

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

Меруерт Бижанова

ТҮРКІ ДАНАЛЫҒЫНДАҒЫ
БАҚЫТ МЕТАФИЗИКАСЫ

Алматы
2013

ӘӨЖ 1/14
КБЖ 87.21
Б 52

ҚР БҒМ Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының Ғылыми кеңесі баспаға ұсынған

ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор **З.К. ШәуKENOVA** және философия ғылымдарының докторы, профессор **С.Е. Нұрмұратовтың** жалпы редакциясымен

Пікір жазғандар:

Ә.Н. Нысанбаев, ҚР ҰҒА академигі,
философия ғылымдарының докторы, профессор
А. Сағиқызы, философия ғылымдарының докторы, профессор
Т.Х. Ғабитов, философия ғылымдарының докторы, профессор

Б 52 Бижанова М.А. Түркі даналығындағы бақыт метафизикасы / З.К. ШәуKENOVA және С.Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 204 б.

ISBN – 978–601–7082–93–2

Бұл монографиялық еңбекте әлемдік философиялық ой тарихында, сонымен қатар адамның күнделікті өмірінде дәстүрлі әрі өзекті мәселе болып табылатын бақыт феномені зерделенеді. Бақыт мәселесінің түркі философиясы мен дүниетанымында қарастырылуы және оның онтологиялық, феноменологиялық және әлеуметтік философиялық мәні нақты тарихи және теориялық тұрғыда зерттеледі.

Жұмыс жоғары оқу орындарының студенттеріне, магистранттар мен докторанттарына, профессор-оқытушылық құрамына және бақыт ұғымының философиялық қырлары қызықтыратын жалпы оқырман қауымға арналады.

ӘӨЖ 1/14
КБЖ 87.21
Б 52

ISBN – 978–601–7082–93–2

© ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013
© Бижанов М.А., 2013

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	4
1 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫНДА БАҚЫТ ҰҒЫМЫНЫҢ ПАЙЫМДАЛУЫ	12
1.1 Ортағасырлық түркі мәдениеті және түркі философиясының ерекшеліктері.....	14
1.2 Түркі данышпандарының философиясындағы экзистенциалдық сарын.....	37
1.3 Бақыт ұғымы және оның түркілік өмірмәндік ілімдердегі тұжырымдық ерекшеліктері.....	72
2 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ БАҚЫТ МЕТАФИЗИКАСЫ	107
2.1 Бақыт – әлемге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастыру жолындағы негізгі тұжырым.....	108
2.2 Бақыт – адамға өмірлік рухани күш беруші құбылыс.....	132
2.3 Бақыт – қоғамдық әлемді құрудың мақсаты мен жағдайын қалыптастырушы дүние.....	158
ҚОРЫТЫНДЫ	180
ӘДЕБИЕТТЕР	190
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	198
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	200
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	202

КІРІСПЕ

Оқырман назарына ұсынылып отырған монографиялық зерттеу жұмысында ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт мәселесі тарихи-философиялық білім тұрғысынан талданады. Ортағасырлық түркі даналығының тарихи-мәдени қалыптасуы мен оның өмірмәндік сипатының ауқымында бақыт түсінігінің метафизикасы болмыстық, рухани, антропологиялық, құндылықтық және әлеуметтік қырынан ашылады.

Адам қашанда өмірдің мәнін ұғынуға ұмтылғандықтан және бақытқа жетуге тырысқандықтан аталмыш мәселе – адамзат баласын ерте кезден толғандырып келе жатқан философиялық тақырып. Бұл жерде өмірдің мәні мен бақыт арақатынасының өзара терең байланысы бар. Өйткені өмірдің белгілі бір мәнділігі бақыттың алғышарты болып табылса, екінші жағынан бақытқа деген ұмтылыс өмірдің өзіне белгілі бір мән-мағына береді. Мән-мағынасыз өмір сүру – адам үшін бақытсыздық және керісінше адам өз өмірін терең пайымдай алса ғана, бақыт сезімін сезіне алады. Бақыт ұғымы моральдық сананың тұрақты әрі құбылмалы қондырғысы болып қана қоймай, күнделікті тіршіліктің де бағыт-бағдарын айқындайды. Бақыт – ең алдымен адамзат баласы қанша ұмтылғанымен шешімін таба алмаған, сол себепті де ақырына дейін танылмаған танымдық құбылыс. «Бақытты – сол тәрк етіп түндерің, бақыт іздеп азаптанса кімде-кім», деп қазақтың ақиық ақыны Мұқағали Мақатаев айтқандай, өмірдің мәнін іздеп, бақытты табуға ұмтылу философияның негізгі мәселелерінің бірі.

Адамзат тарихында, оның өн бойын көктей өтіп отырған жалпы-адамзаттық мәңгі құндылықтармен қатар, әр дәуірдің, әр қоғамның өзіне тән құндылықтар жүйесі болғанын да теріске шығаруға болмайды. Өмірдің мәнімен байланыстағы бақыт мәселесі ХХ ғасырда (әсіресе, екі дүниежүзілік соғыс пен конц-

лагерьлерден кейін) «болу не болмау» деген гамлеттік сұрақпен сипатталатындай ерекше драмалық мән мен өзектілікке ие болды. Өмірдің мәнін зерттейтін абсурд философиясының негізін қалаушының бірі, орыстың ойшыл жазушысы Ф.М. Достоевский өз-өзіне қол жұмсаушылықты «мәңгілікке деген сенімнің жоғалуынан көреді».

Философия мен мәдениет тарихында бақыт туралы қолданбалы этикалық пәнді фелицитология деп атайды. Қазіргі заманғы бақыт туралы ілімдерде негізінен үш бағытты айқындауға болады: бақыт психологиясы, бақыт аксиологиясы және бақыт социологиясы. Психологиялық тұрғыдағы бақыт – жағымды көңіл-күй, өмірден қанағат алу, қуаныш пен шаттыққа және ләззатқа кенелу. Аксиологиялық тұрғыда, бұл – құндылықтар, адам өміріндегі жақсылықтардың өлшемі, адам болмысының мәнімен байланысты барлық ізгі адамгершілікті қасиеттерді игеру. Бақыт социологиясы утилитаризммен (пайда туралы іліммен) тығыз байланысты. Адамды бақытқа жеткізетін құндылықтар тізіміне мыналар кіреді: денсаулық, байлық, билік, абырой (репутация), жақсы қарым-қатынас, достық, жұбаныш және т. б.

Әлемдік философия тарихында бай дәстүрі бар бақыт тақырыбының бүгінгі күнде қолданбалы, тұтынушылық сипатта қойылуы мен зерттелуі адамның өмір сүруінің негізқұраушы болмыстық және құндылықтық өлшемдері терең өзгерістерге ұшырап отырған осы заманның келбетін айқындайды және тән мұқтаждықтарының өтелуі алға шығып, рух ұмыт қалған руханилықтың дағдарысын да білдіреді. Осындай ықпалдардан қорғану және ұлттың өзін-өзі сақтау тетігін жандандыру мақсатында бақыт метафизикасының байырғы түркілік дәстүрлеріне үңіле түсуіміз қажет.

Осыған орай, ұлттық таным-түсінігіміздегі бақыт ұғымын тарихи тұрғыдан зерделеу бүгінгі кезеңге дейінгі бұл түсінікті қалайша пайымдағандығын теориялық негізде анықтап алуымызды қажет етеді. Бұл – бақыт ұғымын тарихи-логикалық негіздермен қамтамасыз ете отырып, оны өмірмәндік практикалық бағытта қолдануымызға септігін тигізеді. Осы болашағы бар мәселені ғылыми қарастыру құру үшін біз ортағасырлардағы түркілік философия кезеңін таңдап алдық.

Дүниежүзілік философиядағы бақыт тақырыбына қатысты айтылғандарды түгел қамтып шығу мүмкін емес. Бақытты гедонистік және эвдемонистік тұрғыдан қарастырған антикалық дәуірдегі гректерден бұрынырақ ежелгі үндінің (брахманизм мен буддизм) және ертедегі қытайлықтардың (конфуцийшілдік, дао және легизм ілімдері) бақытқа байланысты этикалық-философиялық өзіндік жүйелері болды. Ортағасырлық Батыста бақыт мәселесі христиандық мораль аясында қарастырылса, Шығыста мұсылман дінінің дүниетанымға өте күшті ықпалы болды. Жаңа заманда Батыста ғылыми-рационалистік, соған сәйкес прагматикалық бағдар қарқын алса, қазіргі заманда бақыт түсінігі әртүрлі қолданбалы этикалық зерттеулердің нысанына айналып отыр. Бұл мәселе әр қырынан қарастырылғанымен, қашанда әр дәуірдің өз тарихи ерекшеліктеріне орай жаңаша зерттеліп отырды. Сондықтан да философия мен этика тарихында бұл дәстүрлі тақырып әрқашан жаңа, әрі өзекті болды, бұл мәселеге деген қызығушылық бір де толастаған емес.

Бақыттың мәнін түсінудің басты мақсаты осы жағдайға жетудің практикалық тәсілдерін игеру болғандықтан да, мұндай эмпирикалық бағдар бақыттың мәнін мәдениет тұрғысынан, оның ішінде дәстүрлі этностық мәдениет пен дүниетаным тұрғысынан зерттеуді қажет етеді. Өйткені дәстүрлі мәдениет пен дүниетаным жеке адамды тәрбиелеудің, әлеуметтендірудің, мәдениеттендірудің және оған ықпал етудің қуатты факторы болып табылады. Дәстүрлі түркі және қазақ дүниетанымындағы бақытты зерттей отырып, халық санасындағы ортағасырлық этникалық құндылықтарды өзектілендіру негізінде бақыт категориясын түсінудің тұжырымдамасын ғана емес, қарапайым адамның рухани әлемінің негіздерін құрайтын дүниетанымның жағымды бағдарын да айқындауға болады.

Ортағасырлық түркілік философияның өмірмәндік ілімдеріндегі бақыт туралы түсініктер дәстүрлі түркілік мәдениет пен дүниетанымнан нәр алып, сусындап отырды. Сонымен бір мезгілде түркілік философия ислам ренессансының да күшті әсерін сезінді. Бұрынғы түркілік дәстүрлі мәдениеттің басты элементтері ислами құндылықтармен жымдасып бірігіп кетті.

Ғылым мен білімге кеңінен жол ашатын ислам дінінің өмірге келуі ортағасырлық түркілік философияның әртүрлі бағытта дамып, әлемдік деңгейге көтеріле алуына негіз болды. Бұл дәуірде халықтың осы адамгершілік дәстүрлерін өз ойқазанында қорытып, әлемдік рухани қазынаға үлесін қосып, лайықты ұсына білген түркілік ойшылдар да аз болған жоқ. Мысалы, Қорқыт ата мен әл-Фараби, Ж. Баласағұн мен М. Қашқари, Қ.А. Иасауи мен А. Иүгінеки және т. б. сонымен қатар, рухани ықпалдары қазақтың дана ақын-жырауларының, Абай мен Шәкәрімнің шығармашылықтарынан айқын көрінеді.

Бұл рухани мұра бүгінгі күні онан ары философиялық тұрғыда, ғылыми тұрғыда терең талдауды, жүйелеуді қажет етеді. Сондықтан көпшілік назарына ұсынылып отырған бұл зерттеу жұмысы отандық ғылымда тарихи-философиялық қырынан әлі жеткілікті зерттеле қоймаған осы мәселеге қатысты сұранысты қанағаттандырады, сондай-ақ қазақтың және әлемдік классикалық мәдени мұраны игерумен байланысты мемлекеттік бағдарламаларға, мысалы, «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының атқарылуына өзіндік үлесін қосады деген үміттеміз.

Бақыт ұғымы мен өмірдің мәні мәселесі, әдетте экзистенциалды философия мен этиканың негізгі зерттеу нысандарының бірінен саналады. XX ғасырда қалыптасқан экзистенциалды немесе өмір сүру философиясына (көрнекті өкілдері – Н. Бердяев, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель, А. Камю, Ж.П. Сартр, Ж. Маритен және т. б.) XIX ғасырда классикалық рационалистік философияға балама ретінде пайда болған өмір философиясының (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, А. Бергсон, В. Дильтей, В. Виндельбандт және т. б.) зор ықпалы болды.

Қазіргі кезде адамның өз мәніне келуі, көп жағдайда, оның рухани-адамгершілік ерекшеліктері мен болмыстың дәстүрлі, іргелі негіздерінің біртұтас үйлесімділікте болуымен сипатталады. Рухани болмыстың жайлылығын қалыптастыру, адамның ішкі ұмтылыстарын сыртқы қайшылықтармен үйлесімге келтіруге ұмтылу қажеттілігі экзистенциалдық философияның мақсат-міндетін құрайды. Әсіресе, бүгінгі күні бақыт туралы түсініктер адам дүниетанымының қажетті

компоненті ретінде маңызды теориялық және практикалық мәнге ие. Ішкі мән ретіндегі, жанның белгілі бір рухани жайлы қалпы ретіндегі бақытты ұғыну экзистенциалистердің пікірінше, оны адамның бүкіл рухани әлемінің өзегі ретінде бейнелейді.

Адам болмысының экзистенциалдары (өмірдің мәні, өлім, еркіндік, жауапкершілік, үміт пен күдік, әсіресе бақыт және т. б.) тұлғаның адамгершілік қалыптарын, адамның бүкіл болмыстық көрінісінің рухани-мағыналық өзегін құрайтындықтан, олар шынайы өмір сүруге қол жеткізудің басты алғышарттары болып табылады. Шынайы болмыс экзистенциализмнің әртүрлі бағыттарының философиялық инварианты екендігі белгілі, сонымен бір мезгілде бұл шынайы болмыс – мақсаты ақиқат, дұрыс өмір сүруге қол жеткізу болып табылатын этиканың да инварианты. Өмір сүрудің мәні мен мақсатын іздегендіктен этика да әуел бастан экзистенциалды. Экзистенциализмдегі шынайы болмыс түсінігінің онтологиялық-феноменологиялық бағдарына қарамастан, шын мәнінде ол дәстүрлі этикалық тақырып болып қала береді.

Бақытқа жету адам өмірінің кемелдігімен түсіндіріледі, ал бұл, әдетте адамгершілік қасиеттерді жетілдірумен байланыстырылады және бұл этиканың негізгі мәселелерінің біріне айналады. Философия тарихында бақыт туралы шығармалардың қатарына анағұрлым танымал мына туындыларды жатқызуға болады: Аристотельдің «Никомах этикасы» [1], Сенеканың «Бақытты өмір туралы» [3], Аврелий Августиннің «Бақытты өмір» [4], Боэцийдің «Философиялық жұбаныш» [5], әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу», «Бақытқа жету жайында» [6], Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» [7], Гельвецийдің «Бақыт» [8], Л. Фейербахтың «Эвдемонизм», [9], Дж. Стюарт Милльдің «Еркіндік туралы» [10], Э. Фроммның «Өзің үшін адам» [11] және т. б. Сондай-ақ Л. Толстой мен М. Ганди, А. Швейцер мен М.Л. Кинг, Абай мен Шәкәрім де осы қатарды толықтырары сөзсіз. Этика тарихындағы бұл шығармалар бір тақырып төңірегінде жазылғанымен, алуан түрлі көзқарастарды ұстанады. Сондай-ақ бақыт туралы ұстанымдарды «этиканың алтын қағидасынан» («өзіңе қаламағанды өзгеге жасама»), «алтын аралық» ұстынынан (Аристотель), «ізгі қала тұрғындарынан»

(әл-Фараби), парыздың императив ұстынынан (Кант), бақыт ұстынынан (гедонизм, эвдемонизм), пайда ұстынынан (утилитаризм), өмір ұстынынан (Гюйо, Ницше), махаббат ұстынынан (христиан дініндегі), қауымдастық ұстынынан (Вундт), бірлік ұстынынан (Наторп), жалпы игілік ұстынынан (Геффдинг) және т. б. кездестіруге болады.

Ал түркілердің дәстүрлі дүниетанымының да, әлемге деген философиялық қатынасының да экзистенциалдық сипатта болғаны белгілі. Кейінірек бұл этикалық сарын мен экзистенциялық көңіл-күй өзінің рухани сабақтастығына қазақ халқының жыраулар поэзиясында, қазақ ойшылдарының ілімдерінде жалғасын тапты. Бүгінгі қазақ философиясының көрнекті өкілдері Ә. Нысанбаев пен Ғ. Есім тәуелсіздіктің таңы атқан тұста-ақ осыған дейін кеңес дәуірінде кемсітіліп келген «қазақ философиясы» туралы сөз қозғап, оның рухы жағынан өмір сүру философиясына, яғни экзистенциализмге жақын екендігін айтқан болатын [12].

Кеңестер Одағы тұсында адамзаттың бақыты маркстік-лениндік идеологияға сай, бес формациялық әлеуметтік-экономикалық дамудың соңғы сатысы коммунистік қоғам орнатумен байланыстырылды. Жарқын болашақ жолындағы социалистік өмірсалтына көлеңке түсірмеу үшін Батыста кеңінен таралған экзистенциализмге тыйым салынды. Ал, маркстік этика саласы (көрнекті өкілдерінің қатарына Р.Г. Апресянді, В.С. Библерді, А.А. Гусейновті, Ю.Н. Давыдовті, А.В. Дорбницкийді, Е.Л. Дубконы, А.А. Игнатенконы, Г. Иррлитцті, И.С. Конды, Л.В. Коновалованы, В.М. Межуевті, А.А. Милтсті және т. б. жатқызуға болады) болса, философиялық білімнің дербес тармағы ретінде кеңестік кезеңде өз дамуын жалғастыра берді [13].

Қазақстанда Ғ.Ғ. Ақмамбетов [14], М.С. Бурабаев [15], Б.Ғ. Ғабдуллин [16], А. Оразбеков [17] сынды әдептанушылар мораль философиясы және қазақ этикасының тарихы мәселелерімен шұғылданды. Тәуелсіздік алғаннан кейін қазақтың дәстүрлі әдеп жүйесін жаңғырту мен оның ерте заманғы және ортағасырлық рухани алғышарттарын зерттеу мәселесі алдыңғы қатарға шықты. Қазақ немесе арғықазақ және түркі философиясы мен мәдениеті тарихын зерттеуге арналған

еңбектерде – С. Ақатай [18], Қ.Ә. Әбішев [19], Қ.Ұ. Әлжан [20], Т. Бурбаев [21], Т.Х. Ғабитов [22], Ғ. Есім [23], А. Қасабек [24], А.Х. Қасымжанов [25], Д.К. Кішібеков [26], С.К. Мырзалы [27], Ә.Н. Нысанбаев [28], Қ.Ш. Нұрланова [29], С.Е. Нұрмұратов [30], Г.Ж. Нұрышева [31], М.С. Орынбеков [32], З.Н. Сәрсенбаеваның [33], А.А. Хамидовтың [34] және т. б. шығармаларында этиканың ауқымды мәселелері көтерілді.

Қазақ этикасының басты мәселелері ретінде ұлттық әдеп жүйесін диахрондық және синхрондық талдау, ондағы дәстүр мен жаңашылдықтың арасалмағын айқындау, өтпелі қоғам мен жаһандану жағдайындағы әдептік реттеу тетіктерін айқындау, нарық пен моральдың, табыс пен ізгіліктің арақатынасын айқындау, діни әдеп жүйесінің ерекшеліктерін сараптау және т. т. белгіленді. Сондай-ақ этиканың негізгі категориялары, оның ішінде бақыт ұғымы да Қ. Жарықбаев, Ә. Алдамұратов, Т. Ғабитовтардың ұсынған оқулығында қарастырылады [35].

Алайда әлеуметтік философия мен этиканың негізгі тақырыптарының бірінен саналатын бақыт мәселесіне қатысты елімізде арнаулы зерттеулер жоқтың қасы. Қазақстандық зерттеушілердің бұл тақырыпқа қатысты жарияланған еңбектерінен арасынан профессор Г.Г. Соловьеваның монографиясын [36] және Г.Ғ. Барлыбаеваның [37], Е.С. Омаровтың [38] мақалаларын атап өтуге болады. Аталмыш тақырып бойынша қорғау жұмыстары да болған жоқ. Сондықтан осы тың тақырыпты таңдап, әрі экзистенциалдық, әрі этикалық сипатымен айқындалатын бақыт мәселесін тарихи-философиялық қырынан зерттеуге арналған осы ғылыми монография отандық ғылымдағы осы олқылықтың орнын толтырады деген үміттеміз.

Сонымен, монографияда ортағасырлық түркілік дүниетаным мен философиядағы өмірдің мәні мәселесі арқылы ашылатын бақыт түсінігі зерттеудің негізгі нысаны ретінде көрінеді. Ал зерттеудің пәні ерте ортағасырлық түркілік мәдениет пен даналық аясында бақыт ұғымының тұжырымдық ерекшеліктерін тарихи-философиялық тұрғыдан зерделеу екендігі түсінікті.

Зерттеу барысындағы біздің алға қойған мақсатымыз – тарихи уақыттың ортағасырлық кезеңінде орталық азиялық түркі фәлсафасындағы бақыт ұғымының метафизикасын

ғылыми-философиялық, тарихи әрі теориялық тұрғыдан талдау. Қойылған осы мақсат оның мынадай міндеттерімен нақтылана түседі:

– ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт ұғымының пайымдалуының теориялық-әдіснамалық негіздерін айқындау барысында оның мәдени-тарихи алғышарттарын сипаттап, түркі даналығының экзистенциалдық мазмұнын ашу;

– аталмыш дәуірдегі түркі философиясының өмірмәндік ілімдеріндегі бақыт құбылысының және оның тұжырымдық ерекшеліктерінің жалпы бітім-белгілерін анықтау;

– ортағасырлық түркілік дүниетанымдағы бақыт метафизикасын талдау үшін бақыт ұғымының әлемге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастыру жолындағы негізгі тұжырым ретіндегі түсінігін көрсету;

– бақыттың адамға рухани күш беруші құбылыс ретіндегі философиялық-антропологиялық мән-мағынасын талдау;

– бақыттың қоғамдық әлемді құрудың мақсаты мен жағдайын қалыптастырушы дүние екендігін білдіретін ұғымын әлеуметтік қырынан түсіндіріп, түйіндеу болып табылады.

Монографиядағы зерттеудің теориялық базасын философия тарихы мамандығы бойынша дәстүрлі әдіснамалық негіздер құрайды, атап айтқанда бақыт мәселесін тарихи-философиялық және этикалық талдау әдіс-тәсілдері, сондай-ақ тарихилық пен логикалықтың бірлігі, салыстырмалы сараптау, құрылымдық-функционалдық, герменевтикалық, аксиологиялық, концеп-тілік талдау әдістері пайдаланылды. Жұмыстың теориялық негіздері ортағасырлық және қазіргі әлемдік ойшылдар мен отандық зерттеушілердің еңбектеріне, ой-пікірлеріне сүйену бойынша жасақталды. Монографияның деректік көзін ортағасырлық түркілік дүниетаным және жазба мәдениеттің мәтіндері мен рухани ескерткіштері құрады.

1 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫНДА БАҚЫТ ҰҒЫМЫНЫҢ ПАЙЫМДАЛУЫ

Философия адамзат руханиятының үлкен бір саласы болуымен қатар, біздің күнделікті өмірлік тәжірибеміздің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Біз мұны мойындасақ та, теріске шығарсақ та философиялық ой-толғамдар біздің күнделікті өмірімізді толықтырып, адамзат мәдениеті дамуының бүкіл ұзақ жолына ілесіп келеді. Ғылыми білім мен философияның пайда болу дәуірін Карл Ясперс «өзектік кезең» деп атайды. Адамзат тарихындағы бұл төңкерістік кезең алғашқы қауымдық дәуірден өркениеттілікке өтуді, мифологиялық дүниетанымнан қоршаған ортаның ғылыми-философиялық пайымдалуына өтуді білдірді және бұл құбылыс біздің заманымызға дейінгі VIII–II ғасырларда Шығыста да, Батыста да бірдей орын алды.

Әлемдік философияның дамуын хронологиялық тұрғыда жіктейтін болсақ, оның мынадай ірі кезеңдерін бөліп қарастыруға болады: 1) ежелгі дәуір (ертедегі месопотамиялық, ирандық, үнді, қытай және ежелгі грек-римнің антикалық философиясы); 2) ортағасырлық философия (Шығыста исламдық философия, Батыста христиандық философия); 3) Жаңа заман философиясы (Еуропадағы рационалистік философия); 4) Қазіргі заман философиясы (бейклассика немесе постмодернизм).

Мұның ішінде ортағасырлық философияның өзіндік ерекшелігі болды. Яғни негізгі тақырыбы «Құдай – адам – әлем» мәселелерімен сипатталатын бұл философия теологиямен тығыз байланысты болды. Бүкіл ортағасырлар бойы Шығыста – ислам діні, Батыста – христиан діні дүниетанымдық тұрғыда доминантты рөл атқарды. Ақыл мен сенім тұтастығындағы ортағасырлық философияның мынадай өзгешелік белгілері болды: 1) Егер антикалық философияның

мақсаты шындыққа жету болса, ортағасырлық философияның мақсаты қасиетті қасиетті Құранда немесе Інжілде айтылып қойған шындықты, Қасиетті Сөзді ұғынуға ұмтылды; 2) ортағасырлық философияның негізін теоцентризм, провиденциализм, креационизм, традиционализм құрады; 3) инкарнация (құдаймен бірігу) идеясы адамзат баласы үшін өзін құрбандыққа шалған пайғамбарлардың алдында, Құдайдың алдында күнәһарлықты өтеумен байланыстырылды. Құтқарылу құдайшылдыққа негізделіп, өзінді-өзің тану Құдайды танумен (мағрифатпен) түсіндірілді.

Ортағасырлық түркі философиясына араб философиясының зор ықпалы болды. VII ғасырда ислам діні қалыптасқаннан кейінгі мәдениеті өркен жайған Араб халифатында философия ерекше дамыды. Бастапқыда Куфа және Басра қалаларында шоғырланған араб философиясы Қасиетті Құрандағы Алладан келген уәхи-сөздерді тәфсірлеп, тікелей теологиялық сипатта дамыды. Ал VIII ғасырдың орта тұсынан бастап Платон, Аристотель, Плотин сияқты антикалық авторлардың араб тіліне аударылған шығармалары жарық көргеннен соң араб философиясы «шығыс перипатетизмі» деп аталатын жаңа бағытта дамып, оның орталығы Бағдат қаласындағы Бейт-әл-хикма (Даналық үйі) үйіне көшті. Антикалық философия мұрасын кәламшылар (мутазилит-діншіл рационалистер, ашариттер, джәбәриттер, хариджиттер), сопылар (мистиктер) мен перипатетиктер (мәш-шаи) исламдық жаңа арнада дамытты. IX ғасырдың аяғында рационалистік бағыттағы карматтар үйірмесі («Ихван ассафа» – Тазалық бауырластығы) өз дәуірінің философиялық және ғылыми жетістіктерін жүйелеп, 52 трактаттан тұратын энциклопедия құрастырды. Ірі араб философы әл-Кинди Платон мен Аристотель ілімдерін біріктіріп, оны исламмен байланыстырып, эклектикалық жүйенің негізін қалады. Өз кезегінде араб тілдес философия мен ғылымның дамуына орталық азиялық ғұламалар зор үлес қосты: әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Хорезми, әл-Бируни, Омар Хайам, Ж. Баласағұн, М. Қашқари, Қ.А. Иасауи және т. б. Арабтардың Пиреней түбегін жаулап алғаннан кейін мұсылмандық Испанияда қалыптасқан өркениет Еуропаның рухани дамуына орасан зор

ықпал етті. Батыс Еуропаның ортағасырлық схоластикалық философиясында араб тілдес шығыстық перипатетиктермен қатар, мағрибтік философтардың қалдырған үлкен ізі болды, мысалы: Ибн Бадджа (Авеллас), Ибн Туфейль (Абубанер), Ибн Рушд (Аверроэс), Ибн Гебироль (Авицеброн), Маймонид және т. б.

