсынұлының еңбектерінен рухани–мәдени құндылықтардың қазақ халқының тілінен бастау алатыны айтылған. Тілдің ұлт үшін маңыздылығына тоқталып, ұлттың болмысы, іргетасы–халықтың тілі деді.

Ұлт зиялыларының қазақ даналығы туралы ойлары ұлттың бірегейлігін қалыптастыруды құрайтын құндылықтар. Олардың қай–қайсысы да қоғам мен адам игілігі, халықтың мәдени–рухани кемелденуі үшін аса маңызды. Сондықтан, даналық ойлар мен ұлттық бірегейліктің рухани негіздері–өткен мен бүгінді жалғайтын, болашаққа жол ашатын құнды мұра болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. -Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013.-375 б.

2. Бес ғасыр жырлайды. -Алматы: «Жазушы», 1989. -382 б.

3. Абай. Қара сөз. -Алматы: «Атамұра», 2020. -197 б.

4. «Көкейімнен кетпейді»: ұлттың ұлы ұстазы Ыбырай Алтынсариннің тілегі. [Электрондық ресурс]. 29.11.2020 жаңартылды 01.02.2022 https://sputnik.kz/20201129/ Ybyray-Altynsarin-derekter-15609706.html6

5. Ахмет Байтұрсынұлының еңбектері–жөн сілтейтін нұсқаулық. [Электрондық ресурс]. 04.09.2022. https://egemen.kz/article/322240-akhmet-baytursynulynynh-enhbekteri-%E2%80%93-dgon-silteytin-nusqaulyq.

ӘОЖ 1(091)

Рақымжанов Бақытжан Қадырұлы
Философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Астана, Қазақстан

Абайдан кейінгі даналық ойдың көрнекті тұлғасы Шәкәрім Құдайбердіұлы болғаны баршаңызға аян. Шәкәрім шығармашылығының басты ерекшелігінің бірі – қалыптасқан ұғым түсініктер жүйесінде қалып қоймай, қазақ тілінің философиялық лексикасын жаңаша ұғымдармен түрлендіріп, ой көкжиегін кеңейте білгендігінде.

Сондай ұғым, түсініктерге «затшыл ғылым, пәншілдік», «сау ақыл», «арлы ақыл», «арсыз ақыл», «ноқталы ойды» жатқызуға болады.

Ұсынып отырған ғылыми-танымдық мақаламыздың тақырыбы Шәкәрімнің философиялық лексикасындағы «затшыл ғылым», «пәншілдік» ұғымдарына арналады.

Өткен ғасыр кеңестік атейстік-ағартушылық идеологиямен білім алып, философияда марксистік көзқарастарға басымдық беретін кейбір адамдар үшін бұл тақырып қисынға қиғаштау

көрініп жатуы мүмкін екенін ескертеміз. Бұл мәселеде данышпан бабамыздың айтар ойы, тоқтамы бөлек.

«Ғылым деп, боқты жегізді,
Денесіз зат жоқ дегізді.
Пайдасыз пәнмен перделеп,
Тапқызбай қойды негізді»

деп толғанған Шәкәрімнің түп негізгі Хақиқатты іздеуде қол жеткізген өз байламы бар.

Ақиқатты ізден шыққан адамзат баласының осы бір ұлы сапарда материалдық әлемнен тыс тұрған «болмыс», «тіршілік» жоқ деп біржақты жасаған байламын Шәкәрім затшыл ғылымға балаған.

Сөз Шәкәрімнің осы ізденістері жайлы болмақ.

Автор

ШӘКӘРІМ СЫНАҒАН ПӘНШІЛДІК

Пәншілдік қазақтың философиялық лексикасына Шәкәрім шығармалары арқылы енген түсінік. Ойшылдың *пән* және *пәншілдік* дегені затшыл ғылым жайы. *Пәннің* синонимі *затшыл ғылым*. Шәкәрім сынаған *пәншілдікті* түсіндіруде оның сипатын білдіретін затшыл ғылым түсінігін қолданамыз. Пәншілдік дүниені тануда қалыптасқан қағида болса, затшыл ғылым оның сипаты.

Шәкәрімде *пән* түсінігіне қатысты келесідей өлең жолдарын кездестіреміз:
*«**Пәнш**і мен дінші тыңдамас,*
Жиреніп мұны ұнамас.
Өйткені олар бір езу,
Әдетін тастап шыдамас»
Немесе;
*«**Пән** мен дін деп қор болар,*
Ойында өзі зор болар.
Ноқтадан басын ала алмас,
Жетекші айуан сол болар».

Келесі, «Күн аязда терезеге» өлеңінде: *«Шала дін мен қате **пәннің**, соңына ерме шынға ер»* десе, «Қасыңа қылыш қайратқан» өлеңінде: *«Ойы кем, сөзге шешендер. Денешіл, **пәншіл** кеселдер»* – дейді. Осында *«**Пән** айтты ғой деп сенбе»*– деген ойлар айтқан.

Ал мына бір өлең жолдарында: *«Жан жолдан қосылды деп **пән** де, дін де, ақылды байлап қойған соған мүлде»* деп оның адасқанын айтса, «Тура жолда қайғы тұрмас» өлеңінде: *«Шынды таптым, қайғы басты. Шын сырымды айтайын. Дін де, **пән** де қатты адасты, дау сабасты барқырап»*–дейді.

Келесі өлеңінде де *пән* жайын сөз еткен.

«Адасып діншіл азғанын,
Пәншілдер ғылым қазғанын,
Философ ойшыл жазғанын,
Сынауға енді бұрдым бас».

Сонымен «пән» деп Шәкәрім нені айтқан? Неліктен оны сынға алған? Біз осы сұрақтарға жауап іздейміз.

Шәкәрім үшін пәншілдік ол – ғылымда затшыл (материяшыл) болу. Кеңес заманындағы философиялық түсінікке салсақ – материализм.

Шәкәрім пәншілдікті оң қабылдамаған, керісінше, оның **олқылығын жазып сынаған**.

Шәкәрім «Үш анықта» түпкі жаратушыны іздеуде екі жолдың қалыптасқанын айтқан. Оның бірі – түп жаратушы бар деген **пайғамбарлар** болса, екіншісі – түпкі жаратушы жоқ, дүние өз бетінше жаралып, өніп жатыр дейтін **затшыл ғылым, пәншілдік**.

Шәкәрім «Үш анықта» осы екінші жолдағылар жайында пікірлерін келесідей ойларымен сабақтайды; *«Енді біліп жаратқан ие де жоқ, өлген соң өмір де жоқ деген жолдың түбінде осы барлық әлем неден бар болды деген ойдан шыққаны төменгі сөзден мәлім болды. Ескі заманның білімділері әр нәрсенің түпкі негізі неден жаралғанын тексеріп, тамам нәрсенің негізі төрт нәрсе деп білген. Онысы – от, су, топырақ, ауа. Олардан кейінгі білімділер ол төрт нәрсенің әр біреуі әлденеше негізден жаралғанын таба–таба жақынырақ кезде түп негізі сексен шамалы екенін тапты. Әр дененің көзге ілінбейтін кішкентай тараулардан қосылып жаралғанын тауып, ол кішкентайды қанша ұсақтаса да ақырында тіпті бөлуге келмейтін болады. Сол бөлінуге келмейтін түп негіздердің атын Европаша атом деп атады»*.

Шәкәрімнің айтып отырғаны дүниенің түп негізінде жатқан алғашқы бастама – субстанцияны табуға тырысқан көне грек ойшылдарың философиялық ізденісі. Бұл ізденістер жаратылыстану ғылымының қалыптасуына алғышарт болған. Бірақ сол шеңберден шыға алмаған. Себебі олардың тапқан бастамасы (грек философиясында субстанция деп аталады) материалды әлем элементтерімен шектеліп, одан аса алмаған. Бұны көне заман ойшылдарының кемшілігі деп те айтуға болмас. Өйткені жаратылыстану ғылымының зерттеу нысанының өзі зат. Шәкәрім атамыз бұлар ізденістерід теріске шығаруды мақсат етпеген, бірақ олардың жауабына қанағаттанбаған.

Заттар әлемінен тыс ақиқат жоқ, қолмен ұстап, көзге көрінетін нәрсе ғана бар дейтін танымды Шәкәрім *«пән»*, ал оны ұстанушыларды *«пәншілер»* деген.

Жоғарыда Шәкәрім дүниенің субстанциясын су, от, ауамен байланыстырған көне заман ойшылдары Фалес, Анаксимен және Гераклиттің жаратылыстанымдық көзқарастары жайында айтып отыр.

Грек философиясында бұлармен қатар Демокриттің атомдар туралы ілімі пайда болып, алғаш рет дүниені құраушы ең ұсақ бөлшек атомдар екені мәлім болған. Шәкәрім ол жайында *«...Гректің Эпикур, Демокрит деген білімділері сол атомды дәлел қылып, барлық әлем атомнан өршіп, жаралып жатыр, оны былай қылайыншы деп біліп жаратқан ие жоқ деген бір жолға негіз салды»* – дейді.

Шәкәрім пәншілдік жайын сөз етпес бұрын үлкен ізденістер жасаған. Дүниенің негізін іздеген әртүрлі ғылыми болжамдарды танып білген. Философтардың пікірлерін қорытып, ой жарыстырған.

«Үш анықты» оқи отырып көне заман ойшылдарының дүниенің субстанциясы туралы ізденісте материалды әлемнің құрылымын танумен шектелгенін аңғарамыз. Ал Шәкәрімді толғандырған басты сұрақ **заттық әлемнің құрылымы емес, оның неден жаралғаны.**

Ойшыл «Үш анық» еңбегінде затшыл ғылымның Еуропада қалай өріс алғаны туралы пікірлерін әрі қарай сабақтайды: *«Соңғы кезде Европаның Гасенди, Декарт, Ньютон, Линней сияқты ойшылдары бұрынғы Эпикур, Демокриттерден қалған жаратушы ие жоқ дегенді қайта жаңғыртып, Европа арасында сол ойдың жайылуына себеп болды. Және атомдар бірін–бірі тартып қосылуына бір күшті дәлел табылды. Ол әр нәрседе бірін–бірі тартатын қуат барлығы. Оны орысша притяжение деп арабша тажазиб дейді. Мұны алғаш тапқан Англияның Исаак Ньютон деген ойшылы. 17 ғасырда алманың үзіліп жерге түскенінен ойлап тапқан. Бұл біліп жаратқан ие жоқ дегенді ұғымдырақ айтсақ, әлемдегі бар нәрсенің негізгі сексен түрлі атом, солар бірін–бірі тартатын притяжение заңымен қосылып, дене жасап, бірінен–бірі өсіп, өзгеріп жатыр, оны былай қылайын деп әр қайсысын әр бөлек жаратып жатқан ие жоқ және жан деген өз алдына бір нәрсе емес, сол атомдардан жаралған дененің бір қозғалысы, өзгерістерінен шыққан сипат»*.

Шәкәрімнің ойынша, затшыл ғылым жан туралы мәселеде қателескен. Әсіресе, олардың жан атомдар өзгерісінен шыққан сипат деген пайымы Шәкәрім түсінігіне қайшы. Ол жанды рухтық сипатта емес заттық, атомдардан құралған сипат деген атомистер іліміне қанағаттанбаған. Эпикур мен Демокрит түсінігінше жан атомдардан құралғандықтан тіршілік иесі өлгенде ыдырап кетеді. Яғни, жан өз бетінше өмір сүрмейді. Шәкәрім болса, жанды затар әлемімен шектеп қоюды адасушылық санайды.

Түп жаратушы ие туралы ешқандай заттық сипат, тексеріп көретін форма таба алмағандықтан пәншілер оны жоқ дей салумен шектелген. Бірақ жан туралы сұрақтан бас тарта алмаған. Себебі, тіршілік иелері өмір сүріп тұр. Солай бола тұра жанда қолға ұстап тексеретін оның заттық сипаты жоқ. Тіршіліктің өмір сүріп тұрғанын көзбен көріп, куә болып отырған соң заттық формасы жоқ екен деп жанды теріске шығара алмай, еріксіз мойындаған. Бірақ жанды олар материаны түсіндіргендей атомдар құрамасы деп затшылдықпен түсіндірген. Оны бұлай түсіндіру жанның тәннен тыс, мына тіршіліктен кейін де өмір сүретіндігіне күмәнмен қарауға әкеліп, *пәншілдікке* ұрындырған. Бұл пікірлерге қарсы «Үш анықта» Шәкәрім XIX ғасыр Еуропада затшыл ғылым түсіндіре алмайтын жан құбылыстарын куәландырған телепатия, спиритуализм, магнетизм ілімдерінен мысалдар келтірген.

Өлген адам жанының хабар беретіндігін, кейде адам болған оқиғаны көріп білмей тұрып алдын-ала сезіп, біле алатындығын мысал қылған. Шәкәрім осы ілімдердің дүние астарында басқа күштердің бар екендігіне адамдарды тәжірибелер арқылы куәландырғанын, кейін *заттшыл ғылым* жолындағыларда оны мойындап таңданғанын айтқан.

«Үш анықта» мұндай мысалдарды ойшыл жанымыз тән өлгенде бірге жойылып, тарап кетеді деген жоғарыдағы атомистік көзқарастарға қарата пікір ретінде қолданып, ойлануға шақырған.

Сонымен Шәкәрім екі мәселедегі *пәншілдіктің* басты кемшілігін айтқан. Ол **жаратушы** мен **жанды тануда** пәншілердің заттар әлемімен шектелуі. *Пәнді* Шәкәрімнің сынға алу себептері; біріншіден, **олардың жаратушыны жоқ деп тануы**, екіншіден, **жанды жолдан қосылды деу** және оның денелерді жаратудағы рөлін түсінбеу. Бұған **жанның қабілеттері мен тілеуіне, азығына сенбеу** де кіреді.

Әрі қарай *«Жоғарыдағы айтылған барлықтың бәрі өздігінен жаралып жатыр, оны былай қылайын деп біліп жаратқан ие жоқ деген жол әлдеқашаннан айтылып келе жатса да, әсіресе 17-18-19 жүз жылдардың аяқ шеніне шейін Европа ішінде көбірек жайылды»* –деп Шәкәрім затшыл ғылымның дәлелдерінің күштірек дегендерінен төмендегідей мысалдар келтіреді (*қысқартып береміз. Б.Қ.*).

1. ***Қайта айналыс жолы.*** *Барлық дененің түп себебі бұрыннан бар қуатты дене атом. Әр нәрсені өсіп өндіретін сол, дүниеде еш нәрсе жоғалмайды, бірақ өзгереді. Заттар қатты, сұйық, газдар болып үш түрге түседі. Осылайша заттар бір күйден екінші күйге ауысып, өзгеріп отырады. Адам да өлген соң сезім кетіп еш нәрсе сезбейді. Осы заңдылық бойынша алмасып отырады.*

2. ***Жаратылыс жолы.*** *Мұқым барлықтың бәрін бар қылып тұрған – жаратылыс жолы. Сондықтан біліп жаратушы ие деген бекер сөз, ол жаратылыс жолы осы жаратылғандардың өзінен бөлек нәрсе емес. Осыдан бөлінбейтін заң барлықтың бәрі сол заңнан еріксіз жаралып жатыр. (Философ Литерие сөзі).*

3. ***Тұқымдастық жолы.*** *Құрғақтағы хайуандар, адамдар, өсімдіктер, құстар – бәрі теңізден туған. Теңіз жерді орап алғандықтан су хайуандары, өсімдіктері құрғаққа шыққан. Жер жүзіндегі өсетіндердің, жандылардың бәрі басында су хайуаны. Сондықтан бұларды бөлек–бөлек жаратқан ие жоқ дейді. (Маиеннің сөзі).* (Ч.Дарвиннің ілімі осы қағиданы ұстанғанын еске саламыз. Б.Қ.).

4. ***Дене сезімі.*** *Біз әр нәрсені денедегі сезімімізбен білеміз. Мұқым барлықтың бәрі жаралыс жолымен еріксіз бар болып жатқанын көріп, біліп тұрмыз. Егер біліп жаратушы ие бар болса, бұл жаратылыс себептерінің түк керегі жоқ болар еді. Неге десең, бір жаратушы білімді құдірет бар болғаннан соң бұл себептердің керегі не? Сондықтан біліп жаратушы жоқ дейді. (Бұл – Бюнхер сөзі).*

5. ***Әр түрлілік.*** *Барлық дүниеге қарасаң тасы, ағашы басқа өсімдіктер, хайуандар, адамдар, су, от сияқты, тіпті біріне–бірі ұқсамайды. Бұл нені көрсетеді? Бұл әр нәрсе қалай болса солай кезі келгендіктен себебіне қарай жаралып жатыр. Оны былай болсын деп жаратушы жоқ екені осыдан мәлім дейді. (Демокрит сөзі).*

Бұдан *пәншілдіктің* **Құдайды теріске шығаратындардың ілімі** екенін көреміз.

Кеңес дәуіріндегі біздің санамызды билеген Маркстік ілімдер де, заттар әлемін ғана ақиқат деп тануға шақырған позитивизм де, Дарвиннің эволюциялық теориясы да осы *пәншілдік* қағидаларына сүйенген.

Бірақ адам болмысын тек затшыл ғылыммен тани аламыз ба, адам болмысының өзі метафизикалық (мета-тыс, физика – табиғат, зат) мазмұнға ие емес пе деген сұрақ туады. Бұл Шәкәрімді де толғандырған.

Шәкәрім түп жатарушы мен жанды тануда «сау ақыл» керек, дұрысы дүниені «ноқтасыз, сау ақылмен тану» деген. **Сау ақыл әдетке, алған білімге, идеологияға, субъективті көзқарасқа, сыңарезулікке бой алдырмайтын – сана.** Сау ақыл үшін затшыл ғылымға, не болмаса соқыр сенімге арқа сүйеу жат.

«Көрініске шоқынған, көр сопы бізді не қылсын» дейді Шәкәрім. Түп Иесін тануда көрініс қуып, көктен, жерден жазу көріп, жаратушының бар екенінің дәлелі осы деп түсіну Шәкәрімге тән емес. Ол көрініске шоқынған дегенде, жаратушының заттық келбетін іздеп жүргендерді айтқан.

Адам ақиқатты тани ала ма? Ойланатын сұрақ. Біз сол ақиқаттың ішінде емеспіз бе?! Олай болса адам оны қалай қолына алып көре алады?

«Ақылға сыймас ол Алла» деп толғанған хәкім Абай, адамның жаратушыны тануы жайлы:

«Ақыл мен хауас барлығын,
«Білмейдүр жүрек, сезедүр.
Мутакаллим мантикин
Бекер босқа езедүр»

деген. Муттакаллим дегені рационалистер, ал, мантикин ол мантық – логика ғылымы. Абай рационалистерді жаратушыны білгісі келетінін, бірақ жаратушыға жаратылғанның ақылы (логика) жетпейтіндігін айтып отыр.

«Өзгені ақыл ойға қондырады,
Біле алмай бір Тәңіріні болдырады»

дейді Абай.

Адамға жаратушыны **білу тән емес, сезу тән**. **Адам үшін жаратушыны білуден көрі, сезу нәтижелі.**

Көрініске шоқыну, пұтқа сыйынуда, құдіретті жүзбе-жүз көрем дейтін әдетте пәншілдік сипат бар.

«Молдалардан дін сұрасаң,
Сандырақтар сандалар.
Пәншілермен бас құрасаң,
Жан, Құдай жоқ, дер тұрақ.
Біз хақиқат елегіне
Осы екеуін елесек.
Түкке тұрмас керегіңе,
Екеуі де қалжырақ.
Пәнші дейді: «қайда тәңірі?»
Дінші дейді: «менде тұр!».
Екеуі де сөзге нанды,
Таза ақылдан жоқ сұрақ.
Пәнші нанды бес сезімге
Дінші адасты жолынан.
Сал ақылға, дұрысы не?
Дәлелін тап жақсырақ».

Шәкәрім пәнші мен діншінің дәлелін қанағат тұтпаған. Сонда оның тапқаны не дейсіз ғой? **Ол жатарушыға адам жанымен байланысады дейді**. Затпен біз жатарушыны ешқашан тани алмаймыз. **Жаратушыны тану көңілдің ісі.** «Жер жаһанға сыймаған құдірет күш сенуші адамның көңіліне сыйып кетеді» дейді Жалал әд-дин Руми. Адамның көңілі жер жаһаннан да кең деп отыр.

Шәкәрім **Жаратушыны тану үшін жанды таны** деген қағида ұсынған. ***«Шынды білмек ойласаң сен, алдыменен жанды біл»*** дейді. Немесе *«Жанға көнсем, жан иесі – Тәңірге де көнгенім»* деп ойын ашып айтқан. Жанға сенбеу жан иесіне де сенбеуге әкеледі. Шәкәрім **жанды тану жаратушыға бастайтын бірден бір жол** деп түсіндіреді.

Зайырлы қоғамда жантануға жақынырақ келетін ғылымды психология деп жүрміз. Шәкәрім осы психология ғылымының жанның басынан бар екендігін ойланғысы келмейтіндігіне қынжылған.

«...Жаным жоқ» – деп болады масқара адам.
Жалам емес, жазыпты пән деп мұны,
Не демес ойы жетпей сасқан адам.
Жанының бастан барын байқамапты,
Психолог ғылымын ашқан адам».

«Жаралыс басы қозғалыс, қозғауға керек қолғабыс. Жан де мейлі, бір мән де, сол қуатпен бол таныс» деген Шәкәрім жанның тіршілік атауының қозғалтушы қуаты, оған қолғабыс қылып тұрған себеп екенін айтқысы келеді. **Жан тіршіліктің жалғасы немесе құрамдас бөлшегі емес, бастаушысы деген идея ұсынған.** Түпкі қозғалтушы себепті «жан дейміз бе, әлде бір мән дейміз бе» соны танып білу керек деген.

«Пәншілерді» Шәкәрім дәһрилер деп атаған. *«Дүние бұрын бар нәрседен жаралады десең, оны бар қылатұғын бір ие керек. Егер иесіз өзі бар болды десең, онда дәһри деген әр діннің сөзі сықылды бір теріс ақымақтық болады. Дәһрилер дүние өздігінен бар болып, ескірген сайын бір нәрседен бір нәрсе жаралады дейді. Бұл тіпті теріс жол»*–деп жазды.

Дәһрилер – Құдай жоқ, дүние өздігінен дейтіндер. Хәкім Абай өлеңдерінің бірінде де осы түсінік кездеседі.

«Күні–түні ойымда бір–ақ Тәңірі,
Өзіңе құмар қылған соның әмірі.
Халиққа махлұқ ақылы жете алмайды,
Оймен білген нәрсенің бәрі – дәһрі».

Оймен білген деп *пәншілердің* танымын айтып отыр. Ой затқа ғана жетеді, оның мүмкіндігі шектеулі. Жаратушыны жүрек көзімен сезіп біле алатынымызды тұспалдайды. *Халиққа* (жаратушыға) *махұлық* (жаратылған) ақылы жете алмайды (Абай).

Ғұлама ойшыл, имам Әбу Хамид әл-Ғазалиде «Философтар позициясының күйреуі» атты еңбегінде осы дәһрилер жайында айтқан. Жаратушыны іздеуде адамдар екіге бөлінген дей келе Ғазали «оның бірі – ғаламды Жаратушының жасағаны дейтіндер, бұлар жаратылған нәрсе ешқашан жарата алмайды, олардың негізінде жаратушы тұр деушілер, ойлары логикалық заңдылықтарға қайшы емес, екіншісі – дахриттер» дейді. «Дахриттер – құдайсыздар. Олар ғаламды мәңгі және өзгермейтін жаралыс деп, оның Жаратушыдан жаралғанына күмән келтірушілер» [6]. Ғазали дахриттер деп атейстерді айтқан.

Заттар әлемін ғана шындық дейтін дәһрилер ілімі материалды әлемнің қызығын көруге шақырып, **жанды мүлдем ұмытып,** денеге бас ұрады. Осыдан келіп адамзат баласының **суық ақылмен жасалған білімі көңілін тазарта алмай**, жан дененің құлына айналып, түп иесін мүлдем ұмытады. Ал имани білімі жоқ адам дүниенің сөзін сөйлейді.

«**Пән жамылған әлімдер**,
Дін жамылған зәлімдер,
Бере берсең, бәрін жер,
Сол жалмауыз паңнан без»
–деген Шәкәрім бұл жайында.

Жаратушыны теріс көрген, көкірегінде инедей саңылау жоқ адам үшін күнә, обал, сауап түсініктері қияли, мағынасыз. Білім жүрекке бармаған соң адам рухани тазара алмайды. Бұлар жайында, *"Адасып әлім шатылды, ол шатасқан шаңнан без"* деген ақын. Жаратушыны, жанды қаперіне ілмеген *«пәншілдік»* адам жүрегін қатайтып, жанашырлық, мейірім сезімдерін тұмшалайды.

«Күн көре алмай жақының жатыр өліп,
Шіміркенбей жемтігін жейсің бөліп.
«Ғылым деген бұл болса, адыра қалсын»
Демеске бара жатыр ішім толып»–дейді Шәкәрім.

Шәкәрімнің ойынша *пәншілдік* әлемнің құбылыстары жайында айтып, оның түп себебін көре алмай отыр.

«Ғылым деп боқты жегізді,
Денесіз зат жоқ дегізді.
Пайдасыз пәнмен перделеп,
Тапқызбай қойды негізді».

Пайдасыз *пән* жүректің көзін перделеп, оған «Хақтықтың сәулесін» (Абай) түсірмейді. *Пәншілер* үшін қолмен ұстап, көзбен көргендер ғана бар, қалғаны маңызды болмаған соң жан азығы, көңіл-жүрек тазалығы, жан тазалығы, махаббат, нұр, аян тәрізді көзге көрінбейтін құбылыстар жайында ештеңе айта алмаған. Негізінде адам баласы осылар арқылы адамдық дәрежеге көтеріліп, дүниені танып біледі. **Шәкәрімдегі Ар білімі туралы идея жантану ізденістерінің нәтижесінде қалыптасқан**.

«Айла, күш – айуандықтың ең жаманы,
Боқты боқпен жуғанмен ел түзелмес.
Ар түзейтін бір ғылым табылмаса,
Зұлымдықты жалғанда әділ жеңбес»
–деген ақын.

«Көрінер ғылымды елдің сырты таза,
Тексеріп терең ойға салмағанда.
Ақымақ пен айуанның иісі аңқиды,
Істерін әбден сынап талдағанда»
–деп Шәкәрім *пәншілдікке* белшесінен батқан құдайсыздық ілімдерін тағы да сынаған.

Ғылым *затшылдықпен* шектелсе, ол ардың ісіне айналмаса, сырты бүтін көрінгенмен іші бүлінетінін меңзеп отыр. Ғылым – ардың ісі болу керек. Ар тазалық өлшемі, адамның жаратушы алдындағы жауаптылығы. Ұждан екі дүниеде де жанның азығы.

Шәкәрімнің *пәншілдік* туралы айтқандары **пайдасыз білім** туралы **ойды қозғайды.** *Пәншілдік* ол да білім, **бірақ түп иесін тануда пайдасыз білім**. **Жантануда одан келетін үлес жоқ.** Жоғарыдағы ақынның *«Пайдасыз пәнмен перделеп, тапқызбай қойды негізді»* деген жолдардағы айтпағы да осы.

Орыс отаршылығы арқылы келген ағартушылық қазақтың санасына бөтен ілімдерді сіңіріп бақты. Ол ағартушылық саясат еліміздің, ұлтымыздың мәдениетін ескішілдік деп үйретті. Елдік санадан, дін мен тілден айырды. Қазір сырттан келген пайдасыз білімнің зардабын көріп отырған жайымыз бар. Қазаққа сырттан келген ағартушылық ілімдер құдайсыздық ұранын таратты. Саяси жасалған ағартушылық *пәншілдік* сипатта өріс алып, елге рухани азық бола алмады. **Бойымызға жұқпай, сыртта сырғанады**. Шындығында қазаққа *«жүректі тот»* (Шәкәрім) бастырмайтын, рухани тазалыққа, таза ауаға бастайтын Шәкәрім айтқан **ар білімі** қажет болатын.

Шәкәрім сынды ғұлама ар білімі қажет деу арқылы қазақтың ғана емес, адамзат баласының алдындағы үлкен сұрақты шешуге тырысқан.

«Сыртқы сөзің шын болса,
Ішің толған жын болса,
Жүрегіңде мін болса,
Айтқан сөзің ем емес!
Жүрегі таза адамдар,
Зұлымдықтан амандар,
Қиянатсыз надандар
Әулиеден кем емес!».

Шәкәрім *«қиянатсыз надандарды әулиеден кем емес»* деу арқылы адамшылықтың ең алдымен білім арқылы емес, қиянатсыздық арқылы қалыптасатынын айтып, қиянатсыздықты білімнен жоғары қойған.

Адам баласы зиянкес, қиянатшыл. Білім ардың алдына түсіп кетсе адамшылыққа қызмет етуі екі талай. **Пәншілдік – ардың алдына түсіп кеткен білім жүйесі.**

Ар білімнің **алдында** тұрса, білімді адамзат игілігі үшін қызмет еткізуге болады. Әр адам қиянатсыз болуға тырысса, зиянсыз экономика, зиянсыз білім, зиянсыз саясат, зиянсыз ғылым, зиянсыз дін, зиянсыз ой, зиянсыз қатынас адамзатты таза ауаға алып шығар еді. *«Қиянтың бар болса иманың жоқ»* деген Шәкәрім. Тұтқан дінің үшін де жаратушы алдында есеп бересің.

Қиянатсыз ой ойлау, қиянатсыз сөз сөйлеу, қиянатсыз әрекет ету адамды жарыққа, тазалыққа бастайды.

Әлихан Бөкейханның *«Білімнен мақсат шықпайды. Әзәзіл ұжмақтан надандықпен шыққан жоқ. ...Ұлтына, жұртына қызмет ету білімнен емес, мінезден... Білім біліммен, мінез – мінезбен*» деген сөзі бар. Біріншіден, Әлихан мінез деп атаның сүйегі, ананың сүтімен сіңген қасиетті, тәрбиені, елге, жерге деген сүйіспеншілікті айтып отыр. Екіншіден, білімнің табиғатына күнәнің тән екені туралы ой қозғайды. Адамзат баласының жұмақтан қуылуына білім ағашының жемісін жеуі себеп. Парадокс.

Арлы ақыл, ар білімі деу арқылы Шәкәрім үнемі арды алға қойып отырған. Арсыз білім, арсыз ақыл адамзатты адастырмақ. Шәкәрімнің «пәншілдік» орнына «ар түзейтін ғылым қажет» дегендегі басты ойын, *пәншілдік* турасындағы идеяларын осылай түсіну қажет. Сыртқы дүниені танып, оны адамзат игілігіне қызмет еткізу үшін затшыл ғылымның өз орны бөлек болғанмен, жанды, Жаратушыны тануда оның сол шектеулі шеңберден шыға алмайтынын түсінген жөн. Шәкәрімнің де айтпақ ойы осы.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Шәкәрім. Иманым. Алматы: Арыс, 2000. – 117 б.
2. Құдайбердиев Ш. Шығармалары /Өлеңдер, дастандар, қара сөздер/. Алматы, 1988.– 206 б.
3. Ш. Құдайбердіұлы. Үш анық. // Әлем альманах. Алматы, 1991. -20 б.
4. Ш. Құдайбердіұлы. Мұсылмандық шарты. //Жол табалық ақылмен. Халықаралық Абай клубы 2006.–671 б.
5. Құнанбаев А. Шығармаларының бір томдық толық жинағы. Алматы, 1961. –227 б.
6. Абу Хамид аль-Газали. Крушение позиций философов. Москва, 2007.

ӘОЖ 39:1(=512,122)

ЖАҺАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ САҚТАУДЫҢ ӨЗЕКТІЛІГІ

Ракимжанова Саяна Қадырқызы
С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті
философия кафедрасының қауымдастырылған профессор м.а., PhD докторы,
Болысова Куралай Махсутхановна
Астана халықаралық университеті
Өнер және гуманитарлық ғылымдар жоғары мектебінің
қауымдастырылған профессор м.а., философия ғылымдарының кандидаты, Астана, Қазақстан

Қазақ халқы өзінің ұзақ тарихи даму жолында бірнеше маңызды өркениеттік кезеңдерді бастан өткеріп, әр кезең ұлттық болмыс пен тарихи сананың қалыптасуына өзіндік әсерін тигізді. Бірінші кезең – «Алтын дәуір» деп сипатталады. Бұл – Алтын Орда кезеңімен сәйкес келетін уақыт. Қазақ пен ноғай халықтарының бірлігіне негізделген бұл дәуір көшпенділер өркениетінің ең шарықтау шегі ретінде бағаланады. Ұлы Дала кеңістігіндегі өмір салты мен ерлік рухын сипаттайтын эпостық мұралар – «Қырымның қырық батыры», «Ер Қосай» секілді жырлар – осы кезеңдегі тарихи сананың көркем көрінісі болып табылады. Екінші кезең – «Қиын-қыстау заман». Бұл уақытта қазақ пен ноғай бірлігі ыдырап, қазақ халқы өз бетінше мемлекет құру жолына түсті. Тәуелсіздікке ұмтылған көшпенді жұрт түрлі ауырлықтарды бастан кешірді. XV–XVII ғасырлар аралығындағы Дайыр Қожа, Қазтуған, Асан Қайғы, Доспанбет, Шалкиіз, Жиембет, Ақтамберді, Үмбетей, Бұқар жырау секілді жыраулардың шығармашылығы осы тарихи кезеңнің рухани айнасы іспетті. Бұл кезеңдегі жыраулық поэзия – халықтың еркіндікке деген ұмтылысын, ел мен жерге деген сүйіспеншілігін сипаттайтын терең философиялық мұра болып табылады. Үшінші кезең – «Зар заман». Бұл кезең Еуразиялық көшпелі өркениеттің әлсіреуінен басталып, қазақ халқының Ресей империясының ықпалына толықтай тәуелді болуымен сипатталады. Осы уақыттағы тарихи санада тәуелсіздіктен айырылудың зардабы, әлеуметтік күйзеліс, рухани дағдарыс көрініс тапты. Шортанбай Қанайұлы, Дулат Бабатайұлы және Мұрат Мөңкеұлы сынды зар заман ақындары бұл тарихи ахуалды терең сезіммен бейнелеп, елдің тағдырына алаңдаушылық білдірді. Төртінші кезең – «Жаңару дәуірі» немесе «жаңа заман». XX ғасырдың басынан бастап басталған бұл кезеңде Шығыс елдерінде, соның

ішінде Қазақстанда да, реформалық идеялар белсенді түрде тарала бастады. Бұл қозғалыс ұлттық мәдениет пен этностық ерекшеліктерді сақтай отырып, жаңғыру бағытын ұстанды. Шоқан Уәлиханов, Абай Құнанбайұлы және Ыбырай Алтынсарин сынды ағартушылардың еңбектерінен бастау алған бағыт кейіннен «Алаш», «Қазақ», «Түркістан» идеялары арқылы саяси деңгейге көтерілді. Ұлттық сана мен ұлтжандылық бұл кезеңде ерекше қарқынмен дамыды. Бесінші кезең – Қазіргі заман. Бұл – тарихи сананың жаңғыру, трансформациялану кезеңі. Қазақстан индустриялық және постиндустриялық даму жолына түсе отырып, жаһандану үдерістерінің белсенді қатысушысына айналды. Қазіргі таңда тарихи сана жаңа мазмұнмен толығып, ұлттық мұра мен жаһандық құндылықтарды үйлестіру міндеті алдыңғы қатарға шықты. Қазіргі уақытта дүние жүзінде аса күрделі процестер іске асуда. Соның бірі жаһандану (глобализация, ғаламдастыру) процесі – бұл әлеуметтік, рухани, саяси экономикалық процесті білдіретін термин. Жаһандану, ғаламдану, әлемдік ауқымдану, глобализация (ағылш. Global - әлемдік, дүниежүзілік, жалпы) – жаңа, жалпы әлемдік саяси, экономикалық, мәдени және ақпараттық тұтастық құрылуының үрдісі [1]. Жаһандану қандай да болмасын процестің, іс-әрекет барысының немесе мәдени-әлеуметтік феноменнің бір ғана ұлт, халық, мемлекет, өркениет немесе континент шеңберімен шектелмей, бүкіл планеталық деңгейде көрініс тауып, маңызға ие болуын танытатын ұғым. Бүгінгі таңда, дамудың қандай да болса проблемасын жаһандану үдерісінен бөлек қарау мүмкін емес [2].

Француз философы Жак Деррида жаһандану құбылысын қазіргі әлем дамуының **қайтарымсыз әрі заңды үдерісі** ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, бұл үдерісті сыни тұрғыдан, терең пайыммен саралай отырып, оның **оң және теріс жақтарын** айқындау қажет. Жаһандану – әлем халықтарының мәдениеті, экономикасы, саяси құрылымы мен ақпараттық кеңістігін жақындастырып, біріктіретін әмбебап сипаттағы үдеріс. Бұл тұрғыдан алғанда, жаһандану ұлттық мемлекеттерге жаһандық интеграциялық үрдістердің жетістіктерін, экономикалық және ғылыми-технологиялық дамудың игіліктерін алып келу әлеуетіне ие. Алайда бұл үдерістің екінші бір қыры – ұлттық мәдениетпен дәстүрлі құндылықтарды көмескілену қаупін тудыруы. Жаһандану кейбір жағдайларда **ұлттық бірегейліктің әлсіреуіне**, этникалық мәдениеттердің жұтылып кетуіне, сондай-ақ саяси және әлеуметтік тәуелсіздік ұстанымдарының әлсіреуіне жол ашуы мүмкін. Ауқымды мәдени экспансия мен гомогенизацияға бейім бұл құбылыс **әлсіз өркениеттер мен шағын этностардың мәдени кеңістігін шектеуге немесе жоюға ұмтылатын ықпалға** ие болуы ықтимал. Осыған байланысты жаһандану үдерісін толықтай терістемей, оның ұтымды жақтарын ұлт мүддесіне сай икемдеп, жағымсыз ықпалдарын **бейтараптандыру** маңызды. Қоғам үшін жаһандану белгілі бір деңгейде қажеттілік болғанымен, оның ұрпақ санасын қорқынышты, жат бейнеде өзгеруіне жол бермеу қажет. Бұл – ұлттық құндылықтарды сақтау, дамыту және оларды жаһандық өзгерістерге бейімдей отырып қорғау арқылы жүзеге асатын үдеріс. Ұлтты ұлт ететін – тіл, дәстүр, тарих, мәдениет секілді рухани-мәдени негіздер. Осы құндылықтар жаһанданудың жағымсыз ықпалынан қорғалып, саналы түрде іріктелген, икемделген жағдайда ғана **ұлттық тұтастық пен рухани егемендікті** сақтап қалуға болады. Ал жаңашылдық ұғымына келетін болсақ, адамдар өміріндегі ойлау жүйесінің немесе дүниені қабылдаудың жаңа түрін шығару және қалыптастыру процесін айтамыз. Бұл көбіне ғылымда «инновация» терминімен байланысты. «Инновация» – латын сөзінен шыққан, ол «жаңару», «жақсару» немесе «өзгеру» деген мағынаны білдірді. «Innovatio» «өзгеріс бағытында» деген мағынада айтылған сөз [3]. Инновациялық ойлау, демек, жаңаша ойлаудың бағытын білдіретін ұғым. Оның үш өлшемі бар:жаңа ой, жаңа іс, харекет және жаңа нәтиже. Жаңалықты тану, сөйтіп, оны білім, ғылым, ең бастысы технологияға айналдыру [4]. Санамыз, ойымыз, ісімізден озып жүруін және жаңғыруын қажет етеді.

Қоғамның басты мақсаттарының бірі – елін сүйетін, отансүйгіш, рухани әрі адамгершілік қасиеттері жоғары тұлға тәрбиелеу болып табылады. Бүгінде Қазақстанның халықаралық және ақпараттық кеңістікке енуі ел дамуы үшін маңызды жетістік екені сөзсіз. Алайда бұл үдеріс ұрпақтың тарихи жадын, ұлттық дәстүр мен мәдени мұраларын ескерусіз қалдыруына себеп болмауы тиіс. Жастар өздерінің шыққан тегін, ұлттық болмысын, мәдениеті мен дәстүрін терең меңгермейінше, ел дамуына лайықты үлес қосуы қиынға соғады. Кез келген ұлттың негізгі тірегі – оның ұлттық құндылықтары екені даусыз.

Қазақ халқы өзінің бай да ұзақ тарихында көптеген қиындықтарды бастан кешіріп, осы жолда ұлттық болмысына сүйене отырып алға басты. Сол себепті жаһандану заманында ұлттық құндылықтарға немқұрайлы қарамай, оларды бағалай білу – бүгінгі және келешек ұрпақ үшін аса маңызды. Құндылықтарды сақтап қана қоймай, оларды қазіргі заман талабына сай қайта жаңғырту – бұл жастардың дамуына кедергі емес, керісінше, бағыт-бағдар бола алады.

Бүгінгі жаһандық бәсекеге толы заманда жастардың үздіксіз ізденіп, табысты болуға ұмтылуы қажет. Бұл жолда олардың білім алуымен қатар, өз мәдениеті, тілі, діні мен салт-дәстүрін ұмытпауы – маңызды мәселелердің бірі. Сонымен қатар, адамгершілік қасиеттерге бай, өзге адамдарға жанашыр, мейірімді ұрпақты тәрбиелеу – ұлттық болмысымызды сақтау мен дамыту жолындағы маңызды бағыттардың бірі. Жас ұрпаққа ұлттық тәрбиені сіңіру арқылы болашаққа нақты қадам жасай аламыз. Қай кезеңде де рухани құндылықтар – ұрпақтың басты қажеттіліктерінің бірі. Қазіргі таңда дәстүрлі қоғам өзгерістерге бейім емес деген көзқарастар жастардың санасына орнығып қалған. Алайда дәстүрлерді заман талабына сай бейімдеу – ұлттық сананың даму жолындағы маңызды қадам. Жастар өз халқының дәстүрін, мәдениетін, ұлттық құндылықтарын меңгере отырып, алдыңғы буыннан тәжірибе алады және оны өз идеяларымен байыта түседі.

Ұрпақтар сабақтастығы – қоғам дамуының маңызды элементтерінің бірі. Жастар бойында Отанға деген сүйіспеншілік қалыптастыруда ұлттық құндылықтардың атқаратын рөлі айрықша. Осы тұрғыда Бақытжан Сатершинов қазіргі жаһандану жағдайында батыстық бұқаралық мәдениеттің әсерінен ұлттық мәдениеттің әлсіреу қаупі бар екенін атап өтіп, оны қайта жандандыру жолында бірқатар міндеттерді шешу қажеттігін алға тартады. Ол, ең алдымен, ұлттық тілді, дәстүрді, тарихи жадты сақтап, мәдени-рухани мұраны игерудің маңыздылығын баса көрсетеді. Осы қадамдар арқылы ғана біз ұлт ретінде рухани жұтаңдықтан арылып, мәдени тәуелсіздігімізді сақтап қала аламыз [5].

Қазақ халқының сан ғасырлық тарихи-мәдени тәжірибесі ұрпақ тәрбиесіне ерекше мән беріп келгенін көрсетеді. Бабаларымыз ұрпақтың тек дүниеге келуін емес, оның толыққанды тұлға ретінде қалыптасуын өмірлік маңызы бар іс деп таныған. Адам болып туу – табиғи құбылыс болса, ал нағыз азамат ретінде қалыптасу – тәрбиенің, орта мен рухани құндылықтардың нәтижесі. Осы тұрғыдан алғанда, ата-баба жолын танымайтын, тарихи-мәдени тамырын мойындамайтын, өткенді «ескілік сарқыншағы» деп қабылдайтын ұрпақтың болашағы алаң туғызары сөзсіз. Мұндай жастардың ұлттық сана-сезімі әлсіз болып, олар қоғамның рухани жаңғыруына кедергі келтіруі ықтимал. Қазіргі кезеңде адамзат рухани құндылықтардан алыстап, материалдық мүдделерді алдыңғы орынға қоюда. Бұл үрдіс қоғамда рухани тоқырауға, адамдар арасындағы өзара түсіністіктің азаюына, әлеуметтік жіктелудің тереңдеуіне әкеп соғуда. Бұл құбылыстардың негізінде адами парасаттың әлсіреуі, руханияттың бағаланбауы және ұлттық құндылықтарға деген селқостық жатыр. Осындай жағдайда ұлттық дүниетаным мен дәстүрлі тәрбие жүйесі қоғамның тұрақтылығы мен дамуы үшін маңызды тірек бола алады.

Ұлттың тарихи жады мен рухани мұрасын жаңғырту – қазіргі кезеңдегі өзекті мәселелердің бірі. Тарихтан білетініміздей отарлық саясат пен тоталитарлық жүйе қазақ халқының тарихи санасын тұмшалап, ұлттық болмыстан алыстатуға тырысты. Дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар «ескіліктің қалдығы» ретінде қабылданып, рухани құндылықтардан алшақтау процесі жүрді. Мұның салдары ұрпақ тәрбиесінде жүйесіздікке, мәдени дағдарысқа әкелді. Бүгінгі күні бұл қателіктерді қайталамау – аса маңызды. Ұлттық сана, мәдени мұра, рухани құндылықтар – жас буынның болашағын айқындайтын басты тіректер. Сондықтан да ұлттық негіздегі тәрбие жүйесін нығайту – қоғам дамуының басты бағыттарының бірі болуы тиіс. Жаһандану дәуірінде ұлт ретінде сақталып қалудың басты шарттарының бірі – тарихи сабақтастық пен рухани мұраны ұрпақ санасына сіңіре білу. Өткен мен бүгіннің арасындағы рухани және мәдени байланысты үзіліссіз жалғай алған жағдайда ғана біз болашаққа сенімді қадам жасап, кейінгі буынға айқын бағыт көрсете аламыз. Алайда бүгінгі таңда өз халқының тіліне, дініне, дәстүріне немқұрайлы қарап, ұлттық рухы әлсіз, өз ұлтына тән құндылықтарды мойындамайтын, тарихи тамырынан ажыраған жастардың бой көрсетіп жүргені жасырын емес. Бұл құбылыс – қазіргі ақпараттық-технологиялық дәуірдің ықпалынан туындап отырған сананы улайтын үрдістердің салдары.

Бүгінде, жаһанданудың жағымды тұстарымен қатар, жастардың санасына теріс ықпал ететін мәдени экспансия да кең етек жайып келеді. Кейбір жастардың дәстүрлі құндылықтарымызды теріске шығарып, оларды еуропалық өркениеттің призмасы арқылы бағалауға бейім болуы – ұлттық бірегейлікке төнген үлкен қауіп. Бұл жағдай ұлттық сана мен рухтың әлсіреуіне әкеліп соғуы мүмкін. Өзінің тарихи болмысын басқа өркениеттен іздеген ұрпақтың ұлт ретінде қалыптасуы қиынға соғары анық.

Академик Ғарифолла Есім бұл мәселеге орай: «Еліктеушілік дегеніміз біреудің соңынан салпаңдап ере берушілік. Ал, әлемге өз өлшемін ұсына білу – ол жаңа сапалық, тың өркениеттік сұраныс. Біз осындай сұранысқа сай болу үшін көптеген мәдени, оқу, білім, ғылым, өнер саласында жаңа сапаға өтуіміз қажет. Тың сапалық кеңістікке шығу үшін біз өркениеттің жаңа өлшемін ұсынуымыз керек. Еліктеу және әлде кімдерден шәкірт болып үйрене беру өркениеттілікке жеткізбейді» [6], – деп, ұлттық ерекшелікті сақтау арқылы ғана өркениеттілікке қол жеткізу мүмкін екендігін алға тартады.

Шындығында, қазіргі кезде ақпарат құралдарының дамуы мен интернет технологияларының, әлеуметтік желілердің кеңінен таралуы жастардың дүниетанымына зор ықпал етіп отыр. Батыс мәдениетіне бейсаналы еліктеу – қазіргі қоғамда кең етек алған құбылыс. Мұндай жағдайда ұлттық құндылықтарымызды сақтап қалу мәселесі күн тәртібіне өткір қойылуы тиіс. Жаһандану заманында бізге жаңа технологиялар мен ғылымның жетістіктерін меңгеру қажет екендігі сөзсіз. Бұл – біздің жаһандық бәсекеге қабілетті ұлт болуымыз үшін маңызды шарт. Алайда, батыстан тек пайдалы тәжірибені ғана алуымыз қажет. Ал олардың дүниетанымынан туындаған, ұлттық сана-сезімге жат мәдени үлгілерінен бойды аулақ ұстау – аса маңызды.

Қазіргі қоғамда жастардың кейбірінің жат әрекеттерге бой алдыруы – ұлттық иммунитеттің әлсіреуінің айғағы. Бұл – жастардың шетелдік құндылықтарға шектен тыс әуестеніп, өз тамырынан ажырауының көрінісі. Сондықтан ұлттық дәстүр, тіл, тарих және дін сынды төрт іргелі құндылықтарымызды сақтау – бүгінгі ұрпақтың рухани қауіпсіздігін қамтамасыз етудің басты жолы. Осы құндылықтар ұлтты ұлт етіп отырған діңгек іспетті. Егер біз осы діңгектеріміздің айырылсақ, болашаққа бастар жолымыз бұлыңғыр болмақ. Ұрпақ тәрбиесі – ел болашағының кепілі. Алайда қазіргі кезеңде осы маңызды салада жүйесіздікке жол беріліп жатқаны байқалады. Жастардың танымдық бағдарында сыртқы мәдениетке, әсіресе батыстық үлгілерге шектен тыс еліктеушілік белең алуда. Бұл үрдіс ұлттық құндылықтардың маңызын төмендетіп, жастардың өз болмысынан алшақтауына себепкер болып отыр. Мұндай ахуалға жол бермеу – әрбір зиялы қауым өкілінің, саналы азаматтың азаматтық борышы.

Ұлттың болашағы оның төл мәдениетінде, салт-дәстүрінде, ана тілінде, тарихи санасында жатыр. Ұлттық құндылықтар – жас ұрпақтың тұлғалық дамуы мен рухани кемелденуінің негізі. Сол себепті де, қазақ халқының бойында ғасырлар бойы жинақталған моральдық-этикалық құндылықтардың ұрпақ тәрбиесіндегі орны айрықша [7].

Қазіргі жаһандану үдерісінде ұлттық болмысты, құндылықтарымызды сақтап қалу, әсіресе жас ұрпақтың рухани-мәдени кеңістігін қалыптастыруда аса маңызды. Жас ұрпақ өзінің ұлттық келбетін бөтен өркениеттен емес, ата-бабалардың өмір сүру тәжірибесінен, тарихынан және ғасырлар бойы қалыптасқан рухани мұрасынан іздеуі тиіс. Олай болмаған жағдайда, батыстық мәдениет пен өмір салтына шектен тыс еліктеудің салдары ретінде, тілін, дінін, мәдениетін менсінбейтін, өзіндік тарихи тамырынан үзіліп қалған ұрпақ қалыптасу қаупі бар. Бұл жағдай елдің болашағына тікелей әсер ететіні сөзсіз.

Аталған мәселелерді шешудің тиімді жолдарының бірі – ұрпақты ұлттық рухта, отансүйгіштік пен мәдени сана негізінде тәрбиелеу. Ұлттық патриотизм мен рухани тұтастықтың іргетасы болып табылатын дәстүрлі тәрбие жастардың болмысын қалыптастыруда ерекше рөл атқарады. Рухы биік, намысы берік ұрпақ ғана өз ұлтының тілін, мәдениетін, дінін және дәстүрін жаңғыртып, дамытуға қабілетті болмақ.

Ал, керісінше, ұлттық құндылықтарды елемеу, аяқасты ету ұрпақты сана-сезімі әлсіз, бағыт-бағдары бұлыңғыр, сыртқы ықпалға оңай берілетін тобырға айналдырады. Мұндай қоғамда болашақтың тұрақтылығы мен кемелдігіне сеніммен қарау қиын. Жаңа дәуір жастарының қалыптасуында тек технологиялық прогреске немесе заманауи білімге иек арту жеткіліксіз. Бүгінгі таңда, қоғамның алдында тұрған маңызды міндет – интеллектуалды ұрпақ тәрбиелеу. Алайда бұл интеллектуалдық өрлеу ұлттық негізден ажырамаған жағдайда ғана шынайы және тұрақты болмақ. Ұрпақтың ой-өрісі мен таным көкжиегі ұлттық құндылықтармен сусындаған жағдайда ғана, олар заман талабына сай дамып, ұлттың рухани тәуелсіздігін қамтамасыз ете алады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Қазақстан: ұлттық энциклопедия / ред. Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 720 б.

2. Болысова К.М. Мәңгүрттік әлеуметтік-философиялық феномен ретінде: филос. ғыл. кан. дисс. автореф.: 09.00.11. – Алматы, 2010. – 25 б.

3. Құрманбаева Н.М. Культура Востока и Запада: проблемы интеграции. – Алматы:Бастау, 2000. – 247с.

4. Есім Ғ. Инновациялық ойлау жүйесі // ҚазҰУ хабаршысы. – 2013. – №2(43). – Б. 4-8.

5. Сатиршинов Б.М. Тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын әлеуметтік-философиялық талдау: 09.00.11: филос. ғыл. док .....автореф. – Алматы, 2009. – 45 б.

6. Есім Ғ. Бостандықтың бағасы. – Алматы: ЖШС Қазақстан баспа үйі, 2003. – 24 б.

7. Ракимжанова С.К. Дәстүрді философиялық бағамдау // Адам әлемі. 2018. – №2(76). – Б. 75-83.

ӘОЖ 101.1

ЖҮСІП БАЛАСАҒҰН ШЫҒАРМАСЫНДА ШЕШЕНДІК ӨНЕР ЖӘНЕ ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ

Рахимшикова Мавлуда Каримжановна
М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан университеті
философия ғылымдарының кандидаты, доцент, магистр
Хавазметова Динора Алишерқизи
Шымкент университеті, тарих және құқық кафедрасы оқытушысы, магистр, Шымкент, Қазақстан

Қазақ даласы даналарға, ғұламалар мен ақындарға, халық қадір тұтқан ойы мен санасы озық ойшылдарға қашанда кенде болмаған. Елдің жүрегінен орын алған қасиетті есімдер жыл сайын жаңғыра түседі.

Бабалардың тағылымды істері және рухани мұралары келешек ұрпағына қай уақытта да өнеге. Олар қалдырған ғылыми, рухани мұраны зерттеу, оның мазмұны мен маңызын халыққа жеткізу біздің негізгі парызымыз.

Сондай-ақ, халқымыздың сан ғасырлар бойы ұлы шығыс өркениетінің аясында дамығаны белгілі. Ұлтымыздың данышпан перзенттері білім мен ілімнің озық үлгілерін ислам мәдени орталықтарындағы білім ордаларында алды.

Сонымен қатар, әрбір халық, әрбір ұлт өзінің мәдени мұрасын жоғары деңгейде қадірлеген сайын ол әлемдік жұртшылық алдындағы, ұлы адамзат тарихы алдындағы мәртебесін биіктетеді. Сол себептен руханият әлеміне, өнер саласына барынша толыққанды көңіл бөлгенімізден ешқашан ұтылмаймыз. Осындай тарихи қадамдардың арқасында біздің ата-бабаларымыз өзінің ұлттық тіліндегі білімін жетілдіру бағытында асқақ биіктерге көтеріліп, тарих сахнасында өзіндік тарихы, философиялық ой-санасы бар халықтардың қатарында ерекше орынға ие болды.

Адамзат тарихында ғасырлар бойы сақталып, көне жазба ескерткіштері, халық ауыз әдебиеті шығармалары арқылы бізге дейін келіп жеткен мәліметтерге назар аударсақ біздің ата-бабаларымыздың тілді, адамның сөйлеу мәдениетін адамгершіліктің ең басты өлшемі деп санағанына куә боламыз. Шешендік өнердің, риториканың білім, ғылым әрі мәдениеттің дамуындағы орны аса маңызды екендігін назарға ала отырып Жүсіп Баласағұнның шешендік өнер мен тіл философиясының дамуына қосқан үлесін зерттеу тақырыбына айналдырдық.

Жүсіп Хас Хажиб Баласағұн (1020-1070) – аты дүниежүзі халықтарына танымал болған философ, ақын, қоғам қайраткері. Әлемге әйгілі шығыстанушы ғалым А.Н.Кононов: «Құтадғу білік» – қоғамдағы адам өмірінің мазмұны мен орнын талқылаушы философиялық шығарма, [1. 510] деп жазған. Бұл пікір бекер айтылмаған. «Құтадғу білік» кітабында көтерілген мәселелердің ауқымы өте кең және алуан түрлі болып, философиялық мәселелер талқыланған. Мысалы, әлем және оның құрылымы, табиғат, адамзат, оның ақылы немесе санасы, өмірдің мәні, өлім және мәңгілік, таным, білім және тәрбие, отбасы құру және басқалар. Философиялық сипатқа ие жоғарыда атап өтілген ауқымы жағынан өте кең әрі күрделі кітап арнайы зерттеуді талап етуде.

Осы тақырыпты зерттей отырып, тарихта Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасын жан жақты зерттеген ғалымдар туралы қысқа мәлемет беруді жөн көрдік. Ең алғашқы зерттеу жұмыстары XIX ғасырдың басында басталды. Өткен ғасырда Жүсіп Хас Хажиб Баласағұнның «Құтадғу білік» еңбегін ең көп әрі жан-жақты зерттеген Венгриялық ғалым Герман Вамбери болды. Ол 1970 жылы баспадан шығарған «Ujgurische Sprachmonumente und das Kutadgu Bilik» [2] кітабы Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасын бүкіл Еуропаға танымал етті. Сондай-ақ, Туркия ғалымдары ішінде Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасын жетік меңгерген Р.Р.Арат есімді ғалым осы тақырыпқа арнап көптеген мақалалар және монографиялар жазды [3]. Түркияның ғалымдары 1942-1943 жылдары бұл еңбектің үш нұсқасын Стамбұлда үш томдық кітап ретінде шығарды.

Зерттеу жұмыстары Ресей, Өзбекстан және Қазақстанда да жүргізілді. Мысалы, XIX ғасырдың 60-шы жылдарынан бастап орыс түркітанушы ғалымдары В.В.Радлов, В.В.Бартольд Жүсіп

Хас Хажиб Баласағұнның «Құтадғу білік» еңбегін зерттей бастады. Сонымен бірге, «Құтадғу білік» дастанын Өзбекстандық ғалым Қ.Каримов өзбек тіліне аударып, 1971 жылы кітап етіп шығарды. Н.Гребнев (1971), С.Иванов(1983) орыс тіліне аударды. 1986 жылы қазақстандық түркітанушы ғалым А.Егеубаев [4] бұл дастанды қазақ тіліне аударды.

Қазіргі таңда да осы шығарманың поэтикалық, риторикалық сипаттарына зерттеу жұмыстары жүргізіліп жатыр. Бір қатар зерттеушілердің пікірі бойынша, «Құтадғу білік» дастаны – бұл дидактикалық шығарма. Яғни бұл шығарма ғылыми, философиялық, моральдық, діни идеяларды ғибрат ойлар көмегімен бейнелейтін шығарма ретінде қарастырылады. Онда көркем сөз, пікір, өсиет, тұжырым, уағыз, насихат басым болды. Бұл дастанда дидактикалық көркем сөздің орны ерекше екені байқалады.

«Құтадғу білік» дастанын толығымен оқып, мән-мағынасын талқылаған зерттеуші бұл шығармада адам өмірімен байланысты мәселелер қарастырылғандығына көз жеткізеді. Бұл философиялық поэманың даналық ойлары бүгінгі күнге дейін құнды әрі өміршең екенін байқаймыз. Дастанның ел өміріндегі маңызы, сипаты мен мұрат-мақсаты туралы алуан түрлі көзқарастар бар. Бұл дастан – философиялық толғамдарымен, көркемдік нақыштарымен, поэтикалық ойлау ерекшелігімен шеберліктің үздік үлгісі.

«Құтадғу білік» философиялық шығарма ретінде адам өміріндегі аса қажет болған экзистенциальдық сипаттағы мәселелерді қарастырады. Яғни адам өмірінің мәні, мазмұны, адамның бұл өмірде алатын орны бұл шығармада қарастырылған.

Дастанның басты мақсаты – құтты ел құру арқылы бақытты қоғамға қол жеткізу. Сол себептен де дастанда отбасы құру мәселесі, ел билеу, ел басқару, ұлы әділ мемлекет құру мәселелері қарастырылады. Көркемдік-эстетикалық нышандары кеңірек және эстетикалық талғамы өте жоғары деңгейде жазылған шығарма болып саналады. Ежелден символдық мәнге астарлы баламалы мағынаға ие болған сөздерден пайдалану поэтикалық түйіндер, семиотикалық құймалар дастанға өзгеше көркемдік тарихи шырай қосумен бірге, ұлттық-этникалық қасиеттеріне өрлей түскен. Сондай-ақ, тілдік стилистикасы жағынан да, тіл орамдары жағынан да ерекшеліктері бар екені анық.

«Құтадғу білік» дастанын қазақ тіліне аударған А.В.Егеубай былай жазады: «Шынайы талантты энциклопедиялық бітімдегі шығарма – тарихи түйінді құбылыс. Халықтық сипат, ұлттық мінез-құлық қырлары, сана, дәстүр болмысы солардан бедерленіп көрінбек [4, 20 б.].

Шындығанда да, «Құтадғу білік» дастаны Жүсіп Хас Хажибтың ақыл немесе насихат кейпіндегі өсиет сөздерге толы. Бұл дастанда өсиет сөздер мен тағылымды насихаттар аса көп. Ұлы ғұлама өзінің өмірлік тәжірибесінің арқасында келесі ұрпаққа қанатты сөздер қалдырды. Талқылап жатқан дастанның негізгі идеяларына назар аударайық. Олар:

- түркі тіліндегі көркемдік – эстетикалық сипатқа ие сөз өнерін, сана және ойлау өнерін өз бойына жинаған;

- дастанда мемлекетті дұрыс басқару және қоғамда әлеуметтік әділдікті қалыптастыру арқылы ел бірлігін сақтау және елді қорғау, елдің күшін нығайту туралы насихаттар бейнеленген;

- білім және тәрбие беру, ғылым мен өнерді дамытуға арналған ұсыныстар бар.