Араб тілдес философия мен мәдениеттің күшті ықпалы болғанымен де, ортағасырлық түркі философиясының ұлттық реңкке ие өзіндік ерекшеліктері болды, оны «құт», «қанағат», «несібе», «кие», «кесір» тәрізді дәстүрлі дүниетанымдық әмбебаптардан аңғаруға болады. Дегенмен де түркі философиясының да басқа ұлттық философиялар сияқты (мысалы, ежелгі үнді, антикалық грек, классикалық неміс, ағартушылық француз және т. б.) қалыптасу мен дамуға тән ортақ заңдылықтарға бағынатыны сөзсіз. Сондықтан да түркі философиясын жалпыадамзаттық әлемдік философияның ажырамас құрамдас бөлігі ретінде қарастырған жөн.

1.1 Ортағасырлық түркі мәдениеті және түркі философиясының ерекшеліктері

Қазақ халқының бүгінгі мәдениеті мен дүниетанымын тереңінен әрі жан-жақты түсіну үшін оның қайнарларын халқымыздың архетиптік санасындағы іздерінен іздеу қажет, дей-түріктер мен арғықазақ мифологиясынан бастап, ілкі түркілер мен ежелгі қазақтардың дәстүрлі мәдениетінен табу керек. Қазақ халқының дүниетанымы мен дәстүрлі мәдениетінің рухани тамырлары мен бастау көздері ежелгі сақ, ғұн және ортағасырлық түркі мәдениетінде екенін отандық зерттеушілер бүгінгі күні дәлелдеп, түйіндей түсуде. Әсіресе ортағасырларда барлық түркі халықтарының бірігіп, бір суперэтносқа ұйысқан кезеңнің орны бөлек. Елбасы Н. Назарбаев ғасырлар тоғысының қарсаңында, Түркі қағанатының 1450 жыл толуы қарсаңында жазылған «Тарих толқынында» еңбегінде былай деп жазды: «Біздің бәріміздің де мақтаныш етуімізге тұрарлық мол мұрамыз бар. Өйткені ата-бабаларымыз адамзат тарихында өшпес із қалдырып кеткен,

Евразия құрылығындағы халықтардың тағдырына орасан зор күшті әсер еткен» [39, 94 б.].

Өткен тарихымызға құрметпен қарап, оны танып-білуге деген құштарлық, рухани мұраларымыздың негіздерін айқындауға деген, ұрпақтар арасындағы мәдени-тарихи сабақтастықты жаңғыртуға деген ұмтылыс еліміздің тәуелсіздік алуы барысында мүмкін болып отыр. Ол қазіргі тарихи кезеңдегі қоғамның қажеттілігінен туындап, өркениетті мемлекет құру міндетімен байланыстырылады. Отаршылдық тұсында сөнуге сәл қалған рухани мұраның ұшқынын қайта тұтату үшін елбасының бастамасымен көтеріліп, жүзеге асқан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының тигізген әсері зор болды. «Қазақтың ежелгі даласындағы түркі тілді мәдениеттің терең астарлы тарихына үңілетін болсақ, онда әлемдік мәдениетке өзіндік үлесін қосатын талай мәдени мұраның қорына тап боламыз. Тек осы рухани байлықты төкпей-шашпай, келесі ұрпаққа барлық қадірін түсірмей жеткізе білу қазіргі заманның зерделі қоғамының тарихи міндеті екенін атап өте аламыз. Мемлекетіміздің осы руханилыққа толы игілікті істі қолға алып, ғалымдардың, зерттеушілердің көмегімен үлкен бағдарламаны жүзеге асырамыз деген талабы күрделі мәселе және ол болашақты ойлаудан туындаған қадамдардың қатарына жатады», – деп жазады профессор С.Е. Нұрмұратов [40, 5 б.].

Ортағасырлық түркі мәдениетін ұғымдық анықтамас бұрын, түркі әлемін зерттеудің ғылымда қалыптасқан дәстүрлері бар екенін ескеру керек. Түркілік өркениеттің дәуірлеп тұрған шағында түркітану ғылымы да гүлденді. Оның бастауында М. Қашқари, Ө. Науаи секілді саңлақтардың тұрғаны белгілі. Ал кейіннен, бірнеше ғасырлар бойы еуроорталықтық көзқарастағы ғалымдардың күшімен Орталық Азияның халықтары туралы отырықшылық пен егіншілікті жалмап жұтатын көшпелі тайпалардың ордасы деген түсінік қалыптасты. Дегенмен Шығысты отарлаудың астарлы мақсатында қалыптасқан ориенталистика ғылымының орнығуы нәтижесінде көптеген мәселелердің басы ашылды. Патшалық Ресейдің қызметіндегі И.Т. Стараленберг пен Д.Г. Мессершмидтің Орхон және Енисей өзендерінің бойынан тапқан балбал тастардағы жазуды

В. Томсеннің, Н.М. Ядринцевтің, В.В. Радловтардың ғылыми әлемге енгізуі барысында түркі дүниесі туралы көзқарас өзгерді. Оның үстіне соңғы археологиялық жаңалықтар көне Тұран жерінің біртұтас әрі төлтума мәдениетке тұнып тұрғанын көрсетіп берді.

Ғылымдағы ашылған бұл жаңалықтар ХХ ғасырдың алғашқы ширегінде отаршылдыққа қарсы түркі тілдес халықтардың, оның ішінде қазақ халқының ұлттық санасының оянуы барысындағы түрікшілдік қозғалысына да ықпалын тигізді. Бұл бағыттың өкілдері (М. Шоқай, М. Жұмабаев, Т. Рысқұлов, М. Ходжаев т. б.) түркілік өркениет тұтастығы аясында қазақ мәдениетін қалыптастыруға шақырды. Бұл типтің басты ерекшеліктеріне тарихи сананы түркілік тұтастық идеясы негізінде жаңғырту, тәңіршілдік, Батыс пен Шығыстан даралану, қазақ халқы түріктің қара шаңырағының иегері деп мойындау т. т. жатады. Осы қозғалыстың басты өкілдерінің бірі М. Жұмабаев былай жырлайды:

*Тұранның Тянь-Шаньдай тауы қалай,
Пар келмес Тянь-Шаньға таулар талай.
Еріксіз Ер түрікті еске аларсың,
Көкке асқан Хан тәңірге қарай-қарай.*

ХХ ғасырда Н.А. Аристов, С.М. Арсал, И.А. Батманов, Д.Д. Васильев, Л.Н. Гумилев, Ген Ше Мин, С. Кляшторный, Н.А. Кононов, С.Е. Малов, О. Маенхен-Хелфен, Ю. Немет, Х.Н. Оркун, Л.П. Потапов, Ж.-П. Ру, И.В. Стеблева, Т. Текин, А.М. Щербак және басқа да көптеген зерттеушілердің еңбектері нәтижесінде түркологияның кешенді ғылымы қалыптасты. Кеңестер Одағында түркологиялық конференциялар да өткізіліп тұрды. Мұндай конференциялар 1926 жылы Бакуде, 1967 жылы Ленинградта, 1976 жылы Алматыда, 1980 жылы Ташкентте, 1985 жылы Ашхабадта, 1988 жылы Фрунзеде өткізілді. Түркологияның қарқынды дамуына танымал жазушы Олжас Сүлейменовтың «АЗИЯ» кітабының да түрткі болғанын айта кету керек. Кеңес дәуірінде көне түркі жазуын зерттеу саласына қомақты үлес қосқан отандық зерттеуші ғалымдардың қатарына Ә. Марғұланды, Б. Кенжебаевты, С. Аманжоловты,

Ғ. Мұсабаевты, Ғ. Айдаровты, Ә. Құрышжанұлын, Қ. Өмірәлиевті, М. Томановты және т. б. жатқызуға болады.

Шетелдерде түркологияға байланысты ұйымдар мен қоғамдар құрылды. Мысалы, 1927 жылы Түркияда «Түрік тіл қоғамы», 1952 жылы ГФР-де «Орал-Алтай қоғамы» құрылды. Дүниежүзі түркітанушыларының бас қосатын халықаралық ғылыми ұйымы – «Халықаралық тұрақты алтаистикалық конференция» – ПИАК 1959 жылы бекіді. Кеңес түркологтары комитеті құрылып, оның органы «Советская тюркология» журналы Баку қаласында 1970 жылдан жарияланып тұрды. Шетелдерде: Түркияда – «Түрк дили», «Түрк дүниясы», Австрияда – «Akta orientalia» тәрізді мерзімдік басылымдар бар.

Дегенмен, біздің елімізде көне түркі өркениетінің қалдырған мұрасын зерттеудің жаңа кезеңі тәуелсіздік алынғаннан кейін басталды. Күлтегіннің, Тоныкөктің бітік тастардағы жазба ескерткіштерінің көшірмесі ел ордасы – Астанаға келтірілді. О. Сүлейменов «Тарихқа дейінгі түркілер: ежелгі түркі тілі мен жазуының пайда болуы туралы», «Жазу тілі» еңбектерін, М. Жолдасбеков «Орхон ескерткіштері», Қ. Сартқожаұлы «Байырғы түркі жазуының генезисі», Н. Базылханның «Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері», С. Досанов пен А. Мектептегі «Таңбатану» және т. б. өз зерттеулерін жариялады.

Барлық түркілердің рухани астанасы деуге болатын Түркістан қаласында А. Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университетінің ашылуы өте маңызды қадам болды. Көп ұзамай-ақ бұл білім мен ғылым ордасы түркітанудың танымал орталықтарының біріне айналды. 2002 жылдан бастап осы оқу орнында «Түркология» журналы жарық көре бастады. I (2002 жыл), II (2004 жыл) және III (2009 жыл) Халықаралық түркологиялық конгрестер осы қалада өткізілді. 2009 жылдың 18-21 мамырында өткізілген III Халықаралық түркологиялық конгреске әлемнің отыз шақты елінен ғалымдар қатысып түркологияның келелі мәселелерін талқылады, оның материалдары жарияланды [41].

Бұл университеттің құрамында Түркология ғылыми-зерттеу университеті ашылған. Оны түркологияға байланысты

монографияларымен, оқулықтарымен, мақалаларымен танымал маман, философия және теология ғылымдарының докторы Досай Кенжетай басқарып келді. Институтта отандық түркологияның майталман мамандары Рахманқұл Бердібай мен Әбдуәли Қайдар қызмет етті.

Түркітануға біздің философтарымыз да өзіндік үлесін қосты. А.Қ. Қасымжанов «Стеллы Кошо-Цайдама» [42], Д. Кішібеков пен Т. Кішібеков «Речь и письменность: трансформация звуко-знаковых систем» [43], М.С. Орынбеков «Ежелгі қазақтардың дүниетанымы» [32] деп аталатын еңбектерінде түркілік рухани қайнарлардың дүниетанымдық келелі мәселелерін көтерді. Сондай-ақ Ә.Н. Нысанбаевтың, М.С. Бурабаевтың, С. Ақатайдың, Қ.Ш. Нұрланованың, Ғ. Есімнің, А. Қасабектің, Ж.Ж. Молдабековтің, Т.Х. Ғабитовтың, Ж. Алтаевтың, М. Сәбиттің, Н. Аюповтың, С.Е. Нұрмұратовтың, Р.Қ. Қадыржановтың, Д.С. Раевтың және т. б. философ-ғалымдардың еңбектерінде орталық азиялық түркілік өркениетті зерттеудің теориялық, әдіснамалық мәселелері сөз болды. Сол сияқты ҚР БҒМ Философия және саясаттану институтының «қазақ философиясы және эстетикасы» бөлімінің ғылыми қызметкерлері дайындаған 4 кітаптан тұратын «Қазақ даласының ойшылдары» [44] атты жинақ жарық көрді. Ғылымдағы осындай жетістіктердің нәтижесінде ортағасырлық түркілердің материалдық және рухани мәдениетінің жетістіктері айқындалды, түркі өркениеті географиялық-семантикалық, мәдени-тарихи және ұғымдық-дүниетанымдық тұрғыдан анықталды.

Әдетте түркілік мәдени аймақ туралы айтқанда, қазіргі кезде Орталық және Алдыңғы Азияны мекен ететін барлық жиынтығы 300 миллионнан асатын адамды құрайтын отызшақты түркі тілдес ұлттар мен ұлыстардың мәдениеті ұғынылады. Түркілер өздерінің түпкі отанын Алтай және Хан тәңірі тауларынан таратып, оларды қастерлейді. Тәңірі тау (Тянь-шань), Алтай және Орал тауларымен қоршалған жазық далалы, шөл және шөлейтті, таулы-қыратты, өзен аңғарларындағы (Сыр мен Әму дариялары, Жетісу) аймақтар Тұран немесе Түркістан деп аталды. Бұл атауларды кеңес дәуірінде компартияның нұсқауымен тарихи жадыдан шығаруға тырысты. Сібір мен

Адриатика аралығындағы түрік суперэтностының кеңістігін жаңа заманнан бері империяшыл көршілері бірнеше жерінен үзіп жіберген. Соның салдарынан XX ғасырдың аяғына дейін бұл өркениеттің ішіндегі жалғыз тәуелсіз болып келген Түркия мемлекетінің туыстас халықтармен байланысы ажырап қалды. Еділ мен Кавказ, Сібір мен Орта Азия арасын Ресей отаршылары бөліп тастады. «Әрине, мұндай әділетсіздіктің мәңгілікке созылуы мүмкін емес еді. Әділдік орнап түркі халықтарын қатты жаныштаған Кеңес Одағы ыдырады, Орта Азия мен Қазақстан тәуелсіздік алып өз мемлекеттерін құрды. Түркілік тұтастықты, үзілген байланысты қалпына келтіріп, бүгінгі әлемдік өркениет дәрежесінде дамытуға толық мүмкіндік пен алғышарттар қалыптасты», – дейді Мақаш Тәтімов [45, 52 б.].

Ежелгі және орта ғасырларда түркі халықтары Қытайдан Шығыс Еуропаға дейінгі, Сібірден Гималай тауларына дейінгі орасан зор территорияны мекен етті. Түркілер өздеріне дейін осы жерлерді иеленген көшпелі және жартылай көшпелі сақ және ғұн, үйсін және қаңлы жұрттарының мұрагерлері саналады.

Табиғат пен климаттық жағдайлардың алуан түрлілігі көшпенді мал шаруашылығынан туындаған номадтық мәдениеттің, отырықшы егін шаруашылығынан туындаған оазистік мәдениеттің және егіншілік пен малшылық қосылған аралас («яйлак») мәдениеттің қатар орын тебуіне мүмкіндік берді. Сондай-ақ бұл өңір қола дәуірінен бастап-ақ металлургияның отаны болды. Р. Форбестің, Е.Н. Черныхтің пікірлерінше, прототүрік тайпаларының мекендеген территориясын жер бетіндегі металлургияның пайда болған ошақтарының біріне жатқызады. Н.Я. Бичуриннің айтуынша, түркілер темірдің өнеркәсіптің өндірісін ең алғаш жолға қойған халықтар, қытайлықтар темірден жасалған бұйымдарды түркілерден алды және олардың сапасын жоғары бағалағаны жөнінде жазба мәліметтер бар.

Аңыз бойынша Ергенеқонда Көк бөріден (Ашинадан) көбейіп тараған түркілер (бұл этноним «тур», «тюкю» сөздерінен шығарылады) VI ғасырдан бастап әлемдік тарихтың сахнасына шыға бастайды. Біздің заманымыздың 552 жылы Бумын қаған Түркі қағанатының негізін қалады және кейіні-

рек ол Тынық мұхиттан Византияға дейін созылған орасан зор империяға айналды. Бұл мемлекет ыдырағаннан кейін де қыпшақтардың, оғыздардың, хазарлардың, бұлғарлардың, қарлұқтардың, түркештердің, дулаттардың, наймандардың, қоңыраттардың, қарахандықтардың, хорезмдіктердің құрған мемлекеттері сол заманның саяси тарихында маңызды рөл ойнады. Тіпті Мысырдағы Мамлюктер мемлекеті мен Еуропадағы Мажар мемлекетіндегі әулеттер (қазіргі мажар тілінде 1500-ден аса түрік текті сөздер бар) де түркілік түбірге ие. Ал Алтын Орда мен Осман империялары тарихтағы ең құдіретті мемлекеттік бірлестіктердің қатарына жатады. Зерттеушілер осы еуразиялық далалы аймақта үстемдік еткен империялардың санын он алтыға жеткізеді.

Әдетте мұндай ірі мемлекетке бірігу қандай да бір беделді тайпаның жетекшілігімен жүзеге асады да, кейінірек ол ұсақ хандықтарға ыдырайды. Сондықтан да түркі халықтарының этникалық атаулары із-түзсіз жоғалып кетпей, бірде ауысып, бірде жаңғырып, бұрынғы даңқын жоғалтпай отырды. Тарихта мұны «сырғымалы этнонимдер» феномені деп атайды [46].

Ұлы Даланы мекен еткен тайпалар мен халықтар осындай үнемі өзара байланыстарының арқасында ғасырлардың тезінен өткен біртұтас материалдық және рухани мәдениетті жасап шығарды. Және бұл тұтастық ортақ бір тілді қажет ететіндіктен, осы зор территорияда жалпы түркі тілі мен оған туыс диалектілер үстемдік етті. Түркі тілдеріндегі бір діннен тараған бұтақтар секілді туыстас тұтастық бүгінгі күнге дейін сақталып отыр. Салыстырмалы түрде кейін жазылған «Игорь полкі туралы сөзді» түпнұсқасында ешкім түсіне қоймаса да, одан бұрын қашалған түркінің руналық жазбалары XX ғасырда да оңай оқылды.

Түркілер дәстүршіл консерваторлардың қатарына жатады және бұл белгі тұрақты қалпын сақтайды да оның болмысының, мәдениетінің, салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының, өмір тәртібінің, тілі мен мінез-кұлқының және т. б. барлық қырларынан аңғарылады. Мал шаруашылығының ғасырлар бойы өзгермеуі де осымен түсіндіріледі. Антикалық замандағы географтардың скиф тайпаларының тұрмысына қатысты қалдырған сипаттамалары олардың жиырмасыншы ғасырдағы

ұрпақтарында көп өзгеріске түсе қойған жоқ. Экстенсивті көшпелі мал шаруашылығының олардың дамуына кері әсерін тигізіп те отырды: жайылымдық жер іздеу жаугершілік соғыстарға әкелді, олар туған жерлеріне қайтып оралмады. Түркілер әскери іс пен өнерде де үлкен жетістіктерге жетті. К.Э. Босворт айтқандай, «жылдам да төзімді түрік жауынгерлерінің қосындары азиялық даладағы кез келген әскердің сапын толықтырып тұратын». Мұның салдары, ақырында түркілердегі материалдық және адами ресурстардың сарқылуына әкелді.

Түркілердің негізгі өндіріс түрі мал шаруашылығы болды, ол өмірге қажетті өнімдердің барлығымен – етпен, сүтпен, терімен, жүнмен, көлікпен қамтамасыз етті. Олардың бүкіл материалдық мәдениеті осы төрт түлікпен байланысты болды. Материалдық мәдениетке қандай да бір этностың шаруашылығын, тұрғын үй типтерін, тұрмыстық қажетті өтеу бітімдері, құрал-жабдықтар, әдет-ғұрыптар және т. б. жатқызылатынын ескерсек, көшпелі түркі халықтарының өздеріне тән ерекшеліктері болғанын айту керек. Бұл тұрғыдан алғанда орталық азиялық көшпенділердің кеңістікті игеруі мен халықтар араластығын қамтамасыз етуі, олардың географиялық және космогониялық түсініктері, жылқыны қолға үйретіп, садақты ойлап табуы, құрастырылмалы киіз үй мен арбаны алғаш пайдалануы және оларды жетілдіруі баға жетпес жетістіктер екені даусыз. Киіз үйдің құрылымы мен интерьерінің өзі көшпенді халықтың космологиялық түсінігінен хабар береді.

Алайда «мәдениетті материалдық және рухани деп бөлудің шартты екендігін ескерген жөн. Кез келген рухани құбылыс пен оның заттандырылған түрі – адамдық тұтас әрекеттің екі жағы» [47, 141 б.]. Мысалы, материалдық мәдениетке жататын киіз үй және оның жабдықтары, тұрмыстағы пайдаланылатын бұйымдар рухани мәдениетке жататын қолданбалы өнермен, қолөнермен астасып жатады. Ол тек баспана немесе тұтынылатын зат қана емес, олардағы таңбалар мен рәміздерден сол халықтың дүниетанымын, салт-дәстүрін аңғаруға болады. Және де түркілерді тек осы киіз үйлерді ғана қоныстап, көшіп-қонып жүрді деуге болмайды. Табиғатта

ешқандай қоспасыз таза көшпенділік деген болмайды. Көшпенділердің қыстауларында саз балшықтан жасалған үйлері де болды, отырықшылармен тікелей байланыс орнаған жерлерінде шоғырланған елді мекендері болды. Ақырында орталық азиялық прототүрік және түрік тайпаларының алғашқы темір дәуірінен бастап бүкіл ортағасырлар бойы Шығыс пен Батысты, Азия мен Еуропаны байланыстырып келген Ұлы Жібек жолының қызметін қамтамасыз етіп келгені белгілі. Бұл халықтар арасындағы тауар айналымы мен саудасаттықтың ғана емес, мәдениеттер мен рухани импульстар алмасудың да керуен жолы болды. Осы керуен жолдың бойында Шу, Талас, Сыр өзендерінің аңғарларында жүздеген қалалардың орны сақталып отыр. Олардағы өте жоғары деңгейде дамыған сәулет өнерінің кейбір ескерткіштері біздің заманымызға дейін жетті.

Археологиялық қазба нәтижесінде табылған сақ дәуірінің ескерткіші – күміс тостағанды айтпағанның өзінде, Түркі қағанаты тұсында тасқа қашалып жазылған Орхон-Енисей ескерткіштерінің әлемдік өркениет тарихында алатын маңызы зор. Салыстырмалы түрде көне әрі жетілген жазбаның болуы, өзіндік төлтума әліпбидің болуының өзі түркі этносының мәдени деңгейінің өте жоғары екенін дәлелдейді. Қытай деректері ежелгі қаңлыларда вертикалды қытай иероглифінен өзгеше горизонталды хаткерлік болғанын хабарлайды. Руналық түркі жазуының шығыс, оңтүстік Еуропадан табылуы бұл жазуды Батысқа ғұндардың алып барғанын дәйектейді. Руналық ескерткіштердің Алтай мен Моңғолиядан, Талас бойынан басқа, Солтүстік Кавказдан, Волга-Дон аралығынан, Дунай аңғары мен Мажарстаннан көптеп табылуы мен «бұл жазулар кім үшін жазылды?» деген сұрақтың төңірегінде азкем ойланар болсақ, сол кездегі түркі халықтарының сауатты болғанына көз жеткіземіз.

Түркі мәдениетінің ашықтығы оның мәдениеттермен сұхбаттастығынан және көршілес мәдениеттермен терең байланысынан көрінді. Мәдениет әлемінде «ренессанс» деп аталатын құбылыс бар және ол «қайта өрлеу», «жаңғыру» дегенді білдіреді. Гегель адамзаттың «алтын таңы», жер жүзі мәдениетінің жаңа кезеңі деп атаған ренессанс дәуірі

еуропаорталықтық көзқараста тек итальяндық ренессанспен байланыстырылса, швейцарлық ғалым А. Мец тұңғыш рет оны ислам дінінің пайда болып таралуы негізінде қалыптасқан мәдениетпен байланыстырды. Халифаттың құрамына енген және исламды қабылдаған барлық елдер мен халықтарда бүкіл ортағасырлар бойы өзіндік бірегей әрі біртұтас мұсылман мәдениеті салтанат құрды. VIII–XII ғасырларда Шығыста орнығып, антикалық мәдени және ғылыми-философиялық мұраны игеріп қана қоймай, оны одан ары жетілдіріп, өздері мәдениет пен әдебиет, философия мен ғылым салаларында аса ірі табыстарға жеткен бұл өркениетке түркі халықтары да орасан зор үлес қосты.

Мұсылман өркениеті өзге мәдениеттерге төзімділігі мен сұхбатқа ашықтығының арқасында Алдыңғы Азиядағы иудейлер мен сириялық арамейлердің, Орталық Азиядағы түркілер мен парсылардың, үнділіктердің, сонымен қатар Солтүстік Африка халықтарының жергілікті мәдениеттерін бірегей исламдық арнада тоғыстырды. Сондықтан да кейде шығыс ренессансымен сипатталатын мәдениеттің бұл типін «араб-парсы-түркі өркениеті» деп те атайды. Түркілер арасынан ислам дінінің ғұламалары да (әл-Матуриди, имам Бұхари, Руми, Нақышбанди, Қожа Ахмет Иасауи, Бақырғани және т. б.), философтар да (әл-Фараби, ибн Сина, әл-Хорезми), абыз әулиелер мен ғалым-әдебиетшілер (Қорқыт ата, М. Қашқари, Ж. Баласағұн, Рабғузи, Құтып және т. б.) де көптеп шықты.

Сонымен, қорыта айтқанда ортағасырлық түркілік дүниетаным мен философиясының қалыптасуының осындай тарихи-әлеуметтік және рухани-мәдени алғышарттары болды. Яғни ортағасырлық түркі философиясын Алтайдан Карпатқа дейін созылып жатқан Ұлы Даланы алып жатқан түркі халықтарының мәдени кеңістігімен тығыз байланыста және тұтастықта қарастыру керек. Бұл көршілес қытайлық, араб-мұсылмандық және славяндық халықтармен сұхбатқа түсе білген жергілікті автохтонды этностардың тұтас өркениеттік аясы болып табылады.

Ортағасырлық түркілік философия өзінің бастауын дәстүрлі дүниетанымнан алады. Дәстүрлі түркілік дүниетаным – бүгінгі ұлттық-мәдени ұстындарымыздың негізі. Жалпы

дүниетаным деп өмірдің, әлемдегі болмыстардың, адамның мақсаты мен мәнін, оның құндылықтар әлемін тұтас қамтып тануға бағытталған біртұтас әмбебап (универсалдық) көзқарасты айтамыз. Ал дүниетанымдық категорияларды тарихи және мәдениеттік қабаттарына қарай дәстүрлі, түркілік (ұлттық), діни және т. с. с. деп жіктеуге болады.

Дүниетанымдық категориялардың ішіндегі мәдениеттік, яғни түркілік дүниетаным қабаттарына халықтың табиғи әрі тарихи тәжірибесімен анықталатын дүниетанымдық әмбебаптар жүйесі де кіреді. Барлық халықтың (ұлттық) мәдени тұтастығы мен табиғи ерекшелігіне сай әлемнің жаратылуы (космогония), ғарыштың құрылысы – әлемді елестету құбылысы (космология), кеңістік (отан, жер, су) пен уақыт, адам және оның әлемдегі орны, жақсылық пен жамандық, жан мен тән, өмір мен өлім және т. с. с. дүниетанымдық құбылыстарды кескіндейтін ұғымдары мен түсініктері бар. Дүниетанымдық құбылыстар мен құндылықтарды, негізгі ұстындар мен категорияларды мифологиялық, діни және философиялық тұрғыдан толғау деңгейі сол халықтың мәдениеті, ойлау жүйесі мен дүниетанымдық ерекшеліктерінің көрсеткіші болып табылады. Түркілердің тәңірілік монотеистік жүйесінде мифологияның да, шамандықтың да, әруаққа табынушылықтың да элементтері астасып жатты және бұл жүйе кейінірек қатаң монотеистік ислам дінін қабылдауға бөгет болған жоқ, керісінше қолайлы жағдай туғызды.