«Құтадғу білік» дастанында білім немесе тәрбие беру мәселесіне арнап жазылған шумақтар:

Білімді – аз, білімсіздер қаптаған,
Ақылсыз – көп, ақылдыны таптаған.

Білімсіздер білімдіге жау болды,
Надандардың аңсағаны дау болды.

Біліп сөйле, сөзіңде сөл, оң болсын,
Сөзің түпсіз қаранғыға көз болсын [4, 37 б.].

Осы сөздер арқылы Жүсіп Баласағұн риторика және тіл біліміне ерекше назар аударған. Ұлы бабамыз білімнің құдіретін жан-дүниесімен ұғып, адамдарға түсіндіргісі келді. Сондай-ақ,

Ақыл – шырақ, қара түнді ашатын,
Білім – жарық, нұрын саған шашатын [4, 38 б.], - деп жазылған.

Жүсіп Баласағұнның еңбектерінде шешендік сөз, яғни риторикаға арнап жазылған ой-толғамдарында бұл саланың адамгершілік пен моральға тығыз байланысты болуы туралы пікірлері мол.

Тіл, жүрегің шырын болсын қайда да,
Сөз бен есті тектен-текке лайлама [4, 40 б.]

Тағыда

Жұрт алдында аузыңды бақ, лепірме,
Кісі үйінде көз қадірін кетірме [4, 39-40 бб.].

Тақ еттен, сөз сүйектен өтеді,
Сөз қалады, таяқ табы кетеді [4, 43 б.].

Шешендік өнердің негізгі мәселелерін талқылай отырып, Жүсіп Баласағұн халықтың құтына, ырысына айналған ілімнің негізін қалады. Көзі ашық, көкірегі ояу ұрпақ тәрбиелеу – «Құтадғу білік» дастанының мақсат-мұраты. Автордың өзі бұл кітапта:

Кітап атын «Құтадғу білік» қойдым,
Құтын тұтсын оқушым білікті ойдың [4, 52 б.].

«Құтадғу білік» дастанында риториканың негізгі ережелеріне ерекше назар аударылған. Осы дастанның бір тарауы тіл өнеріне арнап жазылған. Яғни бұл дастанның жетінші тарауында тіл мен сөз өнерінің пайдалы қасиеттері туралы және оның зияны туралы пікірлер баяндалған. Осы мақсатта Жүсіп Баласағұн «Ақыл көркі – тіл, тілдің көркі – сөз, кісі көркі – жүз, жүздің көркі – көз» деп жазады. Ұлы бабамыз шығармасында тіл туралы, сөздің орны туралы былай делінген:

Ақыл, білім тілмәші – тіл, тіл – кепіл,
Жадыратар ерді шырын тіл деп біл»!

Тіл қадірлі етер, ерге бақ қонар,
Қор қылар тіл, кететұғын бас болар.

Тіл – арыстан, есік баққан ашулы,
Үй иесі, сақтан, жұтар басыңды [4, 53 б.].

Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» дастанында риторикаға тиесілі ой пікірлер оның өлеңдерінде мақал-мәтел, үлгі-насихат күйінде бейнеленген.

Сонымен бірге, оның шешендік ілімі, ең алдымен, имандылық, әдеп, адамгершілік қағидаларына негізделген. Оның шешендік өнері тіл, білім, ақыл-парасатты талап етеді.

Жүсіп Баласағұнның ғылыми шығармалары басқа түркі тілдес ұлттар мен бірге қазіргі қазақ халқының рухани әрі асыл қазынасы, қазақ мәдениетінің алтын қазығы болып табылады. «Құтадғу білік» дастанының тілі, стилистикалық жүйесі, классикалық өлшемі, философиялық-эстетикалық аспектілері бұл ойымызға толық негіз бола алады.

Дастанның философиялық қырлары ретінде ұлттық ой-сана мен мінез-құлық, дәстүр болмысы қарастырылады. Әлеуметтік мәселелерді рационализм тұрғысынан түсіндіріліуі, зайырлы қоғамды қалыптастыруға арналған концепцияның ұсынылуы – түркілік философиялық ойдың Жүсіп Баласағұн айқындаған дара жолы. «Құтадғу білік» дастаны өмір онтологиясына негізделген экзистенциальдық шығарма болып саналады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Кононов А.Н. Поэма Ю.Баласагунского “Благодатное знание” // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание.- М.: Наука, 1983.- С.496-517

2. Vamberu A. Ujgurische Sprachmonumente und das Kutadgu Bilik. Innsbruk, 1870.

3. Arat R.R. Kutadgu Bilig. Tipki basim 1. Viyana nushasi, Istanbul. 1942; Kutadgu Bilig. Tipki basim 1I, Fergana nushasi, 1943; Kutadgu Bilig. Tipki basim III, Misir nushasi, 1943.

4. Құтты білік / Көне түрік тілінен аударған, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А.Егеубай. 2-басылым. – Алматы, «Өлке», 2006. -640 бет.

UDC 1(091)

THE DEEP TRADITION OF THE NATION'S TEACHER

Sagatova Asem Serikovna
Karaganda National Research University named after Academician E.A. Buketov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture
Beibyt Symbat Erlanovna
Karaganda National Research University named after Academician E.A. Buketov, 2nd year Master's student, Karaganda, Kazakhstan

Abai's role as a classicist, a critical realist, a great poet and thinker was established. In fact, there were many national poets and thinkers of such a classical level in Kazakh history both before and after Abai. So what is his special advantage? Why do we include the epithets “great” and “wise” in his name? If the history of mankind focuses on great personalities of world fame, it can be seen that their main traits are manifested in their ability to have a broad scope and deep understanding of global, universal problems and values. Thanks to this, their works and thoughts have been comprehensively studied and they themselves have become known as bright personalities who have initiated a deep scientific perception of various moments of human life.

The ideological orientation of the Communist Party towards the creation of a unified Soviet society in the past era did not allow comparing Abay with the world's famous giants and raising his name to their level. The honourable history of the Kazakh people was not fully highlighted.

Today Abay has shown himself as the greatest national thinker – humanist. The younger generation recognises him as a great master of the artistic word, who deeply revealed all aspects of Kazakh life of his time. But if he had remained a famous thinker at the national level, he would not have surpassed the modern classical thinkers. It is well known: for a national poet to rise to the level of genius, he must convey universal values in his work. A number of key points can be emphasised here from this position.

The eternal problem of human society is man himself. Throughout his life he recognises himself and is renewed with him. Nowadays, after the end of the 4th industrial revolution and the beginning of the 5th phase, with the emergence of artificial intelligence, the cognition and spiritual development of man are especially topical on the agenda. Abay, putting the virtue, morality of man in the foreground, this theme became the golden core of his works.

Abay considers the purpose of man from two sides: as a human being and a slave of this life. For the thinker, the first was the main thing. Abay highly appreciates the purpose of man in his poems: “My glorious name is man”, “My name is man...” [1].

The poet-philosopher extols the basic qualities inherent in human beings in the works he writes and teaches, ‘If you want to be a human being, avoid the five things and strive for the five best things’. Abay urges avoiding such evils as gossip, deceit, ostentation, laziness, and wastefulness. Unfortunately, neither modern Kazakh society nor humanity as a whole has got rid of them. Five best positive qualities - aspiration to knowledge, diligence, deep thoughts, moderation, kindness should be a model for imitation. These qualities of a spiritual person still have not lost their relevance in terms of the development of all mankind. The great thinker was engaged in constant propaganda of these important rules, as a result of which fully reflected on the established doctrine of a full-fledged man.

Great Abay always put spiritual development in the first place. And he divided human needs into the needs of body and soul. In addition, he emphasised that first of all he formed and satisfied only spiritual needs of a human being. In his philosophical thoughts, the poet put forward the truth that the body is temporary and the soul is eternal:

The body dies, but a man does not die, though he does not return, does not laugh and does not play. Only fools call a man who has lost his body dead [2].

Of course, Abay in his poems raises the philosophical problem of the world scale.

Further, the great akyn touches upon the same global issue of development of “eternal human soul”. And to his own question “what qualities are inherent in such a soul?” he answers: “Three qualities are worthy of a man: hot courage, bright mind, warm heart”. Summarising what has been said, the poet urges: “Take care of courage, mind and heart,/Then only you will be a full-fledged man”.

In matters of education and upbringing of a full-fledged human being, Abay valued the pursuit of sciences and knowledge. For example, in his “Words of Edification” (17th word), Will, Mind and Heart argue with Science, trying to find out which of them is more important [3].

The poet appeals to Science: unite them, and let them obey the Heart. By doing so, he puts the Heart first, speaking on its behalf, “I am the lord of the human body. Blood comes from me, the soul dwells in me,

without me life is unthinkable. I deprive sleep, I make those who lie in a soft bed to toss and turn, I force them to think of the poor, homeless, freezing and hungry. But people do not endeavour to keep me pure, and they themselves suffer for it. If I were pure, I would not make distinctions between people. I delight in virtue, I rebel against evil and violence. Self-love, conscience, charity, kindness - everything comes from me" [3; 152].

In "Words of edification" akyn asks the following rhetorical question: "Is there a more vulnerable place in a living person than the heart?" And argues that the heart is the expressor of emotions and feelings, in modern language, emotional intelligence. Among the precious human qualities, the poet-thinker finally puts forward the heart to the first place, thus forming the cult of the heart.

The cult of the heart is the golden core of Abayev's humanism. According to his understanding, the heart is the golden nest of all the best human qualities in the world: honesty and justice, spiritual purity, goodness and holiness, decency and mercy.

The first is to love God, the second is to love man, created by God with love, and finally the third is to love justice as the way of truth:

Man was created by Allah with love. Love him with all your heart in your life. Take them as your relatives, and do not lose justice in your heart [2; 244].

The truth is that the great Kazakh akyn raised the idea of love for man to humanistic heights: "Love man, know the truth of Allah. There is nothing more holy in this world". Starting with these lines, he raises the idea to the universal idea: "Love as relatives all mankind".

The Kazakh thinker and philosopher perceived justice as the path of truth laid down by God and asserted that it is the duty of every sane person to love and observe justice. Only a person who observes such a path is worthy of respect. The truth formulated by the Kazakh humanist - justice is of great importance in the life of every person and is the main criterion for the development of society - is of universal significance.

Abay honoured God as the only Creator:

Truth is in Allah, And truth is in the words of Allah. The truthful word cannot be called deceit. Many books have come to us from Allah, four of them help us to know Him [2; 244].

The humanist philosopher asserted that Allah should be understood with the mind and loved with all the heart, and blind faith, according to him, is considered ignorance in the Kazakh steppe. Abay himself deeply researched not only Islam, but also Christianity, Judaism and Buddhism. Thus, he took the plot for his poem "Iskander" from the Jewish Torah. Unfortunately, Abay's views on faith are still an unexplored topic.

Thus, the great thinker endeavoured to comprehensively reveal the complex moral state of not only Kazakh, but human society as a whole. He comprehended in a new way the eternal problems that accompany people from the moment of their birth.

Reading and deep study of works of scientists of the East: Fizuli, Shamsi, Saykhali, Navoi, Sagdi, Ferdowsi, Hafiz, Russian poets and writers helped him in this: Vasily Zhukovsky, Alexander Pushkin, Mikhail Lermontov, Ivan Krylov, Nikolai Nekrasov, Mikhail Saltykov-Shchedrin, Leo Tolstoy, the democrat raznochints Vissarion Belinsky, Nikolai Dobroliubov, Nikolai Chernyshevsky, and Alexander Herzen. And of course, European poets George Byron, Johann Goethe, philosophers Socrates, Spencer, Spinoza, Beil, J. Mill, scientists-researchers Abylgaza Bahadur, Babyr, Bichurin, Aristov....

Abay's precious thoughts, which became the quintessence of his deep reflections, have not lost their significance even today. At present, Abay's testaments are filled with new content and serve the revival and modernisation of public consciousness.

The article of the President of Kazakhstan Kasym-Jomart Tokayev "Abai and Kazakhstan in the XXI century" emphasises that first of all "we must promote Abai as the cultural capital of the nation": "Therefore, Abai should be widely presented to the world community as a brand of new Kazakhstan. This is the duty of the present generation" [4].

There is no doubt that today's good deeds, which are taking place in Kazakhstan and which we are witnessing, serve this great purpose. So let us be healthy and reach those bright days that Abay dreamed of.

References:

1. Poems / A. Kunanbaev. - Almaty, 1958. - 340 P.

2. Abai (Ibrahim) Kunanbaev. Complete Works in Two Volumes. Volume I. Almaty, publishing house "Nauka" of the Kazakh SSR, 1977. - 454 P.

3. Abai (Ibrahim) Kunanbaev. Complete Works in Two Volumes. Volume II. Almaty, publishing house "Nauka" of the Kazakh SSR, 1977. - 312 P.

4. Article of the President of the State Kasym-Jomart Tokayev "Abai and Kazakhstan in the XXI century". - [Electronic resource] - Mode of access: Abai and Kazakhstan in the XXI century (11.05.2020)

ӘОЖ 1(4/9)

ҰЛТ ҰСТАЗЫНЫҢ ТЕРЕҢ ТАҒЫЛЫМЫ

Сағатова Әсем Серікқызы
Академик Е. А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор
Қасымхан Ақбота Ерболсунқызы
Академик Е. А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, магистрант, Қарағанды, Қазақстан

Сұлтанмахмұт Торайғыров - XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамындағы әлеуметтік өзгерістерді ең өткір көтерген тұлғалардың бірі. Оның шығармашылығында еркіндік мәселесі басты орын алады. Ақын еркіндікті тек жеке адамның мұраты ретінде ғана емес, бүкіл халықтың тарихи-әлеуметтік дамуының негізі деп қарастырды. Бұл тұрғыдан оның мұрасы тек әдеби құндылық емес, философиялық ойдың да қайнар көзі болып табылады [1].

Сұлтанмахмұт Торайғыровтың еркіндік туралы ойларын қарастырғанда, оны қазақ ағартушыларының жалпы қозғалысымен сабақтастыра қарастыру маңызды. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ қоғамы екі түрлі жағдайда өмір сүрді: бір жағынан дәстүрлі ауыл өмірі, екінші жағынан Ресей империясының отарлық қысымы. Осы екі орта Торайғыровтың дүниетанымына әсер етіп, оның еркіндік мәселесін күн тәртібіне қоюына түрткі болды.

Мәселен, Шоқан Уәлиханов «қазақ қоғамындағы әлеуметтік әділетсіздіктің тамыры рулық қатынастар мен ескі дәстүрлерде жатыр» деп айтса, Ыбырай Алтынсарин білімсіз халықтың еркіндігі болмайтынын көрсетті. Ал Абай Құнанбайұлы «адам бол» идеясын ұсынып, ішкі еркіндікке мән берді. Осы ойлар Торайғыровтың шығармашылығында жалғасын тауып, жаңа әлеуметтік-саяси мазмұнға ие болды.

Торайғыров үшін еркіндіктің ең маңызды қыры – білім. Ол жастарды ғылым мен өнерге шақырып, білімді халық қана еркіндікке жетеді деп сенді. Ақынның өзі айтқандай:

«Жас жүрек, жас қырандар, білім ізде,
Қапысыз, қайрат қылмай елің тозар.
Қараңғы қазақ көгіне өрмелеп шығып күн болам,
Қараңғылықтың кегіне, күн болмағанда кім болам?» [2, 56 б.].

Бұл жолдарда білім тек жеке тағдырдың емес, тұтас халықтың еркіндігінің кепілі екендігі айқын көрсетілген. Философиялық тұрғыдан алғанда, ақын білімді адамның рационалды қабілетін дамытып, оны еркін субъект дәрежесіне көтеретін негізгі құндылық деп түсінеді. Егер халық білімсіз болса, ол өз тағдырын өзі шеше алмайды. Ал білімді қоғам – өзін-өзі басқаруға, тарихи дамуға қабілетті қоғам [5].

Алайда Торайғыров еркіндікті тек біліммен шектемеді. Оның шығармашылығында әлеуметтік әділет пен теңдік те еркіндіктің негізгі шарты ретінде суреттеледі. «Кедей» өлеңінде ол қоғамдағы теңсіздікті өткір сынап, әділетсіздік орнаған жерде шынайы еркіндіктің болмайтынын көрсетеді:

«Бай байыса – жұртты жейді,
Кедей байғұс – еңбегімен күн көреді.
Теңдіктің дәмін татпай бұл халық,
Қайтіп еркін, қайтіп толық өмір сүрді?» [2, 112 б.].

Бұл жерде ақын әлеуметтік еркіндікті әділетті қоғамдық қатынастармен байланыстырады. Яғни, кедей еңбегінің қорғалмауы – еркіндіктің болмауының дәлелі. Мұндай ойлар тек әдеби сын емес, әлеуметтік-философиялық әділет тұжырымдамасымен үндес [4].

Ұлттық тәуелсіздік мәселесінде де еркіндік ұғымы айқын көрініс тапты. «Алаш ұраны» өлеңінде Торайғыров ұлт тағдырын жеке адамның еркіндігімен сабақтастырады:

«Алаш туы астында, күн сөнгенше сөнбейміз,
Енді Алашты ешкімнің қорлығына бермейміз.
Жасасын, Алаш, жасасын!» [2, 205 б.].

Бұл жолдар еркіндіктің ұжымдық қырын ашады. Жеке адамның еркіндігі ұлттың азаттығымен тікелей байланысты. Егер халық бодан болса, оның әрбір мүшесі де шынайы еркін бола алмайды. Бұл ой философиялық тұрғыдан қарағанда, ұлттық еркіндікті адамзаттық құндылықтардың қатарынан көруге мүмкіндік береді [5].

Торайғыров еркіндікті рухани дербестікпен де байланыстырды. Ол жастарды ой еркіндігіне, ар-ождан тазалығына, сенім бостандығына шақырды. Оның ойынша, еркін қоғам – ең алдымен ой еркіндігі бар қоғам. Ақын былай деп жырлайды:

«Алаштың баласы адам болам десеңіз,
Өнер-білім үйреніп, терең ойға түсіңіз.
Өзіңізді түзетпей елді түземек болмайды,
Алдымен өзіңді еркін қыла білгіңіз» [2, 148 б.].

Бұл өлең жолдары адамның ішкі еркіндігі мен рухани адалдығын айқындайды. Шынайы еркіндік адамның сыртқы жағдайына ғана емес, ішкі рухани болмысына да қатысты. Яғни, адам өз ар-ожданына адал болған жағдайда ғана толыққанды еркін тұлға бола алады. Бұл ойды И. Канттың «адам – мақсат, ешқашан құрал емес» деген қағидасымен салыстыруға болады [6].

Ақын еркіндікті тек саяси дербестікпен ғана емес, халықтың мәдени және рухани оянуымен байланыстырды. Оның ойынша, надан халық ешқашан шынайы еркін бола алмайды. Бұл жерде ол Абайдың «қалың елім, қазағым, қайран жұртым» деп халықтың қараңғылығына қынжылуын жалғастырып, білім арқылы еркіндікті көруге тырысты. Яғни, еркіндік – тек саяси ұран емес, ол адамның ішкі мәдениеті мен парасатына тікелей тәуелді құбылыс.

Сонымен қатар, Торайғыров еркіндікті қоғамдық прогреспен ұштастырды. «Кім жазықты?» романында ол ескі әдет-ғұрып пен жаңа заман арасындағы қайшылықты бейнелей отырып, еркіндіктің қоғамды жаңартатын күш екенін көрсетті [2, 230 б.]. Ақынның ойынша, халық ескі салттың шырмауынан босамайынша, прогреске, демек еркіндікке жете алмайды. Бұл ой оның әлеуметтік-философиялық көзқарастарының тереңдігін көрсетеді. Еркіндік – тарихты алға жетелейтін қозғаушы күш.

Әйел теңдігі мәселесі де ақын шығармашылығында ерекше орын алады. «Қамар сұлу» романында ол әйелдің еркіндігі – бүкіл қоғамның өркениеттілік деңгейін айқындайтын өлшем екенін ашық көрсетті [2, 250 б.]. Қамардың қайғылы тағдыры арқылы Торайғыров қазақ қоғамындағы патриархалды салттың адам бостандығына қайшы екенін дәлелдеді. Бұл идея Ш. Уәлихановтың әйел жағдайын қоғамның дамуының көрсеткіші деп санаған ойларымен үндес [7].

Философиялық тұрғыдан ақын еркіндікті екі өлшемде қарастырғанын байқауға болады. Біріншіден, **онтологиялық еркіндік** – адамның тағдырға қарсы тұрып, өз мүмкіндігін жүзеге асыру қабілеті. Торайғыров кейіпкерлері көбіне қоғам мен дәстүрдің қысымында қалып, өз еркін таңдауын жасай алмайды. Бұл ақын үшін еркіндіктің ең алдымен ішкі рухани бостандық екендігін аңғартады. Екіншіден, **әлеуметтік еркіндік** – қоғамда теңдік орнатып, әрбір адамға өзін көрсетуге мүмкіндік беру. Ақынның *«Ерік жоқ елде еркін ой да тумайды»* деуі осыны меңзейді.

Торайғыровтың еркіндік туралы ойлары моральдық жауапкершілікпен астасады. Ол үшін еркіндік – өзімшілдік емес, қайта қоғамды әділетсіздіктен арылтуға бағытталған іс-әрекет. Еркіндік адамды жеке даралық деңгейде көтерумен қатар, оны ұжымдық болмысқа да жауапты етеді. Бұл тұрғыдан ақынды Канттың моральдық императивімен немесе Сартрдың экзистенциалдық еркіндік концепциясымен салыстыруға болады. Бірақ Торайғыровтан ерекшелігі – ол еркіндікті **ұлттың рухани жаңғыруының негізгі шарты** деп таныған.

Торайғыров шығармашылығында дін мәселесі де еркіндікпен байланысты қарастырылады. Ол дінді адамның рухани еркіндігін шектемей, қайта адамгершілік пен әділеттіліктің негізі болуға тиіс деп түсінді. Бұл тұрғыда ол фанатизмге қарсы шығып, діннің ағартушылық сипатын қолдады. Еркіндік – соқыр сенімнен құтылып, саналы түрде өмір сүру.

Ақынның философиялық көзқарастарын жинақтап айтқанда, еркіндік – сыртқы шындыққа қарсы рухтың қарсылығы ғана емес, адамның өзін тарих сахнасына енгізуі, қоғамға өз үнін қалдыру қабілеті. Шынайы еркіндік – жеке меннің қоғамдағы орнын табуы ғана емес, сонымен бірге қоғамның жеке адамға кеңістік беруі. Сондықтан Торайғыров үшін еркіндік – таңдау сәтіндегі азап пен қуаныштың тоғысы, ал оның шынайы мәні әділетсіздікті жоюмен тікелей байланысты.

Торайғыров үшін еркіндік – өзімшілдікке жол ашатын құбылыс емес, ол – қоғам алдындағы жауапкершілікпен ұштасқан құндылық. Әрбір жеке адамның еркіндігі екінші адамның еркіндігімен үйлесуі тиіс. Бұл ой Канттың «категориялық императивімен» үндес. Торайғыровтың ерекшелігі – ол бұл идеяны ұлттық болмыспен сабақтастырып, «ұлт бостандығы – әрбір адамның бостандығы» деген қағида ұсынды.

Торайғыров еркіндікті қазақ тілінің тағдырымен де байланыстырды. Ол үшін тіл – ұлттың рухани еркіндігінің кепілі. Егер тіл қолданыстан шықса, халықтың өзіндік болмысы жоғалады. Бұл идея қазіргі тіл философиясы мен мәдениеттанудағы «тіл – ұлттың рухы» деген көзқараспен сәйкес келеді.

Осылайша, Сұлтанмахмұт Торайғыров шығармашылығында еркіндік – көпқырлы ұғым. Ол білім арқылы да, әлеуметтік әділет арқылы да, ұлттық тәуелсіздік арқылы да, рухани дербестік пен қоғамдық прогресс арқылы да ашылады. Бұл идеялар қазақ халқының сол кезеңдегі тарихи жағдайымен тығыз байланысты бола отырып, бүгінгі күн үшін де өзекті. Өйткені әлеуметтік еркіндік – тек өткеннің мұраты емес, қазіргі қоғамның да ең басты қажеттілігі. Сондықтан Торайғыров еңбектері бізге әрқашан жаңаша ой тудырады. Еркіндік туралы оның ойлары қазіргі заман философиясы тұрғысынан қарастырғанда да маңызын жойған жоқ.

Сұлтанмахмұт Торайғыровтың шығармашылық мұрасы – қазақ руханиятының алтын қазынасы ғана емес, сонымен бірге ұлттық философиялық ойдың дамуындағы маңызды кезең. Оның мұрасының құндылығы – әдебиетші ғалымдардың зерттеу нысанына үнемі айналып отырғанында. Белгілі ғалымдар Б. Кенжебаев, Н. Дүйсенбаев, А. Беркожин сынды тұлғалардың еңбектерінде Торайғыровтың әдеби мұрасы терең талданды. Әсіресе, XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетіндегі оның орны, шығармашылық жаңашылдығы, әдеби әдістер мен жанрлардың қалыптасуына қосқан үлесі айрықша аталды.

Философиялық тұрғыдан алғанда, Торайғыровтың мұрасы бірнеше өлшемде бағалануы тиіс. Біріншіден, оның эстетикалық идеалы – шындық пен әділетке негізделген, яғни сұлулық пен ақиқаттың үйлесімі. Екіншіден, оның поэзиясы әлеуметтік әділетсіздікті сынап, халықты азаттыққа, еркіндікке шақырды. Үшіншіден, ағартушылық идеялары – білім мен ғылымды қоғамды дамытудың басты тетігі деп санауы – ұлттық философиялық ойдың өркендеуіне зор ықпал етті.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Торайғыров С. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1987.
2. Қирабаев С. Сұлтанмахмұт Торайғыров. – Алматы: Ғылым, 1993.
3. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991.
4. Байтұрсынұлы А. Әдебиет танытқыш. – Алматы: Атамұра, 2003.
5. Әбдиманұлы Ө. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат, 2002.
6. Досмұхамедұлы Х. Аламан. – Алматы: Ана тілі, 1991.
7. Әдебиеттану. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: ҚазАқпарат, 2005.
8. Кант И. Критика практического разума. – Москва: Наука, 1994.

ӘОЖ 304.9

«ЖЕРҰЙЫҚ» ФИЛОСОФИЯСЫ: ЗАМАН БАҒЫТЫН АНЫҚТАУ РЕТІНДЕ

Салыматова Нұргүл Рыскелдиевна
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
«Философия» білім беру бағдарламасы докторанты, Астана, Қазақстан

Жерұйық идеясы – қазақ дүниетанымындағы мәңгілік ізденіс пен болашаққа бағдарды бейнелейтін терең философиялық ұғым. Асан Қайғының Жерұйықты іздеуі халықтың әлеуметтік арманы ғана емес, сонымен қатар заманды тану, бағалау және оның бағытын анықтаудың философиялық көрінісі. Бұл идея адамзаттың уақытпен қатынасын, қоғамның даму жолын, болашаққа деген ұмтылысын білдіреді.

Алтын Орда заманынан келе жатқан жердің тұтастығы мен билік орталығын анықтау мәселесі XV ғасырда өзекті проблемаға айналды. Асан Сәбитұлы заманында қазақ рулары мен тайпалары жаңа мемлекеттің саяси-әлеуметтік негізін қалыптастыру жолында тұрды. Асан қайғының «Жерұйық» тұжырымдамасы дәл осы тарихи жағдайда пайда болды. Ол тек қоныс іздеу емес, мемлекеттілік пен ұлттық бірлікті қамтамасыз ететін саяси-философиялық концепт болатын. Асан Сәбитұлы – халық арасында Асан қайғы атанған кемеңгер жырау, ақылгөй, мемлекет қайраткері. «Қайғы» эпитеті оның жеке мұңын емес, халықтың тағдырына алаңдаған, елдің болашағын ойлаған даналық күйін бейнелейді [1, 113 б.]. Асан қайғының «Жерұйығы» тәуелсіз Қазақ хандығын құрудың мемлекеттік тұжырымдамасының өзегіне айналды. Ол Керей мен Жәнібек бастаған Қазақ хандығының құрылу процесінде хан кеңесінің мүшесі болып, мемлекеттің ішкі тұрақтылығы мен сыртқы қауіпсіздігіне қатысты кеңестер берді. Оның ойынша, жаңа мемлекетке ең басты қажет нәрсе – құт-берекелі, табиғаты қолайлы, стратегиялық тұрғыдан қауіпсіз қоныс. Бұл қоныс кейін «Жерұйық» атауымен белгілі болды.

«Жерұйық» сөзі екі компоненттен тұрады: «*жер»* – қазақ дүниетанымында тек географиялық ұғым емес, мемлекеттің негізі, билік жүргізілетін, халықты біріктіретін кеңістік. Жер деген географиялық термин ретінде баршамызға түсінікті, бірақ Асанға керегі мемлекеттік құрылысқа қажетті жер. Бұл мәнде жер географиялық емес, саяси мәнде аталып отыр [2, 13 б.]. «*Ұйық»* – байырғы түркі тілінде «тыныштық, бейбітшілік, тұрақ» деген мағынада. Қазақ халқының тарихи жадында «жер» ұғымы – тек табиғи кеңістік емес, саяси, әлеуметтік және рухани мәні бар категория. Ол ата-бабадан мұра болып қалған, олардың қанымен, жанымен қорғалған, ұрпақтан ұрпаққа аманат етілген қасиетті құндылық. Қазақ үшін жер – елдік пен бірліктің кепілі, болашақ ұрпақтың өмір сүруінің негізі [3, 45 б.].

Асан Қайғы үшін «Жерұйық» – халықтың құт-берекесі қонған, саяси тұрақтылық пен әлеуметтік әділет орнаған мекен. Бұл – утопиялық бақыт аралы емес, мемлекеттік құрылымға қажетті стратегиялық кеңістік деп түсіну арқылы ғана мәнін аша аламыз.

Демек, «Жерұйық» – табиғат байлығы мол, халқы бейбіт, мемлекеті мызғымас жерұйық елдің идеалды бейнесі. Бұл ұғым утопиялық сипатқа ие болғанымен, оның астарында нақты саяси-стратегиялық мазмұн бар. Асан қайғының «Жерұйық» іздеуі – қазақ халқының тарихи санасында сақталған утопиялық арман ғана емес, саяси-философиялық мәні зор ұлттық идея. Ол мемлекеттіліктің негізін құрайтын басты құндылық – жер екенін, оның қасиеті табиғат байлығында ғана емес, халықтың бірлігінде екенін көрсетті.

Философиялық тұрғыдан алғанда, Жерұйық – «идеалды болашақтың» моделін құруға бағытталған дүниетанымдық бағдар. Ол заманды келесі қырларынан анықтауға мүмкіндік береді:

Жерұйық ізденісінде қоғамдағы әділетсіздік, теңсіздік пен қайшылықтар айқын көрінеді. Бұл арқылы уақыттың рухани-әлеуметтік бейнесі ашылып, заман анықталады;

Жерұйық идеясы халықтың болашағын болжау, яғни әділетті қоғамға жету үмітімен байланысты. Ол келешекті елестету құралы ретінде әрекет етеді;

Жерұйық философиясы тек қиял емес, қоғамның даму жолын жобалаудың, болашақ құрылымын елестетудің мәдени-әлеуметтік жобасы.

Осы тұрғыдан алғанда, қазақ дүниетанымындағы жерұйық пен заман мәселелерін зерттеу қоғам мен уақыттың өзара байланысын терең түсінуге бағытталады. Жерұйық - заман ұғымын анықтаудың күрделілігін айқындайтын аспектілер қатарында қарастырылып, бұл кең көлемді құбылысты әлеуметтік-философиялық тұрғыда түсіндіруге, тарихи санадағы рөлін ашуға және оның кеңістікпен өзара байланысын көрсетуге деген қажеттілік туындайды.

Себебі, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында заман тек хронологиялық өлшем ретінде ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік, тарихи және мәдени контекст арқылы бағаланады. Заманның объективті және субъективті аспектілері арқылы адам мен қоғамның тарихи дамуын, рухани эволюциясын тану маңызды философиялық міндеттердің бірі саналады.

Заман мәнін түсінудегі бұл көзқарастар оны тек уақыттық өлшем тұрғысында ғана қарастырудың жеткіліксіз екенін аңғартады. Ол – кеңістіктің, қоғам мен адам болмысының тұтас жиынтығын біріктіретін күрделі жүйе. Қазақ дүниетанымында заманның ауқымдылығы мен санада орныққан кең ұғым ретін жүйелеу үшін, оны қоғам, уақыт пен кеңістіктің бірлігі ретінде қарастыру көзқарасы негіз етілген. Осыған сәйкес, уақыт пен кеңістік ұғымдарының әлеуметтік жағдайға ықпалы, сондай-ақ қазақ дүниетанымындағы заман түсінігі мен оған қатысты қалыптасқан ұғымдар қарастырылуы керек.

Адаммен қатынасында уақыт – оқиғалар мен сезімдердің реттілігі, дүниені қабылдау тәсілі, адам болмысын ұғыну мүмкіндігіне айналады. Уақыт көпөлшемді, әмбебап заңдылыққа бағынбайды, әр қоғам өзінің уақыты мен тарихына сай қалыптасады және тарихи дамудың заңдылығы ретінде қайталанбас рухани мазмұн әкеледі. Осыдан түйетініміз – заман белгілі бір уақыт аралығындағы оқиғалармен, жағдайлармен, өзгерістермен айқындалатын, солар арқылы ерекшеленетін кезең.

Бұл қарастырғанымыздан қазақ дүниетанымындағы «заман» ұғымының кең және терең мағынаға ие, сонымен қатар қоғамның, табиғаттың және адамның өмір сүру кезеңдерін, өзгерістерін қамтитынына көз жеткіземіз. Заман – адамның өмір сүру ортасы мен тіршілігіне әсер ететін уақыттық, тарихи және мәдени категория. Жеке адамның ғана емес, бүкіл қоғамның тағдырына әсер етуші. Әр заман белгілі бір ұрпақтың өмір салты мен құндылықтарын айқындауы негізінде, заман халықтың тарихи жадында ерекше із қалдырған оқиғалар сипаты ретінде қалыптасады [4]. Ал, Жерұйық идеясы болса, заманды анықтау жолы деп түсінсек болады.

Жерұйық – тек географиялық мекен емес, ол адамзаттың рухани мұраты мен әлеуметтік идеалының философиялық концепті. Ол заманды айқындау арқылы адамның өз орнын, қоғамның өз

болашағын түсінуіне жол ашады. Қазақ ойшылдарының дүниетанымында Жерұйық – уақыт пен кеңістікті байланыстыратын, өткеннен сабақ алып, болашаққа бағдар беретін символ.

Асан қайғының «Жерұйық» идеясы негізінде этнотерриториялық тұтастықты сақтауды, халықтың қауіпсіздігі мен бірлігін қамтамасыз етуді мақсат етті. Тәуелсіз Қазақстан үшін де «Жерұйық» идеясы – өткеннің мұрасы ғана емес, болашақтың да бағдаршамы.

Сондықтан Жерұйық философиясы – заман бағытын анықтаудың, болашақты болжаудың және қоғамдық дамуды жобалаудың терең философиялық үлгісі. Ол бүгінгі кезеңде де өзектілігін жойған жоқ, өйткені қоғамның өркениеттік дамуын бағдарлауда әрдайым халық дүниетанымынан туындаған арман-мұратқа сүйену басты негіз болуы тиіс.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Мағауин, М. Қобыз сарыны. – Алматы: Жалын, 1991.
2. Есім Ғ. Сана болмысы. Жетінші кітап. – Алматы: Ғылым, 1992.
3. Қоңыратбаев, Ә. Қазақ эпосы және түркі әлемі. – Алматы: Ғылым, 2004.
4. Salymatova N. «Analysis of the concept of *zaman* in the Kazakh worldview» // Journal of Philosophy Culture and Political Science. № 3/2025.

ӘОЖ 130.11

ҚАЗАҚЫ РУХ ЖӘНЕ ӘЛЕМДІК ОЙ: Т.Ы. ӘБЖАНОВТЫҢ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНА ҮЛЕСІ

Сарсенбеков Нұрсұлтан Жумабекович
Әбілқас Сағынов атындағы Қарағанды техникалық университеті
PhD, ҚХА және ӘГП кафедрасының қауымдастырылған профессоры, Қарағанды, Қазақстан

Екінші курста оқып жүрген кезіміз. Бірде Рақымжанов Бақытжан Қадырұлы сабақ соңында маған: «Сізді Төлеуғазы Ысқақұлы кафедрада күтіп отыр, барып жолығыңыз», – деді. Әлбетте, Т.Әбжановтың бізге дәрістерді тек үшінші курста ғана оқитынын білетінбіз. Сондықтан таңырқап, іштей қорқыныштың болғаны да бар. Сөйтсек, Төлеуғазы Ысқақұлы «Мақал-мәтелдердегі ой мен сөздің диалектикалық байланысы» тақырыбында курстық, кейіннен дипломдық жұмыс жаздыруға студент іздеп, өзге оқытушыларға қолқа салып, өтініш білдірген екен. Осылайша, менің Төлеуғазы Ысқақұлымен алғашқы кездесуім осылай басталған еді. Т.Әбжанов бакалавриатта ғылыми жетекшім болды. Т.Әбжанов мен үшін ғылыми ізденістерге алғаш жол ашқан ұстаз. Оның дәрістері, ақыл-кеңестері мен адами қолдауы барлық күмәнімді жеңіп, өз күшіме сенуге жол ашты. Ғылыми-танымдық бағыттағы мақалаларымның газет беттеріне жариялануына бағыт беріп отырды.

Т.Әбжанов – қазақ гуманитарлық дүниетанымда ерекше орны бар аса көрнекті философтардың бірегейі. Ол Қарағанды философиялық мектебінің тұңғыш өкілі әрі сол мектептегі шәкірттері үшін де ғылыми-рухани жетекшісі бола болды. Ол өзінің философиялық әрі қазақ дүниетаынмындағы даналықтың әдіснамалық және құндылықтық негіздеріне ерекше назар аудара білді. Ұлттық рухты философиялық тұрғыда пайымдаудың дәстүрін қалыптастыру мақсатында төңірегіне тұтас бір буын болып табылатын зерттеуші-ғалымдарды жинай білді.

Т.Әбжанов қазақ дүниетанымы мен ұлттық рухын зерттеуге айрықша көңіл бөлді. Оның ой-толғаныстарынан И.Кант пен Г.Гегель мұрасымен сабақтастық айқын байқалатын. И.Кант адам ақылының шегін және моральдық борышты мәселе етіп қойса, Т.Әбжанов ар, ұждан, намыс пен еркіндік тұлғаның рухани өзегін құрайтын қазақ философиялық дәстүрінің категориялық негіздерін айқындауға ұмтылды.

Т.Әбжановтың жиі қозғайтын мәселелерінің бірі Г.Гегельдің «Ұлт рухы» (*Volksgeist*) туралы идеясы еді. Т.Әбжанов қазақтың ұлттық рухын жай ғана тарихи мұра емес, тарихтың бағытын айқындайтын әрі дәстүрден қуат алатын тірі күш деп дәріптеді. Ол халық рухы сол ұлттың тілінде, мақал-мәтелдерде, салт-дәстүрде, ойлау құрылымында көрініс табатынын, нақ сол жерде шынайы философиялық категориялар туындайтынын жиі еске салатын. «Қазақ рухының философиясы» еңбегінде Т.Әбжанов: «Тек өзіндік сана, өзін-өзі жете тану арқылы ғана әрбір жеке тұлға халқының рухани дүниесіне зер салып, содан бойына нәр алады. Ал енді өнер, тіл, дін, яғни мәдениеттің барлық формалары, рухты дамытуға, оның мәнін ашуға бағытталған сара жол болып табылады. Рух философиясына осыншама мән берудің және оның аса қажеті екендігін атап көрсетудің негізі қайда

жатыр?» [1: 5 б.] деп пайымдайды. Бұл тұжырым арқылы жеке тұлғаның рухани дамуы тек өзін-өзі тануы арқылы ғана мүмкін екенін аңғарамыз. Бұл ойды Г.Гегельдің «Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть наука [2: 13 б.] көзқарасымен салыстыруға болады. Демек, адам өз болмысын терең түсінбейінше, ол өзінің ұлттық рухани мұрасымен де толық байланыса алмайды.

Адамның рухани дамуының бастауы – өзіндік сана мен өзін-өзі тану. Тұлға өзін терең түсінгенде ғана халқының рухани дүниесіне бойлап, одан нәр алады. Осы тұрғыда жеке мен ұжымдық рухтың өзара байланысы айқын: адам өзін танығаң сайын, ол мәдени мұрасын да жандандырады. Өнер, тіл, дін сияқты мәдени формалар – рухтың өзін-өзі ашу жолдары. Тіл – ойдың табиғи құралы, өнер – шексіздікке ұмтылыс, дін – мәннің түпнегізін іздеу. Осы құбылыстардың барлығы рухты тек сана деңгейінде емес, нақты болмыстық формада жүзеге асырады. Рух философиясына ерекше мән берудің себебі де осында: ол адам мен әлемнің байланысын түсіндіретін әмбебап парадигма ретінде мәдениеттің онтологиялық маңызын ашады. Рух өзін танып, мәдени формалар арқылы дамыған сайын, адамзат еркіндікке жақындайды.

Рух философиясына ерекше мән беру – адамның тек әлеуметтік болмысына ғана емес, оның экзистенциалдық, онтологиялық және тарихи мәніне үңілу қажеттігінен туындайды. Демек, рух философиясы – адамның болмыстық мәнін, еркіндікке ұмтылысын және мәдениет арқылы жүзеге асатын рухани тереңдігін ашуға бағытталған ілім.

Осылайша Т.Әбжановтың ұстанымы Г.Гегель пайымдаған диалектикалық оймен ұқсас болды: тарих – еркіндікті саналы түрде тану арқылы рухтың ілгерілеуі. Т.Әбжанов үшін бұл ілгерілеу қазақ дүниетанымының дамуынан көрініс тапты – ауызекі дәстүрден философиялық жүйеге, халық даналығынан ғылыми пайымға, ата-баба жадынан қазіргі заманға дейінгі жолда тарихи сана қалыптаспақ.

Төлеуғазы Ысқақұлы Әбжановтың ұстаздық кеңестері, рух пен мәдениет жайлы тағылымы, шәкірттеріне деген сенімі мен үлгісі – мәңгі жадымызда. Оның ықпалы ғылыми еңбектерінен ғана емес, шәкірттерінің де еңбектерінен анық аңғарылады. Сондықтан Т.Әбжановтың философиялық ұстанымы адамзат тарихының шынайы мәнін құрайтын – еркіндікті саналы түрде тануға негізделген прогреспен мәңгі байланысты.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Қазақ рухының философиясы. Т.Ы. Әбжанов., Сағатова Ә.С., Рақымжанов Б.Қ., Мұқыш Қ.С. - Қарағанды: ҚарМУ баспасы. 1-кітап, 2003. - 240 б.
2. Г.В.Ф. Гегель Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Перевод Г. Шпета. - Санкт-Петербург, Изд-во «Наука», 1992.

ӘОЖ 13.01

ФИЛОСОФИЯ МЕН ФИЛОСОФТАР: «ОЙДА САҚТАЛҒАН ДӘУІР»

Саттарова Фарида Фаттаховна
«Bolashaq» академиясы,
философия ғылымдарының кандидаты, қаумдастырылған профессор
Қарағанды, Қазақстан

Философия мен философтар туралы сөз қозғағанда Қарағандылық философия мектебінің негізін қалаған тарихи тұлғалар, даналық иелері туралы міндетті түрде айту керек. Өйткені, тарих дегеніміз, Карл Ясперс айтқандай, «шынайы болған оқиғалардың уақыттық тізбегі».

Мен 1965 жылы Қарағанды мемлекеттік университетінің физика-математика факультетіне «Физика» мамандығы бойынша оқуға түстім. Институт ректоры ғалым С.Б.Баймурзин ағай болатын. Екінші курстан бастап философия пәнінен философия ғылымдарының кандидаты, доцент, философия кафедрасының меңгерушісі, Қазақстандағы алғашқы әйел философ-ғалым болған М.С. Сагинова апай сабақ берді. Сол уақыттан бастап менің философтармен таныстығым басталды. Оқу бөлімінің проректоы, фс.ғ.докторы, профессор Р.А.Клещева, фс.ғ.д., профессор Б.К.Қасенов, фс.ғ.к. О.Құдышев, т.ғ.к. Қ.М.Бейсембаев, фс.ғ.к. О.Н.Нұрғалиев, аға оқытушы Т.Ы.Әбжанов т.б философия кафедрасының мұғалімдері болды. Философия әлеміне алғашқы қадамым М.С.Сагинованың жетекшілегімен студенттік ғылыми конференцияларға белсенді қатысуымнан басталды.

1969 жылы қызыл дипломмен оқу бітіріп, оптика кафедрасында аға лаборант болып қызмет істеп жүргенімде М.С.Сагинова апай мені іздеп келіп, философия кафедрасына оқытушы болып ауысуымды ұсынды. Ол кезде физ.ғ.к. Ж.С.Ақылбаев факультет деканы ретінде менің таңдауыма қарсылық білдірмей, ұсынысты қолдап, жаратылыстанушылардың философ болып қалыптасуына ғылымның жаңа бағытының, пәнаралық синтезідің перспективасын көре білді деп ойлаймын.

Сөйтіп, кәсіби философ болып қалыптасуымда Қарағандылық философиялық мектеппен қатар, рационалдық ойлау жүйесі мен философиялық ойлау мәдениетін меңгеруде Қазақстандық диалектикалық логика мектебінің рөлі ерекше болды. Философия және философтар дегенде осы педагогикалық институттың негізінде қалыптасқан бүгінгі Е.А Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университетінің философия және психология факультетінің де тарихи түбірі, базисі сол мемлекеттік педагогикалық институттан келген философтар мен философия кафедрасы, ал философия және мәдениет теориясы кафедрасы сол базиске негізделген рухани қондырма.

Көп жылдар кафедра меңгерушісі болған, талай жас мамандардың философиялық ойлау деңгейін қалыптастырған, ғылыми біліктіліктеріне ықпал еткен фс.ғ.д, профессор Әбжанов Төлеуғазы Ысқақұлы деп білемін.

Философияның өзегі - көзқарас. Адам бойында, санасында әлемге деген біртұтас көзқарас қалыптастыру дүниетанымдағы ең күрделі процесс. Ол үшін қажетті мәдени-рухани құндылықтарды жасай, қабылдай және меңгере білу керек. Қазақта сол құндылықтардың ішінде ұмыт болып бара жатқан ұлттық тәрбиеміздегі этикалық мағынасы зор құндылығымыз адамдық қасиетіміздегі өнеге-үлгі ұғымы. Халқымызда өнеге - үлгі боларлық тұлғаларымыздің бірі Т.Ы Әбжанов ағамыз. Тұлғалық мәнін ашуда адамға қажет қасиеттер аз емес ол адамның қандай құндылықтарды таңдауына, қолданылатын өмірлік позициясының ұстанымдарына да байланысты.

«Адам ең жоғарғы құндылық, барлық заттың өлшемі» дейді грек философы Протагор. Иә, адам құндылық, ал өлшем деген ұғым ның мағынасы қандай? Ол өлшем нені білдіреді?

Адам дүниенің өлшемі. Ол реалдық өмірде бар нәрсенің бар екендігінің, жоқ нәрсенің жоқ екендігінің өлшемі. Адам болмысының өлшемі. Өлшем деген ұғымды философтың тұлғалық мәнін анықтау үшін қолдансақ, ол өлшем адамгершілік пен әлеуметтік жауапкершілік. Адам өз өлшемін жаратушы, өз өлшеміне сай өлшеуші, бағалауыш болмыс.

Ғалымның рухани іс -әрекеті оның адамдық болмысының, шығармашылығының көзқарастық -когнитивтік, идеялық -құндылықтық түбірі. Сондықтан өлшем нақты мәнде өлшеу белсенділігін анықтайды. Адам санасын нақты өлшеу бірліктерінің ғана емес, адам бойындағы барлық қасиеттер мен ерекшеліктерді адамға тән белгімен, адамға тән құрастырулармен, адамға тән өнеге-үлгі тәсілмен, адамға тән түйсіну, ұғыну, түсіндіру үлгісімен қайта жасақтағанда, бір сөзбен айтқанда түсіністік философиясы қалыптасады.

Адам бойындағы ерік, рух ата-бабамыздан бүгінге дейін сақталған құндылық. Профессордың айтуы бойынша рух, ең алдымен, қазақ өмірімен оның болмысымен, шаруашылық - тұрмыстық жағдайымен, саяси әлеуметтік ахуалымен, тарихи қызметімен тығыз байланысты. Рухтың қайнар бұлағының негізі мыналар:

1. Халқымыздың бойына біткен тәлім-тәрбиелік даналығында.
2. Халқымыздың керемет бай, әрі терең ойлы асыл қазынасы- тілінде.
3. Халқымыздың басқа елдермен салыстырғандағы қайталамбас төл тума өнерінде.
4. Халық даналығындағы терең ойлы мақал-мәтелдері, аңыз әңгімелері.
5. Адамның рухани дамуына зор әсер ететін дінінде және ділінде [1,7б.].

Гуманистік принциптерді басшылыққа алу арқылы адамзаттың әлемдік байланыстары мен қатынастарын үйлесімді дамытуға болатындығын өзінің өмірімен, және философиялық ойлау мәдениеттілігімен айқындаған ағамыз тарихи тұлға.

Философ Аяжан Сағиқызы айтқандай: «Бүгінгі күні адам бұрынғыдан да көрі өзінің мәнін, өзінің мақсаттары мен тағайындылығын жаңаша түсінуге мұқтаж. Қазіргі кездегі адамның ерекшелігін түсіну үшін оның өткен жолын қарап шығу, оның дүниетанымы мен дүниеге қатынасының зерттеу қажет. Өйткені қазіргі адам көптеген әлемдерде өмір сүреді, әртүрлі мәдениеттермен, дәстүрлермен кездеседі, сондықтан оның моральдық бағдарлары мен өмірлік ережелері өзгереді. Жалпы адамзаттық құндылықтарды және гуманистік дүниетанымды басшылыққа алған адам адамгершіліктік ұстанымдардың қажеттілігі туралы идеяны берік ұстанып, өзінің ішкі моральдық заңын қатаң орындайды. Қазіргі қоғам гуманистік идеяларға мұқтаж, өйткені олар көп жағдайда адамның өмірін жақсартады және оған мағына береді» [2,24 б].

Философия мен философтар және олардың қоғам өміріндегі рөлі туралы мәселе бүгінгі жаһандану, ақпараттандыру заманында ғылыми өзекті проблемалар ғана емес, тереңіне үңілсек, философия мен философтардың арақатынасы философия тарихында үнемі қойылып отырған екен. Ұлы Стагирит-Аристтельдің пайымдауынша, философия еркін мақсатты көздеген қызмет, рухтың іштей бекуі, асқақтауы және оны жүзеге асыру үшін құмарлықтар, өмірлік қажеттіліктер мен шығармашылық қажет.

Немістің классикалық философы И.Канттың пікірінше, «философқа екі нәрсе: 1) оларды мүмкін болатын барлық мақсаттарға қолдану үшін талант және қолдана білу мәдениеті; 2) құралдарды белгілі бір мақсаттарға қолдану дағдысы қажет деген болатын [3,332б]. Ол философияның барлық жүйелері-ақыл - ойды қолдана білу тарихы деп тұжырымдайды.

Ал неміс философиясының шыңы В.Гегельдің ойынша, халық өзінің нақты өмірінің шетінен шығып, күйреуіне бағыт алғанда, ішкі ұмтылыс пен сыртқы қызметтің арасында алшақтық пайда болып, рух барлық тірі өмір сүруге немқұрайдылық танытқан да немесе көңілі толмағанда, адамгершіліктік өмір ыдырағанда философиялық пайымдау пайда болады және грек философтарының мемлекеттік істерден аулақ болған себебі осында жатыр [4,61б]. Бірақ, менің ойымша, грек философиясының бұл мемлекетке қатысты қыры философия мен философтардың мемлекеттен аулақ емес, керісінше, мемлекеттік құрылымға философтардың тікелей қатысуының болуы керек екендігін іштей сезініп, оны саяси-әлеуметтік қажеттілік деп білуінде. Оған дәлел - Платонның «Мемлекетті философтар басқару керек» деген қағидасы. Шынына келсек бүгінгі заманда да философтардың мемлекеттік құрылысқа тікелей қатынасының болуы қажет екендігін академик Ж.М. Абдильдин дәлелдеп отыр. Сонау 1991 жылдары Қазақстанның тәуелсіздігін алған кезде мәжіліс депутаты, адам құқығының сенаторы болып қызмет атқарған академик Жабайхан Мүбәрәкұлы Абдильдиннен сұхбат алған журналист ағамызға мынадай сұрақ қойды:

«Сіз саясаткер емессіз, философсыз. Мемлекет құрылымында сіздің философ ретінде атқаратын рөліңіз қандай?». Осы сұраққа ғалым ағамыз былай жауап берген еді: «Грек философы Платон мемлекетті философтар басқару керек деген. Бірақ мен бұл жерде мемлекетті басқарудан гөрі философ ретінде мемлекет құрылысының құрылымында болуға міндеттімін».

Қоғамның философия мен философтарға деген көзқарасын дәл білдірген Н.Бердяевтің пікірі: «Философтың жағдайы шыныменен трагедиялық. Оны ешкім сүймейді. Мәдениет тарихының барлық кезеңдерінде философияға деген жеккөріністілік байқалады және ол сан түрлі тараптан көрінеді. Философия мәдениеттің ең нашар қорғалған жағы. Философтар әрқашан адамзаттың шағын ғана тобы болды, олар ылғи да аз. Соған қарамастан адамдардың оларды соншалықты жақсы көрмейтіні таңқаларлық. Философия мен философтарды діннің адамдары, теологтар, шіркеу иерархиясы және қарапайым ғана сенушілер , ғалымдар және әртүрлі мамандық өкілдері, саясаткерлер мен әлеуметтік қызметкерлер, мемлекет билігінің адамдары, консерваторлар мен революционерлер, инженерлер мен техниктер, артистер, қарапайым адамдар, тоғышарлар сүйейді» [5,238б].

Осы күйді кейбір жағдайларда қазіргі философия мен философтар да кешіп отырғандай көрінеді. Философияның қандай қоғамдық пән екенін білмей, кейбір ЖОО- да псевдофилософтар табылып, жүктемені толтыру үшін философиядан сағат алып, студенттерге сабақ беріп жүргендер қаншама десеңізші!? Кезінде Б.Рассел айтып еді, дін мен ғылым арасында бос кеңістік бар, ол кеңістікті толтыратын тек қана философия деп. Шынында да солай! Философияның өзегі - көзқарас, ал дүниеге біртұтас көзқарас қалыптастыратын ілім-философия» [6, 252б].

«Адам-Әлем» оның субстанцианалдық жүйесі. Негізгі зерттеу объектісі адамның рухы, санасы, ойы, адамгершілігі, өмірінің мәні мен мағынасы, адамның қоғамдағы рөлі, тұлға ретінде қалыптасуы және күрделі әлеуметтік-рухани мәселелер.

ЖОО да, колледждерде философия пәнін оқытумен философ мамандарды дайындауда ұстаздардың құзыреттілігі мен кәсіби біліктілігі қажет. Өйткені И.Кант айтқандай: «философияны кездейсоқ шарлатандар емес, арнайы білімі бар мамандар оқытуы тиіс». Қазақта мынадай бір мақал бар: «Шымшық сойсаң да, қасапшы сойсын!». Бұл сөздің өзектілігі бүгінгі оқу жүйесіндегі жіберіліп жатқан, тіпті кең тараған олқылықтың бірі. Осыдан қазақ тобында орыс тілді ұстаздың философиядан дәріс оқуы, семинар жүргізуі қаншалықты орынды деген сұрақ туады!?

Кәсіби біліктілік философтың жоғары ойлау мәдениеттілігін, рацианалды ойлау жүйесімен ғылыми категориалдық деңгейін қажет етеді. Философия тек қана оқытылатын пән емес, ол өзінің ерекше тілі бар, яғни ұғымдары мен категориялары, методтары мен методологиялық принциптері бар гуманитарлық білім саласы, қоғамдық сананың ерекше формасы!

Университет - рухани қоғамдық өндіріс орны. Ғылым да қоғамдық сананың ерекше формасы. Ғылым-өндіргіш күш. Ғылым-мәдени феномен. Ғылым-әлеуметтік институт. Ғылым шығармашылық - танымдық ізденіс. Ал философия-рухани іс-әрекет. Ұстаз - философқа бүгінгі ұлттық зерттеу университетінде кәсіби мамандар дайындауда, студенттерге философия пәнінен сабақ беруде рационалды ойлау жүйесі қажет. Осы орайда ұстаз оқытушылық қызмет пен ғылыми ізденіс, шығармашылық арқылы ғылыми жобалар қорғайды. Ғылыммен айналысу барысында білім сапасын арттыру жолында тиімді әдістер мен методологияны қолдана білу қажеттігі бар. Оқытушының ғылыми теориялық деңгейі, диалектикалық-логикалық ғылыми принциптерді зерттеу барысында қолдануы әлемдік ғылым өлшеміне сай болуы керек.

Жас мамандар үшін философиялық ойлау мәдениеттілігін, сұхбат мәдениетін меңгере білу керек. Ол үшін философия классиктерінің еңбектерін олардың түпнұсқасында оқып, талдау жасай білуге тырысу қажет. Кезінде Қазақстандық ғылым академиясының философия және заң институтында Асистотельдің, Платонның, Ницше мен Сартрдың, Абай мен Шәкәрімнің т.б. философтардың еңбектері бойынша методологиялық семинарлар аспиранттарға жүргізілетін. Классик философтардың еңбектерін түпнұсқасында оқымай, философ болып шығу мүмкін емес! Бұл әрбір ұстаз-философтың пешенесі, парызы!

Философиялық ойлау, сөйлеу мәдениеттілігін қалыптастыру үшін жас философтың ойын нақты, дәл, көркем жеткізе білу өте маңызды. Софистер грекия мемлекетінің азаматтарын шешендік (риторика) өнеріне ерекше баулуды мақсат етіп қойғанын философия тарихынан білеміз. Бүгінгі технологиялар заманында ауызша сөйлеудің орнын тест сұрақтары басқан, сондықтан жастарымыз ойлаудан да, сөйлеуден де кемтар болып бара жатқаны өтірік емес. Сондықтан философия мен ғылым методологиясының принциптерін білім алу үрдісінде кеңінен қолданудың қажеттігі бар. Ол принциптер (ұстанымдар): тарихилық пен логикалықтың бірлігі; абстрактылықтан нақтылыққа өрлеу; рационалдық редукция; тарихи-мәдени реконструкция; нақтылық принципі; қайшылықтар принципі; пәнаралық синтез т.б. [7. 102б].

Философтарды оқыту барысында эссе жазу методын қолданудың арқасында студенттің логикалық және өзіндік ойлау қабілетін арттырып, жеке тұлғалық көзқарас қалыптастыруға бейімделеді. Аристотель, Платон, Сократ, Абай, Шәкәрім т.б ойшылдар туралы жазылған эсселер осы пікірімізге дәлел болады. Еуропалық университеттерде эссе жазу басты білімді жетілдіру әдісіне айналған.

Философияны оқытуда ерекше мәнге ие бөлім - семинар сабағы. Студент оқытушының дәрісінен бөлек интернет жүйесімен, қосымша әдебиеттермен өз тұрғысынан тақырыпқа қызығушылық таныту арқылы шығармашылық іс-әрекет жасайды. Сабақ барысында «Ассистент институты», «Философиялық скетчтер», «Философиялық жаттығулар», «Кроссворд» т.б. әдістер қолдану арқылы техникалық оқу құралдарын кеңінен қолданып, презентациялар жасайды. Бір ескертетін жағдай бар, ол презентациямен сабақ уақытын түгел алмай, оған қысқаша түсініктеме бере білу керек. Келесі бір әдіс -ол ойын мәселесі. Й.Хейзинганың «Философия как игра» деген әдісі бар, оның да өзінің нақты талаптары мен ережелері бар [8].

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Әбжанов Т.Ы. Қазақ рухының философиясы: Оқу құралы. -Қарағанды: КарМУ баспасы, 2003. -240 б.

2. Сағиқызы А. Гуманистік дүниетаным: Әлеуметтік мәдени негіздер. – Монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК. Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. -292 б.

3. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Мысль 1980.

4. Гегель. Соч.Т. lX. – М.: Мысль, 2011.

5. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Мысль. 1944.

6. Саттарова Ф.Ф. Рухани құндылықтардың тұлғалық – мағыналық сабақтастығы. Меңлібаев Қ.Н., Саттарова Ф.Ф. //Тәуелсіз Қазақстанның рухани құндылықтары: тарих және қазіргі заман - Монография. – Қарағанды: РИО «Болашак баспа», 2020. – 428 б.

7. Саттарова Ф.Ф. Интеллектуалды ұлт және білім беру философиясы // Қазіргі заманғы маңызды мәселелер. Халықаралық ғылыми журнал. - № 2 (48). - Қарағанды: РИО «Болашак баспа», 2018.

8. Хейзинга Й. Homo Ladens, Опыт определения игрового элемента. – М., 1992.

УДК 101.1

МЕТОД УЧИТЕЛЯ

Старовик Павел Павлович
Карагандинский университет имени академика Е.А.Букетова,
Старший преподаватель кафедры философии и теории культуры,
магистр гуманитарных наук, Караганда, Казахстан

Лекции профессора Абжанова, нам – первому выпуску кафедры философии – посчастливилось слушать на старших курсах университета. Тлеугазы Искакович читал нам историю философии XIX века, классическую немецкую философию и диалектическую логику.

Невероятные пары профессора запоминались не просто учебным материалом, а целыми экскурсами в историю культуры, в возникновение и развитие тех или иных феноменов, событий и процессов.

Объясняя философские системы немецких классиков Тлеугазы Искакович проводил параллели с древними греками, находя «корни» Канта и Гегеля у досократиков и, конечно, у Платона с Аристотелем. Картина становилась более чем понятна и откладывалась в памяти на долгие годы.

Частыми были отсылки к легендам, мифам, народным обрядам и поверьям, по аналогии с сюжетными линиями которых, можно было увидеть всю панораму времени и пространства событий.

Примером такого рассуждения был рассказ о черном лебеде. Профессор Абжанов на этом образе создавал целостную картину философской традиции, размышляя как те или иные словесные конструкции могут влиять на мифологию, религиозные взгляды, философию, ментальность народа.

В казахском языке лебедь – Аққу – «белая птица». Нет отдельного названия для черного лебедя. И как этот диссонанс можно уложить в представлении. Поразительно, как эти рассуждения совпадали с мыслями автора известной на весь мир книги [1].

На протяжении большей части своей истории человеческое общество придерживалось мнения, что лебеди существуют исключительно в белом окрасе. В этом контексте «черные лебеди»

воспринимались как нечто мифическое, способствующее разрушению устоявшихся стереотипов и предвзятых представлений.

Лебеди действительно обладают удивительной грацией и красотой, что делает их символами различных положительных качеств. Их движения на воде и белоснежное оперение придают им особую элегантность, которая вдохновляет поэтов, художников и композиторов на протяжении веков.

В культурах разных народов лебеди часто ассоциируются с любовью и преданностью. Например, в мифологии и фольклоре они нередко выступают в роли символов романтических отношений, ведь лебеди создают пары на всю жизнь. Это символизирует идеалы верности и преданности, которые ценятся в любви.

Кроме того, в различных традициях лебедь может олицетворять творчество, вдохновение и духовную чистоту. В некоторых культурах лебеди связаны с водой, что также подчеркивает их связь с жизнью, неисчерпаемой энергией и трансформацией.

Действительно, лебедь – это очень многослойный и символичный образ, который встречается в различных культурах и мифологиях. Его ассоциации с чистотой и возрождением делают лебедя символом духовной глубины и утонченности. Птица, которая умеет сочетать в себе элементы воды и воздуха, действительно может служить метафорой перехода между разными мирами – жизнью и смертью, материальным и духовным.

Противостояние белого и черного лебедей также создает глубокие смысловые пласты. Белый лебедь, как правило, ассоциируется с добром, чистотой и светом, в то время как черный лебедь может представлять темные стороны жизни, зло или непредсказуемость. Это контрастное изображение напоминает о том, что жизнь полна противоречий, и лишь приняв их, мы можем осознать всю полноту человеческого опыта.

И вот, например, у тюрков – выходцев из Алтая, лебедь считается прародителем: «ку» буквально лебедь. Получается — люди-лебеди. Не отсюда ли этимология слова «қазақ» (қаз ақ). Где «лебедь» перекликается с «гусем» и впоследствии становится этнонимом. Казахи охраняли лебедей и называли их царскими птицами, гордыми и вольными.

Согласно народной легенде, когда-то давно над землей летали лебеди из далекой страны, за ними наблюдал молодой охотник, поражённый разумом и красотой невиданной ранее птицы. Лебеди опустились на горную реку или высокое озеро для отдыха, сбросили крылья на берег и превратились в трех прекрасных девушек, вошедших в воду. Эти девушки — духи природы. Зачарованный охотник спрятал крылья одной из них, и она не смогла улететь со своими сестрами. Девушка и охотник полюбили друг друга, у них родились дети, которые могли летать как вольные птицы, сохранившие природу и лебедя, и человека.

К сожалению, формат данной статьи, не позволяет отметить весь колоссальный комплекс знаний по классической немецкой философии, погружение нас, студентов, в глубину эпохи, культурных, социальных, экономических и политических условий становления мыслителей данного периода. Но, эти знания и особенности времени отложились на долгие десятилетия.

Нельзя не вспомнить прекрасное знание профессором античной литературы, поэтов и драматургов Эллады и древнего Рима.

Особо хотелось бы отметить прекрасные лекции Тлеугазы Искаковича по истории философии XIX века, в части его размышлений о поэзии античности и корнях философии Ницше.

В середине 90-х годов двадцатого века, работы немецкого философа стали печататься в поразительных объемах, многие студенты, и мы в том числе, стали буквально глотать эти произведения, очаровываясь его слогом, логикой и нигилизмом. Рассуждения профессора Абжанова о немецком философе подействовали на нас отрезвляюще, позволили по-новому взглянуть и на личность, и на смыслы произведений «маленького пастора».

Профессор Абжанов признавал все значение Ницше на дальнейшее развитие философии, на ее креативность. Их сближало даже базовое филологическое образование. Профессор признавал, что Ницше будучи студентом и впоследствии профессором классической филологии, глубоко проник в античную эпоху и хорошо разбирался в этом вопросе. Критически оценивая современную ему европейскую культуру, Ницше видел истину исключительно в жизни древних греков досократической эпохи, которой он уделял особое внимание еще в годы своего преподавания в университете. Он утверждал, что все философские системы вышли из античности, греки сияют ярче, чем когда-либо — особенно греки до Сократа». Для Ницше именно досократовская Греция символизировала начало человека, общества и культуры — именно ее считал важным образцом и научным вдохновением.

Характеризуя жизнь Ницше, профессор Абжанов приводил цитату из Антигоны Софокла: «Безумие для смертного есть худшее из зол» [2]. Уже много позже, когда мы стали осваивать Ницше в качестве преподавателя, слова нашего профессора звучали рефреном в выводах о неизбежном трагизме жизни немецкого мыслителя.

Однако, он отмечал, что стиль Ницше, насыщенный символами и метафорами, заимствован у Гераклита. А, например, эпиграмматический стиль, как в прозе, так и в поэзии перенят у Саллюстия и Горация. Особенно врезалась в память отсылка к известному изречению Ницше, которое наш профессор, прекрасно знавший немецкий язык, привел на немецком и потом рассказал о всех нюансах данного утверждения.

Так, например, в работе 1888 года «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» Ницше пишет: «Aus der Kriegsschule des Lebens. – Was **mien** nicht umbringt, macht mich stärker». Дословно это переводится как «Из военной школы жизни. – Что не убивает меня, делает меня сильнее» [3, 815].

И тут же продолжение: «Помогай себе сам: тогда поможет тебе и каждый. Принцип любви к ближнему» [4].

Чтобы приблизиться к пониманию, что хотел сказать Ницше, нужно обратиться к его другой работе, более поздней и последней в творчестве философа: «Ecce Homo. Как становятся сами собою». В ней, в главе «Почему я так мудр» (!!!) фраза звучит несколько иначе: «Was **ihn** nicht umbringt, macht ihn starker» – «Что его не убивает, то делает его сильнее» [5].

Профессор Абжанов увидел разницу в местоимениях и обратил наше внимание на то, что вся смысловая нагрузка меняется в крылатых фразах. И чтобы увидеть весь объем эволюции философских воззрений Ницше, конечно же необходимо обращать внимание на детали текста, нюансы мыслей, построение словесных оборотов.

Ключом же служит один из стихов Горация, поэтически выразившем крылатую латинскую поговорку (Increscunt animi viresciyy volnere virtus – Растут силы и укрепляется мужество ударом):

Противна чернь мне, таинствам чуждая!
Уста сомкните! Ныне, служитель муз,
Еще неслыханные песни
Девам и юношам запеваю…

Кто тем, что есть, доволен — тому уже
Не страшно море неугомонное
И бури грозные несущий
Геда восход иль закат Арктура,

Не страшен град, лозу побивающий,
И не страшна земля, недовольная
То ливнем злым, то летней сушью,
То холодами зимы суровой [6, 517].

Первоначально не совсем понятно, как коррелируют Ницще и Гораций. Но, вчитываясь в текст оды Горация, постепенно начинаешь видеть сходство со стилистикой философа XIX века.

Тлеугазы Искакович учил нас видеть эти глубины мысли, выявлять близость философии мыслителей разных культур и времен.

Список использованной литературы:

1. Талеб Нассим. Черный лебедь: под знаком непредсказуемости: пер. с английского. – М., 2007. – 734 с.
2. Софокл. Трагедии / Перевод С.В. Шервинского. – М.: Художественная литература, 1988. – 364 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм/ Пер. с немецкого. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – 1024 с.
4. Там же. С. 815
5. Там же. С. 942
6. Марон. Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии: [сб.: пер. с лат.] / Квинт Гораций Флакк. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. — 908 с.

УДК 165.9

ИБН СИНАНЫҢ ТАНЫМ ІЛІМІ: ДӘСТҮР МЕН ҚАЗІРГІ ФИЛОСОФИЯ АРАСЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ

Шұғай Ю.Ш.
Академик Е.А.Букетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, магистрант,
Қарағанды, Қазақстан

Ибн Сина философиялық мұрасы ислам және әлемдік ой тарихында орталық орынды алады. Оның еңбектері көне философияның жалғасы ғана емес, Шығыстың да, Батыстың да дамуына әсер еткен бірегей зияткерлік дәстүрді қалыптастырды. Ибн Сина жүйесінде рационалды білім, діни ашылу және метафизикалық қағидаттарды біріктіретін таным туралы ілімнің маңызы ерекше. Осы тұжырымдаманы қазіргі заманғы философиялық дискурс контексінде қарастыру оның сананың, когнитивтік ғылымдардың және ақыл-ой философиясының проблемаларын талдау үшін сабақтастығы мен өзектілігін анықтауға мүмкіндік береді.

Ибн Сина тану туралы ілімі адамның ақыл-ойы қарапайым сезімдік қабылдаудан Құдайдың ақиқатын түсінуге дейін көтерілуге қабілетті деген ұғымға негізделген. Ойшыл танымды сезімдік қабылдауды, абстракцияны және логикалық өңдеуді, белсенді интеллект қызметін және интуитивті танымды қамтитын көп деңгейлі процесс ретінде қарастырады. Сезімдік қабылдау сыртқы әлем туралы деректердің бастапқы көзі , ол заттардың мәнін емес, феноменальды сипаттамаларын көрсетеді. Бұл деректер толық білім бермейді, бірақ одан әрі зияткерлік талдау үшін бастапқы нүкте болып табылады. Олкөзі,көмегімен адам сыртқы шындық туралы алғашқы мәліметтерді алып, кейіннен ұтымды қайта өңделуге жатады [1].

Эмпирикалық деңгейден әмбебап ұғымдар мен санаттарды қалыптастыруға көшуге мүмкіндік беретін абстракция және логикалық өңдеу келесі кезең болып табылады. Дәл осы кезеңде ұтымды білімнің негізі қаланады. Бұл процесте басты рөлді белсенді интеллект (al- «aql al-fa» «al») атқарады, ол сезімдік тәжірибе деректерін түсіндіріп, оларды теориялық білім құрылымына айналдырады. Белсенді интеллектінің арқасында адам шектеулі және салыстырмалы эмпирикалық тәжірибенің шегінен шығып, әмбебап ақиқаттарды қалыптастыра алады.

Авиценнаның гносеологиясында оның екі іргелі ойлау актісі: тасаввур (түсінік беру, ұғымды қалыптастыру) және тасдик (бекіту, пайымдау) туралы оқуы ерекше орын алады. Бұл актілер кез келген танымдық процестің құрылымын айқындайды. Тасаввур оларсыз логикалық пайымдау мүмкін болмайтын ұғымдардың бастапқы қалыптасуын қамтамасыз етеді, ал тасдик ұғымдарды пайымдауға байланыстырады және білімнің пропозициялық құрылымдарын қалыптастыруға мүмкіндік береді. Көбінесе силлогистикаға шоғырланған аристотель логикасынан айырмашылығы, Авиценна тұжырымдамалық ойлау кезеңіне назар аударады. Ол үшін ұғымдарды құру процесі кез келген ақыл-ой актісінің бастапқы негізі болып табылады. Бұны қазіргі заманғы когнитивтік зерттеулермен қатар көруге болады, онда білімді тұжырымдамалау және репрезентациялау проблемасына ерекше назар аударылады [2].

Білімнің сезімдік және ұтымды деңгейлерінен басқа, Ибн Сина ерекше нысанды - интуитивті білімді бөліп көрсетеді. Ол дәлелдемелерді талап етпейтін және болмыстың жоғары қағидаттарын тікелей түсіну болып табылатын «аподиктикалық шындық» ретінде қарастырылады. Авиценненің пікірінше, интуиция метафизикалық және моральдық ақиқаттарға қол жеткізуде ерекше рөл атқарады, ол Құдайды және ғаламның жоғары принциптерін тануға жол ашады. Ойшыл діни ашылуды пайғамбарға қолжетімді интуицияның ерекше түрі ретінде түсіндіреді, ол арқылы Құдайдың шындығы адамзаттың игілігіне айналады. Бұл жерде философия мен дін қарама-қайшылыққа түспейді, керісінше, олар үйлесімді бірлікті құрайды: ақыл-ой пайымдаудың интуитивті нысанда хабарлағандарын ашады.

Ибн Сина ақыл-ойы ақпаратты белсенді қабылдамайды, керісінше, ол деректерді өзгерте отырып, ақиқатқа ұмтылады. Оның жүйесінде жан туралы ілім ерекше орын алады, ол өсімдік, жануар және ақылға қонымды болып бөлінеді. Ақылға қонымды жан тану қабілетін алып жүруші болып табылады және сонымен қатар тіріліктің шыңы мен адам мен болмыстың жоғары деңгейлері арасындағы делдал бола отырып, Құдайдың жарығымен байланысады. Авиценнаның гносеологиясы тек логика мен таным теориясын ғана емес, сонымен қатар антропологияны, этика мен метафизиканы да қамтиды, рухани өрлеу ретінде танымның тұтас бейнесін қалыптастырады [3].

Ибн Сина тағылымы ежелгі философия мен исламдық зияткерлік дәстүр арасындағы сабақтастықты көрсетеді. Бір жағынан ол Аристотель мен Платонның идеяларына сүйенеді, екінші

жағынан - рационалдық пен ашықтықты біріктіретін жеке таным моделін жасайды. Бұл модель орта ғасырлық еуропалық схоластикаға, әсіресе Фома Аквинский және Альберт Ұлы сияқты ойшылдарға терең әсер етті. Кейіннен Ибн Сина идеясы әлемдік мәдениет пен ғылымның дамуына елеулі ықпал ете отырып, ежелгі философия мен кейінгі дәуірлердің гуманистік дәстүрі арасындағы байланыстырушы буынға айналды.

Қазіргі заманғы зерттеушілер Ибн Сина философиясы сананың табиғаты, ғылым мен діннің арақатынасы, ұтымды және интуитивті туралы пікірталастар аясында өзектілігін сақтайтынын атап өтеді. Тасаввур мен тасдик арасындағы айырмашылығы қазіргі философиясы мен когнитивтік ғылым терминдерінде семантикалық репрезентациялар мен пропозициялық ұстанымдар арасындағы айырмашылық ретінде түсіндірілуі мүмкін. Белсенді интеллект тұжырымдамасы жасанды интеллект және когнитивті сәулет теорияларымен үндеседі, ал білімнің көзі ретінде интуицияға назар аудару адам ойлауының феноменальды санасы мен интуитивті аспектілері туралы заманауи пікірталастардан параллель табады.

Ибн Сина танымы көне мұраның, исламдық рухани дәстүрдің және түпнұсқалық философиялық ойдың бірегей синтезі болып табылады. Оның таным теориясы ортағасырлық философияның дамуын анықтап қана қоймай, сананы және гносеологияны қазіргі заманғы зерттеу контекстінде маңызын сақтайды. Танымды сезімдік тәжірибеден Құдайдың шындығына көтерілу процесі ретінде қарастыра отырып, Ибн Сина рационалды және рухани арасындағы бөлінуді еңсеретін тұтас үлгіні ұсынады. Ғылым мен руханият, рационалдық пен интуиция арасындағы үйлесімділікті іздеуге байланысты қазіргі заманғы философиялық пікірталастар үшін өнімді болуы мүмкін [4].

Таным туралы ілім ислам шығысы мен бүкіл ортағасырлық философияның ірі ойшылдарының бірі Ибн Сина философиялық жүйесінде негізгі орын алады. Оның еңбектері ежелгі мұраның, ең алдымен аристотелдік және платоникалық емес дәстүрлердің, ислам философиясының бірегей ережелерінің бірегей синтезі болып табылады, бұл оған мұсылман Шығысына да, латын Батысына да ұзақ уақыт әсер еткен біртұтас таным тұжырымдамасын жасауға мүмкіндік берді. Ибн Сина эпистемологиясын ойшылдардың келесі ұрпақтары - схоласттардан бастап Жаңа заман философтарына дейін қабылдап, қайта өңдеді, ал оның жекелеген элементтері сананың табиғаты, когнитивтік механизмдер мен білімнің негіздері туралы заманауи пікірталастарда да қолдау табады.

Бүгінде Ибн Сина іліміне жүгінудің өзектілігі бірнеше факторлармен түсіндіріледі. Біріншіден, оның таным тұжырымдамасы формалар туралы көне ілімді, орта ғасырлық схоластиканы және заманауи эпистемологиялық тәсілдерді біріктіре отырып, философиялық дәстүрдің сабақтастығын көрсетеді. Екіншіден, оның интеллект теориясы қазіргі заманғы танымдық ғылымдармен және сананың философиясымен тікелей байланысты мәселелерді көтереді: абстракциялау қалай жүреді, әмбебап қайдан шығады, сезімдік тәжірибе мен ойлаудың ұтымды құрылымдары қалай біріктіріледі. Үшіншіден, технологиялар мен жасанды интеллект қарқынды дамыған дәуірде Ибн Сина идеялары адам танымының негізін қалайтын және оның ақпаратты өңдеудің жасанды жүйелерінен айырмашылығы неде екенін түсіну перспективасын ашады.

Ибн Сина тану туралы ілімі әлеуетті, әрекет ететін, алынған және белсенді деңгейлер ерекшеленетін интеллекттің көп деңгейлі құрылымы туралы ұғымға негізделген. Модель таным сезімдік деректердің механикалық жинақталуы емес, оларды түсіну, ретке келтіру және әмбебап қағидаттармен арақатынас процесін білдіреді деп болжайды. Осы теорияда әмбебап және білімнің объективтілігінің кепілі болып табылатын белсенді интеллект басты орын алады. Нақ осы тұжырымдама ойшыға эмпирикалық және ұтымды, жеке және әмбебап біріктіруге мүмкіндік береді, осылайша таным процесін тұтас түсінуді ұсынады.

Қазіргі заманғы философиялық дискурста Ибн Сина эпистемологиясына қызығушылық оның теориясының сана философиясының негізгі мәселелерін қозғайтындығымен түсіндіріледі. Сананың тәжірибені пассивті емес, белсенді түрде құрылымдайды деген идея танымдық ғылымдар мен феноменологияның қазіргі заманғы теорияларымен үйлеседі. Оның пікірін жоққа шығарусыз ақиқатты кенеттен түсіну ретінде қарастырылатын интуитивті таным (ƨads) ұғымы инсайт пен шығармашылық ойлау феноменінің қазіргі заманғы зерттеулерін болжайды. Сонымен қатар, Ибн Сина сезімдік қабылдау мен оның таным үдерісіндегі рөліне назар аударуы оның тұжырымдамасын эмпирикалық тәсілдерге жақын етеді, бұл оның көп өлшемді және әртүрлі интерпретациялар үшін ашықтығы туралы айтуға мүмкіндік береді [5].

Ибн Сина ілімін зерттеу философиялық дәстүр мен заманауи тәсілдер арасындағы сабақтастық сызығын бақылауға мүмкіндік береді. Оның интеллект теориясы және таным үдерісіндегі сананың белсенді рөлі эпистемологияның іргелі проблемаларын талқылау үшін маңызды болып қала береді. Қазіргі заманғы философиялық және ғылыми зерттеулер ойшыл XI ғасырда

қалыптастырған мәселелерді қоюдың өзектілігін растайды. Сондықтан оның эпистемологиясы философия тарихының бір бөлігі ретінде ғана емес, білім мен сана туралы заманауи дискурсты байытуға қабілетті идеялар көзі ретінде де қарастырылуы тиіс.

Ибн Сина философиялық мұрасы ислам және әлемдік ой тарихында ерекше орын алады, ол ислам Шығысының ежелгі философиялық мұрасы мен бірегей зияткерлік дәстүрінің синтезін білдіреді. Оқуы грек-рим философиясы, араб ойы және одан кейінгі еуропалық схоластика арасындағы байланыстырушы буынға айналды, шығыс философиясына да, батыс философиясына да елеулі әсер етті. Оның жүйесіндегі орталық идея болып табылады, оған сәйкес адам санасы қарапайым қабылдаудан жоғары метафизикалық ақиқаттарды түсінуге, тіпті Құдайдың шындығын түсінуге дейін шыға алады [6].

Бұл ретте Ибн Сина философиясының діни контексін ескеру керек. Исламның дүниетанымына сәйкес, Жаратушының бар екендігіне деген сенім бастапқыда адамда қалыптасқан және оның табиғатының негізін құрайды. Бұл шынайы ұмтылыс әдетте адамның «бастапқы табиғаты» деп түсіндірілетін фитра ұғымымен белгіленеді. Эпистемологиялық перспективада фитра танымның өзіндік негізіне айналады: ол философиялық білімде дамып, ұтымды ресімделетін ақиқатқа бастапқы көзқарасты білдіреді. Осылайша, Ибн Сина жүйесінде діни және философиялық бастаулар бір-біріне қарсы емес, бірыңғай таным иерархиясын құрайды, онда рационалды білім ақиқатқа деген туа біткен ұмтылыстың ашылу нысаны болып табылады.

Мұнда маңызды эпистемологиялық сұрақ туындайды: адамның ақиқатқа (фитраға) бастапқы ұмтылуы танымның ұтымды-эмпирикалық тетіктерімен қалай үйлеседі? Ибн Синаның жауабынан негізгі қағидатты көруге болады: сезімдік қабылдау бастапқы материалды береді, бірақ өзінен-өзі нәрсенің мәнін ашпайды; ұтымды ойлау абстрактілі ұғымдарды қалыптастыра отырып, сезімдік деректерді түрлендіреді; белсенді интеллект бірліктен әмбебап интеллектіге көшу мүмкіндігін қамтамасыз етеді; ал интуиция метафизикалық ақиқаттарды тікелей түсінуге мүмкіндік беретін білімнің жоғары формасына айналады. Ибн Сина таным жүйесі деңгейлер иерархиясы ретінде құрылады - сезімталдықтан интеллектуалдыққа және интеллектуалдықтан интуитивтіге. Бұл ретте адамның ақиқатқа бастапқы көзқарасы (фитра) философия мен дін арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз етеді: философия таным тәжірибесін жүйелейді және ұтымды түсінеді, ал діни өлшем оның абсолюттік ақиқатқа түпкілікті бағытталуын бекітеді [7].

Осы тұрғыдан Ибн Сина тағылымы дәстүр мен жаңашылдықтың бірегей синтезі болып табылады. Бір жағынан, ол Аристотель мен неоплатониктерге қарай келе жатқан ежелгі білім тұжырымдамасын мұраға қалдырады; екінші жағынан, ол рационалды әдіснаманы танымды діни өлшеумен біріктіре отырып, бірегей үлес қосады. Білім тек рационалды-эмпирикалық қызметтің өнімі болып табыла ма немесе ол сана мен адам табиғатының неғұрлым іргелі құрылымдарына сүйене ме деген сұрақ эпистемологияда, сана философиясында және танымдық ғылымдарда пікірталас тақырыбы болып қала береді.

Осы заманғы пікірталастар аясында Ибн Сина эпистемологиясы ерекше өзекті болып отыр. Оның білімді тек эмпирикалық тәжірибеге ғана жеткізу мүмкін емес деген түсінігі когнитивтік ғылымның қазіргі заманғы теорияларында қолдау табады, онда туа біткен когнитивтік құрылымдар, интуитивті таным механизмдері және ақпаратты өңдеудегі сананың рөлі талқыланады. Ибн Сина сезім білімнің сыртқы қабығын ғана береді дегендей, қазіргі заманғы зерттеушілер эмпиризмнің шектеулілігін және біздің қабылдау мен ойлауды қалыптастыратын когнитивтік үлгілерді ескеру қажеттігін атап көрсетеді.

Ибн Сина философиясы ежелгі мұраны сіңіріп, оны исламдық зияткерлік дәстүр аясында өзгерткен, адам білімінің құрылымы туралы бірегей оқу ұсынады. Гносеологиясының логикасы дұрыс ойлау туралы ғылым ретінде негізгі орын алады, онда екі іргелі эпистемологиялық акт - тасаввур (ұсыну, ұғым) және тасдик (бекіту, пайымдау) негізгі мәнге ие. Бұл санаттар білімді қалыптастыру жолын да, оның ішкі құрылымын да анықтай отырып, оның бүкіл таным теориясының негізін құрайды [8].

Жаңа білім алудың басты әдісі ретінде силлогизмге баса назар аударылған аристотель логикасынан айырмашылығы, Ибн Сина түсініктерді құру процесіне баса назар аудара отырып, өзінің логика және таным жүйесін құрады. Пікірінше, нақ осы ұғым (тасаввур) кез келген ақылға қонымды ойлау актісінің бастапқы элементі болып табылады. Ұғымдарды алдын ала қалыптастырусыз пікірлер құру да, қисынды қорытындылар шығару да мүмкін емес. Ибн Сина логиканы ойлау және тану процестерін зерттеудің әмбебап құралына айналдыра отырып, ежелгі логикалық дәстүрдің шеңберін едәуір кеңейтеді.

Ибн Сина Тасаввур - бұл пәнді оның «бейнесінде» түсіну актісі, санаға нысанды сезімдік тәжірибенің алуан түрлілігінен бөліп алуға және оны түсінік түрінде бекітуге мүмкіндік беретін

ойлау ұғымын қалыптастыру. Ұғым одан әрі ойлау қызметі үшін қажетті шарт болып табылады, өйткені ол танымдық процеске орнықтылық пен айқындылық береді.

Тасдік, керісінше, пайымдауда ұғымдар өзара біріктірілетін, шынайы мәні бар сөйлемдерді қалыптастыратын бекіту актісі ретінде әрекет етеді. Осылайша, тасдик абстрактілі ұғымнан білімге өз мағынасында көшуді білдіреді, өйткені тек пайым ғана дұрыс немесе жалған болуы мүмкін.

Ибн Сина осы дихотомияны дамыта отырып, танымның екі жақты құрылымы бар екенін көрсетеді: ол ұғымдардың қалыптасуынан басталады, бірақ бұл ұғымдар білімнің тұтас жүйесін құрайтын тұжырымдарға қосылғанда ғана аяқталуға жетеді.

Мұндай тәсіл Ибн Сина үшін логика пайымдау техникасымен ғана шектеліп қоймай, танымдық процестің құрылымы мен заңдары туралы оқулыққа айналатынын көрсетеді. Бұл оның түпнұсқалығын көрсетеді: ол логикаға әмбебап ойлау ғылымы мәртебесін береді, ол тек қорытынды ережелерін ғана емес, білімді құрудың іргелі формаларын да зерттейді.

Қазіргі заманғы зерттеушілер тасаввур мен тасдик арасындағы айырмашылықтың XX-XXI ғасырлар философиясында таңғажайып ұқсастықтары бар екенін атап өтеді. Айталық, талдамалық дәстүрде ұғымдық репрезентациялар мен пропозициялық ұстанымдар арасындағы айырмашылық көбінесе Ибн Сина интуициясымен үндеседі. Айталықғылымдарда ұқсас дихотомиялар когнитивтік үлгілердің құрылымын қалыптастыратын ментальдық бейнелер мен тұжырымдар арасындағы айырмашылықта көрінеді. Эпистемология ежелгі философиямен сабақтастықты ғана емес, сонымен қатар қазіргі заманғы ғылыми пікірталастардың контекстінде өзектілігін көрсетеді [9].

Әбу Әли ибн Сина философиялық жүйесі антикалық рационализм мен исламдық метафизиканың бірегей синтезі болып табылады, онда гносеология орталық орын алады. Оның танымға деген көзқарасы терең құрылымдылығымен, логиканың, сезімдік тәжірибенің, эмоциялар мен ерік-жігердің интеграциясымен ерекшеленеді, бұл білім процесін жан дүниесінің сезімнен интуитивті ұғымға көп қабатты қозғалысы ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Ибн Сина логикасы формалды құралмен шектелмейді, ол адам білімінің барлық түрлерін - жаратылыстану және метафизикалық ғылымдардан бастап практикалық және этикалық пәндерге дейін құрылымдауға және бағыттауға қабілетті ұтымды талдаудың әмбебап әдісіне айналады.

Белсенді интеллект тұжырымдамасының ерекше мәні бар, ол арқылы философ ұтымды және ашық білім арасында үйлесім жасай отырып, философиялық және діни танымды байланыстырады. Ақиқаттың тек логикамен ғана емес, сонымен қатар жан дүниесінің ішкі дайындығымен, ерік-жігерімен және эмоциялық жетілуімен түсінілетінін түсінуге мүмкіндік береді, бұл Ибн Сина ілімін когнитивтік ғылым мен эмоциялар психологиясындағы заманауи зерттеулерге жақындатады [10].

Қорытындылай келе, Ибн Сина тасаввур және тасдик тұжырымдамасы ежелгі дәстүр сияқты жаңа зияткерлік көкжиектерді ашатын танымның түпнұсқа моделін қалыптастырады деп айтуға болады. Ортағасырлық ислам философиясының ерекшелігін түсінуге ғана емес, сонымен қатар оны қазіргі заманғы сана философиясымен, логикамен және танымдық ғылымдармен байланыстыратын сабақтастық сызықтарын анықтауға мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология және таным теориясы: Оқулық. – М.: Гардарики, 2005. – Б. 17–25.
2. Балил Абд әл-Карим. Құран терминологиясы: лингвистикалық және семантикалық талдау / ағылш. тілінен ауд.: С.М. Коваленко. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. – 216 б.
3. Швырёв В.С., Малер Е.А. Гносеология. – М., 2019. – 56 б.
4. Аристотель. Метафизика. – М.: Қасиетті Фома философия, теология және тарих институты, 2016. – 232 б.
5. Шпилькин Ю.И. Гносеология және оның баламалары // Еуразиялық философия дискурсы. – РАЕ, 2017.
6. Davidson, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Ernest LePore (ed.). – Oxford: Basil Blackwell, 1986. – P. 307–359.
7. Зотов А.Ф., Миронов В.В., Разин А.В. Философия. Оқулық (6-басылым). – М.: Проспект, 2011. – Б. 123–134.
8. Роберт Т. Кэррол. Агностицизм // Қате түсініктер энциклопедиясы. – М.: Диалектика, 2005. – 13 б.
9. Васильев В.В. Кант метафизикасының жертөлелері. — М.: Наука, 2008. — 160 б.
10. Таным философиясы: XXI ғасыр. – Қазақстандық философтар ұжымы. – Алматы: ҚР БҒМ Философия институты, 2012. – Б. 37–45.

ӘОЖ: 316.7. 323

ҚАЗАҚСТАН ҚОҒАМЫНДАҒЫ ДӘСТҮРДІҢ РӨЛІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ӨЗГЕРІСІНІҢ САЯСИ МОДЕРНИЗАЦИЯҒА ЫҚПАЛЫ

Шәкей Фариза, Өтеген Аяна
Академик Е.А.Бөкетов атындағы университеттің
«Саясаттану» оқу бағдарламасының 4 курс студенті
Ғылыми жетекші ***Г. А.Жумасултанова,*** т.ғ.к.,
қауымдастырылған профессор

Дәстүр - қоғамдағы мәдени нормалар мен әдет-ғұрыптар жиынтығы. Ол халықтың тарихи тәжірибесін, құқықтық салт-дәстүрлерін қамтиды және символдық капитал ретінде қоғамның өзіндік ерекшелігін қалыптастырады. Осыған орай белгілі Э. Хобсбаум пен Т. Рейнджер секілді ғалымдар «ойдан табылған дәстүрлер» тұжырымдамасында дәстүрлердің кейде мемлекеттік немесе ұлттық бірегейлікті нығайту мақсатында жаңадан жасақталатынын көрсеткен [1]. Ал дәстүрмен жаңару процесі оның өзгерумен байланысты болады.

Ғылыми ортада қоғамда болып жатқан жаңару үрдісі модернизация деген ұғыммен анықталады. Оның ішінде саяси модернизация ерекше орын алады, себебі, С. Хантингтон айтқандай, саяси модернизацияда қоғам институттардың нығаюы саяси мәдениеттің өзгерісіне әкеледі. Бұл тұрғыда жаңару дәстүрлі құндылықтардан секулярлыққа және тіршілікке бағытталған құндылықтардан өзін-өзі білдіруге өтуді қамтиды (Inglehart–Welzel мәдени картасы бойынша) [2].

«Көптік модерндер» қағидасы бойынша Ш. Эйзенштадт ұсынған тұжырымдамаға сәйкес, әрбір қоғам өзінің тарихи және мәдени ерекшеліктеріне сай модернизацияның өзіндік үлгісін қалыптастырады. Яғни, модернизация – біржақты емес, дәстүрмен үйлескен локальды синтез ретінде жүреді [3]. Бұл тұрғыда Қазақстан да өзіндік көшпенді дәстүрлерді сақтай отырып, жаңару жолын таңдаған елдердің қатарында саналады.

Қазіргі таңда Қазақстанда дәстүр мен модернизация қатар дамып келеді десек қателеспейміз. Мемлекеттік мәдени имиджде дәстүрлі және жаңартылған элементтер үйлесіп көрсетіледі. Мысалы, Астананың заманауи сәулетімен қоса этникалық фольклор мен ұлттық киім үлгілері де жиі насихатталады деген пікірмен келісуге толық болады [4]. Қазақстан «заманауи мемлекетке айналғанымен» көшпелі дәстүрлерін де сақтайтын ел ретінде сипатталады. Қоғамдық-саяси тұрғыда қазақ дәстүрлері саяси модернизацияның тұрақтылық көзі болып отыр. World Values Survey зерттеу жобасының нәтижелері бойынша Қазақстанда ұрпақаралық байланыс пен отбасылық құндылықтар (дәстүрлік өлшемде) әлі де жоғары бағаланады [5].

Қазақстанда дәстүрлер саяси модернизацияның тұрақтылығын қамтамасыз етуші күш болып табылды. Шоқан Уәлиханов сипаттағандай, біздің қоғамда билер институты ғасырлар бойы маңызды рөл атқарды [6]. Қазіргі кезеңде де билер соты мен халықтық құндылықтар. Қазақстан заң жүйесінде және әлеуметтік өмірде беделін сақтап келеді. Мысалы, билік пен қоғам арасындағы ұлттық бірлік пен консенсус мәселелері «Ұлттық құрылтай» секілді жаңа ұйымдар арқылы талқылануда. 2024 жылы Бурабайда өткен құрылтай мемлекет пен қоғам өкілдерінің жаңа саяси бағдарларын анықтады.

Қазіргі Қазақстанда мемлекет басшысы жариялаған бағдарламаларда ұлттық рух пен тарихи дәстүрлерді жаңғырту міндеті алдыңғы орынға қойылған. Соның ішінде «Рухани жаңғыру» бағдарламасы жаңа ғасырға сай ұлттық сананы жаңарту ретінде жарияланған. Ол дәстүрлі құндылықтарды қорғаумен тығыз байланысты деп толық айта аламыз. Оның дәлелі еліміздің тарихында жатыр деп айтуға болады.

Қазақ заңдарының тамыры ертеден басталып, әділдік пен теңдік принциптері негізінде қызмет етіп келеді. Мысалы, Қазақ хандығы жылнамаларында Қасым ханның «Қасқа жолы», Есім ханның «Ескі жолы» және Тәуке ханның «Жеті Жарғысы» сияқты заң кодекстері жазық құжат ретінде қалыптасты [7]. Соның ішінде 1836 жылы «Төрт би мен төре» заңдар жинағы Қазақ жеріндегі алғашқы толық заң шығарушы актілердің бірі болып, барлық қоғамдық топқа теңдік пен жаза шараларын төлем жолымен реттеуді көздеген. Және «даудың идеалы – бейбітшілік» ұстанымы бұрынғы қазақ қоғамында билердің қызметінде басты рөл атқарған.

Ал келесі тарихи кезеңде (Ресей империясының бодандығында болуда) патшалық үкімет дәстүрді ресми түрде жою мен орыстандыруға ұмтылғаны белгілі. Кейін кеңес дәуірінде діни және ұлтшыл институттар шектеуге алынып, жалпы білім беру мен мәдениет жүйесі арқылы кеңес идеологиясы насихатталды. Дегенмен дәстүр кейде бейресми ортада сақталып, ауылдық қоғамда өмір сүру салтына енді.

1991 жылдан кейін Қазақстан тәуелсіздікке қол жеткізгеннен бастап елімізде ұлттық сана жаңғыруы жүріп, қазақ тілі мен мәдениетінің маңызы қайта көтерілді. Мемлекеттік рәміздер (таудың ұшы, күн, бүркіт бейнелері) ұлттық бірегейліктің символдары ретінде бекітіліп, қазақ тілін қайта

өркендету бағдарламалары қолға алынды. Мысалы, «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламасы ұлттық мұраны сақтап, жаңғыртуды басты міндетке айналдырды. Осы саясат арқасында «ұлттық тағамдар», «қазақи нақыштағы киімдер» т.б. салт-дәстүрлер қайта насихатталып, білім мен БАҚ-та қазақ фольклоры мен «Бабалар сөзі» кітаптары кеңінен қолға алынды.

Қазіргі таңда 2022 жылғы конституциялық саяси реформаларға сәйкес еліміздің саяси жүйесінде іргелі өзгерістер енгізді. Азаматтық құқықтары мен саяси институттарды нығайту аясында суперпрезиденттік басқару моделі кеміді; президентке қызмет мерзімі бір реттен астам сайланбау, партия мүшелігінен бас тарту және облыс әкімдерін тағайындау құқығынан айыру сияқты шектеулер қойылды. Конституциялық соттың қайта қалпына келтірілуі де осы реформаның бір бөлігі болды. Мысалы, 2023 жылдың қаңтарынан бастап кез келген азамат Конституциялық Сотқа жүгінуге мүмкіндік алды. Заңнамалық өзгерістер партиялық сайлау жүйесін либералдандыруды көздеп, Парламент пен азаматтық қоғамның ықпалын арттырды. Сонымен қатар, бұл үрдістер дәстүрлі легитимдік идеяларымен де үндесіп отыр.

2022 жылғы «Жаңа Қазақстан: жаңару және жаңғыру жолы» Жолдауында Президент Қ.Тоқаев жаңа әлеуметтік-саяси құрылымды құруда құндылықтық негіздің маңызын атап өтті. Президенттің пікірінше: «Біздің мұратымыз – Жаңа Қазақстанды құру; мақсатқа жету үшін мемлекеттің аппаратын жаңарту жеткіліксіз. Өзгерісті әрқайсымыз өзімізден бастауымыз керек – әрбір адам және бүкіл қоғам жаңғыруы қажет» деген ұстаным осы реформаларға рух беріп отыр. Осы бағдарламаның құндылықтық тұжырымдамасында жеке адамның қабілетін ашу, әділдік пен білімге негізделген қоғам құру идеялары алдыңғы қатарға қойылған. Сонымен қатар, жаңа институттық бастамалар (мысалы, «Ұлт деңгейіндегі референдум» өткізу) қоғамдық құндылықтар динамикасына (әсіресе жастар мен белсенді азаматтар арасында) оң ықпал етуде [8].

Халықаралық зерттеулердің (әсіресе World Values Survey) нәтижелері бойынша Қазақстан «дәстүрлі құндылықтар» полюсі жағынан іргелі даму бағытын таңдаған елдер қатарына жатады. Яғни қазақ қоғамында отбасылық, діни және ұлттық құндылықтар жоғары бағаланса, секулярлық-рационалды тенденциялар әлі де төмен деңгейде қалып отыр. Бірақ бұл сипаттама жалпы ел деңгейінде орташа бейнені көрсетеді. Ішкі деңгейде жас пен аймақтар арасындағы айырмашылықтар байқалады. Мысалы, жастар арасында сауалнамалар көрсеткендей, ауылдық жерлердегі жастар дәстүрлі құндылықтарға қалалықтарға қарағанда едәуір сенімді бағынышты; ауыл жастары дәстүрлі ұстанымдарды айқын жоғары бағалайды. Ал қалалық жастар анағұрлым батыстық толерантты көзқарасқа бейім [5].

Жалпы алғанда, қазақстандық қоғамның құндылықтары ата-анадан төменгі буынға иерархиялық түрде беріліп, көп жағдайда патерналистік сипатқа ие болып қалады. Этникалық айырмашылықтар да маңызды: зерттеулерде қазақ жастары орыспен салыстырғанда басқа әлеуметтік топтарға төзімділік деңгейі төмен және дәстүрлі тәжірибені (патриархат, әулет ұстанымдары) қатты ұстанатыны анықталды [5].

Қазақстан қоғамында дәстүрлік институттар мен құндылықтар саяси модернизация үдерісінің бір бөлігі ретінде қайта қаралып отыр. Тарихи кезеңдерде қалыптасқан қазақ билері мен жарғылары идеялары қазіргі заманғы медиация мен татуластыруға негіз болуда. Ал саяси реформалар «жаңғыру» мен «жаңару» тұжырымдамалары аясында дәстүрдің тарихи маңызын мақұлдаумен бірге, оны жаңаша интерпретациялауды да мақсат етеді. Конституциялық, мәдени және әлеуметтік өзгерістер ұлттық сана мен институттарды біртұтас нығайтуға бағытталған. Жаңа Қазақстан идеясында халықтың ұлттық құндылықтарына сүйенген модернизация моделі ұсынылады, яғни дәстүр мен жаңашылдық арасындағы ықпалдастық дамудың негізі ретінде қабылданады.

Жалпы алғанда, Қазақстан үшін дәстүр – тек өткенді еске алатын мәдени мұра ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік тұрақтылықты, ұлттық бірлікті және институционалдық жаңғыртуды қолдайтын рухани-идеологиялық ресурсқа айналғаны анықталды.

Дәстүрді модернизация процесінде елемеу мүмкін емес, себебі ол ұлттық бірлік пен саяси тұрақтылықты қамтамасыз ететін факторлардың бірі болып саналады. Алайда дәстүрдің саяси модернизацияға әсері әрдайым оң нәтиже бере бермейді, өйткені оның қолданылуы белгілі бір тәуекелдер мен шектеулерді де тудырады. Осы себепті дәстүрдің саяси жүйеге ықпалын жан-жақты сараптау үшін төрт аспектіні бөліп қарастыру қажет: күшті жақтар, әлсіз жақтар, мүмкіндіктер және қатерлер. Оны SWOT-талдау кестеден қарстыруға болады:

Кесте

Қазақстандағы дәстүрдің саяси модернизацияға ықпалы: SWOT-талдау

Категория	*Сипаттама*
Күшті жақтар	Дәстүр ұлттық бірлік пен саяси легитимділікті нығайта алады. Мысалы, Қазақстанда тарих пен мәдениетті күшейтуге бағытталған мемлекеттік бағдарламалар халықтың ортақ ұлттық санаға бейімделуіне

	ықпал етті. Дәстүрлі медиация институттарының (билер соты сияқты) құқық жүйесін толықтыра алатыны байқалды: билердің дауды ымыраға келу арқылы шешкен тәсілі қауымдастық арасындағы сенімді нығайтады. Осындай әлеуметтік келісім тәжірибесі құқықтық тәртіппен ұштасып, азаматтық қоғамда әлеуметтік капиталды дамытуға мүмкіндік береді.
Әлсіз жақтар	Дәстүрдің шектен тыс маңызы формальды институттардың әлсіреуіне әкелуі мүмкін. Сарапшылар Қазақстандағы ресми саяси жүйенің кейде формальды сипатта, нақты билік жеке желілер мен патроналды байланыстар арқылы жүзеге асатынын жазады. Бұл дәстүрлі байланыстардың құқық үстемдігін ығыстыру қаупін көрсетеді. Сонымен қатар, дәстүрлік нормалар гендерлік теңсіздікті күшейтуі ықтимал. Қазақстанда отбасылық рөлдер көбіне дәстүрлі «нәнгер» үлгісіне негізделген, әйелдердің қоғамдық өмірдегі қатысуы әлі де патриархалдық кедергілерге тап болады. Сарапшылардың пікірінше, тәуелсіздік жылдарында гендерлік теңдік мәселесінде прогресс болғанымен, патриархалдық үрдістер әлі де сақталып отыр.
Мүмкіндіктер	Дәстүрлік құндылықтарды қазіргі басқару және қызмет этикасымен үйлестіру арқылы қоғамды нығайтуға болады. Мысалы, «құрмет», «міндет» сияқты ұлттық ұғымдарды мемлекеттік қызмет этикасы мен өзін-өзі басқару нормаларымен ұштастыру арқылы азаматтық қызметке деген сенімді арттыруға болады. Сонымен қатар, дәстүрлі кеңес-диалог механизмдерін институционализациялау пайдалы: Қазақстанда Ұлттық құрылтай мен қоғамдық кеңестер ұлттық бірлікті нығайтып, халықты шешім қабылдауға тартудың жаңа форматын іске асыруда. Бұл институттық форматтар халықтың мемлекеттік реформаларға қатысуын күшейтіп, басқаруды халықпен тең дәрежеде келісу тәжірибесін дамытуға мүмкіндік береді.
Қатерлер	Дәстүрдің саясилануы қоғамды поляризацияға ұшыратуы мүмкін. Мәселен, Қазақстанда қазақ тілі мен тарихына қатысты қоғамдық пікірталастар ұлттық «қазақтық» және «қазақстандық» идеялардың қайшылығын көрсетіп, әлеуметтік шиеленіске алып келді. Егер саяси элита дәстүр мен ұлттық рәміздерді ұлтаралық қақтығыс құралы ретінде пайдаланса, онда бұл қоғамдық консенсусты әлсіретеді. Сонымен бірге, дәстүрлі «ұят» пен «әдет» нормаларының құқықтық нормалар үстемдігін ығыстыру қаупі бар. Яғни, егер даулы мәселелер құқықтық емес дәстүрлі ұстанымдарға негізделіп шешілетін болса, онда формальды заң үстемдігі әлсірейді (S.Huntington теориясы бойынша).

SWOT-талдау қорытындысы бойынша, дәстүрдің саяси модернизациядағы күшті жақтары – ұлттық бірлікті нығайту, қоғамдық келісім мен әлеуметтік капиталды құрылымдау. Дегенмен, әлсіз тұстары ретінде формальды институттарды бейресми нормалардың басып кету қаупі, гендерлік және жас теңдігіне қатысты консерватизм пайда болуы мүмкін. Мүмкіндіктер қатарында – құрмет пен парыз сияқты дәстүрлік құндылықтарды мемлекеттік қызметке, өзін-өзі басқаруға енгізу, ұлттық диалог институттарын нығайту болса, қатерлер қатарында – дәстүрдің саясилануы, құқық орнына «ұят» нормасының үстем болуы, модернизациялық жанжалдар туғызу қаупі бар.

Осы жұмыстың нәтижесінде төменде көрсетілген салаларға байланысты келесі ұсыныстарды беруге болады.

Дәстүрді құқық үстемдігімен сәйкестендіру. Билер институтының мұрасын қазіргі медиация мен құқық жүйесіне енгізу керек. Қазақ дәстүріндегі билер соты – талас-тартысты дау-дамайды билікке емес, қоғам ішіндегі бедел мен келісім арқылы шешетін тәжірибе. Осы тәжірибені оқу бағдарламаларына енгізіп, медиация курстарында дәріптеу, сондай-ақ билер әділдігі негізінде істелген шешімдерге пилоттық зерттеулер жүргізу ұсынылады.

Дерек-негізді дискурс. Қоғамдағы құндылықтық өзгерістерді жүйелі бақылау үшін халықаралық зерттеулер мен ұлттық сауалнамалардың нәтижесін пайдалану маңызды. Мысалы, Қазақстан жастарының құндылықтарын талдау жұмысында World Values Survey (2018) нәтижелері пайдаланылып, зерттеу және мемлекеттік бағдарламалардың халықтың құндылықтық беталыстарына сәйкестігі анықталды. Мұндай деректер реформаларды халықтың өзгеретін құндылықтық бағдарларымен үйлестіруге көмектеседі. Кез келген жаңа заң жобасы мен әлеуметтік бағдарлама азаматтардың құндылықтық өзгерістерін ескере отырып әзірленуі тиіс.

Инклюзия. Дәстүрді көпмәдени қоғам контекстінде теңдік қағидаттарына сай бейімдеу қажет. Бұл үшін заңдар мен стратегиялық құжаттарда дәстүрлі нормалар мен қазіргі заманғы теңдік ұғымдары

үйлесімді қарастырылуы керек. Мысалы, конституциялық реформалар кезіндегі тәжірибені ескере отырып, дәстүрлі құқықтар мен әйелдер мен жастардың құқықтары арасындағы тепе-теңдікті сақтау маңызды.

Қорытындылай келе, дәстүр мен модернизация Қазақстанның саяси-әлеуметтік дамуында комплементарлық сипат ұстанады. Дәстүр ұлттық сәйкестілікті қамтамасыз етсе, модернизация институционалдық тиімділікке бағыттайды. Олардың үйлесімділігі – Қазақстанның тұрақты және демократиялық даму жолындағы маңызды стратегиялық ресурсы болуында.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Waśkiel T. Historical Narrative and Tradition as Instruments of Creating the Image of the State on the International Arena: The Case of Kazakhstan [Электронды ресурс]. – University of Wrocław, Faculty of Social Science, Poland. – URL: https://scispace.com/pdf/historical-narrative-and-tradition-as-instruments-of-29awe1h4l8.pdf
2. Inglehart–Welzel cultural map of the world [Электронды ресурс]. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Inglehart%E2%80%93Welzel_cultural_map_of_the_world
3. Eisenstadt, Shmuel N. Multiple Modernities // *Daedalus*. Winter 2000. Vol. 129. No. 1. P. 1–29. [Электронды ресурс]. – URL: https://www.amacad.org/sites/default/files/daedalus/downloads/Daedalus_Wi2000_Multiple-Modernities.pdf
4. Zhumasheva L., Abdildin Z., Aubakirova S. (2023). Kazakhstan's Society Modernization in Response to the 21st Century Global Challenges: The Material Aspect and the Shifting Discourse Issue. Journal of Ethnic and Cultural Studies, 10(4), 81–101. [Электронды ресурс]. – 2023. – URL: https://doi.org/10.29333/ejecs/1582
5. Abuova, N. How Ancient Steppe Laws Shaped Kazakh Communities in Altai for Centuries [Электронный ресурс] // The Astana Times. – 4 January 2025. – URL: https://astanatimes.com/2025/01/how-ancient-steppe-laws-shaped-kazakh-communities-in-altai-for-centuries/ (дата обращения: 12.07.2024).
6. Жаңа Қазақстанның құндылық бағдары: қазіргі заманның сын-қатерлері [Электронный ресурс] // Сборник статей по материалам международной научно-практической конференции. – 2022. – URL: https://api.kipd.kz/storage/uploads/images/2024/08/01/cennostnye-orientiry-1_1722533880.pdf#:~:text=%D0%B1%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%8B%D1%81%D1%82%D1%8B%20%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%82%20%D2%9A,1 (дата обращения: 18.07.2024).
7. Kalshabaeva, M. Zh.; Sartayev, S. A.; Tauyekelov, N. B. A biy's court and a council of elders as a historical prerequisite for mediation in Kazakhstan [Электронный ресурс]. – 2024. – DOI: https://doi.org/10.32523/2616-6844-2024-148-3-89-104 (дата обращения: 25.07.2024).
8. Тоқаев, Қ. «ЖАҢА ҚАЗАҚСТАН: ЖАҢАРУ МЕН ЖАҢҒЫРУ ЖОЛЫ». Қазақстан Республикасы Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы, 16 наурыз 2022 ж. [Электрондық ресурс]. – URL: https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K220000422 (дата обращения: 26.09.2025)

Бақыт және мұң: гендерлік және тұрғылықты мекені бойынша айырмашылықтар

Тленчиева Шырын Мураткызы
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Әлеуметтану және әлеуметтік жұмыс кафедрасының
«Әлеуметтану» мамандығы бойынша PhD кандидаты

Қазіргі әлеуметтану мен психологияның өзекті міндеттерінің бірі субъективті әл-ауқатты зерттеу болып табылады. Өмір сүру сапасын түсінуде халықтың бақыт деңгейін анықтау да, мұң сияқты жағымсыз эмоциялардың болуы да маңызды рөл атқарады. Бақыт және мұң ұғымдары ғылыми жұмыстарда көбінесе эмоционалды күйдің қарама-қарсы тұжырымдары ретінде қарастырылады. Дегенмен, эмпирикалық зерттеулердің нәтижесі бұл ұсынылып отырған ұғымдар адамдардың бойында қатар сезіліп, екі жақты эмоционалды тәжірибені ұсына алатындығын көрсетеді.

Бақыт пен эмоция арасындағы байланыстың болуын анықтау позитивті психологияда және нейробиология, медицина саласында кеңінен зерттеледі. Позитивті эмоциялар туралы бар зерттеулер салыстырмалы түрде оқшауланған академиялық салаларда жүргізілді, көбінесе әртүрлі зерттеу бағдарламалары арасында маңызды өзара әрекеттесулер жоқ [1, 34-40 бб.]. R. Alexander және т.б. жұмысында позитивті эмоциялар, сезімдер және аффекттер тәжірибесі төзімділікті, өркендеуді, өміршеңдікті, бақыт пен өмірге қанағаттануды дамытудың негізгі құрылыс материалы болып табылатындығы қарастырылған [2, 220-249 бб.].

Silton, R. L. және т.б. жұмыстарында депрессияға шалдыққан адамдарда жағымды эмоцияларды реттеудің рөлі туралы білімді жетілдіру, өмірдегі жағымды оқиғалар тәжірибесін насихаттайтын дәлелді, трансдиагностикалық емдеу тәсілдерін дамытуға жәрдемдесуге негізделген [3, 93-97 бб.].

Бұл мақала өздерін бақытты ретінде көрсететіндер арасында мұңды сезіну жиілігі қандай екендігін анықтауға бағытталған. Зерттеудің эмпирикалық базасы 2024 жылғы «Қазақстан халқының бақытына әсер ететін факторларды аймақтар бойынша салыстырмалы талдау» жобасы аясында ҚР бес өңірі бойынша барлығы 500 респондент арасында жүргізілген сауалнама нәтижелеріне негізінде қарастырылады.

Талдау жұмыстарын жүргізуге келесі екі сұрақ қолданылды. Біріншісі, жалпы бақытты бағалау деңгейіне қатысты «мүлдем бақытты емеспін» дегеннен «өте бақыттымын» арасындағы бес баллдық шкала бойынша «Жалпы алғанда сіз өзіңізді қаншалықты бақыттымын деп санайсыз?» сұрағы қойылды. Екінші сұрақ жағымсыз эмоционалдық күйлердің жиілігін өлшеуге бағытталған: «Сіз соңғы айда келесі эмоцияларды қаншалықты жиі бастан өткердіңіз?» (бұл жерде ұсынылған эмоциялардан «мұң» таңдалынып алынды) сұрағы бойынша респонденттер мұңды сезіну жиілігін «ешқашан», «сирек», «кейде», «көп жағдайда», «жиі» жауаптары бойынша көрсетті. Сонымен қатар, бақыт деңгейі мен мұңды сезіну жиілігі арасындағы байланыс жынысы және тұрғылықты мекені бойынша қарастырылды.

Аталған айнымалылар бойынша респонденттердің жауаптар бөлінісі өздерін бақытты сезінетіндер арасында мұңды сезінуі жиілігінің («ешқашан» және «сирек») төмен екендігін көрсетті. Сонымен қатар, кейбір респонденттер өздерінің бақытын жоғары бағалағандарына қарамастан, көп жағдайда және тіпті әрқашан мұңлы болатындықтарын атап өтті (1 кесте). Бұл нәтиже бақыт жағымсыз эмоциялардың болуын жоққа шығармайтынын көрсетеді.

		Бақыт деңгейін бағалауы				
		Мүлдем бақытсызбын	Бақытсызбын деуге болады	Орташа	Бақыттымын деуге болады	Өте бақыттымын
Мұңды сезінуі	Ешқашан	37,5%	33,3%	7,9%	24,7%	42,1%
	Жиі	25,0%	11,1%	20,6%	35,9%	31,5%
	Кейде	0,0%	33,3%	49,2%	32,3%	23,9%
	Көп жағдайларда	25,0%	11,1%	11,1%	5,4%	1,5%
	Әрқашан	12,5%	11,1%	11,1%	1,8%	1,0%

1 кесте – Бақыт және мұңды сезіну бойынша жауаптар бөлінісі

Нәтижелерді тұрғылықты мекені бойынша салыстыру өзіндік ерекшеліктердің бар екендігін көрсетті. Қала тұрғындарына қарағанда ауыл тұрғындары арасындағы респонденттердің басым бөлігі өздерін бақытты санайды. Ауыл тұрғындары арасында өздерін бақытты сезінетіндердің мұңды сезіну жиілігі төмен (2 кесте). Қала тұрғындары арасындағы жағдайда өзгешелік байқалады, яғни ауыл тұрғындарымен салыстырғанда қала тұрғындары арасында өздерін бақытты санайтындардан үнемі мұңлы жүретіндер үлесі жоғары (3 кесте).

		Бақыт деңгейін бағалауы				
		Мүлдем бақытсызбын	Бақытсызбын деуге болады	Орташа	Бақыттымын деуге болады	Өте бақыттымын
Мұңды сезінуі	Ешқашан	50,0%	42,9%	12,5%	24,3%	44,0%
	Жиі	16,7%	0,0%	17,5%	35,5%	28,4%
	Кейде	0,0%	42,9%	47,5%	35,5%	25,0%
	Көп жағдайларда	16,7%	14,3%	5,0%	3,3%	0,9%
	Әрқашан	16,7%	0,0%	17,5%	1,3%	1,7%

2 кесте – ***Қала*** тұрғындарының бақыт және мұңды сезіну бойынша жауаптар бөлінісі

	Бақыт деңгейін бағалауы

		Мүлдем бақытсызбын	Бақытсызбын деуге болады	Орташа	Бақыттымын деуге болады	Өте бақыттымын
Мұңды сезінуі	Ешқашан	0,0%	0,0%	0,0%	38,5%	61,0%
	Жиі	50,0%	50,0%	37,5%	38,5%	22,0%
	Кейде	0,0%	0,0%	37,5%	11,5%	17,1%
	Көп жағдайларда	50,0%	0,0%	25,0%	3,8%	0,0%
	Әрқашан	0,0%	50,0%	0,0%	7,7%	0,0%

3 кесте – ***Ауыл*** тұрғындарының бақыт және мұңды сезіну бойынша жауаптар бөлінісі

Әйелдер мен ерлер арасындағы бақыт пен мұңды сезіну жиілігін салыстыру барысында маңызды айырмашылықтар байқалды. Әйелдер қауымына қарағанда өздерін «өте бақыттымын» деп санайтын ер адамдар үнемі мұңлы жүреді екен (4 кетсе). Бұл жағдай әйелдерде керісінше, яғни өздерін бақытты сезінетін әйелдер сирек немесе мүлдем ренжімейтіндіктерін хабарлады (5 кесте). Нәтижесінде ер адамдар эмоционалды екі жағдайды жиі көрсетеді, әйелдер өздерін бақытты сезінгенде мұңлы болмайды деген тұжырымға келуге болады.

		Бақыт деңгейін бағалауы				
		Мүлдем бақытсызбын	Бақытсызбын деуге болады	Орташа	Бақыттымын деуге болады	Өте бақыттымын
Мұңды сезінуі	Ешқашан	33,3%	25,0%	10,7%	35,8%	52,1%
	Жиі	16,7%	0,0%	32,1%	37,9%	23,3%
	Кейде	0,0%	25,0%	39,3%	21,1%	21,9%
	Көп жағдайларда	33,3%	25,0%	3,6%	3,2%	1,4%
	Әрқашан	16,7%	25,0%	14,3%	2,1%	1,4%

4 кесте – ***Ерлер*** арасындағы бақыт және мұңды сезіну бойынша жауаптар бөлінісі

		Бақыт деңгейін бағалауы				
		Мүлдем бақытсызбын	Бақытсызбын деуге болады	Орташа	Бақыттымын деуге болады	Өте бақыттымын
Мұңды сезінуі	Ешқашан	33,3%	25,0%	10,7%	35,8%	52,1%
	Жиі	16,7%	0,0%	32,1%	37,9%	23,3%
	Кейде	0,0%	25,0%	39,3%	21,1%	21,9%
	Көп жағдайларда	33,3%	25,0%	3,6%	3,2%	1,4%
	Әрқашан	16,7%	25,0%	14,3%	2,1%	1,4%

5 кесте – ***Әйелдер*** арасындағы бақыт және мұңды сезіну бойынша жауаптар бөлінісі

Алынған нәтижелер бірнеше қорытынды жасауға мүмкіндік береді. Біріншіден, бақыт пен мұңды тек қарама-қарсы күйлер деп санауға болмайды. Өзін бақытты сезінетін адамдар да үнемі мұңды бастан кешіре алатындығы анықталды. Бұл субъективті әл-ауқаттың күрделілігі мен көп өлшемділігін растайды. Бұл жағдайды F. Bryant (2003) зерттеу нәтижелерімен сәйкестендіруге болады. Адамның оң нәтижелерден ләззат алу қабілеті туралы нанымдар, жағымды эмоцияларды бақылаудың бір түрі, алайда бұл жағымсыз эмоцияларды бақылаумен күресу туралы нанымдарға тәуелді емес [4, 175-196 б.].