Дүниетанымның соңғы және жоғарғы формасы философия деп есептеледі. Дүниетаным ақиқатты рухани-практикалық игерудің танымдық жүйесі болып саналады. Оның ішіндегі адамдардың білім мен сенім жиынтығы, рухани-адамгершілік және моральдық мұраттары, әлеуметтік-саяси бағдарлары мен қоршаған ортаға деген психологиялық және эстетикалық көзқарастары дүниетаным түсінігінен қуат алады. Дүниетаным адам, қоғам және табиғат пен таным (сана) туралы біртұтас түсінікті білдіретін болса, оның ақырғы формасы да, тарихи типі де философия оның теориялық түрі болып табылады.

Адамдардың әлеуметтік немесе ұлттық бірлестіктерге ұйысуының негізін ортақ дүниетаным, ортақ сенім құрайтыны анық. Кез-келген елдің немесе халықтың оның өркениеттік

дамуы сырттан енгізілген ықпалдардың әсерімен емес, ұлт болмысының терең рухани қыртыстарын қамтитын дүниетанымдық тұрғыда шешіледі. Сондықтан ұлттың өткен тарихи мен дәстүрлі рухани-дүниетанымдық тұғырларын қалпына келтіруде философия маңызды орын алады.

Осыған орай «түркі философиясы» деген ұғымның мәнін ашып алу керек. Жекелеген ғылым салалары табиғат пен қоғамның нақты қырларын зерттеумен айналысса, ал философияның пәндік аймағы адам мен әлемнің арақатынасын қамтиды. Осыған сәйкес ғылым ұлттықтың ауқымынан тыс жатса, ал философия өзінің бастауын мифологиядан, діннен алатындықтан әлемге деген қатынастың этникалық сипатымен, мәдени ерекшелігімен тығыз байланыста болады. Философияны Гегель ұлттық мәдениеттің «тірі жаны, квинтэссенциясы» деп анықтағаны белгілі. Демек, әлемде қанша ұлттық жетілген мәдениеттер бар болса, сонша ұлттық философиялық жүйелердің болатындығы белгілі. «Әлемдік философия», «үнді философиясы», «қытай философиясы», «грек философиясы», «ислам философиясы», «неміс философиясы», «орыс философиясы» деген сөз тіркестері философия тарихында орныққан болса, ал «қазақ философиясы» түгілі, «түркі философиясы» терминін айтудың өзі баршаға белгілі идеологиялық қысымның әсерінен мүмкін болмай келді. Ал қазіргі саяси тәуелсіздік пен рухани дербестік, мәдени плюрализм мен толеранттылық жағдайында қазақ философиясына, оның алдыңғы сатысы түркі философиясының типологиясын жасауға, оның архетиптері мен хронотоптарын анықтауға мүмкіндік туды.

Белгілі философ әрі мәдениеттанушы Тұрсын Ғабитов қазақ мәдениеті аясындағы түркілік философияның мынадай типтерін ұсынады: «1. Еуразиялық көшпенділердің исламға дейінгі философиясы; 2. Орталық Азияның ислам ренессансы тұсындағы философиясы; 3. Қазақ хандығы дәуірінің философиясы; 4. Зар заман және Ағартушылық дәуіріндегі қазақ философиясы; 5. Азаттық қозғалысының қазақ философиясы; 6. Қазақтың маркстік философиясы; 7. Қазақстан Республикасының философиясы. Анахарсистен бүгінгі күнге дейін – бұл түркі философиясы болмысының уақыты» [48, 132 б.].

Бұл типологиядан біз ортағасырлық түркілік философияны бөліп алып, хронологиялық шеңбермен шектелеміз, яғни VI ғасырда түркілердің әлемдік тарихтың сахнасына шыққан кезеңнен бастап, XVI ғасырда түркі тілдес халықтың қазақ, өзбек, ноғай, татар, башқұр, қарақалпақ және т. б. бөлінгеніне дейінгі кезең. Жалпы кез келген кестенің шартты екендігін айтып өту керек. Ортағасырлардан бұрынғы да, одан кейінгі де түркілік философияда ортақ құндылықтардың, рухани сабақтастықтың болғанын ешкім де теріске шығара алмайды. Дегенмен қалыптасу мен дамудың белгілі бір сатылардан өтетіні анық. Аталған мыңжылдық уақыт аралығы Орхон-Енисей ескерткіштерінен белгілі түркілік дәстүрлі дүниетанымды, түркі халықтарының ортақ абызына айналған Қорқыт ата дүниетанымын, «Оғызнаме» мен «Кодекс куманикус» ескерткіштерін, ислам ренессансы тұсындағы түркі философиясы мен әдебиетін, әл-Фараби философиясын, Махмұд Қашқари мен Жүсіп Баласағұн мұрасын, түркілік ислам фило-софиясы мен теологиясын, оның ішінде Халлаж Мансұр мен Әбу Мансұр әл-Матуриди, Ахмед Иүгінеки мен Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани мен Хұсамеддин Сығнақи шығармаларын, Насреддин Рабғузи мен Хорезмидің, Хұсам Кәтиб пен Сәйф Сарайидің, Құтыптың еңбектеріндегі даналық тағылымдарын қамтиды.

Бұл ойшылдар мен олардың ілімдерінің бағыт-бағдары әртүрлі болғанымен, оларды түбі бір түркілік дүниетанымның түбірі біріктіріп тұр. Енді осы түркілік философияның қандай ерекшеліктері болды деген мәселеге келсек. Академик Ә. Нысанбаев пен профессор Н. Аюпов жалпы түркі мәдениетінің, оның ішінде түркі фәлсафасының мынадай белгілерін атап өтеді:

– Батыс пен Шығыс мәдениеттерін жалғастырып саудамен қатар, рухани өзара алмасуды жүзеге асырып тұрған керуен жолдардың бойына орналасқан орталық азиялық мәдени ареалдың ашықтығы және әмбебаптылығы;

– табиғат философиясымен, өмір философиясымен, дүниетанымның әлеуметтік-этикалық сипатымен, экзистенциалдық сипатымен ерекшеленетін, батыстық мәдениеттегі линиялық бағытпен салыстырғанда, уақыттың циклдік

(айналмалы) сипатымен ерекшеленетін түркі фәлсафасының дәстүршілдігі;

– дүниетанымдық идеялар мен философиялық ойлардың сан ғасырлар бойы «қорытпа қазаны» болып келген түркі мәдениетінің қалыптасуы мен дамуының жағымды бір қыры ретіндегі синкретизм;

– ұлттық ерекшелік пен архетипикадан басқа шектеулік пен жабықтыққа төзбейтін, ұжымдық-халықтық санаға терең бойлайтын түркі фәлсафасының халықшылдығы; батыстық дәстүрде философтар мен данышпандар қуғындалса, түркі мәдениетінде халық даналығын бойына жинап қорыта білген ойшылдар үлкен құрметке ие болды:

– түркітідес халықтардың философиялық ойындағы діни синкретизм және дүниетанымдық бағдардағы діндарлықтың басымдылығы. Түркілерде тәңірішілдік алдыңғы орында тұрғанымен, олардың мәдени тарихынан зороастризмнің де, буддизмнің де, манихейліктің де іздерін аңғаруға болады. Қатаң монотеистік ислам дінінің өзі бұл аймақта таза ортодоксалды күйінде тарала қоймады. Түркі халықтарының діни дүниетанымының дәстүршілдігі, оның жоғары синкреттілігі исламның түркілік реңге боялуына ықпал етті;

– түркітідес халықтарда философия Батыстағыдай университеттік типте емес, эпикалық дастандарда, көркем прозада, даналық және өсиет кітаптарында, поэзия мен фольклорда бой көрсетеді;

– Түркілердің өмірқамындағы табиғатпен үндестік олардың дүниетанымында натурфилософиялық мәселелерді алдыңғы орынға шығарады [49, 5–72 бб.].

Түркілік фәлсафаның мұндай ерекшелік белгілерін көптеген зерттеушілер бірауыздан мойындайды. Түркілік философияның негізгі дүниетанымдық әмбебаптары халықтың имманентті рухани тәжірибесі мен осы мәдениеттің сұхбаттық өрісі (түркі-қытай, түркі-соғды, түркі-араб, түркі-славян синтездері) арқылы анықталады. Онда болмыс, адам, уақыт, кеңістік, еркіндік пен қажеттік және т. б. іргелі философиялық категориялармен қатар, «бақыт», «құт», «қанағат», «несібе», «ынсап», «обал», «сауап», «кие», «кесір», «ел», «әлеумет» және т. б. өзіндік дүниетанымдық және философиялық әмбебаптар

молынан кездеседі. Бұлардың арасындағы «көңіл», «хәл», «ғашықтық», «шаттық», «ғапылдық», «уайым», «қайғы» және т. б. экзистенциалдық жағдайға барынша жақын келеді. Түркілік төл ұғымдар исламнан енген түсініктермен сіңісіп, өзге тілдерге аударылмайтындай мәнді мағыналарға айналған.

Түркілердің дәстүрлі дүниетанымының да, әлемге деген философиялық қатынасының да экзистенциалдық сипатта болғанын баса айту керек және бұл мәселе біздің зерттеуіміздің өзегін құрайды. Кейінірек бұл этикалық сарын мен экзистенциалдық көңіл-күй өзінің мазмұнын жоғалтпай қазақ халқының жыраулар поэзиясында, Абай мен Шәкәрімнің ілімдерінде жалғасын тапты. Белгілі философтар Ә. Нысанбаев пен Ғ. Есім тәуелсіздіктің таңы атқан тұста-ақ осыған дейін кеңес дәуірінде тек қоғамдық саяси ойы ғана болды деп төмендетіліп келген «қазақ философиясы» туралы сөз қозғап, оның рухы жағынан өмір сүру философиясына, яғни экзистенциализмге жақын екендігін айтқан едік [12]. Арғысы түркі, бергісі қазақ халқының дәстүрлі қоғамында әлеуметтік қатынастар «адам күні адаммен» деген ұстынға негізделеді. Бұл ұстынға сәйкес адам тек адамдардың арасында ғана еркін өмір сүре алады. Қауымның көшіне ере алмаған әлеуметтік аутсайдерлерді дәстүрлі қоғамда «сарт», «жатақ» деп кемсітті, қоғамнан бойын аулақ ұстаған адамдарды «кісікіік» деп атады, бұл түсінік әлеуметтік ортада қадірленетін «кісілік» ұғымына қарама-қарсы қолданылды. Бұл бір қарағанда, әлеуметтік белсенділікті қостағандықтан тұйықталуды, оңашалануды дәріптейтін экзистенциализмге жат болып та көрінеді. Осыған орай қазақ философиясын зерттеумен көзге түсіп жүрген ғалым Гүлжиһан Нұрышева былай дейді: «Экзистенциалды сипаттағы қазақ философиясы адамды өмір сүру туралы, өзінің өмірдегі орны туралы терең ойға, өмірлік мақсатқа негізделген белсенді іс-әрекетке, өзін-өзі рухани жетілдіруге жетелейді, мәнді өмірге жету, өз тағдырын анықтау адамның өз қолында деп түсіндіреді. Осы тұрғыдан алғанда қазақ философиясы жалпы экзистенциализм секілді пессимистік емес, адамға пайдалы позитивтік сипатта, экзистенциализмнің үшінші түрі – позитивтік экзистенциализммен үндес деген ой түйдік» [50, 59–60 бб.]. Автордың бұл ойымен біз де толық келісеміз.

Ортағасырлық түркі философиясының өмірмәндік сипатын талқыламас бұрын, алдымен экзистенциализм ілімінің ерекшеліктеріне, оның мәні мен мазмұнына қысқаша тоқталып өтейік.

Экзистенциализм (бұл француз термині өз мағынасын латынша *existentia* – өмір сүру деген сөзінен алады) немесе өмір сүру философиясы – адамды өз тағдырын таңдауға қабілетті ерекше рухани жан ретінде қарастыратын XX ғасыр философиясындағы бағыт. Экзистенция әдетте эссенцияға (мән) қарама қарсы қойылады. Егер нәрселер мен жануарлардың тағдыры алдын ала белгіленіп қойылса, яғни олардың мәні олар өмір сүргенге дейін анықталып қойса, ал адам өзінің өмір сүруі барысында ғана мәнділікке ие болады. Экзистенцияның негізгі көрінісі өз таңдауының нәтижесіне уайым (жауапкершілік) шегетін еркіндік болып табылады.

Алайда экзистенциализмнің өмірде бар болғанымен, нақты философиялық бағыт ретінде болмағанын және бола алмайтынын мойындау керек. Бұл қайшылық «экзистенцияның» мазмұнының өзінен туындайды, өйткені ол дара әрі қайталанбас, бұл ешкімге ұқсамайтын жекелей алғандағы жеке адамның толғанысын білдіреді. Экзистенцияны адамның жанымен салыстыруға болады. Бұл қайшылыққа сәйкес, экзистенциализм ілімінің өкілдеріне жатқызылатын ойшылдардың көзқарастарының да айқын еместігін ескеру қажет. Тек француз ойшылы Жан-Поль Сартр ғана өзін осы бағытқа жатқызып, өз ұстанымын «Экзистенциализм – бұл гуманизм» деп аталатын еңбегінде жариялады [51].

Экзистенциализм философиясының идеялық қайнар көздерін өмір философиясынан (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Дильтей) Гуссерльдің феноменологиясынан, С. Кьеркегордің діни-мистикалық толғаныстарынан іздеу керек. Сондай-ақ экзистенциалистердің бастапқы буынына Блез Паскальді, Федор Достоевскийді, Мигель де Унамуноны, Франц Кафканы жатқызуға болады. Ресейде экзистенциализм бірінші дүниежүзілік соғыстың қарсаңында 1914–1918 жылдары пайда болды, оның өкілдері қатарына Л. Шестов пен Н.А. Бердяев жатқызылады. Германияда бұл ілім (өкілдері – К. Ясперс, М. Хайдеггер, М. Бубер) бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін

қалыптасса, оның ізбасарлары – Ж.П. Сартр, Г. Марсель, М. Мерло-Понти, А. Камю, С. Де Бовуар 1939–1945 жылдары екінші дүниежүзілік соғыста Франциядан табылды. Ал 1940–1950-жылдары экзистенциализм Австрияға (В. Франкльдің логотерапиясы), Италияға (Э. Кастелли, Н. Аббаньяно, Э. Пачи), Испанияға (Х. Ортега-и-Гассет), Ұлыбританияға (А. Мердок) және АҚШ-қа (У. Лоури, У. Баррет, Дж. Эди, И. Яломның экзистенциалды психологиясы) таралды. Француз персонализмі (Э. Мунье, М. Недонсель, Ж. Лакруа) мен неміс протестанттық-диалектикалық теориясын (К. Барт, П. Тиллих, Р. Бультман) да экзистенциализмге жақын ілімдер деп қарастыруға болады.

Экзистенциализмді философиялық ілім ретінде қарастыратындар оны екіге бөледі: діни (Шестов, Бердяев, Марсель, Ясперс, Бубер) және атеистік (Хайдеггер, Сартр) экзистенциализм. Мұның соңғылары тарихты жалғыз абсолют ретінде қарастырады, олар Құдайға емес, тарихқа сенеді. Бұлардың арасында осы екі бағытты да сынаған Альбер Камю оқшау тұр [52].

Бұл ілімнің пайда болып қалыптасқан кезеңінде техникалық прогреске сүйенген оптимистік либерализмнің дағдарысы философиядан да аңғарылды. Философия адам өмірінің тұрақсыздығын, орнықсыздығын, адамға тән үрей, өкініш, шарасыздық сезімдерін түсіндіріп бере алмады. Экзистенциализмнің философиясы – ағартушылық пен неміс классикалық философиясының рационализміне қарсы бағытталған иррационалдық реакция. Философ-экзистенциалистердің пікірінше, рационалдық танымның негізгі кемшілігі – бұл оның субъект пен объекті қарама-қарсы қою ұстынынан шығуында, яғни ол дүниені объективті және субъективті екі салаға жіктейді. Рационалды ойлау бүкіл болмысты, оның ішінде адамды субъект-объект терминдерін қолдану арқылы тануға болатын зат, «мәнділік» ретінде ғана қарастырады. Сол сияқты дүниенің түпнегізі материя ма әлде идея ма деген философияның субстанциялық негізгі мәселесі де «тауық бірінші пайда болды ма, әлде жұмыртқа пайда болды ма?» деген парадоксалды шешімі жоқ сұрақтың жауабын табумен айналысатын пайдасы жоқ іс. Шынайы философия, экзистенциализм тұрғысында, объект пен субъект тұтастығы-

нан туындауы тиіс. Бұл бірлік «экзистенцияда», яғни қандай да бір иррационалдық болмыста сіңірілген.

Экзистенциализм философиясы бойынша, өзін «экзистенция» ретінде сезінуі үшін адам «шекаралық жағдайға» тап келуі керек, мысалы өліммен бетпе-бет келуі керек. А. Камюдің айтуынша, «өмір, оны сүруге тұра ма, тұрмай ма – философияның негізгі сұрағына жауап беруді білдіреді. Барлық қалған нәрселер – дүние үш өлшемді ме, зерденің тоғыз немесе он екі категориясы бар ма – кейінгі мәндегі мәселелер. Галилей ғылыми ақиқатты қадірледі, бірақ ол оның өміріне қауіп төндірісімен оп-оңай одан бас тартты. Бір жағынан оныкі дұрыс. Мұндай ақиқат отқа өртенуге тұрмайды. Жер Күнді айнала ма, Күн Жерді айнала ма – бәрі бір емес пе?» [52, 223 б.]. Өліммен бетпе-бет келудің нәтижесінде дүние адам үшін «іштей жақын» болады. Танымның шынайы тәсілі, «экзистенция» әлеміне енудің әдісі (Марсельде «экзистенциалдық тәжірибе», Хайдеггерде «түсіну», Ясперсте «экзистенциалды аян») интуиция болып табылады. Орыс жазушысы Федор Михайлович Достоевскийдің де өлім жазасына кесіліп, тек үкім орындалар алдында ғана ол жазаның Сібірге жер айдалумен алмастырылғаны белгілі және оның шығармаларындағы экзистенциалдық сюжеттердің молдығы осымен түсіндіріледі.

Экзистенциализм философиясында тұлғаның сансыз көп мүмкіндіктерден «таңдауы» ретінде анықталатын еркіндік мәселесінің қойылуы мен шешімі ауқымды орын алады. Нәрселер мен жануарларда еркіндік жоқ, сондықтан да олар бірден «мәнділікке», эссенцияға ие болады. Адам болса, өз мәнін өмір бойы іздейді және әрбір жасаған әрекеті үшін жауапты болады, өз қателіктерін «жағдайлармен» түсіндіре алмайды. Осылайша, адам өзін құрайтын «жоба» ретіндегі экзистенциалист ретінде пайымдайды. Ақыры аяғында, адамның идеалды еркіндігі – бұл тұлғаның қоғамнан еркіндігі.

Экзистенциалистер еркіндік пен қажеттілік, болмыс пен бейболмыс сияқты дәстүрлі философиялық категориялардан бас тартпағанымен, үрей, қалшыл, үміт, зерігу, торығу сияқты адамның нақты өміріне жақындатылған ұғымдарды енгізді. Бұл ілім логицизмге, ғылымның абстрактылық теориялануына, XX жүзжылдықта орын алған машиналы өркениеттің техно-

краттық өмірсалтына қарсылық танытты. Өмір сүру философиясының өкілдері құрғақ теорияның үстемдігі мен техниканың қарышты дамуын адам бойындағы адамгершілікті ұмытудың қауіпті белгісі деп есептеді. Дат ойшылы Серен Кьеркегордың (1813–1855) «Қорқыныш пен қалшыл» (1843 жыл) [53], неміс ойшылдары Мартин Хайдеггердің (1889–1976) «Гуманизм туралы хат» (1927 жыл) [54], Карл Ясперстің (1883–1969) «Бүгінгі адам болмысы қалай түсіндіріледі» (1932 жыл) [55], француз ойшылдары Габриэль Оноре Марсельдің (1889–1945) «Метафизикалық күнделік» (1928–1933 жылдар) [56], испандық ойшыл Ортега-и-Гассеттің (1883–1980) «Көпшіліктің көтерілісі» (1929 жыл) [57], Жан Поль Сартрдың (1905–1980) «Болмыс және бейболмыс» (1943 жыл) [58], Альбер Камюдің (1913–1960) «Бүлікшіл адам» (1950 жыл) [59] шығармаларында экзистенциализмге тән өмірмәндік ұғымдар мен түсініктер барлық және мейлінше алуан түрлі қырынан көрінеді. Адамның бұл өмірдегі бір міндеті үнемі іштей өсу болса, біздің әдеттегі өміріміз – күйбең тіршіліктен ойлау мен өмірдің жаңа тәсілдеріне көшудің қажеттілігі байқалады. Сондықтан да экзистенциализм ілімінен алатын тағлым – сананың тар әлеуметтік және прагматикалық бағдарынан арылу. Экзистенциалды философия кездейсоқтық па әлде заңдылық па, адамның күйзелісті жағдайында пайда болатын ізденіс сарыны ма немесе адамның бойында орналасқан құдіретті ақиқатының сыртқа шығу құбылысы ма?! Қалай десек те, әйтеуір, бұл дүние шынайы болмыстағы құндылықтардың құлдырауына қарсылық білдіру түрінде жүректен шығатын ізденіс жолына ұқсайды.

Батыстың өмір сүру философиясының көрнекті өкілдерінің іріктелген шығармалары «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында ҚР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институтында даярланған 20 томдық «Әлемдік философиялық мұра» кітаптар сериясының 11-томында қазақ тілінде жарық көрді. Осы томды құрастырушылардың пікірінше, «өмір сүру философиясы өзінің Еуропада зерттелген түрінде бұрыңғы және қазіргі заманғы көптеген қазақ ойшылдарының философиялық толғаныстары мен ұстанымдарына біршама жақын. Себебі, қазақ данышпаны үшін басты маңызға рационалистік тұжырымдар емес, адамның тірі жанына, тірі

өмірге, еркіндік пен жауапкершілікке назар аудару ие. Батыс зерттеушілері мен Қазақ даласының осы үндестігін оқырман қазақ жастары байқайтын болады және қазақ зиялылары жағымды қабылдайды» [60].

Сонымен экзистенциализм ілімі рационалды танымнан гөрі (толығымен теріске шығармаса да) болмысты интуитивті, іштей игеруді алдыңғы орынға қояды. Көптеген экзистенциалистердің пікірінше, философия өзінің танымдық әдісі жағынан ғылыммен салыстырғанда өнерге жақын деп есептейді. «Философ болғың келсе, романдар жаз» (А. Камю), «философия мен поэзия екі шыңның басында тұрғанымен, бір нәрсені айтады» (М. Хайдеггер) деген сөздер осының дәлелі. Қазақстандық философ, профессор Қ. Әбішев өзінің «Философия» оқулығында адамның рухани әрекетінің ерекше бір саласы ретіндегі философияны ғылыммен және көркем-өнермен салыстыра келіп, былай дейді: «Ешбір ғылыми мәселе жеке адамды қаншалықты еліктірсе де, оның өмірде болуы немесе болмауының мәселесіне айнала алмайды. Бұл жай философияны көркемөнермен, әсіресе көркем сөз, поэзиямен жақындастырады... Әрбір жанның өткен жолының өзіндік қайталанбас етене логикасы болар. Оны «білу» де адам үшін қызықты да қажетті. Көркемөнердегі «білу» бірақ, ұғуды керек ететін ғылыми білім емес. Ондағы кейіпкердің әрбір жан күйзелісін оқушы да «басынан кешуі» керек. «Көркемөнердегі «білу» деген осы» [19, 19–20 бб.]. «Философиядағы ақиқаттың әртүрлі екендігінің бірден-бір негізі – адамдардың дүниедегі болмысының еркіндігінде» [19, 21 б.], – дей келе, бұл автор экзистенциалистік көзқарасқа жақын екендігін көрсетеді.

Еуропалық университеттік типтегі рационалдық философиядан гөрі осы экзистенциалдық сипаттағы философия қазақ және оның арғы тегі – түркілердің дүниетанымына анағұрлым жақын. Жоғарыдағы ойды протоқазақтардың дүниетанымын терең зерттеген белгілі зерттеуші Мұқанмадияр Орынбеков те қостайды: «Философия мәдениеттің дүниетанымдық негіздерін толғағанда жаңа мәндерді дүниеге әкелетіні белгілі. Бұл әмбебаптылықты бейсаналылықтан суыртпақтайды, оларды ой елегінен өткізіп, «философем» қабатын, яғни философиялық ұғымдар мен категориялар

түзеді. Бірақ Шығыста философиялық емес қабаттардың басымдылығына байланысты бұл ұғымдар көркем және діни мәндегі әдебиеттердің дәстүрлі түрлерінде малтығып қалады. Бұл философиялық дүниенің зерттелуін әлеуметтік-мәдени (контексте) мәнде құруға мәжбүр етеді. Қазақ қоғамы үшін де философиялық емес қалыптағы даналық тән. Ол адам тіршілігін қалыптастыратын дүниетанымдық әмбебаптылық дәрежесінде қолданылады» [32, 10 б.]. Демек, Қорқыт атаның, әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұнның философиялық ілімдері мен Қожа Ахмет Иасауиден бастап сопылық бағдардағы ойшылдардың діни-философиялық жүйелерін айтпағанның өзінде, мұндай әмбебаптарды түркілік және қазақы аңыз-әңгімелерден, тіпті ертегілерден, ауыз әдебиетінің басқа да жанрларынан, билер мен шешендік сөздерден, авторлық жыраулар поэзиясынан да табуға болады. Дәлірек айтқанда, аталмыш ойшылдардың философиялық ілімдері дәстүрлі түркілік дүниетанымнан нәр алып, сусындап тұрады.

Батыстық экзистенциалдық философия XX ғасырда пайда болғанымен, бұл оның қарастыратын мәселелері оған дейін дүниетаным мен философия тарихында мүлдем болған жоқ дегенді білдірмейді. Бәлкім, экзистенциалды сарын қай елде болсын, қай заманда болсын ежелден бері бірге келе жатқан болар, тіпті, адамзаттың түп атасы Адам ата мен Хауа Ана жұмақтан қуылғаннан кейін ақылсыздықтың қасіретін зарлап көз жасын төккендегі олардың қайғысында экзистенциалды сарын жоқ деп кім айта алады?! Мүмкін тек XX ғасырда ғана ол назариялық философия тұрғысынан қомақты ізденістердіңегіне айналып, анықтамалық ортақ атына ие болған болар?! Қорқыттың мәңгілік өмір іздеп шеккен уайымының мазмұнының экзистенциалистер тілге тиек еткен жайкүйлерге жақындығы, Асан қайғының есімінің өзі көп нәрсені аңғартатындығы көп түсіндіруді қажет етпейтіндігі мәлім. Экзистенциалдық сарын түркі дүниетанымына да жат дүние емес.

Экзистенциализм ілімінің тарихы мен оның мәні жөнінде қомақты еңбек жазған поляк философы Ежи Коссак былай дейді: «Экзистенциализм қазіргі заман санасының ағымы ретінде философиялық көзқарастар жиынтығы деп айту да

қиын, ол әдеби және философиялық мотивтер жиынтығы, сондықтан да экзистенциализмнің мәніне әртүрлі бағытта талқылау жасауға мүмкіншіліктер береді» [61, 50 б.]. Ондай болған жағдайда экзистенциализмнің нақты белгілі бір қатып қалған қағидалы жолы жоқ және болуы да мүмкін емес, өйткені біз шығармашылығын экзистенциализммен байланыстыратын тұлғалар өз еңбектерін бір мектеп, бір бағыт өкіліміз деп әдейілеп жазбағандығы белгілі. Ендеше, біз экзистенциализм сарыны туралы ғана сөз ете аламыз деп ойлаймыз. Сондықтан да біз экзистенциализмді бір өзі жекешелеп иеленетін түбегейлі ұлт та, нәсіл де жоқ деп айта аламыз. Қағидаларды жүйелеу мақсатында жүзеге асырушы дәйектерді пайдалана отырып, кез келген ой толғауды философиялық салалар негізінде: таным теориясы (онтология), әдеп (этика), құндылықтар (аксиология), эстетика тұрғысынан жаңа кейіпте қайта өндіруге болады.