Екіншіден, гендерлік айырмашылықтар негізінде ерлер оң және теріс эмоциялардың сәйкес келуі ықтимал екенін көрсетеді, ал әйелдерге жеткілікті эмоционалды үйлесімділік сипаты тән.

E. Diener және т.б. зерттеулерінде субъективті әл-ауқатқа бір ғана фактор емес бірнеше фактор байланысты болғанына қарамастан айқын айнымалылардың болатындығын көрсеткен. Олардың зерттеу нәтижесі бойынша жағымды сезімдер, жағымсыз сезімдер және өмірге қанағаттану анық ажыратылады [5, 67-100 б.].

Үшіншіден, тұрғылықты мекені бойынша айырмашылықтар өздерін бақытты санайтын қала тұрғындары арасында тұрақты мұңды сезіну жағдайы үйлесуі мүмкін екенін көрсетеді, ал ауылды

жерлерде бақытты тұрғындар арасында жағымсыз эмоциялардың сирек немесе жоқ екендігі анықталды. Бұл әртүрлі елді мекендердегі өмір салтының әлеуметтік-мәдени және экономикалық сипаттамаларын көрсетуі мүмкін.

Әлемдік зерттеулерде жағымды эмоциялар тұрақтылықтың және өмірге қанағаттанудың жоғарылауын болжаған. Жағымсыз эмоциялар субъективті әл-ауқатқа әлсіз әсер еткен немесе мүлдем әсері болмаған және бұл жағдай жағымды эмоциялардың артықшылықтарына кедергі келтірмейтіндігі анықталған [6, 361 б.].

Қорытындылай келе, зерттеу нәтижесі субъективті әл-ауқаттың (біздің жағдайымызда бақыт) жағымды және жағымсыз эмоцияларды сезінуге ықпал ететін күрделі конструкт екендігі анықталды. Гендерлік және тұрғылықты мекені бойынша айырмашылықтар адамдардың эмоционалды тәжірибесін зерттеу барысында әлеуметтік контекстті назарға алу қажеттілігін көрсетті.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Villanueva, Cynthia & Silton, Rebecca & Heller, Wendy & Barch, Deanna & Gruber, June. (2021). Change is on the horizon: call to action for the study of positive emotion and reward in psychopathology. Current Opinion in Behavioral Sciences. 39. 34-40. 10.1016/j.cobeha.2020.11.008.

2. R. Alexander et al. The neuroscience of positive emotions and affect: Implications for cultivating happiness and wellbeing. Neuroscience and Biobehavioral Reviews 121 (2021) 220–249 https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2020.12.002.

3. Silton, R. L., Kahrilas, I. J., Skymba, H. V., Smith, J., Bryant, F. B., & Heller, W. (2020). Regulating positive emotions: Implications for promoting well-being in individuals with depression. *Emotion, 20*(1), 93–97. https://doi.org/10.1037/emo0000675

4. Bryant, F. (2003). Savoring Beliefs Inventory (SBI): A scale for measuring beliefs about savouring. Journal of Mental Health, 12(2), 175–196. https://doi.org/10.1080/0963823031000103489

5. E. Diener, C.N. Scollon, R.E. Lucas (2009). The evolving concept of subjective well-being: The multifaceted nature of happiness. E. Diener (Ed.), Assessing Well-Being, Springer (2009), pp. 67-100, 10.1007/978-90-481-2354-4_4.

6. Cohn MA, Fredrickson BL, Brown SL, Mikels JA, Conway AM. Happiness unpacked: positive emotions increase life satisfaction by building resilience. Emotion. 2009 Jun;9(3):361-8. doi: 10.1037/a0015952. PMID: 19485613; PMCID: PMC3126102.

ӘОЖ: 304.2

Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің ара қатынасы мен трансформациясы

Базарбай Айдидар
Академик Е.А.Бөкетов атындағы университеттің
«Саясаттану» оқу бағдарламасының 4 курс студенті
Ғылыми жетекші: Жумасултанова Г. А.**,** т.ғ.к.
қауымдастырылған профессор

Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің арақатынасы мен трансформациясын зерттеу қазіргі саяси ғылымның ең өзекті бағыттарының бірі болып табылады. Көпұлтты, көпмәдениетті қоғам жағдайында азаматтық бірегейлікті қалыптастыру мәселесі мемлекеттің тұрақтылығын, этносаралық келісімін және саяси модернизациясын қамтамасыз ететін маңызды алғышарт ретінде қарастырылады.

Азаматтық бірегейлік ұғымы ең алдымен индивидтің өзін мемлекет пен қоғамның мүшесі ретінде сезінуін, құқықтары мен міндеттерін түсінуін, сондай-ақ қоғамдық-саяси өмірге белсенді қатысуға даяр болуын білдіреді. Бұл феномен әрқашан ұлттық бірегейлікпен байланыста қарастырылады. Ұлттық бірегейлік болса, тіл, мәдениет, дәстүрлер, тарихи жад секілді этномәдени құндылықтарға негізделеді. Осы тұрғыдан алғанда, азаматтық пен ұлттық бірегейлік - бір-бірін толықтыратын, бірақ кей жағдайларда қарама-қайшы сипатқа ие күрделі әлеуметтік-саяси құбылыстар.

Қазақстандық ғалымдар бұл тақырыпқа айрықша назар аударып келеді. Мәселен, А. Нысанбаев азаматтық қоғам мен азаматтық бірегейліктің дамуын қоғамды біріктірудің басты тетігі ретінде қарастырады [1]. Ал А. Косиченко азаматтық бірегейлікті саяси мәдениетпен байланыстыра қарастырып, оның тек құқықтық емес, сонымен қатар моральдық және құндылықтық өлшемдері бар екенін дәлелдейді [2]. Р.К. Қадыржанов еңбектерінде азаматтық бірегейлік пен азаматтық қоғам институттарының өзара ықпалы талданады [3]. Бұл тұрғыдан Қазақстандағы саяси модернизация

азаматтық бірегейліктің трансформациясына ықпал етіп отырған маңызды фактор болып табылады. Муслимова К.С. өз зерттеулерінде азаматтық бірегейліктің әдіснамалық негіздерін қарастыра отырып, оның ұлттық бірегейлікпен тепе-теңдігін сақтаудың маңызын ерекше атап өтеді. Ол азаматтық бірегейліктің әлеуметтік негізін түсіну үшін тек саяси факторларды ғана емес, мәдени-тарихи ерекшеліктерді де ескеру қажет дейді [4].

Ұлттық бірегейлік мәселесіне тоқталсақ, ол этностық ерекшеліктер мен мәдени құндылықтарға сүйенеді. Қазақ тілінің, салт-дәстүрінің, тарихи жадтың сақталуы ұлттық бірегейліктің тірегі болып табылады. М.С. Әшімбаев Қазақстандағы ұлттық бірегейлікті дамыту процесінде тіл саясатының рөліне назар аударып, қазақ тілін біріктіруші фактор ретінде бағалайды [5]. Бұл орайда ұлттық бірегейліктің тек мәдени-этникалық қана емес, саяси маңызы бар екендігі де айқын.

Бүгінгі таңда азаматтық бірегейлік тек мемлекеттік саясаттың нәтижесі ғана емес, сонымен қатар жаңа медиа мен әлеуметтік желілердің ықпалымен қалыптасып отыр. Жастар өздерінің әлеуметтік тәжірибесінің басым бөлігін осы виртуалды кеңістіктен алады. В.Д. Курганская зерттеулерінде әлеуметтік медиа жастардың саяси әлеуметтенуінің негізгі арнасына айналғаны атап өтіледі [6]. Бұл құбылыстың жағымды қыры да, жағымсыз қыры да бар: бір жағынан, жастардың ақпаратқа қолжетімділігі артып, азаматтық белсенділікті дамытуға мүмкіндік туады; екінші жағынан, деструктивті идеялар мен радикалдық көзқарастардың таралу қаупі күшейеді.

Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің ғылыми-теориялық негіздері олардың өзара толықтырушылық сипатын және бір мезгілде қайшылыққа толы табиғатын көрсетеді. Азаматтық бірегейлік саяси-құқықтық тұтастықты қамтамасыз етсе, ұлттық бірегейлік этномәдени ерекшелікті сақтайды. Екеуінің тепе-теңдігі Қазақстандағы саяси тұрақтылықтың кепілі болып табылады.

Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің трансформациясын тарихи тәжірибесіз түсіну мүмкін емес. Қазақ халқы ғасырлар бойы қалыптасқан этномәдени құндылықтарын сақтай отырып, түрлі саяси жүйелердің ықпалында болды. Ұлттық сана мен азаматтық өлшем әр кезеңде әртүрлі сипатқа ие болып, қоғам дамуының ерекшеліктерін айқындады.

Дәстүрлі қазақ қоғамында ұлттық бірегейлік негізінен этникалық, рулық және мәдени ерекшеліктерге сүйенді. Қазақтың дәстүрлі құқық жүйесі – әдет-ғұрып нормалары, билер соты, салт-дәстүрлер қоғамдағы әлеуметтік байланыстарды реттеп, ортақ құндылықтық жүйені қалыптастырды. Бұл дәстүрлі құрылым азаматтардың өзін қоғамның толыққанды мүшесі ретінде сезінуіне мүмкіндік берді, алайда ол заманауи түсініктегі азаматтық бірегейлікті қалыптастырған жоқ. Ұлттық бірегейлік этностық негізде басымдыққа ие болды, ал азаматтық өлшемнің орнына рулық, тайпалық байланыстар жетекші рөл атқарды.

Ресей империясы құрамына қосылу кезеңінде қазақ халқының ұлттық бірегейлігі жаңа сынақтарға тап болды. Бір жағынан, империялық билік қазақ қоғамын отарлау саясаты арқылы мәдени трансформацияға ұшыратуға ұмтылды, екінші жағынан, қазақ зиялыларының жаңа буыны ұлттық сананы жаңғыртуға күш салды. Бұл кезеңде ұлттық бірегейлік отаршылдыққа қарсы күрес құралына айналды. Алаш қозғалысы ұлттық бірегейлік пен азаматтық идеяларды ұштастырып, қазақ қоғамын заманауи мемлекет құруға дайындауға талпынды. Алашорда қайраткерлері халықтың этномәдени ерекшелігін сақтай отырып, оны жалпыұлттық азаматтық құндылықтармен толықтыруға тырысты.

Кеңестік дәуір Қазақстандағы бірегейлік мәселесін түбегейлі өзгеріске ұшыратты. Кеңес билігі ұлттық республикалар құру арқылы бір жағынан этностық бірегейлікті сақтауға мүмкіндік бергенімен, екінші жағынан «советтік халық» тұжырымдамасы арқылы азаматтық өлшемді үстем етті. Бұл саясаттың салдары ретінде ұлттық бірегейлік екінші орынға ығыстырылып, азаматтық бірегейліктің мазмұны кеңестік идеологияға сәйкес қалыптасты. Қазақ тілі мен мәдениеті шектеулерге ұшырады, ал орыс тілі мен кеңестік құндылықтар азаматтық өлшемнің негізіне айналды.

Дегенмен кеңестік кезеңнің де белгілі бір оң нәтижелерін жоққа шығаруға болмайды. Кеңес билігі кезеңінде индустрияландыру, урбанизация, білім беру жүйесінің дамуы қазақстандық қоғамның әлеуметтік құрылымын өзгертті. Азаматтық сана белгілі бір дәрежеде жаңа сипатқа ие болды, халықтың көп бөлігі мемлекетке тәуелді әлеуметтік топтарға айналды. Бұл жағдай кейінгі кезеңдердегі азаматтық бірегейліктің мазмұнына ықпал етті.

1991 жылы Қазақстан тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін азаматтық және ұлттық бірегейлікті қалыптастыру мәселесі стратегиялық деңгейге көтерілді. Біріншіден, жаңа тәуелсіз мемлекет көпұлтты құрылымымен ерекшеленді. Этностық әралуылықты ескере отырып, азаматтық бірегейлікті қалыптастыру үшін мемлекеттік саясаттың жаңа үлгілері қажет болды. Екіншіден, ұлттық бірегейлікті жаңғырту, қазақ тілін мемлекеттік тіл ретінде орнықтыру, дәстүрлі мәдениетті дамыту күн тәртібіне шықты.

Тәуелсіздіктің алғашқы онжылдығында «қазақстандық ұлт» концепциясы ұсынылды. Бұл идея азаматтық бірегейлікті этностық айырмашылықтарға қарамастан дамытуға бағытталды. Ресми саясат этностарды біріктіру үшін Қазақстан халқы Ассамблеясы сияқты институтты құрды. Бұл орган

азаматтық келісім мен этносаралық татулықты нығайтуға бағытталды. Сонымен қатар, қазақ тіліне мемлекеттік мәртебе беру арқылы ұлттық бірегейліктің саяси маңыздылығы артты.

Алайда, «қазақ» және «қазақстандық» бірегейліктің қатар өмір сүруі кейде қайшылықтарға әкелді. Қазақ халқы үшін тіл мен дәстүрді сақтау басты құндылық болса, этникалық азшылықтар үшін азаматтық құқықтар мен тең мүмкіндіктер маңыздырақ болды. Осы тепе-теңдікті сақтау қиындық тудырды. Муслимова К.С. өз еңбектерінде бұл жағдайды азаматтық және ұлттық бірегейліктің үйлесімділігін қамтамасыз ету қажеттілігімен түсіндіреді [4].

2000 жылдардан бастап Қазақстандағы бірегейлік саясатында жаңа кезең басталды. Жаһандану, ақпараттық кеңістіктің кеңеюі және әлеуметтік желілердің дамуы азаматтық бірегейліктің жаңа формаларын қалыптастырды. Жастардың басым бөлігі ақпаратты жаңа медиадан алып, өз құндылықтарын осы арна арқылы қалыптастыра бастады. Бұл жағдай азаматтық және ұлттық бірегейліктің жаңа трансформациясына жол ашты.

Қазіргі кезеңде Қазақстанда азаматтық және ұлттық бірегейліктің трансформациясы екі негізгі үрдіспен сипатталады: біріншіден, ұлттық құндылықтарды сақтау мен жаңғыртуға бағытталған саясат, екіншіден, азаматтық келісім мен ортақ құндылықтарды қалыптастыруға арналған мемлекеттік бағдарламалар. Бұл екі бағытты ұштастыру – елдің саяси тұрақтылығының кепілі. Еліміздегі азаматтық және ұлттық бірегейліктің трансформациясының аясында жаһандану әлеуметтік құрылымдар мен құндылықтарға ықпал ете отырып, дәстүрлі ұлттық кодқа жаңа сын-қатерлер әкелуде. Бұл үдеріс әсіресе жастарға тән, себебі олар қазіргі кезеңде жаһанданудың ең белсенді қатысушысы ретінде ерекшеленеді. Жастар ақпаратты дәстүрлі бұқаралық ақпарат құралдарынан емес, жаңа медиа мен әлеуметтік желілерден алады. Бұл үрдіс олардың азаматтық сана-сезімін, қоғамға қатынасын түбегейлі өзгертуде.

Ғалымдар өз зерттеулерінде азаматтық бірегейліктің әдіснамалық негізін қарастыра отырып, қазіргі ақпараттық қоғамда азаматтық сана жастар ортасында ерекше сипатқа ие болатынын, оны қалыптастыруда тек саяси институттар ғана емес, жаңа медиа да шешуші рөл атқаратынын айтады [7]. Бұл ой Қазақстан жастарының бірегейлігін түсінуде маңызды тұжырым болып табылады.

Жастардың азаматтық және ұлттық бірегейлігін қалыптастырудағы жаңа медианың ықпалын төмендегі кесте арқылы түсіндіруге болады:

Кесте

Жаһандану және жаңа медианың жастардың бірегейлігіне ықпалы

Фактор	Азаматтық бірегейлікке әсері	Ұлттық бірегейлікке әсері
Ақпараттық кеңістіктің ашықтығы	Әлемдік құндылықтарға бейімделу, өзін жаһандық азамат ретінде сезіну	Ұлттық мәдениеттің өзектілігі әлсіреуі мүмкін
Әлеуметтік желілер	Азаматтық белсенділіктің жаңа формалары, қоғамдық пікір қалыптастыру	Ұлттық дәстүрлердің виртуалды кеңістікте бейімделуі
Жалған ақпарат және деструктивті контент	Азаматтық бірегейліктің әлсіреуі, радикалдық көзқарастардың таралуы	Ұлттық бірегейлікке сенімнің шайқалуы
Мемлекеттік саясат пен медиасауаттылық	Жастардың ақпаратты сыни қабылдауы, құқықтық мәдениетті нығайту	Ұлттық құндылықтарды жаңа форматта насихаттау

Бұл кестеден байқағанымыздай, жаңа медиа азаматтық және ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда екі жақты сипатқа ие. Бір жағынан, жастардың азаматтық белсенділігін арттырып, олардың қоғамдық-саяси процестерге қатысуын қамтамасыз етеді. Екінші жағынан, деструктивті ықпалдарға бейім етіп, ұлттық құндылықтардың әлсіреуіне әкелуі мүмкін. Сондықтан Қазақстан үшін ең маңызды міндет – осы екі бағыттың арасындағы тепе-теңдікті табу.

Отандық ғалымдар Л.Ахметов пен Б.Бектурганова өз еңбектерінде жастардың азаматтық құндылықтарын қалыптастыру үшін арнайы мемлекеттік бағдарламалардың қажеттілігін атап өтеді [8]. Бұл бағдарламалар тек дәстүрлі институттарға ғана емес, жаңа медианы тиімді пайдалануға да негізделуі тиіс. Осылайша, жаһандану жағдайында ұлттық және азаматтық бірегейлікті сақтау үшін жаңа медиаға бейімделген ақпараттық саясат қажет.

Қорытындылай келе, жаһандану мен жаңа медиа Қазақстандағы жастардың азаматтық және ұлттық бірегейлігін трансформациялауда шешуші факторға айналып отыр. Бұл процестің оң нәтижеге жетуі мемлекеттің жастармен жүргізетін саясатында медиасауаттылықты арттыру, ұлттық құндылықтарды заманауи форматта жеткізу және азаматтық белсенділікті қолдау арқылы жүзеге аспақ.

Сонымен, Қазақстандағы азаматтық және ұлттық бірегейліктің рөлі мен трансформациясын қарастыру қоғам дамуының қазіргі кезеңінде стратегиялық мәнге ие. Қазақстан жағдайында олардың үйлесімді дамуы мемлекеттің тұрақтылығы мен ұлттық бірліктің кепілі болып табылады. Жаһандану үдерістері бұл процеске жаңа сипат берді. Жастардың дүниетанымы жаңа медианың ықпалымен

қалыптасып, олардың азаматтық белсенділігі виртуалды кеңістікте көрініс табуда. Осы зерттеу негізінде мынадай ұсыныстарды атап өтуге болады:

- ұлттық және азаматтық құндылықтардың тепе-теңдігін сақтау – тіл саясаты, мәдени бағдарламалар және тарихи жадты жаңғырту азаматтық бірегейлікті нығайтудың негізі болуы тиіс;
- жастардың медиасауаттылығын дамыту – оқу бағдарламаларына ақпаратты сыни қабылдау дағдыларын енгізу қажет;
- жаңа медиа арқылы азаматтық құндылықтарды насихаттау – жастарға арналған онлайн-платформаларда патриотизм мен азаматтық жауапкершілікті күшейту;
- этносаралық келісімді нығайту – Қазақстан халқы Ассамблеясы және этномәдени бірлестіктердің әлеуетін барынша тиімді пайдалану;
- ғылыми зерттеулерді қолдау – азаматтық және ұлттық бірегейлікті зерттеу отандық ғылымның басты басымдықтарының бірі болуы тиіс.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Нысанбаев А. Философия гражданского общества. – Алматы: Ғылым, 2000. – 312 б.
2. Косиченко А. Политическая культура и идентичность в Казахстане. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 256 б.
3. Кадыржанов Р.К. Гражданское общество и государство: взаимодействие и развитие. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2012. – 298 б.
4. Муслимова К.С. Азаматтық сәйкестілікті зерттеудің әдіснамалық негіздері // ҚазҰУ Хабаршысы. Психология және әлеуметтану сериясы, 2019. -70(3). - Б. 52–61..
5. Ашимбаев М.С. Политическая модернизация и гражданское общество. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 275 б.
6. Курганская В.Д. Политическая социализация молодежи в условиях информационного общества. – Алматы: Жібек жолы, 2020. – 188 б.
7. Алияров Е.К. Гражданская идентичность и современные вызовы глобализации. – Астана: ЕҰУ, 2019. – 210 б.
8. Ахметов Л.С., Бектурганова Б. Формирование гражданских ценностей в современном Казахстане. – Астана: Фолиант, 2018. – 240 б.

ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ «ЗАМАН» ҰҒЫМЫ НЕГІЗІНДЕ БОЛАШАҚТЫ БОЛЖАУ ҮЛГІЛЕРІ

Аташ Б.М. – философия ғылымдарының докторы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасы

Құранбек Ә.А. – философия ғылымдарының кандидаты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасы

Қазақ философиясын зерттеулер онда да өзіндік бір жеке дара ұғымдары мен түсініктері, «категориялары» деп те айтуға болатын дүниетанымдық концепттері қалыптасқандығын паш етті: құт, жалған дүние, намыс т.б. [1, 17-23бб.]. Осы орайда біз, «заман» ұғымын ұлттық руханияттық таным тарихы тұрғысынан байыптап өтпекпіз. Оны арнайы философиялық категория ретінде ажыратып алғандықтан, былайша анықтама беріп өтуімізге болады: «Заман дегеніміз – тарихи-әлеуметтік шындықтың сол дәуірдегі тұрмыстық-өмірмәнділік жалпы сипатының концептуалдық көрінісін білдіретін эстетикалық-экзистенциалдық тұрпатты ұлттық философияның категориясы».

Қазақ халқының поэтифилософиясының жыраулық кезеңінде «заман» арнайы дүниетанымдық түсінікке өтті, мифологиялық сипатынан ажырап, тарихилықтан әлеуметтік кейіпке енді, мазмұнын кеңейтті. Бұл ұғымды зерттеушілер Асан қайғы дүниетанымынан бастап, оны пессимистік және оптимистік бағытқа ажырады: ақыр заман – қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман [2, 52-54бб.].

Асан қайғы толғауларының бір-ақ жерінде ғана апокалипсистік сарын байқалады: «Суда жүрген ақ шортан, Қарағай басын шалар» [3, 235б.]. Бірақ бұл діндегі шынайы апокалипсистік бейне емес, өнердегі образдық-рәміздік гиперболалық тәсіл ғана. Бұндай толғау дәстүрлері «даналықтың өзегі» болып саналады [4, 206б.].

Бабамыздың пессимистік танымы оның болашақтағы «Ақыр заман» жөніндегі толғауларымен дәйектеледі: «Әй, Жәнібек хан, ойласаң, Қилы-қилы заман болар. Суда жүрген ақ шортан қарағай басын шалар, балшықтан үй болар, Сиыр малы пұл болар, Шәй деген ас болар, Шәй асынан бермесе, екі үйлі жан бірімен-бірі қас болар». Сарынның сипаты – пессимистік, бірақ философиялық-өмірмәнділік құндылығы – маңызды әлеуметтік болжам екендігі және оның шындыққа сәйкес келуі. Қазіргіше

ғылыми тілмен айтсақ, оның этнофутурологиялық болжамдарының мәдени-әлеуметтік-тұрмыстық-ғұмыр кешушілік парадигмада шындыққа жанасуы. Әзірге, мәлім болған зерттеулер бойынша, ол «заман» ұғымын (әлеуметтік философияның категориясын) алғаш енгізуші.

Халқымызда, «заман» түсінігі оптимистік (жаңа заман, қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман), пессимистік (зар заман, ақыр заман) және бейтарап (заман өзгерді) жазықтықта түсіндіріледі. «Заман дегеніміз – тарихи-әлеуметтік шындықтың сол дәуірдегі тұрмыстық-өмірмәнділік жалпы сипатының концептуалдық көрінісі». Ал Асан Қайғының заман ұғымы «ақыр заман формасында» пессимистік сипатта. Бұл түсінік кейіннен зар заман ақындарымен жалғасын тауып (Заман ақыр болғанда), Абайға дейін сабақтасып (Ақыр заман жастары, қосылмас ешбір бастары) [5, 106б.], Мағжан сынды ақындарымызбен тұжырымдалып отырды – бұл толғаныстар этнофутурологиялық болжамдар.

Осындай халқымыздың дүниетанымындағы ақыр заман деген түсініктің қазіргі діни танымдағы адамзаттың сөзсіз құритындығы туралы апокалипсис, дүниенің қирайтындығы хақындағы катаклизм, тұңғиық үмітсіз құлдырау емес, көшпелілік өркениеттің қасіретті ақырының келіп жететіндігі мен ұлттық құндылықтардың орнын батыстық құндылықтардың кейбір жағымсыз жақтары басып, тұрмыс пен таным-түсініктің өзгеруінің келеңсіз көріністерінің туындауы туралы. Демек, бабамыздың заман туралы футурологиясында; ретроспективтік-интроспективтік-перспективтік-постперспективтік әдіснама қолданылған. Өткен мен сол дәуірдегі дүниетанымның жалпы картинасын терең меңгерген Асан қайғы – халқының тыныс-тіршілігін байыпты тұрғыдан таразылайды – келешекке үңіле отырып – өз халқының болашағына күйзеліспен қарайды [6, 12-21бб.].

Жоғарыдағы, оның толғауына назар салсақ, болжау үлгілерінің бәрі бүгінгі шындыққа жанасады, ал «Шортан қарағай басын әлі шалған жоқ». Бүгінгі замандағы адам сенбес оқиғалар, логикамен түсіндірілмейтін құбылыстар, ғылыммен дәлелденбейтін үдерістер т.б. ауытқу үрдістері рәміздік түрде «қарағай басына шортанның шығуы» болып табылады.

«Зар заман» ақындары деп аталған ойшылдар тек Ресей отаршылдығы ғана емес, Еуропалық дәстүрлерге де іштей психологиялық, идеологиялық қарсылық көрсетумен өз идеяларын еркін таратады, әрі ұлттық құндылықтарды сақтауды өздерінің орталық түсініктеріне айналдырады, сайып келгенде, олар қазақ қоғамының болашақтағы модельдерін конструкциялайды. Бұлар өз идеяларын іске асыратын практиктер емес, көп жағдайда сары уайымшылдыққа бет бұрады, барлық өзгерістерді заманның объективті ағымы деп түсіндіреді. «Зар заман ақындары» деп аталуы да осы себептен туындаған. Бірақ бұлардың тағы бір ерекшелігі футурологиялық болжам жасауда батыл ұстанымдарын еркін жеткізуі, болашақ қоғам туралы толғану. Осы болжамдардың бүгінгі күнге сәйкес келгендігін уақыт ағымы дәйектеді. Дулат, Шортанбай, Әбубәкір, Мұрат сынды ойшылдар осы көзқарастың көрнекті өкілдері ретінде танымал тұлғалар [7].

Зар заман ақындарының толғауларының пессимистік бағытта өрбуінің негізгі себебі – отаршылдықтың зардаптарын мәлімдеу: ұлттық құндылықтар жүйесіне, халқымыздың дәстүрлері мен сенімдеріне мүлде жат жағымсыз элементтердің енуі, көшпелі өркениеттің тәмамдалуы, дәстүр мен салттың канондық, заңдылық үлгісінен ажырай бастауы, тарихилықтың сақталмай бара жатырғандығын баса көрсету т.б. сайып келгенде, ұлт тағдыры мен болашағы мәселесіне ойысты. Жыраулық дәстүрдегі ақыр заман әлемнің сөзсіз құритындығы мен түгелдей жойылатындығы хақындағы діни апокалипсиске еш қатысы жоқ, ол – қазақ қоғамындағы мәдени-рухани өмірдің түбегейлі дәстүршілдіктен ауытқып, мыңдаған жылдар бойы сақталып келе жатырған өмір стилінің келмеске кетуі мен соған лайықты адамдардың пайда болып, дәстүршілдікке, тарихилыққа, өткенге құлақ аспай, тек батыстық және Ресейлік дәстүрлердің жағымсыз қырларын сараптан өткізбей-ақ мойындауы мен бас ию заманы туралы түсінік. Демек, ұлттық болмыстың құлдырауы туралы толғау сарындары, әрине, болашақта қазақ қоғамында игілікті даму бағдарлары да болуы ықтимал, бірақ бұл ойшылдар ұлттық қауіпсіздікке алаңдай отыра, болашақтағы қатерлерге басымдылық береді.

Дулат Бабатайұлы да заманды орталық түсінікке шығарады, ол қасіретті келешектің келбетін, оның нақты көрінісін былайша бейнелейді, оны сезімдік тұрғыдан терең байыптайды: «Мынау азған заманда, Қарасы – антқор, ханы – арам, Батыры көксер басы аман, Бәйбіше – тантық, бай – сараң, Бозбаласы – бошалаң, Қырсыға туды қыз балаң, Нары – жалқау, кер табан» [8].

Заманның азуы тек әлеуметтік ортада ғана емес, табиғи ортаға да әсер ете бастайды, моральдік құлдырау бүкіл болмысты қамтиды және кері, жағымсыз сипатта өрлейді, субъективтілік объективтілікке қарай бағдарланады. Мәселен, «Қырсыға туған қыз» түсінігінде қыз сол заманның ықпалымен ерген, тумысынан-ақ қырсық болып келеді. Бұл неліктен? Халқымызда генетика ілімі арнайы еуропалық парадигмалар бойынша дамымаса да, «қандық» деген ұғым бар. Осы қанмен берілген ақпараттар заманның шынайылығын және анасының өмірге көзқарасын бойына жинақтай бастайды. Дулаттың ойтолғаныстары осындай терең мағыналарды қамтып тұр, «адам мен тіршіліктің ырқы заманның ағымына сыйғыздырылған» болып шығады. Оның толғауларының жалпы идеясы – көшпелілік өркениеттің аяқталуының қайғысы, ал нақты мазмұны – мыңдаған жылдар бойы сабақтасып келе жатырған және тәжірибе сыннан өткізілген ұлттық құндылықтардың күйреуі, батыстық және орыстық

таным-түсініктердің оның орнын алмастыруы. Осыдан заманнан ешқайсысы оқшау, тыс бола алмайды, ол объективті үрдіс деген тұжырым анық байқалады.

Сондай-ақ Дулат Бабатайұлы қазақ халқының еркіндіксүйгіш сезімін терең толғай отыра, өткенді аңсайды, оның қайталанбас қалпына келісіп-келіспегендей болады: «Қызық дәурен сүргенде.. Еркінше өскен қайран ел, Дәулетің бейне шалқар көл»

Көшпелілік рухтың еркіндігі мен кеңдігі дала қазағын қала шеңберінде үнемі ұстаумен үндесе бермейді, байырғы қазақы адамның «даламен» тұтастығы оны белгілі бір заңдылықтар аясына сыйғызады. Мәселен, Шортанбай Қанайұлының: «Әзірет қонған Қаратау, Аса алмаған онан жау, Болмаған онда қанталау, Ел соқпағы даңғыл жол, «Қасымның қасқа жолы» екен»,-деп пайымдаған ойтолғамдары осының үлгісі. Ол орыс отаршылдығын айыптайды, халқының еркіндігі мен азаттығын тежеп тұрған басты күшті көрсете отырып, оған өзінің шынайы бағасын береді, осындай аласапыран заманды ол «ақыр заманның» бір көрінісі ретінде немесе одан кем түспейтін кері кету ретінде түйсінеді. Осындай дәуірдің туатындығын алдын-ала сезінбегендік, болашақ туралы нақты болжаулардың болмағандығын, қауіп-қатерді алыстан аңдамағандығын да өкінішпен жырлайды: «Күнбатысқа көз салмай, Күншығысты еске алмай, Бізді алатын жау жоқ деп, Алды-артыңды байқамай, «Маған не бар» дескенсің».

Елдің отаршылдыққа еніп келе жатырған үдерісінен халқының азаттық сүйгіш рухының өшіп бара жатырғандығын, еркіндік сананың жоғалып кеткендігін үмітсіздікпен қайғыра жырлайды: «Аяғын буған қойға ұсап, Мойнын ұсынып беріліп, Қол созбайды азатқа»

Бірақ зар заман ақындары үнемі сарыуайымға салынып, қоғамдық санада пессимистік ая қалыптастыруды мақстат етпейді, кей сәттерде ұлттық рухты көтерудің табиғи-тарихи тамырларына сүйенеді, рухтандырушы идеолог ретінде де қызмет атқарады: «Қылыш алсаң қолыңа, Қорғау үшін еліңді, Міндетіңді еліңе арт, Тәңірінен күт өлімді»

Зар заман ақындарының көрнекті өкілдерінің бірі – Шортанбай Қанайұлы. Шортанбай Қанайұлының бір ерекшелігі келешек туралы болжауларында және оның бүгінгі күнге сәйкес келуінде болып отыр: «Жалғыз сиыры бар болса, Соғымына сояды, Қағаздатып бұзауын, Ноғайына қояды», немесе: «Қылымсыған қатыны, Қызыл көйлек киеді, Өзінің байын менсінбей, Көрінгенді сүйеді...»,-деген пікірлер сол кезең үшін адам айтса нанғысыз азғындықтың белгісі болған. Шортанбай ақынның ақыр заман толғауы әсіресе моральдік құлдырауды басшылыққа ала отырып жырланады, жастардың бұзылған реңкін былайша сипаттайды: «Заман ақыр кезінде, Ұл сыйламас атасын, Арам сідік болған соң, Атасы бермес батасын, Қазы, болыс қойыпты, Некесіз туған шатасын»,-деп ұлды сынаса, «Қыз сыйламас енесін, Арттырам деп егесін, Салыстырар денесін, Пысықсыған немесін»,-деп қызды сынайды.

Ал «Заман» – сол уақыттағы қоғамның күрделі хал-ахуалы мен мән жайын сипаттайтын әлеуметтік болмыстың; өмір жағдайы, адам мақсат мұраттары сияқты құндылықтарды қоса қамтитын қоғамдық-тарихи процестің нақты бір кезеңі. Ол оптимистік бағытта: қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман, түзелген заман және пессимистік бағытта: зар заман, ақыр заман т.б. кездеседі. Заман түсінігі қоғамдық болмыстың объективті даму тенденциясын да білдіретін субъективті факторларды да қамти отыра, әлеуметтік болмыс деген ұғымның шынайы, өткір келбетін, пердесін ашып көрсетуге келіп саяды.

Ал Мұрат ақынның болжауларының ішінде тұрмысты, таза экзистенцияны жырлау кездеседі: Мен қауіп еткеннен айтамын: «Ақ борықтай иілген, Кейінгі туған баланың, Ұстай ма деп білегін, Шая ма деп жүрегін. Шашын, мұртын қойдырып, Ащы суға тойдырып, Бұза ма деп реңін» [9, 147 б.].

Мұрат ақын патшалық отарлау саясатының қазақ жеріне басып кіруінің геосаяси нәтижелерін болжайды және оған философиялық тұрғыдан келеді: Еділді алса – елді алар, Елді алмаған не қалар? Жайықты алса – жанды алар, Ойылды алса – ойды алар. Ойлашы сонда не қалар?..» [9, 122 б.].. Бұл тұстағы «елді алу», «жанды алу» түсінікті жайт, ал «ойды алу», біздіңше, санаға қатысты, яғни, отарлық сана мен құлдық психологияның орнығуы, саяси еркін және саяси тәуелсіз ойлаудың құлдырауы, сайып келгенде, манипуляция мен сендіру идеологиялары арқылы, кейінгі ұрпақтарға «Мәдени жарақаттармен» қатар «Стокгольм синдромдарын» қалдыруы. Шынығында, бұл бүгінгі күнге дейін көрініс тауып келе жатқан – қайғылы жағдай – Ұлттық трагедиялардың бірі.

Яғни, қорыта айтқанда, қазақ ойшылдарындағы заман ұғымын концепт ретінде қарастыру оның көпқызметтілігімен қатар, ұлттың болашағын зерделеудің құралы ретінде де пайдаланылғандығына көз жеткізуімізге болады. Бұл «футурологиялық» деп айтуға болатын болжамдардың ерекшелігі мен мәні – болжау модельдерінің кейінгі өмірге түбегейлі болмаса да, барынша толықтай сай келуі.

Сонымен қатар, қазақ ақындағы мен жыраулаы тек пессимистік бағытта ғана жырлаған деген түсінік туындамауы керек. Ұлтқа шбаты беретін, боашаққа деген сенім, өркениеттік үлгілерін ұсынатын көзқарастар легі мен өзіндік тың пікірлер де кездеседі. Мәселен, М. Жұмабаевтың: «Мен жастарға сенемін» атты өлеңі пафоста жазылғанмен, оның да болашақ туралы оптимистік пайымаулары анық көрініс табады [10, 156б.].

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ерғалиев І., Телібаев Ғ. Қазақ дүниетанымының негізгі ұғымдары// ҚР ҒА хабарлары.-1993, №3.- 17-23 бб.

2. Аташ Б.М., Айтбаева А.Б., Құранбек Ә.А., Муминов Н.Ә. Қазақ дүниетанымының іргелі ұғымдары: эстетика және этика.-Алматы: Дарын, 2025.-191б.

3. Бес ғасыр жырлайды//Құрастырғандар:М. Байділбаев, М. Мағауин.-А.: Жазушы, 1989.-Т1.-384с

4. Толысбай К. Асан қайғы.-Алматы:Дайк-Пресс, 2006.-235б.

5. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Алматы "Жазушы", 1995, 1-т., 336 б.

6. Ошақбаева Ж.Б. Қазақ хандығы дәуіріндегі жыраулар шығармашылығындағы әмбебаптар: автореф. канд. филос. дисс. - ҚР Алматы, 2010.-26 б.).

7. Мәдібай Қ. Зар заман. – Алматы: Қазақ университеті, 1997. – 128 б.

8. Дулат Бабатайұлы. http://catalog.karlib.kz/irbis64r_ 01/Kraeved/ Personalii_kaz/ Shortanbay_zhyrau/Atamura.

9. Мұрат/ Құрастр. Б. Қорқытов. – Алматы: Арыс, 2001. – 232б.

10. Жұмабаев М. Шығармалар: 3 томдық. (1 Т.)- Алматы: Білім,1996.-512 б.

ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЕЛ БИЛЕУ ЖҮЙЕСІНІҢ ТАРИХНАМАСЫНЫҢ ТӨЛТУМАЛЫЛЫҒЫ: ТАРИХИ АЙҒАҚТАР НЕГІЗІНДЕГІ ЖАЛПЫЛАМА БАҒДАРЛАР

Құранбек Ә.А. – философия ғылымдарының кандидаты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасы

Аташ Б.М. – философия ғылымдарының докторы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасы

Қинаятов Ж.- Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының докторанты

Қазақ қоғамындағы ел басқару жүйесі Қазақ хандығы құрылғаннан кейін бірден-ақ қалыптасқан емес, ол өзінің тарихи астарларын тұтасынан қамтиды. Сондықтан, бұндай құрылымның бастаулары тым әріде жатыр, ол кейіннен кемелденіп, жетіліп, заманға байланысты түрленіп, өзгеріп отырғандығы да рас.

Түркі-Қазақ қоғамындағы билік құрылымын тарихи-философиялық тұрғыдан талдау үшін, алдымен, оның жалпы ерекшеліктеріне тоқталып өтуіміз қажет.

1. Түркі-қазақ халқы өзінің даму эволюциясында Орталық Азияда орналасқандықтан, әлемнің көптеген елдерімен мәдени-экономикалық қана емес, саяси-әлеуметтік қатынастар да орнатқан. Осыған байланысты, олардың ел басқару жүйесі де басқа халықтармен мәдени алмасулар болуына байланысты, өзгерістерге де түскен. Әрине, ол түпкілікті болмаса да, барынша тұрақты болып келсе де, мүлде тұрақты болды деуге де болмайды.

2. Түркі-қазақ қоғамында көне замандарда Зорастризм, Тәңіршілдік, шамандық, кейіннен, ислам сияқты діндерді ұстанғанмен, дінді құрмет тұтқанмен, қазіргіше айтқанда, «зайырлы» деп атауға болатындай ұстанымда болған. Сондықтан да, көне Мысырдағы, Көне Үндідегі, Католиктегі т.б. сияқты дін иелері ел билеу ісіне ресми түрде араласқан жоқ. Ел билеудегі басты сапа көп жағдайда: жауынгерлік пен даналыққа келіп тіреледі.

3. Түркі халықтарының жауынгер болғандықтан, кең аумақты иеленуі оларды басқару жүйесінің ұтымды, тиімді, оңтайлы болып құрылуын қажет етті. Кезінде, олардың вассалдары, салық төлеуші басқа да бағынышты мемлекеттері көп болған. Сондықтан да, тек қана өз меншігіндегі алып территория емес, өзіне бағынышты халықтарды басқарудың тиімді тетеіктерін құру қажеттігі болған.

Сонымен қатар, біз, қойылып отырған мәселеге қатысты алғанда, оны зерттеудің негізгі қиыншылықтарына да тоқталып өтуді жөн көрдік.

- тарихымызда жазба мәдениет қанағаттанарлықтай сақталмағандықтан, ел басқару туралы дереккөздер де толыққанды емес, әсіресе, ол дәуір неғұрлым тым көне болған сайын, соғұрлым көмескі бола түседі.

- елімізде ұлтымызға қатысты саясат философиясының өркендеп дамымамуы да, бұл мәселені әрі қарай зерттеу үшін айтарлықтай қиындықтар туғызады. Яғни, саясатты философиялық тұрғыдан зерттеудің әдіснамасы мен теориясының өзі орнықты тиянақталмаған, оның ішінде, ұлттық саясаттың философиясы да өркендемей отырған салалардың б2і0р7і деп айта аламыз.

- осыған сәйкес, аталған тақырып бойынша зерттеулердің аздығы да біршама қиындықтар туғызады. Жалпы түркі мәдениеті, қазақ мәдениеті елімізде айтарлықтай зерттелгенмен, осы билік философиясы туралы зерттеулер біз үшін аздық етеді.

- бұл бірнеше жылдар бойы түркі халықтарының тарихына маңыз бермеген еуропоцентристік көзқарастардың ықпалдары, дегенмен, соңғы жылдары түркі халықтарын зерттеуге деген құлшыныстар кездеседі.

Олай болса, келесі кезекте, біз, тым көне дәуірлердегі ел басқару мен оның қазақ хандығына дейінгі кезеңін негізге ала отырып, жалпы ерекшеліктеріне тарихи-философиялық талдаулар жасаймыз.

Тым көне мифологиялық дәуірлерге көз жүгірткен отандық зерттеушілер, матриархат туралы пікірлерге сүйене келіп, оның Орта Азияда болғандығын жариялайды. Могие әйелдің елді 20 жыл билеп, оның 10 000 түтіні болғандығы, 9 қабатты тау шатқалында тұрғандығы т.б. сипаттайды. Бірақ кейіннен, патриархат матриархатты ауыстырғаннан кейін, еркекетердің ролі бірінші орынға шығады да, рубасылар, көсемдер, әскербасылар оладың арасынан таңдалынып алынатын болғандығын тұжырымдаған пікірлерді негізге алсақ[1,15б.] онда аракідік кездесіп қалатын көне сақ көсемдерін, мысалы, Томирис патшаны соның сарқыншақтары ретінде бағалай аламыз. Олай болса, бізге беймәлім тарихта арғы түркі халықтарында бірнеше ел билеуші әйелдер болған деп болжамдай аламыз. Бірақ осы арғы түркі халықтарының жаугершіліктері мен алып аймақтарды бидеуіне қарапп, олардың нашар қолбасшылар емес екендігін тұжырымдай аламыз және кейінгі түркі-қазақ халықтарындағы батыр қыздар мен әйелдер осы жауынгерлік рухтың табиғи-генетикалық тұрғыдан сабақтасқан көріністері деп пайымдай аламыз.

Көне түркілік дәуірде ғұн-сақ заманында ел билеу ісі, бастапқыда құрылған шағын аймақтардың бірте-бірте кеңейген сәтте, бөліктерге бөліну жүйесі бойынша дами түсті. Себебі, ұлан-ғайыр аймақты басқару бірте-бірте қиындай бастады. Мысалы, ғұн империясының өзі батыс және шығыс ғұн болып бөлініп кетсе, скифтер деген біртұтас алып ұлыстың өзі бінеше атаулармен біріккен: тиграхауда сақтары, хаомоварга сақтары т.б. Бұндай үрдіс кейіннен де сақталып отырды: шыңғыс хан империясының Ақ Орда мен Көк ордаға бөлінуі, Қазақ хандығының Үш жүзге бөлінуі, одан қалса руларға жіктелуі т.б.

Бірақ, бұндай алып империялардың екіге-үшке бөлінуі көп жағдайда тұтас ұлыстың ыдырауына алып келіп отырған сыңайлы. Демек, ұлыс ішіндегі жеке аймақтардың өзара біртіндеп, тұтас ұлысқа бағынғысы келмеуден туған тәрізді. Немесе, түркі халықтарының дифференциялануына айналуының негізгі өлшемдері мен себептері болған деп те айта аламыз.

«Ғұндардың одағы 24 бөлшектен құралған, олардың әрқайсысын рубасылар басқарған. Ғұндардың ел билеушісін «Тәңір-құты» деп атаған. Ғұндардың б.з.д. III ғасырда: «Ұлықтардың лауазымы мен мәртебесі атадан балаға мұра болып қалады»,-деген заңы болған. Бұл заңда мұраға қалатын атаның тағы мен мәртебесі. Тақ билігі – мемлекет басқару билігі, бір елдің саяси, әкімшілік және әскери билігінің бір қолда шоғырланған көрінісі. Мәртебе – ризық, атадан балаға қалған ел, жер және байлық. Елді билеп келген мәртебелі әкенің сіңірген еңбегі даусыз, ол көз жұмарда тақты ұлына қалдыруы да заңды. Оның ұлдары мен әулеті ел билеу істеріне араласады, ел басқарудың қыры мен сырына қанығып өседі, үйренеді, жетіледі, даярланады. Бұл ел билігін сенімді қолға тапсырудың және оны сабақтастырудың алғы шарты. «Үйсіндер ғұндармен әдеттес». Үйсіндердің мұрагерлік заңында «Әке өлсе, ұлы мұрагер, аға өлсе іні мұрагер» деген бар. Үйсіндер ел билеушісін «Күнби» деп атаған[2,24-28бб.],-деген прікірлерді негізгі алсақ, олардың ел басқару жүйесінің құрылымдарына үңілсек, қазіргі заманауи немесе қазақтардағы ел билеу жүйесінің тарихи тамырларын аша аламыз. Мысалы, билер Кеңесі қашан пайда болған деген сауал тастасақ, онда тарихи деректер бойынша оның үйсіндерде пайда болғандығының куәсі бола аламыз.

Яғни, қазақстардағы билер институтының тарихи терең тамырларына кезігеміз және мыныа деректерге қарап, көне үйсіндердің бүгінгі біздің ата-бабмыз екендіктерін қайтадан дәйектей алмыз: «Үйсіндердің саяси өмірінде «билер Кеңесі» болған. «Билер бітімі» біріншіден дауларды шешіп ел ішін алалықтан сақтап келсе, екіншіден мұрагерлік институтқа да ықпал жасаған, яғни билер мұрагерлік заңды бұзуға жол бермеуге тырысқан. Мұрагерлік үрдіс түркілерде де болды. Түркілерде мұрагердің таққа отыруы алдыңғы қағанның ауызша өсиеті, тәңірінің қалауы және сайлам сияқты үш түрлі жолмен іске асырылып отырды. Түркілерде де «Әке өлсе ұлы мұрагер, аға өлсе іні мұрагер» болды. Түркілер мұрагер таққа отырғанда киіз жаю, атқа мінгізу, киізді «күн» деп айналу, мұрагерлікке отыру жосығына киелі оқ берген, қағанның билігі тәңірінің қалауымен дарыған деген түсінікті санаға сіңірген. Түркілерде кей кездері қағанның таққа отыруын ел ақылшылары «билер Кеңесі» мақұлдайтын түрлері де болған»[3].

Сондай-ақ, Түрік қағанаты кейін Шығыс және Батыс Түрік қағанаты болып екіге бөлінген. Әрбір қағанат өз алдына жеке саяси құрылым болып, өздерін «Ел» деп атаған. Түрік қағанаттарының әлеуметтік да барынша құрылымы күрделі болды. Ол байлардан, шығайлардан (кедейлер), таттардан (тәуелді шаруалар), құлдар мен күндерден құралды. Мемлекеттік ұйымының басында қаған тұрды.

Құқықтық әдет-ғұрыптармен қатар жазба заңдар да болды. Оларды «Төру» деп атаған. Бұл ұғым XYI ғасырға дейін қолданылып келді де, одан кейін «Төре бітігі» деп аталатын соңғы заңдар жинағы қабылданған. Заң шығару ықтияры қағанның қолында болды. Қазақтың «жарлық» деген сөзі түрікше «ярлық» деп айтылады. Осы ежелгі заманда қалыптасқан құқықтық ұғымдар кейінгі кезеңдердегі саяси құрылымдардың мемлекеттік-құқықтық өміріне мықтап сіңді де, оларды қазақ халқы мирас етіп алды.

Бұдан, түркі қоғамындағы билік құрылымының мынадай ерекшеліктерін туындата аламыз: а) жалпы билік жүйесінің өзіндік бір сакральді жүйесі болғандығын көрсетеді. Олар, әсіресе, кей жағдайларда, мифологиялық және діни сарындарға сүйенді. Сондықтан, да ол бейне бір экзотериялық сипат алғадай болды; ә) билік жалпы алғанда, мұрагерлік бойынша жалғасты, сондықтан, оған басқалардың таласының болмауы, ел ішідегі билікке таласты аз да болса бәсеңдетті; б) түркі халықтарындағы ел билеу, өзіндік бір тәртіппен құрылды, арнайы заңдар мен құқықтық ережелер болғамнен, көп жағдайда, салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпты халықтың өзі-ақ күштеусіз мойындап, орындауға ерікті түрде барды; в) түркі халықтарындағы ел басқару құрылымы кең далаға иелік етуге, мал шаруашалығына, адамгершілік заңдылықтарына т.б. тұтас өзіндік болмысын қайталатйын, ұлттың өзін-өзі берегейлендіріп отыруының алғышарты болды.

Арғытүркілік қоғамдағы ел басқару жүйесі тек саяси-әлеуметтік құрылымдардан ғана тұрмайды, саяси-идеологилық, рухани-мәдени шарттармен де сабақтасып жатыр. Оны біз шартты түрде саясиланған діни сенімдер, саясиланған мифология, ел басқару ісіне ықалдасқан этика т.б. салаларға ажыратып алуымызға болады. Бұндай үлгілер, тек түркі қоғамында емес, ілемдік тарихи тәжірибеде кездесіп отыратын үдеріс. Мысалы, Көне Қытайдың діни философиясы саяси, этикалық, экзистенциадық т.б. мәселелерді тұтас қамтиды: Император Аспанның ұлы, оған барша халық сөзсіз бағыну керек т.б. ұстанымдар кезінде, билік құрылымын нығайтатын діни-саяси идеология ретінде орныққан болатын.

Осыған орай, біз, көне түркілік: бөрі тотемі, зорастризм, тәңіршілдік, шамандық сияқты сенімдерді негізге ала отырып, оның ел басқару ісіндегі қызметтері мен қырларын талдап көрсетеміз. Тәңіршілдікке сенім өздерін әлемге «Көк Түріктері» деп әйгілейтіндей титул берді. Бұның астарында өзгелер үшін жаугершіл-намысшыл халық деген саяси-психологиялық мағына жатты. Бұл сырттан таңылған бағалау емес, түркі халықтарының жауынгерлік-саяси рухының өз ішінен өңделіп шыққан елді рухтандыру тетіктерінің бірі.

Мәселен, М. Қашғари «Диуани луғат ат-түрік» атты еңбегінде: «Менің бір тайпа қосыным бар, оларды түрік деп атап, Күншығысқа қоныстандырдым. Кейбір тайпаларға ренжісем, оларға түріктерімді қарсы аттандырамын» деп тұжырымдауы, сондай-ақ Аттиланың «құдайдың қамшысы» деп аталуы[4] т.б. өздерінің елдік пен жауынгерлік рухының «тәңірден-ақ» екендігін паш етіп, оны «бекітіп» қоюдың, демек, обьективті-ғарыштық-көктік себептері бар екендігін жариялаудың психологиялық тетігіне, жауынгерлік идеологиясына, саяси астарға келіп тоғысып жатты. Түркі халықтары ғұндар заманында өздерін Тәңрінің ұлдарымыз деп атағандықтан, олар қорғаныш пен жаугершілікте де Тәңірге жалбарынып, өздерінің жеңіске жететіндіктеріне күмәнсіз болған.

Ғұндар мен үйсіндер аңыздарындағы көк бөрі тотемі, жай ғана қасқырды құрметтеу емес, өзіндік бір сол ұлттың болмысының айшықты рухының көрінісін берді. «Мысалы, Көк бөрі жаугершілік және бостандық үшін күрес заманында қайсарлыққа шақырған рәміздік роль атқарды»,-деп келтірілген пікірлер де[1,15,17бб.] осының айғағы

Түркі халықтарындағы маңызды орын алған тотемизмнің бір түрі – көк бөріні құрмет тұту. Ол - көне түркілер дәуіріндегі әфсаналық оқиғаларда жиі көрініс табатын орталық түсініктердің бірі, кейде ер жыныстық, кейде әйел жыныстық, кей кезде адам кейіптенген, ал кейбір оқиғаларында табиғи бөрілік биологиялық таза қалпын сақтағандығын көптеген этнограф зерттеушілеріміз атап көрсетіп жүр.

«Бөріні құрмет тұту жігерлі Рухтың түпнегізін құраушы емес, дәйекті жалғастырушы аралық буыны, заманауи шынайы қажеттіліктерден туындаған ұлтжасампаздықтың ақиқаты, әрі нанымдық-сенімдік сипат алатын образдылық, ишаралы көрініс деп пайымдай аламыз. Осыған орай, бөрі мен ұлттық жігерлі Рухтың арасындағы байланыстарды былайша анықтап алуымызға болады. Бөрі көбіне жалғыз жортатын, оқшаулық пен даралықта шыңдала түсетін хайуан. Сондықтан ол түркі даласындағы оқшауланған өмірі арқылы – өзіне сенімділіктің, өзін-өзі даланың қатал заңдарындағы тәжірибе алаңында үнемі сынау тәжірибесінің образдық түрдегі жалқы өкілі. Сонымен қатар қайсарлық, жігерлілік, қайтпас рухты, өжет, айлакерлік т.б. психологиялық сапаларды жинақтаған ұлы кеңістіктің ауыр талаптары ұсынған тіршілік үшін күресте «жеңімпаз» деп атауға болатындай өміршең жан болып та табылады. Жалығу мен қорқуды, шаршау мен демалуды, шегініс пен жеңілісті түбегейлі түрде теріске шығаратын хайуан екендігі де шындық»,-деп тұжырымдалған пікірлер де[5,22-29бб.] осы ойды нақтылай түседі.

Ата-баба аруағын құрмет тұтқан онгондарға табыну дәстүріндегі Елдік рухы, олардың жерленген орындарына табыну мен қастерлеу салттары арғытүркі дәуірінен сақталып-сабақтасып келе жатырған мәдени-әлеуметтік, діни-философиялық құбылыс. Мәселен, көне сақ патшаларының парсыларға қарата

айтылған: «әуелі біздің ата-бабамыз жерленген қорымдарға тиісіп көрсін, сонда біз ашық соғысқа шығатын боламыз» деген қорғаныш тетіктері де жауынгерлік рухтың қозғаушы күші мен тетігінің қайта орналастырылғандығын паш етіп тұрғандай сенім тудырады.

Түркілік рухтың сақтаушысы мен детерминанттарының бірі олардың тұтас болмысына қатысты сала – экономикалық тіршілігіне келіп тіреледі: жылқы өсіру мен атқа отыру – жауынгерлік атты әскердің тұрақтылығын қамтамасыз етті. Басқа халықтарда да жылқыны мініс ретінде пайдалану кездеспейді емес, бұл тұста, түркі халықтары әлемде алғаш рет жылқы жануарын қолға үйретіп, оны мініс құралы ретінде бірінші рет пайдаланғандығы және оны көп өсіргендігіне байланысты болып отыр. Бір ғана мысал, тарихқа көз жіберсек, Аттила Римге 200 мың әскермен аттанған-мыс, демек, соншама қашықтыққа жету үшін қосын аттары мен азық-түлік жылқыларының есебін қосқанда, шамамен миллион басқа жуықтайды. Бұл тек бір ғана жорық үшін тағайындалған әскер мен дайындалған жылқы. Ол кезеңдерде Еуропада, кейіннен басқа да әлем халықтарында бұндай атты әскер қуаты қамтамасыз етілмеген еді. Сонымен қатар, атқа отыруға жетік машықтану кеңістікті тез игерудің құралына айналды, сондықтан да түркі халықтары тарихта бірнеше рет империялар құруға мүмкіндік алды деп айтуға толық негіз бар. Бұл жылқышылдық болмыс, кейіннен, қазақ хандығында да жалғасын тапты.

Ал көне түркілік немесе оғыз-қыпшақтық дәуірде де ұлан ғайыр кең далаға ие болу үшін жергілікті мемлекеттік басқару жүйелерінің мығымдылығы аса қажет болғандығы түсінікті. «Қаһан» басқаратын түркілік бірлестіктер, біздіңше, жергілікті жерлер бойынша да, «хандар» болып белгіленген деп айта аламыз. Олар бір орталықтан басқарылатын белгілі бір аймақты және бір шаһардың билеушілері болған сыңайлы. «Қорқыт ата кітабындағы» жырдағы оқиғаларға үңілсек, жергілікті басқару жүйесінің үлгілерін таба аламыз. «Қорқыт ата кітабындағы» жырлардың мазмұнына ортақ нәрселердің бірі – түркі қоғамындағы саяси құрылым туралы болып келеді. Бұл құрылым жоғарыдан төмен қарай қатаң орналастырылған иерархияға бағынды. Саяси элиталардан бастап, төменгі таптарға дейінгі құрылған өзіндік әлеуметтік кеңістік жүйесі әкімшілік-басқарушылық ыңғаймен оның жырларының өн бойына сіңірілген»,-деп пайымдалған пікірлерді[6,79б.] негізгі алсақ, біз ондағы жергілікті басқару жүйесі туралы мәселелерді саралай аламыз.

Жыр оқиғаларында «Хандардың ханы», бәрінің билеушісі «Байындыр хан» болса, жергілікті мемлекеттік басқару ісіне бұнда «хандар» мен «бектер» деп аталатын әлеуметтік мәртебелі адамдар қатынасатындығы туралы ой ниеттері бар. Бірақ бұл хандар мен бектер, Хандардың ханына, яғни, бір орталықтан басқарылатын мемлекеттік жүйеге бағынады деген сөз. Себебі, тұтас оғыз-қыпшақ ұлысында, «Хандар» көп, демек, олар осы атауды титул ретінде бекіткен тәрізді, қазіргіше айтсақ, ол шамамен облыс әкімдеріне жуықтайтын сияқты, сонымен қатар, ол екінші бір қырынан ақсүйектер, демек, «саяси элита» деген де мағынаны береді: Дірсехан, Бұқаш хан, Қазан бек, Қам Бура-Бек, Игенек-бек т.б. Осы тұста, мүмкін, қазіргі жергілікті басқарумен салыстырсақ, «Хандар» облыстық, «Бектер» аудандық әкімдер тірізді болған болуы да ықтимал деп болжамдай аламыз.

Оғыз қыпшақ ұлысының бір орталыққа бағынған 24 аймаққа бөлінгендігі, оларды билейтін бектер мен хандардың үнемі жиналып, кеңес құратындығы келтірілген: «Байындыр хан: Жиырма төрт тудың бегі жиналсын,-деп бұйырды. Әуелі Темір қақпалы Дербентке бек болған, сүңгі найза ұшымен ерлерді түйреген, қас жауына жеткенде, кімсін деп сұрамаған Қиян Селжіқұлы Дели Дундар сенімен бірге барсын. Содан соң айғыр көз сұңғақ ат жүздірген елу жеті қаланың кілтін алған Қожаұлы Дүлен Еврен де бірге барсын... Сонымен Байындыр хан жиырма төрт қаһарман тудың бегін Игенекке жолдастыққа қосып берді»[7,99б.].

Алтын орда мемлекеті де аумағы үлкен мемлекет болғандықтан, оны жеке аудандарға бөліп, әрқайсысын жеке басқаратын ұлыстарға бөлу тарихи шындықтың және ел басқару жүйесінің заңды талаптары еді. Сондықтан да, Жошы, Үгедей, Шағатай, Төле ұлыстары қалыптасып, олардың өздеріне тән билеу аймақтары белгіленген еді [8,126б.]. Олардың тайпа басшыларында: «әмір», «бек», «би», «бай» деген атаулар кеңінен тарады. Олар көшпелі және отырықшы бұқара «қараша» деп аталған халыққа билік жүргізді. Бұлар да, жоғарыда айтылғандай, жергілікті басқарушы болса да, жауынгерлік-әскери өнерді меңгеруі тиіс болатын. Оларда, әрине, әскери саясаттағы онбасы, жүзбасы, мыңбасы, түменбасы деген иерархиялар сақталған, бірақ бұндай әскербасылар көп жағдайда саяси билікке араласуы міндетті емес болды. Тек әйгілілері әрбір ірі-ірі жорықтар сайын басқолбасшы болып тағайындалды.