Экзистенциалдық философия мен ортағасырлық түркі дүниетанымы тақырыптары арасында көптеген ұқсастықтар бар. Экзистенциализмде адамның қайталанбас ішкі әлемі экзистенция ұғымы арқылы ашылады, яғни бұл түсінік өмір-мәндік философияның негізгі ұғымы бола отырып, өзінің негізгі тақырыбы ретінде адамды алады, қайталанбас өмірлік тәжірибеге ие ерекше жан ретінде қарастырады. Адамның бұл қайталанбас тәжірибесі уақыттың әрбір сәтінде жаңа мағыналармен толыға түседі. Бұл философиялық бағыттың негізгі тақырыптар топтамасы мыналар: адам өмір сүруінің шектеулігі және өмірдің мәнін экзистенциядан тысқа шығып кететін үздіксіз іздену; адамды кемелдендіретіндей және оны физикалық өлімнен кейінгі рухани өмірін ұзартатындай өмірдің мәнін табу; адамның қоршаған әлеммен қатынасы, адамның өзімен және әлеммен болуы; адамгершілік әлемді игерудің арнайы рухани-практикалық игеруінің әдісі және пайым мен эмоциялар адам санасының дүниедегі көрінісінің ерекшеліктері; жалғыздық және еркіндікке ұмтылу мәселесі; өлім – өмірге ерекше және қайталанбас мән беретін оның негізгі элементі; адамның нақты тәжірибесі және адам әрекеті мен қылықтары үшін жауапкершілік және т. б.

Өлім феноменіне түркілік философия да, әсіресе Қорқыт ата өз өмірі мен шығармашылығында өмірдің бір элементі

ретінде мән беріп, оған үлкен көңіл бөледі. Өлім адамның дүниедегі рухани болмысын бұза алмайды. Ол адамды күнделікті күйбең тіршіліктің аясынан суырып алады. Өзінің ақырын сезіну барысындағы үнемі іштей толғану мен уайым адамды өмірдің мәнін үнемі іздестіру үдерісінде болуға мәжбүрлейді. Дәстүрлі дүниетанымға да, ортағасырлық түркілік дүниетанымға да мына экзистенциалдық тақырыптар бөтен емес: өмірдің мәні мен өзіңді анықтау мәселесі; таза күйіндегі болмыс жағдайы ретіндегі өлім; рухани жалғыздық пен еркіндік; тұлғаның рухани дүниесінің бейнесі ретіндегі ішкі әлем; адам санасының шектеулі мүмкіндіктері мен тарихи болмыстың алуан түрлілігі арақатынасы; адамның ішкі әлемі мен күнделікті тіршілік арасындағы қатынастар; адамгершілік таңдау мәселесі және т. б.

Түркілік философия мен экзистенциалдық философия арасындағы ұқсастық бірнеше белгілерден аңғарылады. Біріншіден, олардың антирационалдық бағыты, яғни мидың негізгі қызметімен сипатталатын ақылдан рухани даналықтың басымдылығы. Екіншіден, олардың антиконцептуалдылығы, яғни екеуі де қатаң тұжырымдардан қашқақтайды. Үшіншіден, оларды антропологияландыру жақындастырады, индивидуалды адами тәжірибеге ерекше көңіл бөлінеді, адамның қайталанбас ішкі толғаныстар әлемі алдыңғы орынға шығады. Және ақырында, жоғарыда айтылғандай, экзистенциалистер өз идеяларын романдар мен эсселер түріндегі философиялық прозада білдірсе, түркілік дүниетаным да оны көркемдік және діни мәтіндерде білдіреді.

Ислам модернизмі деп аталатын құбылыста мұсылман экзистенциализмі деген сөз тіркесі көп естіле бастады. Оның мәні бұл өмірді мейлінше ізгі істер мен қылықтар арқылы, өзгелерге бақыт пен қуаныш сыйлап, өз халқың мен отаныңа қызмет ету арқылы барынша байытумен түсіндіріледі. Бұл экзистенцияның зайырлы мұраттарымен сәйкес келіп тұрған сияқты көрінеді, алайда мұсылмандар үшін барлығын жаратушы – Аллаһ идеясы да, ақырет пен ондағы есепке тартылу идеясы да басты назарда тұра береді. Мұсылмандар үшін бұл өмірдің мәні құдайға құлшылық етумен сипатталса, ендігі жерде ол барлығынан баз кешіп, ғибадат-ғұрыптарды мұқият

сақтаумен емес, басқалар мен тұтастай алғандағы қоғам үшін қайырлы істерді көбірек істеумен түсіндіріледі. Мұнда тұлғаның азаматтық миссиясы мен зайырлы өмір тәртібіне қарай бұрылыс бар болғанымен, оның батыстық экзистенциализмнен терең айырмашылықтары бар.

1.2 Түркі данышпандарының философиясындағы экзистенциалдық сарын

Батыстық экзистенциализмде сары уайымға салынушылық, өмірден түңілу, өз-өзіне қол жұмсаушылық көп орын алатын болса, шығыстық, оның ішінде түркілік өмірмәндік философияда бұл басқаша рең алады, өлім мәңгі өмірдің маңызды бір баспалдағы ретінде қарастырылады. Ортағасырлық түркі философиясындағы экзистенциалдық сарын барлық түркі тілдес халықтардың ортақ абызы, дана сәуегейі Қорқыт атаның дүниетанымынан анық аңғарылады. Қорқыт ата жеке адамның физикалық өлімнен кейінгі мәңгілік өмірді қобыздың зарлы әуенімен іздесе, бірнеше ғасыр кейін Асан қайғы өзінің елі мен әлеуметі үшін Жерұйықты Желмаясына мініп іздейді. Түркі халықтарының экзистенциалды ойы мен әдеп жүйесінің қалыптасуына Қорқыт ата үлкен үлес қосты. Оның үлгі-өнеге, өсиет-нақыл сөздері қазақтармен қатар барша түрік халықтарында кең таралған. Қорқыт жырлары – имандылық пен ізеттілік, адамгершілік пен парасаттылыққа меңзейді. Көбіне Қорқытты күйші ретінде білеміз, өмірде «қайда барсаң да Қорқыттың көрі» – деген аңыз кездейсоқтық емес, ол адам баласына айтылған ескертулер.

Түркі халықтарына тән еркіндік идеясы Қорқыт ата туралы аңыздарда терең философиялық мағынамен ұштасып кетеді. «Қар қаншама жауғанымен жазға бармас, гүлденіп өскен бәйшешек күзге бармас». «Тозған мақта бөз болмас, ежелгі жау ел болмас». «Анадан өнеге көрмеген қыз жаман, атадан тағылым алмаған ұл жаман». Қорқыттан қалған осы ғибратты сөздер оның дүниетанымдығының кеңдігі мен асқан ойшылдығын аңғартады. Мәңгілік өмір таппай, көк Тәңірісін мойындауын ол мына сөздермен қорытындылайды. «Тәңірі пендесінің

маңдайына не жазса, сол болады. Оның жазуынсыз адам жамандық көрмейді, ажал келіп өлмейді. Өлген тірілмейді, кеудеңнен жаның кетсе, ол қайтып келмейді» [62, 15–16 бб.].

Рухани тазаруды жақтаған Қорқыт ата «ат жемейтін ащы шөптің гүлденіп өспегені жақсы, адам ішпес ащы судың жылға қуып ақпағаны жақсы, атаның атын былғаған ақылсыз баланың әке омыртқасынан жаралып, ана құрсағында шырланып тұмағаны жақсы». «Күлді қаншама үйгеніңмен төбе болмас, қара есектің басына алтын жүген таққаныңмен тұлпар болмас», деп артына терең мәнді ұлағатты сөздер қалдырған ол табиғат пен адамдар арасындағы үйлесімділікті, әдемілікті, табиғи жарасымдылықты жырлайды. Қорқыттың бастан кешкен жеке өмір жолы мен жырлары, айтқан өсиеттері келешек ұрпаққа қалдырған орасан зор мұра болып табылады [62].

Осы орайда, Қорқыт ата кітабынан тағлым боларлықтай тағы бір аңыз әңгімеден үзінді келтірудің жөні келіп тұр. Оғыз арасындағы хандардың ханы Байыңдыр жылда бір рет той жасап, оғыз бектерін қонақ қылатын әдеті еді. Бір күні ол тағы да той жасап, аттан айғыр, түйеден бура, қойдан қошқар сойғызады. Бір жерге ақ отау, бір жерге қызыл отау, енді бір жерге қара отау тіктіреді. «Ұлы болғанын ақ отауға, қызы болғанын қызыл отауға қондырыңдар. Ал ұл-қызы жоқтарды қара отауға қондырыңдар. Астына қара киіз төсеңдер, алдына қара қойдың етінен табақ тартыңдар, жесе жесін, жемесе тұрсын да кете берсін» депті.

Дірсе хан елең-алаңнан орнынан тұрып, қырық жігітін қасына алып, Баяндыр ханның сұхбатына келеді. Байыңдыр ханның жігіттері Дірсе ханды қарсы алып, қара отауға кіргізеді. Астына қара киіз төсеп, қара қойдың етін алдына тартады.

– Байыңдыр ханнан бұйрық солай болды, – дейді жігіттер.

Дірсе хан сонда:

– Байыңдыр хан менен не кемшілік көрді? Менің қылышымнан, не дастарханымнан қандай мін тапты? Менен төмен кісілер де ақ отауға, қызыл отауға кіргізілді ғой, менің қара отауға кіретіндей не жазығым болды екен? – депті.

Жігіттер тұрып былай деді:

– Байыңдыр ханның бұйрығы солай. Кімде-кімнің ұл-қызы болмаса, соны Тәңірім қарғайды, біз де қарғаймыз, естіп білсін.

Сөйтіп Дірсе хан үйіне қайтып келеді. Қатынын айқайлап шақырып, зілдене сөз бастайды. Тыңдап көрелік, не сөйлер екен:

*Бері кел, басымның бақыты, үйімнің тақыты,
Үйден шыға ырғалған, сұңғақ бойлым.
Тілерсегіне түскен қолаң шаштым,
Құрулы садақтай иілген имек қастым.
Қос жаңғақ симайтын оймақ ауыздым,
Балдай тәтті тіл үйірген қауыным,
Күзгі алмадай ал-қызыл жемісім,
Көрермісің халымның не болғанын? [62, 21–22 бб.].*

Бұл жердегі айтылып отырған өсиет-өнеге «баланың да үлкен бақыт екендігі». Мұны қазақтың мақалдары да растайды: «Бала деген барың», «Бала – бауыр етің», «Балалы үй – базар, баласыз үй – қу мазар», «Баласы көп озар, баласы жоқ тозар», «Бір қозы туса – бір түп жусан артық шығады, бір бала туса – өз несібесін ала келеді» және т. б. және бұл аңыз-әңгімедегі тағы бір түйіп алатындай көзге ұрып тұрған нәрсе – қанша жәбірленсе де сабыр сақтаған Дірсе-ханның әйеліне сөйлегендегі әдептілігі, сол кездегі әдеп мәдениетінің жоғары деңгейі.

Түркі ата-бабаларымыз адамның ішкі дүниесіне зер сала ақтара қарай отырып, оның әлеуметтік ортадағы салмағын анықтай білген. Соңында, өздерінің көз жеткізген ой қорытындыларын жасаған. Олар адамға үлкен моральдық талаптар қоя отырып, зор сенім, үлкен үміт артады. Қазақ халқының дәстүр-салтындағы барлық ізгі қасиеттер мен құндылықтар осы түркілік кезеңдегі халық даналығынан бастау алады.

«Даналардан шыққан сөз» кітабында адам бойында кісілік қасиеттерді қалыптастырудың кейбір шарттары айтылады: біріншіден, адамдарға кішіпейіл және нәзік сезімталдықпен қараудан, екіншіден, өзінің ісінің дұрыс екенін біліп, соған орай әрекет жасаудан; үшіншіден, халқына қызмет етіп, олардың тілек-армандарын орындаудан; төртіншіден, өз сырларын басқаға білдіру-білдірмеуді білу; бесіншіден, өзінің және басқалардың сырын сақтаудан; алтыншыдан, әр жағдайда сақ

бола білуден; жетіншіден, тілге ие болып, артық сөйлемеден; сегізіншіден, мәжілістерде тыныш, үндемей отырудан, әдеп сақтап, білмейтін нәрсені айтпаудан және өкіндіретін сөздердің тілге ілігуінен сақтанудан; тоғызыншы, қатеңді бірден мойындап, кешірім сұраудан; оныншы, біреудің ісіне, өзі сұрамаса, араласпаудан, құлаққа жағымсыз сөзді айтпаудан [63, 94 б.].

Ортағасырлық түркі философиясында экзистенциалдық ойларды әдептанумен байланыстырып, оны арнаулы ілім ретінде қарастырған ғұлама-философ, энциклопедист-ғалым – Әбу Насыр әл-Фараби. Ол этиканы жақсылық пен жамандықты айыруға мүмкіндік беретін ғылым ретінде қарастырды. Оның түсінігінше, адам жаратылыстағы ең қасиетті жан. Сондықтан оған үлкен құрметпен қарау керек. Ғұлама данамыз Әл-Фараби Қайырымды қаланың бірінші басшысы, қайырымды халықтың басшысы және жер жүзін мекендейтін елдің басшысы өз бойында туа біткен 12 қасиетті ұштастырған адам ғана бола алады деген: «1) Бұл адамның мүшелері мүлде мінсіз болуға тиіс, бұл мүшелерінің күші өздері атқаруға тиісті қызметті аяқтап шығу үшін мейлінше жақсы бейімделген болуы керек, сонда егер адам әлдебір мүшесінің жәрдемімен әлденедей бір іс істемек болса, ол мұны оп-оңай атқаратын болады; жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін, айтылған сөзді сөйлеушінің ойындағысындай және істің жай-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек; 2) өзі түсінген, көрген, естіген және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, бұлардан ешнәрсені ұмытпайтын болуы керек; 3) әйтеуір бір заттың кішкене ғана белгісін байқаған заматта сол белгінің ишаратын іліп әкетерліктей алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болу шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айдан-анық айтып бере алатын тілмар болу шарт; өнер-білімге құштар болу, оқып-үйренуден шаршап-шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болу керек; 4) тағамға, ішімдік ішуге, сыр-сұхбат құруға келгенде қанағатшыл болу керек, жаратылысынан сауыққұмарлықтан аулақ болып, бұдан алатын ләззатқа жирене қарауы шарт; 5) шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік-жалған мен суайттарды

жек көру керек; 6) жаны асқақ және ар намысын ардақтайтын болуы шарт; жаны жаратылысынан пасық істердің бәрінен жоғары болып жаратылысынан игі істерге ынтазар болуы тиіс; 7) жаман атауға, жалған дүниенің басқа да белгілеріне жирене қарау керек; 8) жаратылысынан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп әділетсіздік пен озбырлықты және осылардың иелерін жек көру керек; 9) жақындарына да, жат адамдарға да әділ болып жұртты әділеттілікке баулып, әділетсіздіктен зардап шеккендердің залалын өтеп, жұрттың бәріне де өз білгенінше жақсылық пен ізгілік көрсетіп отыруы қажет; 10) әділ болу керек, бірақ қыңыр болмау керек; 11) әдептілік; 12) өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ержүрек болуы керек...» – дейді [64, 28 б.]. Осы қасиеттердің бәрін келер ұрпақ бойына қалыптастыра отырып мінсіз адамды тәрбиелеп шығаруға болады деп тұжырым жасайды ғұлама ғалым.

Әл-Фараби шығармашылығындағы көрнекті орын алатын тәрбие мәселесі. Ол өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатында тәрбие туралы сөз ете келіп, оған бірнеше ғылыми анықтамалар берді: «Тәрбиелеу дегеніміз халықтардың бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту деген сөз»; «Тәрбиелеу кезінде халықтар мен қала тұрғындарына білімге негізделген қасиеттерден тұратын іс-әрекеттер дағдысы сіңіріледі»; «Этикалық ізгіліктерді – білім, тәрбие арқылы дарыту керек, сол арқылы адам игілікті істерге талпынады» [64, 51 б.].

Әл-Фарабидің «Философияны үйрену үшін алдымен нені білу керек?», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Азаматтық саясат» атты трактаттарында: ұстаз қандай болу керек, ұстаз бен шәкірттің ара қатынасындағы психологиялық мәселелер туралы көп айтылған. Ғұлама бабамыздың түсінігінше ұстаздар да, қала басшысы да тәрбиелік қызмет атқаратын адамдар: «Ұстаз баланы тәрбиелесе, қала басшысы барша халықты тәрбиелейді. Олай болса екеуі де «Сегіз қырлы, бір сырлы» халыққа қай жағынан болса да үлгілі адамдар болуы тиіс», – деді.

Әл-Фараби «Нағыз тәрбиеші ұстаздың бойында он екі тума табиғи қасиет және алты жүре дарыған қасиетті меңгерген дана

адам болу керек», – дей келіп, оның мынадай сипаттамасын береді: «... өнер-білімге құштар; мүшелері мүлде мінсіз; жаратылысынан өзіне айтқанның бәрін жете түсінетін; өзі естіген, көрген, түсінген және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, алғыр да аңғарымпаз; өткір сөз иесі және ойына түйгенінің бәрін анық бере алатын; тағамға, ішімдік ішуге, сыр-сұхбат құруға қанағатшыл; жаны асқақ және ар-намысын ардақтайтын; жаратылысынан игі істерге ынтызар; әділеттілік пен әділетгілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты жек көретін; жақындарына да, жат адамдарға да әділ; пасықтық атаулығы мүлде рақымсыз; қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек; бойына туа біткен он екі, сондай-ақ өмір барысында жүре қалыптасатын алты қасиетке ие болған, бұларды бір-бірімен сәтті ұштастырған адам ғана нағыз ұстаз, жұртқа жақсы басшы бола алады», – дейді [64, 58 б.].

Түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымындағы экзистенциалдық сарынның басқа халықтарға ұқсамайтын өзіне тән мән-мазмұны, ерекшеліктері бар. Осылардың бәрі атадан-балаға жазылмаған заң ретінде халық даналығының құралдары арқылы өңделіп, толықтырылып отырған. Біздің пайымдауымызша: жеке индивидуалды адам түркілік мәдени ортада әлеуметтік қауымға сіңісіп кеткен, оның экзистенциалдық толғанысы дегеніміз моральдық сана тәжірибесіне ендірілген, адамгершілік қатынас мазмұнында көрініс тапқан салт-саналық ережелер мен нормалар.

Тарихи кезеңдердің жаңа дәуірі туғанымен ешқашан құнын жоймайтын моральдық-этикалық категорияларға: ар, ұят, намыс, абырой, ұждан, абырой, борыш, парыз, борыш т. б. жатады. Оған қазақ халқының «Малым арымның садақасы, арым жанымның садақасы», «Ақылды болсаң, арыңды сақта, ар-ұят керек әр уақытта», «Жігіттің құны – жүз жылқы, ары – мың жылқы», «Ұят кімде болса, иман сонда», «Әдептілік, ар-ұят – адамдықтың белгісі», «Өз ұятын білген кісі, бір кісіге төрелік береді» т. б. деген мақал-мәтелдері дәлел бола алады. Қазақ халқы ар-ожданды, абыройды қатты қастерлеген, оны адамгершіліктің туы етіп көтерген, сондықтан жастарға бата бергенде «Абыройлы бол!», «А, құдай абыройыңнан айырма»

– деп тілек білдіріп отырған. Ал, намыс – адамның ішкі сезімі, абыройды қорғайтын құралы. Намыс – адамның қадір-қасиетіне байланысты өте нәзік, өткір, күшті лап етпе сезім. Ол адамды жаман әрекеттерден сақтайтын таза ұлы қасиет.

Түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының моральдық-этикалық тәрбиесі туған жерге, отбасына, үлкен-кішілерге, қоғамға т. б. көрініс береді. Үлкендерге деген сыйластықты орнату мақсатында қалыптасқан нормалар мінез-құлықтың қалыптасуына зор ықпал етеді. Бұған мысал: үлкеннің жолын кесіп өтпе, сөзін бөлме, үлкендерге сәлем бер, үлкендердің көңілін қалдыратындай қылық жасама, т. б. Мораль, адамгершілік, парыз деген ұғымды ең алғаш отбасынан яғни ата-анасы арқылы біліп, түсінеді. Ата-ана парызы – өтелмейтін парыз. Соның ішінде ананың орны ерекше. «Ана сүтін оны Меккеге үш рет арқалап апарсаң да өтей алмайсың», – деп халық бекер айтпаған. Халықтық тәлім-тәрбиеде әкенің де орны ерекше құрметті. Аналарының балаларына «әкең біледі», «әкеңмен ақылдас», «әкеңнен бұрын асқа отырма» деп барлық нәрсені әкесінің нұсқауымен істеуге үйретуі әкенің қазақ отбасындағы орнын көрсетеді.

Мұның бәрі қазақ халқының бала тәрбиесіне үлкен мән бергенін дәлелдейді. «Он үште отау иесі» деген ұғым бойынша бабаларымыз ес білген шағынан бастап баланы өмірге даярлаған, әсіресе ер бала шыр етіп келген сәтінен он үшке дейінгі кезеңде өмірдің құпия сырын, ауыртпашылығын, тұрмыс-қарекетінің жыл мерзіміне сай ерекшелігін үйретіп, құлағына құйып отырған. Он үш жасқа дейін осынау ғаламды дұрыс игерген бала өзінің өмірін де басқара алады, елін қорғауға да ақыл-парасаты жетеді деп түсінген.

Халық педагогикасында ең негізгі қағида адамнан, адамның өмірінен артық, одан қымбат, одан қасиетті ешқандай құндылық жоқ деген көзқарасты ұстану және адамды айыр-бастайтын, оны өмірі пида боларлық дүниеде ешқандай құндылықтың жоқтығын түсіну болып табылады. «Адам деген ардақты ат», «Адам болып туған соң, адам болып өлу лазым», «Атаның баласы болма, адамның баласы бол», т. с. с. халық даналығындағы мақал-мәтелдер адамның құндылық екенін дәлелдейді.

Қазақ қоғамында бақыт ұғымы адамның тұрмыс жағдайымен тығыз байланыста болған, халық бақытты «бақыт құсы» деп түсінген. Бақыт құсы қолыма қонып, мені бақытты қылады деп ойлаған, ал енді қонбай кетсе, бақытсыздыққа ұшыраймын деп қорыққан. Бақытты болған адамның көңілі көтеріңкі болып, басына тек жақсы ойлар келеді. Ғылыми зерттеулер нәтижесі бойынша бақытты болудың маңызды екенін көреміз, бақытты адамдар ұзақ өмір сүреді, ауруға бой алдырмайды, адамдармен жақсы қарым-қатынаста болады. Бақыт адамдардың кез-келген жерде табысқа жету кепілі. Шын бақытты адам болу бұл байлық та, мансапта емес, ол туа біткен, адамның ықыласымен, тәрбиесімен қалыптасқан қасиет. Жақсы тұрмыс, мол дәулет, биік лауазым да бақытқа бастайтын жол, бірақ ол шын бақыт емес. Адамды бақытқа жетелейтін байлық пен билік болғанымен, бақытқа бастар жол бола тұрып, үнемі үрей туғызатын күш. Олай болса байлық та, билікте адам басынаан ұшып кетуі мүмкін. Сондықтан, адам өз тойымсыз нәпсісін тиып, тәубе деуі керек. Психологиялық тұрғыдан алғанда, бақыт – өмірге қанағаттану деп қабылданады. Адам өзі жақсылыққа ұмтылса, жақсылық та адамға қарай ұмтылады, өз ойы арқылы адам дүниедегі жақсылықтарды ғана қабылдауы керек.

Бұл экзистенциалдық жауапкершіліктерден туындаған түркілік адамгершілік ұстанымдарға ислам дінінің де жағымды ықпал еткені сезіліп тұр. Исламның түркі даласына енген алғашқы әрі одан кейінгі кезеңдерінде исламның дүниетанымдық көпқырлылығы, әсіресе, өмірмәндік және адамгершілік мәселелері адамның күнделікті тіршілігінде ғана емес, даланың ұлы дана ойшылдарының философиялық тұжырымдарында да көрініс тапты. Жоғарыда аталған атақты жерлес бабамыз, өз заманында ғылымға жан-жақты ойшылдығымен танылған Әбу Насыр әл-Фарабиден өзге, Матуриди өзінің «тауил» теориясы арқылы Қазақстанға суфизмнің кең таралуына жол ашса, Халлаж Мансұр бүкіл түркілердің осы таным арқылы ислам дінін қабылдауына әсер етті. Түркі халықтары арасында ислами өмірмәндік философияның қалыптасуы мен дамуына түркі сопылығының ұлы өкілі Қожа Ахмет Иасауидің рухани қызметі үлкен әсер етті. Оған дейін

түркі тілінде нақыл-дидактикалық моральдық-этикалық жүйелердің арнасын салған Баласағұн мен Иүгінеки бар. Академик Ә. Нысанбаев пен белгілі дінтанушы әрі философ Досай Кенжетай былай дейді: «философиялық және әлеуметтік ойды дамытудағы Иасауидің айрықша «дәрежесі» мен дүниетанымының ерекшелігі, біздіңше, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымының топырағына құдайлық таным сопылық-исламдық тұжырымдамасын әкелуі дер едік» [65, 58 б.].

Қазақстандық ғылым мен философияда сопылықты зерттеу мен иасауитанушылық салаларының қарқынды дамып келе жатқанын атап өту керек. Бұл тақырып бойынша К. Тәжікова («Идейные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане»), А. Әбуов («Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави»), К. Бегалинова («Суфизм как религиозно-философская картина мира и человека»), Д. Кенжетай («Қожа Ахмет Иасауи философиясы және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны»), Ә. Малдыбек («Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымындағы рухани кемелдену мәселесі»), Қ. Қаратышқанова («Қожа Ахмет Иасауидің «Диуан-и хикметіндегі ұғым-түсініктердің философиялық мәні»), К. Тышхан («Ислам дініндегі адамның рухани ерік-бостандығы мәселесі») және т. б. арнайы зерттеулерін жариялады. Бұл зерттеулерде сопылық пен көптеген тариқаттардағы негізгі философиялық мәселелер көтерілді, ал олардың басым көпшілігінің экзистенциалды астары бар екені даусыз, өйткені адамға өзін қоршаған ортадан экзистенциалды тәуелсіз болу құштарлығы тән. Ол бір жағынан осы әлеммен тығыз байланыста болса, екінші жағынан оның өзіндік ішкі әлемі бар. Сенім адамды танымайтынды білуге ынталандырады, яғни таным еркіндігін бұл дүние жұмбақтарын емес, тылсым дүниені тануға жұмсайды. Бұл тұрғыдан алғанда сопылықтың рухани ілімі мен практикасы басқалардан әлдеқайда ерекшеленіп тұрады. Сондықтан да болар, оны әдетте, жалпы ғылыми анықтамалық әдебиеттерде діни мистикалық-аскеттік ағымға жатқызады [66, 225 б.; 67, 360 б.].

Батыс философиясында адам үнемі рационализм мен эмпиризм негізінде қаралғандықтан, оның рухани қалыбы мен трансцендентальды қыры назардан тыс қалып жатады, бұл

әсіресе, материалистік дүниетанымда сыңаржақты бағаланады. Адамды материя (ет пен сүйектен жаралған) деп қарау, оны өлшеп-пішіп, талдауға ыңғайлы, сонымен қатар объективті нәтижелер беруі де мүмкін. Адам алдымен рухани тұрғыдан танылмайынша оның мәнін толық ашып, түсіну қиын. Бірақ, рух әлемі өлшеп, тартуға, объективтендіруге келмейді. Терең де тұңғық интуициялық толқындар мұхиты – адам туралы анықтамалар беру, синтездер жасау мүмкіндігі әзірше жоқ. Адам – сырлар әлемі. Сол сияқты хәл ілімі де сырлармен көмкерілген. Шындығында да бұл мәселе рационалдық әдістермен оңай шешіле қоятын түйінге ұқсамайды. Бұл хәлді бастан өткеру керек.

Жалпы исламда жүрек, рух, көңіл негізгі ұғымдардың қатарына жатса, бұл мәселелерді сопылардан артық талдаған ешкім жоқ, өйткені бұл дүниетанымның мақсатының өзі де жүректің пәктігі мен көңілдің тазалығына, материалдық ауыртпалықтардан арылып, рухани еркіндікке жету болып табылады. Көңіл руханилық тұрғысынан алғанда ақиқаттың көрінісі болып табылады. Бұл дүние сынақ алаңы болғандықтан, көңіл нәпсінің жетегінде кетпей, өзінің жаратылыстық мақсатына сай, үнемі жетілу, кемелдену үстінде болуы керек. Адамның көңілі – құдайлық есім мен сипаттардың ең ашық және кемел дәрежеде көрініс тапқан айнасы болып табылады. Адамның көңіл әлемі ашылғанда ақиқатты, сырды ұғынып, кемелдікке ұласады. Сол себепті көңілді таза ұстау, көңіл әлемін ашу – сопы-әулиелердің негізгі мақсаты болып табылады. Сондықтан да Иасауидің тікелей адам мен оның көңіл әлеміне қатысты арнайы жазған «Көңіл айнасы» атты рисаласы бар [68]. Сонымен қатар, Иасауи бабамыздың «Диуани Хикмет», және «Фақрнама» еңбектері – оның хикмет, хәл ілімдерінің айнасы, Иасауи тариқатының этикалық-моральдық және рухани тәжірибелік ерекшелігін көрсететін, оның жалпы дүниетанымының мәнін ашатын негізгі трактаттары.

Иасауидің экзистенциалдық хәл ілімінің мәнін ашу үшін алдымен оның дүниетанымындағы хикмет (даналық), ғашықтық, рух, нәпсі, өмір мен өлім, еркіндік пен жауапкершілік, үрей мен қорқыныш туралы түсініктердің орнын анықтап алуымыз қажет. Сопылық дүниетаным бойынша «хикмет»

дегеніміз құдайлық сырлар мен ақиқат туралы таным, болмыстардың жаратылыс мақсатының мәнін ашу, олардың арасындағы байланыстарды танудағы «құдайлық еріктің» сырын ұғу. Яғни, хикмет – «көкірек көзі» (басират) деп аталатын «сырға қанығу» (кашиф – иррационалдық-интуициялық метод) әдісі арқылы қол жеткізетін сопылық таным. Адамдағы көңіл көзі – ғайып (метафизикалық) әлемге тән ерекшеліктерді көру қабілеті. Қожа Ахмет Иасауи бабамыздың хикметі адамдық кемелдікке және рухани еркіндікке жетудің ілімі болып табылады. Адамның адамдыққа жетуі оның «нәпсі» деген қара күшті тізгіндеуіне байланысты. Бұл қабілетке адам Алланың жәрдемінің арқасында ие болады.

Құранда «нәпсі» сөзі «адам рухы», «тәнмен біріккен рух», «қалб» түсініктерімен қатар, «адамды азғыратын күш», «жыныс» секілді мағынада да қолданылған. Иасауи үшін нәпсі – ақиқатқа, мәнге барар жолдағы кедергіні білдіретін рәміздік ұғым. Оның ілімінде нәпсі, адамның адамдық санатын жоятын ішкі психологиялық аурудың сыртқы, қоғамдық өмірдегі көріністері түрінде берілген. Иасауи ілімі – теориялық-философиялық доктриналар жиынтығы емес, ар түзейтін ғылым болғандықтан нәпсіні практикалық тұрғыдан танытады.

Иасауи ілімінде ғашықтық – өмірдің мәні, адамдық болмысқа жетудің шарты болып табылады. Иасауи ғашықтыққа ұласудың жолдарын былайша көрсетеді: біріншісі – тариқатта хәл ілімін меңгеру («Махаббат бағын араламай ғашық болмас»), екіншісі – риязат арқылы рухты тәрбиелеу («Қорлық-зорлық тартпайынша нәпсің өлмес»), үшіншісі – Хақиқатты осы дүние мен ақиреттегі беретін қызығы мен нығметтері үшін сүю емес, Оның мәніне, затына ғашық болу («Екі әлем көздеріме тарыдай көрінбеді, жалғыз Хақты сүйдім»), төртіншісі – зікір, уажд, сұхбат методтары арқылы Хаққа ұласу («Закир болып, шакир болып Хақты таптым»). Бұл психотехникалық әдістер ауруға шалдыққан жүректі айықтырып, оны Тәңірді сүйе алатын дәрежеге жеткізетін құралдар ғана. Иасауи үшін бұл құралдар ешқашан мақсат болған емес.

Сопылық экзистенция рухтың мәніне қарағанда оны тәрбиелеу мәселесі мен әдістеріне, оның сипаттық кемелдігіне көбірек көңіл бөледі. Сопылық дүниетаным рух пен тән ерек-

шеліктеріне қарағанда нәпсі мен рухтың және олардың іс жүзіндегі көріністері болып табылатын «ақыл мен әуейіліктің» (һауа) ерекшеліктері мен айырмашылықтарын танып, жүзеге асыруды мақсат етеді. Бұл жердегі ақыл – жанның, ал, әуейілік нәпсінің сипаты.

Рух туралы түсініктер сопылардың ұстанымдық және сенімдік қалыптарымен үндестікте дамыды. Шарифат өкілдерінің ойынша, рух тәннен бұрын жаратылып, «кемелдік қалпын» әуел баста-ақ алған болатын. Кейіннен тәнге «үрленгенімен» өзінің жеке әрекеті мен талабы арқылы рухани кемелдікке жетіп, өлген соң-ақ (табиғи өлім) бұрынғы қалыбына оралады. Бұл ой Платонның идеялар туралы ілімінде де бар. Яғни, рух қанша тырысса да өзінің алғаш жаратылған мақамының дәрежесінен аса алмайды. Ал, философ-хакімдердің, атап айтқанда, Фарабидің түсінігінде, кемел-парасатты адамдардың рухтары өлген соң еркіндікке қауышып, бақытқа ұласады. Ал, парасатсыз, надан қоғам халқының рухтары теориялық әрі практикалық танымға ұласпағандықтан, оған қоса материяның құлы болғандықтан мәңгілікке жете алмайды, өледі. Надандардың рух болмысы тәнге, яғни материяға тәуелді болғандықтан тән өлгенде рухтары да қоса өледі.

Сопылық өмірмәндік философияда рухани еркіндік мәселесі үлкен орын алады. Ойлау мен ой еркіндігі түбінде іс-әрекеттің еркіндігін әкеледі. Еркіндік – психологиялық құбылыс. Ол алдымен санадан бастау алады. Міне, сондықтан да Иасауи іліміндегі еркіндік мәселесі рух тіршілігіне тікелей байланысты. Рухани тіршілік ішкі қалбке қатысты болғандықтан Иасауи іліміндегі еркіндік мәселесі де адамның «ішкі еркіндігі» шеңберінде қарастырылады. Ішкі еркіндікке ислам ахлақында «моральдық еркіндік» дейді. Моральдық еркіндік адамның ғашықтық арқылы өз кісілігін Тәңірмен үйлестіріп, тұтастыққа ұласуы. Осы рухани еркіндік – адамдық кемелдіктің шыңы. Түркілік сопылықта таңдау өзімен бірге жауапкершілікті де ала келеді. Сондықтан таңдау еркіндігі – жауапкершілік деген сөз. Олай болса, мен бармын – деу, жауапкершілікпен бірге, ерікті түрде таңдау деген сөз. Адам өз жауапкершілігіне сай Алланың мейіріміне бөленеді немесе азабына ұшырайды. Сондықтан бұл жерде де толық еркіндік

жоқ. Ал, Иасауи үшін бұл жеткіліксіз. Еркіндіктің шыңы Тәңірмен тұтастанып, «уахдат-и вужуд» дәрежесіне жетіп, екіұдайлықтан арылып, жауапкершіліктен де, еркіндіктен де ада болу Оның ілімінің негізгі категориялық ерекшелігі бойынша еркіндік – Тәңірдің азабында да емес, сыйында да емес, Тәңірдің сүйюінде, махаббатындағы түпкілікті мұратта. Ғашықтық – адам мен Тәңірдің дидактасын қамтамасыз ететін жол. Демек, махаббат арқылы Тәңірді көру, тану, оның хикметін сезу – шынайы еркіндік.

Тағдыр мен өлім тақырыбы адамзатты ертеден-ақ толғандырып келе жатқан мәселе екендігі белгілі. Сондықтан ежелгі философтар өлім үрейін қалай жеңуге, одан қалай құтылуға болатындығы туралы ой толғаған. Адамда нағыз үрей туғызатын нәрсе – табиғи өлім. Өйткені адамдар бар байлығынан, туған-туысынан, «жарық дүниеден» ажырап қалудан қорқады және о дүниенің қандай әлем екенін білмейді, танымайды. Өлімнен кейінгі әлем туралы нақты мәліметтің болмауы адамдарға үрей сезімін туғызып, өмірдің өзі өлім болып көрінеді.

Иасауи дүниетанымында адам өлім үрейінен құтылу үшін табиғи өлімнен бұрын оны жарық дүниеде танып, дәмін татуы яғни, «өлмес бұрын өлуі» қажет. Өлімнен қашудың орнына онымен табысу, одан қорқудың орнына оны сүйе білу керек. Өлімнен қашудың мүмкін еместігі Иасауиде ерікті өлім тұжырымдамасын туындатты. Өзінің бұл теориясын Иасауи практикалық тұрғыда жүзеге асырып, пайғамбар жасына жеткеннен кейін қылуатке түсіп, сонда өмір сүргені белгілі. Осы мәселеде Иасауи сияқты Абай да: «Өлсе, өлер табиғат, адам өлмес, «Мені» мен «Менікінің» айырылғанын, «Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес» [69, 216 б.] – деп, табиғи өлімге көңіл бөлмейді.

Иасауи үрей мен қорқу адам баласын санадан айырып, нәпсінің құлдығына түсіретін дүлей күш деп есептейді. Бұл хәл, басым көпшілігінде, имансыздық жайлаған кеңістікте өзін анық көрсетеді. Қорқу адам азғындығының негізгі көзі. Бірақ қорқудың ең құдіреттісі – таным мен махаббатқа негізделген Тәңірден қорқу. Адам Тәңірден қорқу арқылы басқа үрей атаулыдан арылады. Ол үшін таухидке, иманға бет бұрып, сол арқылы теңдік, еркіндікке ұласа алады. Тәңірден қорқу, яғни

тақуалық – иман нұры арқылы кемелділікке, тыныштыққа жеткізер бірден-бір жол. Иасауи өз ілімі арқылы адамды қорқудан иманға бастайтын ерекше дәстүр қалыптастырды. Бұл дәстүр Иасауи іліміндегі «кемел адам» тұжырымдамасында нақты көрінісін тапқан. «Иасауи ілімінде кемел адам – шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқатта кемелдікке жеткен адам. Яғни, кемел адам парасатты сөз, парасатты іс, парасатты ахлақ және таным (білім) тұрғысынан толық адам деген сөз. Осы төрт нәрсені өз рухында сомдаған адам, нағыз кемел адам» [70, 291 б.].

Осы айтылғандардан шыға отырып, ортағасырлық түркі дүниетанымында дүниеге деген дәстүрлі көзқарастар мен философиялық ойларға исламның терең ықпал еткенін ескерсек, ондағы экзистенциалдық сарын діни сеніммен, Аллаһқа (Тәңіріге) деген сеніммен (тәухидпен) сипатталатын мұсылмандық теологиямен астасып жатады деген тоқтамға келуге болады. Бұл сүннеттің салтқа, хадистің ғұрыпқа сіңіп, еніп кеткен түркі халықтарының жөн-жоралғыларынан да, сондай-ақ өтпелі кезеңде өмір сүрген Қорқыт атаның өнеге-өсиеттерінен, әл-Фарабидің этикалық ілімінен, Жүсіп Баласағұнның дидактикалық шығармасынан, сопылық тариқаттардың, оның ішінде Иасауи мен оның ізбасарларының рухани-практикалық тәжірибесінен айқын аңғарылады. Орта ғасырларда «түркі көшпенділігі (номадизм) мен софылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [71, 21, 46 б.]. Исламның түркі даласына енуіне монотеизмнің белгілері бар тәңірілік дінге табынушылық қолайлы жағдайлар тудырды.

Түркі әлемінде ерте ортағасырлық дәуірді моңғол шапқыншылығы айқындайды. Бастапқыда ислам діни шапқыншылық нәтижесінде құлдырауға келгенімен, Алтын Орда билеушілері Берке ханның, кейін Өзбек ханның мұсылман дінін қолдауы барысында XIII-XV ғасырларда ғылым, мәдениет және әдебиет дамып, бүкіл әлемге таныла бастады. Әсіресе, XIV ғасырдың бірінші жартысында Алтын Орда мемлекетінің Еділ бойындағы астанасы Сарайшық қаласы дүние жүзіне мәшһүр мәдени орталықтардың біріне айналды.

Алтын Орда халқы этникалық құрамы жағынан әр түрлі еді. Соған қарамастан Алтын Орданың мемлекеттік тілі – қыпшақ тілі болды. Әйтсе де «қыпшақ тілі» дегенде мына жайтты ескерген жөн. Ұлан-ғайыр өлкелерді өз ішіне қамтып әрі іштей ұсақ-түйек ұлыстарға, тайпаларға, рулық құрылымдарға бөлініп жатқан Алтын Орда сияқты үлкен мемлекетте қыпшақ тілінің түрлі диалектілері бар еді. Алайда мұндай диалектілердің бір-бірінен айтарлықтай айырмашылығы жоқ болатын. Дәлірек айтсақ, біріншіден, «XIII ғасырда қалыптасып, мәмлүктік Мысырда мейлінше дами түскен көне түрікмен әдеби тілі; екіншіден, оғыз-қыпшақ әдеби тілі; үшіншіден, Сырдарияның төменгі ағысында қалыптасып, кейінірек мәмлүктер билігіндегі Египетте дами түскен қыпшақ-оғыз әдеби тілі; төртіншіден, Еділдің төменгі ағысы мен Солтүстік Хорезмде өмірге келген оғыз-түрікмен әдеби тілі; бесіншіден, Орта Азияда кең өріс алған «көне өзбек тілі» болғанын ескергеніміз жөн [72, 249 б.].

Дешті Қыпшақта, мәмлүктер билігіндегі Египет пен Сирияда XII–XV ғасырларда жазылған әдеби, діни, ғылыми туындылар қыпшақ тілінің осы аталған диалектілерінің бірінде өмірге келген. Мұндай шығармалар түркі тілдес ру-тайпалардың бәріне де түсінікті болды.

Сонымен, Алтын Орда дәуірі әдебиетінің объектісі осы мемлекет жерінде жазылған көркем туындылармен ғана шектеліп қалмайды. Сондай-ақ бұған XIII–XV ғасырларда Ақ Ордада, Орта Азияда, мәмлүктік Египетте қыпшақ тілінде жазылған көркем шығармалар енеді. Бұл туралы түркология ғылымында күні бүгінге дейін түрлі пікірлер айтылып келеді [72, 250 б.].

Алтын Орда дәуіріндегі мәдениеттің дамуына Дешті Қыпшақ пен Мысыр арасындағы түрлі саладағы: саяси, әскери, мәдени, әдеби, ел билеушілер арасындағы туыстық байланыстар да зор ықпал етті. Дегенмен, Алтын Орда дәуірінің әдеби мұралары онша көп сақталмады. Бұл кездегі әдебиет өкілдерінен бізге Сайф Сарайи, Хорезми, Құтып, Дүрбек, Али Атаи, Рабғузи т. б. шығармалары ғана белгілі.

Жалпы түркі әлеміне дүниетанымдық маңызы болған әдеби ескерткіштерінің ішінен діни-исламдық тақырыпта жазылған Рабғузидің «Қисас-и Рабғузи» немесе «Қисас-ул әнбийа» атты

еңбегі ерекше орын алады. Бұл шығарма әрі этикалық, әрі экзистенциалдық ұстанымдарды өзіне негіз еткен туынды.

Рабғузи – шығарма авторының лақап аты. Ол Рабат оғыз деген жерде өмір сүрген ғұлама ғалым. Еуропалық түркітанушы ғалым А. Бомбачидің пікірінше, Рабғузи 1250 жылы Сырдарияның төменгі ағысындағы Баршыкентте өмір сүрген. Рабғузи араб, парсы, түркі тілдерін жетік меңгерген, еңбектерін осы тілдерде жазған. Алайда, ойшылдың еңбектерінен біздің заманымызға дейін сақталып, бүгінгі ұрпақтың қолына жеткені «Қисас-ул әнбийа» рухани ескеркіші ғана ғана болып отыр.

Араб тілінде Алла сүйіктілері – пайғамбарлардың өмір тарихы, дін-шариғаты баяндалған кітап «Қисас-ул әнбийа» деп аталады. Бұл «Пайғамбарлар туралы әңгімелер» деген мағынаны білдіреді. Орта ғасырларда «Қисас-ул анбийаның» әр тілде бір-біріне ұқсай бермейтін бірнеше нұсқалары пайда болып, соған байланысты әртүрлілік оқуға, түсінуге қиындық туғызды. Сол себепті XI ғасырда Өзбекстанның Оңтүстік аймағында билік жүргізген Тоқбуға бек «Қисас-ул әнбийаның» араб, парсы, және түрік тілдеріндегі өзгеріске ұшыраған нұсқаларын бір жүйеге келтіруді Рабғузиге тапсырады. Бұл туралы Рабғузи өз ебегінің алғы сөзінде Тоқбуға бек: «Пайғамбар туралы хикаялар бірі араб тілінде бірі парсы тілінде – бізге әртүрлі тілде жетіп отыр. Бірінің басы, бірінің аяғы жоқ, бірі толық болса, бірі толық емес Солардың бәрін бір ізге түсіріп, өзімізге түсінікті тілге жазып берсеңіз деді. Мен құрметті бектің өтінішін қабыл алдым», – дейді. [73, 191 б.].

Пайғамбарлар туралы әңгімелерді көне жазумен асқан шеберлікпен жазып шыққан Рабғузи аталған еңбегін орта ғасырлардағы әдеби дәстүр бойынша Тоқбуға бекке сыйға тартады. Бұл хижраның 709–710 жылдары еді, біздің жыл санауымыз бойынша 1310 жыл. «Қисас-ул әнбийа» осы кезеңнен бастап бүкіл түркі халықтарының рухани қазынасына айналды. Барлық түркі халықтары үшін ортақ рухани құндылық болып саналады.

Автор осы еңбекті жазу барысында үлкен табысқа жететіндігіне сенген сияқты. Алғы сөзде «Қисса-и Рабғузи» деген бейресми атауды ұсынады. «Бұл кітапты іздеген әрбір адам, оны жылдам табатындай болсын және ол туралы естіген әрбір

адам сол сәтте-ақ кітаптың не жайында екенін түсінетін болсын» [74, 8 б.], – деп жазған болатын. Шынында да, сан ғасыр өтсе де еңбектің атауы сол өзгеріссіз қолданып келеді, ол өз дәуірінен кейінгі ұрпаққа аманат қалдырғандай.

Ортағасыр ақындары мен ғұлама ғалымдары заман талабына сай араб және парсы, түрік тілдерін еркін меңгеріп, үш тілде бірдей жырлаған. Оның себебі осы үш тілдік бастау бір-біріне дүниетанымдық тұрғыда көмек беріп отырды.

Шығарма Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірі мен олардың бастан кешкен оқиғаларын және Мұхаммедтің өзі мен мұсылман халифтарының өмірін баяндауға арналған. Онда дүниенің жаралуы туралы, жер жүзін топан су басуы туралы және Жер бетінде жаңа тіршіліктің басталуы туралы мифологиялық әңгімелер, түрлі аңыздар, ертегілер мен мысал әңгімелер бар. Әрине шынайы философиялық бастауы мифологиялық санамен байланысты екенін ескерген жөн.

«Қиссас-ул Әмбийге» енгізілген шығармаларды идеялық-тақырыптық мазмұны бойынша үш топқа бөлуге болады:

а) дүниенің, аспанның, жердің пайда болуы туралы, адамның, жануарлардың, жын-шайтандардың және басқа да тіршілік иелерінің шығуы туралы әңгімелер;

ә) пайғамбарлар мен халифтар, әулиелердің өмірі туралы хикаялар, шығыс нақылдары, халық аңыздары мен ертегілері;

б) хижраның алғашқы он жылындағы негізгі оқиғалар тізбегі, жылдардың, айлар мен күндердің атаулары туралы, мұсылман күнтізбесіндегі айтулы күндер туралы мәліметтер.

Рабғузидің «Қиссас-ул әнбийасы» ислам өркениетінің аясында дүниеге келгендіктен сол кездегі жазба әдебиеттің дәстүрлі шарттарын қатаң сақтап отырған. Ислам дінінің кең қанат жайған ортағасырлық шығыс мұсылман әдебиетінде шығарманың басында міндетті түрде әуелі бүкіл болмысты жаратқан жаратушыға мадақ айтып, одан соң пайғамбарға салауат айтылады. Үшінші бөлімінде еңбектің жазылу себебі және кімге арналғандығы айтылып, содан соң негізгі бөлім басталады. Соңында ақын жаратушыға жалбарынып, шығарманы жазу барысында біліп немесе білмей жасаған күнәларына кешірім сұрайды, о дүниенің азабынан қорқып дұға оқиды. Рабғузи шығармасының басында әуелі Аллаға

шүкір етуден бастап, содан соң пайғамбарлардың атына он екі жолдан тұратын өлең жолдарын арнаған. Негізгі бөлімде пайғамбарлар өмір тарихы қиссамен берілген. Шығарманың соңында Рабғузи өз оқырмандарына арнап ақыл-кеңес жазған.

Шығарма негізінен ірі қиссалардан тұрады. Әр қисса белгілі бір пайғамбардың өмір тарихына арналған. Әр қиссада сол баяндалатын елшінің өміріне қатысты қызықты мысалдар қысқа хикаялармен қатар берілген. Сондықтан олардың тәлімдік мағынасы жоғары болған.

Рабғузи қиссаларында Нұх пайғамбардың топан судан кейінгі жердегі тіршіліктің сипаттамасын баяндауға арналған хикаяттары бар. Рабғузи адамдарды тіршілік әлемін құрметтеуге шақырады және дүниедегі әрбір іс-әрекеттен құдайдың құдіретін көре отырып, ойшыл әрбір адамға Ақиқат алдындағы жауапкершілікті ұмытпауды еске түсіреді.

Бұл шығармада аты әлемге әйгілі Сүлеймен, Дәуіт, Мұса тағы басқалар оқырманға тек әулие-пайғамбар ретінде ғана емес, ел билеген патша болып та көрінеді. Мәселен, Дәуіт патша күндіз мемлекет басқару істерімен араласып отырады, дегенмен түнде ел аралайды екен. Ол халықтан патшаларың әділ ме, ел билеген әкімдер зорлық зомбылық көрсеткен жоқ па деп сұрағаны баяндалады. Ел жұртқа тізесін батырған әкімдерді ұдайы жаза-лап отырағаны көрсетілген. Бір күні Дәуіт өзі туралы:

– Патшаларың қалай? – деп сұрапты. Сонда бір кісі:

– Патшамыз Дәуіт жақсы, бірақ жұрттың ақысын жейді, – деп жауап береді. Сол күннен бастап Дәуіт патшалықта темір соғушы ұста болып кетеді

Дәуіт патша туралы тағы бір мынадай хикая бар. Дәуіт өз еліндегі бір кісінің әйеліне ғашық болып қалыпты. Сол әйелге үйлену үшін дереу күйеуін соғысқа жібереді. Сол күні патшаға арыз айтып, ағалы-інілі екі адам келеді. Інісі айтады: – Ағамның тоқсан тоғыз қойы бар. Сөйте тұрып, ол менің жалғыз қойымды тартып алды, – дейді. Сонда Дәуіт патша қаһарына мініп: – Бұл недеген әділетсіздік! – деп айғай салады. Бұған әлгі адамның ағасы аспай-саспай жауап береді: – Несі бар, әміршім, сіздің тоқсан тоғыз әйеліңіз бар екенін бүкіл ел біледі. Сөйте тұрып біреудің жалғыз қатынын тартып алдыңыз. Мұныңызды қалай түсінуге болады? – деп жауап беріпті [72, 253 б.].

«Хазірет Лұқпанның» келесі бір хикаятында ешқашан өзіңді қоршаған ортадағы тіршілік иелеріне қиянат жасама, ол күнәнің үлкендерінің бірі деген ойларын түсінеміз. Балаларының шымшықтың балапанын ұстап бер дегеніне көніп, ұяның аузын шүберекпен жапқанын ұмытып кетіп, балапандар өліп қалады, бірақ шымшық тірі қалады. Хикаятта осы оқиға Лұқпан хакімнің өмірінде қайталанады. Өзі ұзақ уақыт зынданда жатып тірі қалады, бірақ балалары сол зынданда өліп қалады. Осыдан адам кейде өзінің іс-әрекетіне жауапкершіліксіз қараса, ол міндетті түрде оның ақырғы азабын татуға тиіс» – деп тұжырымдайды С.Е. Нұрмұратов [75, 451 б.]. Хазірет Лұқпан есімі түркілер үшін адамгершіліктің, даналықтың, қайырымды жанның бейнесіне айналды. Міне, этикалық басымдылықтың түркілердің ортасына еңдеуіне ықпал еткен рухани дүниелерде осындай болып келген.

«Қисас-ул әнбийаның» кейбір қисса-әңгімелерінде халық ауыз әдебиетінің сарыны, сюжеті, көркемдік тәсілдері басым болып келеді. Мұса пайғамбар жайындағы қиссалар қазақтың қиял-ғажайып ертегі-аңыздарын еске салады. Мұсаның «киелі» асатаяғы бар екен. Оны жерге шаншып қалса, ғайыптан жайқалған бау-бақша пайда болады немесе әскер өте алмай тұрған асау дарияға өзінен-өзі көпір салынып қалады, яки қуып келе жатқан жауға қарсы тұратын аждаһар жылан шыға келеді. Бұлардың арманы ғана емес, адамзат мүмкіндігіне деген сенімі.

«Қисас-ул әнбийада» Ануқ деген алып адамның бейнесін былайша суреттеп көрсетеді: Ануқтың екі аяғының арасы бір күншілік жол екен. Дариялардан таудай балықтарды қолымен ұстап алып, аспанға созып жіберіп, әлгі балықты күнге күйдіріп жеп отырады-мыс. Әлемді топан суы басқанда су оның тізесіне де жетпепті. Өзенге су ішуге барғанда бір аяғы арғы жағалауда, бір аяғы бергі жағалауда тұрады екен. Ануқ өзен үстінде осылайша тұрып өліпті. Сонда оның бір жілігі өзен үстінде көпір болып қалған екен. Қалайда ірі тұлғалардың іс-әрекеті халық игілігіне жарап жатқаны баяндалған.

Ал осы хикаяда байғыз құс туралы мынадай әңгіме бар. Біреу байғыз құстан сұрапты:

- Неге сен ұдайы адамы жоқ ескі жұртты, қираған қорғандарды мекен етесің? – депті.

Сонда байғыз құс:

- Мен адамдардың зұлымдығынан қорқамын. Бір кезде гүл жайнаған шаһарларды күл талқан етіп, осындай күйге түсірген адамдар ғой. Солардың зұлымдығын естен шығармау үшін ескі жұртты мекен етем, – деп жауап беріпті [72, 253 б.]. Адамды зұлымдыққа итермелейтін нәпсі екендігіне оқырмандарын сендіргендей.