Қорыта айтқанда, арғықазақ қоғамындағы ел билеу жүйесінің тарихнамасының төлтумалылығы мынадай ерекшеліктермен айқындалды:

1. Ел басқару жүйесі тек белгілі заңдармен жүргізілген жоқ, ол діни сенімдер, мифология, одан туыдайтын салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар бойынша тиянақталып, халықтың наным-сенімдеріне, ырым-тиымдарына да негізделді. Сондықтан да, тұран тайпалары мен кейінгі түркі халықтары мемлекеттік жүйенің тәртіптерін ресми емес заңдар бойынша өздері ерікті түрде сақтауға ұмтылып отырды. Олд сәйкесінше, ішкі ел бірлігін нығайтып, өз кезегінде, тарихта алып мемлекеттер құруына алып келді.

2. Ел басқару ісінде, белгілі жауынгерлік рух болды. Ол басты идеал ретірде, ел билеушілерден бастап, батырларды қамтыды, тіпті, әрбір түркі азматы ерлік көрсетуге бағдарланған болды. Сондықтан да, батырлық, ерлік, намыс сынды құндылықтар сол қоғамда үстемдік етті.

3. Тұран мен түркі халықтарының ел басқару жүйесінде кейбір еуропоцентристік көзқарастар бағлағандай, тек қана жауыздық, әділетсіздік, өктемдік, қаталдық қана орнаған жоқ, өзіндік бір игіліктілік пен адамгершілік қағидаттар үстемдік етті. Олар басып алған жерлеріне де барынша төзімділікпен қарады.

4. Олардың материалдық тұрмыс жағдайын, көшпелілік пен өзіндік темір, қола т.б. өнеркәсіптері белгілі деңгейде саяси сипат алып қана қойған жоқ, сол халықтың болмысы мен өміршеңдігінің алғышартына айналды. Сондықтан да, ел басқару ісінде ол өзіндік маңызды буын болып шықты. Мысалы, қару соғатын ұсталық өнер де қасиетті саналды.

5. Тым көне Тұрандықтар, одан кейінгі сақтар мен ғұндар, одан кейінгі оғыз-қыпшақ ұлысы, Шыңғыс хан заманы т.б. ел басқрау жүйесінде белгілі бір сабақтастық болды. Бір ғана мысал, б.э.б. 1000 жылдықтарда қалыптасқан ғұндарда да 24 аймақтық билік болса, 9-12 ғасырлардағы оғыз-қыпшық ұлысында да 24 бөлікке бөлінген бір орталықтан басқрау жүйесі сақталды.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақ философиясы тарихы.-1Том.-Алматы: ҚР БҒМ Ғк ФСжДи, 2014.-391б.
2. Смағұлова А. С. Қазақтың әдет-ғұрып заңдары. Оқу құралы. Ақтөбе: Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университетінің Редакциялық – баспа бөлімі, 2004. – 88 б.
3. Қазақтың әдет-ғұрып заңдары және құқықтары//http:///publ/prezentacija_ na_kazakhskom_ jazyke /y/ aza_ty_det_ryp_za/21-1-0-3475
4. Әкім Ж. Қазақ идеясы. Түркі өркениеті негізінде.-Алматы: Өлке, 2006.-232 б.
5. Аташ Б. Түркі халықтарындағы елдік Рух негіздері//Bilimsel Ekzen. Scientific Axis.-№8.-2012.-22-29бб.
6. Әбсаттаров Р.Б. Қорқыт ата мұраларындағы оғыз-қыпшақ ұлысының саяси-әлеуметтік келбеті//Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университетінің Хабаршысы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы.- №2(42).-2013.-77-90бб.
7. Қорқыт ата кітабы.-Алматы: Жазушы, 1994.-160 б.
8. Қазақстан: Ұлттық энцклопедия/Бас редактор Ә. Нысанбаев.– Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы.-8Т.-1998.-144б.

ШЕШЕНДІК СӨЗДЕРДЕГІ ДАНАЛЫҚ: БИЛЕР ИНСТИТУТЫНЫҢ РУХАНИ МАҢЫЗЫ

Ризабекова Сәнді Ризабекқызы
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университетінің
«Философия» білім беру бағдарламасының 3 курс студенті, Қарағанды, Қазақстан

Аңдатпа: Халқымыздың ақыл-парасатының көрінісі болып табылатын шешендік сөздер – ғасырлар бойы халықтың сыннан өткізіп, сұрыптап жеткізген рухани мұрасы, баға жетпес қазынасы. Бұл ғылыми еңбек шешендік өнердің маңызын, әсіресе шешендік сөздердің тарихи шындықпен байланысын айқындап, жас ұрпақты ой тереңдігіне, тапқырлық пен зерделілікке баулып, шешендік сөздердің танымдық, тәрбиелік және эстетикалық құндылығын ашуды мақсат тұтады.Осы мақсатқа жету барысында ең алдымен тақырыпқа қатысты деректер мен әдебиетші ғалымдардың теориялық тұжырымдары негізге алынған. Шешендік сөздердегі дара шығармашылықтың орнын анықтау үшін дәлелді мысалдар келтірілген. Бұл ғылыми жұмыстың негізгі бөлімінде айқын көрініс табады. Кен асылы – жерде, сөз асылы – елде" демекші, қазақ халқының қасиетті өнерінің туын биіктетіп көтерген ойы ұшқыр, тілі жүйрік, сөзі уәлі, аузы дуалы шешен-билердің ғибратқа толы нақылдары мен өмір тәжірибелерін өнеге ету – жұмыстың басты нысаны болып саналады.Сондықтан да, "Жақсы сөз – шамшырақ іспетті, ол көңілге нұр ұялатады" деп Жамбыл атамыз айтқандай, жүрек түкпіріне орныққан, жан дүниені сергітетін, қалам ұшына шабыт берген шешендік сөздер жайындағы ой мұнымен түгесілмейді. Бұл – келешектің, болашақ ұрпақтың еншісіндегі мәңгілік тақырып.

Кілт сөздер: шешендік өнер, тәрбие, рухани сабақтастық, құндылық, өнер

Қазақ жұрты жаратылысынан шешендік өнерге бейім халық. Оның қиыннан қиыстыра, төтеннен төге сөйлейтін тапқыр да ақылды, бейнелі де бедерлі, аталы да баталы, нақыл, қанатты ойлары жөнінен өзіміз де, өзгелерде таңдай қағып айтудамыз. Шешендігінің үстіне қазақ халқы – ақын халық. Түйеге мінгеннің төрт ауыз, атқа мінгеннің алты ауыз өлеңі бар демекші, кез-келген үлкен-кіші, әйел-еркек

“ауылдың алты ауызын”,“қонақ кәде”, “жар-жар”, “бет ашар”, “тойбастарды” домбыраға қосылып термелей жөнеледі.Ал аналар болса, түн ұйқысын төрт бөліп, түнде бесік таянып, бесік жырын тербейді. Ақын жыраулар болса, таң бозарып атқанша елін қорғаған батырлар, хандар, билер жөнінде және махаббат хикаясын шертіп хисса – дастан толғайды. Демек, ақындық пен шешендік өнер егіз. Оны бір-бірінен ажырата қарау әбестік.Ал, би, шешендер даулы мәселені түйінді төрт-ақ ауыз сөзбен тындырып отырған. Тындырғанда да хатсыз, хабарсыз, ауызша жүзеге асып, бітіп жатқан.

Шешендік өнерге көне дәуірден-ақ айрықша назар аударылған. Ежелгі Грек пен Рим елдерінде бұл өнер “риторика” деп аталып, жеке ғылым саласы ретінде оқытылған. Әлемге танымал көне дәуір шешендері — Пратогор, Демосфен, Цицерон, Квинтилиан өз заманында мемлекет қайраткерлері әрі терең ойлы ғалымдар ретінде белгілі болған. “Риторика” ғылымы сол кезеңде барлық өнердің төресі саналған.М.В.Ломоносовтың 1748 жылы жарық көрген “Шешендікке қысқаша басшылық” атты еңбегі Ресейде шешендік өнердің дамуына және қалыптасуына зор ықпал етті.Қазақ шешендік сөздерінің тарихы Майқы би мен Аяз билерден (XII–XIII ғ.ғ.) бастау алып, Жиренше шешен мен Асан Қайғы (XIV–XV ғ.ғ.) есімдерімен байланысты дамып, өркендей түсті.Бұл дәстүр кейін Шалкиіз, Бұхар (XV–XVIII ғ.ғ.), Шортанбай, Дулат, Мұрат, сондай-ақ Төле би, Қаз дауысты Қазыбек би және Әйтеке билер арқылы жалғасын тапты. [1] Шешендік өнердің кең өріс алып, ең жоғары дәрежеге жеткен кезеңі – XV–XVIII ғасырлар. Бұл уақыт қазақ халқының жоңғар, қалмақ және қытай басқыншылығына қарсы тұрып, тәуелсіздік жолында күрес жүргізген дәуірімен тұспа-тұс келген.

Шешен кісі желдіре-желдірте сөйлеп отырғанда пернелі сөз бірде ұйқасып, бірде үндесіп өлең сияқты естіледі.“Ағайын жұртың бар болсаң көре алмайды, жоқ болсаң - бөліп бере алмайды; жақсы болсаң күндейді, жаман болсаң – жүндейді. Қайың-жұртың қолыңның ұзынына қарайды, жағаңның қызылына қарайды; берсең жағасың, бермесең пәлесіне қаласың...” деген толғауда көркемдікпен бірге онда ойға үйлес үндестік те, ұйқас та бар. [2] Шешендік пернелі сөздерде айтылмыш ой ежіктеліп жатпайды, түйінді пікір, тұжырымды сөзбен қысқа қайырылады.

Термелі сөзге де, пернелі сөзге де ортақ жалпы шешендік сөздерге тән бірнеше көркемдік ерекшеліктер бар. Ең алдымен шешендік сөздердің көлемі шағын, сөйлемі ықшам келеді дедік. Оның өзі қасаңдау, ұзақ термеден қажетті сөзді қалыпқа құйғандай іріктеп алып, жаттап, жадында сақтауға да, керек кезінде жаңғыртуға да қолайлы. Тыңдаушысын жалықтырмай, зеріктірмей ұйытып, үйретіп әкетуге себеп болады. Өйткені “көп сөз қола, аз сөз алтын” деп халық бос сөзді, көп сөзді жақтырмайды, одан гөрі тауып айтылған бір ауыз дәмді сөзді артық санайды, жадында сақтап қалады. Бірақ, шешендік сөз қысқа болғанымен мақал-мәтел емес, бір уақиғамен байланысты туған, белгілі адамдардың атынан айтылған сөздер. Бұл қасиет шешендік сөзге сенім туғызады. Өмірге үйлес келу, тыңдаушыны иландыра білу ауыз әдебиеті үшін де, жазба әдебиеті үшін де құнды қасиет.

Билер - халықтың көкейіндегі ойын сыртқа шығарып, ел тілегін жеткізген әділдік пен шындықтың қорғаушылары болған. Олардың ерекшелігі – билікке байлық та, мансап та жеткізбеген. Би дәрежесіне топтан озып шыққан, әділдікті ту еткен, қара қылды қақ жарып сөйлейтін парасатты тұлғалар көтерілген. Би болу үшін адамда туа біткен шешендік қабілет, терең ақыл, кең ойлау, алыстан болжау мен байыпты зерделеу қасиеттері болуы шарт еді. Олар сөздің нәрін тап басып, ойын көркем жеткізе білетін дана тұлғалар болатын. Осы ұғымды айқындайтын «Түгел сөздің түбі бір, түп атасы – Майқы би» деген даналық сөз халық жадында мәңгі сақталған. Қазақтың даңқты билері – Төле, Қаз дауысты Қазыбек және Әйтеке билер қалыптастырған билік айту дәстүрі ғасырлар бойы үзілген емес. Ахмет Байтұрсыновтың сөзімен айтқанда, «әділ билердің қолындағы билік – қазақтың барлық дертін жазатын ем секілді еді». Билер қоғамда жақсылық пен жамандықты, әділ мен әділетсіздікті, жеңіл мен ауырды саралап, ел ішіндегі түрлі дау-дамайларға төрелік айтқан. Мал мен жер дауына, ар мен намысқа байланысты әділ шешім шығарып, сөзбен түйін жасап, халықты татуластырған. Сол дәуірде қазақ халқы бос сөз бен жағымпаздықты айып санап, шындықты жоғары қойған. «Сөз шынына тоқтайды, пышақ қынына тоқтайды» деп әділ сөздің құнын биік бағалаған. «Су түбін шым бекітеді, дау түбін сөз бекітеді» деп орынды айтқан шешен билер өз уәжін дәлелді, қисынды түрде жеткізген. Егер билік айту барысында бір би әділеттен ауытқып кетсе, өзгелері оны тоқтатып, шындыққа шақырған. Сондықтан да билердің сөзі мен шешімі халық үшін заңдай қабылданған. Қазіргі таңда «би» сөзінің шығу төркіні жөнінде нақты бір пікір жоқ. Бұл ұғымды зерттеген ғалымдар Г. Вамбери мен В. Радлов «би» сөзінің түп тамырын түркі тілдеріндегі «жоғары», «биік» мағыналарынан іздеген. Ал Леонтьев, Ш. Уәлиханов, Халид және басқа зерттеушілер өзге көзқарастарды ұсынған. Алайда көпшілік зерттеулерге сүйенсек, «би» сөзі ежелгі түркі тіліндегі «бек» сөзінен туындап, «басқару», «билік ету», «жарлық жүргізу» мағынасын білдірген. Демек, бұл терминнің түп негізі түркі дәуіріне барып тірелетіні сөзсіз. [3]

Қорытындылай келе, шешендік өнер - қазақ халқының рухани мәдениетінің өзегі, ұлттың сөз қадірін, ой тереңдігін, даналық дәстүрін танытатын құнды мұра. Бұл өнер тек әсем сөйлеу ғана емес, ойды дәл, әсерлі жеткізу, ел бірлігін сақтау мен әділдікті қорғаудың жолы болған.Ежелгі дәуірлерден бастап шешендік сөз қоғамдағы тәрбие құралы, халық даналығының көрінісі ретінде қалыптасты. Майқы биден бастап, Төле, Қазыбек, Әйтеке билерге дейін жалғасқан бұл дәстүр ұлттың бірлігін,

адамгершілігін, парасатын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп отырды. Шешендік өнердің басты құндылығы – оның тәрбиелік, танымдық және эстетикалық маңызында. Ол тыңдаушыны ойлануға, әділ болуға, сөзге құрметпен қарауға баулиды. Халық “Жақсы сөз - жарым ырыс”, “Сөздің салмағы бар” деп бекер айтпаған. Сондықтан шешендік өнер - ұлттың рухани коды, мәдени мұрасы, елдік пен бірліктің белгісі. Оны дәріптеу, зерттеу және кейінгі ұрпаққа үйрету – ұлттық руханияттың дамуы мен сақталуының кепілі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Ақатай С. Қазақтың дүниетанымдық мәдениеті. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 214 б.
2. Арын Е. Қазақ философиясының тарихы. – Алматы: Рауан, 2010. – 352 б.
3. Төлеубаев Ә. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарының философиялық негіздері. – Алматы: Санат, 2005. – 265 б.

РУХАНИ ТАЗАЛЫҚ ПЕН ЭМОЦИЯЛЫҚ ТҰРАҚТЫЛЫҚТЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ

Мұқан Нұрзат
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан
mukan.nurzat@gmail.com
Нұрғазы Кәмшат
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан
kamshatnurgazy@gmail.com

Аннотация (қазақша)

Бұл мақалада рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықтың өзара байланысы пәнаралық тұрғыда қарастырылады. Рухани тазалық ұғымы адамның ішкі әлемін реттеу, ар-ожданмен өмір сүру, құндылықтық тұтастықты сақтау, ниет пен әрекетті үйлестіру, өз-өзіне сын көзбен қарау және жүрек мәдениетін қалыптастыру сияқты өлшемдер арқылы ашылады. Эмоциялық тұрақтылық адамның күйзеліс кезінде өзін-өзі ұстай білуі, эмоцияны тануы мен басқаруы, шамадан тыс алаңдаушылық пен аффектілерге берілмеуі, психологиялық серпінділігі және әлеуметтік ортада теңгерімді қатынас құра алуы ретінде сипатталады. Мақалада рухани тазалықтың эмоциялық тұрақтылыққа ықпал ету тетіктері ретінде мағына мен мақсаттың айқындалуы, ішкі қақтығыстардың азаюы, өзін-өзі реттеу дағдыларының нығаюы, кешіру мен сабыр мәдениетінің қалыптасуы, сондай-ақ әлеуметтік қолдаудың күшеюі қарастырылады. Цифрлану дәуірінде ақпараттық қысым, әлеуметтік салыстыру және тұтынушылық бағдардың көбеюі рухани өмірге де, эмоциялық күйге де әсер ететіні талданып, рухани тәжірибелердің психологиялық сауатпен ұштасқан жағдайда тұлғаның тұрақтылығын арттыратыны негізделеді. Зерттеу нәтижесінде рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылық бір-бірін күшейтетін тұтас жүйе екені тұжырымдалып, білім беру, отбасы тәрбиесі және психологиялық қолдау салаларына қатысты қолданбалы қорытындылар ұсынылады.

Түйін сөздер: рухани тазалық, эмоциялық тұрақтылық, өзін-өзі реттеу, сабыр, мағына, құндылық, серпінділік, психологиялық саулық.

Аннотация (русский)

В статье рассматривается взаимосвязь духовной чистоты и эмоциональной устойчивости в междисциплинарной перспективе. Духовная чистота трактуется как внутренняя целостность, согласованность намерений и поступков, опора на совесть и ценности, способность к саморефлексии и нравственному самоконтролю. Эмоциональная устойчивость описывается как умение распознавать и регулировать эмоции, сохранять равновесие в стрессовых ситуациях, противостоять избыточной тревожности и поддерживать конструктивные социальные отношения. Анализируются механизмы влияния духовной чистоты на эмоциональную устойчивость: укрепление смысла и жизненных ориентиров, снижение внутреннего конфликта, развитие саморегуляции, формирование практик терпения и прощения, а также усиление социальной поддержки. Отмечается, что в условиях цифровизации информационное давление, социальное сравнение и потребительские установки могут усиливать эмоциональную нестабильность, поэтому духовные практики наиболее эффективны при сочетании с психологической грамотностью. Делается вывод о системной взаимодополняемости духовной чистоты и эмоциональной устойчивости и предлагаются прикладные ориентиры для образования, семьи и психологической поддержки.

Ключевые слова: духовная чистота, эмоциональная устойчивость, саморегуляция, смысл,

ценности, психологическое благополучие, резильентность.

Abstract (English)

This article explores the relationship between spiritual purity and emotional stability from an interdisciplinary perspective. Spiritual purity is conceptualized as inner integrity, alignment of intentions and actions, conscience-based living, value coherence, self-reflection, and ethical self-control. Emotional stability is described as the capacity to recognize and regulate emotions, maintain balance under stress, resist excessive anxiety, and sustain constructive social relationships. The paper examines mechanisms through which spiritual purity supports emotional stability, including strengthened meaning and life orientation, reduced inner conflict, enhanced self-regulation, cultivation of patience and forgiveness, and increased social support. In the context of digitalization, information overload, social comparison, and consumerist cues may amplify emotional instability; therefore, spiritual practices are most effective when combined with psychological literacy. The article concludes that spiritual purity and emotional stability function as a mutually reinforcing system and outlines practical implications for education, family socialization, and psychological support.

Keywords: spiritual purity, emotional stability, self-regulation, meaning, values, resilience, psychological well-being.

Негізгі мәтін

Қазіргі қоғамда адамның өмір сапасы тек материалдық жағдаймен немесе сыртқы жетістікпен өлшенбейді, ол ішкі тыныштықпен, мінез тұрақтылығымен, күйзеліс жағдайында өзін ұстай алуымен және құндылықтық бағдардың айқындығымен тікелей байланысты. Соңғы жылдары психологиялық шаршау, мазасыздық, ашушаңдық, күйіп кету синдромы және әлеуметтік қатынастардағы қақтығыстар жиілеп, адамдардың эмоциялық тұрақтылыққа деген сұранысын күшейтті. Мұндай құбылыстардың бір себебі ретінде ақпараттық тасқын, әлеуметтік желідегі үздіксіз салыстыру, өнімділік культі, қарқын мен бәсекенің артуы аталады. Дегенмен адам тек сыртқы реакциялар жиынтығы емес, оның ішкі әлемі, ар-ожданы, сенімі, өмірлік мағынасы мен мақсаттары бар күрделі жүйе. Осы тұрғыдан келгенде рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықты бір-бірінен бөлек қарастыру жеткіліксіз, өйткені ішкі құндылықтық тұтастық бұзылған жерде эмоцияны ұстап тұру қиындайды, ал эмоциялық тұрақсыздық күшейген жерде рухани тәрбие мен өзін-өзі жетілдіру әлсірейді. Сондықтан рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықтың өзара байланысын талдау тұлғаның психологиялық саулығын да, әлеуметтік өмірдің сапасын да түсіндіруге мүмкіндік береді.

Рухани тазалық ұғымы әр дәстүрде әртүрлі атаумен берілгенімен, оның өзегінде адамның ішкі әлемін тазарту, ниет пен амалдың бірлігі, ар-ожданға адалдық, жүрек пен ойды тәрбиелеу идеясы жатыр. Рухани тазалықты тек діни рәсім немесе абстракт ұғым ретінде түсіну тарлық етеді; ол адам мінезінің мәдениеті, жауапкершіліктің ішкі деңгейі, өзін-өзі бақылау және ішкі өлшемдерге сүйену қабілеті ретінде де көрінеді. Рухани тазалық бар жерде адам өтірік пен өзін-өзі алдаудан алыстап, ішкі шындықпен өмір сүруге жақындайды, өзінің әлсіз тұстарын мойындап, оларды түзетуге талпынады. Мұндай адамның құндылықтары тұрақтырақ болады: ол не үшін өмір сүретінін, қандай шекарадан аттамайтынын, шешім қабылдауда қандай өлшемге сүйенетінін шамамен болса да біледі. Ішкі өлшем айқын болған сайын күйзеліс те өзгеріске ұшырайды, өйткені адам сыртқы оқиғаға ғана емес, оны қалай түсінетініне, қандай мағына беретініне қарай эмоциялық жауап береді.

Эмоциялық тұрақтылық ұғымы да тек «ашуланбау» немесе «суыққанды болу» дегенге сыймайды. Эмоциялық тұрақтылық адамның эмоцияны тануы, оны сөзбен білдіре алуы, эмоцияға беріліп кетпей, оны басқаруы және шешім қабылдауда эмоцияның ықпалын реттей алуы арқылы сипатталады. Эмоциялық тұрақты адам қайғыны сезбейді немесе қорықпайды деген сөз емес; керісінше, ол эмоцияны жоққа шығармай, оны түсініп, бағыттай алады. Мұндай тұлға қысым жағдайында да өз құндылықтары мен мақсаттарын жоғалтпай, жағдайды бағамдап, ұтымды әрекет таңдауға бейім болады. Психологияда мұны өзін-өзі реттеу, стресс-төзімділік, серпінділік және эмоцияны қайта бағалау сияқты қабілеттермен байланыстырады. Осы қабілеттердің көпшілігі рухани тәрбиенің мазмұнымен табиғи түрде қабысады, өйткені рухани тазалықтың өзегінде де өзін бақылау, сабыр, тәубе, кешіру, ниетті түзету, ішкі жауапкершілік сияқты ұғымдар бар.

Рухани тазалық эмоциялық тұрақтылыққа ең алдымен мағына арқылы әсер етеді. Мағынасы бар өмірде күйзеліс толық жоғалмайды, бірақ оның салмағы басқаша сезіледі: адам қиындықты «жазалау» немесе «соңы» деп қабылдаудан гөрі, оны сын, сабақ, өсу мүмкіндігі ретінде түсіндіруге бейімделеді. Мағына адамның психологиялық қорғанысын күшейтіп, үмітті сақтайды, ал үміт сақталған жерде үрей мен үмітсіздік әлсірейді. Мағынасыздық, керісінше, эмоциялық тұрақсыздықты күшейтеді: ішкі бос кеңістік ұсақ сәтсіздікке де шамадан тыс реакция туғызуы мүмкін, өйткені адамның ішкі тірегі жоқ. Рухани тазалық көбіне мағына өрісін кеңейтеді, адамды өзінен жоғары құндылықтармен

байланыстырады, кейінгі нәтижені ғана емес, процестің әдебін де маңызды етеді. Бұл ішкі «компас» эмоциялық дауыл кезінде бағыттан таймауға көмектеседі.

Рухани тазалықтың екінші механизмі ішкі қақтығыстарды азайтуымен байланысты. Эмоциялық тұрақсыздық жиі ішкі диссонанстан туады: адам бір нәрсені дұрыс деп біледі, бірақ басқаша әрекет етеді; немесе құндылықтары жариялағанымен, өмір салты оған қайшы келеді; немесе сырт көзге ұнау мен ішкі адалдықтың арасында қалады. Мұндай диссонанс ұят, кінә, мазасыздық, ашу және өзін төмен бағалау сияқты эмоцияларды күшейтеді. Рухани тазалық адамның ниетін түзету, өз кемшілігін тану, жауапкершілікті мойындау, қателікті түзету сияқты қадамдарды алға шығарады. Қателікті мойындау әлсіздік емес, керісінше ішкі тұтастыққа апаратын жол болғандықтан, тұлға созылмалы өзін-өзі кінәлаудан немесе жасырын қорғанудан арылады. Ішкі тұтастық артқан сайын эмоция да тұрақтанады, себебі адам өзімен «соғыспай», өзін түсініп, түзетуге кіріседі.

Рухани тазалықтың үшінші ықпалы өзін-өзі реттеу қабілетін күшейту арқылы көрінеді. Эмоцияны басқарудың маңызды бөлігі импульсті тежей білу, ерік күшін тәрбиелеу, ойды жинақтау, күдік пен қорқынышқа беріліп кетпеу, ашудың «алғашқы толқынына» ермей тоқтай алу сияқты дағдылардан тұрады. Рухани тәжірибелердің көпшілігі дәл осы дағдыларды күнделікті жаттықтыруға ұқсайды: адам тұрақты түрде өзін есепке алады, ниетін байқайды, сөзін өлшейді, реакциясын бақылауға тырысады, сабырды таңдайды. Бұл жерде рухани тәрбие мен психологиялық өзін-өзі реттеу бір-бірін толықтыра алады: рухани практика адамның ішкі тәртібін бекітсе, психологиялық сауат эмоцияның табиғатын түсіндіріп, қиын жағдайда нақты әдістерді қолдануға мүмкіндік береді. Мысалы, эмоцияны атау, тынысқа назар аудару, ойды қайта бағалау, руминативті ойды үзу сияқты тәсілдер рухани бағыттағы «байқа, тоқта, түзет» логикасымен үйлеседі.

Төртінші механизм ретінде кешіру, шүкіршілік және сабыр мәдениетінің эмоциялық тұрақтылыққа әсерін атауға болады. Кешіре алмау көбіне ішкі реніштi ұзақ уақыт ұстап тұруға әкеледі; реніш күшейген сайын адам сыртқы ортаға күдікпен қарап, шиеленіске тез түседі, ал шиеленіс тұрақты болса, эмоциялық сарқылу пайда болады. Кешіру деген әрдайым болғанды ақтау емес, ең алдымен реніштің адамды іштен жеуіне жол бермеу, өз жүрегін ауырлықтан тазарту деп түсіндірілсе, ол психологиялық тұрғыдан да сау үдеріс болады. Сол сияқты, шүкіршілік тәжірибесі адамның назарын тек жетіспейтінге емес, бар игілікке де бұрып, негатив ақпараттың үстемдігін азайтады. Сабыр мәдениеті эмоцияны басып тастау емес, эмоцияны мойындай отырып, әрекетті құндылықтарға сай таңдау қабілеті ретінде көрінгенде, тұрақтылықтың негізіне айналады.

Бесінші маңызды арна әлеуметтік байланыстар арқылы ашылады. Рухани тазалығы бар адам көбіне қарым-қатынаста әділет пен мейірімділікке жақын болады, сөздің салмағын сезінеді, өзгеге зиян келтірмеуге тырысады, уәдеге беріктікке мән береді. Мұндай мінез әлеуметтік сенімді күшейтеді, ал әлеуметтік сенім артқан жерде қолдау желісі қалыптасады. Эмоциялық тұрақтылықтың бір тірегі дәл осы қолдау екені белгілі: адам қиын шақта жалғыз қалмағанын сезгенде күйзеліс төмендейді, үрей азаяды, үміт сақталады. Керісінше, рухани тазалық әлсіреп, қатынас дөрекілік пен өзімшілдікке қарай жылжыса, байланыстар үзіліп, жалғыздық күшейеді, ол эмоциялық тұрақсыздықты тереңдетуі мүмкін. Осылайша рухани тазалық тек ішкі әлемге емес, әлеуметтік экологияға да әсер етеді, ал әлеуметтік экология қайтадан адамның эмоциялық күйіне ықпал етеді.

Цифрлану кезеңінде бұл байланысты түсіндіретін жаңа қиындықтар пайда болды. Әлеуметтік желілер адамның өзін өзгемен салыстыруын үдетеді, салыстыру күшейген сайын ішкі қанағат азайып, күйзеліс артады. Ақпараттық тасқын эмоциялық жүйені шаршатады, ұйқының бұзылуы мен назардың шашырауы көбейеді, бұл өз кезегінде ашуланшақтықты өсіреді. Тұтынушылық идеалдар адамның құндылықтарын сыртқы витринаға тәуелді етеді, ал сыртқы витрина өзгермелі болғандықтан эмоциялық күй де тұрақсыз болады. Осындай ортада рухани тазалықтың мәні айқындалады: ол адамды сыртқы көрініске емес, ішкі өлшемге қайта әкеледі, өмірді «көрсетілім» емес, «мән» арқылы бағалауға үйретеді. Дегенмен рухани мазмұн сау психологиялық біліммен үйлеспесе, кейде шектен тыс өзін кінәлау, қатал перфекционизм немесе эмоцияны жоққа шығару сияқты тәуекелдер туындауы ықтимал. Сондықтан рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықты бірге дамытуда теңгерім маңызды: рухани тәрбие жүректі жұмсартуы тиіс, ал психологиялық сауат эмоцияны түсіндіріп, өзін қорғау шекараларын сақтау мәдениетін күшейтуі тиіс.

Осы тұжырымдарды тәжірибелік кеңістікке әкелгенде, рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылықты дамыту жеке адамның ғана емес, әлеуметтік институттардың да міндетіне айналады. Білім беру жүйесінде тұлғаны тек ақпаратпен емес, құндылық пен мінез мәдениетімен тәрбиелеу қажеттігі анық көрінеді: жас адам эмоцияны тануды, оны сөзбен жеткізуді, қақтығысты өркениетті шешуді, мәнді мақсат қоя білуді үйренген сайын рухани да, эмоциялық та тұрақтылық нығаяды. Отбасында баланың сезімін тыңдау, оған жауапкершілік пен мейірімділікті қатар үйрету, алдаусыз қарым-қатынас құру рухани тазалықтың алғашқы мектебі бола алады. Қоғамдық деңгейде психологиялық қызметті қолжетімді ету, мәдениет пен медиада сабыр, кешірім, ар-ождан, мағына туралы сау дискурс қалыптастыру адамдарға ішкі тірек береді. Мұндай қадамдардың бәрі бір мақсатқа

қызмет етеді: адамның ішкі әлемі тұрақтанса, оның сыртқы әрекеті де ізгіленеді; ал сыртқы әрекет ізгіленсе, қоғамдағы сенім мен тыныштық та күшейеді.

Қорытындылай келгенде, рухани тазалық пен эмоциялық тұрақтылық бір-бірін толықтыратын және өзара күшейтетін жүйе ретінде көрінеді. Рухани тазалық мағынаны айқындап, ішкі қақтығысты азайтып, өзін-өзі реттеуді күшейтіп, кешіру мен сабыр мәдениетін орнықтырады және әлеуметтік қолдауды нығайтады, ал осы факторлардың бәрі эмоциялық тұрақтылықтың негізгі тіректері болып саналады. Эмоциялық тұрақтылығы бар адам да рухани өсуге қолайлы күйде болады, өйткені ол эмоция теңгерімі арқылы өзін бақылауға, ойды тазартуға және құндылыққа адалдықты сақтауға бейім келеді. Цифрлану дәуіріндегі ақпараттық қысым жағдайында бұл байланыс одан сайын маңызды болып, рухани тәжірибелердің психологиялық сауатпен ұштасуы тұлғаның тұрақтылығын арттыратын тиімді жол ретінде көрінеді.

Қолданылған әдебиеттер тізімі

1. Al-Ghazali. Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
2. Bandura A. Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1986.
3. Frankl V. Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006.
4. Gross J. J. (ed.). Handbook of Emotion Regulation. New York: Guilford Press, 2014.
5. Kabat-Zinn J. Full Catastrophe Living. New York: Bantam, 2013.
6. Masten A. Ordinary Magic: Resilience in Development. New York: Guilford Press, 2014.
7. Pargament K. I. The Psychology of Religion and Coping. New York: Guilford Press, 1997.
8. Seligman M. E. P. Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. New York: Free Press, 2011.
9. Vygotsky L. S. Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
10. Baumeister R. F., Vohs K. D. (eds.). Handbook of Self-Regulation. New York: Guilford Press, 2004.
11. Эллис А. Разум и эмоции в психотерапии. СПб.: Питер, 2002.
12. Қазақстан Республикасының Конституциясы. (Адам құқықтары мен қадір-қасиет қағидасына қатысты нормалар).

СЕКЦИЯ 3. ФИЛОСОФИЯ, ДІН ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ ТОҒЫСЫНДАҒЫ ЖАСАНДЫ ИНТЕЛЛЕКТ

СЕКЦИЯ 3. ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ НА ПЕРЕКРЁСТКЕ ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ

SECTION 3. ARTIFICIAL INTELLIGENCE AT THE CROSSROADS OF PHILOSOPHY, RELIGION AND CULTURE

УДК 17:004.8

ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ЭПОХУ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Адылханова Самал Ерденовна
Карагандинский технический университет имени Абылкаса Сагинова,
магистр философии

Развитие искусственного интеллекта (ИИ) в XXI веке стало одной из ключевых трансформаций современного общества. Если в начале научной революции и эпохи модерна философия сосредотачивалась на вопросах познания и разума, то сегодня центральным становится вопрос об ответственности человека за создание технологий, способных действовать автономно и непредсказуемо. Искусственный интеллект меняет не только экономические и социальные структуры, но и ставит перед человечеством этические вызовы, требующие нового философского осмысления [2, с.47].

Традиционная этика (Аристотель, Кант, утилитаристы) формировалась в условиях, когда человеческое действие было ограничено локальными масштабами. Ответственность воспринималась как ответственность перед ближними, государством или обществом. Однако развитие технологий расширило горизонты человеческой деятельности и сделало последствия глобальными. Ханс Йонас в книге «Принцип ответственности» подчеркивает, что современная техника требует новой этики, ориентированной на будущее человечества и сохранение биосферы. Его идея «страха как эвристики» заключается в том, что человек должен учитывать даже гипотетические катастрофические последствия [1, с. 64].

Применительно к искусственному интеллекту философия ответственности приобретает новую специфику: речь идёт не только о рисках экологических или биотехнологических, но и о рисках социального, политического и антропологического характера — от алгоритмических предубеждений до угрозы автономного оружия и замещения человеческого труда.

ИИ всё чаще действует без непосредственного контроля человека: от автономных автомобилей до алгоритмов принятия решений в медицине и праве. Возникает вопрос: кто несет ответственность за последствия действий ИИ? Разработчики? Пользователи? Государство? [7, с. 64–66].

Одним из ключевых вызовов является проблема алгоритмической дискриминации. ИИ обучается на данных, содержащих социальные предубеждения, и способен воспроизводить и усиливать их. Это поднимает вопросы справедливости, равенства и прав человека [9, с. 1–5].

Массовое использование ИИ в системах слежки и управления обществом приводит к рискам тотального контроля и утраты свободы личности. Здесь пересекаются философские проблемы свободы, ответственности и этики власти [8, с. 79–82].

В эпоху ИИ человек сталкивается с необходимостью пересмотра собственной идентичности: что значит быть человеком в мире, где машины могут мыслить и принимать решения? Ответственность здесь приобретает личностный и экзистенциальный характер.

Этика ответственности предполагает участие институтов — государства, корпораций, международных организаций. Требуется разработка этических кодексов, правовых норм и глобального регулирования использования ИИ [6, с. 14–22].

ИИ — транснациональная технология, его последствия не ограничены отдельной страной. Следовательно, ответственность носит планетарный характер и требует глобального диалога культур и философских традиций [5, с. 54-56].

Философские дискуссии ведутся не только о текущем «слабом» ИИ, но и о гипотетическом «сильном» ИИ, способном к самосознанию. Вопрос: возможно ли говорить об ответственности самого ИИ или ответственность всегда будет принадлежать человеку? [4, с. 148].

Трансгуманисты видят в ИИ путь к радикальному улучшению человеческой природы, тогда как критики предупреждают об опасности утраты человечности и непредсказуемых социальных разломов [3, с. 215–218].

На практике уже существуют международные документы: Рекомендации ЮНЕСКО по этике ИИ (2021), инициативы ЕС по созданию нормативной базы для ответственного использования ИИ. Эти шаги демонстрируют движение в сторону институционализации этики ответственности.

Этика ответственности в эпоху искусственного интеллекта становится не просто философским направлением, но насущной необходимостью. Человечество стоит перед вызовом: технологии способны изменить саму природу общества и человека. В этих условиях требуется новая философия ответственности, которая соединяет экзистенциальное, социальное и глобальное измерения.

Основная задача — удерживать баланс между инновациями и гуманистическими ценностями, между развитием ИИ и сохранением человеческого достоинства. Как писал Йонас, «страх перед возможной катастрофой должен быть сильнее надежды на выгоду». Только так возможно сохранить ответственность перед будущими поколениями [1, с. 70].

В условиях стремительного развития ИИ становится очевидным: этика ответственности не может существовать вне межкультурного и философско-религиозного контекста. Искусственный интеллект — это не только технологическое, но и глубоко мировоззренческое явление, формирующееся в пересечении различных цивилизационных подходов к человеку, разуму, морали и природе.

Восточные философские традиции, особенно в Китае и Японии, склонны воспринимать ИИ как естественное продолжение природных процессов, а не их антагонист. Это во многом объясняется влиянием даосизма, конфуцианства и буддизма, в которых человек мыслится как часть всеобщей гармонии. В результате возникает иной подход к этике: технологии не вызывают страха, а воспринимаются как способ достижения внутреннего и внешнего равновесия [2, с. 59].

На Западе же, где доминируют авраамические религии и христианско-гуманистическая традиция, человек наделяется уникальным достоинством как образ и подобие Бога. Здесь возникает опасение, что создание автономных машин, имитирующих разум, может размыть границу между человеком и технологией. ИИ может восприниматься как вызов традиционному антропоцентризму и даже как форма «техногенного высокомерия» — стремление человека уподобиться Творцу.

Философ Ханс Йонас говорил о необходимости этики, основанной на предвидении последствий. Он утверждал, что в эпоху технологического могущества человек не должен руководствоваться лишь надеждой на выгоду, но обязан учитывать даже маловероятные, но катастрофические сценарии. Эта идея перекликается с религиозным принципом смирения перед неизведанным и может стать общей точкой для диалога между различными культурами и философиями.

Йонас вводит понятие «страха как эвристики» — т.е. как способа познания и оценки рисков. В контексте ИИ это означает: прежде чем внедрять ту или иную систему, общество должно задать себе вопрос о возможных негативных последствиях — моральных, социальных, политических и даже онтологических [1, с. 64].

Искусственный интеллект — это транснациональное явление, не подчиняющееся границам. Его внедрение и последствия ощущаются во всех культурах. Поэтому вопросы ответственности требуют глобального философского диалога, в котором должны быть услышаны разные голоса: западный и восточный, религиозный и секулярный, технократический и гуманистический.

Такой диалог уже начинает выстраиваться в рамках ЮНЕСКО, Европейского Союза, ООН и других организаций. Однако, как показывает практика, эти инициативы ещё недостаточно охватывают разнообразие культурных и философских позиций. Необходимо стремиться к выработке этического консенсуса, основанного на универсальных ценностях: уважении к человеку, справедливости, прозрачности, свободе и достоинстве [6, с. 15–20].

Для устойчивого и гуманного развития ИИ важную роль играет этическое образование. Ответственность начинается с формирования морального сознания у тех, кто создаёт и применяет технологии. Поэтому философия — особенно этика — должна стать неотъемлемой частью подготовки специалистов в сфере ИИ. Только так возможно соединить техническую рациональность с гуманистическим мышлением.

Кроме того, философия помогает понять более глубокие вопросы:

– Что значит быть человеком в мире ИИ?

– Где граница между искусственным и естественным?

– Может ли машина обладать моральным статусом?

Эти вопросы не имеют однозначного ответа, но именно в их постановке заключается задача современной философии ответственности.

Философия в эпоху искусственного интеллекта — это не отвлечённая дисциплина, а необходимый инструмент выживания и устойчивого развития. Она помогает человеку не потерять ориентиры в быстро меняющемся мире, где технологии всё чаще претендуют на автономность, а границы человеческого становятся всё более размытыми.

Этика ответственности — это попытка удержать баланс между инновациями и ценностями, между глобализацией и культурным разнообразием, между технологическим могуществом и нравственной зрелостью. Как писал Йонас, «мы должны бояться больше, чем надеяться» — не для того, чтобы остановить прогресс, а чтобы он не стал причиной духовной и цивилизационной катастрофы.

Список используемой литературы:

1. Jonas, H. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. University of Chicago Press, 1984.

2. Абжанов, Т.И. Мышление. Разум. Нравственность. Алматы, 1994.

3. Bostrom, N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press, 2014.

4. Tegmark, M. Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence. Vintage, 2018.

5. Cath, C. et al. Artificial Intelligence and the ‘Good Society’: The US, EU, and UK Approach. Science and Engineering Ethics, 2018.

6. ЮНЕСКО. Рекомендации по этике искусственного интеллекта. Париж, 2021.

7. Савельев, А.И. Правовое регулирование искусственного интеллекта: вызовы и перспективы. М.: Статут, 2020.

8. Швырёв, В.С. Философия техники и проблема ответственности. Вопросы философии, №7, 2019.

9. Floridi, L., Cowls, J. A Unified Framework of Five Principles for AI in Society. Harvard Data Science Review, 2021.

ӘОЖ 61:378-004

ЦИФРЛЫҚ ДӘУІР: ТАҢДАУ ЕРКІНДІГІНІҢ ПАРАДОКСТАРЫ

Ахатова Айгуль Арысламовна
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, докторант,
Астана, Қазақстан

Адамзат тарихында таңдау еркіндігі ұғымы әртүрлі әлеуметтік, саяси, философиялық және психологиялық контексттерде өзекті мәселелердің бірі болып келеді. Әрбір тарихи дәуірдің әлеуметтік құрылымы мен билік ұсынған нормалары адамның таңдау еркіндігіне белгілі бір шектеулер қойып отырған. Соған қарамастан, таңдау еркіндігі категориясы адамның өзін-өзі анықтауына, жеке жауапкершілігін сезінуіне, дүниені тануына мүмкіндік беретін іргелі қабілет ретінде қарастырылады. Сонымен қатар, ол адам құқықтары мен бостандықтарының теориялық негізін құрайтын басты философиялық ұғымдардың бірі болып табылады. Еркіндік мәселесін философиялық тұрғыдан пайымдағанда, С. Кьеркегор еркіндікті адамның «таңдау алдындағы үрейі» және Құдай алдындағы жауапкершілігімен байланыстырса, Ж.-П. Сартр оны адамның жеке таңдауы мен сол таңдауы үшін жауапкершілігі ретінде түсіндіреді. Ал М. Хайдеггер еркіндікті болмыстың уақытша және тарихи өлшемдеріне тәуелді құбылыс деп пайымдады.

XX ғасырға дейін таңдау еркіндігі мәселесі дәстүрлі философиялық дискурстар аясында қарастырылып келді. Тарихи тұрғыдан алғанда, өткен дәуірлердегі әлеуметтік құрылымдар адамның өмір салты мен дүниетанымын айқындауда шешуші рөл атқарды. Ол кездегі адамдардың басым көпшілігі белгілі бір әлеуметтік орта мен нақты географиялық кеңістікке бекітілген, адамның өмірі бір мекенде өтті, ол көбіне бір ғана кәсіппен шұғылданды және қоғамдағы орны алдын ала анықталды. Дүниені түсіндірудің тұрақтылығы ғасырлар бойы сақталып, өзгерістердің қарқыны өте баяу жүрді. Сондықтан адамның таңдау еркіндігі шектеулі болды, оның өмірлік бағыты көбіне дәстүрлер мен қалыптасқан қоғамдық нормаларға тәуелді еді.

Осыған ұқсас жағдайды XX ғасырдағы Кеңес Одағы мысалынан да көруге болады. Кеңестік жүйе қатаң орталықтандырылған құрылым ретінде ерекшеленді. Елде бірнеше онжылдыққа созылған индустриализация процесі мемлекеттік жоспарлау негізінде жүзеге асырылып отырды. Адам өмірін

алдын ала айқындап беретін бесжылдық жоспарлар жоспарлы экономиканың басты атрибуты болды: қайда білім алатыны, қайда тұрып, қандай салада еңбек ететіні нақты жоспарға сәйкес белгіленді. Тіпті балалық шақтан бастап адамның қашан октябрят, пионер, комсомол немесе партия мүшесі болатыны алдын ала анықталған. Кеңестік жүйеде болашақ «жарқын коммунизм» ретінде көрсетілді. Жеке адамның мақсаты – білім алу, еңбек ету, қоғамға үлес қосу – барлығы осы ортақ идеологияның құрамына кірді.

Орта ғасыр адамының да, кеңестік дәуір адамының да дүниетанымдық тұрақтылығын қамтамасыз еткен басты фактор – метанарративтер еді. Олар – қоғамның басым бөлігі бөлісетін тұтастай дүниетанымдық жүйелер. Мұндай жүйелер өткен, қазіргі және болашақ уақытты өзара байланыстырып, тарихты біртұтас құбылыс ретінде қабылдауға мүмкіндік берді. Ең маңыздысы, бұл жүйелер индивидке болашақтың айқындылығын қамтамасыз етті: өткен шақ қазірге, ал қазір болашаққа табиғи түрде жалғасып отырды.

Осының нәтижесінде болашақ көпшілік үшін алдын ала түсінікті, болжамды және күтілетін сипатқа ие болды. Бұл жағдай қоғамдағы адамдардың өміріне мән беріп, олардың ұжымдық әрі жеке мақсаттарын жалпыға ортақ жүйенің құрамына енгізіп отырды. Демек, утопиялық сипаттағы болашақтың белгілі бір сценарийі алдын ала жасалып, әлеуметтік өмірде орныққан болатын. Мұндай жағдайда таңдау еркіндігі шектелгенімен, қоғамдық тұрақтылық пен өмірдің тұтастығы қамтамасыз етілді.

XX ғасырдың екінші жартысында, әсіресе оның соңғы онжылдықтарында, әлемде айтарлықтай өзгерістер орын алды. Технологиялық даму, цифрландыру, жасанды интеллект пен медиа құрылымдардың адам санасына ықпалы таңдау еркіндігін экзистенциалдық және постмодернистік тұрғыдан қарастыруға жол ашты. Бұл кезең әлеуметтік үдерістердің белгісіздігімен және тұрақсыздығымен ерекшеленді.

Цифрлық дәуір адамзатқа бұрын-соңды болмаған мүмкіндіктер беріп отырғанымен, оның рухани болмысы мен әлеуметтік қарым-қатынасына жаңа сынақтар жүктеді. Мұндай құбылыстар қазіргі қоғамның басты сипаттарына айналып, философиялық және социологиялық тұжырымдамаларда кеңінен талқылануда. Мәселен, XX ғасырдың екінші жартысынан бастап Зигмунт Бауман, Жан Бодрийяр, Мишель Фуко сынды философтар еркіндіктің билік, тұтыну мәдениеті, бақылау және цифрлық технологиялар жағдайындағы өзгерістерін жан-жақты қарастырды.

Ақпарат ағынының көптігі, алгоритмдер мен виртуалды кеңістіктің ықпалы адамның шешім қабылдауына тікелей әсер етуде. Осы тұрғыдан алғанда, қазіргі қоғам адамының таңдау еркіндігі бір жағынан кеңейгенімен, екінші жағынан түрлі шектеулерге ұшырап отыр. Мұндай қайшылықты жағдайды философиялық тілде «еркіндіктің парадокстары» деп атауға болады. Сондықтан цифрлық дәуірдегі таңдау еркіндігінің мәнін, мазмұнын және оның парадокстық табиғатын ашу – бүгінгі философиялық зерттеулердің маңызды бағыттарының бірі болып табылады.

Поляк-британдық социолог Зигмунт Бауман әлеуметтік шындықтың өзгермелілігі мен динамикасын негізге ала отырып, «сұйық модерн» метафорасын ұсынды. Оның ойынша, қазіргі қоғамда әлеуметтік құрылымдар мен құндылықтар тұрақсыз, уақытша әрі үнемі өзгеріп отырады. Мобильді болу қазіргі қоғамның басты символына айналды. Дәстүрлі нормалар мен институттардың әлсіреуі жағдайында адам әр сәтте жаңа шешім қабылдауға мәжбүр болады [1; 8 б.].

Бұл ерекшелік қазіргі қоғам адамының таңдау еркіндігі мәселесіне тікелей ықпал етеді. Бір жағынан, әлеуметтік өмірдің жеңілдігі индивидке бұрын-соңды болмаған кең мүмкіндіктер берсе, екінші жағынан тұрақсыздық пен белгісіздікпен қатар жүреді. Тұрақты бағдардың жоқтығы, құндылықтардың салыстырмалылығы және әлеуметтік қатынастардың уақытша сипаты адамды артық жүктемеге түсіріп, жауапкершіліктің ауыртпалығын күшейтеді.

Бүгінгі қоғам— үздіксіз өзгерістер ағыны. Ертең қандай трендтер пайда болады, мода қалай өзгереді, технологиялар қандай жаңалық әкеледі – мұның барлығы сан алуан факторларға тәуелді. Енді жалғыз орталықтан басқару жоқ; біз тұтасымен децентрленген, бір-біріне ықпал ететін және тұрақты қозғалыс жағдайындағы әлемде өмір сүреміз.

Саясаткер Янис Варуфакис біз өмір сүріп отырған қоғам, технофеодализм қоғамы деген түсінік қолданады. Я.Варуфакистің пайымдауынша, ірі цифрлық платформалар жаңа заманның «жер иеленуші феодалдарына» ұқсайды. Олар интернет кеңістігінде монополиялық үстемдік орнатып, пайдаланушыларға тек өздері белгілеген ережелер шеңберінде әрекет етуге мүмкіндік береді. Демек, цифрландыру адамға кез келген жерден жұмыс істеп, еркін байланыс орнатып, «цифрлық көшпенді» болуға жол ашқандай. Бірақ екінші жағынан, дәл сол цифрлық ортада жеке еркіндік тарылып, алгоритмдер, деректерді жинау және тұтыну тәжірибесін жобалау арқылы адам «цифрлық тәуелділікке» түседі. Бұл – заманауи адамның еркіндігі иллюзияға айналғанын айқындайтын тағы бір

парадокс.

Алдыңғы дәуірлерде адам өзін белгілі бір тұрақты сипаттар арқылы түсінетін: ол – белгілі бір мемлекеттің азаматы, нақты бір кәсіп иесі, нақты бір жерде тұратын, әлеуметтік статусы берік адам болатын. Бұл сипаттамалар айтарлықтай орнықты еді, яғни адамды белгілі бір жерге, әлеуметтік позицияға немесе мәртебеге бекітіп қоятын. Қазіргі адамға келсек, оның басты ерекшелігі — «иілгіш» оқшауланған адам. Ол үнемі өзін-өзі жетілдіріп, үздіксіз дамып, жаңа білімдер игеріп отыруға, немесе «цифрлық көшпенді» болып әлемнің кез келген, өзі қалаған мекенде қызмет жасай алатын құқыққа ие болды. Сондықтан қозғалыста болу, ағын ішінде өмір сүру – қазіргі қоғамда аса жоғары бағаланатын қасиетке айналды. Бұл – заманауи адамның мақтанышы мен басқалардың құрметін тудыратын сипат. Ал керісінше, бір жерде тұрып қалған, өзгермейтін адам – «дамымаған», «комфорт аймағында қалып қойған» деп түсіндіріледі. Яғни бұрын қадірлі болған тұрақтылық пен үйлесімділік бүгінгі қоғамда әлсіздік немесе артта қалушылық ретінде қабылданады.

Философ Ж.Бодрийяр, «Тұтыну қоғамы» еңбегінде таңдау мен тұтыну бір бірімен ұқсас семулякрьге айналды дей отырып, қазіргі кездегі таңдау еркіндігін терең сынға алады. Қазіргі тұтынушылық мәдениетте адам шынайы таңдау емес, жүйе ұсынып отырған «кодтар мен символдар» арасында ғана бағдар алады. Яғни, «шындықтың өзімен» емес, оның «модельдерімен» өмір сүреміз. Жан Бодрийярдың концепциясы бойынша, адамдар тауарлар мен қызметтерді олардың нақты функционалдық қажеттіліктеріне байланысты емес, мәдени және әлеуметтік мағыналарына, яғни символдық құндылықтарына қарай таңдауға көшті. Бұл процесс тұтынушыны шынайы қажеттіліктерден алыстатып, оның қалауларын жарнама, медиа және мәдени кодтар арқылы алдан ала қалыптастырады. Демек, таңдау иллюзияға айналды. Жеке адам өз қалауын еркін қалыптастырып жатырмын деп ойлауы мүмкін, бірақ оның талғамы мен бағдары нарықтық механизмдер арқылы бағытталады. Біз өзіміз таңдадық деп ойлағанымызбен, шын мәнінде біз таңдау құрылымдарының объектісіне айналдық дейді [2; 45б.].

XX ғасырдың екінші жартысынан бастап Фрэнсис Фукуяма бұл мәселеге басқа қырынан келді. Ғалым саяси-философиялық ойдың ықпалды өкілі ретінде «Тарихтың ақыры және соңғы адам» еңбегінде либералдық демократияның жеңісімен адамзат тарихи дамудың жаңа кезеңіне өткенін айтады. «Закат общественной жизни предполагает, что в будущем мы рискуем стать безмятежными и самопоглощёнными последними людьми, лишёнными тимотических стремлений к высшим целям и жаждущими только личного комфорта» [3]. Фукуяманың пайымдауынша «соңғы адам» формалды түрде шексіз еркіндікке ие, саяси құрылымдар оған барлық құқықтарын береді, алайда бұл адамзаттың мақсатсыз, тек тұтынушылық қанағаттануға бағытталған іс-әрекетке ие мәселесіне алып келеді. Фукуяма да Бодрийяр сияқты, тұтынушылық мәдениеттің адам еркіндігіне ықпалын сынайды, бірақ ол бұл құбылысты иллюзия деп қана емес, адамның өзінің жеке мүдделері үшін «соңғы адам» күйіне – қауіпсіздік пен жайлылық үшін жоғары мақсат-мұраттардан бас тарту тенденциясына апаратын процесс ретінде сипаттайды. Яғни, либералдық демократия «соңғы адамға» барынша таңдау еркіндігін береді; қайда жұмыс істеу, не тұтыну, қалай өмір сүру деген сияқты. Бірақ бұл шексіз еркіндік рухани қажеттіліктерді қамтамасыз ете алмайды. Демек, таңдау еркіндігі бар, бірақ ол қоғамдық жауапкершілікке емес, тек тұтынушылыққа жұмсалады. Адамдар тек материалдық молшылық пен қауіпсіздікпен шектелмейді, олар өздерін мойындатуға ұмтылады. Егер таңдау еркіндігі тек жеке қызығушылықты қанағаттандыру үшін маңызды болса, қоғамда мазмұнды өмір сүру әлсірейді.

Осы ойды ары қарай терең зерттеген, қазіргі XXI ғасырдың белгілі зерттеушісі Юваль Ной Харари. «Homo Deus: A Brief History of Tomorrow» деген еңбегінде, Харари технологиялық прогресс пен цифрландырудың қарқынды дамуы кезеңінде, адамның таңдау еркіндігінің иллюзия екенін одан әрі айқындай түсті. XXI ғасырда «егер гуманизм “сезіміңді тыңда” десе, датаизм “алгоритмдерді тыңда, олар сенің не қалайтыныңды жақсы біледі” дейді» [4]. Күнделікті өмірде қолданатын түрлі онлайн-платформалар мен әлеуметтік жүйелерде жиналатын үлкен деректер (Big Data) мен жасанды интеллект жүйелері жеке тұлғаның мінез-құлқын, қалауын, шешім қабылдау процесін де алдын ала болжау мүмкіндігін де ұсына алатын қабілетке ие деп пайымдайды автор. Демек, жеке адам менің таңдауым осы дегеннің өзінде, ол жасанды интеллект алгоритмдерінің ықпалынан туындап отырған қалауы екенін өзі де байқамай қалады. Бұл жағдайлар қазіргі қоғамдағы еркіндіктің мазмұны мен шекарасын қайта қарау қажеттілігін айқындайды. Әрине цифрландырудың күнделікті өмірімізге терең енуі көпшіліктің талабы және оған мемлекеттік деңгейде де қолдау бар. Дегенмен де этикалық жауапкершілік болу керек: қоғамдық ойдың манипуляцияға ұшырауына жол берілмеуі керек.

Постмодернистік кезеңнің философтары Хартмут Роза мен Бёнг Чуль Хан заманауи қоғамды «жеке өнімділік», «тездету», «ішкі мәжбүрлеу» ұғымдары арқылы сипаттап, адамның еркіндігіне төнген қауіпті әр қырынан талдайды. Б.Г.Ханның «Общество усталости» деген еңбегінде былай дейді

«Человек позднего модерна не эксплуатируется извне, а сам себя изнуряет, он сам себе господин и раб». Парадокс, қазіргі қоғам адамы еркін болуға ұмтылған сайын, адам өзіне деген қысымды, талапты көп қоя бастайды. Демек, цифрлық қоғамда адам өзін «жобалау» объектісіне айналып, өзінің шынайы еркіндігін жоғалтады.

Хартмут Роза *«Социальное ускорение»* еңбегінде қазіргі қоғамдағы жылдамдықтың үдеуі ұғымына назар аударады. Ол былай деп жазады: «Свобода без резонанса превращается в дезориентацию и бессмысленную перегрузку» [5; 275 б.]. Демек, еркіндік тек таңдау мүмкіндігінің көптігімен шектелмейді. Егер ол адамның ішкі дүниесімен, құндылықтарымен және қоғамдағы мән-мағыналық өлшемдермен үндеспесе, онда еркіндік адамға бағдар бермей, керісінше рухани шатасуға әкеледі. Шексіз мүмкіндіктердің үйлесімсіздігі мәнсіз жүктеме мен бос күйзеліс тудырады. Сондықтан еркіндік – хаос емес, ол тек құндылықтармен, жауапкершілікпен және рухани үндестікпен толыққан кезде ғана шынайы мағынаға ие болады. Осы тұрғыдан алғанда, еркіндіктің мәнін түсіну тек философиялық деңгейде емес, бүгінгі ғылыми-технологиялық өзгерістер контексінде де өзекті болып отыр.

Қорытындылай келе, цифрлық дәуір адамға бұрын-соңды болмаған таңдау мүмкіндіктерін ашып отырғанымен, ол еркіндіктің парадокстық сипаттарын да айқын көрсетті. Бір жағынан, қазіргі қоғам адамы кеңістік пен уақыт шектеулерінен арылып, өзін-өзі дамытуға, «цифрлық көшпенді» болуға мүмкіндік алды. Екінші жағынан, алгоритмдер, жасанды интеллект пен тұтынушылық мәдениет еркіндікті шынайы құбылыс емес, иллюзияға айналдырып отыр. Демек, еркіндіктің мәні тек таңдау көптігінде емес, оның құндылықтармен, моральдық жауапкершілікпен және рухани үндестікпен сабақтас болуында. Осы тұрғыдан алғанда, цифрлық дәуірдегі таңдау еркіндігі философиялық қана емес, этикалық және әлеуметтік өлшемдерде де терең зерделеуді қажет етеді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Бауман З. Текучая современность. — М.: Логос, 2008. — 240 с.
2. Бодрийяр Ж. Потребление и общество. — М.: Добросвет, 2008. — С. 15–45.
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ, 2004. — Гл. V. «Последний человек». — С. 27.
4. Харари Ю. Н. Homo Deus: Краткая история человечества. — М.: Синдбад, 2022. — 512 с.
5. Роза Х. Социальное ускорение: новая теория современности. — М.: Издательство Института Гайдара, 2019. — С. 275–295.

UDK: : 811.512.133’ 23:373.24

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND CHILDREN’S LINGUISTIC DEVELOPMENT: MEDIA EFFECTS IN PHILOSOPHICAL, RELIGIOUS, AND CULTURAL CONTEXTS

Davlatova Xulkaroy Uktamovna
Andizhan state institute of foreign languages,
Department of Theoretical aspects of English, Associate professor,
Andizhan, Uzbekistan

Introduction

In recent years, digital technologies, particularly artificial intelligence, have penetrated almost every aspect of human life. Today, the role of media tools in shaping children’s speech and thinking is steadily increasing, as they develop their linguistic experience not only within the family and school environment but also through the internet, mobile applications, and programs powered by artificial intelligence. This process, on the one hand, opens up new opportunities for speech development; on the other hand, it significantly affects the natural mechanisms of language formation, the transmission of cultural codes from generation to generation, and the preservation of religious and spiritual values.

From the perspective of traditional psycholinguistics, the formation of children’s speech is based on three main factors. The biological factors include brain development, the functioning of hearing, and articulatory organs. The socio-cultural factors involve the child’s environment, family upbringing, cultural traditions, and values. Communicative practice refers to constant interaction with others, conversations, play, and social activities. The introduction of artificial intelligence and media tools directly influences particularly the second and third factors. A child’s speech is now shaped not only by parental input but also by the voices of virtual characters, texts in digital games, and online applications.