«Нұх қиссасында» қарлығаштың адамға достығы, жасаған жақсылығы айтылады: Нұхтың кемесінің түбін тышқан тесіп, қояды. Тесіктен кемеге су кіріп, ішіндегілер суға бататын болды. Суды сыртқа төге бастайды. Оған болмай кемеге су толып кетеді. Сонда Нұх: «Кімде кім тесікті бекітсе, тіленгенін орындаймын» – дейді. Жылан тесікті бітейді. Кейін ол Нұхқа келіп, «дүниеде ненің еті тәтті болса, соны бер», – дейді. Ненің еті тәтті екенін дәмін татып білу үшін, Нұх масаны жібереді. Күтеді. Ол кешігеді. Масаны тауып ал деп қарлығашты жұмсайды. Қарлығаш масаны тауып алады. Одан: «Ненің еті тәтті екен?» – деп сұрайды.

- Бәрін татып көрдім, адамның қанынан тәттісін көрмедім, – дейді.

Қарлығаш:

- Оның дәмі тілінде бар болар, мен көрейін, ауызыңды ашшы, – дейді.

Маса аузын ашады. Қарлығаш тұмсығымен масаның тілін жұлып алады. Екеуі Нұхқа келеді. Маса қатты ұн шығарғанымен, бажылдап ештеңе түсіндіре алмайды.

Нұх:

- Бұл не айтып тұр, неге сөйлемейді? – деп сұрайды.

Қарлығаш:

- Маған жолда айтқан, құрбақаның еті тәтті деп тұр дейді. Содан жылан құрбақаның етін жейтін болады. [76, 447 б.]. Сөйтіп, адам бір зұлымдықтан құтқарылады.

«Қисас-ул әнбийадағы» от пен судың айтысы да тәрбиелік мәні зор әңгімелердің қатарына жатады. От: «Менің нұрым түнді күндіз қылады, дұшпандарымды ерегісsem, өлтіріп, өш аламын, ұзын тіліммен ағаштарды өртеп, күл қыламын деп мақтанады. Сонда жер: «Мен адамдардың ауырлығын көтеремін, қазына да, су да, тау да менің қойнымда. Адамдарға

ырзық беремін Бір дән ексе, он қылып, жүз дән ексе, мың қылып қайтарамын» [77, 172 б.], – дейді. От жауыздық істеріне мақтанса, жер қайырымдылығын мақтан қылады. Міне, сөйтіп, әр нәрсенің сұрауы бар екенін ескертеді ойшыл.

Адамның оң қасиеттерінің ішінде Рабғузидің көп мән берген сипаттарының бірі – сабыр. Адам баласы түрлі қиындыққа тап болғанда, ақылды, ашуға жеңдірмей сабырлы болуға, өткен қателіктерге сабырмен қарауға керектігін айтады. Жүсіп Зылиханың жаласына ілігіп, дәрменсіз күй кешкенде: «Ей, Жүсіп бәлеге іліккен екенсің, сабыр ет, ізгі атың шықсын. Жақып пайғамбар екі ұлынан айырылып, Жүсіпке хат жазады: «Біз пайғамбар ұрпағымыз. Аталарымыз бабаларымен бірге бәлеге шырмалған едік. Атам Ысқақ пайғамбар Алла жарлығымен бауыздалды: үлкен атам Ибраһим пайғамбар Намруд отына күйді. Менде екі ұлымның қайғысына душар болдым. Бірісін бөрі жеді және бірін ұрлық қылды деп алып қалыпсың. Бізде ұрлық етер кісі жоқ... маған рақым қыл, жарылқа, көзімнің жарығы ұлымды қайтар. Саған ізгі дұға етем: Бұл дүниеде ізгілік көр, ол дүниеде күнәден құтыл. Біздің көңілімізді ауыртпа, тілегімізді зая етпегін, саған жақсы болмас, Егер жібермесең, бір түнде ерте тұрып саған қарай тағы дұға оқып жіберемін. Сен және мемлекеттен, қол астындағы елден жоқ боласыңдар» дейді, Жүсіп бұл хатты алып мынандай жауап жазады: «Аталарың қалай сабыр етсе, сен һәм сондай сабыр ет». Рабғузи жақсылықтан үміт етсең, сабыр ет. Алла сабырлықты сүйеді, әр қасіреттің соңы қуаныш деген ойға тоқталады. Бұл дүниені үйлесімділік заңы билейтіндігінен хабардар ету деседе болады.

Кісінің бойындағы жақсы-жаман қасиеттері мен іс-әрекеттері неше түрлі қысқа да қызық қисса әңгімелерде беріледі. Оларда достық қастықты, қарапайымдылық мақтан-сүйгіштікті, адалдық арсыздықты, әлсіз әлдіні жеңіп салтанат құрып отырады. Міне осы екі әлемнің арасында қайшылық тиімді шешімін тауып жатады.

Рабғузи қиссасында үлгі-өнеге беретін ғибратты сөздер көптеп кездеседі. Бұл сөздер адамдарды жақсылыққа, қайырымдылыққа үндеп, астамшылдықтан сақтандырады, жамандықтан жирендіреді. Мысалы:

– Ей, Жүсіп, бәлеге ілінген екенсің, сабыр ет, ізгі атың шықсын.

– Ей, Зылиха, еріксіз көңіл қалдырған екенсің, тәубе ет, Тәңірі кешірсін.

– Ей, Жүсіп, бұл сөзіңді қой, өзгеге бұрмағыл. Жауыз атың шықпасын.

– Ей, Зылиха, жазық сенде . Бұл істе терең ойла, соған орай іс ет.

Адамның нәпсісі қылған істі жетпіс шайтан істей алмас. Адамнан екі нәрсе қалар: ізгілік және ессіздік. Көрмеймісің, Зылиха өлді жылдар өтті. Оның жарамсыз ісін барлық имандар мешітте, барлық ғалымдар мінбеде, барлық балалар мешітте оқыды. Сондай-ақ, Жүсіп дүниеден өтті. Талай жылдар өтті, ізгілік аты қалды. Бұл зындан тірілердің көрі, достардың тұтылған жері, дұшпандардың табалану жері.

«Шыншыл Жүсіп» қиссасында құдайдан кейін мадақталып, сүйіспеншілік тудыратын тұлға – пайғамбар. Құдай адамды ерекше ықыласымен сүйіп, мейірімімен жаратса, оның өкілі пайғамбар да адамдарды жақсы көрген. Рабғузи әулие-әнбиелердің ізгілік істерін шыраққа теңейді. Олар өзінің тілегін ұмытып, адам игілігін ойлайтын жан. Сондықтан өмірде өздері қанша азап көрседе өзгелерге шырақ секілді сәулесін түсіруден еш жалықпайды:

*Барлық инелер тон тігер, кидіретер,
Және өзің көрсең жалаңаш қалар.
Шырақ та ұдайы күйер, өртенер,
Өзгелерге әрдайым жарық берер.*

Ислам дінінде пайғамбарлар адами, кісілік қасиеттері барынша жетілген, ең ізгі адам болып саналады [78, 182–183 бб.].

Алтын Орда тұсында жазылған әдеби мұралардың қазақ мәдениетінде алар орны ерекше. Осылардың бәрі ислам діні тұрғысынан баяндалады. Бірақ мұнда халықтың дүниетанымы мен кейіпкерлерді фольклорлық дәріптеу айқын байқалады. «Қисас-ул әнбийа» құран сюжеттерін, уағыздары мен сүрелерін баяндап беретін танымал прозалық шығарма ғана емес, онда автордың үлкен дарын иесі екенін дәлелдейтін философиялық

әңгімелер мен өлеңдер көп. Ал құран хикаялары мен аңыздарының сюжеттері адамдарға түсінікті, тартымды да қарапайым тілмен баяндалған. Олардың діни ғана емес, танымдық мағынасы да зор, оларда өмір шындығы мен уақыт белгілері көрініс тапқан. Кітапта түркі халықтарының ғана емес, хикаяттарда айтылатын басқа халықтардың да әдет-ғұрыптары туралы мәліметтер бар. Рабғузидің «Қисас-ул әнбийасы» қазіргі заманғы мәдениет үшін философиялық, этикалық маңызы зор, оның тағылымы жастарды дүниетанымдық сипатта тәрбиелейді.

Шығыс классикалық әдебиетінің ғажайып үлгілері осы орта ғасырларда ұлан-ғайыр қыпшақ даласына кеңінен тараған еді. Фирдауси, Низами, Сағди сияқты есімдері әлемге мәшһүр Шығыс ақындарының шығармалары Алтын Орда, Орта Азия түркілерінің сол кездегі әдеби тіліне көптеп аударыла бастады.

Еділ сағасындағы Сарай қаласынан шыққан аса көрнекті ақындардың бірі Құтып еді. Алғаш Құтып Сырдария бойындағы мәдени орталықтардың бірі – Сығанақ қаласында тұрған. Тыныбек Алтын Орда мемлекетінің тағына отырғанда ол Сарай қаласына қоныс аударады. Кейінірек ол мәмлүктік Египетке барып, сонда тұрған.

Құтып ақынды қыпшақтар арасында «Құтбы» немесе «Құтып шайыр» деп атаған. Ақынның өмірі жайлы мәлімет жоққа тән. Құтыптың біздің дәуірімізге дейін сақталып қалған жалғыз шығармасы бар. Ол «Хұсрау-Шырын» дастаны. Бұл шығарма – әзірбайжан халқының кемеңгер ойшылы, ұлы ақыны Илияс Жүсіпұлы Низамидің «Хұсрау мен Шырын» поэмасының аудармасы. Оны түпнұсқадан парсы тілінен қыпшақ-оғыз тіліне аударған – Құтып. Құтып Әзірбайжан халқының кемеңгер ақыны Низамидың «Хұсрау мен Шырын» поэмасын 1341–1342 жылдары қыпшақ-оғыз тіліне аударған.

Құтыптың «Хұсрау-Шырын» дастанының жалпы көлемі 120 парақ, яғни 240 бет. Дастан 4740 бәйіттен тұрады (Низамиде 7000 бәйіт). Дастанда Құтып ақынның өзі жазған жыр жолдары аз емес. Қалғандары шығарма-ны көшірушілер тарапынан қосылған өлеңдер болып келеді. Құтып дастаны 91 тараудан тұрады.

Бұл дастанның жалғыз ғана көшірмесі бүгінгі күнге дейін сақталып жеткен. Қолжазба қазір Париждің Ұлттық

кітапханасында сақталып келеді. «Хұсрау – Шырын» дастанын алғаш зерттеушілердің бірі поляк ғалымы А. Зайончковский болды. Бұл туындыны ол түркі тілінің қыпшақ диалектісінде жазылған аса құнды әдеби мұра деп бағалаған. Мұны ол Низами поэмасының тікелей аудармасы емес, қайта өңдеп жазылған туынды шығарма деп таныды. Ал Е.Э. Бертельс болса, оны Низами поэмасының толық, көркем аудармасы деген болатын.

Көрнекті кеңес түркологі Ә.Н. Нәжіп парсы тіліндегі «Хұсрау уа Шырын» түпнұсқасы мен қыпшақ-оғыз тіліндегі «Хұсрау уа Шырын» нұсқасының өзек арқауы бір екенін ерекше атап көрсеткен еді. Ғалым бұл дастанның Құтып жасаған аударма нұсқасын жартылай төл туынды, дербес роман деп бағалайды [72, 271 б.]. Құтып аударған «Хұсрау – Шырын» поэмасын қазақ тілінде зерттеген, дастанның ғылыми сөздігін жасап шыққан А Ибатов болды. Бұл сөздікте осы дастандағы 4400-ден астам сөз бен сөз тіркестеріне түсінік беріліп, мысалдармен дәлелдеген.

Құтып ақын түпнұсқадағы идея мен сюжетті, мазмұны мен форманы, дастанның көркемдік ерекшеліктерін сақтай отырып, оған өз дәуірінің – XIV ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінде орын алған әлеуметтік құбылыстарды табиғи түрде енгізе білген.

Ақын Құтып аудармашы ретінде Низами жасаған жеке көріністерді егжей-тегжейлі қайталап жатпайды. Ол Низами дәуірі үшін маңызды болған кейбір оқиғаларды аудармай тастап кетіп, оның орнына XIV ғасырдағы көкейкесті мәселелерді қосып жырлайды.

Құтып аудармасының өзіндік ерекшеліктері де аз емес. Низами дастанда қала өмірін, патша сарайлары мен мен бау-бақшаларды көбірек көрсетеді. Құтып негізінен мал шаруашылығымен тіршілік ететін Алтын Орданың дала қыпшақтарының өмірін, оның экзистенциалдық, қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін де зор шеберлікпен ашып көрсетеді.

Дастанда діни-мистикалық әдеби шығармаларға қарсы бағытталған осы өмірдің нақты шындығы бейнеленеді. Ақын адамгершілікке, әділдікке, ынсапты болуға, туған жерді туған анаңдай жақсы көруге, қара бастың қамынан гөрі халық мүддесін қашанда жоғары қоя білуге, өнер-білімді игеруге, махаббатқа адал болуға үндейді.

Әр халық мақал-мәтелдерге үлкен мән беріп, күнделікте өмірде даналықтың белгісі ретінде қарастырып келген. Бір-біріне қарама-қарсы тұратын екі күштің байланысы бар екенін, олардың бір-бірімен оңайшылықпен ымыраға келмейтінін «Жараспас барша жерде от пенен су» деген мақалы арқылы жеткізеді. Осы екі қарсыластық белгілі бір үйлесімдікті ұстап тұрғандай. Шынымен су көбейіп кетсе от сөнеді, от қатты жанса су буға айналады. Осы мәселеге екінші бір мәтел сөзден жауап тапқандаймыз:

*Қазан астында от болса қайнамас па,
Егер де көп қайнаса, ас айнымас па.*

Әрине, ретсіз көп қайнаған астың дәмі қайдан болсын. Сол сияқты әр нәрсенің өзіндік ішкі шамасы болуы қажет [79, 463 б.].

Құтып Низами сияқты ол да өз дастанында шексіз таза махаббат пен мінсіз билеуші тақырыптарын өрбітеді. Екі тақырып та шексіз берілген махаббат – адам мен қоғамның жетілуіне бастайтын негізгі кілт, махаббат – адамды тазартып, оған ізгілік беріп қана қоймай, оны өзгертетін де сезім деген идеяға сүйенеді.

Әділ билеуші және мінсіз (ізгі) қоғам идеясы халықтың утопиялық (құрғақ қиял) хикаяларында және Ибн Сина, әл-Фараби мен басқа да ойшылдардың ғылыми трактаттарында ежелден сөз болып келген болатын. Ол Фирдоусиде, Құл Ғалиде, Низамиде көркем көрініс тапты. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастаны Құтып үшін тікелей дереккөзі болды, сондықтан да екі ақында мінсіз билеуші мен әділетті қоғам тұжырымдамасы үндесіп жатады. Құтып пен Баласағұнның ойларына, халықты дана әрі әділ адам басқаруға тиіс, ол ең алдымен халықтың игілігін ойлап, өз маңындағы адамдарға, ұлықтар мен шенеуніктерге қатаң бақылау жүргізуге және қиянат жасағаны үшін оларды аяусыз жазалауға міндетті. Егер әмірші мұндай болмаса, ол ел қарғысына ұшырайды.

Шырын өз елінің ғана емес, сүйген жігіті Хұсраудың мемлекетінде де әділдіктің пен тыныштық, дәулетті, тұрмыс тіршілік орнатуға барынша күш салады. Құтып осы Шырын бейнесі арқылы мемлекетті қашанда әділ, білімді, инабатты, мейірбанды жандар басқаруы керек деген пікір айтады.

Шырын патша тағына отырған кезде бүкіл елде әділеттілік орнағанын айтады:

*Енді қой мен қасқыр қатар тұрып,
Бір бұлақтан су іше бастады.*

Бұл арқылы Құтып ел билеген әкімдер әділетті болса, бір-біріне қасқыр мен қойдай болып жүрген бай мен кедейлер өзара келісіп кетер деген пікір айтпақ [80, 38 б.].

Құтыптың «Хұсрау – Шырын» дастанында сүйіспеншілік жайында ғана емес, сонымен қатар білім, сабырлық, дүниенің бір қалыпты тұрмай үнемі өзгерісте болатыны жайында, адам өмірінің мәңгілік болмайтыны туралы мәселерді қамтыған. Мұны «Бұл дүние де мыстан кемпірдей қу: тәттімен алдайды», «Дүние кейде бал сыйлайды, кейде ара боп шағады», «Өлгенде дұшпан болма шат, Өзіңде өлімнен емессің азат» деген жолдардан байқауға болады [81,150 б.].

Адамның бойындағы жасырын күштерді, ашылмаған дарынды паш етіп, адамды шыдамдылыққа, еңбекқорлыққа, сабырлыққа шақырады. Оны ойшылдың төмендегі мәтел сөздерінен байқаймыз. «Төзімді тілегіне жетеді», «Қанша асықсаң да – мезгілі жетпей іс бітпейді», «Шатысқан істің шешімі – шыдам» [82, 73–75 бб.].

Адамның өмірдегі көптеген жеңісі өзінің жеке басының еңбегіне тәуелді, барлық қабілеттерінің шынайы байқалуына байланысты. Егер кейбір сәтсіздіктер үшін адам кінәліні сыртқы дүниеден, басқа пенделерден іздейтін болса, онда оның рухани әлсіз болғанының белгісі. Міне, осыған төмендегі тұжырымдардың даналық үлгісі екендігіне күмән келтірмейміз:

*Көр өз айыбыңды, өзгеден іздемеңіз,
Кісі айыбың, қатулан, көздемеңіз.*

Әркім өзінің кемшілігін жөндеумен айналысса, онда әлеуметтік дүние жетіле түсері анық. Әзірге пенделер қай қоғамда болса да, қай ғасырда өмір сүрседе өзін жетілдіруден гөрі басқалардың қателігін тізбектеп беруді артық көреді. Сөйтіп, өзімшіліктің жетегінде жүрген адамға Құтып:

*Өзіңнен көрмеңіз кем кісіні,
Мамық деп санамаңыз арыстанның тісін, –*

деп ескертеді [83, 13–14 бб.].

Ойшылдың мақал–мәтелдеріндегі тәрбиелік мәні бар, адамды дұрыс жолға түсіретін, бала тәрбиесіне мән беретін тұжырымдарына мән берейік: «Күш жұмсама, қорлық іздеме», «Пиғылы жатпен қатар отырма», «Ізгілік тілесең – ізгі бол» [84, 215 б.]. Осындай ұлылықпен айтылған ортағасырлық ғұламаның сөздерінде керемет ойлар жатыр.

Құтып жалпы білімнің пайдасын, надандықтың зиянын туралы айтқан ойлары керемет даналыққа толы. Әрбір адамның бақыт жолына білім-ғылыммен жететінін, надандық ақылсыздық пен бостыққа апаратындығын көрсетеді. Ақын білімнің адамның ажырамас бөлігі екенін түсіндіруге тырысады.

*Білімді інжуді дариядан іздер,
Табар топырақты жер үстінен іздегендер [84, 223 б.], –*

деп адам оқыған сайын жақсы нәрселерді іздейтінін көрсеткен.

Біліктіні білгені үшін сыйлайды, –

деп білімнің пайдасының айрықша мол екенін түсіндірген Құтып оған ұмытылғанның алды жарық болатынын айтады.

Сараңдық пен жомарттық туралы ойларын ақынның төмендегі өлең жолдарынан байқауға болады: «Сараңнан бір тілім нан сұрағанша, аштан өлген әлдеқайда жақсы», «Жомарттық жоқ атаққа жол ашады», «Дүние, мал да жомарттыққа жарасады». Бұл өнегелі өлең жолдарынан Құтыптың сараңдық пен жомарттықты қарсы қойғанын байқауға болады. «Сараң адаммен дос болсаң аштан өлесің» дейді, яғни қиын жағдайда тастап кететінін ескертеді.

*Дүние үшін қылма көңіл тар,
Көңіл тарлығы қайғы келтірер, әй жар [84, 217 б.], –*

деп қандай да бір іске көңіл тарлығы қайғыға әкеп соғатындығын ескертеді.

Құтып екі адам арасындағы ғашықтық сезім, адамгершілік, әділеттілік, кешірімділік, әділеттілік, сатқындық т. б. адам бойындағы қасиеттерді түркі тілінде жырлаған. Құтып шығармасын келесі өлең жолдарымен аяқтайды:

*Біраз соңғы сөз кітапта айтар ұстаз
...Қаламның көзінен бұл бауыр қаны*

*Ағыздым кітапқа тауып бұл қанды...
Көп қиссалар жазылды
Олардың қасында мұны гаухар сана...*

*Жазғанымды нашар деп қарсылық қылмаңыз,
Және көп көңілі бұл сөздердің кені.*

Бұл өлең жолдары арқылы ойшыл кітап «бойымдағы қанмен жазылды» деп, Низами шығармасын қайтадан көркем жырлағанын айтады [77, 264 б.]. Сол кезеңде көп шығармалар болғанымен олардың қасында дастанды гаухарға теңеуі өте орынды. Құтып өз шығармасын гаухарға теңеп, оны терең оқығандар ғана түсіне алатынын шебер баяндаған. Осындай даналыққа толы әдеби мұра рухани жетілу үшін құнды екені айқын. Құтып «Хұсрау – Шырын» дастанында сүйіспеншілік сезімін өз ойына өзек етіп, имандылық пен адамгершілік туралы өнегелі пікірлер айтқан. Бұл еңбек таусылмас рухани байлықтың көзі болып табылады.

Сәйф Сарайи – Алтын Орда дәуірі әдебиетінің аса көрнекті өкілдерінің бірі. Сәйф Сарайи ақын, жазушы және аудармашы ретінде түркі тілдес халықтардың мәдениеті мен әдебиетінің дамуына зор үлесін қосқан. Көрнекті түркітанушы ғалым Әмір Нәжіптің айтуы бойынша ол парсы-тәжік әдебиетінің классигі Сағдидің «Гүлстан» атты шығармасын ең алғаш түркі тіліне аударған. Аударма 1391 жылы мәмлүктік Египетте жасалған. Ақынның өмірі туралы мағлұматтар аз. Еңбектің соңында берілген бір өлеңде аударма аяқталған 1391 жылы жетпіс жаста екені туралы айтқан екен. Осы деректерге сүйене отырып, Ә. Нәжіп Алтын Орданы Өзбек хан басқарып тұрған жылдары (1312–1342), яғни 1321 жылы дүниеге келген деген болжам айтады.

XIV ғасырдағы түркілік терең ойлы ақындарының қатарында аталатын Сәйф Сарайидің жеке өмірбаяны туралы мәліметтер аз болғанымен, біздің ғасырымызға дейін рухани мұра болып жеткен «Гүлстан би-т-түрки» шығармасының маңызы зор деген ойдамыз. Онымен қоса «Жәдігернама», «Сүһаил мен күлдірсін» атты шығармасы да қазіргі заманымызға дейін жетіп отырғанын айта аламыз. Сәйф Сарайидің шығармашылығында поэзия мен проза қатар болғаны және олардың бірін-бірі толықтырғаны белгілі. Өйткені, бұл еңбектер нағыз этикалық принциптер негізінде жазылған шығармалар қатарына жатады.

Ортағасырдың аса құнды рухани ескерткіші – «Гүлстан би-т-түрки» шығармасын түркітанушы ғалым Ә. Н. Нәжіп зерттеген. «Ғалымның С. Сарайи шығармасының жазылу тарихын, оның әдеби мәнін, тілін, сол дәуірдің әдеби және тілдік ерекшеліктерін кең көлемде зерттеп, «Гүлістан бит-түркиді» қазіргі орыс графикасы бойынша транскрипция жасады, әрі орыс тіліне жолма-жол аударма жасап шықты. Сондай-ақ С. Сарайи аудармасының өзіндік ерекшеліктерін ашты, шығарманың қыпшақ тілінде жазылғанын толық дәлелдеп берді. Бұл әдеби жәдігерлік көне түркі әдеби тілдерінің ішінде қазіргі қазақ тіліне өте-мөте жақын тұрғанын ашып көрсетті» [72, 257 б.] – деген ежелгі дәуір әдебиетін зерттеуші ғалым Н. Келімбетовтің ойымен толық келісуге болады.

Сәйф Сарайи Сағди ақының «Гүлстан» еңбегін аударғанда шығарманың композициялық құрылысын бұзбай, сол күйінде сақтап қалуға тырысқанын байқауға болады. С.Сарайи «Гүлстанды» ешбір өзгеріссіз аударма жасауға тырыспаған, көптеген қысқартулары, өз жанынан шығарып қосқан жерлері де бар екендігі дәлелденген. Мысалы, кітаптың I–VII тарауларындағы 182 хикаяттың 178 ғана аударған. Үшінші тарауына өз тарапынан жаңа әңгіме қосқан, сонымен бірге кітаптың кіріспесі мен соңғы жағына біраз өзгерістер енгізген. Онда өз тұстастарынан бірнеше ақынның төрттағандары, көктем туралы өлеңі берілген. Нәзира тәсілімен жазылған сегіз ақынға жауап өлеңдері, жалпы аударманың өзі С.Сарайидың нәзира тәсілінің шебері екендігін көрсетеді [85, 126 б].

Сағди Ширази өз «Гүлстанын» ұйқасқа құрылған прозамен жазған. Ол өзінің кейбір ойларын өлең жолдарымен де

қорытындылаған. Аудармашы Сәйф Сарайи да өлең жолдарымен түйіндеген. Аудармашы-ақын Сағди жырларын сөзбе-сөз аудармай, сол мағынадағы өз өлеңдерімен келтіріп, қыпшақ еліне жақын жеке эпизодтармен және жыр жолдарымен баяндаған. Бұл аса шеберлікпен жасалғандықтан, аударманың идеялық мазмұнына да, көркемдік дәрежесіне де нұқсан келтірілмеген.

Сәйф Сарайи әрбір хикаяны бастар алдында Сағди Ширази атына мақтау сөздер айтып, содан кейін ғана автор идеясын жеткізетін хикаяларды баяндауға көшеді. Ақын түсіндіру, насихаттау жолымен қатыгез әрі зұлым әкімдерді бауырмал, инабатты адам етуге болады деп ойлаған. Автордың бұл жайлы ойын «Гүлстан би-т-түрки» шығармасының патшалар туралы тарауындағы хикаяттан үзінді келтіруге болады.

«Бір патша бір тұтқынды өлтіруге бұйырды. Ол бейшара тіршіліктен үмітін үзіп, патшаны сөкті. Мынандай нақыл сөз бар: «Жанынан күдер үзген әркім көңілінде не болса, соны тіліне келтірер»

*Қысылған шақта қашуға тапса бір жол
Қарсы жүріп, қолымен өткір тұтар қылышты ол.
Жеңілген мысықтың шарасыздан итке
қарсы тұратыны сияқты,
Ашынған адамның да тілі ұзарады.*

Патша: – Бұл өлімге келісілген адам не айтты? – деп сұрады. Уәзірлерінен бір ақылды уәзір: «Патшаның жасы ұзақ болсын, бұл міскін: – Ашуын басып, кешірім жасайтын қайырымды адамдарды Алла тағала жақсы көреді – деп айтты» – деді уәзір. Патша аяушылық білдіріп, оның жазығын кешті де азат етті.

Уәзірлердің ішінде ол уәзірге дұшпан бір уәзір бар еді. Ол: «Патшаның алдында жалған сөйлеу – біздің мәртебемізге лайық емес. Ол жазықты патшаны сөкті, жарамас сөздер сөйледі» – деді. Патша бұл уәзірдің сөзіне ашуланып, – Мұның жалған сөзі сенің тура сөзіңнен жақсырақ. Өйткені оның сөзінің негізінде қайырымдылық, сенің сөзіңнің негізінде күншілдік жатыр, – деді» [86,7–8 бб].