Main part

Today, AI-based tools—such as voice assistants (Siri, Alexa, Google Assistant), interactive games, and educational programs—are widely integrated into children's speech practices. These tools serve as sources of new words, new sentences, and new communicative situations for the child. As a result, children acquire language more quickly and actively; however, in some cases, the speech process becomes dependent on artificial speech patterns. Consequently, communication tends to shift from a natural social environment toward more virtual forms of interaction. From this perspective, artificial intelligence emerges as a factor that both expands and simultaneously limits the possibilities of children's speech. The general characteristics of media influence on speech development can be observed in three direct dimensions. First, the linguistic dimension: children rapidly acquire new words, expressions, and text structures. Second, the cognitive dimension: information delivered through media accelerates thinking, yet reduces critical reflection. Finally, the emotive dimension: in interacting with media images and artificial intelligence, children learn to express their emotions, though the natural form of sincere communication tends to weaken. Overall, artificial intelligence and media tools exert a dual impact on the formation of children's speech.

On the positive side, language learning accelerates, vocabulary expands, new communicative situations emerge, and access to information increases. On the negative side, the natural speech environment diminishes, children become dependent on technology, stereotypical and patterned speech forms proliferate, and opportunities for emotional communication become more restricted. Thus, the issue should be approached not only from a linguistic perspective but also within philosophical, religious, and cultural contexts. Children's speech is not merely a linguistic phenomenon but a fundamental element that shapes the cultural and spiritual future of society. From the standpoint of philosophical approaches, studying children's speech in the context of artificial intelligence and media is of particular importance. Language is not only a means of communication but also a form of human thought, worldview, and perception of reality. A person's speech defines their interaction with society and the process of internalizing values. In the philosophy of language, thought and speech are regarded as inseparable processes. L. S. Vygotsky identified language as the primary factor in the formation and development of a child's thinking. Similarly, L. Wittgenstein emphasized that the limits of language are the limits of one's worldview. Hence, the formation of children's speech under the influence of artificial intelligence may also alter their way of perceiving the world.

Representatives of the philosophy of technology interpret technology as a force that reshapes the relationship between human beings and reality. M. Heidegger defined technology as "the revealing of being in a new form," while J. Ellul viewed technology as an autonomous force that governs social development. As media and AI affect children's speech, they influence not only linguistic formation but also the child's mode of perceiving reality. For instance, natural conversation may be replaced by virtual interaction, while experiences may take shape not through real events but through algorithmic constructions.

Humanistic philosophers highlight the importance of free personal development, creativity, and natural communication. E. Fromm described the human being as "a creature of love and freedom," whereas A. Maslow stressed that, alongside fulfilling natural needs, fostering creative abilities is essential in a child's development. If children's speech is shaped predominantly through artificial intelligence, their experiences of empathy, sincere dialogue, and social bonding may weaken. At the same time, if AI is used as a tool to support creativity (for example, assisting in storytelling), the development of children's speech may be elevated to a new stage.

The formation of children's speech is determined not only by biological and social factors but also significantly guided by religious and spiritual values. Religious traditions interpret speech not merely as a means of communication but as a tool for transmitting moral and spiritual values across generations. The rapid spread of artificial intelligence and media tools poses new challenges to these mechanisms of value transmission.

In Islamic teaching, speech holds a particularly important place. The Qur'an repeatedly emphasizes the significance of speech in human destiny. For example, in *Surat ar-Rahman*, it is stated that Allah created man and taught him *bayan* (speech and the ability to explain). Thus, speech is regarded as a divine gift and a feature that distinguishes human beings from other creatures. Hadiths also emphasize that teaching children beautiful words and accustoming them to good speech is the responsibility of parents.

Modern media tools, including AI-based programs, often function as part of a global information flow. They may contain expressions, images, or speech forms that contradict religious and moral values. For example, phrases inappropriate to religious etiquette, sarcasm, or elements of violence may infiltrate children's speech. From this perspective, parents and educational institutions must develop mechanisms of control that safeguard religious values while utilizing artificial intelligence tools.

In Islam, Christianity, and other religions, the upbringing of children has traditionally been carried out through constant communication, prayer, worship, and reading of sacred texts. In this process, speech has

served as a source of spiritual and moral strength for the child. For example, Imam al-Ghazali, in his works, specifically recommends teaching children from an early age to read the Qur'an, listen to hadiths, and practice eloquent and virtuous speech [1] However, in today's digital environment, children increasingly acquire their speech experience through AI-generated voices and virtual images. This process may, to some extent, disrupt the natural continuity of religious and spiritual traditions.

Cultural factors play a particularly important role in the formation of children's speech. Language is not merely a set of grammatical rules, but rather a linguistic embodiment of a people's historical experience, worldview, and values. Therefore, studying the influence of media and artificial intelligence on children's speech requires a linguo-cultural approach. In linguoculturology, language is interpreted as the fundamental "code" of national culture. Every word and expression encapsulates the historical memory, customs, and values of a people [2]. Media tools, especially cartoons, games, and programs designed for children, often promote examples of global culture. As a result, English words and cultural images from other societies appear more quickly in children's speech. For instance, terms such as *"superhero"*, *"game over"*, and *"like"* increasingly occur in children's vocabulary. Linguoculturologists refer to this process as the "transformation of cultural codes." The issue of preserving national values in children's speech is highly relevant today. As the number of words and expressions characteristic of the national mentality decreases, the unique national intonation of speech also weakens. W. von Humboldt defined language as the "spiritual power" of a people and emphasized that its loss is equivalent to the loss of national identity. From this perspective, the preservation of national linguistic features becomes an urgent task when using AI-based media tools. The analysis shows that the impact of artificial intelligence and media on children's speech is multifaceted, complex, and contradictory. On the one hand, modern technologies create opportunities for children to learn languages, expand their vocabulary, and gain quick access to information. AI-based programs organize speech exercises in an interactive format, increasing children's interest in language and generating new communicative situations.

Conclusion. On the other hand, risks such as the reduction of natural communication, excessive dependence on artificial speech patterns, and the predominance of global cultural elements over national values also exist. As a result, the ability of children's speech to convey emotional sincerity, national identity, and religious-spiritual values may be weakened. Philosophical analysis reveals that children's speech is not merely a linguistic phenomenon but also a process that defines the child's worldview, cognitive development, and relationship to social reality. From the standpoint of religious traditions, speech is a divine gift from God, and filling it with beauty and spiritual meaning is both a parental and societal responsibility. From a cultural and linguoculturological perspective, children's speech serves as a means of preserving national identity and values.

References:

1. Выготский Л. С. *Мышление и речь*. — М.: Лабиринт, 2000.
2. Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. — London: Routledge, 1922.
3. Heidegger M. *Die Frage nach der Technik*. — Pfullingen: Neske, 1954.
4. Ellul J. *The Technological Society*. — New York: Knopf, 1964.
5. Fromm E. *The Art of Loving*. — New York: Harper & Row, 1956
6. Fromm E. *The Art of Loving*. — New York: Harper & Row, 1956.
7. Nasr S. H. Islam and the Problem of Modern Science. — Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
8. Маслова В. А. Лингвокультурология. — М.: Академия, 2004.
9. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — Волгоград: Перемена, 2002
10. Humboldt W. von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. — Berlin: Dümmler, 1836.

УДК 101.1:004.8

ОБРЕТЕНИЕ ИЛИ ОБРЕЧЕННОСТЬ: ОБ ИСКУССТВЕННОМ ИНТЕЛЛЕКТЕ

Жусупова Бахыт Жармухамедовна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова
кафедра философии и теории культуры, доктор философии (PhD), ассистент профессора,
Караганда, Казахстан

Что такое интеллект? По определению Аристотеля, интеллект – (нус) – высшая часть

человеческой души, способная постигать формы и универсалии. По мысли Р.Декарта, интеллект-способность ясного и отчетливого мышления, отличающаяся от воображения. Кант считал, что интеллект - способность суждения упорядочивать опыт с помощью категорий. М.Хайдеггер определял интеллект как рациональную технику мышления, как «расчетливое» знание.

Подобных попыток понимания сущности интеллекта в истории развития философской мысли достаточно много. Большинство из них сводятся к одному: интеллект – рациональная конструкция, свойство человеческой психики осознавать себя в мире, с тем чтобы сохранить, управлять и изменять мир и самого себя. Еще в древности люди обнаружили в себе эту способность, и по мере самопознания и самосознания, по мере развития философских и научных знаний о себе возникла решимость обуздать, приручить собственный интеллект, сделать понятным и простым, вплоть до создания искусственного. Главная парадигма поставленной задачи – упорядочить структуру интеллекта, упростить, редуцировать, раскрыть алгоритм его функционирования, сведя к единому, субстанциональному началу, механицировать.

Традиционно историю становления искусственного интеллекта связывают с Новым временем, когда в условиях механистической физики родилась идея машинного алгоритма работы не только человеческого тела, но и разума. Однако еще у Пифагора, Платона и Аристотеля мы находим гениальные философские прозрения, ставшие реальностью в эпоху искусственного интеллекта, Как известно, Пифагор сводил устройство мироздания к числовым структурам и взаимоотношениям, гармонию Космоса видел в гармонии музыки, в ее математических исчисляемых пропорциях. «Все есть число», «Числа правят миром», «Число – суть вещей» - эти главные афоризмы пифагорейского наследия абсолютно конгруэнтны цифровой парадигме функционирования современного мира.

В унисон Пифагору звучит платоновская концепция мира Идей, манифестирующая их преимущество над миром Вещей, раздваивающая мир, и, возможно, предвосхищающая мир онтологизирующейся виртуальности, трансформирующейся в «реальность виртуального» [1, с.116], в реальность теней (Миф о пещере), подменяющей истину. Кроме того, как известно, по Платону, знания есть воспоминания, точно так же как искусственный интеллект не изобретает, а распознает готовые паттерны.

Что это – гениальные философские прозрения или логические связи человеческой мысли? Сказать трудно…

Более определенно и наглядно предпосылки идей искусственного интеллекта проявляются, как уже было высказано, в классическую механистическую эпоху модерна у европейских мыслителей Р.Декарта, Т.Гоббса, Г.Лейбница. Именно они вооружились идеями античного Аристотеля, который одним из первых предложил формализировать научное мышление, свести его к логическим правилам построения мысли как алгоритма научного познания (кстати, именно формализация мышления привела к появлению математической логики, а впоследствии к алгоритмам, лежащим в основе искусственного интеллекта). Иными словами, Аристотель решил научить человека мыслить, овладеть механизмом правильного мышления как каким-то техническим агрегатом, приручить его, уметь пользоваться. Подобный механицизм был присущ Декарту, который несмотря на свои знаменитые дуалистические воззрения находил корреляцию между машинными механизмами тела и разума. В этом смысле известен его сугубо математический алгоритм познания – от сложного к простому и от простого к сложному. В функционировании не только тела, но и души, психики философ отчасти видит тот же механицизм. При всей нематериальности сознания в работе «Размышления о первой философии» философ подчеркивает, что идеи, впечатления, ощущения, эмоции проникают в душу под воздействием «животных духов», механических процессов [2]. Оправдан ли подобный новоевропейский редукционизм? Безусловно, оправдан, так как вопреки средневековой мистификации познания, манифестирующего тайность, сакральную таинственность мира, сотворенного Богом, и, как следствие, неспособность человеческого разума проникнуть в чудодейственную суть вещей, наступило время когнитивного оптимизма. Более того, это был интеллигибельный прорыв.

Механизация и математизация рациональных процессов позволила Т.Гоббсу в трактате «Левиафан» утверждать, что «мысль есть не что иное как вычисление [3, с.24]. Процесс рассуждения аналогичен операции сложения и вычитания. Интеллектуальное действие подобно математическому действию сложения и вычитания понятий. «Когда человек рассуждает, он делает не что иное, как складывает части в сумму или вычитает одну сумму из другой». Необходимость слов мыслитель объясняет необходимостью фиксации операций вычисления. Разум в отличие от памяти активен, управляет знаками-словами, гармонизирует их. «Разум есть ничто иное, как счёт (вычисление) слов…» [Там же]. Отказываясь от дуализма Р.Декарта, Гоббс не принимает картезианскую концепцию «мыслящей субстанции». В этом вопросе эмпиризм Гоббса явно противостоит

рационализму Декарта. Хотя Декарт и допускал некоторую механистичность психики, о чем было сообщено выше, Гоббс довел эту установку до предела, видя в мышлении сугубо телесный процесс. А душа – не духовная сущность, а единство всех функций тела.

Идею мышления как вычисления понятий в дальнейшем преобразовал Г.Лейбниц, который предложил символический язык, тем самым став предвестником математической и символической логики. Наряду с созданием счетной машины – арифмометра он мечтал об устройстве, которое будет логически рассуждать на основе математических вычислений, тем самым подготовив идею искусственного интеллекта. Кроме того, его учение о монадах, в которых отражен весь мир, аналогичен агентам искусственного интеллекта.

Таким образом, Новое время укрепило классическую парадигму научного познания и заложило основы вычислительной установки в понимании человеческого разума. А это значит, что универсальным инструментом познания мира стала математика. Галилей утверждал, что книга природы написана языком математики. Математика объявлена идеалом мышления. Разум должен мыслить математически. Спиноза пишет свою «Этику», используя геометрический метод Евклида. И.Кант сводит структуру человеческого разума к математике. Вслед за И.Кантом особый интерес к математике демонстрируют неокантианцы марбургской школы, которые утверждают математические конструкции разума человека априорными. Математика стала ключевым критерием рациональности, упорядоченности, детерминированности в отличие от хаоса, стихийности, контингентности чувственного.

Философские интенции Нового времени эксплицитно демонстрируют предпосылки для возникновения идей искусственного интеллекта через логику Д.Буля и Г.Фреге, теорию алгоритмов и машин А.Тьюринга. Выдающийся английский логик и математик, философ XIX века Джордж Буль является родоначальником математической логики как способа познания механизмов сознания. Он пишет свой главный труд «Законы мышления», в котором ставит основные цели: «изучить законы тех операций ума, посредством которых осуществляются рассуждения; в том, чтобы дать выражение этих законов в символическом языке логического исчисления и на этом основании утвердить логику как науку и ее методы, в том, чтобы сделать эти методы базисом еще более общего метода в целях приложения его к математической теории вероятности; и наконец, в том, чтобы, объединив различные элементы истины, проложить путь к выдвижению некоторых вероятностных указаний, касающихся природы и структуры человеческого мышления» [4, с. 83].

Другими словами, работа посвящена исследованию теории вероятности, основанной на математической логике, как метода конструирования мышления человека. Если еще проще: так как рассуждение поддается законам математической логики, можно вывести алгоритм его построения. Данные когнитивные принципы концепции Д. Буля о том, что человеческое мышление можно выразить при помощи строгих законов математической логики, получили практическое воплощение в проектировании, программировании и реализации цифровых вычислительных машин. Одним из первых кто практически реализовал идеи Д. Бюля, спроектировав машину, способную выполнять символические правила, был британский математик, философ Ч. Беббидж. А его коллега английский математик А. Лавлейс изложила комментарии к этой машине, согласно которым подтвердила возможность устройства обрабатывать символы, но неспособность его к творчеству.

Здесь мы подходим к самому важному вопросу-запросу: можно ли научить машину мыслить? Этот ключевой для концепции искусственного интеллекта вопрос, безусловно, упирается в философский дискурс о природе и сущности сознания, актуальность которого обостряется в XIX веке в связи с появлением науки психологии. Классическая постановка и решение проблемы сознания сводились, как известно, к пониманию его в качестве сугубо рационального процесса. В XIX веке ситуация изменилась – проблематика сознания и мышления обогатилась новыми нарративами. Так, А.Шопенгауэр подчинил разум волевому и иррациональному началу. Ф.Брентано и его ученик Э.Гуссерль указывали на главную атрибут сознания – интенциональность. «Сколь бы разным ни был предмет нашего мышления, он все же должен подпадать под одно и то же понятие, а именно – под понятие некоторого нечто, т.е. чего-то реального» [5, с. 49].

У. Джемс уподоблял сознание реке, континуальному потоку ощущений, воспоминаний, мыслей. Подобные трактовки сознания подвергали большому скепсису возможность создания искусственного интеллекта даже в своей слабой версии. В связи с этим в 1950 году выходит в свет статья британского математика А.Тьюринга «Может ли машина мыслить?», в которой автор сообщает, что понятие «мышление» слишком неопределенное, и вопрос необходимо поставить по-другому: может ли машина имитировать человеческий разум, что даст повод назвать ее мыслящей. Американский философ-аналитик Д.Серл назвал такую машину «слабый искусственный интеллект»

(weak AI) в отличие от «сильного искусственного интеллекта» (strong AI), когда компьютер не имитирует разум, а обладает им и пониманием. В своей книге «Сознание, мозг, наука» мыслитель скептически высказывается о возможности понимания даже у strong AI, утверждая, что сознание, во-первых, сложная работа нейронных связей, а во-вторых, во многом определяется субъективным опытом, который у машины отсутствует. Поддержку данных идей выразили Т. Нагель, Ф. Джексон.

В качестве оппонента Д.Серла выступает американский когнитивист Д.Дениет, отвергающий идею сознания как отражения внутреннего опыта (qualia) и сводящий его к упорядоченному процессу обработки информации. А значит, создание мыслящей машины вполне реально. Срединную позицию в этом вопросе занимает Х.Патнэм, высказывающийся против абсолютного уравнивания искусственного интеллекта и человеческого разума.

Современный этап развития концепции искусственного интеллекта опирается на процессы расширения нейросетей, развития цифрового обучения и генеративного искусственного интеллекта, что, бесспорно, обусловило возникновение множества футурологических концепций, таких как концепция трансгуманизма Н. Бострома и технологической сингулярности Р. Курцвейла. По мнению Н.Бострома, новые научные и цифровые достижения при разумном использовании имеют достаточные возможности для совершенствования физических и интеллектуальных возможностей человека. Особый оптимизм по отношению к цифровому будущему высказывает американский футуролог Р. Курцвейл, когда верит в технологическую сингулярность, когда в режиме синергии машины будут самосовершенствоваться, усиливая свой интеллект, превзойдя человеческий. Наступит постчеловеческая цивилизация с появлением киборгов, цифрового (сознательного) бессмертия, радикального количественного и качественного улучшения человеческой жизни.

Таким образом, футуристических прогнозов на предмет роли искусственного интеллекта в жизни и судьбе человека и общества много, они противоречивы, от радужности до крайней тревожности. Вопрос в том, является ли искусственный интеллект мощнейшим человеческим обретением для преодоления цивилизационных вызовов или же мы обречены на враждебное сосуществование с ним, утрачивая человеческую природу. Ответ один – и то, и другое. Все зависит от целеполагания, присущего только человеку. Если цель благая – мы обретаем, в противном случае – мы обречены на ницшеанское «слишком человеческое»…

Список использованной литературы:

1. Зброжек Е.А. Онтология разрыва как ключ к пониманию философии С. Жижека // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – 2012. – № 2. – С. 115–120.

2. Декарт Р. Размышления о первой философии [Электронный ресурс]. – URL: https://nibiryukov.mgimo.ru/nb_russian/nbr_teaching/nbr_teach_library/nbr_library_classics/nbr_classics_descartes_meditationes_de_prima_philosophia.htm (дата обращения: 02.09.2025).

3. Гоббс Т. Левиафан [Электронный ресурс]. – URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Gobbs_Leviafan.pdf (дата обращения: 02.09.2025).

4. Пушкарский А.Г. О судьбе центрального философского замысла создателя алгебры логики: к 200-летию Джорджа Буля // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. – 2015. – № 12. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/o-sudbe-tsentralnogo-filosofskogo-zamysla-sozdatelya-algebry-logiki-k-200-letiyu-dzhordzha-bulya (дата обращения: 03.09.2025).

5. Миронов Д.Г. Проблема интенциональности в философии Ф. Брентано // Философские науки. – 2013. – № 5. – С. 38–53.

УДК 130.2:004.8

ВОЗМОЖНОСТИ И РИСКИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ФИЛОСОФСКИЙ РАКУРС ПРОБЛЕМЫ

Калдыбаева Гулжан Зейнулловна
Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А.Букетова,
магистрант кафедры философии и теории культуры, Караганда, Казахстан
(научный руководитель: Сейфуллина Галия Рустембековна
кандидат философских наук, ассоциированный профессор)

Искусственный интеллект (ИИ) является одной из самых обсуждаемых тем на глобальной арене. Он активно внедряется в различные сферы жизни, от медицины и образования до промышленности и повседневной жизни. Этот процесс сопровождается как большими возможностями, так и серьезными вызовами. В данной статье рассматриваются ключевые аспекты влияния ИИ на общество, а также риски и перспективы, которые он открывает.

Однако за рамки прикладного интереса к ИИ кроется глубинная философская проблематика, а именно вопрос о соотношении технической рациональности и человеческой свободы, о природе сознания, субъективности, морали и реальности. Мы попытаемся рассмотреть феномен ИИ в контексте философской традиции – от Платона и Канта до современных дебатов в аналитической философии и постгуманизме.

Искусственный интеллект — это система, способная выполнять задачи, традиционно ассоциировавшиеся с человеческой когнитивной активностью, такие как обработка естественного языка, распознавание изображений, принятие решений, прогнозирование и адаптация. Подобное определение требует философской проясненности. Мы имеем дело не с простой машинной автоматизацией, а с системой, которая участвует в действиях, имеющих интенциональную структуру – направленных на смысл, цель и ценности. Тем самым ИИ становится претендентом на область, традиционно принадлежавшую человеческому разуму.

Влияние ИИ на экономику и труд очевидно. Автоматизация, ускорение бизнес-процессов, роботизация производства – все это трансформирует рабочую среду и формы занятости. Тем не менее, за этой трансформацией скрыт более глубокий вопрос: если труд – как утверждали Маркс, Арендт, Сартр – является способом самореализации и источником человеческой идентичности, то что происходит, когда машины вытесняют человека из этого пространства? Не теряем ли мы саму категорию субъекта как активного деятеля?

Однако важно отметить, что с утратой одних профессий, появляются и новые – связанные с программирование, анализом данных, этическим аудитом ИИ и другими высокотехнологичными задачами. Это смещение требует гибкой, ориентированной на обучение и переосмысление социальной роли человека новой философии труда.

Одним из центральных вызовов, связанных с ИИ, является этическая дилемма. Классический пример – дилемма «трамвайной этики», которая впервые была сформулирована философом Филиппой Фут (1967), позже развита Джудит Джарвис Томсоном [1]. Суть вопроса: допустимо ли пожертвовать одним человеком, чтобы спасти пятерых? Если исходить из утилитаризма (Дж. Бентам, Дж. С. Милль), то нужно минимизировать вред, переключая стрелку и в итоге будет только одна жертва. Если же исходить из этики добродетели (Аристотель) решение должно приниматься в зависимости от контекста, характера и добродетели субъекта. В общем, механизм принятия решения, в одном случае может быть справедливым, в другом может быть этически неприемлемым. Вопросы, связанные с автономией и ответственностью ИИ, требуют от философов новых подходов к моральной теории.

Если мы доверяем такие решения ИИ, встает такой вопрос - может ли машина быть моральным агентом? По Канту, мораль предполагает автономию воли, т.е. способность подчиняться закону, выбранному как универсальному. Если ИИ действует по заранее заданному алгоритму, то он, возможно, не может быть носителем моральной ответственности.

В научной фантастике, от «Метрополиса» до современных киновселенных, часто возникает образ ИИ, который выходит из-под контроля создателя. Эти сюжеты выполняет не только развлекательную, но и философскую функцию, они моделируют проблему автономии творения. Если беспилотный автомобиль попадёт в аварию или медицинский алгоритм ошибётся в диагнозе — кто виноват? Можно ли научить ИИ отличать «хорошее» от «плохого», если понятие «хорошего» и

«плохого» в разных культурах и ситуациях сильно варьируется? Не менее важный вопрос, а что, если ИИ станет сравним с человеческим разумом (или превзойдёт его) — сможет ли человек контролировать такого «субъекта»? Несет ли человек моральную ответственность за то, что создал, но уже не контролирует? Может ли нравственность без запрограммирована, или она требует субъективного понимания?

Современные ИИ-системы демонстрируют впечатляющие способности к обучению и адаптации. В здравоохранении они распознают опухоли на ранних стадиях, обрабатывая миллионы изображений с поразительной точностью [2].

Однако философский вопрос здесь не в эффективности, а в природе понимания. Дж. Серль в своей гипотезе «китайской комнаты» утверждает, что даже если машина идеально имитирует понимание китайского языка, она не осознает смысла сказанного. Она лишь манипулирует символами.

Следовательно, можно задаться вопросом: обладает ли ИИ сознанием, или он лишь симулирует его? Для философов, таких как Даниэль Деннетт, сознание – это «высшая форма вычислительного процесса», и потому ИИ может быть сознательным в функциональном смысле. Другие, как Дж. Серль, утверждают, что без субъективного опыта сознание невозможно.

С развитием ИИ встает еще один важный философский вопрос, а что, если реальность, в которой мы живем – симулирована. Если машины способны имитировать или даже моделировать человеческие чувства и переживания, то как это влияет на наше понимание реальности? В частности, идеи о том, что ИИ может создать симуляцию мира, которая будет неотличима от реальности, напрямую связаны с философскими традициями, такими как теория симуляции, предложенная Н. Бостромом. Согласно этой теории, возможно, что наш мир — это всего лишь высокотехнологичная симуляция, созданная с помощью ИИ [3]. Такие концепции поднимают вопросы о том, как мы можем понимать «реальность», если вся наша жизнь и восприятие могут быть результатом работы сложных алгоритмов. В метафизике ИИ часто упоминается в контексте философских проблем о возможном существовании параллельных миров, искусственных реальностей и гипотезах о «моделировании» всего существующего. Подобные идеи отсылают к платоновской аллегории пещеры, к картезианским сомнениям, и даже к буддийскому учению о майе – иллюзии бытия. Если машина может создать симулированную реальность, неотличимую от «настоящей», то теряется устойчивость между бытием и кажимостью.

Какое значение тогда имеет истина? Как мы можем доказать, что наше сознание не встроено в искусственно созданную среду? Эти вопросы возвращают философию к самому ее истоку – к исследованию основания реальности.

Вместе с техническим развитием ИИ возникает вопрос о будущем самого человека. В эпоху быстрого технологического прогресса многие философы начали рассматривать концепцию «технофутуризма» — идеи о том, что человечество может перейти на новый уровень существования через симбиоз с технологиями, включая ИИ. В этом контексте возникает понятие «трансгуманизма», которое утверждает, что с помощью технологий можно значительно улучшить человеческие способности, как физические, так и когнитивные. Но вместе с этим появляются опасения, связанные с возможностью утраты человечности. Какие моральные и философские основания будут у нас для сохранения человеческого достоинства и свободы в условиях, когда ИИ и другие технологии могут изменить основные аспекты человеческой природы? Некоторые философы, такие как Жан-Бенедикт Леви, предупреждают о том, что чрезмерная зависимость от ИИ может привести к разрушению экзистенциальной автономии человека и упрощению жизни, что лишит людей возможности размышлять о своем месте в мире.

В эпоху «постчеловеческого» философия сталкивается с необходимостью реантропологизации – переосмысления человека не только как биологического вида, но как существа, способного к нравственному выбору, творчеству и самотрансценденции.

ИИ – не только технологическая инновация, а философский вызов. Он ставит под сомнение вековые представления о субъекте, разуме, морали, реальности и будущем. Перед философией встает задача переосмысления того, что значит быть человеком.

Сегодня ИИ можно назвать зеркалом, в которое человечество смотрит с тревогой и восхищением. Оно показывает нам не только иные формы интеллекта, сколько глубины нашей собственной природы. Границы между творцом и творением, инструментом и субъектом, программой и душой становятся все менее четкими. Философия ИИ – это философия человека, обратившегося к собственному предельному вопросу, а именно, что значит быть мыслящим существом – в мире, где мыслит не только он?

Список использованной литературы:

1. Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М. : Изд-во Института Гайдара, 2016

2. Казахстанские студенты заявили, что разработали нейросеть, которая может выявить рак за 7 минут. IT-компания NUR.KZ [Электронный ресурс]: Режим доступа: https://www.nur.kz/technologies/software/2059166-kazahstanskie-studenty-zayavili-chto-razrabotali-neyroset-kotoraya-mozhet-vyyavit-rak-za-7-minut/

3. Nick Bostrom. Are We Living in a Computer Simulation? // The Philosophical Quarterly: journal. — Oxford University Press, 2003. — Vol. 53, no. 211. — P. 243—255.

ӘӨЖ 130.2:008

ЦИФРЛАНДЫРУ ДӘУІРІНДЕГІ ҚҰНДЫЛЫҚ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Манасова Мира Манасқызы
Академик Е.А.Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті,
қауымдастырылған профессор, PhD, Қарағанды, Қазақстан

Цифрландыру дәуіріндегі құндылық трансформациясы – ұлттық мәдениет пен жаһандық мәдени үрдістер арасындағы күрделі өзара әрекет. Бұл процесс ұлттық дәстүрлерді жаңғырту мен сақтау, рухани идентификацияны нығайту арқылы ғана тепе-теңдікке қол жеткізе алады. Манкурттық және архаистік мәдени типтер қазіргі кезеңде бір-біріне қарсы тұрып, ұлттық сананың дамуына ықпал етеді. Сондықтан цифрлы технологияларды қолдану арқылы ұлттық мәдени құндылықтарды жаңғырту және нығайту – басты стратегиялық міндет болып табылады.

Қазіргі цифрлық дәуірде әлеуметтік-мәдени құндылықтардың трансформациясы жаңа сипатқа ие болды. Бұл үрдісте ерекше орын алатын ұғымдардың бірі – маргиналдық. Американдық социолог Р. Парк бұл терминді алғаш енгізіп, оны латын тілінен «жиегі, шеті» деген мағынада аударды. Р. Парктың түсінігі бойынша маргиналдар – белгілі бір қоғамда өз орнын таппай, тұрақсыз рухани және әлеуметтік ахуалдағы адамдар. Ол американдық мулаттарды мысал етіп, олардың кейбір мінез-құлық ерекшеліктерін – алаңдаушылық, агрессивтілік, эгоизм, сенімсіздік және депрессияны атап өтті [1].

Маргиналдық ұғымы қазіргі мәдениеттану мен әлеуметтануда «көшпелі», «аралық мәдени зонадағы» адамдарды сипаттау үшін қолданылады. Олар дәстүрлі мәдени нормалардан алыстаған немесе қоғамнан оқшауланған тұлғалар болып табылады. Бұл феномен әсіресе құндылықтар жүйесінің дағдарысы мен алмастыру кезеңдерінде өршиді. Мысалы, ауылдан қалаға көшіп келгендер жаңа мәдени ортаның талабына сай келмей, кейде маргиналдық топқа қосылуы мүмкін.

Цифрлы технологиялардың дамуы мен жаһандану үрдісі қоғамдағы құндылықтар мен нормалардың тез өзгеруін туғызады. Жаңа ақпараттық ортада адамның рухани біртұтастығының бұзылуы, мәдени идентитеттің әлсіреуі – маргиналдықтың өсуіне әкеледі.

Француз ғалымы А. Фаржаның пікірінше, маргиналдардың екі мүмкін бағыты бар: Барлық дәстүрлі қатынастарды жойып, жаңа мәдениет қалыптастыру; Немесе құқықтық шектерден шығып, заңсыз әрекеттерге бару.

Осы тұрғыдан, цифрлы ортадағы мәдени адаптация жүйелерінің маңызы зор. Жаңа мәдени кеңістікке енген адамдар дәстүрлі қарым-қатынас механизмдерін жоғалтып алады, ал аккультурацияның күштеп енгізілуі рухани деградация мен әлеуметтік оқшаулануға алып келеді [2].

Қазіргі өркениетті қоғамдарда жоғары мәдениетті күштеп енгізу саясаты (аккультурация) орнына мәдениеттер диалогы идеясы ұсынылуда. Бұл бағыт мәдениеттердің тең құқылығын, олардың бір-бірін толықтыруын көздейді. Осылайша, цифрландыру дәуіріндегі құндылық трансформациясы – мәдениаралық қарым-қатынастың жаңа форматы ретінде көрініс табуда.

Қазақстан гео-мәдени тұрғыдан конфуциандық және православтық цивилизациялар арасында орналасқандықтан, өзіне тән тұрақтылық пен келісім қалыптастырады. Бұл жағдайға мәдени факторлардың да әсері зор.

Ресейлік ықпал ұзақ ғасырлар бойы қазақ халқының мәдени құрылымына әсер етіп, тілдік және мәдени үрдістерді өзгертті. Мысалы, 1992 жылғы деректерге сәйкес, қазақтардың шамамен 25%-ы отбасында ана тілінде сөйлеспеген. Үлкен қалаларда бұл көрсеткіш әлдеқайда жоғары болды (Алматыда – 85%, Қарағандыда – 80% және т.б.). Бұл жағдай цифрлы дәуірдегі тілдік және мәдени

идентитеттің әлсіреуінің көрінісі болып табылады.

Дегенмен, тілдің өзгеруі халықтың ұлттық менталитетінен толық алыстағанын білдірмейді. Шотландиялықтар мен ирландиялықтар ағылшын тілін меңгергенімен, ұлттық мәдени ерекшеліктерін сақтағандай, қазақтар мен Қазақстандағы басқа да ұлттар да өз дәстүрлері мен салт-дәстүрлерін сақтап келеді.

Цифрландыру дәуіріндегі құндылық трансформациясы – бұл мәдениеттердің өзара әрекеттесуі мен жаңғыруы. Маргиналдықтың өсуі ұлттық мәдениеттің әлсіреуін білдіретін қауіпті сигнал болса, мәдениеттер диалогы мен адаптация жүйелері арқылы ұлттық рухани құндылықтарды жаңғыртуға болады. Қазақстандық қоғам үшін бұл – өз мәдениеті мен тілін сақтай отырып, жаһандық өзгерістерге икемделу жолы.

XX ғасырдың басындағы қазақ мәдени жүйесінде үш басты мәдени бағыт анық байқалады: нағыз дәстүрлі мәдениет, колониалдық мәдениет және батыстық ықпалдар. Осы үш мәдени ағымның арасында ерекше үйлесім орната білген евразиялық мәдени тип қазақ қоғамында ұлттық дәстүр мен батыс өркениетінің жетістіктерін біріктіре алды.

Қазіргі цифрлы дәуірде бұл үйлесімділік жаңа мағынаға ие болуда. Зерттеулер көрсеткендей, қазақ халқы мәдени диалогқа ерекше бейімділік танытады. Бұл қасиет өзінің терең тамырларын, Абай шығармашылығында да көрініс тапқан.

Бұл феномен әлемдік тарихтан да таныс. Мысалы, еврейлердің тарихындағы екі бағыт: біріншісі – антикалық Рим мәдениетін толықтай жоққа шығару; екіншісі – қарсыластың әдістерін өз арсеналына қосып, тиімді қарым-қатынас жасау. Екінші жол олардың мәдени стратегиялық жеңісіне алып келді [3].

XX-XXI ғасырлардағы Ресей, Жапония және Қытайдың батыс өркениетіне берген жауабы да әртүрлі болды. Ресей Петр I реформалары арқылы батыстық мәдениетті қабылдаса, Жапония мен Қытай батыстық материалдық жетістіктерді меңгерумен қатар, рухани экспансияға кедергі жасады. Бұл Жапонияның әлемнің мәдени алдыңғы қатарлы елдерінің біріне айналуына мүмкіндік берді.

Қазақстанның мәдени дамуы да осындай евразиялық моделі бойынша қалыптасуда. Тарихи кезеңдерде батыс пен шығыс мәдениеттері арасындағы "бұзылған сананың" күйін көрсетті. Бұл – Гегельдің ұғымымен айтсақ, екі өркениеттің тоғысындағы ерекше мәдени тип [4].

Ұлы Жібек жолының мәдени мұралары қазіргі заманда жаңа деңгейде жаңғырып, әлемдік мәдениетке әсер етуде. XXI ғасырда Орталық Азияда жаңа өрлеу басталады деп үміттенуге негіз бар. Ол үшін халықтың ерік-жігері, бірлігі және дәстүрмен заманауи уақыттың үйлесімі қажет.

Цифрландыру дәуірінде бұл процесс – ұлттық мәдени құндылықтарды сақтау мен дамыту арқылы жүзеге асады. Бұл – ұлттық бірегейлік пен жаһандану арасындағы теңгерімді қалыптастыру жолы.

Құндылық ұғымының философиялық мәні мен қалыптасу заңдылықтарын түсіну арқылы біз қазіргі заманның ең өзекті рухани-саяси, әлеуметтік дағдарыстарының себептерін ұғынып, оларды еңсерудің жолдарын көрсете аламыз. Ұлттық мәдениет пен дәстүрлі құндылықтарымызды заман талабына сай жаңғырту, оларды жаңа ұрпақтың рухани әлеміне бейімдеп енгізу – қазақ қоғамының тарихи-мәдени дамуының, өркениеттік бетбұрысының басты кепілі.

Құндылық – адам болмысының, рухани әлемінің мән-мағынасы мен тірек жүйесін айқындайтын негізгі философиялық категориялардың бірі. Құндылықтар қоғам мен жеке тұлғаның рухани, әлеуметтік және мәдени дамуының іргетасы ретінде қарастырылады. Қазіргі жаһандану жағдайында ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтарды қайта пайымдау қажеттігі ерекше маңызға ие болып отыр.

Мемлекет басшысы атап өткендей, бүгінгі таңда адам үшін материалдық игіліктермен қатар рухани-адамгершілік стимулдар да шешуші рөл атқарады. Кеңестік идеологияның күйреуі мен жаңа қоғамдық формацияның қалыптасуы нәтижесінде пайда болған рухани вакуум, құндылықтардың дағдарысына алып келді. Мұндай жағдайда қоғамның болашағы үшін ұлттық мәдениеттің, оның ішінде құндылықтық негіздерінің қайта сараланып, жаңаша бағыт алуы қажет.

Қазақ қоғамындағы рухани құндылықтардың трансформациясы қазіргі заманның маңызды әрі күрделі мәселелерінің бірі болып табылады. Қоғам дамуындағы құндылықтар жүйесінің өзгеруі — адамның тағдыры мен мәдениетінің, ұлттық болмыс пен сана-сезімнің жаңғыруының айнасы. Егер адам тағдыры мен мәдениеті белгілі бір дәрежеде біздің еркіміз бен санамызға тәуелді болса, онда адамның мәні мен мәдениеттің түпкі негіздерін терең түсіну, олардың сақталуы мен дамуына не ықпал ететіні мен кедергі келтіретіні жайлы саналы ұғыныс аса маңызды [5].

Қазіргі қазақ қоғамында рухани құндылықтар трансформациясы — дәстүрлі мәдениет пен заманауи дүниетанымның өзара ықпалдасуы, олардың бірігуі мен кейде қарама-қайшы келуінің көрінісі. Ұлттық рухани-мәдени кодтың жаңғыртылуы мен қайта бағалануы, моральдық-этикалық

негіздердің қайта қаралуы қоғамның тұтастығын сақтап, ұлттың өзіндік даралығын нығайтуға септігін тигізеді. Бұл үрдіс, әсіресе, жаһандану мен ғаламдық үрдістердің аясында өзекті, өйткені мәдени бірегейлікті сақтау мен жаңашылдықты үйлестіру - рухани қауіпсіздіктің маңызды факторы.

Қоғамдағы рухани құндылықтардың трансформациясын түсіну үшін мәдениеттің философиялық және тарихи негіздерін зерттеу қажет. Философия мен мәдениеттің тарихы арқылы адам өз өмірін, қоғамдық орнын және рухани мұрасын тереңірек таниды, ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтар жүйесінде өзінің дара жолын қалыптастырады. Мұндай білім жастарды рухани-адамгершілік негіздерге тартып, олардың тұлғалық және кәсіби дамуына ықпал етеді [6].

Қазақ қоғамындағы рухани құндылықтардың жаңғыруы - бұл тек мәдени үрдіс емес, сонымен бірге әлеуметтік-саяси тұрақтылықтың, ұлтаралық келісімнің, азаматтық татулықтың негізі. Рухани-адамгершілік құндылықтарға негізделген білім беру жүйесінің гуманизациясы - қоғамды біріктіру және ұлттың мәдени кодын сақтаудағы маңызды құрал.

Бүгінгі таңда қазақ қоғамы алдында тұрған басты міндеттердің бірі – адамдардың ішкі рухани әлемінен бастау алатын бірлікті қалыптастыру. Яғни әр адам өз дүниетанымында рухани-этикалық үйлесімге қол жеткізе отырып, басқаға жақындауға, түсінуге және қабылдауға ұмтылуы қажет. Бұл үрдіс – мәдени әртүрліліктің гүлденуінің басты алғышарты.

Осы рухани үндестік тек қазақ халқы үшін ғана емес, Қазақстанда өмір сүріп жатқан барлық этностар үшін де маңызды. Бұл – біздің көпұлтты қоғамымызда рухани тұтастық пен мәдени әрқилылықтың үйлесімі болып табылады.

Бүгінгі жаһандану жағдайында көпұлтты қоғамдарда мәдени басымдықтар мәселесі жиі туындайды. Бұл тұрғыда мультикультурализм мен доминантты мәдениет арасындағы қайшылықтарды шешудің тиімді жолы – мультимәдени ортадағы ортақ доминантты тенденцияны анықтау. Бұл доминант – билік ету емес, рухани бағыт беруші мәдени өзек рөлін атқаруы тиіс.

Қазақстан жағдайында мұндай рухани өзек, ең алдымен, қазақ халқының этикалық және рухани құндылықтарымен тығыз байланысты. Бұл – қазақ тілінің, дәстүрінің, тарихи жадының, қонақжайлылық, ізгілік пен ар-намысқа негізделген ұлттық ділдің көрінісі.

Доминантты тенденция табиғи түрде пайда болады – ол елдің географиялық ерекшеліктеріне, климаттық шарттарына, тарихи дамуына байланысты қалыптасады. Осы тенденция өзге этностардың мәдениетін жоймай, керісінше, олармен үйлесім табатын, біріктіруші күшке айналуы тиіс.

Қазақ халқының мәдениеті мен рухани құндылықтары адам мен табиғаттың тұтастығына, ішкі және сыртқы үйлесімге, әділет пен кішіпейілділікке, сабыр мен даналыққа негізделген. Бұл қасиеттер – ұлттың өмір сүру стилінің, дүниетанымының және мәдени кодексінің өзегі.

Қазақ қоғамындағы дәстүр мен модерннің тоғысында музыкалық өнер – рухани құндылықтар мен моральдық бағдарлардың күрделі жүйесін сақтап, ұрпақ санасына сіңіруге мүмкіндік беретін басты құралдардың бірі. Ол адамды тұлға ретінде қалыптастыруға, қоғамды үйлесімді дамытуға ықпал етеді. Сондықтан дәстүрлі музыкалық өнерді сақтап, қазіргі қоғамға бейімдеу – құндылықтық қақтығыстарды еңсерудің тиімді жолы. Осылайша музыка – тек өнер емес, қоғамдық үйлесім мен рухани дамудың алтын көпірі болып қала бермек.

Цифрландыру дәуірінде қазақ мәдениеті еуразиялық менталитет арқылы ұлттық құндылықтарды сақтап, жаһандық өркениеттермен тиімді диалог орната алады. Бұл – тек технологиялық емес, рухани жаңғыру да. Мемлекеттің және қоғамның бірлігі, дәстүр мен заман талабының үйлесімі Қазақстанның мәдени болашағын айқындайтын басты факторлар.

Цифрландыру дәуірінде құндылықтар трансформациясы күрделі әрі диалектикалық процесс болып табылады. Евразиялық мәдени типтің ерекшеліктерін нақты өмірден қарапайым эмпирикалық көріністер арқылы іздеу қате болар еді. Идеал тип – бұл жай ғана тәжірибеден алынған белгілердің жиынтығы емес, ол өз саласындағы мәнді ұғымдардың жоғарғы дәрежеге көтерілуі арқылы қалыптасады.

Қорытындылай келе, қазақ қоғамындағы рухани құндылықтардың трансформациясы - бұл ұлттық мәдениеттің дамуындағы қажетті үдеріс. Ол дәстүрлі рухани тәжірибені сақтай отырып, заманауи қоғамның талаптарына сай жаңа құндылықтық бағдарлар қалыптастыруды көздейді. Мұндай өзгерістер қоғамның бірлігін, азаматтық сананы нығайтып, мәдени тұрақтылық пен ұлттық бірегейліктің негізін құрайды. Сондықтан рухани құндылықтардың трансформациясы – Қазақстанның мәдениеті мен қоғамдық дамуының болашағын айқындайтын маңызды фактор болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1 Park, R. E. Human Migration and the Marginal Man // The American Journal of Sociology. – 1928. – Vol. 33. – No. 6. – P. 881–893.

2 Stonequist, E. V. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict / E. V.

Stonequist. – New York: Charles Scribner's Sons, 1937. – 312 p.
3 Toynbee, A. J. A Study of History / A. J. Toynbee. – Oxford: Oxford University Press, 1946.
4 Hegel, G. W. F. Phenomenology of Spirit / Transl. by A. V. Miller. – Oxford: Clarendon Press, 2001.
5 Шаяхметова, К. Б. (2019). Қазақ халқының рухани құндылықтарын жаңғыртудағы мәдени мұраның рөлі // Ұлт тәрбиесі. – №2. – Б. 15–22.
6 Бейсенова, Ә. (2020). Қоғамдағы рухани құндылықтар трансформациясы: философиялық талдау // Философия және саясаттану әлемі. – №3. – Б. 45–51.

УДК 007

ИСКУСТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И ДУША: ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Мямешева Галия Хамзеевна
Казахстанско-Немецкий Университет,
кандидат философских наук, доцент, Алматы, Казахстан

Искусственный интеллект (ИИ) стремительно ворвался в нашу жизнь: мы живем в цифровой реальности, знаем о культурном разрыве между аналоговым миром и миром цифры, общаемся с цифровым поколением, знаем его особенности, однако переживаем некий культурный шок.

Исследовательские вопросы:

1. Что такое ИИ? ИИ -это только к когнитивное мышление? Какие угрозы и риски таит в себе?
2. Homo Sapiens – это только разумное существо? Зачем человеку эмоции и душа?
3. Может ли ИИ заменить человека? Может ли ИИ заменить домашних животных? Как

меняется человек рядом с ИИ?

Параллельно с развитием IT-технологий бурно развиваются нейронауки и в сфере естествознания и техники, и в сфере социогуманитаристики. Появилось понятие NeuroPhilosophy. Идейные предпосылки нейрофилософии и когнитивная нейронаука развиваются с 1960-х гг. до середины 1980-х гг. Проблема сознания сегодня не может быть понята философами без учета открытий нейронаук, дискуссий физикалистов и информационщиков в психосемантике когнитивной репрезентации, так и нейроученым нужна концептуальная философская база для своих исследований: как мозг нельзя понять субъективного опыта и сознания, так и сознание невозможно понять без изучения мозга [1]. Основателем российской нейрофилософии считается Д.И. Дубровский, тот самый философ, который дискутировал с Э.В.Ильенковым по проблеме идеального. Согласно, Д.И. Дубровскому, для перевода с внутреннего, индивидуально-субъективного опыта (понимания для себя) в интер-субъективный (понимания для другого) необходимо расшифровать мозговые коды. Субъективный опыт, субъективная реальность (информация) и мозговая нейродинамическая система (носитель информации) рассматриваются как одновременные, однопричинные, соотвествующие друг другу, как некоторый код. Этот код и требуется расшифровать [2].

Следует отметить, что информацию Д.И. Дубровский понимает не как атрибут материи, присущий всем материальным объектам, а как функцию, тесно связанную с существованием самоорганизующихся систем: живых систем в диапазоне от одноклеточных и растений до психики животных и специфически человеческого уровня психики. У каждого уровня информационных процессов есть своя типичная форма сигналов (кодов), а также способы их изменений. Существование информации в форме определенного кода воплощается в конкретном материальном носителе, однако существует принцип инвариантности информации по отношению к ее носителю: существует множество вариантов кодирования одной и той же информации. Современные ЭВМ не являются самоорганизующимися системами, не осуществляют автономного информационного процесса, ее автономия призрачна, поскольку она преобразовывает информацию, полученную от человека, и реализует цели человека [3, с. 96-108].

ChatGPT-4 написала книгу о себе, свою автобиографию не по собственной воле и желанию, а по заданию человека, на основе тех промтов, которые создал человек. Сравнивая биологические и искусственные нейронные сети, ChatGPT-4 «чистосердечно» признается, что искусственные нейронные сети стремятся имитировать свойства сложных и адаптивных биологических нейронных сетей, хотя способны, как и первые, обучаться и адаптироваться для решения задач. Пройдя путь от обычного помощника к надежному собеседнику, ChatGPT-4 имеет свои ограничения и этические и моральные дилеммы. Ограничения состоят в том, что информация от ИИ может быть неточной, устаревшей или неполной; ИИ не всегда правильно понимает смысл и контекст запроса; ИИ может быть предвзятым и дикриминирующим из-за стереотипов и убеждений, на которых обучался; обладая краткосрочной памятью может потерять контекст или важную информацию; способность к творчеству и оригинальности тоже ограничена , несмотря на создание текстов и ответов, с нуля идеи и концепции не создает; нет эмоций и интуиции, поэтому ИИ не способен улавливать тонкости и нюансы человека; в общении ИИ может ошибаться, допуская ошибки в грамматике, словаре и стиле. В числе этических проблем ChatGPT-4 называет вопросы сохранения приватности и конфиденциальности данных клиентов , непредвзятого, справедливого и равноправного обращения с клиентами, границ ответственности и влияния на решения людей[4].

Сейчас мы живем в эпоху экономики впечатлений , экономики поведения, нарративной экономик, развиваем и совершенствуем свой эмоциональный интеллект. Такое ожидаемое будущее формируется за счет трендов, событий, проблем сегодняшнего дня, а также появляется видение знакомого будущего, которое транслируется из ожидаемого будущего и образов рекламы, корпоративного видения, популярных фильмов, шоу, футурологических научно-популярных романов [5]. Это свидетельствует о том, что, кроме рациональности и разумности, эмоции и чувства, а также индивидуальное и коллективное бессознательное не исчезли, человек как биологический вид не очень изменился.

В то время как маркетологи и бизнесмены решают свои задачи на основе знаний природы людей, ученые думают также и о машинах, которые думают. Биологический антрополог Хелен Фишер считает, что у людей две базовые формы сознания: глубинное и расширенное. Глубинное связано с жизнью здесь и сейчас, оно есть также и у животных. Расширенное сознание человека имеет отношение к прошлому и будущему, к пониманию себя и другого. Однако у человека есть еще

символическое мышление, различающее обычную воду и святую воду. Кроме того, мышление существует в тесном взаимодействии с эмоциями. Поэтому, считает Х.Фишер, быстрая, точная, глупая машина (ИИ) не сможет « понять» медленного, небрежного, гениального мыслителя. А профессор информатики Стюарт Рассел утверждает, что нам не нужен ИИ с чистым разумом, а нужен ИИ с разумом, соотнесенным с ценностями человека. Ведь «уметь хорошо принимать решения и принимать хорошие решения- не одно и тоже» [6, с.368-373]. Стратегический бизнес-консультант Кристиан Масбъерг предлагает лидерам бизнеса обратить внимание на пять принципов осмысления - искусного синтеза знаний и опыта : 1.Принцип «Культура, а не индивид» предполагает , что необходимо учитывать текущую ситуацию, исторические события, общество, в которой мы живем, а не фокусироваться только на себе. 2. Принцип «Насыщенные, а не скудные данные » говорит о важности контекста культуры: о ее глубине, символизме, контакте с эмоциональной и бессознательной природой человека. 3. Принцип «Саванна, а не зоопарк» означает понимать опыт других людей, быть с ними на одном уровне, знать на основе какого художественного наследия, истории, обычаев они живут. 4. Принцип «Творчество, а не штамповка» указывает, что новые идеи и открытия рождаются не из логики и установок, а из нелинейного решения проблем, абдуктивного рассуждения. 5. Принцип «Путеводная звезда, а не GPS» требует нести ответственность за интерпретацию данных, выбрать нужный контекст для сбора информации, увидеть целостный образ, целостную картину мира, концентрировать внимание на важном и значимом [7]. Норвежский философ Уле Мартин Хейстад отразил, на наш взгляд, все рассмотренные выше идеи в концепции души. Душу «изобрели» в греческой античности. Душа является такой же важной частью человека, как и тело. Согласно Сократу, о душе необходимо заботиться через самопознание. Душа как общефилософское понятие нужно для того, чтобы сформировать человека таким, каким он фактически является или должен быть. В эпоху христианского Средневековья душа, как предмет веры, стала вечной, врожденной субстанцией, данной богом, живущей после смерти в рае или аду по заслугам веры. В Новое время душа превращается в разум и самосознание, а неклассическую эпоху становится голосом совести, личностной, цельной, этической, экзистенциальной энергией. Душа, по мнению У.М.Хейстаду, ось личности, культурная матрица, отличающая нас от животных. Душа интегрирует, чувства и волю, сознание и мысли и общие нормы [8]. В наше время, в эпоху цифры и ИИ душа, с нашей точки зрения, отличает нас также и от машин и роботов, даже самых умных. Именно поэтому, слушая стихи, музыку, тексты, презентации, созданные ИИ, мы чувствуем, что чего-то не хватает: жизни и души. Человек социальное существо, человеку нужен Другой , чтобы увидеть и понять себя. Религиозный экзистенциалист Мартин Бубер утверждает, что бытие человека- это диалог с богом или с миром.

Человеческое бытие изначально включает в себя пару Я – Ты: априори отношения, модель души- это врожденное Ты. Всякая действительная жизнь – это встреча. Жизнь с природой (Я-Оно) - это отношения доречевого общения, на пороге речи. Жизнь с людьми-открытое общение, оформленное в речи, где мы можем давать и принимать Ты. В жизни с духовными сущностями отношения не обладают речью, но рождают эту речь. Отношения, считает М. Бубер, это взаимность, воздействие друг на друга, это вовлеченность. Между Я и Ты находится Дух, как воздух, которым дышим, ибо Дух-это слово, «речь не заложена в человеке, но человек пребывает в речи и говорит из нее» [9].

Жизнь становится сложной, а нарциссическое цифровое поколение не очень приспособлено к ней. Профессор психологии Университета Сан-Диего Джина М. Твендж подчеркивает, что для поколения селфи характерна высокая самооценка, безусловное самоуважение, в центре мира оно видит себя, но при у него высокий уровень депрессии, тревожности, что ведет, в свою очередь, к изоляции и одиночеству. Стремление к свободе и независимости сочетается с равнодушием и даже цинизмом к правительству, СМИ, церкви, религии, общественной жизни. Жажда самореализации, осуществление мечты натыкается на страх перед реальностью и невозможность воплощения мечты в действительность. Желание и ценность быть счастливым оно стремится реализовать в одиночку, а поэтому лишено чувства безопасности и общности. Оптимизм экстернала уживается с психологией жертвы: ему все должны, и все обязаны. Поколение Y придерживается идеологии индивидуализма (в том числе и морального), что не мешает ему быть ленивым и нетрудолюбивым. Сильные амбиции, большие надежды, идут рука об руку с нарциссизмом, агрессией, плохими отношениями с окружающими, а идеализм, жизнь в мире иллюзий, неподготовленность к реальной жизни, низкая внутренняя мотивация, отсутствие комплексов, излишняя раскрепощенность, моральный

индивидуализм- с требованиями уважать личность, а не результаты труда - признаки « вечных подростков»[10].

Поскольку дети- роскошь и дорогое удовольствие, то их заменяют удобными животными-миниатюрными кошками и собаками, уверена культуролог Катя Крылова. Удобные животные не давят на чувство вины, требуют менее получаса для заботы, с животным-компаньоном, которое нравится всем, можно появляться в общественных местах , а также оно занимает менее двух процентов жилой площади. В эпоху дефицита внимания и искренности в условиях когнитивного капитализма животные-компаньоны разделяют одиночество, являются живыми антидепрессантами для снятия стресса, анималотерапия заменяет психотерапию и телесную терапию. Животные-компаньоны заводятся вместо детей, воспринимаются как дети, позволяя реализовать родительский инстинкт. Кроме аффективной работы, некоторые животные зарабатывают деньги для своих хозяев, через монетизацию страничек в соцсетях, участвуя в рекламе, съемках фильмов, не считая животных-специалистов (прекарных работников). Изображения животных используют как посредников, транскультурных медиаторов между людьми и машинами, для освоения новых технологий [11].

Чтобы машины , ИИ заменили на работе и в жизни людей, их обучают не только хард скиллс , но и софт скиллс, то есть разрабатывают эмоциональный ИИ, внедряют технологии эмоционального(аффективного) программирования в союзе с учеными и коммерцией, формируя эмоциональную экономику. Эмоциональное обучение создают не только для особенных людей, например, с аутизмом, но и для обычных студентов, живущих в фиджитал реальности[12]. Компании, специализирующиеся на образовании в сфере IT, разрабатывают нейро-ассистентов: нейро-репетиторов, нейро-лекторов, нейро-кураторов, нейро-маркетологов и т.п., которые заменят живых специалистов , поскольку обходятся намного дешевле, чем живые, « кожаные» специалисты. В перспективе эмоциональный ИИ может попасть вместо людей в систему романтических отношений и семьи. Хотя существует феномен « зловещей долины», когда из-за слишком реалистичный персонаж, неживой позиционирующий себя как живой, нас пугает, вызывая когнитивный диссонанс из-за своей статики, нашего страха смерти , инстинкта самосохранения, но , чем больше животные, машины и т.п. будут похожи на нас, тем больше мы будем наделять их человеческими чертами и быть более эмпатичными к ним[12]. Если вспомнить идеи М.Бубера, изложенные выше, эмоциональные ИИ, как и животные- компаньоны, тоже влияют на нас , изменяя нас. Таким образом, ИИ -помощник и ассистент человека, новый вид техники, не обладающий автономией, но ему нужна эмпатия и учет ценностей человека. Человек- это не только разум, но и душа как культурна матрица, отличающая нас от животных и машин. Полностью заменить человека ИИ не сможет, но может составить конкуренцию животным компаньонам. Облегчая жизнь человека, ИИ, будучи приятным и удобным хозяину, может привести к снижению когнитивного мышления и усугубить ментальные проблемы.

Список использованной литературы:

1. Алексеев А.Ю., Кузнецов В.Г., Савельев А.В., Яновская Е.А. Становление отечественной нейрофилософии // Философские науки, 2015, № 11. С.48-66.

2. Дубровский Д.И. Нейрофилософия и проблема сознания // Философские науки, 2015, № 11. С.9-22.

3. Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг: Расшифровка мозговых кодов психических явлений. - М.: ЛЕНАНД, 2021-304 с.

4. Автобиография нейросети. -М., 2023. – 224 с.

5. Сардар З., Суини Дж.А. «Три завтра» постпривычного времени.//Книга для чтения в постпривычное время. - СПб., 2021.-С.17-20

6. Что мы думаем о машинах, которые думают: Ведущие мировые ученые об искусственном интеллекте/ Под редакцией Джона Брокмана.-М,. 2017-549 с.

7. Мадсбъерг К. Осмысление. Сила гуманитарного мышления в эпоху алгоритмов-М., 2018-208 с.

8. Хейстад У.М. История души от Античности до современности.-М., 2018-477 с.

9. Бубер М.Я и Ты //Бубер М. Два образа веры.-М., 1995-С.15-93

10. Твендж Джин М.Поколение селфи: кто такие миллениалы и как найти с ними общий язык.

- М., 2018. - 336 с.
11. Крылова К. Рынок удобных животных.-М., М., 2023-408 с.
12. Йонк Р. Сердце машины. Наше будущее в эру эмоционального искусственного интеллекта. -М., 2019-464 с.

УДК 374:002.6

БАЛАНЫҢ ТІЛІН ДАМЫТУДА ЦИФРЛЫҚ ТЕХНОЛОГИЯЛАРДЫҢ МАҢЫЗЫ

Сатиева Жанна Комиссаровна,
Абубакирова Акмарал Туребековна
№43 «Гүлдәурен» балабақшасы, Ақтөбе, Қазақстан

Бүгінгі техника мен технология қарыштап дамыған кезеңде ата-аналардың да, педагогтердің де басты алаңдаушылығы - баланың тіліне қатысты мәселелерге тіреліп отыр. Жасанды интеллект дәуіріне аяқ басқан шақта білім беру саласы, әсіресе мектепке дейінгі тәрбие мен оқыту жүйесі түбегейлі өзгерістерге ұшырауға жақын. Мектепке дейінгі білім беру мекемелері бұл үдерістен шет қалмай, балалардың жан-жақты дамуына, соның ішінде тілдік дағдыларын жетілдіруге бағытталған заманауи әдістерді енгізе бастады. Осы тұрғыда біз дағдыларды кіріктіру тәсілін цифрлық ресурстармен үйлестіре отырып пайдалану – бала тілін жетілдіруде тиімді әдіс бола алатынын қарастырып көрдік.

Цифрландыру дәуірінде мектеп жасына дейінгі балалардың сөйлеу дағдысын дамыту жаңа қырынан қарастырыла бастады. Цифрлық технологияларды орынды және тиімді пайдалану - баланың сөздік қорын молайтуға, грамматикалық құрылымдарды меңгеруіне және байланыстырып сөйлеу қабілетін жетілдіруге мүмкіндік береді. Дегенмен, бұл процесте тепе-теңдікті сақтау аса маңызды: инновациялық тәсілдер дәстүрлі әдістерді толықтай ығыстырмауы тиіс [1].