Ақын адам бойындағы ең асыл қасиеттерді әділдікті, мейірімділікті, ізгілікті, жомарттықты, т. б. мадақтайтын қызықты хикаяларға көбірек назар аударғанын байқауға болады. Оның хикаяттарында достықтың қадірін көтеру, әрқашан жақсылық үшін қызмет етуге дайын болу сияқты ойлар молынан байқалады. Ойшылдың бұл ойларын төмендегі шумақ дәлел болады:

*«Қиын күнде қол ұшын берген – нағыз дос,
Жайшылықта доспын деген – жай сөз.*

*Дос – зынданда жатқанда керек,
Дастархан үстінде – дұшпан да дос» [86, 7–8 бб] –*

деп дұшпан мен пен достың айырмасын білуді ескертеді. Патшалар туралы тараудың 28 хикаятында айтылған. Бір хикаяда:

«Бір күресші палуан үш жүз алпыс күрес тәсілдерін білетін еді. Әр күні әр түрлі тәсілмен күресетін. Шәкірттерінің ішінен бір көркем жігітке ықыласы ауып, үш жүз елу тоғыз түрлі күрес тәсілін үйретеді. Жігіттің палуандығы жоғары дәрежеге жетті, бұл елде қандай күресші бар еді, баршасын жықты.

Бір күні патшаға келіп, жер өбіп тұрып: – Ұстазымның менде тәрбие хақы бар, қуат және өнерде де одан артықпын, – деді.

Бұл сөз патшаға ұнамады. – Күрестіріңдер!, – деп бұйырады. Жігіт есірік піл сияқты ортаға шығып: – Темірден тау болса да жерінен қопарғаймын, – деп даңдайсыды. Ұстазы (мұның) күш жағынан артық екені біледі. Ол бір тәсілі бұдан жасырып еді, соны амалға келтірді. Жігіт қорғана алмады. Жігітті көтеріп, ауадан жерге ұрды. Халық шулап кетті.

Патша: – Ұстазына шапан жауып, сыйлық беріңдер, – деді. Жігітке: – Сен ұстазыңмен таластың. Одан ештеңе шықпады, – деп кінәлады. Жігіт: – Ол менен күш жағынан басым болмады, бәлкім күрес тәсілінен біреуін жасырып қалған, сол арқылы жеңіске жетті, – деді.

Ұстазы айтты: – Бәлі, ол тәсілді бүгін үшін жасырып едім. Өйткені, данышпандардың – Досыңа сондай дәрежеде жәрдем

ет, кейін дұшпан бола қалса, сені жеңе алмайтын болсын» деген сөзі бар, – деді.

Өлең

*Не опа жоқ бұл әлемде,
Не кісі қылмады жаһанда оны.
Менен оқ атуды үйреніп кеткен,
Соңында қылды ол нысана мені» [87, 28 б].*

Мәселен, «Дұшпанға рақым етпе, сен қолға түссең, ол саған рақым етпес» деген тұжырымдарының төркіні түркілік тарихи кезеңдегі жаугершілік өмір салтынан хабар береді. Сонымен қатар адамаралық қатынастағы сенімнен гөрі күмәннің басымдығын көрсетеді.

Шығармада автор жақсылық пен жамандық, қатыгездік пен мейірімділік, патша мен диқан, шындық пен өтірік, әке мен бала, күйеуі мен әйелі, інісі мен ағасы, т. б. аралық қарым-қатынасы, үндестігі қандай болу керек деген сауалға жауап беруге тырысады. Осы қатынастардың барлығында этикалық өлшем жетекші рөл атқарады.

Сарайидың адамдар арасындағы қатынастардың ішінде негізгілердің бірі ретінде отбасындағы еркек пен әйелдің арасындағы қарым-қатынастың маңыздылығы аталады. Яғни, қай заманда болмасын адамның отбасындағы өзара түсіністік ең жоғарғы құндылықтардың бірі екендігін ортағасырлық ақын төмендегі жыр жолдарымен әдемі жеткізе білген деген ойдамыз:

*Әйелің – адал жарың, оны сүйі әзиз ер,
Әрбір ауыр жағдайда дәйім сені демер.
Оған дос бол, оны сүйіп көңіл бер,
Оның сөз теңізінен гауһарларын тер.*

Түркілік ойшыл отбасындағы адалдықтың адам үшін үлкен маңыздылығын атай келіп, пенденің сүйіп қосылған жары бірте-бірте нағыз досына айналуы тиіс деген даналық ойды тұжырымдайды. Жалпы еркек әйел арасындағы қатынасты шығыстық ақындар барынша нәзіктікпен, сезіммен жырлай

білген және оның маңыздылығын кейінгі ұрпаққа терең даналықпен жеткізіп отырған [88, 510 б].

Ақын осы мәселелердің біріне қатысты хикаяларды айтумен шектеліп қалмайды. Сонымен бірге, ол өзі әңгіме етіп отырған моральдық, этикалық мәселелер жайында философиялық түйін жасайды. Автордың мұндай шешімдері көбінесе өлең-жыр түрінде берілген. Әке мен баланың қарым-қатынасы туралы хикаядан бір мысал келтірейік.

«Бір сұлтанның үш баласы бар еді. Екеуі ұзын бойлы, келбетті, ал біреуі қысқа бойлы еді. Бір күні сұлтан қысқа бойлы ұлына ашу-ызалы көзімен қарады. Баласы бәрін ақылымен ұқты да, әкесіне айтты: Ей, әке, ұзын бойлы ақымақтан, қысқа бойлы ақылды жақсы» [80, 48 б].

Тағы бір хикаят: «Ел билеуші бір сұлтан өз халқына тізесін қаттырақ батырып жіберіпті. Адамдар ел-жұртын тастап, басы ауған жаққа көшіп кете бастапты. Босап қалған уәлаятқа жау дереу ие болып алыпты» [80, 48 б].

Бұл арқылы С. Сарайи ел билеген әкімдерге халыққа қамқор бол, мейірімділік көрсет, сен сол халықтың арқасында патша болып отырсың деген өсиет-уағыз айтады:

*Шын жүректен сүйе алмасаң халқыңды,
Бұзасың зой сен патшалық салтыңды.
Халқың безсе, не боласың, сұлтаным,
Аямағын өз халқыңнан алтынды*

«Түркі тіліндегі Гүлстанда» мынадай бір әңгіме бар: Бір топ қарақшылар қымыс үстінде қолға түседі. Солардың ішінде бір жас бала бар екен. Қарақшыларды соттап жатқан кезде патшаның уәзірі әлгі баланы өлімнен аман алып қалады, әрі өз үйіне апарып тәрбиелейді. Сол қарақшы бала өсе келе өзін өлімнен алып қалған уәзірді де, өзіне қамқорлық жасаған тәрбиешісін де өлтіріп, тауға қашып кетеді. Баласы тауға барып, өлген қарақшы әкесінің орнын басады. Бұл әңгіме арқылы С. Сарайи оқырманна:

*«Бөлтірігі бөрінің,
Қасқыр болып шығады.
Қанша бағып-қақсаң да,
Басыңды көрге тығады» – деген екен. [72, 260 б]*

Адамның оң қасиеттерінің ішінде С.Сарайидің аса мән берген сипаттарының бірі – сабыр мен қанағат. Адам баласы түрлі қиындыққа тап болғанда, ақылды, ашуға жеңдірмей сабырлы болуға шақырады.

*«Біреудің көңілін ренжітетін хабар естісең,
сабыр қыл, оны басқа біреу айтсын.*

*Әр іс сабырмен істеледі.
Асығыстың арты пұшайман.
Асығыс істің құны жоқ» [85, 134 б]*

– деп жақсылықтан үміт етсең, сабыр ет. Алла сабырлықты сүйеді, әр қасіреттің соңы қуаныш деген ойға тоқталады. Сабырлыққа шақыру жалпы түркі менталитетінің тереңіндегі құбылыс болып табылады.

Қазақ философиялық ойының көтерген басты мәселелерінің бірі адамның рухани жетілуі болып табылады. Ол үшін адамға өз нәпсісін тыю басты қағидаттардың бірі. Солардың ішінде қанағат, нысап сияқты қасиеттер жайында С. Сарайида өз шығармашылығында зерделеген болатын. Ойшылдың:

*«Ашкөз адам бар жаһан малына тоймайды,
қанағатты адам бір үзім нанға тояр.*

*Мол мүлік жинап бай болғаннан гөрі,
қанағат қып бай болған жақсы»*

– деген ойлары қазіргі заманда өзінің маңызын жоғалтқан жоқ.

С. Сарайи өзінің оқырмандарын әр нәрсенің мәнін, қадірін білуге шақырып, оны хикаяттары арқылы зерделеген. Мысалы: «Бір патша құлымен бірге кемеде жүзіп келе жатты. Бұрын кемеге мініп көрмеген құлы қорқып жылай бастады. Жұрттың мазасын алды. Оны ешкім сөзбен жұбата алмады. Сонда бір данышпан кісі патшаға:– Егер рұқсат етсеңіз оны тыныштандырайын, – депті. Патша рұқсат беріпті. Данышпан құлды теңізге тастатады. Байғұс құл суға бір батып, бір

шығады. Екінші батқанында оны шашынан тартып, қайтадан кемеге шығарып алыпты. Құл кемеге әзер дегенде мініп, бір бұрышқа барып бүрісіп, үн-түнсіз отырып қалыпты. Патша: – Бұл қалай болды? – дегенде, данышпан: – Бұл адам теңізге қарық болудың машақатын көрмегендіктен, өзінің сау-саламат отырғанының қадірін білмеді. Бейнет көрмеген адам рахаттың қадірін білмес», – деді [85, 132 б].

Сәйф Сарайи өзінің «Гүлстан би-т-түрки» атты шығармасының халыққа, түркі даласының әрбір азаматына құнды дүние боларына сенімді.

*Жыр маржанын сыйлық етіп ұсынайын,
Сыйлығым сол – пайдалы кітап.
Бар сөзі естімеген ойларға толы,
Өзіңе қасиетті болсын осы кітап [79, 511 б].*

Міне, осындай даналық тағылымдарынан құралған хикаяттардың біздің жаңғырған технологиялық құндылықтар заманымыз үшін философиялық сипаттама ретіндегі құндылығы зор деген ойды тұжырымдаймыз.

Сонымен, тараушаны түйіндер болсақ, ортағасырлық түркі философиясы дәстүрлі дүниетанымның құнарлы топырағынан нәр алып тұрады, алайда ол түркі мәдениетінің Батыс пен Шығысты байланыстырып тұрған Ұлы жібек жолының бойында орналасуы себепті де өзге мәдениеттердің де, оның ішінде ислам мәдениетінің сұхбаттастық аймағына еніп, оның ықпалдарын бойына сіңірді. Ортағасырлық түркі даналығында этикалық сипат пен өмірмәндік бағдар басым болды. Оның батыстық экзистенциализммен ұқсастықтары да айырмашылықтары да болды.

Түркі халқының экзистенциалдық арман-аңсарлары мен моральдық-этикалық нормалары өскелең ұрпақты мақсаттылыққа, ішкі сұраныспен өмір сүру және соған сәйкес әрекет ету дағдысын қалыптастыруға, барлық жағдайда имандылық пен жоғары адамгершілік идеяларды басшылыққа ала отырып, оларды өмірде іске асыруға, оның бойында адамгершілік пен парыздылық сана-сезімінің қалыптасуына көмектеседі.

1.3 Бақыт ұғымы және оның түркілік өмірмәндік ілімдердегі тұжырымдық ерекшеліктері

Қазіргі жаһандану заманында адамның өмір сүруінің негізқұраушы болмыстық және құндылықтық өлшемдері терең дағдарысқа ұшырап отырғаны белгілі. Бүгінгі адамның өз мәніне келуі, көп жағдайда, оның рухани-адамгершілік ерекшеліктері мен болмыстың дәстүрлі, іргелі негіздерінің біртұтас үйлесімділікте болуымен сипатталады. Рухани болмыстың жайлылығын қалыптастыру, адамның ішкі ұмтылыстарын сыртқы қайшылықтармен үйлесімге келтіруге ұмтылу қажеттілігі өмірқамының аксиологиялық қырларын, жаңа дүниетаным қалыптастыруға бағдарланған философиялық теорияны керек етеді. Сүйіспеншілік, сенім, үміт, даналық, сұлулық және бақыт тәрізді қарапайым әрі күрделі ақиқаттардың өзектілігі оларға деген қызығушылықты оятады. Әсіресе, бүгінгі күні бақыт туралы түсініктер адам дүниетанымының қажетті компоненті ретінде маңызды теориялық және практикалық мәнге ие. Ішкі мән ретіндегі, жанның белгілі бір рухани жайлы қалпы ретіндегі бақытты ұғыну оны адамның бүкіл рухани әлемінің өзегі ретінде бейнелейді.

Бұл туралы К. Ясперс өзінің «Болашақтағы философия» деп аталатын дәрістерінде былай дейді: «Бүгін біздің алдымызда шынайы зердені экзистенцияның өзінде қайта негіздеу міндеті тұр [89, 214 б.]. Экзистенциализмнің қазіргі заманғы философиялық формалармен, оның ішінде постмодернизммен байланысы өз алдына бір терең талдауды қажет етеді. Бұл туралы П.П. Гайденко былай дейді: «С. Кьеркегордың, М. Хайдеггердің, Н.А. Бердяевтің, К. Ясперстің, Г. Марсельдің, Ж.-П. Сартрдың және т. б. еңбектерін салмақты түрде сараптаудан өткізбей, алдағы ХХІ ғасырдың рухын білдіруге ұмтылып отырған «постмодерн» деп аталатын бүгінгі философиялық дискурстың шұбар ала кескінін түсіну қиынға соғады [90, 34 б.]. Осы заманғы постмодернистік философия мен мәдениет аясында іргелі экзистенциалдық категорияларды қайта пайымдау негізінде адам өмір сүруінің жаңа формаларын анықтау ғылыми зерттеудің жаңа бір бағытын құрайды. Мәселенің

осылайша қойылуы этика мен экзистенциализмнің өзара байланысы мен арақатынасын алға тартады. Экзистенциализм, ең алдымен, өмір сүру туралы, болмыс туралы, бірегейлік (идентити) туралы ілім болса, ал этика бұл онтологиялық мәселелерге қатынасында екінші, бағынышты қатынасында көрінеді. Экзистенциализмдегі этика мен онтологияның арақатынасы Ж.-П. Сартрдің «Мораль туралы жазбаларында» айқындалады: онтология этикаға қатынасында әуелгі болып табылады, өйткені мораль онтологиялық құрылымдарға кірігіп кетеді, бірақ олар бір-біріне сәйкес, тең емес. Адамзат болмысын рационалдық пайымдау ретіндегі этикаға қарағанда онтологияның (экзистенциалдық ойлаудың) бастапқылығын М. Хайдеггер де атап өтеді.

Бұл тараушада ортағасырлық түркі философиясының өмірмәндік ілімдеріндегі бақыт ұғымы қарастырылатындықтан, алдымен бұл түсініктің экзистенциалдық мағынада да, этикалық мәнде де сипаттала алатынын негіздеп алуымыз керек. Адам болмысының экзистенциалдары (өмірдің мәні, өлім, еркіндік, жауапкершілік, әсіресе бақыт және т. б.) тұлғаның адамгершілік эпицентрлерін, адамның бүкіл болмыстық көрінісінің рухани-мағыналық өзегін құрайтындықтан, олар шынайы өмір сүруге қол жеткізудің басты алғышарттары болып табылады. Шынайы болмыс экзистенциализмнің әртүрлі бағыттарының философиялық инварианты екендігі белгілі, сонымен бір мезгілде бұл шынайы болмыс мақсаты ақиқат, дұрыс өмір сүруге қол жеткізу болып табылатын этиканың да инварианты. Өмір сүрудің мәні мен мақсатын іздегендіктен этика да әуел бастан экзистенциалды. Экзистенциализмдегі шынайы болмыс түсінігінің онтологиялық-феноменологиялық бағдарына қарамастан, шын мәнінде ол дәстүрлі этикалық тақырып болып қала береді.

Шынайы өмір сүрумен сипатталатын экзистенцияның мәні түптеп келгенде, құлық пен жүріс-тұрыстың этикалық сипаттамасын білдіретін тұлғаның моральдық таңдауын білдіреді. Бұл экзистенциалдарды «психологиялық жағдай» ретінде қарастырудың тар шеңберінен шығарып, оларды философиялық антропологияның кең ауқымында қарастыруға мүмкіндік береді. Адам болмысының негізгі

экзистенциалдарын, оның ішінде өмірдің мәні мен бақыт мәселесін де әмбебап адамгершілік мәнінде этикалық тұрғыдан саралауға болады. «Экзистенциалдық дискурстың» айналымына өмір мен өлім, жауапкершілік пен еркіндік, жалғыздық пен көпшілдік, абырой мен бақыт сынды этиканың дәстүрлі ұғым-түсініктері мен категориялары міндетті түрде енеді. Осылайша, экзистенциализм мен этиканың заңды өзара байланыстылығы аңғарылады: экзистенциалдық түсініктер өзінің түпкі мағынасында этикалық категорияларды білдірсе, сонымен бір мезгілде, этикалық ұғымдардың анағұрлым терең мәні экзистенциализм терминологиясының мазмұнын құрайды. Этиканың да, экзистенциализмнің де мақсаты бір болып шығады: ол – шынайы өмір сүруге қол жеткізу.

Алдығы тараушада батыстық экзистенциалдық ілімдер мен шығыстық, оның ішінде түркілік ойлаудың экзистенциалдық сипаты арасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтар туралы айтылды. Егер Батыста экзистенциалдық философия өмір философиясына, феноменологияға, герменевтикаға жақын тұрса, ал түркі философиясында, оның ішінде қазақ даналығында экзистенциализм этикамен бірегейленеді. Ортағасырлық түркі философиясында да адам өмір сүруінің мәні басым көпшілігінде рухани-адамгершілік тұрғыда, метафизикалық және экзистенциалдық өлшемдермен байыпталады. Ортағасырлық түркілік дүниетанымда, негізінен «құт» ұғымымен түсінілетін және түсіндірілетін бақыт тақырыбы ең негізгі дүниетанымдық мәселелердің қатарына жатады. Бұл мәселеге кеңінен тоқталмас бұрын «бақыт» түсінігінің қазіргі және философия мен мәдениет тарихындағы түсінігінің басын ашып алайық.

Бақыт өзінің адами мақсатының жүзеге асырылуына, өз өмірінің толықтығы мен лайықтылығына, өз болмысының іштей мейлінше ризашылығына сәйкес келетін адам жағдайын білдіретін моральдық сананың түсінігін білдіреді. Бақыт та арман сияқты сезімдік-эмоционалдық идеалдың (мұраттың) формасын білдіреді, бірақ арманмен салыстырғанда тұлғаның ұмтылысын емес, осы ұмтылыстардың орындалуын байқатады. Бақыт – барынша моральдық немесе материалдық ризашылық беретін орындалған қалаудың формасы, адам әрекетінің жалпы мойындалған түпкі субъективті мақсаты.

«Бақыт» негізгі этикалық категориялардың біріне жатқызылады және ол адамның өмір сүруінің негізгі мәселерінің бірі болып саналады. Яғни бақыт түсінігі өмір сүрумен, өмір сүрудің мәнімен байланыстырылғандықтан, біз оны негізгі экзистенциалдық мәселе ретінде қарастырамыз. Әрбір адам бақытты болуға ұмтылғандықтан, өмірден өз бақытын табуға тырысқандықтан бұл мәселе де өте ерте кезеңдерден бастап қызығушылық тудыра бастады. Бақыт ұғымы моральдық сананың тұрақты әрі құбылмалы қондырғысы болып қана қоймай, күнделікті тіршіліктің де бағыт-бағдарын айқындады. Сондықтан бақыт мәселесін шешу адамзаттың бүкіл тарихымен қатар өмір сүріп келе жатыр десе де болады.

«Бақыт» деген сөз біреу болғанымен, бақыт туралы пікірлер өте көп. Кезінде француз социалисті Ш. Фурье былай деп жазған еді: «Римде Варрон дәуірінде шынайы бақыт туралы 278 қарама қайшылықты пікірлер болды, ал Парижде ол пікірлер одан да көп». Бақыт туралы пікірлердің бұлайша көп болу себебі неде, біздің пікірімізше оның екі себебі бар: біріншіден, жекелеген адамның бақыты әдетте субъективті және кездейсоқ көрінеді, сондықтан да қайшылықты пікірлердің молдығын тудырады, екіншіден бақыт өзінің мәні бойынша күрделі, көпқырлы, адамдар оның бір қырын ғана алып, оны басқаларынан жоғары қояды, сондықтан бақытты біреулер махаббаттан тапса, екіншілері еңбектен, басқалары жақсылық жасаудан және т. б. көреді.

Бақыт ұғымы – экзистенциалды философия мен этикадағы іргелі түсініктердің бірі. Философия мен мәдениет тарихында бақыт туралы қолданбалы этикалық пән – фелицитология саласы қалыптасты. Фелицитология (латынша *felicitas* – бақыт) – бұл кейбір неопозитивистердің, оның ішінде О. Нейраттың қалыптастырған бақытқа жету туралы ілімі. Этикалық теория ретінде фелицитология антикалық дәуірден бері келе жатқан эвдемонизм дәстүрін жалғастырады. Алайда бұл ілімде бақыт категориясы моральдық түсінік ретінде емес, адамның ұмтылатын ерекше психологиялық жағдайы түрінде көрінеді. Мұны психологиялық эвдемонизм деп те атайды. Фелицитологияның міндеті бақытқа жетудің құралын табумен ғана шектеледі. Мәселе осылай қойылғандықтан

«бақыт» ұғымының өзінің мазмұны бос қалады. Нейраттың көзқарасынша, адамдар неге ұмтылмасын, қандай әлеуметтік нәтижелерге жетпесін бақытты сезінсе болғаны. Бұл тұрғыдан алғанда фелицитология қазіргі бұқаралық мәдениеттің сұранысына сай, көпшілікті идеологиялық алдаудың әдістерін теориялық ақтауға айналып шығады. Қазіргі заманның этикасында бақыт мәселесі моральдың осы сияқты әр алуан натуралистік теорияларына сіңіп кеткен және бұл этикалық дискуссияларда бақыт ұғымы пайда, табыс, жетістік сынды утилитаристік түсініктердің көлеңкесінде қалып қояды.

Поляк зерттеушісі В. Татаркевич бақыт ұғымының төрт негізгі мағынасын бөліп көрсетеді: 1) тағдырдың берген ырыздығы, «қолға қонған құс», сәттілік, өмірде жолы болушылық; 2) қуаныш, ләззат, рахат; 3) жақсылыққа, ізгілікке жету, даналық; 4) өмірден өз орнын табу, толыққанды тұлғаға айналу [91]. Жоғарыда атап өткеніміздей, қазіргі заманғы бақыт туралы ілімдерде негізінен үш бағытты айқындауға болады: бақыт психологиясы, бақыт аксиологиясы және бақыт социологиясы. Психологиялық тұрғыдағы бақыт – жағымды көңіл-күй, өмірден қанағат алу, қуаныш пен шаттық және ләззат алу. Аксиологиялық тұрғыда бұл – құндылықтар, адам өміріндегі жақсылықтың өлшемі. Адам болмысының мәнімен байланысты барлық ізгі адамгершілікті қасиеттерді игеру. Бақыт социологиясы утилитаризммен (пайда туралы ілім) тығыз байланысты. Адамды бақытқа жеткізетін құндылықтар тізіміне мыналар кіреді: денсаулық, байлық, билік, абырой (репутация), жақсы қарым-қатынас, достық, жұбаныш және т. б.

Бұл бағыттарға шолу жасай келе бақыттың төмендегідей құрылымдық элементтерін келтіруге болады. Біріншіден, береке, яғни ауру-сырқаусыз, бәле-жаласыз, қайғы-қасіретсіз өмір сүру. Өмір ағысының мұндай осал тұстарын әркімнің де өз басынан кешетіні белгілі. Екіншіден, қажеттіліктерді қанағаттандыру. Мұқтаждықтарды өтеу үшін белгілі бір позитивті баланс қажет. Бұл жерде меншік үлкен маңызға ие болады, онсыз еркіндік те, байлық та жоқ. Келесі, үшінші элемент – қанағат. Өзінің қалауынша, жағдайына қарап өмір сүріп жатқанына ризашылық ету. Төртіншіден, бақыт қуанышсыз болмайды. Қуанышты адамнан оның ақылы, сезімі,

бүкіл құндылықтық бағдарлары айқын көрінеді. Бесіншіден, адамның тұтас өмірді адамгершілік және мәнділік тұрғысынан бағалауы. Бұл бір сәттік қуанышпен шектелмейді.

Бақытқа жетуді біреулер өзінің материалдық жағдайын жетілдірумен байланыстырса, екіншілері өзінің рухани жан дүниесін кемелдендірумен ұштастырады. Біреулер оған қол жеткізуді субъектінің өзінің белсенділігімен байланыстырса, басқалары сыртқы жағдайлардың (мысалы, сәтті жағдайлардың, тағдырдың) ықпалын алға тартады. Адам өмірінің кемелдігі әдетте адамгершілік қасиеттерді жетілдірумен байланыстырылады және бұл этиканың негізгі мәселелерінің біріне айналады.

Философия тарихында бақыт туралы шығармалардың қатарына анағұрлым танымал мына туындыларды жатқызуға болады: Аристотельдің «Никомах этикасы», Сенеканың «Бақытты өмір туралы», Аврелий Августиннің «Бақытты өмір», Боэцийдің «Философиялық жұбаныш», әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу», «Бақытқа жету жайында», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік», Гельвецийдің «Бақыт», Л. Фейербахтың «Эвдемонизм», Дж. Стюарт Милльдің «Еркіндік туралы», Э. Фроммның «Өзің үшін адам» және т. б. Сондай-ақ Л. Толстой мен М. Ганди, А. Швейцер мен М.Л. Кинг, Абай мен Шәкәрім де осы қатарды толықтырары сөзсіз. Этика тарихындағы бұл шығармалар бір тақырып төңірегінде жазылғанымен, алуан түрлі көзқарастарды ұстанады. Сондай-ақ бақыт туралы ұстанымдарды «этиканың алтын қағидасынан» («өзіңе қаламағанды өзгеге жасама»), «алтын аралық» ұстынынан (Аристотель), «ізгі қала тұрғындарынан» (әл-Фараби), императив ұстынынан (Кант), бақыт ұстынынан (гедонизм, эвдемонизм), пайда ұстынынан (утилитаризм), өмір ұстынынан (Гюйо, Ницше), махаббат ұстынынан (христиан дініндегі), қауымдастық ұстынынан (Вундт), бірлік ұстынынан (Наторп), жалпы игілік ұстынынан (Геффдинг) және т. б. кездестіруге болады.

Бұл әрқилы көзқарастарды жинақтап, негізгі үш бағытта бөліп қарастыруға болады: гедонизм, эвдемонизм және утилитаризм. Гедонизм (грек тілінен аударғанда – рахаттану, ләззат алу дегенді білдіреді) – өмірдің мақсаты мен ең жоғарғы игілігі және басты жақсылық ләззат алу деп түсіндіретін этикалық ілімі. Гедонизмнің негізін қалаушы Сократтың за-

маңдасы ежелгі грек философы Аристипп (б.з.д. 435–355 жж.) деп саналады. Аристипп адам жанының екі жағдайын айырады: жанның жұмсақ әрі аялы қозғалысы ләззатты білдірсе, дөрекі әрі секірмелі қозғалысы ауыруды білдіреді. Бақытқа жету, Аристипптің пікірінше, ауырудан аман болып, барынша ләззатқа қол жеткізумен сипатталады және өмірдің мәні физикалық ләззат алумен түсіндіріледі.