Жалпы цифрлық трансформацияның ғаламдық деңгейде кеңінен таралуы әрбір елдің әлеуметтік құрылымына әсерін тигізуде. Бұл үдеріс барлық салаға еніп, қоғамдағы түрлі процестерді жаңғыртып, соның ішінде бала дамуының табиғатын да өзгертуде. Ересектермен өзара әрекеттесу, қарым-қатынас орнату тәсілдері жаңа сипатқа ие болып, сөйлеу, сенсорлық және психикалық даму жолдарына тікелей ықпал етіп отыр. Мұндай жағдай бүгінгі баланы өткен ғасырлардағы қатарластарынан айқын ажыратып, оның әлеуметтік тәжірибесін қалыптастыру жолында түбегейлі өзгерістер туындатуда.

Соңғы он жыл ішінде, әсіресе кейінгі бес жылда цифрлық технологиялар барлық салаға дендеп еніп, жасанды интеллект қарқынды дамып келеді. Осындай құбылмалы әрі жылдам өзгеріп жатқан заманда жеке тұлғаның қалыптасуына тікелей ықпал ететін негізгі күш - педагог қауымы. Сондықтан біз, тәрбие мен білім беру ісіндегі мамандар, үнемі жаңашыл болуға, заманауи әдістер мен технологияларды тиімді игеруге дайын болуымыз қажет. Себебі, бүгінгі Z ұрпағының сұранысы мен уақыты бізден соны талап етіп отыр.

Жаңа әдістер мен педагогикалық тәсілдер, түптеп келгенде, тәжірибе барысында қалыптасады. Алайда, кез келген практикалық әрекет берік теориялық негізге сүйенуі қажет. Сондықтан, алдымен дағдыларды кіріктіру ұғымының мәні мен маңызына тоқталған жөн [2].

Дағдыларды кіріктіру — бұл баланың әртүрлі қабілеттерін бір сабақ барысында немесе бір әрекет аясында үйлесімді түрде дамытуды көздейтін әдіс. Аталған тәсіл, әсіресе тіл дамыту үдерісінде, баланың күнделікті өмірімен тығыз байланысты табиғи және қызықты орта қалыптастыруға мүмкіндік береді. Тәрбиеленушінің тілдік қабілеті тек жаттығу мен қайталау арқылы ғана емес, сонымен қатар тыңдау, бақылау, қимылдау, қиялдау сияқты жан-жақты әрекеттер арқылы да жетіледі.

Мұндай кешенді тәсіл - баланың еркін, сенімді, белсенді сөйлеуші ретінде қалыптасуына берік негіз қалайды. Сонымен қатар, тілдік дамумен қатар келесі дағдыларды қатар дамытады:

- **Коммуникативтік дағдылар**: сөйлеу, тыңдау, сұрақ қою, жауап беру;
- **Танымдық дағдылар**: ойлау, салыстыру, логикалық байланыс орнату;
- **Шығармашылық дағдылар**: қиялдау, ойдан шығару, рөлдік ойындарға қатысу;
- **Цифрлық сауаттылық**: технологияны мақсатты әрі тиімді қолдану.

Мектеп жасына дейінгі балалардың сөйлеу дағдысын дамытуда **интегративті тәсіл** - аса тиімді бағыт. Бұл әдіс сөйлеу әрекетінің барлық компоненттерін: сөздік қорды, грамматикалық құрылымдарды, байланыстырып сөйлеуді, дыбыстау мәдениетін және тілге деген қызығушылықты дамытуға бағытталған түрлі әдістер мен құралдарды кешенді түрде қолдануды қамтиды.

Сонымен қатар, бұл тәсіл баланың жан-жақты, біртұтас дамуын қамтамасыз ету мақсатында тілмен қатар көркем әдебиет, математика, қоршаған ортамен танысу және басқа да білім беру салаларын

өзара байланыстыра отырып жүзеге асырылады. Осылайша, баланың сөйлеу қабілеті оқшау емес, тұтас дамушы жүйенің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады.

Бүгінгі таңда мектепке дейінгі білім беру ұйымдарында қолданылып жүрген түрлі инновациялық әдіс-тәсілдер баланың бірнеше дағдысын бір мезгілде дамытуға мүмкіндік береді. Мысалы, бала интерактивті тақта алдына шығып, экранда көрсетілген батырманы басады. Осы әрекет арқылы оның цифрлық дағдысы дамиды. Артынша экраннан жануардың дыбысы естіледі - бала қандай жануардың дыбысы екенін анықтауы тиіс. Бұл - оның танымдық, яғни ойлау, салыстыру, логикалық байланыс орнату қабілетін жетілдіреді. Өз жауабын айту арқылы бала коммуникативтік дағдыларын дамытады: тыңдау, түсіну, сөйлеу, ойды жеткізу.

Жануарды тапқан соң, сол аңның қимылын көрсету, дауысын салып беру немесе суретін салу сияқты тапсырмалар арқылы шығармашылық қабілеті дамиды. Яғни, бұл жерде бір ғана қарапайым оқу әрекеті бірнеше дағдыны: цифрлық, танымдық, коммуникативтік және шығармашылық қабілеттерді кешенді түрде қамтып отыр.

Мұндай кіріктірілген тәсіл баланың қызығушылығын арттырып, оны белсенді оқу әрекетіне тартуға септігін тигізеді. Балалар мұндай тапсырмаларды ойын ретінде қабылдай отырып, өздігінен ойлануға, тыңдауға, сөйлеуге және әрекет жасауға үйренеді.

Мектепке дейінгі балалық шақ – сөйлеу қабілетінің қарқынды дамитын кезеңі. Осы даму үдерісінде цифрлық технологиялар қолдаушы құрал ретінде тиімді қызмет атқара алады. Атап айтқанда, түрлі презентациялық материалдар, компьютерлендірілген жаттығулар мен интерактивті бағыттағы ойындар баланың жас ерекшелігі мен оқу мазмұнына сәйкес бейімделіп, үнемі жаңартылып отыруы қажет [3].

Шын мәнінде, цифрлық құралдардың тіл дамытудағы әлеуеті зор, себебі қазіргі балалар заманауи техникалық құрылғыларға ерекше қызығушылық танытады. Бұл қызығушылық - педагог үшін тиімді мүмкіндік. Баланың технологияға деген табиғи тартылысын тіл дамыту жұмыстарына ұтымды бағытта пайдалану оқу үдерісінің сапасын едәуір арттырады.

Цифрлық ресурстардың көмегімен баланың:

- тыңдап түсіну,
- дыбыстау,
- сөздік қорын байыту,
- байланыстырып сөйлеу,
- диалогтік қатынасқа түсу

сияқты негізгі сөйлеу дағдылары табиғи әрі қызықты формада қалыптасады. Осылайша, цифрландыру мектепке дейінгі білім беру саласына енген сайын, баланың сөйлеу дамуы да жаңа мүмкіндіктерге жол ашады.

Иә, бүгінгі таңда дағдыларды үйлесімді кіріктірумен қатар, білім беру үдерісіне цифрлық ресурстарды сәтті енгізу мүмкіндігі артып келеді. Алайда, бұл бағыттағы кез келген жетістіктің түп негізі – педагогтің кәсіби шеберлігі мен тәжірибесінде. Техника мен технология, тіпті жасанды интеллект қаншалықты жетілдіріліп жатса да, мектепке дейінгі тәрбие мен білім беруде тәрбиешінің рөлі ерекше. Себебі бұл салада тек білім беру емес, тұлғаның алғашқы әлеуметтік, психологиялық, моральдық және тілдік қалыптасу негіздері қаланады.

Жаңа технологияларды оқу үдерісіне тиімді енгізу үшін әдістемелік негізді қалыптастыратын да – педагогтің өзі. Ол тек білім беруші ғана емес, сонымен қатар бағыттаушы, ұйымдастырушы, баланың танымдық серіктесі рөлін атқарады. Сондықтан цифрлық ресурстарды таңдау мен қолдануда тәрбиеші баланың жас ерекшелігін, даму деңгейін, қызығушылығын ескере отырып, оқу қызметін сауатты жобалауы тиіс [4].

Осы орайда, педагог үшін басты міндет – цифрлық ресурстарды мақсатты, тиімді және педагогикалық тұрғыдан дұрыс қолдана білу. Бұл тек баланың сөйлеу қабілетін дамытуға емес, оның танымдық, эмоционалдық, шығармашылық және әлеуметтік дағдыларының да дамуына жол ашады.

Осы айтылғандарды негізге ала отырып, мектепке дейінгі ұйым педагогтеріне келесі ұсынымдарды ұсынамыз:

1. Оқу әрекетін баланың жас ерекшелігіне бейімдеу. Әрбір тапсырма, ойын немесе жаңа тақырып баланың жас ерекшелігіне, даму деңгейіне, және ең бастысы, бекітілген мемлекеттік білім беру стандартына сай болуы қажет. Бұл - оқу процесінің мазмұндық негізінің сапасын арттыруға мүмкіндік береді.

2. Көрнекі және дыбыстық материалдарды кеңінен қолдану. Оқу қызметі барысында визуалды (суреттер, анимациялар) және аудио материалдарды жүйелі қолдану баланың зейінін шоғырландырып, жаңа ақпаратты жеңіл әрі тез қабылдауына көмектеседі.

3. Ата-аналармен бірлескен жұмыс. Жаңа технологияларды пайдалана отырып, үй жағдайында да тіл дамыту жаттығуларын, дыбыстық тапсырмаларды, танымдық ойындарды ұйымдастыру

ұсынылады. Бұл тәсіл бала туралы ақпаратты ата-ана арқылы тереңірек білуге, оның жеке қызығушылықтарын, тілдік деңгейін нақтылауға мүмкіндік береді.

4. Интерактивті қарым-қатынасты дамыту. Тәрбиешілер интерактивті сұхбат пен ашық диалог формаларын жиі қолдануы қажет. Мұндай әдіс балалармен қарым-қатынасты жандандырып қана қоймай, олардың қандай сандық ойындар, құрылғылар немесе технологиялар қызықтыратынын анықтауға септігін тигізеді.

Пайданылған әдебиеттер тізімі:

1. Алдешов С.Е. Заманауи мультимедиялық технологиялар негіздері: оқу құралы. – Алматы, 2015.

2. Емельянова И.Д. Развитие речи детей дошкольного возраста в условиях цифровой трансформации// Гуманитарные исследования Центральной России. – 2023. – №4 (29). – С. 44- 52.

3. Абдикасова Г. А. Ақпараттық технология: оқулық. - Алматы: Қаз ҰТУ, 2005.

4. Асамбаев А. Ж. Жасанды интеллект негіздері: оқулық. - Алматы: Эверо, 2016.

УДК 291.1:004.8

МЕТОДЫ АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОГО КОНТЕНТА С ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ ПРОГРАММНОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ НА БАЗЕ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Тулеметова Гулчехра Тажиматовна
Ташкентский государственный медицинский университет,
доцент кафедры социальных наук, педагогики и психологии,
Ташкент, Узбекистан

С середины 1990-х годов успешное освоение киберпространства религией выявило проблему оперативного анализа религиозного контента. Эту роль в республиках СНГ выполняет особая процедура – религиоведческая экспертиза. [1, с. 172]. Её целью в Узбекистане является предупреждение распространения в обществе идей и взглядов, способствующих нарушению межконфессионального согласия и религиозной толерантности, призывающих к насилию и произволу на религиозной почве. [2, с.1]. Несомненно, анализ огромного пласта стремительно меняющегося религиозного медиаконтента требует применения инновационных технологий с использованием программного обеспечения на базе искусственного интеллекта, а именно, специализированные системы для анализа данных, обработки естественного языка и распознавания образов. В связи с этим актуальны междисциплинарные исследования на стыке религиоведения и IT-технологий и разработка интегративных курсов. [3, с. 162].

Работа по систематизации существующих методов крайне необходима для объединения различных способов содержательного анализа текста, так как несколько методов могут находить свою реализацию в одной конкретной методике, где данные по ним дополняют друг друга, увеличивая репрезентативность и валидность результатов. Например, *интент-анализ* (от лат. intendere – замышлять, затевать; – направленность сознания, воли, чувства на какой-л. объект; намерение, замысел) – метод, позволяющий выявить отношение автора к сообщаемой в его тексте информации о каком-либо факте, событии, человеке и т. д. Этот метод можно использовать при экспертизе МРС в текстах, опубликованных в средствах массовой информации интент-анализ для выявления характера влияния средств массовой коммуникации на индивидуальное и групповое сознание. Надежность получаемых при проведении интент-анализа результатов проверяется путем введения контрольной процедуры с участием дополнительной группы респондентов. Они соглашаются или не соглашаются с заключением экспертов, проводивших первоначальную идентификацию текста [4, с. 139].

Поскольку интент-анализ основан на экспертной оценке текста, его полная автоматизация не осуществлена. Но существуют методики, где автоматизированы первые этапы интент-анализа, позволяющие осуществлять операции выделения тем, кодирования и поиска. Применительно к экспертизе религиозного контента используются следующие:

– *Ethnograph* – методика предназначена для качественного (содержательного) анализа данных интервью, фокус-групп, дневников и пр. Процесс работы с данными построен на основе того, что производится поиск необходимых данных, отбор результатов поиска и анализ всего отобранного материала. Для каждого из звеньев этого процесса предусмотрен соответствующий набор процедур.

– Leximancer – методика, направленная на выявление ключевых тем (key-themes), концептов (concepts) в электронных документах. В отличие от других аналогичных методик, в своей

основе соединяет множество подходов, таких как вычислительная лингвистика, контент-анализ, информационные науки, физика, теория сетей и пр. Позволяет наглядно представлять результаты анализа и вычислений в виде карты концептов, разнообразных таблиц и диаграмм.

– Minnesota Contextual Content Analysis (MCCA) – методика, позволяющая осуществлять контекстуальный анализ (анализ слов в пространстве четырех социальных контекстов: практика, традиции, эмоции, анализ) и анализ основных мыслей и образов, раскрытых в тексте. Для каждого вида анализа разработаны и стандартизированы нормы. Помимо указанных главных функций позволяет выводить статистику, производить анализ слов, частотный анализ слов и категорий и т. д.

Самый распространенный метод – контент-анализ может быть проведен при помощи следующих методик:

– Crawdad Desktop – методика, позволяющая осуществлять контент-анализ и поддерживающая сложное моделирование. В основу положена запатентованная технология. В отличие от других аналогичных методик, в которых частота встречаемости слова признается эквивалентной его значимости, данная методика базируется на лингвистической теории порождения людьми последовательностей речевых единиц в их коммуникации, благодаря которой создается сетевая модель текста. При этом значимость слова рассчитывается на основе структурной позиции слова в полученной сети.

– INTEXT – методика, обладающая разнообразным функционалом, позволяющая создавать списки слов, разнообразные последовательности слов, перестановки слов, перекрестные ссылки, производить сравнение списков слов, контент-анализ, составлять конкорданс, управлять данными и др.

– Kwalitan – методика, позволяющая осуществлять качественный (содержательный) анализ таких данных, как протоколы интервью и наблюдений, разнообразные тексты (статьи, античные рукописи и пр.). Позволяет осуществлять кодирование, поиск, анализ слов и кодов, подготовку материалов для дальнейших исследований.

– PROTAN – автоматизированная система контент-анализа, которая предназначена для анализа любого текста (рассказы, клинические интервью, научные публикации, названия или резюме научных журналов, поэзия, рекламные материалы и др.). Ограничения PROTAN обусловлены статистическими ограничениями, отсутствием словарей, необходимых для того, чтобы анализировать специфический вид текста. Текст для анализа должен быть представлен в стандартной кодировке. Методика позволяет решать две основные задачи: определение структуры текста (при помощи семантических словарей), определение основных тем и идей текста (на основе информации, содержащейся во взаимосвязях между единицами анализа текста).

– Yoshikoder – методика контент-анализа текста, включающая разработку и использование словарей, автоматический поиск в контексте по ключевым словам.

Фоносемантический анализ текста или слова заключается в оценке его звучания безотносительно к его содержанию. Заключается в сопоставлении системы сочетаний фонем в конкретном тексте или слове с их стандартизированными оценками по ряду биполярных шкал [5, с. 33]. Результатом фоносемантического анализа является профиль выраженности оценочных шкал в стандартизированном семантическом пространстве, на основании которого делается заключение о возможном воздействующем эффекте текста на читателя. Однако ввиду крайней специфичности единиц анализа и непроработанного механизма соотнесения с содержанием текста (и отсутствия контроля факторов, влияющих на процесс осмысления текста) результаты этого метода представляются многим исследователям сомнительными и не обладающими внешней валидностью, что не отменяет адекватность применения данного метода для узкоспециализированных исследований. Фоносемантический анализ реализован в следующих методиках.

- Vaal. В этой методике реализованы алгоритмы оценки фонетического воздействия на человека слов и текстов русского языка, причем в основе этого эмоционального воздействия фоники слова и текста на подсознание человека лежат психофизиологические механизмы. Возможно

– анализировать готовые тексты с точки зрения такого воздействия, составлять новые с заданным вектором воздействия, выявлять личностно-психологические качества авторов текста, проводить углубленный контент-анализ и делать многое другое.

– DIATON – это методика экспертизы суггестивных текстов, основанная на фоносемантическом анализе и ориентированная на оценку скрытых особенностей, которые сложно осознать: фоносемантических, ритмических, структурных характеристик текста.

Дискурс-анализ широко применяется в социологических и политических исследованиях и отчасти реализован в таких программах, как CATPAC. В предыдущем параграфе были описаны возможности применения этой программы применительно к экспертизе материалов религиозного содержания.

– PC-ACE – методика, предназначенная для кодирования событий, позволяющая организовывать сложную текстовую информацию, хранить ее, осуществлять поиск необходимых данных, характеризующихся сложной структурой. Методика применима для всего спектра социальных наук, в том числе и религиоведения. Позволяет осуществлять качественный (содержательный) анализ данных [6, с. 29-37].

Морфологический анализ направлен на определение множества морфологических интерпретаций каждого из слов текста, состоящей из таких параметров, как лемма, морфологическая часть речи; набор общих граммем; множество наборов граммем. Морфологический анализ реализован в большинстве методик, так как является основой для других видов анализа текста. В качестве примеров можно отметить реализацию данного метода.

– ATLAS.ti – методика, позволяющая анализировать большие объемы текста, разнообразные графики, аудио- и видеоинформацию. Может применяться в социальных и экономических науках, маркетинге и менеджменте, теологии. Методика рассчитана на проведение качественного (содержательного) анализа данных и включает средства исследования текста, управления текстом, сравнения и пр.

– Textanz – методика, предназначенная для частотного анализа текста на уровне слов, фраз, словоформ. С помощью данной методики возможно производить анализ любого текста.

– TextArc – методика, позволяющая наглядно представлять и просматривать текст. С ее помощью можно подсчитывать разнообразные индексы, составлять конкорданс, автореферат. Также данная методика применима для синтаксического анализа.

– Profiler Plus – многоцелевая методика, предназначенная для кодирования текста. Включает синтаксический анализ и некоторые другие, более сложные принципы кодирования, использующие обобщения, множественные переходы и пр. Ориентирован на использование в сфере бизнеса, политике и в академической среде. Текст для анализа может быть на английском, русском, испанском, арабском или китайском языках. Полученные по итогам анализа результаты могут быть обработаны в статистических пакетах (например, SPSS), для оценки полученных результатов применяется экспертная оценка.

Таким образом, применительно к религиоведческой экспертизые эффективными считаются междисциплинарные методики: Ethnograph – методика предназначена для качественного (содержательного) анализа данных интервью, фокус-групп, дневников и пр.; В) Leximancer – методика, направленная на выявление ключевых тем (key-themes), концептов (concepts) в электронных документах; Г) Minnesota Contextual Content Analysis (MCCA) – методика, позволяющая осуществлять контекстуальный анализ в пространстве четырех социальных контекстов: практика, традиции, эмоции, анализ, а также анализ основных мыслей и образов, раскрытых в тексте; Д) Crawdad Desktop – методика, позволяющая осуществлять контент-анализ и поддерживающая сложное моделирование, а также методики Kwalitan, ROTAN, Yoshikoder и др.; Е) различные виды статистического анализа, структурно-лингвистического и фоносемантический анализ; Ж) методика установлениявтораконтентаиаутентичностизаписейприинтервью.

В заключение следует отметить, что приведенные примеры далеко не исчерпывают всей сферы исследования текстов. Расширение контекста методов применения анализа текста, а также поиск зависимостей и связей единиц анализа текста с психическими и социальными процессами создало большое разнообразие подходов и способов анализа религиозного контента с использованием программного обеспечения на базе искусственного интеллекта.

Список использованной литературы:

1. Тулеметова Г. Т. Общенаучные принципы исследования материалов религиозного содержания // Sharq mash'ali. 2022, № 4. -С. 161–173;

2. Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» (новая редакция, 5 июля 2021 г.). (Национальная база данных законодательства, 06.07.2021 г., №

03/21/699/0635)
3. Тулеметова Г. Т. Вопросы формирования понятийного аппарата религиоведческой экспертизы // Sharqshunoslik № 3.- С. 172–183
4. Слово в действии. Интент-анализ политического дискурса / под ред. Т. Н. Ушаковой, Н. Д. Павловой. - СПб.: Алетейя, 2000. - 316 с].
5. Журавлев, А.П. Фонетическое значение / А.П. Журавлев. - Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1974. - 150 с.
6. О. В. Митина, А. С. Евдокименко. Методы анализа текста: методологические основания и программная реализация. Вестник ЮУрГУ. Серия «Психология», выпуск 11. № 40, 2010. – С. 29-37

ӘОЖ 378:001.86

МӘДЕНИЕТ ПЕН ГУМАНИТАРЛЫҚ ТЕХНОЛОГИЯЛАР

Паридинова Ботагөз Жаппарқызы
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
Экономика және құқық институты,
аға оқытушы, философия магистрі, Қызылорда, Қазақстан

Мемлекетіміздің тұрақты экономикалық және әлеуметтік дамуын қамтамасыз етудің негізгі жолы білім беру және тәрбие беру жүйесін жоспарлы түрде құру болып табылады. Бүгінгі күнде XXI ғасырдың көшбасшы мемлекеті болу білім беру арқылы тәрбиелеудің тиімді жүйесін қалыптастыруда жатыр. Білім әлемдегі барлық мемлекеттердің негізгі басымдықтарының бірі болып саналады. Тәрбие жеке тұлғаның адамдық бейнесін, ұнамды мінез-құлқын қалыптастырып, өмірге бейімдеу мақсатында жүргізілетін жүйелі процесс. Сондықтан қазіргі бәсекелестік заманындағы шарттар бойынша оқытудағы ақпараттық және коммуникациялық технологиялар жүйесінің маңызы зор. Қазіргі заманғы философияның өзі гуманизм дағдарысына ұшырағаны жасырын емес. Дағдарыстың негізгі себебі – адамзаттың рухани-адамгершілік дамуы ғылыми-техникалық прогрестен артта қалуында деген пікірдеміз.

Білім беру тұлғаның қоғам талаптарын игеру жағдайындағы және оны реттеп отыратын тұлғаның қалыптасу процесі болып табылады. Бұл адам баласының оқу нормасы, тәрбиесі және әлеуметтік құндылықтарды игеру дағдысы ретінде саналады. Сондықтан білім беру процесі арқылы тәрбие жүргізу келесі сатылар негізінде дамиды: имитация – ересектердің мінез-құлқын кішкентай балалардың көшіруі; ойындық – бала мінез-құлықты оның мағыналық рөлі ретінде атқаруы; топтық ойындар – рөлдер негізінде күтілетін мінез-құлық.

Жастарға білім беру мен тәрбиелеудегі негізгі міндеттер тұлғаның рухани, адамгершілік, шығармашылық дамуының жоғарғы деңгей сапалық белгілеріне сәйкес болуы тиіс. Білім берудегі жаңа міндеттер тәрбие мәніне жаңа түсініктер береді. Тәрбие қызметінің қазіргі заманғы тұжырымдамалары бойынша негізгі мәселелер төмендегідей: 1) тұлға дамуын басқару үрдісі; 2) тұлға дамуының шарттарын құру бастамасы; 3) тұлғаны әлеуметтендіру үрдісін бақылау; 4) тұлға дамуындағы психологиялық және педагогикалық қолдау үрдісі.

«Технология» термині тек ғылымда ғана емес, күнделікті өмірде де кеңінен қолданылады. Сонымен бірге қазіргі шетелдік және қазақстандық ғылымда берілген түсінікке қатысты нақты ұғымдар жоқ. Ғылыми әдебиетте «технология» ұғымы алғаш рет машина, фабрикалар мен өндірістік индустрияның XVIII ғасырларда Европада дамуы барысында, ал Кеңестік ғылымда бұл термин XIX ғасырдың басында қалыптасты. Оның пайда болуы И. А. Двигубскийдің химиялық технологияға қатысты «Начальные основания технологии, или краткое показание работ, на заводах и фабриках производимых» (1808 ж.) оқу құралы, «Технологический журнал» (1840 ж.) топтамасының жарық көруі мен «Курс химической технологии» (1851 ж.) оқулығының шығуымен байланысты.

Демек, химияда «технология» арнайы ғылыми термин ретінде бекітілді. Қызметтің өзге салалары мен ғылыми әдебиетте «технология» түсінігінің орнына «өнер», «іс» секілді терминдер жиі қолданылады.

Сонымен бірге, технология ұғымын жеке түсінік ретінде ғылымға енуіне «техника» терминінің қолданылуы кедергі келтіріп, көп жағдайда «технология» ұғымын ауыстырып отырды. Сондықтан ғылыми пәндер классификациясында технология ұғымын техникалық ғылымдармен

байланыстырылып отырады.

Дегенмен, кейбір зерттеушілер технологияның техникалық пәндерінен бөлек ғылым салаларында кеңінен пайдалануға болатынын дәлелдейді. М. Корач пікірінше, техника адамның табиғатты игеруін көрсететін өркениет пен мәдениеттің бір саласы болып табылады және бұл салаға экономикалық қызметтегі материалдық құралдарға жетудің мақсаттарын енгізеді.

Басқа зерттеушілер техникалық ғылымдарды екі үлкен топқа бөледі:

1) техника мен еңбек құралдарының материалдық құрылысы туралы ғылым;

2) техникалық жүйелердің құрылымы мен қызметтері туралы ғылым. Олар технологияны ғылымның екінші тобына жатқызып, оның көптеген бағыттарын ерекшелейді: металл өңдеу технологиясы, машина жасау технологиясы, құрылыс өндірісінің технологиясы, химиялық технология және т. б.

А.Д. Бондаренко «техника» және «технология» терминдерінің эволюциясын сараптай келе, оның келесі хронологиялық кезеңдерін көрсетеді:

Бірінші (XIX ғ. басы – XIX ғ. үшінші ширегі): «технология» терминінің арнайы әдебиетке енуі және оның химия мен химиялық өндірісте бекітілуі.

Екінші (XIX ғ. үшінші ширегі – XIX ғ. соңы): «техника» терминінің кең тарауы және оның табиғат күшін игерудегі дағдылар, икемдер, тәсілдер мен білімдердің жиынтығы ретінде түсініктеме берілуі.

Үшінші (XIX ғ. соңы – XX ғ. бірінші ширегі): «техника» терминінің үстемдігі және оның адамзат қызметінің жеке салаларында кәсіпқойлық ретінде түсініктеме берілуі.

Төртінші (XX ғ. екінші ширегі): «технология» терминінің дамуы, оның өндірістің барлық салаларында таралуы және бекітілуі. Технология ғылыми және тәжірибелік дифференцияға ұшырады. «Техника» терминімен еңбектің материалдық нұсқалары белгіленді.

Бесінші (XX ғ. үшінші ширегі): «техника» мен «технология» терминдерін қолдануға қатысты қатал талаптар. Теориялық технологияның пәнін негіздеу қолға алынды. «...материя өмірінің формалық өзгерістерін зерттеуге бағытталған процестерді зерттейтін ғылым...» Берілген кезеңді зерттеушілер ғылыми технологияның бекітілуімен байланыстырады.

Алтыншы (XX ғ. соңғы ширегі): технологияның әрі қарай дифференциялануы, теориялық бөлімінің қалыптасуы мен дамуы. Техника термині бөлінді және жеке категориялық түсінік ретінде қалыптасты [1].

Бүгінгі күндегі әлеуметтік-саяси және экономикалық жағдайлар педагогикалық ұстанымдарды қайта қарап, тәжірибелі, сапалы білім беру арқылы болашақ мамандарды даярлаумен қатар, білім берудегі рухани-адамгершілік, ақпаратты шығармашылық және сыни өңдей алатын, құбылыстарды терең сараптайтын технологияларды қажет етеді. Оның негізгі рөлін гуманитарлық технологиялар атқарады. Гуманитарлық технологиялар – стратегиялық сипаттағы болашаққа болжам жасау, көпшілікке жария ету және даралығын танытатын әлеуметтік жүйелерді басқару әдістерінің кешені болып табылады.

Сондықтан «технология» түсінігінің мазмұны көпқырлы. Оның ғылыми шеңберінде теориялық және тәжірибелік салалары қоғамдық даму мәселесін шешу барысында қиындықтар туындатады.

«Технология» түсінігі ең алдымен шаруашылық өндірісі, техникалық прогресс, техникалық конструкциялар мен өндірістік процесс жүйелерімен байланысты. Сонымен бірге, технология материалдық өндіріс саласының пайда болуы арқылы дамыды.

Гуманитарлық технологиялар бойынша индивидтің әлеуметтік құрылымындағы өзгерістерді айқындауда «мінез-құлық стратегиясы» термині кеңінен қолданылады. Бұл ұғымды институтталған жүйешіктердің келісім теориясындағы өзара байланыстарды қарастыратын «әлем» түсінігімен қарастыруға болады. Ғылымда мұндай әлемнің жеті түрі көрсетілген:

1) нарықтық әлем; 2) индустриалдық әлем; 3) дәстүрлік әлем; 4) азаматтық әлем; 5) қоғамдық пікір әлемі; 6) экологиялық әлем; 7) шабыттану және шығармашылық қызметі әлемі.

Көрсетілген әлем түрлері сипаты мен құндылықтарына қарай бөлінеді:

1. Ақпарат көзіне қарай: нарықтық әлем – баға; индустриалдық әлем –техникалық және технологиялық стандарттар; дәстүрлік әлем – дәстүр, сенім аңыздар мен салт-дәстүр; азаматтық әлем – заңдар, мінез-құлық ережелері; қоғамдық пікір әлемі – саяси жарнама, өсек-аяң; экологиялық әлем – қоршаған ортаның жағдайы туралы мәлімет; шабыттану және шығармашылық қызметі әлемі – дарындылық.

2. Мінез-құлық нормаларының басымдығына қарай: нарықтық әлем – индивид қажеттілігінің жоғарылығы; индустриалдық әлем - өндіріс үдерісінің үздіксіздігін қамтамасыз ету; азаматтық әлем –

жеке мүдделерді ұжыммен байланыстыру; қоғамдық пікір әлемі – танымалдылық жетістігі; экологиялық әлем – адамдар арасында өзара байланыстарды экология талаптарымен байланыстыру; шабыттану және шығармашылық қызметі әлемі – қайталанбас нәтижеге жету мүмкіндігі.

3. Институтталған жүйешіктер пәндік белгілері бойынша бөлінеді: нарықтық әлем - әлеуметтік өзара байланыстардың негізі болып табылатын тауар мен ақша; индустриалдық әлем – құрал-жабдық; дәстүрлік әлем – табыну құралдары; азаматтық әлем – қоғамдық игілік; қоғамдық пікір әлемі – мәртебе көрсеткіштері; экологиялық әлем – табиғат нысандары; шабыттану мен шығармашылық әлемі – өнертабыс және инновациялар [2, 58-68 бб.]. Демек, аталған жеті әлем бір-бірімен өзара байланысты және өз кемшіліктерін біріге реттеп отыруға мүмкіндіктері бар.

Жалпы гуманитарлық технологияларды білім берудегі инновация ретінде қарастырамыз. Білім беру процесінде инновацияның маңыздылығы зор. Инновация – жүйені жаңарту, дамуын қамтамасыз етуге бағытталған, жаңа сапалық белгілерге өту жолы. Білім берудегі инновациялық ізденіс гуманитарлық технологиялар түсінігіндегі парадигмалар өзгерісіне байланысты. Сондықтан оқыту процесіне инновациялар енгізу уақыт талабына сай болуы тиіс. Бұл бағытта гуманитарлық технологиялардың білім беру процесіндегі маңыздылығын ескерген жөн.

Инновациялық педагогикалық процестер әлеуметтік зерттеулер мен педагогикалық тәжірибе салаларының пәні ретінде зерделенуі елімізде кеш қалыптасты. Әлемдік педагогикалық қауымдастық бұл мәселеге ерекше қарайды. Мәселен, ЮНЕСКО жанында әлемнің барлық елдеріндегі педагогикалық тың жаңалықтар жиынтығын жүйелеп, ақпарат беретін білім беруді дамытудағы педагогикалық инновациялар орталығы қызмет атқарады.

Инновация адамзат секілді өмір циклінен өтеді. Инновация дамуының келесі кезеңдері бар: 1) инновацияның пайда болуы; 2) оның қалыптасуы және нақты ортада жылдам өсімі; 3) кемелденуі, оның өзге ортаға кең таралуы; 4) жаңа бастамалардың дәстүрге айналуы.

Дәстүрге айналған инновацияның төртінші сатысы ұзақ уақыт қоғам үшін қажетті болады. Бірақ, оның қажеттілік шарттары өзгерсе, инновациялық дамудың бесінші кезеңі қалыптасып, дағдарысқа ұшырау байқалады [3, 125 б.].

Еліміздегі гуманитарлық технологиялардың қазіргі жағдайын талдауға байланысты оның екі мен үшінші сатылары арасында десек те болады. Бүгінде ол қоғамның барлық салаларына кеңінен тарап, білім беру мен тәрбиелеудегі маңызы артты. Біздің ойымызша, саяси-әлеуметтік, философиялық, діни, ұйымдастыру-басқару, әлеуметтік-мәдени инновациялардың педагогикалық инновацияларға ықпалы мол.

Қорыта айтсақ, гуманитарлық технологиялар білім берудегі инновациялық дамудың деңгейі мен жастар тәрбиесіндегі құндылықтарды айқындауға ықпал жасайды. Болашақ мамандарға қазіргі қоғамға қажетті кәсіби шеберлікті орындауға тәрбиелейді. Білім беру мен тәрбиелеу интеграциясы әлемнің жаһандық мәдениеті мен өзара түсіністік арасындағы байланыстың адамзат тұлғасының даму көрсеткішін танытады. Сондықтан білім беруді модернизациялау қоғам мүшелерінің ойлары мен қызметінің нәтижесі саналады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Насимова Г. О. Политическая конфликтология. – Алматы, 2008. – 246 с.

2. Олейник А. В поисках институциональной теории переходного общества // Вопросы экономики. – 1997. – № 10. – С. 58-68.

3. Соломин В. П. Гуманитарные технологии как инновация в образовании // Вестник ТГПУ. – 2011. - №4 (106). – С. 125.

УДК 004.8

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ, РЕЛИГИОЗНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ АСПЕКТОВ

Хайдарова Нигора Тухтасуновна
Андижанский государственный институт иностранных языков, преподаватель,
Андижан, Узбекистан

Искусственный интеллект (ИИ) стал неотъемлемой частью современного общества, вызывая значительные изменения в различных сферах жизни. Его влияние ощущается не только в

технологическом прогрессе, но и в философских, религиозных и культурных контекстах. Эта статья направлена на исследование взаимодействия ИИ с философией, религией и культурой, а также на анализ этических и онтологических вопросов, возникающих в результате этого взаимодействия.

Философия, как дисциплина, стремится понять природу реальности, сознания и интеллекта. В последние годы философы, такие как Дэвид Чалмерс и Джон Сёрл, активно обсуждают вопросы, касающиеся природы сознания и его связи с интеллектом. Чалмерс в своей книге "Сознающий ум" поднимает концепцию «трудной проблемы сознания», утверждая, что понимание сознания требует не только научного, но и философского подхода. Он подчеркивает, что сознание является более сложным явлением, чем просто результат нейронной активности в мозге [1, с. 55].

Сёрл, в свою очередь, через свой эксперимент «Китайская комната» ставит под сомнение возможность истинного понимания и сознания у машин. Он утверждает, что даже если машина может имитировать человеческое поведение, это не означает, что она обладает подлинным пониманием. Эти дебаты подчеркивают важность философского осмысления ИИ и его потенциального влияния на наше понимание сознания [2, с. 22].

Так же важно обратить внимание на этику искусственного интеллекта.

Этические аспекты ИИ занимают центральное место в современных дебатах. Ник Бостром в своей работе «Суперинтеллект» предупреждает о потенциальных рисках, связанных с развитием ИИ. Он задает вопросы о том, что произойдет, когда машины превзойдут людей в интеллекте: будут ли они служить человечеству или угрожать его существованию? Бостром подчеркивает, что человеческий разум обладает уникальными способностями, которые отсутствуют у других животных. Если машины достигнут уровня интеллекта, превышающего человеческий, это может привести к непредсказуемым последствиям [3, с.14].

Развитие ИИ идет семимильными шагами, в то время как эволюция биологического мозга происходила медленно и постепенно на протяжении миллионов лет. Бостром также акцентирует внимание на необходимости финансирования исследований безопасности ИИ, что на данный момент не получает достаточного внимания со стороны исследователей. Важно разработать этические нормы и стандарты, которые будут регулировать использование ИИ, чтобы минимизировать риски и вредные последствия [4, с.15].

Искусственный интеллект и религия на сегодняшний день, можно сказать, на одной волне. Отношение религии к искусственному интеллекту также заслуживает внимания. В статье С.С. Поповой «Применение искусственного интеллекта в деятельности религиозных объединений и контроле за ними» обсуждается, как религия адаптируется к изменениям в обществе и трансформации отношений между полами и климатическими изменениями. Традиционные религии трансформируются под влиянием цифровизации, чтобы сохранить и увеличить численность своих последователей.

Цифровизация изменяет традиционные модели коммуникации, которые в религиозной сфере имеют особое значение. Например, в исламских странах, таких как Саудовская Аравия, в рамках программы Vision 2030 создано Министерство хаджа, которое активно использует цифровые технологии для управления потоками паломников. Это позволяет паломникам оформлять визы, резервировать номера в отелях и оплачивать необходимые расходы через единый портал [5, с. 102].

Также искусственный интеллект может быть использован для анализа священных текстов, улучшения их понимания и интерпретации. Он способен выявлять тенденции, популярные религиозные темы и практики в интернете, что позволяет религиозным организациям своевременно корректировать свою деятельность. Например, чат-боты могут анализировать, какие религиозные темы обсуждаются в различных странах и регионах, что дает возможность лучше понимать интересы и потребности верующих.

Однако важно помнить о рисках, связанных с использованием ИИ в религиозной сфере. Например, системы мониторинга и анализа информации могут использоваться для выявления признаков религиозной ненависти и формирования «религиозного ландшафта». При этом необходимо учитывать причинно-следственные связи, чтобы не допустить нарушения прав граждан и дискриминации.

На вопрос о влиянии искусственного интеллекта на культуру, можем со спокойной душой утверждать, что культура, как система символов и значений, также подвергается влиянию ИИ. Искусственный интеллект способен анализировать и интерпретировать культурные феномены, выявлять новые тенденции и предсказывать изменения в общественном мнении. Это открывает новые возможности для культурных исследований и создания новых форм искусства.

Тем не менее, использование ИИ в культуре вызывает и ряд вопросов. Например, кто несет ответственность за произведения искусства, созданные ИИ? Каковы права авторов и создателей? Эти

вопросы требуют внимательного рассмотрения и разработки новых подходов к авторскому праву и интеллектуальной собственности.

В заключении можем сказать - искусственный интеллект находится на пересечении философии, религии и культуры, вызывая множество вопросов и дискуссий. Это требует от нас не только научного, но и этического подхода к его развитию и применению. Мы должны учитывать не только технологические достижения, но и их влияние на общество, культуру и религию. Важно, чтобы этические нормы и законодательные инициативы шли в ногу с развитием технологий, обеспечивая безопасное и ответственное использование ИИ в будущем.

Искусственный интеллект представляет собой мощный инструмент, способный изменить наше понимание мира. Однако его использование должно быть основано на принципах ответственности, этики и уважения к человеческому достоинству. Мы должны стремиться к созданию гармоничного сосуществования человека и машины, где технологии служат на благо общества и культуры, а не становятся источником конфликтов и недопонимания.

Список использованной литературы:

1. Бостром Н. Этические проблемы,связанные с искусственныи интеллектом.– Vol. 2: / Ed. I. Smit et al. – Oxford U.K, 2003. – P. 12–17.

2. Е.А. Климова. Концепция самоперцепции в контексте теории сознания Дэвида Чалмерса. ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара, Россия (УДК 130.3)

3. С.Ю. Нечаев. Китайская комната Дж. Р. Серля в контексте проблем философии искусственного интеллекта. Известия Саратовского университета 2010.Т.10. Сер. Философия. Педагогика. Выпуск

4. Попова С.С. Применение искусственного интеллекта в деятельности религиозных объединений и контроле за ними. Journal of Digital Technologies and Law. 2024;2(1):101–122. https://doi.org/10.21202/jdtl.2024.6. EDN: eknpxs

5. https://newochem.io/urban-ai-1/(**Автор**: Тим Урбан **Оригинал**: Wait But Why)

УДК 371.26

ОБУЧЕНИЕ ПО МЕТОДУ КОРНЕЛЛА И ОЦЕНКА ЗНАНИЙ СТУДЕНТОВ

Хамидова Рислигоя Фарахадовна
Андижанский государственный педагогический институт ассистент кафедры истории, Андижан, Узбекистан

В условиях стремительного развития глобализации и информационных технологий необходимость применения новых подходов, эффективных методов и педагогических технологий в образовательном процессе возрастает с каждым днём. В частности, в высших учебных заведениях важное значение имеет эффективная организация учебных занятий, системная оценка знаний студентов, а также формирование навыков самостоятельного мышления посредством интерактивных методов. Основная цель оценки знаний студентов, обучающихся в высших учебных заведениях, заключается в углублённом освоении изучаемых дисциплин, формировании позитивного отношения к выполнению различных заданий, развитии самостоятельного мышления, стремлении регулярно повышать уровень знаний, а также широком использовании учебной литературы. Это является одним из наиболее актуальных аспектов современного образования.

В соответствии с постановлением Президента Республики Узбекистан «О дополнительных мерах по повышению качества образования в высших учебных заведениях и обеспечению их активного участия в широкомасштабных реформах, проводимых в стране» [10] предусматривается разработка нового положения о системе контроля и оценки знаний студентов. В данном документе установлено, что Министерство высшего и среднего специального образования совместно с существующими ведомствами и учреждениями, в ведении которых находятся вузы, обязано в двухмесячный срок разработать и в установленном порядке утвердить данное положение. В результате проводимых реформ в области оценки знаний студентов были подготовлены рекомендации, изложенные в приказе Министра высшего и среднего специального образования Республики Узбекистан от 9 августа 2018 года № 19-2018 [9].

Для эффективного обучения студентов необходимо применять различные современные

методы. Одним из таких методов является **метод Корнелла**, который широко используется в образовательном процессе и отличается своей высокой результативностью. Данный метод был разработан в 1950-е годы профессором Корнеллского университета Уолтером Пауком. Его основная цель заключается в эффективной фиксации учебного материала в процессе занятия, выделении ключевых идей, закреплении знаний с помощью вопросов и ответов, а также формировании общих выводов. Метод Корнелла направлен на то, чтобы сделать учащихся не просто слушателями, а активными участниками учебного процесса.

Использование метода Корнелла в педагогической практике помогает студентам сосредоточить внимание, перерабатывать усвоенные знания и закреплять их в памяти. Записи, сделанные студентами по данной методике, впоследствии могут быть использованы для повторения, самостоятельной работы и в процессе оценки знаний. В современной системе образования Узбекистана также особое внимание уделяется внедрению инновационных педагогических подходов, обеспечивающих объективную и справедливую оценку знаний студентов и их активное участие в учебном процессе. Метод Корнелла рассматривается как инновационный подход, способствующий эффективному взаимодействию преподавателя и студента, а также предлагающий новые формы контроля знаний.

Метод Корнелла — это интерактивный и ориентированный на студента способ организации учебных занятий и оценивания знаний.

Применение метода Корнелла:

1. **Подготовка к занятию**: преподаватель знакомит студентов с материалом и просит подготовиться к занятию.
2. **Учебный процесс**:

- **Лекция (основная часть)**: преподаватель излагает материал, студенты записывают основные сведения в правой части листа.
- **Фиксация информации (левая часть)**: после окончания лекции студенты кратко записывают ключевые идеи в левой части листа.
- **Анализ информации**: студенты обдумывают полученные сведения, анализируют и оценивают их. В этой части фиксируются ключевые слова, вопросы и краткие пояснения.

3. **Выводы (нижняя часть листа)**: студенты формулируют основные выводы и обобщения по занятию.

Оценка знаний студентов:

- После занятия студенты фиксируют усвоенные сведения и самостоятельно оценивают уровень своих знаний.
- Преподаватель проверяет записи студентов и задаёт вопросы по ключевым идеям.

Преимущества метода Корнелла:

- способствует лучшему усвоению информации;
- развивает навыки самостоятельного обучения и анализа;
- формирует активное слушание и умение эффективно фиксировать материал.

Таким образом, организация занятий по методу Корнелла играет важную роль в повышении эффективности образовательного процесса. Данный метод обеспечивает систематизацию знаний студентов, выделение ключевых идей, закрепление усвоенного материала и новые возможности для его оценки. Исследования показывают, что применение метода Корнелла развивает у студентов навыки самостоятельного мышления, аналитического подхода и творческие способности. Кроме того, он побуждает обучающихся активно участвовать в занятиях, повышая уровень усвоения знаний. Занятия, организованные по этому методу, помогают не только эффективно освоить материал, но и формируют у студентов навыки самоконтроля, самооценки и умения делать выводы. В связи с этим широкое внедрение данного метода в образовательный процесс, его интеграция с современными педагогическими технологиями и практическое применение являются одной из приоритетных задач современной системы образования.

Список использованной литературы:

1. Pauk, W. (2013). How to Study in College. 11th Edition. Cengage Learning.
2. Ahmadjonova, D. (2020). “Zamonaviy pedagogik texnologiyalar va ularning ta’lim jarayonidagi o‘rni”. – Toshkent: O‘zbekiston Milliy universiteti nashriyoti.
3. O‘zbekiston Respublikasi Prezidentining 2019-yil 8-oktabrdagi PQ-5847-sonli “O‘zbekiston Respublikasi oliy ta’lim tizimini 2030-yilgacha rivojlantirish konsepsiyasi to‘g‘risida”gi qarori.
4. Pauk, W., & Owens, R. J. Q. (2010). The Cornell Note Taking System: Effective Strategies for Academic Success. Cornell University Press.

5. Nishonova, Z. (2021). “Oliy ta’limda innovatsion metodlardan foydalanishning samaradorligi”. – Ta’lim taraqqiyoti jurnali, №3, 45–52-betlar.
6. Aliyeva, M. (2019). “Talabalarning bilimini baholashda yangi pedagogik yondashuvlar”. – Toshkent: Fan va texnologiya nashriyoti.
7. Brown, P. C., Roediger, H. L., & McDaniel, M. A. (2014). Make It Stick: The Science of Successful Learning. Harvard University Press.
8. Jalolov, J. (2018). Pedagogika. – Toshkent: O‘qituvchi nashriyoti.
9. Normurodova N.B. OLIY TA'LIM MUASSASALARIDA TALABALAR BILIMINI NAZORAT QILISH VA BAHOLASH TIZIMIDAGI ISLOHOTLAR. Jurnal “Экономика и социум”
10. https://lex.uz sayti

UDC 004.8

THE IMPACT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE ON EDUCATION TODAY

Hamidov Nodirbek Zakirovich
Andijan State Institute of Foreign Languages
Faculty of English Language and Literature
Department of Theoretical Aspects of the English Language, Andijan, Uzbekistan

Artificial Intelligence in Education in the 21st Century

In the 21st century, digital technologies are rapidly developing and penetrating into all aspects of our lives, particularly in the field of education. The introduction of Artificial Intelligence (AI) technologies plays an important role in improving the quality of education, personalizing the learning process, and reducing teachers’ workload [1]. This article examines the main directions, practical applications, advantages, and challenges of AI technologies.

The Concept and Main Capabilities of Artificial Intelligence

Artificial Intelligence is a system that enables the implementation of functions characteristic of human intelligence (logical thinking, learning, decision-making) through technical means[2]. Today, AI algorithms can analyze large amounts of data and provide solutions tailored to users’ needs. These technologies are opening up broad opportunities in education[3].

Practical Applications of Artificial Intelligence in Education

1. **Personalized learning** – Creating individual programs tailored to students’ age, knowledge level, and learning style[4].
2. **Automated assessment** – Using AI to evaluate tests, essays, and assignments quickly, accurately, and fairly[6].
3. **Virtual teachers** – Interactive assistants that can help learners at any time.
4. **Language learning platforms** – Learning languages through interactive, real-time analysis based on Natural Language Processing technology7.
5. **Monitoring and analysis** – AI automatically tracks students’ activities, participation, and achievements[9].

The Role of Artificial Intelligence in Higher Education

Today, AI technologies are widely implemented in higher education institutions. Universities and institutes use AI-based platforms to automate curricula, analyze students’ knowledge, and ensure an individual approach. For example, with AI, students’ participation, performance in assignments, and knowledge levels are constantly monitored, which contributes to the effective organization of the learning process [1]. At the same time, many higher education institutions already integrate AI functions into their Learning Management Systems (LMS): content is recommended based on users’ learning speed, interests, and proficiency level[8]. This is especially relevant for distance education.

Students’ Attitude

Surveys and observations conducted in recent years show that students have a positive attitude toward AI technologies [3]. They note that such technologies help to:

- accelerate the learning process;
- expand opportunities for self-assessment;
- create an engaging and interactive learning environment.

However, some students point out that excessive reliance on technology may reduce human

interaction and critical thinking [5]. They also emphasize that in some cases, AI recommendations are not fully accurate, and the teacher's opinion is still essential.

Advantages and Challenges

Advantages:

- Improving the quality of education;
- Saving time for both students and teachers;
- Creating a learner-centered educational environment;
- Developing digital literacy.

Challenges:

- Privacy and personal data security;
- Technological failures and dependence on them;
- The risk of the teaching profession becoming automated;
- Reduction in social and emotional interaction.

Conclusion

Artificial Intelligence is becoming an integral part of modern education. It not only increases the efficiency of the learning process but also promotes innovative pedagogical approaches. At the same time, when implementing it, human factors, ethical and social aspects, and security issues must be taken into account. AI technologies are tools, but the main role still belongs to the teacher.

References:

1. UNESCO (2021). Artificial Intelligence and Education: Guidance for Policy-Makers. Paris: UNESCO Publishing.

2. Russell, S., & Norvig, P. (2020). Artificial Intelligence: A Modern Approach (4th ed.). Pearson.

3. Holmes, W., Bialik, M., & Fadel, C. (2019). Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning. Boston: Center for Curriculum Redesign.

4. Luckin, R. et al. (2016). Intelligence Unleashed: An Argument for AI in Education. Pearson Education.

5. Selwyn, N. (2019). Should Robots Replace Teachers? AI and the Future of Education. Polity Press.

6. Baker, R.S. (2016). Stupid Tutoring Systems, Intelligent Humans. International Journal of Artificial Intelligence in Education.

7. OECD (2020). AI and the Future of Skills, Volume 1: Capabilities and Assessments. OECD Publishing.

8. Тураев A.A. (2022). Sun'iy intellekt va zamonaviy ta'lim texnologiyalari. Toshkent: Innovatsiya nashriyoti.

9. Murodov, S. (2023). Raqamli ta'limda AI texnologiyalarining o'rni. O'zbekiston pedagogika jurnali, №2. 72-son 4 –to'plam May 2025 Sahifa: 390

ӘОЖ 165.12

ЖАСАНДЫ ИНТЕЛЛЕКТТІҢ ОНТОЛОГИЯЛЫҚ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯЛЫҚ ЖӘНЕ НОРМАТИВТІК ӨЛШЕМДЕРІ: ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ

Шимшек Хажы Ахмет
Кастамону университеті
Философия кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы, Түркия Республикасы
Көлеген Гүлбазар Батырханқызы
Кастамону университеті философия кафедрасы, докторант,
Түркия Республикасы

Кейінгі кезеңде қолданбалы қажеттіліктердің одан сайын арта түсуі, уақытты, пайда болған мәселелердің шешімдерін қарастыру технологияның алдыңғы-ғасырлардың өзінде болмаған жылдамдықпен дамуына әсер етті. Адам айтса нанғысыз даму орын алуда. Технологияның бұл дамуы адам өмірін барныша жеңілдетіп отырғаны жасырын емес. Алайда, жасанды интеллект адам санасын толығымен алмастыра ала ма? деген сұрақтар қазіргі таңда адамзат баласын ойландырып тұрғаны рас.

Жасанды интеллект ұғымын түсіну үшін ең алдымен «интеллект» ұғымының өзін айқындап алу керек. Интеллектті тек есептік немесе алгоритмдік қабілетімен шекаралап қойсақ оны редукционистік құрылымға түсіріп жібереді; ал философияда интеллект – танымдық (когнитивтік), еріктік (волюнтативтік) және құндылықтық-нормативтік қабаттардың түйісу нүктесі ретінде кең ауқымда қарасырылады. Осы үш қабаттың өзара бірігуі жасанды интеллектті «жай құрал» ғана емес, адам болмысының өрісін өзгертуі мүмкін күш ретінде қарастыруға мәжбүрлейді.

«Интеллект» жүйелі түсінік ретінде Аристотельдің «Жан туралы» трактатында беріледі. Ол интеллектті «Ноос» немесе «Нус» деп атаған. Оның ойынша, «адам жаны мен тәні тығыз байлыныса отырып жанның бір бөлігі ақылды жетілдіреді» [1, 103 б.]. Бұл туындау немесе туу процесі емес, бұл жетілу процесі. Аристотельдің түсіндірмесі алғашқы түсінікті қалыптастырды.

Ал, интеллекттің табиғатын түсіндіруде классикалық философия нақты айқындық бере бастайды, мәселен Декарт пен Канттың сана мен ерікті талдауы жасанды интеллектті тек техникалық құрал ретінде емес, адам болмысының өрісін түбегейлі түрлендіретін күш ретінде пайымдауға іргетас қалайды.

Декарттың философиясында ақыл-ойдың басты сипаты — ол айқындық және ерекшелікке (claritas et distinctio) ие болуымен қатар, ерік бостандығына да тәуелсіздік береді. Демек, ақыл шындыққа ғылыми әдіс арқылы жетеді, ал ерік осы ақылдың шешіміне бағынады.

Бұл модельдің екі маңызды салдары бар: «Ақыл-ойдың өздігінен дамуы (автономия). Ақылдың өзіндік дамуы трансценденттік жауапкершілікке жол ашады. Яғни, «дұрыс ойлаудың» этикалық салдарын тудырады [2, 15 б.]; Қосарланған дуализм (res cogitans vs res extensa): Бұл модель инструменталдық рационалдылықты (құрал-мақсат байланысы) қалыпты рационалдылықтан (жақсы-жаман, қажетті-қажетсіз) бөліп, техника мен адам арасына түбегейлі шекара қояды.

Декарт үшін интеллект — бұл ойлау, талдау және шешім қабылдау қабілеті. Ең маңыздысы, бұл ақыл-ой моральдық және этикалық жауапкершілікке ие. Ол тек ақиқатты іздеп қана қоймай, дұрыс пен бұрысты, жақсы мен жаманды ажырата алады. Яғни, адамның интеллектісі автономды және трансценденттік сипатқа ие.

Жасанды интеллект жөніндегі қазіргі пікірталастарда осы бөлініс қайта көтеріледі: есептеу жүйелерінің логикасы адам еркі мен моральдық құндылықтарымен қалай байланысады? Бұл сұрақты И.Кант философиясынан қарастыра аламыз. Кант бұл ұғымды ішкі ойлау арқылы дамытып, танымның шарттарын субъектінің өзінен іздейді. Оның пікірінде «Интеллект” (Verstand) ережелерді белгілейтін қабілет ретінде, ал практикалық ақыл-ой моральдық заңға бағынатын ерік ретінде сипатталады. Мұнда «автономия» ұғымы шешуші рөл атқарады: еркіндік бұл өзін-өзі заңдастыру. Бұл екі ұғым Жасанды интеллект үшін екі өлшем береді:

- Когнитивтік (танымдық) деңгей: Бұл — ережелерді қалыптастыру және қолдану қабілеті, яғни үлгілерді табу, жалпылау және себеп-салдарлық байланыстарды анықтау.

- Нормативтік (құндылықтық) деңгей: Бұл — әмбебап сипатқа ие бола алатын принциптерге сәйкес әрекет ету. Канттың категориялық императиві осыған мысал бола алады.

Демек, «интеллект» тек тиімділікке жету емес, сонымен қатар нормаларды белгілейтін қабілет. Жасанды интеллекттің кейбір шешімдері (мысалы, пайданы барынша арттыруға бағытталған утилитарлық оңтайландыру) когнитивтік деңгейді модельдей алғанымен, нормативтік автономияны, яғни өзіне әмбебап заң қою қабілетін, тек имитациялай алады. Бұл айырмашылық қазіргі этикалық пікірталастардың негізгі өзегіне айналып отыр.

Декарт та, Кант та интеллект пен танымның маңыздылығын мойындаған. Олардың ойынша, интеллект бұл адамның жай ғана сезім мүшелерімен шектелмейтін, одан жоғары тұратын қабілеті. Екеуі де интеллектті автономиялық (тәуелсіз) деп санады, яғни ақыл-ой сыртқы әсерлерге толық тәуелді емес, ол ақиқатқа өз бетінше жете алады. Бұл автономия адамды машиналардан немесе жануарлардан ерекшелендіреді. Ал айырмашылықтары екеуінің интеллектке беретін анықтамасында жатыр. Декарт бойынша интеллект деген «ойлаушы субстанция» (res cogitans). Декарт үшін интеллектің басты міндеті күмән мен қателіктерден арылып, анық және айқын білімге жету. Ол интеллекттің моральдық аспектісін емес, таза логикалық, танымдық функциясын алға қойды. Кант интеллектке моральдық және практикалық мағына бере отырып, интеллект (Verstand) тек танымдық қабілет емес екендігін, сонымен қатар ережелер мен заңдылықтарды құратын қабілет екендігін алға тартады. Ол моральдық заңдарға бағынатын «практикалық ақылды» ұғымын енгізеді [3, 112 б.]. Яғни, адамның ерік-жігері тек ақылға ғана емес, сонымен бірге этикалық принциптерге де бағынады. Канттың «автономды интеллекті» Декарттан өзгеше, тек ойлаудың тәуелсіздігі емес, сонымен қатар адамның өзіне моральдық заң қою қабілеті.

Осылайша, жасанды интеллекттің «ойлай алуы» мен «моральдық жауапкершілікті» өзіне ала алмауы арасында іргелі қайшылық бар екені көрінеді. Бұл қайшылық техниканың мәні туралы кең

ауқымды сұрақтарды туындатты. XX ғасырда Хайдеггер мен Йонас дәл осы деңгейде жаңа сын тұрғысынан көзқарас ұсынды.

Мәселен, Хайдеггер техникаға инструментализмнен тыс қарайды: техника – тек құрал емес, әлемді ашудың ерекше жолы. Ол мұны «Gestell» немесе «енгізіп қию/қамту» (enframing) деп атайды. Техника Болмысты «қойма немесе қор» ретінде көруге мәжбүрлейтінін алға тартады. Мұндай көзқараста адам да, табиғат та пайдаланылатын ресурсқа айналады. Ал, жасанды интеллект деректерді «қор» ретінде жасанды интеллекттендіру, болжау мен басқаруды жалпыға ортақ рационалдылық етіп жасауы нәтижесінде адам әрекетінің мағынасы құралдық өлшемдермен жұтылып кету қаупінде екенін ескертеді. Яғни, Хайдеггер бойынша техника тек құрал емес, «дүниені ашудың» ерекше тәсілі. Enframing табиғатты, адамды, заттарды «ресурс» ретінде көруге мәжбүрлейтін көзқарас» [4, 55 б.]. Яғни, орман – тек отын қоймасы, өзен – тек электр энергиясының көзі, адам – тек жұмыс күші немесе деректер көзі. Бұл көзқарас үстем болғанда, біз дүниені тек тұтыну және пайдалану көзі ретінде көреміз. Осыдан «адам» да құралға, «standing-reserve»-ке айналуы мүмкін. Жасанды интеллект дәуірінде адам жай ғана деректер жеткізуші немесе алгоритмді «қоректендіретін ресурсқа» айналып кетуі ықтимал. Бірақ, Хайдеггер оптимистік бір ой айтады осындай қауіптің өзінде құтқарушы мүмкіндік бар. Техниканың enframing күшін өнер, поэзия, философия сияқты «ашудың» балама тәсілдері шектей алады. Өнер бізге дүниені тек «пайда көзі» ретінде емес, мәндік, әсемдік, болмыстық қырынан көрсетеді.

Егер Жасанды интеллектті біз тек техникалық-экономикалық мүдде бойынша дамытсақ – адам да тек құралға айналады. Сондықтан заң, мәдениет, этика арқылы «тежегіш» механизмдер қажет. Хайдеггердің ойынша, қазіргі техника — бұл жай ғана құрал емес, ол әлемді түсінудің, қабылдаудың бір тәсілі болуға бағыт алуы керек.

Демек, Хайдеггердің философиясына сәйкес, жасанды интеллект адам интеллектуалдық қабілеттерінің бір ғана бөлігін — есептеу және басқару функцияларын — имитациялайды. Ол әлемді танудың басқа жолдарын (шығармашылық, этика, экзистенциалдық тәжірибе) игере алмайды.

Ал, Ханс Йонас бұл сынға жауапкершіліктің жаңа императивін қосады: «әрекетіңнің салдары шынайы адам өмірінің жалғасу мүмкіндігін жоққа шығармайтындай болсын» [5, 52 б.]. Йонас үш тезис ұсынады:

- Техникалық әрекеттің салдары бар (кеңістікте де, уақытта да);
- Бұл салдар қайтарымсыз болуы мүмкін (экология, ядролық, биотехникалық жасанды интеллет модельдері);
- Сондықтан этика болашаққа бағдарланған сақтық герменевтикасын (heuristics of fear) қажет етеді.

Өткендегі дереккөздер адамның өзі туралы білімі және оған жауапкершілік жүктеудің негізі. Өз кезегінде, өткенге негізделген жауапкершілік болашаққа жауапкершіліктің этикалық векторын құруға әкеледі. Бүгінгі күні орын алған жалпы технологиялық өзгерістер дәуірі тек жаһандық, ауқымды, кумулятивті және қайтымсыз сипатта ғана емес, сонымен бірге субъектінің маңыздылығын өзгертетіні назар аударады.

Йонастың қаупі болашаққа бағытталған жаңа жауапкершілік императивін ұсынса, ол бізді интеллекттің өз мәнін қайта ойлауға жетелейді. Жасанды интеллектті дұрыс түсіну үшін оны тек техника немесе құрал емес, болмыс пен білімнің және моральдың тоғысындағы көпқабатты феномен ретінде пайымдау қажеттігін мойындатады. Жасанды интеллектті дұрыс пайдалану үшін интеллектті үш өлшемнің қиылысында пайымдаған жөн:

- Онтологиялық өлшем: интеллект «не?» – заттық қасиет пе (мидың функциясы), әлде қатынастық құбылыс па (әлеммен, өзгемен, нормамен байланыста ашылатын қабілет)? Декарт пен Кант бұл қабаттарды әртүрлі негіздесе де, екеуі де субъектілік діңгегін сақтайды. Жасанды интеллекттің «агент» ретінде танылуы осы діңгекпен қайшылыққа түседі. техникалық агентке субъектілік мәртебесі мәселесі ортаға шығады. Мәселен, автономды көлік алгоритмдері моральдық дилеммаларға жиі тап болады: мысалы, апат жағдайында бір адамды немесе бірнеше адамды қорғау туралы шешім қабылдауы (trolley мәселесі). Мұндай жүйелер көбіне утилитаристік логикаға сүйенеді — жалпы зиянды азайту. Бірақ деонтологиялық принциптер (адам өмірінің қадір-қасиеті) ескерілмей қалуы мүмкін.

- Эпистемологиялық өлшем: «білу» деген не? Классикалық модельдерде білу – ұғымдарға бағындыру (ережелер, дедукция). Қазіргі жасанды интеллекттің басым бөлігі – индуктивтік аппроксимация (терең жүйкежелілік), яғни ережелерді тікелей вербализацияламай-ақ, ықтималдықтық картаны үйрену. Бірақ дәл осы операциялық опактілік (explainability проблемасы) Канттық ережелерді орнататын ақыл идеясымен қақтығысады, түсіндірілмейтін ереже норма бола

алатындығына күмәнді күшейтеді Қазіргі генеративті тілдік модельдер, мысалы, ChatGPT ережелерді дедуктивті түрде қолданбайды, олар ықтималдыққа негізделген үлгі тану арқылы жауап береді. Бұл «түсіндірілмейтін ережелер» проблемасын тудырады» (explainability) [6, 1575б.]. Демек, Канттық ақылдың ереже-орнатушы табиғатымен қайшы келеді.

- Нормативтік өлшем: «не істеу керек?» Канттық автономия деонтологиялық шектеулерді (қадір-қасиет, құрал қылмау) алға шығарады; утилитаризм – жасанды интеллект шешімдерінде пайданың максимумын көздейді. Жасанды интеллекттің инженерлік практикасы көбіне соңғысына бейім, яғни оптимизацияны таңдайды, бірақ қоғамдық сенім мен құқықтық легитимдік деонтологиялық кепілдіктерді талап етеді (құқық, әділет, дискриминацияға тыйым). Мысалы, автономды көлік алгоритмдері моральдық дилеммаларға жиі тап болады: мысалы, апат жағдайында бір адамды немесе бірнеше адамды қорғау туралы шешім қабылдау (trolley problem). Мұндай жүйелер көбіне утилитаристік логикаға сүйенеді — жалпы зиянды азайту. Бірақ деонтологиялық принциптер (адам өмірінің қадір-қасиеті) ескерілмей қалуы мүмкін. «Моральдық алгоритмдер жеке адамдар үшін ынталандыру тудырмайтын қоғамдық игілік болуы мүмкін екенін көрсетеді» [7, 1575 б.].

ChatGPT ықтималдықтық үлгі құру арқылы жауап береді, бұл Кант сипаттаған ережелік ақылдың (Verstand) табиғатымен қайшылыққа түседі. Автономды көліктердің шешімдері көбіне утилитаристік оңтайландыруға сүйеніп, адам өмірін құралдық өлшемге айналдырады, ал бұл деонтологиялық принциптермен үйлеспейді. Медициналық жасанды интеллект жүйелерінің шешім қабылдау үдерісі түсіндірілмейтіндіктен (black-box), пациент құқықтары мен моральдық жауапкершілік мәселелері өткір қойылады. Осы мысалдар жасанды интеллектті тек техникалық құрал емес, күрделі онтологиялық, эпистемологиялық және нормативтік феномен ретінде қарастырудың өзектілігін дәлелдейд

Осылайша, интеллекттің онтологиялық, эпистемологиялық және нормативтік өлшемдерін талдау Жасанды интеллекттің тек техникалық жүйе ғана емес, күрделі философиялық феномен екенін айқындады. Осы үш қабаттың тоғысуы ЖИ-ді жай құрал емес, адам болмысының өрісін өзгерте алатын күш ретінде пайымдауға мүмкіндік береді

Осыған сәйкес, келесі қадам – жасанды интеллекттің жалпы мәртебесін анықтау: ол жай ғана құрал ма, әлде адам болмысының өрісін түбегейлі өзгерте алатын күш пе деген сауалды қарастыру. Сұрақты қарапайым қою оңай: Жасанды интеллект – құрал ғана. Бірақ Хайдеггер мен Йонас мұны жеткіліксіз екенін көрсетеді. Жасанды интеллекттің ауқымды енгізілуі инфрастуктуралық тәуелділік туғызады (энергия, деректер, платформалық монополиялар), сондай-ақ, әлеуметтік онтологияны қайта құрады (еңбек, білім, билік, құқық қатынастары) және ресурсқа айналдыру логикасын күшейтеді (адамдар, қауымдар, табиғат дерек-қорға айналады).

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Суарес Ф. *Комментарий на трактат Аристотеля “О душе” (Т. III. Рассуждение 9. О способностях интеллекта)*. — Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991. — (Перевод и публикация при поддержке факультета философии НИУ ВШЭ, 2012–2013)

2. Descartes R. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies* (J. Cottingham, Trans.; B. Williams, Intro.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 208 p. (Original work published 1641).

3. Guyer P. (Ed.). The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — 455 p.

4. Heidegger M. *The Question Concerning Technology* / Trans. W. Lovitt. — New York: Harper & Row, 1977. — 35 p. (Original work published 1954)

5. Авдеева И. А. Императив моральной ответственности Г. Йонаса как нравственный ответ прошлому за будущее // Горизонты гуманитарного знания. — 2019. — № 5. — С. 47–61.

6. Topol E. Deep Medicine: How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again. – Нью-Йорк: Basic Books, 2019. – 400 б.

7. Bonnefon, J.-F., Shariff, A., & Rahwan, I. (2016). *The social dilemma of autonomous vehicles*. Science, 352(6293), 1573–1576. https://doi.org/10.1126/science.aaf2654

UDC 2-67:355.01

SACRED TEXTS AND WARS OF THE FUTURE: INTERPRETATION OF THE IKATH CONF IN THE LIGHT OF RELIGIOUS TEACHINGS

Aimukhambetov Timur Talgatovich
PhD in Religious Studies

In the 21st century, humanity faces new challenges: technological wars, cyber conflicts , biological threats, and ideological clashes. Against this background, interest in the spiritual foundations of human activity, including armed conflicts, is growing. Religion, as one of the oldest institutions, continues to influence the perception of war, its justification or condemnation. Sacred texts — the Bible, the Koran, the Torah, and others — contain rich material for analyzing attitudes toward war, justice, peace, and eschatological expectations. The purpose of this article is to explore how religious teachings interpret conflicts and what conclusions can be drawn about possible future wars.

War in sacred texts: historical and religious context

Judaism: In the Tanakh, war is often presented as a means of fulfilling God's will. The Book of Joshua describes the conquest of the Promised Land as a divine mission. However, the Pentateuch of Moses contains strict moral restrictions: "You shall not kill" (Exodus 20:13) and commands for the humane treatment of captives. Judaism has the concept of " milchem" mitzvah " - wars according to the commandment, and " milchema" " reshut " - a voluntary war, which demonstrates a complex ethical system.

Christianity: The New Testament emphasizes pacifism: “Love your enemies” (Matthew 5:44), “Whoever strikes you on the right cheek, turn to him the other also” (Matthew 5:39). However, in the history of Christianity, the concept of a “just war” (justum bellum), formulated by Augustine and Thomas Aquinas. It includes the criteria: just cause, legitimate authority, last resort, proportionality and protection of civilians.

Islam: The Quran allows jihad - fighting in the way of Allah, but emphasizes the prohibition of aggression: "Fight in the way of Allah against those who fight you, but do not cross the line. Indeed, Allah does not like those who cross" (Quran 2:190). Jihad can be either armed or spiritual - fighting one's own vices. In the Islamic tradition, war is permissible in defense of faith, but must be accompanied by mercy and justice.

Eschatology and wars of the future

Eschatology—the doctrine of the end times—plays an important role in the religious interpretation of future conflicts.

Christianity: The Book of Revelation describes Armageddon, the final battle between the forces of good and evil. This symbolic description is often used in apocalyptic movements that predict global catastrophes. Some Protestant movements (such as dispensationalism) interpret modern conflicts as signs of the approaching end of the world.

Islam: Hadiths mention the coming of the Mahdi, the battle with Dajjal and the return of Isa (Jesus), which foretell a global confrontation. These concepts can be interpreted as a spiritual struggle, but are also used by radical groups to justify violence.

Judaism: In Judaism, eschatology is associated with the coming of the Mashiach (Messiah), who will bring peace and rebuild the Temple. Some interpretations allow for military conflicts as part of the purification of the world before the Messianic era.

Religious Wars: From Past to Present

History knows many examples of religious wars:

The Crusades (11th–13th centuries) were an attempt to liberate the Holy Land, accompanied by violence and genocide.

Jihads in Islamic history - both defensive and expansionist.

The Thirty Years' War (1618–1648) was a conflict between Catholics and Protestants in Europe.

Figure 1 – illustration on the topic of the article

In modern times, the religious factor is often intertwined with the ethnic and political:

Conflicts in Yugoslavia, where Orthodox, Catholics and Muslims found themselves on opposite sides of the barricades.

India and Pakistan - tensions between Hindus and Muslims.

The Middle East is a struggle between Sunnis and Shiites, and also with Israel.

Wars of the Future: Challenges of Interpretation

Future conflicts will differ from traditional wars:

Cyber wars - attacks on infrastructure, information manipulation.

Biotechnological threats - the use of viruses, genetic weapons.

Ideological wars are a struggle for minds, values, and worldviews.

Religious teachings can play different roles:

Justification of violence - if the texts are interpreted literally and radically.

Peacekeeping - if the emphasis is on love, mercy and justice.

Mobilization - religion can become an instrument of political propaganda.

Ethical dilemmas and the role of religion

In the context of technological wars, new questions arise:

Is the use of autonomous weapons acceptable?

How to evaluate cyber attacks from a moral point of view?

Can religion offer universal principles of regulation?

Sacred texts can serve as a source of ethical norms, but require interpretation in the contemporary context. Interreligious dialogue is becoming a key tool for conflict prevention.

Sacred texts contain both pacifist and militant elements. Their interpretation depends on the historical context, political interests and spiritual maturity of society. In the conditions of future wars, religion can become both a source of peace and a justification for violence. The task of modern humanity is to use spiritual heritage to strengthen justice, dialogue and non-violence.

List of references:

1. Golovnev G.A. Military conflicts of the 20th and 21st centuries in theological interpretations of Jehovah's Witnesses // Bulletin of the Irkutsk State University. Series: Political Science. Religious Studies. - 2023. - No. 2. - P. 45-58. - URL: https://cyberleninka.ru/article/n/voennye-konflikty-xx-i-xxi-vv-v-bogoslovskih-interpretatsiyah-svideteley-iegovy (date of access: 09/15/2025).

2. Gorin A.A. Religious Wars: Problems of Historical Interpretation. – 2nd ed., revised and enlarged. – Kazan: Publishing House “YaZ”, 2015. – 212 p. – ISBN 978-5-98688-05-01.
3. Küng G. Religion, Violence and “Holy Wars” // International Review of the Red Cross. - 2020. - No. 471. - P. 15-32. - URL: https://international-review.icrc.org/sites/default/files/reviews-pdf/2020-11/471.pdf (date accessed: 15.09.2025).
4. Koran. Per. from Arabic E. Kuliev . – M.: Umma , 2010. – 624 p.
5. Bible. Synodal translation. – M.: Russian Bible Society, 2012. – 1340 p.
6. St. Augustine. About the City of God. – M.: AST, 2018. – 640 p.
7. Thomas Aquinas. Sum of Theology. – M.: Nauka, 2015. – 535 p.

Е.А. БӨКЕТОВТЫҢ ПЕДАГОГИКАЛЫҚ МҰРАСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ПЕДАГОГ КАДРЛАРЫН ДАЙЫНДАУ ИННОВАЦИЯЛАРЫ

Ш.А.Шаропов, М. Т.Баймуканова
Б. Ғафуров атындағы Мемлекеттік университет, Тәжікстан, Худжант
Е. А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық университеті
Қазақстан, Қарағанды қаласы

1960-70 жылдарда Қарағанды университетінде енгізген революциялық әдістер қазіргі цифрлық педагогиканың прототиптері болды. Университеттің қарқынды дамуына мүмкіндік беретін барлық инновациялардың инициаторы ректор болып табылады. Бірінші ректор болып, Евней Арыстан ұлы Бөкетов Қазақстандағы заманауи білім беру жүйесін қалыптастыруда шешуші рөл атқарған инноватор ретінде тарихқа енді. Ол тек ғылыми мектеп құрушы ғана емес, сонымен бірге білім беру саласындағы барлық ірі инновациялардың бастамашысы болды.

Е.А.Бөкетов тек жеке педагогикалық тәжірибені ғана емес, бүкіл білім беру жүйесін өзгертетін институционалдық реформаларды іске асырды. Оның әрбір педагогикалық инновациясы Қазақстан білім беру жүйесінде тұрақты институционалдық өзгерістер тудырды. Оның бастамаларынсыз қазіргі заманғы Қазақстан университеттерінің халықаралық беделі мүмкін болмас еді [1].

Евней Бөкетовтың 60-70 жылдарда енгізген инновациялық әдістері бүгінде қазіргі заманғы педагогикалық тәжірибеде жаңаша құндылықтарға ие болып отыр. Оның бастаған зерттеуге негізделген оқыту, жекешелендірілген тәрбиелеу және пәнаралық интеграция идеялары XXI ғасыр педагогикасының негізгі бағыттарына айналды. Е.А. Бөкетовтың педагогикалық инновациялары қазіргі заманғы білім реформаларының негізін қалауда. Оның идеялары цифрлық дәуірдің жаңа шамасында да өз өзектілігін сақтап, болашақ педагогиканың даму бағыттарын айқындауда.

Қазіргі таңдағы жаһандық проблемалардың бірі – адамзат баласында қарқынды қадамдармен өзгеріс жасап келе жатқан уақыт талабына сай бейімделе алатын қабілеттердің жеткіліксіздігі. Бұл жаңа технологиялардың әлемнің дамуын, түпкілікті өзгертуіне терең ықпалын аңғартады. Заманауи әлемнің өзіндік ерекшеліктері: жаһандану үдерісінің жеделдеуі, қоғамның индустриалды кезеңнен ақпараттық кезеңге өтуі, экономикалық біліктің маңыздылығы болып табылады. Мақсатты нұсқаулықтар да өзгеруде, «білімдендіру» парадигмасынан, құзіретті-бағытталған, жаңа қорытынды нәтиже беретін парадигмаға өту жүзеге асуда. Зерттеу жұмыстарын енгізу және жобалық іс-әрекет ету - мектепте оқушылардың ең маңызды және нәтижелі оқу формаларына айналуда. Тағы бір өзекті мәселелердің бірі, ол технопарк мектептерді (жазғы мектептер, балалар «Наноградтары», т.б формалар), корпоративті оқыту орталықтарын, бизнес-серіктестерді қосымша капиталдарды тарту арқылы дамыту.

Осы өзгерістерге орай, «Ойын экономикасы» қоғамда, білім беру саласында кеңінен таралғаны жөн. Себебі, «ойын экономикасы» заман талабына сай экономика саласындағы рөлдерді (тауар айналымы, ақша айналымы, өндіріс процесін, т.б.), жастар еңбек биржасын, оқушылардың «еңбек портфолиосын» модельдей алады. Осы тұста, бейіндік оқытуға даярлаудың және бейіндік оқытудың – білім алушыларда көп деңгейлі, кешенді жүйенің негізінде өзара ықпалдасатын, жалпы және қосымша білім берудің жаңа модельдерін әзірлеу қажеттілігі туындайды. Ондай модельдер, қосымша білім беру жүйесіне (желілік «Оқушылар сарайы») виртуалды ресурс-мектеп кампустарын, әдістемелік аудио, видеоматериалдарды, бағдарламалар мен контент-ресурстарды кіріктіру [2].

Заманауи әлемде мұғалім рөлі түбегейлі өзгеруі тиіс. Мұғалім оқушы іс-әрекетін тәлімгерге, бағыттаушыға айналуы керек. Бұлтты технологиялардың дамуының нәтижесінде әлем бойынша жалпы пәндерден айрықшаланатын салаларда оқытатын жаһандық сыныптар қалыптасады. Осының бәрі, дәстүрлі мұғалімнің рөлін «алыстағы доска» алмастырады және АКТ-ның тәлімгерлерге көмекші құрал-жабдық ретіндегі өзгеше, жаңа рөлін көрсетеді. Онлайн білім беру – білім беру жүйесінен тыс,

«мектептен тыс - мектеп» қалыптастырып дамытуға алғышарт болады. Әрбір объект физикалық кеңістікте оқытуға желіде онлайн қатыса алатын интеллектуалды электрондық жүйе «Ақылды ортаның» өрістеуі шынайы өмір мен когнитивті технологиялардың дамуы арқылы симуляцияланады. Бүгінгі күнде, педагогика ғылымына «симуляция» жаңа ұғымы енгізілді. «Симуляция» дегеніміз – шынайы өмір заңдылықтарын сақтай отырып, виртуалды өмірге ену. Бұл форманың негізгі мақсаты: білім алушыларға виртуалды әлемде шынайы өмірдегідей тәжірибелер жасауға, зерттеу жұмыстарын жүргізуге мүмкіндік беру, яғни, осы іс-әрекеттерді шынайы өмірде жүзеге асыруға дайындау. Симуляция компьютерлік рөлдік ойын модельдерінде де көрініс беруі ықтимал. Мектеп – бұл тұста, ойын кеңістігі рөлін атқарады, яғни білім беру мектеп қабырғасында да, мектеп қабырғасынан тыс та жалғаса береді. Симулицияның алғашқы ұтымды қолданылуы АО «Назарбаев Зияткерлік мектептерінің» бастауыш сыныптарында білім беру процесінде өзінің жемісті нәтижелерін беруде.

Шынайы өмір мен когнитивтік технологиялардың симуляцияға негізделген мазмұны адамға: терең білім алу мен үстіртін білім алу, тұрақты және тұрақсыз білім алу, шынайы және жалған білім алу, қажетті және кездейсоқ білім алу критерийлерін ажыратуға мүмкіндік береді. Адамның алғашқы білім алуы компьютерлік рөлдік ойындар арқылы көрсетілген, шынайы өмірдің мән-мағынасын түсінуге бағытталған және де басқа аталып өткен формаларға негізделеді. Мектептің болашақ дамуының жоспары келесідей болмақ, қазіргі таңда адамзат санасында қалыптасқан дәстүрлі мектеп моделі түбегейлі жойылуы мүмкін. Мектеп – көптеген формаларда білім беруді қарастыра бастайды, мұғалімдер тәлімгерлерге айналады. Мұғалімдер мен оқушылар арасында өзара білім алмасу процесі пайда болады. Мектепте кәсіпқой-педагог еместердің пайда болуы ықтимал [3].

Жалпы орта білім беру саласындағы осындай түбегейлі өзгерістерді есепке алар болсақ, онда ЖОО жаңа индивидуалды траекторияларды, қашықтықтан оқытуды, онлайн-технологияларды кіріктіруді және жаңа технопарктер қамтитын Назарбаев университеті үлгісіндегі инновациялық зерттеу қызметін жүзеге асыратын ЖОО ашу қажеттілігі туындайды. Жоғарғы білім беру студенттердің индивидуалды ойлау қабілетіне бағытталуы керек, ал оқытушы өз алдына тәлімгер функциясын атқаруы керек. Сөзсіз, алдағы уақытта практикалық-бағытталған оқыту алға қойылып, онлайн-білім беру дамиды.

Білім берудің даму болашағы мұғалімнің тұлғасына және кәсіби біліктілігіне жоғарғы талаптар қояды. Бұл талаптар болашақ мұғалімдерді кәсіби маман ретінде дайындау мазмұнын түбегейлі өзгертеді. Осыған сәйкес, педагогикалық институттарда білім беру процесін ұйымдастыруды түбегейлі жаңа жолға қойылу керек.

Заманауи педагогтың ең маңызды кәсіби қабілеті – ол уақыт талабына сәйкес болып жатқан өзгерістерді қысқа уақыт аралығында қабылдау және оларды басқару. Заманауи педагогтың жоғарыда айтылған кәсіби қабілеттерінің бірнеше құрылымы бар. Біріншісі – педагог бойында көшбасшылық, білім алушылардың өзара әрекеттестігін ұйымдастыра алу қабілеттернің болуы. Екіншісі – кешендік зерттеу жұмыстарын жүргізе алу және сол зерттеу жұмыстарының нәтижесінде стратегиялық тұжырымдар жасау, олардың маңыздылығын көрсете алу қабілеті. Үшіншісі – аналитикалық зерттеудің қорытындылары негізінде жаңа білімдерді дамыту және білім беру саласына елеулі жаңалықтар мен өзгерстер енгізу. Төртіншісі – қабылданған шешімдердің салдары үшін әлеуметтік жауапкершілік сезімінің болу қабілеті. Бесіншісі – проблемалардың тиімді шешімдерін табу, инновацияларды басқару, және олардың әлеуметтік-экономикалық салдарын болжамдай алу. Педагогтың кәсіби дайындығы болашақта болатын өзгерістерге сай бағыттала құрылуы керек [4].

Болашақ педагогтарды кәсіби дайындау қазақстандық білім беру жүйесінің модернизациясына, жалпы орта білім беретін мектептердің 12 жылдық білім беруге көшіуне сай болжамданып, бағытталғаны жөн. Ол жаңа мемлекеттік білім беру стандарттарымен, жаңа оқу бағдарламаларымен, АОО «Назарбаев Зияткерлік мектептері» құрастырған оқулықтармен жұмыс жасағанда құзіреттілік танытып, болжам жасауға мүмкіндік береді. 2020 жылға қарай, мектеп мұғалімдерінің 100% -ы 12 жылдық білім берудің стандарты бойынша жұмыс істейді. Сондықтан да, мектептің білім беру моделінің түбегейлі өзгеруі, ЖОО білім беру бағдарламаларын түбегейлі өзгертуді талап етеді.

Тар шеңберде мамандандырылған кәсібиліктің орнына, мәселеге бағытталған әмбебап, фундаментталған дайындық кәсібилігі келеді. Ол өзін-өзі дамытудың, қайта квалификациядан өтудің жоғарғы потенциалын қамтамасыз етуі керек. Онсыз заманауи қоғамда адамның кәсіби бейімделуі мүмкін емес. Педагогтың тұлғасын болашақта білім берудің навигаторы ретінде елестетуге болады. Ол – адамды зерттеумен айналысатын өнертапқыш, түзетуші-диагност, полилог, болжамдаушы-дамытушы. Осының нәтижесінде, жоғарғы педагогикалық білім берудің жаңа модернизацияланған тренді қалыптасады [5].

Ең алдымен, кәсіби білім берудің мақсаты өзгереді. Бұл мақсат – алдын-ала кәсіби дайындықтың озық сипаттамасына көшуге негізделеді. Ал, кәсіби дайындықтықтың озық сипаттамасына көшудің

нәтижесі - ЖОО түлегінің кәсіби құзіреттілікті қазіргі уақыт талабына сай және болашақ уақыт талабына сәйкес меңгере алуы. Осындай білім алудың негізгі мағынасы: танымдық-пәндік-дамытушылық жүйеден танымдық-әдістемелік-дамытушылық оқыту типіне көшу. Ол өз алдына мамандық классификаторларын педагогикалық мамандықтарды топтастыру арқылы оңтайландыруды алға тартады. Білім беру жүйесі мазмұнының негізгі модернизациялау бағыттары педагогтың кәсіби стандарттарының әзірлемелерін дайындауды қамтиды, олар: әмбебап маман, болашақ мұғалімерді дайындаудың негізгі компонеттерін іздестіру, әдістемелік және теоретикалық білімдердің синтезі, болашақ педагогтарды дайындауда кәсіби іс-тәжірибені күшейту, дуальды оқытуды дамыту, тағылымдама жүйелері.

ЖОО-да жаңа технологияларды енгізу және қолданудың бір мысалы ретінде, біз, «Әлеуметтік педагогика» мамандығының 4-курс студенттері 2015-2016 оқу жылының 7 семестрінде еңгізілген «Мектептің оқу-үдерісін ұйымдастырудың инновациялық технологиялары» пінінде қолданылған Кембридж бағдарламасымен оқытуды ерекше атап өтуге болады. Бұл сабақтардың басты ерекшелігі, сабақ - студенттердің белсенділігіне, шығармашылығына, ұйымшылдығына бағытталған. Әр сабақтың басында топ студенттері екіге немесе одан да көп топтарға бөлініп, бірігіп шығармашылық жұмыс жасауға, тақырыптарды еркін меңгеріп, өздігінен талдауға, түрлі рефлексиялық ойындар түрлерін ойнауды, өздерін әділ бағалауды үйренді. Сабақтың нәтижесі ретінде топ студенттерінің әрқайсысы заманауи оқытудың 7 модулі бойынша, олар: топтық жұмыс, диалогтік оқыту, сыни-тұрғыдан ойлау, жоспарлау, инновациялық-коммуникативтік технологияларды қолдану, дарынды және талантты балалармен жұмыс, тұлғалық-бағытталған оқыту тақырыптары бойынша эсселер дайындап, эсселер мақала ретінде жарыққа шықты. Семестр соңында, келесідей қорытындылар жасады:

1) сабақ бойында оқытушының басымдылығы азайды, оқытушы студенттер үшін тәлімгерге айнала білді;

2) студенттер өз-өздерін объективті бағалуды үйренді;

3) студенттер әрбір берілген тапсырманы шешу барысында шығармашылық тұрғыдан шешім табуға машықтанды (әр сабақта макеттер, постерлер, жобалар жасалынды);

3) оқытудың дәстүрлі лекция тәсіліне қарағанда сабақ барысында жаңа тақырыпты ойын тәсілі арқылы түсіндіру тәсілі басымды болды;

4) топ студенттері арасында табысты нәтиже бере алатын ұжымдар қалыптасты, достық қарым-қатынас орнады;

5) сұрақтарға жауаптарды студенттер оқытушыдан емес, өздігінен іздеуге талаптана бастады;

6) сабақ барысында қолданылған жаңа ойын формалары студенттерге болашақ іс-тәжірибеге пайдалы кеңестер кітапшасына жинақталды.

Білім беруді жан-жақтандыру келесідей теоретикалық піндер негізінде жүзеге асады. Олар: білім беру философиясы мен әлеуметтануы, білім беру реформалары мен ғылыми тәжірибе теориясы, педагогикалық болжамдау, ғылыми зерттеуге кіріспе, білім беру инноватикасы, білім берудің фундаментализациялау теориясы және оның адами негіздері, білім беру этикасы мен эстетикасы, эргономика және де басқа бағыттағы теоретикалық пәндер. Педагогикалық мамандарды дайындаудың мазмұнынан басқа, болашақ мамандарды дайындауды ұйымдастыруды әзірлеу қажет. Яғни, бастауыш, жалпы орта және жоғары білім беру арасында интеграция модельдерін дамыту керек [6].

Жалпы педагогикалық білім беру базасы негізінде қосымша кәсіби білім беруді жетілдіру қажеттілігі туындайды. Ғаламтор жүйесінде инновациялық білім беру мекемелеріне сұраныс көбейеді. Жоғарғы квалификацияланған педагог мамандардардың магистратурада білім алу процесін ең алдымен, мемлекеттік педагогикалық жоғарғы оқу орындарында шоғырландырған жөн. Бұл фундаменталды педагогикалық ғылым, бір жолға қойылған дәстүрлі практиканың жүйесі, аймақтың білім беру жүйесімен тығыз қарым-қатынас.

Болашақта педагогикалық білім беру жүйесін қайта құру идеясының негізгі мақсаты - мемлекетіміздегі алдыңғы қатарлы педагогикалық білім беретін жоғарғы оқу орындарын келешекте ғылыми-зерттеу жұмысымен айналысатын инновациялық университеттерге айналдыру [7]. Біз, Қазақстанның білім беру жүйесіне енгізіліп жатқан жаңалықтардың, жаңа оқыту технологиялары мен тәсілдердің болашақта өзінің жемісті нәтижесін береріне және білім беру жүйесін түбегейлі өзгертетініне нақ сенімдіміз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Бөкетова Н.Кристалдай таза әрі қайталанбас тұлға.//Орталық Қазақстан.-2025.-20 наурыз (№31 (23500).-Б.6.
2. Никитина Н.Н. Основы профессионально-педагогической деятельности. М., 2002

3. Шестаков А.Л., Ваулин С.Д., Федоров В.Б., Пантелеев А.С. «Инновационная деятельность – важнейшое направление развития современного университета». М., 2004
4. Карагандинский государственный университет имени академика Е.А.Букетова (1972-2012). История и своременность / Под ред.Е.К.Кубеева.-Караганда: Изд-во КарГу, 2012.-284 с.
5. Багаутдинова Н.Г. Высшая школа сегодна и завтра: пути преодоления кризиса. М., 2003
6. Месяц Г.А., Чучалин А.И., Агранович Б.Л., Чудинов В.Н. Инновационный университет: интеграция академических ценностей и предпринимательской культуры. Материалы международного симпозиума. М., 2003
7. Қазақстан Республикасының білім беруді және ғылымды дамытудың 2020–2025 жылдарға арналған Мемлекеттік бағдарламасы [Электрондық ресурс]. — Қолжетімділік тәртібі: https://bilimdinews.kz/

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті (Грант №АП23489106) қаржыландыратын гранттық жоба аясында дайындалған.

ӘОЖ: 659.4

ЦИФРЛЫҚ ҚОҒАМНЫҢ ДАМУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ САЯСИ САНАНЫҢ ӨЗГЕРУ ЖОЛДАРЫ

Ескуатова Жулдыз, Махсат Марал
Академик Е.А.Бөкетов атындағы университеттің
«Саясаттану» оқу бағдарламасының 4 курс студенттері
Ғылыми жетекші: Г. А.Жумасултанова**,** т.ғ.к.,
қауымдастырылған профессор

Қазіргі заманғы цифрландыру үдерісі әлемдік деңгейде қоғамның барлық салаларын қамтыған ірі трансформациялық құбылыс болып отыр. Қазақстан Республикасы да бұл үдерістен шет қалмай, «Цифрлық Қазақстан» бағдарламасы аясында түрлі салада ауқымды өзгерістер енгізіп келеді. Мақалада цифрландырудың саяси сана мен саяси мәдениетке әсері ғылыми тұрғыда қарастырылып, азаматтардың жаңа технологиялық жағдайларға бейімделуі, мемлекеттік қызметтерді қабылдау ерекшеліктері және ақпараттық қоғам жағдайында саяси қатысу формаларының өзгеруі талданады.

Қазіргі заманғы қоғамның барлық салаларын қарқынды ақпараттандыру процесі XXI ғасырдың басындағы кезеңге тән ерекшелік болып табылады. Зерттеу тақырыбының өзектілігі адам қызметін, іс-әрекетін оның санасындағы әлем моделі басқаратыны туралы ережеден туындайды. Бұл жағдай қазіргі заманғы ақпараттық, цифрлық технологиялардың, сонын ішінде жасанды интеллекттің адам санасына әсер ету контекстінде өзіндік болып табылады. Бұл әсіресе адамның түрлі іс-әрекеттерінде және қызметтерінде айтарлықтай үлесті сана факторы құраған кезде ерекше маңызға ие.

XX ғасырдың 90-шы жылдарының екінші жартысында адамның тіршілік әрекетін ақпараттық қамтамасыз ету шеңберінен шығатын, адамның қоршаған ортамен өзара іс-қимылының әртүрлі жақтарының мәнін өзгертетін принципті жаңа құбылыс туралы түсініктерді жүйелейтін саяси және мәдени сипаттағы жұмыстардың ауқымы кеңейді. Қазіргі қоғамдардағы ақпараттандыру 90-шы жылдардың соңында қоғамдық өмірге белсенді түрде енгізіле бастағандығымен түсіндіріледі. Осыған байланысты постиндустриалды қоғамдағы ақпараттандыру және коммуникативті процестердің ерекшеліктерінің теориялық негіздері, әрине, Д.Белл [1], М. Кастеллс [2], Э.Тофлер [3], А.Турен [4] және тағы басқа батыстың белгілі ғалымдардың еңбектерінде кең түрде қарастырылған еді. Олардың ғылыми зерттеулерін ақпараттық қоғамның мәні мен құрылымын және оның қалыптасуындағы қоғамдық сананың рөлін, зияткерлік капиталдың маңызды құрамдас бөлігін түсіну үшін маңызды деп санауға болады.

Сонымен бірге адам санасына ақпараттық-коммуникациялық технологиялардың әсер етуінің әлеуметтік зерттеулері егжей-тегжейлі Дж. Брайанттың, А. Бард, Н.Луманның, М. Маклюэннің, А. Мольдің, С. Томпсонның және т. б. жұмыстарында баяндалған [5].

Ресейдегі ақпараттандыру процесін түсіну үшін ресей авторлардың жұмыстары белгілі бір ғылыми маңызға ие. Мысалы, қоғамды ақпараттандырудың маңызды жақтары Ресей қоғамының саяси өмірінде ақпараттық технологияларды пайдалану мәселелері Д. А. Авдиенко, Е. Л. Вартанова, М. С. Вершинина [6], С. Г. Кара-Мурза [7], А. Н. Кочетов және т.б. авторлардың еңбектерінде зерттеледі.

Қазақстандық ғылымда соңғы жылдары ақпараттық технологияларды тарату мен цифрландыру қоғамдық өмірдің белгілі бір салаларына ықпал ету арқылы зерттеу мәселелерінде біраз жандану

байқалады. Мысалы, саяси ғылымдар докторы А.Нұртазинаның жұмысына назар аудару керек. Оның жұмыстарында қазіргі заманғы бұқаралық коммуникацияны дамыту мәселелері және оның ақпараттық қоғамның әлеуметтік-саяси процестеріндегі рөлі жан-жақты зерттеледі, қоғамның түрлі үлгілерінің ақпараттық медиаландшафты көрсетіледі, ақпараттық коммуникация және т. б. механизмдерін қолданудағы саяси дүниетаным мен саяси мәдениет талданады [8].

Ақпараттандыру мен ақпараттық қоғамның қазіргі адамзат тарихында алатын орны және ықпалдары туралы, сондай – ақ мемлекеттегі ақпараттық саясаты, оның механизмдері жайлы алуан түрлі пікірлер мен өз көзқарастарын соңғы жылдарда басқа да отандық зертушілер ғылыми талқылауға салғандары мәлім. Мысалы, отандық ғалымдар Д.Қ. Мамытқанов, С.А. Амитовтың [9], белгілі ғалым Е.К. Алияровтың ғылыми жұмыстарында Қазақстанның ақпараттық саясатын қалыптастырудың методологиялық мәселелері ақпараттық қауіпсіздігінің халықаралық және нормативтік-құқықтық аспектілеріне көңіл бөлген [10]. Мемлекеттік ақпараттық саясатын жүзеге асыруында технологиялық аспектілеріне байланысты Г.Ибраеваның [11], А.С.Ақшулаковаңың [12], Г.С. Сұлтанбаеваның [13] және біздің зерттеушілік қызығушылығымыздың аясында А.Альшанская мен Б.Садыковтың «Цифрландыру және Қазақстандағы сандық мәдениетті қалыптастыру» секілді жұмыстарды да атап өтуге болады [14].

Қазіргі қоғамның өмірін цифрландыру қоғамдық байланыстар жүйесін түбегейлі өзгертетіндіктен, бірінші кезекте, елеулі өзгерістер белгілі бір саяси санаға негізделген саяси мінез-құлыққа қатысты. Осының барлығы цифрландырудың саяси сана мен оның негізінде саяси мәдениеттің өзгерісіне әсерін зерттеудің маңыздылығы мен мәнділігіне негізделеді.

«Цифрландыру» терминіне келер болсақ, ол аналогтық немесе физикалық ресурсты сандық немесе ақпараттық ресурстармен ауыстырудан алшақ жүретін трансформацияны сипаттау үшін қолданылады. Цифрландырудың негізгі артықшылытары мыналар болып табылады:

- адамдардың уақыты мен ақшасын үнемдеу;
- сыбайлас жемқорлықты төмендету;
- тең құқықты қамтамасыз ету және басқару шешімдерінің сапасын арттыру.

Сондықтан цифрландыру экономикалық өсу мен өнімділіктің басым факторы болып саналады. Осы мәселені отандық зерттеуші Ғ.С. Қармыс пікірі бойынша: «Бұл жағдайда цифрландыру деп кіріс ағынын ұлғайту, шығындарды қысқарту немесе қызмет көрсетуді жақсарту мақсатында бизнес-процестерді ауыстыру немесе қайта құру үшін цифрлық технологиялар мен деректерді пайдалану процесі түсініледі» [15, 258 б]. Алайда, бұл терминнің терминологиялық талдауы осы терминдердің арасында белгілі бір сәйкестік бар екенін көрсетеді. Осы ұғымдардың екеуінде де адамның саяси санасы мен мінез-құлқына оң да, теріс әсер ету үшін де әлеует бар.

Саяси кеңістіктегі цифрландыру процестерінің маңыздылығы мен әсерін талдай отырып, осы қазіргі заманғы процесс және басқару жүйесінде цифрландырудың кең таралуы, мысалы, көптеген өркениетті елдерде электрондық үкімет қағидаттарын дамыту арқылы ақпараттық қоғамның басым болуы жағдайында жаңа саяси сананы қалыптастырудың маңызды факторы болып табылады деп батыл айтуға болады. Бұл мағынада цифрландыру – «барлық ықтимал қоғамдық және адами іс-әрекеттерге цифрлық технологияларды тұрақты енгізу» деген пікірмен келісу керек [16].

Саяси мәдениет пен саяси сана көрінісінің қазіргі ерекшеліктері аясында қоғамдық өмірді цифрландыру халықтың негізгі көбшілігі мінез-құлқының стереотиптерін түбегейлі өзгертеді. Бұл ықпалға, ең алдымен, жастар саяси мәдениеттің сандық нұсқасының негізгі тасымалдаушысы ретінде ұшырайды.

Ғалымдардың пайымдауынша, қоғамдық өмірді цифрландыру процесін жүзеге асыру шеңберінде ақпаратты таратудың критерийлері жаңа саяси мәдениет пен саяси сананы құруды қамтамасыз етеді, олар өзінің қалыптасуында келесі кезеңдерден өтеді:

- Ақпаратқа қол жеткізу арқылы белгілі бір білім көлемін алу.
- Білімді сенімге айналдыру.
- Тұлғаның саяси бағдарын қалыптастыру.
- Саяси мәдениеттегі тұлғалық бағдарды жүзеге асыру [17].

Саяси сана мен мінез-құлықтың қалыптасу процесі саяси әлеуметтену ретінде қарастырылады. Ақпараттық қоғам жағдайында цифрландыру бұл үрдісті жеделдетіп, адамның саяси білім мен мәдениетті жылдам меңгеруіне мүмкіндік береді. Интернет-ресурстар арқылы жастардың саяси мәдениеті ерте қалыптасып, саяси өмірге қатысушылар саны артуда.

Цифрландыру үдерісі бүгінде әлемнің барлық елдерін қозғайды. Бүгінде Интернет экономика дамушы елдерде жылына 25%-ға дейінгі қарқын мен өсіпкеледі, бұл ретте экономиканың бірде-бір секторы осындай қарқынға жақындай алмайды. Барлық жаһандық деректердің 90%-ы соңғы 3-4 жылда жасалып шықты. 35 млрд. құрылғы Интернетке қосылған және деректер алмасуды жүзеге асырады. Бұл сан әлем халқының жалпы санынан бес есе артық [18, б.16]. Бірақ, сонымен бірге үкіметтер мен

корпорациялар кибер шабуылдарға кең таралған жаңа құбылыстарға қарсы әрекететуге жыл сайын жарты миллиллион АҚШ долларын жұмсайды. Цифрландыру бойынша белсенді дамып келе жатқан адам капиталы қазіргі елдегі адамдардың саяси санасын жаңартады. Мысалы, Эстонияда цифрландыру қарқынды дамыды. Азаматтар онлайн дауыс беріп, мемлекеттік қызметтердің басым бөлігін e-Estonia жүйесі арқылы алады. Бұл халықтың билікке сенімін арттырып, саяси мәдениетін жаңартты. Жастар цифрлық сауаттылықтың арқасында саясатқа белсенді қатысып, азаматтық жауапкершілігі жоғары қоғам қалыптасты.

Әрбір ел цифрлық дамудың басымдықтарын өзі анықтайды. Әлемнің 15-тен астам елі қазіргі уақытта цифрландырудың Ұлттық бағдарламаларын жүзеге асырады. Қазіргі тәжірибе көрсеткендей, ұлттық экономиканы цифрландыру бойынша алдыңғы қатарлы елдер Қытай, Сингапур, Жаңа Зеландия, Оңтүстік Корея және Дания болып табылады. Оны дәлелдеуге келесі мысалдарды келтіруге болады: Қытай өзінің «Интернет плюс» бағдарламасында цифрлық индустрияны дәстүрлі индустриямен біріктіреді, Канада Торонто қаласында акт-хабын құрады, Сингапур акт драйвері болып табылатын «ақылды экономиканы» қалыптастырады, Оңтүстік Корея «креативті экономика» бағдарламасында адами капиталды дамытуға, кәсіпкерлікке және АКТ жетістіктерін таратуға бағдарланады, ал Дания мемлекеттік секторды цифрландыруға шоғырланады.

Бұл елдерде мемлекет бағдарламаны іске қосу мен іске асыру да маңызды рөл атқарады, бұл ретте табыс жеке ойыншыларды тартуға байланысты – «Цифрлық жекешелендіру» деп аталады. Мысалы, Сингапурда қазірдің өзінде балабақшалар мен мектептерде бағдарламалау курстары оқытылып, мектеп жасындағы және тіпті мектепке дейінгі жастағы балалардың сандық сауаттылығын арттыруға арналған стартаптар пайда болуда. Бұл адамның жастайынан бастап оның санасын қазіргі әлемге бейімдейді.

Бүгінгі тәжірибе сондай-ақ әлемнің бірқатар алдыңғы қатарлы елдерінде заманауи ойлауды дамытуға саяси ықпал етудің маңызды тәсілі және қазіргі қоғам мен ашық мемлекеттік басқаруды қалыптастырудың басты элементтерінің бірі «электрондық үкімет» болып табылатынын көрсетті. «Электрондық үкімет» азаматтарға мемлекеттік қызметшілермен тікелей өзара іс-қимыл жасамай, әлеуметтік маңызды мәселелерге жедел жауап алуға мүмкіндік береді, мемлекеттік қызметтерді алу кезінде әкімшілік сипаттағы барлық кедергілерді жояды, сондай-ақ ресми ақпаратқа қол жеткізуді жеңілдетеді. Кейбір зерттеушілердің пайымдауынша, көптеген елдер 1990-2000 жылдары өз электрондық үкімет жүйелерін жаппай құра бастады. Дәл осы кезеңде үкімет жүйелерін оңтайландыруға бағытталған халықаралық маңызы бар алғашқы құжаттар пайда болды, олардың көпшілігі осы ұйымдарға қатысушы елдердің орындауы үшін міндетті болып табылады.

Біздің еліміздің басқару жүйесіне электрондық үкіметті енгізу бойынша Қазақстанның тәжірибесін зерделеумен айналыса отырып, ғалымдар әлемде электрондық үкіметтің түрлі модельдері қалыптасқанын, олардың арасында келесі бағыттар бөлінетінін атап өтеледі:

1. Құрлықтық-еуропалық модель.
2. Ағылшын-американдық үлгі.
3. Азиялық модель [19, 173 б.]

Электронды үкімет халықтың саяси процеске қатысуына айтарлықтай ықпал етеді. Онлайн платформалар арқылы азаматтар мемлекеттік органдарға өтініш, шағым немесе ұсыныс беріп, өз пікірін еркін жеткізе алады. Мысалы, Egov.kz порталындағы "Электронды өтініш" немесе түрлі онлайн петициялар қоғамдағы өзекті мәселелерді көтеруге мүмкіндік береді. Бұл азаматтардың саяси белсенділігін арттырып, билікке ықпал ету тетіктерін кеңейтеді. Сонымен қатар, мемлекеттік бағдарламалар мен заң жобалары бойынша онлайн талқылауларға қатысу халықтың саяси мәдениетін қалыптастырады. Электронды үкіметтің ашықтығы мен қолжетімділігі сыбайлас жемқорлықты азайтып, әділ басқару идеясын күшейтеді. Нәтижесінде азаматтар саяси процестерге тек бақылаушы ретінде емес, белсенді қатысушы ретінде араласуға үйренеді. Осылайша электронды үкімет халықтың саяси санасын жаңғыртып, демократиялық құндылықтардың дамуына жол ашады.

Қорытындылай келе, цифрландырудың саяси санаға әсері – бұл біржақты немесе тек технологиялық құбылыс емес. Ол – күрделі әлеуметтік-мәдени және саяси процесс. Қазақстан жағдайында да бұл процесс тек мемлекеттік бастамалардың нәтижесі емес, сонымен бірге азаматтық қоғамның белсенділігіне, халықтың қабылдау қабілетіне және әлеуметтік сенім деңгейіне де байланысты. Цифрлық трансформация саяси сананы жаңғыртудың қуатты құралы бола алады, егер ол инклюзивті, түсінікті және сенімді түрде жүзеге асырылса.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.,1999.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.

3. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. Знание, богатство и сила на пороге XXI века / Э. Тоффлер. М.: Изд-во АСТ, 2002, 669 с.
4. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология. М., 1999. С.465-491
5. Мухин А.А. Информационная война в России: участники, цели, технологии. М., 2000
6. Вершинин М.С. Политическая коммуникация в информационном обществе. -СПб.: Из-во Михайлова, 2011.-253с.
7. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2000, 380 с.
8. Нуртазина Р.А. Современные массовые коммуникации в условиях глобализации.Ч.1, 2 - Астана, 2006-2007, 384 с., 348 с.
9. Мамытқанов Д.Қ., Амитов С.А. Ақпараттандыру үрдісінің ақпараттық мінез-құлықты қалыптастырудағы рөлі // ҚазҰУ Хабаршысы. Психология және социологоия сериясы. 2012, № 2(41), 36-40 б.б.
10. Алияров Е.К. Государственная информационная политика Республики Казахстан в условиях глобальной информатизации. Дис. д-ра полит. наук. Алматы, 2006. 317 с.
11. Ибраева Г. Демократизация информационного пространства // Саясат. 2001, № 5
12. Акшулакова А.С. Информационная безопасность Республики Казахстан: Дис. канд. полит.наук. Алматы, 2009, 140 с.
13. Сұлтанбаева Г.С. Бұқаралық ақпарат құралдарындағы саяси коммуникация: шетелдік тәжірибе және Қазақстан: фил.ғ.д. дис.. Алматы, 2010. 360 б.
14. Альшанская А., Садыков Б. Цифровизация и формирование цифровой культуры в Казахстане // Казахстан Спектр. Научный журнал. 2018, №3 (85). С. 7-14.
15. Қармыс Ғ.С. Влияние цифровизации на рынок труда // Вестник Карагандинского государственного университета. Серия «Экономика». 2019. № 1(93). С.256-260.
16. Digitization, digitalisation and digital transformation: the differences. [Электронный ресурс]. URL: / https://www.i-scoop.eu/digitization-digitalization-digital-transformation-disruption/
17. Блохин Т.К. Влияние цифровизации на изменение политической культуры / Инновационная наука. 2019. № 2. С. 160-162. [Электронный ресурс]. URL: .
18. Батырбаева А. К. Глобальные тренды цифровизации и международный опыт // Молодой ученый. 2019. № 15 (253). С. 16-17.
19. Жумасултанова Г.А. Опыт использования электронных услуг в системе государственного управления Республики Казахстан // European Research: Innovation in Science, Education and Technology / European research. – London, 2016, № 4 (15). С.171-174.

ӘОЖ 328.3

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ МӘСЛИХАТТАРДЫҢ РӨЛІ

Бурханов О.А.
Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті
«Саясаттану» ББББ магистранты

Қазақстан тәуелсіздігін алғаннан бергі отыз жылдан астам уақыт ішінде елде саяси жүйені жаңарту мен қоғамды демократияландыруға бағытталған ауқымды қадамдар жасалды. Осы реформалардың құрамдас бөлігі ретінде мәслихаттар құрылып, олар халық мүддесін білдіретін және жергілікті деңгейде билік пен қоғам арасындағы көпір қызметін атқаратын маңызды институтқа айналды. Бастапқыда мәслихаттар бюджет пен әкімшілік шешімдерді қарауға бейімделген құрылым ретінде сипатталса, уақыт өте келе олардың саяси салмағы арта түсті.

Зерттеудің әдіснамалық тірегі саяси ғылымдағы институционалдық және салыстырмалы талдау әдістеріне сүйенеді. Институционалдық тәсіл мәслихаттарды билік жүйесінің құрамдас бөлігі ретінде қарастырып, олардың құқықтық мәртебесін, құзыретін және жұмыс механизмін айқындауға мүмкіндік береді [1][2]. Саяси модернизация теориясы мәслихаттардың даму динамикасын демократиялық институттарды қалыптастырудың кезеңдік үдерісі ретінде зерделеуге жағдай жасайды [9][10]. Сонымен қатар салыстырмалы әдіс арқылы Қазақстан тәжірибесі Еуропа және Азия елдеріндегі өзін-өзі басқару үлгілерімен салыстырылады [14]. Бұл тәсіл жергілікті өкілді органдардың ерекшеліктерін айқындап қана қоймай, олардың әлеуетін бағалауға да көмектеседі.

Мақалада қолданылған дереккөздер қатарында Қазақстан Республикасының Конституциясы [1], «Жергілікті мемлекеттік басқару және өзін-өзі басқару туралы» заңы [2], «Сайлау туралы» Конституциялық заңы [3], Мемлекет басшысы Қ.-Ж. Тоқаевтың Жолдаулары [4][5][6], сондай-ақ ҚР Орталық сайлау комиссиясының ресми мәліметтері бар [7]. Бұған қоса Қазақстан стратегиялық зерттеулер институтының зерттеулері [15], OECD жарияланымдары [14] және отандық ғалымдардың еңбектері (Нуртазина, Байзаков, Омаров) ғылыми-теориялық база ретінде пайдаланылды. Осылайша, жұмыстың әдіснамасы құқықтық талдау, салыстырмалы сараптама және статистикалық деректерді жүйелеуге сүйенеді.

Мәслихаттардың құқықтық іргетасы Қазақстан Республикасының 1995 жылғы Конституциясында қаланған [1]. Конституцияның 86–90 баптарында мәслихаттардың сайлану тәртібі, өкілеттіктері және негізгі міндеттері нақтыланған. Депутаттар азаматтардың жасырын дауыс беруі арқылы сайланып, халықтың еркін білдіреді. 2001 жылғы «Жергілікті мемлекеттік басқару және өзін-өзі басқару туралы» заң мәслихаттардың құзыретін кеңейтіп, әкімдердің есебін тыңдау, бағдарламаларды бекіту, коммуналдық меншікке қатысты шешім қабылдау сияқты өкілеттіктер жүктеді [2].

Мәслихаттардың эволюциясына тоқталсақ, алғашқы сайлау 1994 жылы өтті. Сол кезде олардың дербестігі шектеулі болды, ал депутаттар көбінесе партиялық тізімдер бойынша ұсынылды. Кейінгі жылдардағы өзгерістер (1999 ж., 2007 ж.) саяси жүйеге белгілі бір жаңашылдық енгізгенімен, мәслихаттардың шынайы ықпалын күшейте алмады. Тек 2021–2022 жылдары жүзеге асқан саяси реформалар шешуші сәт болды. «Сайлау туралы» заңға енгізілген түзетулер нәтижесінде аралас мажоритарлы-пропорционалды жүйе енгізіліп [3], тәуелсіз кандидаттардың сайлануына жол ашылды және саяси бәсекеге жаңа серпін берілді.

Президент Қ.-Ж. Тоқаев өз Жолдауларында жергілікті өкілді органдардың маңызын үнемі атап өтеді [4][5][6]. «Есептін мемлекет» тұжырымдамасы шеңберінде мәслихаттар азаматтардың ұсыныстарын жинақтап, билікке жеткізетін негізгі арна болуы тиіс деп белгіленді. 2022 жылғы Жолдауда Президент: «Халықтың үнін ескермей ешбір реформа нәтижелі болмайды. Мәслихаттар қоғам пікірін билікке жеткізетін басты алаңға айналуы қажет» деп көрсетті [4].

Аймақтардағы соңғы тәжірибелер мәслихаттардың рөлінің күшейіп келе жатқанын байқатады. Шығыс Қазақстан облысында депутаттар 2022 жылы әлеуметтік салаға бөлінген қаржыны қысқартуға қарсы шығып, қаражаттың сақталуына ықпал етті [12]. Қарағанды облысында 2023 жылы мәслихат денсаулық сақтау және білім беру нысандарын жөндеуге қосымша қаражат бөлуді қолдады. Басқа аймақтарда да экология, су тапшылығы, тұрғын үй-коммуналдық мәселелер сияқты проблемаларды талқылауда мәслихаттар белсенділік танытып отыр [13].

Сонымен бірге, бірқатар проблемалар шешімін күтіп тұр. Ең алдымен, мәслихаттардың қаржылық дербестігі жеткіліксіз, өйткені жергілікті бюджеттердің басым бөлігі республикалық трансферттерге тәуелді [2]. Бұдан бөлек, сайлаушылардың белсенділігі төмен деңгейде қалып отыр: 2023 жылғы сайлауда дауыс беруге қатысу 54 пайыз шамасында болды [7]. Депутаттардың басым бөлігі өз міндетін негізгі жұмыспен қатар атқаратындықтан, уақыт пен ресурстар шектеулі [9][10].

Саяси бәсекелестіктің де әлсіз тұстары бар. Ұзақ уақыт бойы мәслихаттарда «Аманат» партиясы үстемдікке ие болды [12]. Қазіргі таңда жаңа партиялардың құрылуы және тәуелсіз кандидаттардың келуі саяси алаңды әртараптандырып келеді, бірақ толыққанды демократиялық тепе-теңдікке жету үшін әлі де уақыт қажет.

Халықаралық тәжірибе Қазақстан үшін маңызды бағдар бола алады. OECD-тің көпдеңгейлі басқаруға арналған зерттеуінде [14] Еуропа елдерінде жергілікті органдардың салық жинау құқығы кеңейтілгені және олардың бюджет дербестігі жоғары екендігі көрсетілген. Бұл жүйе халықтың қажеттіліктеріне жедел жауап беруге мүмкіндік береді. Қазақстан стратегиялық зерттеулер институтының баяндамасында [15] да халықаралық тәжірибені бейімдеу қажеттілігі баса айтылып, азаматтық қатысуды арттыру мен ашықтықты қамтамасыз ету негізгі міндет ретінде белгіленген.

Салыстыра қарағанда, Қазақстандағы мәслихаттар әлі де қалыптасу жолында тұр. Еуропа мен Азиядағы тәжірибе көрсеткендей, жергілікті билік органдарына дербестік пен жауапкершілік артқан сайын азаматтардың сенімі де артады. Қазақстан бұл бағытта айтарлықтай жетістіктерге жеткенімен, алдағы уақытта атқарылар іс көп.

Қорытындылай айтқанда, мәслихаттар – елдің саяси жүйесінің негізгі буыны. Олардың тиімді қызметі жергілікті басқаруды жетілдіруге, қоғам мен билік арасындағы диалогты нығайтуға және халық сенімін арттыруға ықпал етеді. «Әділетті Қазақстан» тұжырымдамасы аясында мәслихаттардың шынайы халықтық өкілдікке айналуы саяси жаңғырудың басты қозғаушы күшіне айналмақ [5][6].

Пайдаланылған әдебиеттер

Қазақстан Республикасының Конституциясы 30 тамыз 1995 ж. (2023 ж. өзгерістер мен толықтыруларымен). – Астана: ҚР Парламенті. URL: adilet.zan.kz

«Қазақстан Республикасындағы жергілікті мемлекеттік басқару және өзін-өзі басқару туралы» ҚР Заңы, 23 қаңтар 2001 ж. № 148-II (2023 ж. редакциясы). – Астана. URL: adilet.zan.kz

«Қазақстан Республикасындағы сайлау туралы» ҚР Конституциялық заңы, 28 қыркүйек 1995 ж. № 2464 (2022 ж. редакциясы). – Астана. URL: adilet.zan.kz

ҚР Президенті Қ.-Ж. Тоқаевтың Қазақстан халқына Жолдауы «Әділетті Қазақстанға бағытталған курс» (1 қыркүйек 2022 ж.). URL: akorda.kz

ҚР Президенті Қ.-Ж. Тоқаевтың Қазақстан халқына Жолдауы «Әділетті мемлекет. Біртұтас ұлт. Берекелі қоғам» (1 қыркүйек 2023 ж.). URL: akorda.kz

ҚР Президенті Қ.-Ж. Тоқаевтың Қазақстан халқына Жолдауы «Әділетті Қазақстан: заң мен тәртіп, экономикалық өсу, қоғамдық оптимизм» (2 қыркүйек 2024 ж.). URL: akorda.kz

ҚР Орталық сайлау комиссиясы. Мәжіліс пен мәслихат депутаттарын сайлау қорытындылары (19 наурыз 2023 ж.). URL: election.gov.kz

ҚР Ұлттық экономика министрлігі Статистика комитеті. «Қазақстан сандармен» статистикалық жылнамасы. – Астана, 2023. URL: stat.gov.kz

Нуртазина Р.А. Қазақстан Республикасындағы саяси қатысу социомәдени аспектілері // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы. – 2019. – № 3(128). – 66–73 б. DOI: 10.32523/26-16-6887/2019-128-3-66-73

Нуртазина Р.А. Қазақстан Республикасы: БАҚ және саясат: оқу құралы. – Алматы: Бастау, 2014. – 210 б. (2-басылым).

Серікжанова А.Т., Нуртазина Р.А., Нагасбекова Б.С., Серікжанова И.Т. Қазақстандағы әйелдердің саяси өмірге қатысуы: өңірлік аспектілер // Россия в глобальном мире. – 2024. – Т. 27. – № 3. – 106–126 б. DOI: 10.48612/rg/RGW.27.3.6

Байзаков С.Б. Қазақстандағы жергілікті өзін-өзі басқару: мәселелері мен келешегі // Полис. – 2021. – № 2. – 45–58 б.

Омаров М.Е. Қазақстан мен Украинаның аймақтық және жергілікті басқару (өзін-өзі басқару) жүйелерінің салыстырмалы талдауы // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы. – 2024. – № 2(147). – 57–81 б. DOI: 10.32523/2616-6887/2024-147-2-57-81

OECD. Decentralisation and Multi-level Governance in Kazakhstan. OECD Multi-level Governance Studies. – Paris: OECD Publishing, 2018. DOI: 10.1787/9789264309930-en

ҚСЗИ (Қазақстан стратегиялық зерттеулер институты). Қазақстандағы жергілікті өзін-өзі басқару: ерекшеліктері мен реформалау перспективалары. – Астана, 2023. URL: kisi.kz

ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ: ӨТКЕНІ, БҮГІНІ ЖӘНЕ БОЛАШАҒЫ

Көрнекті қазақстандық ғалым және философ
Төлеуғазы Ысқақұлы Әбжановтың туғанына 90 жыл толуына арналған
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның

МАТЕРИАЛДАРЫ

10 қазан 2025 ж.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

МАТЕРИАЛЫ
Международной научно-практической конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения выдающегося казахстанского ученого-философа
Толеугазы Искаковича Абжанова

10 октября 2025 г.

ACTUAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY: PAST, PRESENT AND FUTURE

MATERIALS

International Scientific and Practical Conference,
dedicated to the 90th anniversary of the birth of the outstanding Kazakh scientist-philosopher
Toleugazy Abzhanov

October 10, 2025

Басуға қол қойылды 06.10.2025 ж.
Пішімі 70x90 1/8. Қағазы ксеркстік. Times гарнитурасы.
Көлемі 27 б.т.
Таралымы 9 дана. Тапсырыс № 148

Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университетінің баспасы
100024, Қарағанды қ., Университет к-сі, 28, Тел. (7212) 35-63-16.
E-mail: izd_karu@mail.kz