Келесі бір грек ойшылы Эпикур ләззатты өмір сәттілігінің ұстыны ретінде ұғынады. Қалаудың орындалуын Эпикур қаламаушылықтан және жиіркенуден азат болумен байланыстырады. Яғни бұл жердегі басты мақсат ләззаттың өзі емес, азап пен бақытсыздықтан құтылу болып табылады. Эпикур бойынша, ауыру мен азаптан ада болу ең жоғарғы ләззатты білдіреді және жанның осындай толғаныссыз рахат қалпын атараксия деп атайды [92].

Этикалық ойдағы ең кең тараған ағымдардың бірі – бақыттың этикалық теориясы немесе эвдемонизм. Эвдемонизм (грекшеден аударғанда көркею, игілік) – бақыт пен игілікке жетуді барлық ұмтылыстардың ынтасы мен мақсаты ретінде қарастыратын этикалық бағыт. Антикалық дәуірдегі эвдемонизм теориясының ең жетілген түрін Аристотель жасады. Аристотель әлемнің мақсаттылығы туралы идеяны алдыңғы орынға қояды: дүниеде барлығы да белгілі бір мақсатқа немесе игілікке ұмтылады. Көптеген мақсаттардың арасында мақсаттар жүйесін аяқтайтын жоғарғы мақсат болады және егер ол болмаса біздің тіршілігіміз де мәнсіз болар еді. Мұндай жоғары мақсат және адам өмірінің басты құндылығы бақыт болып табылады, өйткені бақыт қашанда мақсат, ол ешқашан құрал бола алмайды. Сондықтан «бақыт – ең жоғарғы ләззат сезімін беретін биік игілік». Эвдемонизмнің этика тарихындағы ең көрнекті өкілдеріне Шефтсбериді, Фейербахты, Штраусты, Зигвартты, Бехерді, Спенсерді және т. б. жатқызуға болады. Танымал зерттеуші Г.Д. Бандзеладзе өзінің «Этика» деп аталатын еңбегінде барлық этикалық жүйелердің алуан түрлілігін бақыт этикасы (эвдемонизм) және парыз этикасы (ригоризм) деп екіге бөлуге болатынын айтады [93].

XIX ғасырда тағы бір этикалық ілім – утилитаризм қалыптасып дамиды. Бұл ілімде бақыт пайдамен байланысты-

рылады. Утилитаризм (латыншадан аударғанда – пайда, табыс) – барлық құбылыстарды олардың пайдалылығы тұрғысынан бағалайтын, адамгершіліктің негізіне пайданы жатқызатын буржуазиялық ілім. Утилитаризмнің негізін қалаушы Иеремия Бентам моральдың негізі пайдалылық деп есептеп, оны ләззатпен теңгерді. Адам табиғатының натуралистік және тарихтан тыс түсінігінен шыға отырып, Бентам моральдың түпкі мақсаты адамдардың қасіреттен қашып, ләззатқа ұмтылатын табиғи қалауына қызмет етуі тиіс деп есептеді. Этикалық нормалар мен ұстындар «мейлінше көп адамдардың барынша бақытқа (ләззатқа) жетуіне» ықпал етуі керек. Ол жалпы игілікпен берекені барлық жекелеген адамдардың игіліктерінің жиынтығы ретінде қарастырды. К. Маркс ағылшын филистерін кәдімгі адамға теңегені үшін Бентамды «буржуазиялық топастықтың дарыны» [94] деп атағаны белгілі. Кейінірек келесі бір ағылшын ғалымы Джон Стьюарт Милл утилитаризм этикасындағы буржуйлық ойлауға тән эгоистік тұстарды жұқартуға тырысты және ақырында әрқилы ұстындардың эклектикалық қосындысына келді [10]. Жалпы философия ғылымының анықтауынша, «бақыттың адам өмірінің қызығы мен қуанышын, рахаттану мен қанағаттану дәрежесін танытатын этикалық ұғым» [95, 46 б.] екені мойындалған.

Осы айтылғандарды түйіндей келе, әлемдік философия тарихында бақыт тақырыбына қатысты айтылғандарды түгел қамтып шығудың мүмкін еместігін ескеру керек. Антикалық дәуірдегі гректерден бұрынырақ ежелгі үндінің (брахманизм мен буддизм) және ертедегі қытайлықтардың (конфуцийшілдік, дао және легизм ілімдері) этикалық-философиялық өзіндік жүйелері болды. Ортағасырлық Батыста бақыт мәселесі христиандық мораль аясында қарастырылса, Шығыста мұсылман дінінің дүниетанымға өте күшті ықпалы болды. Жаңа заманда Батыста ғылыми-рационалистік этика қарқын алса, қазіргі заманда бақыт түсінігі әртүрлі қолданбалы этикалық зерттеулердің нысанына айналып отыр. Бұл мәселе әр қырынан қарастырылғанымен, қашанда әр дәуірдің өз тарихи ерекшеліктеріне орай жаңаша зерттеліп отырды. Сондықтан да философия мен этика тарихында дәстүрлі бұл тақырып әрқашан жаңа әрі өзекті, бұл мәселеге деген қызығушылық бір

де толастаған емес. Бұл тақырып тек этика ғылымының ғана емес, психология мен педагогика ғылымдарының да өкілдерін тартады.

Неопозитивизм философиясы бақытты идеалды нұсқасында ғана қолданыс саласын білдіретін теориялық мәнге ғана ие еді. Алайда бақыттың мәнін түсінудің басты мақсаты осы жағдайға жетудің практикалық тәсілдерін игеру болғандықтан да, мұндай эмпирикалық бағдар бақыттың мәнін мәдениет тұрғысынан, оның ішінде дәстүрлі этностық мәдениет тұрғысынан зерттеуді қажет етеді. Өйткені дәстүрлі мәдениет пен дүниетаным индивидті тәрбиелеудің, әлеуметтендірудің, мәдениеттендірудің және оған ықпал етудің қуатты факторы болып табылады. Дәстүрлі түркі және қазақ мәдениеттеріндегі бақытты зерттей отырып, халық санасындағы дәстүрлі этникалық құндылықтарды өзектілендіру негізінде бақыт категориясын түсінудің тұжырымдамасын ғана емес, қарапайым адамның рухани әлемінің негіздерін құрайтын дүниетанымның жағымды бағдарын да айқындауға болады.

Әдетте, дәстүрлі мәдениет көбіне қарапайым халықтың қайғы-қасіреті, сағынып сарғаюы, азапқа түсуі басым келетін мәдениет ретінде сипатталып, онда бақыт идеясы мүлдем жоқ болғандай көрінеді. Алайда түркілік мәдениет пен дүниетанымдағы адамның рухани және физикалық үйлесімділігі мен кемелдігіне бағытталған тәңірілік түбірге сіңірілген халықтық ислами дүниетаным мен әдет-ғұрып, салт-дәстүр мен ұлттық ойындардың жиынтығы өз бойында бақыт идеясын, оған жетудің бағдарламасы мен оның теориялық пайымдалуын сақтайды. Өйткені бақыт – бұл болмыстың шаттығы, бұл өмірдің әрбір сәтінің жетілген толықтығы. Бақыт – бұл әлемді шабытты таңданыспен және оған тәнті бола қабылдай отырып, әрбір сәтті тамаша өткізе білу. Бақытқа жетудің жолы ішкі рухани тыныштық, қуаныш пен шаттық, қанағат пен ынсап, өмірге толы болғандықтан бақытқа толы әрбір сәтті қадірлей білу арқылы өтеді. Дәстүрлі дәуірдегі қазақтардың «бір күнім өтті» деп жылайтынын да осымен түсіндіруге болады. «Дәстүрлі мәдениетті эстетика және философия тұрғысынан қарастырғанда, оның маңызды да, өзекті ерекшеліктері, өзекті арнасы – дүниені сезініп, біліп, түсіну проблемасымен

байланысты. Адамның Жарық дүниемен (Вселенная) қарым-қатынаста бола білуі, оның қыр-сырына мән беруі және іштей оның құпиялылығын сезініп, білуі, түсінуі – қазақ дәстүрлі мәдениетінің жүйесі деуге болады. Жарық дүние қазақ философиясында, эстетикасында, дәстүрлі мәдениетінде, оның сан алуан түрінде, салт-салтанатында негізгі орын алады» [96, 153–154 бб.]. Халық санасындағы шоғырланған индивидтің рухани өмірқамындағы барлық бұл көңіл-күйлер дәстүрлі мәдениеттің барлық элементтерінен аңғарылады. Тек мифология мен дін ғана емес, фольклорлық материалдың қалың қабаттары да дәстүрлі адамның бақытты өзінше түсінуін байқатады.

Қазақ философиясындағы бақыт түсінігі дәстүрлі дүниетанымның да, ойшылдардың арнаулы шығармаларындағы да негізгі өзегін құрайтын ұғымдардың бірі [37]. «Қазақ қоғамында бақыт ұғымы ерекше орын алған және ол өмір сүру барысындағы адамның тұрмыс жағдайымен тығыз байланысты болған», – деп атап көрсетілген көзқарастар да осының айғағы [38, 14 б.]. Дәстүрлі мәдениеттегі бақыт ұғымы адам өмірінің табиғи шарттарындағы бақыт-болмыстан аңғарылады. Бұл болмыс өмірқамының кез келген әрекетінен көрініс табатын бақыт-қуанышпен толтырылуы тиіс. Ол бақытты шығармашылықпен, бақытты үйлесімділікпен, бақытты еңбекпен, бақытты қауымдастықпен, бақытты отбасымен, бақытты тұрмыспен толтырылуы қажет. Осының барлығы ең маңызды құндылық – бақытты өмір құндылығының жүйесіне тоғыстырылады.

Рухани құндылықтың жалпыға ортақ, ұлттықтан тыс мәнге ие екендігі белгілі. Оны әр алуан елдердің адамдары бірдей қабылдайды. Рухани құндылықтар бүкіл моральдық-этикалық көзқарастар мен қондырғылардың өзегін құрайды. Осы себепті де олар жер бетіндегі кез келген адамның рухани дүниесіне ауқымды ықпал ете алады. Бірақ рухани құндылықтар, дәлірек айтқанда, оларды түсіну мен анықтау айқын аңғарылатын ұлттық бояуға боялады. Мұндай ерекшелік, құндылықтардың ұлттық бірегейлігінің даралығы халықтың дүниетанымына, оның ұлттық мінез-құлығының өзгешеліктеріне негізделеді, ол діни және моральдық-этикалық сананың ерекшеліктерімен астасып жатыр, онда этностың тарихы бейнеленген. Құн-

дылықтарды анықтау мен оларға деген қатынас халықтың менталитетінің (ділінің), мәдениетінің квинтэссенциясы (мәйегі) түрінде көрінеді.

Біздің ұлттық дүниетанымымыздағы бақыттың мән-мағынасы ортағасырлық түркілік философиядан бастау алады және олардың арасында терең рухани сабақтастық бар. Қоғамдағы сабақтастық адамдар оны сезінсін, мейлі сезінбесін, алдыңғы іс-әрекеттің нәтижелерін кейінгі ұрпақтың мұралануы ретінде қызмет етеді. «Мұралану мен қабылдаумен салыстырғанда сабақтастық қоғамдық дамудың бір деңгейінен екіншісіне өту барысында байқалатын адамдардың арасындағы тарихи байланысты білдіреді» [97, 12 б.]. Дәстүрлі қазақ мәдениеті тарихи-мәдени тұрғыдан да, рухани тұрғыдан да түркілік мәдениетті мұралады.

Бақыт ұғымын, таза құндылық ретіндегі бақыт түсінігін осы құндылық өмір сүретін мәдениет жүйесінен тыс қарастыру негіздің, іргетастың теориялық құрылысын жоюды білдіреді. Ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт құбылысының да негізқұраушы бастауы түркілік дәстүрлі мәдениет болып табылады. Оның бірнеше себептері бар: біріншіден, дәстүрлі мәдениет ұлттық бірегейліктің ең маңызды қайнар көздерінің бірі болып табылады. Дәл осы дәстүрлі мәдениеттің негізінде, оның элементтерінің арқасында индивид өзін этноспен бірегейлендіреді. Демек, бақыт ұғымын дәстүрлі мәдениет тұрғысынан анықтағанда құндылықтың осы ұлттық ерекшелігі алдымыздан шығады. Екіншіден, дәстүрлі мәдениет өз бойына халық санасында бірігіп, интуитивтік бастау мәртебесіне ие болған мифологиялық, діни, этикалық, идеологиялық қондырғыларды жинақтайды және мұны «халық даналығы» түсінігімен белгілеуге болады. «Халық даналығы» қашанда өмірде қалай әрекет ету қажеттігі туралы, қоршаған ортамен қалай қатынас жасау керектігі жөнінде, жақсыны жаманнан қалай айыру керектігі туралы білімдерді білдірді. Демек, бақыттың түсінігін де, оған жетудің жолдарын да осы «халық даналығынан», дәстүрлі мәдениеттің бойындағы білімдерден табуға болады. Ортағасырлық түркі ойшылдарының бақыт туралы ілімдеріндегі дүниетанымның өрісі өзінің бастауын осы дәстүрлі мәдениеттегі білімдерден алады.

Түркілік дәстүрлі мәдениет пен дүниетанымдағы бақыт өзінің терең әлеуметтік мәнділігімен сипатталады. Түркілік дәстүрлі мәдениет негізінде бақыт категориясын зерттеу түркі халықтарының мәдениетіндегі ерекше, мәнқұраушы құндылықтарды алдыңғы қатарға шығарып қана қоймай, бұл құндылықтардың түркілік идеологиялық қондырғылармен қатар, халықтың дәстүрлі ашықтығына, бейбітсүйгіштігіне, төзімділігі мен үйлесімділігіне негізделген жоғары қоғамдық ұстанымын, азаматтық қауымдастығын тәрбиелейтін құрал екендігі байқалады. Көпқырлы, әрі қарапайым, әрі күрделі бақыт ұғымын адам дүниетанымының негізі ретінде зерттеу – бұл, сонымен қатар, қазіргі өркениет пен адамның өзі тудырған дағдарысты болмыс жағдайынан шығатын жолға да жөн сілтей алады. Егер осыдан ондаған жылдар бұрын ғана адамның бар ақыл-ойы материалды игілікке жетуге, табиғат күштерін игеруге, жербесіктің толыққанды иесіне айналуға бағытталса (Олжас Сүлейменовтің атақты «Адамға табын Жер енді!» поэмасын еске түсірсек те жеткілікті), ал қазіргі кезеңде адамзат мұндай мәртебенің ақылға сыйымсыз екендігін барған сайын айқын ұғына бастады және тығырықтан шығудың жолдарын бір кездері үзіліп қалған үйлесімді әлем мен бақытты болмыс туралы дәстүрлі көзқарастарға қайта жүгіне бастады.

Сонымен ортағасырлық түркілік философияның өмірмәндік ілімдеріндегі бақыт туралы түсініктер дәстүрлі түркілік мәдениет пен дүниетанымнан нәр алып, сусындап отырады екен. Сонымен бір мезгілде түркілік философия ислам ренессансының да күшті әсерін сезінді. Бұрынғы түркілік дәстүрлі мәдениеттің басты элементтері ислами құндылықтармен жымдасып бірігіп кетті. Ғылым мен білімге кеңінен жол ашатын ислам дінінің өмірге келуі шығыс мұсылман философиясының әртүрлі бағытта дамып, еуропалық ғылым мен философияға қарағанда едәуір алдыға кетіп, әлемдік философия деңгейіне көтеріле алуына негіз болды. Бұл тарихи кезең туралы, мұсылмандық Шығыс пен христиандық Батысты салыстырып, Е.А. Фролова өзінің «Араб-мұсылман философиясының рационализмі» деген мақаласында былай деп жазады: «...Еуропа рухани дағдарысты басынан кешіріп жатқанда, Таяу және Орта Шығыс халықтарында ғылымының шарықтау кезеңі, қоғамдық ойды,

қоғамдық сананы рационализациялау қозғалысының қуаты фальсафамен қатар теологияны, әдебиетті қамтып мәдениеттің гүлденуіне себепші болды» [98, 20–21 бб.].

Еуразиялық дала мен Орталық Азияға ислам VIII ғасырдан бастап ене бастады. 751 жылғы Тараз маңындағы Атлаш шайқасы, шын мәнінде екі өркениеттің – ислам өркениеті мен буддистік-конфуциандық қытай өркениетінің тайталасы болды. Орхон-Енисей ескерткіштерінде жазылғандай, өз рухани құндылықтарын қытайлықтардан қызғыштай қорыған түркілер бір ұлтқа немесе ұлысқа емес, бүкіл адамзатқа арналған мұсылмандық құндылықтарының енуіне қарсылық көрсеткен жоқ. Керісінше, X–XIII ғасырлар аралығында Қазақстан аса дамыған ортағасырлық араб-парсы-түркі өркениетінің ажырамас бөлігіне айналды. Тарихтан 960 жылы Жетісуда 200 000 түгін түркілер (қарлұқтар) ислам дінін салтанатты түрде қабылдағаны белгілі. Бұл оқиға Орталық Азиядағы алғашқы түркі мұсылман мемлекеті болған Қарахан мемлекетінің тарихымен, мемлекеттік дін ретіндегі исламға жол ашқан Сатұқ Боғра ханның, оның ұлы Мұсаның есімдерімен байланысты. «Мұсылман ренессансы» тұсында рухани мәдениет саласында түркілердің қандай жетістіктерге жеткені баршаңызға мәлім. Ал кейінірек түркілердің исламды таратуда оғыздардың, салжұқтардың, ғазнауилердің, сондай-ақ Халифатты мұраланып, ислам аманаттарын бүгінге дейін сақтап жеткізуде османлылардың орны орасан болды.

Ортағасырлық түркі ойшылдарының бақыт туралы ілімдеріне ислам діні мен мұсылман философиясының зор ықпалы болды. Ислам философиясының көркейіп гүлденуіне түркілік ойшылдар да өздерінің зор үлестерін қосты. Оларды қарастырмас бұрын, алдымен «ислам философиясы» түсінігіне тоқтала кетсек. Бұл туралы академик Ә. Нысанбаев пен профессор Д. Кенжетай былай дейді: «Ислам философиясы – жалқы және жалпы алғанда мұсылман ойшылдарының философиялық мұраларына берілген атау. Ислам философиясы философиялық ойлау жүйесі тұрғысынан басқа философиялармен ортақ. Басқа философиялардан тақырыбы мен әдістемелік жағынан да айтарлықтай айырмашылығы жоқ. Дегенмен, әрбір философия, кеңістік пен уақыттың саяси,

географиялық, діни, әлеуметтік ой-өрісінің ерекшеліктерін өз ішіне қамтитындықтан басқа философиялардан оқшауланып тұратын өзіне тән табиғаты болады. Сол сияқты ислам философиясы ислам діні, мәдениеті шеңберінде, ислам жеріндегі, мұсылман ойшылдарының жасаған философиясын білдіреді. Бұл тіркесті бұрыс түсіндірушілер «ислам» сөзін дін, яғни, ислам дінімен тең деп ойлайды. Бұдан олар Құран мен Сүннетті философия деп қабылдайды. Бұл түбірімен қате пікір. Ислам философиясы тіркесінен «ислам дінінің» философия екендігі мақсат етілмеуі тиіс. Әлбетте, ислам, дін ретінде философия емес, өйткені, дін адам ойының жемісі емес. Сондықтан ислам философиясы тіркесіндегі «ислам» сөзі «философия» сөзінің анықтамасы, яғни, бұл жерде ислам сөзі дінге емес, сол діннің қалыптастырған өркениет, мәдениетіне қатысты айтылып тұр» [65, 5 б.].

Мұсылман философиясы әлем мен адамның пайда болуы мен болмысындағы метафизикалық және онтологиялық мәселелерді Жаратушымен байланыстыра отырып, өз бойына хикмет, калам, сопылық, фикх, мантық, риторика, мораль, этика, саясат, экономика, тарих және т. б. салаларды енгізе келе теориялық, логикалық және жүйелі ойлау туралы ғылымдармен қатар, практикалық ғылымдарға да үлкен көңіл бөледі. Бақыт категориясы да, басқа жақсылық пен жамандық, ізгілік пен қайырымдылық, ар мен абырой, еркіндік пен жауапкершілік және т. б. ұғымдармен бірге мораль мен этика сынды осы практикалық ғылымдардың негізгі нысанына айналады.

Мұсылман философиясы антикалық дәуірдің философиялық ойында көтерілген мәселелерді қайта жаңғыртып, философияның дамуын жаңа арнада дамытты. Дәстүрдің жалғастығы болғандығын теріске шығаруға болмайды. Дегенмен, ислам философиясының пайда болуы мен қалыптасуының ең басты қайнар көзі – Құран мен Сүннет. Құран Кәрім негізінен діни мәтін болып табылады. Бірақ діннің философияның барлық мәселелеріне қатысы бар. Дін де философия да Алла, әлем, адамның рухы мен осылардың өзара қарым-қатынасын, жақсылық пен жамандық, таңдау еркіндігі мен ерік, өлімнен кейінгі өмірге байланысты мәселелерді қарастырады.

«Бақыттың мәні – парасаттылықта, әркімнің өз алдына игілікті мақсат қоя білуінде... адамның өз мінез-құлқын, іс-әрекетін ерікті түрде өзгертіп, игілікке бағыттап отыруында», – деген Отырар қаласынан шыққан даңқты бабамыз Әбу Насыр әл – Фараби осы ислам философиясының әлем мойындаған ең көрнекті өкілдерінің біріне жатады. Өз заманында-ақ «Муаллим-и сани» (Екінші Ұстаз), «Мантикий» (Ақылды, Логик) деген атақтарымен даңқы шыққан отырарлық данышпан ойшыл, энциклопедист ғұлама ғалым әл-Фараби ортағасырлық ислам философиясының негізін қалаушылардың бірі болды.

Философия және саясаттану институтының фарабитану және әлемдік философия бөлімі ұзақ уақыт бойы әл-Фараби мұрасын тануда жүйелі ғылыми зерттеулер жүргізді. Олардың нәтижелері профессор М.С. Бурабаевтың жетекшілігімен авторлар ұжымы жазған төмендегідей еңбектерде көрініс тапты: «Әл-Фарабидің логикалық ілімі туралы» (Алматы: «Ғылым», 1982), «Әл-Фарабидің әлеуметтік, этикалық және эстетикалық көзқарасы» (Алматы: «Ғылым», 1984), «Әл-Фараби философиясындағы болмыс және таным мәселелері» (Алматы: «Ғылым», 1988), «Әбу Насыр әл-Фараби философиясы» (Алматы: «Ақыл кітабы» 1998), «Әл-Фарабидің рухани мұрасы: тарих және қазіргі заман» (Алматы: КазГосИНТИ, 2001), және т. б. Бұл еңбектер әл-Фараби философиясының логикалық-гносеологиялық негіздерін, болмыс мәселелерін ашуға, әл-Фараби көзқарасының антикалық философиялық негіздемелері, ойшылдың әлеуметтік-этикалық, әл-Фараби философиясы мен исламдық дүниетаным мәселелеріне және т. б. арналды. Қазіргі уақытта фарабитану дамуы жаңа зерттеулік сатыға көтерілді, оны іске асыруға әл-Фараби мұрасын зерттеудегі ғылыми әдебиеттердің молшылығы және ұлғайған деректемелік қорлар мүмкіндік берді. Қазақстан философтары фарабилік ойлардың мәндік қабаттарына терең бойлау оларда жасырынған көп қырлы, көп деңгейлі, сарқылмайтын мәдениет әлемін ашуға мүмкіндік береді деп санайды.

Өтпелі дәуірдегі рухани ахуалдың өзгеруі әл-Фарабидің мұрасы сияқты мәдени құбылыстың сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер мен парадигмаларды ашу мүмкіндігіне көмек береді. Дүниетанымдық бағдарлар мен

қондырғылардың өзгеруі, маркстік догмалар мен стереотиптермен қоштасу араб тілді мұсылман мәдениеті феноменінің өзін қайта бағалауға, араб тілді мәдениеттің жаны мен жүрегі – ислам екендігін бекітетін айғақты түсінуге итермелейді. Кеңес дәуірінде біз қыңырлықпен материалист немесе тіпті, атеист ретінде көрсетуге тырысқан әл-Фарабидің өзі дәл осы ислам мәдениеті мен руханилығы идеяларын жақтады, ақыл мен ғылым адам үшін Бастапқы Мәнді ұғынуға жол ашады деп есептеді. Қазіргі құбылмалы әлемде ислам мәдениеті мен философиясының негіздерін терең теориялық зерттеу, әлемдік діндердің бірінен саналатын исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе екендігі анық. Тек осы арқылы ғана рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына зорлықтың қайшы келетінін дәлелдеуге болады. Бүгінгі күні қазақстандық ғалымдарға бұрынғы идеологиялық таңбалардан арылып, әл-Фарабидің шығармаларына және оның әлемдік мәдениетке қосқан үлесіне жаңаша көзқараспен қараудың мүмкіндігі туды.

Ислам дүниетанымының нәрінен сусындаған әл-Фарабиді материалистік сана басымдылық танытқан кеңестік әдебиет зайырлы гуманист, ислам негіздерін бұзушы еретик етіп көрсетуге тырысты. Ал шындығында, ұлы философ, түркі әлемінің мақтанышы, Шығыстың Аристотелі әл-Фараби шынайы мұсылман, терең иманды, нағыз теософ (ойшыл-хакім) болды. Оның Аристотель логикасына жүгінуі дінге төзімділік жағдайында билеушілердің сарайында әртүрлі дін өкілдерінің арасында көпшілік сөзсайыстар өткізіліп тұрған тұсында исламды қорғау ниетінен туындаған еді. Жаратушының Барлығы мен Бірлігін интеллектуалдық жолмен дәлелдеуге ұмтылғанына, оның көзқарасының исламдық монотеизммен («тәухидпен») толық сәйкес келетініне біздің де еш күмәніміз жоқ. Өзінің терең метафизикалық, әлеуметтік-философиялық, этикалық әрі сан-салалы энциклопедиялық шығармашылығымен де, таза тақуалық өмірімен де әл-Фараби адамзатты бақытқа жетелеудің үлгі-өнегесін көрсетіп кетті.

Әл-Фарабидің пікірінше, философия ақиқатқа жетуге ұмтылғандықтан адамзаттың бақытқа жетуіне қызмет етеді.

Әл-Фараби бақыт мәселесіне «Бақытқа жету туралы» деп аталатын трактатын арнады. Ондағы тақырып әл-Фарабидің «Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары туралы» трактат, «Азаматтық саясат», «Бақытқа қарай жол сілтеу» сияқты еңбектерінде көтерілген этикалық және әлеуметтік-саяси мәселелермен тығыз байланысты. Әл-Фараби әлеуметтік-саяси және этикалық проблематиканы көтеруге көп еңбек сіңірді және сондықтан да әлемдік әлеуметтік-саяси ғылымның төрінен лайықты орын алатын аса ірі ойшылдардың бірінен саналады.

Академик Ә. Нысанбаев пен доцент Ғ. Құрманғалиевалардың пікірінше, «әл-Фараби философиясын біртұтас әлеуметтік философия деп атауға болады. Оның мәні мен мақсаты, біріншіден, Жер бетінде әділетті мемлекет құруға бола ма, екіншіден, адам бақытты бола ала ма, оның бақыты неде деген сұраққа жауап беруде. Міне, сондықтан, әл-Фараби философиясының барлық мазмұнын өз бойына жинақтаған өзек – әлеуметтік-саяси мұрат болып табылады» [6, 57 б.].

Егер антикалық заманның алыбы Аристотель адамды «қоғамдық жануар» деп анықтаса, әл-Фараби де адамдардың қалада қауымдасып өмір сүруінің маңыздылығын алға тартып, оны «хайуани мадани» деп айқындайды. Адамдардың саяси бірігуі бірлесіп өмір сүру мен тіршілік ету қажеттіліктерінен туындады. «Міне сондықтан да, – дейді әл-Фараби, – бір-біріне көмектесіп отыратын, біреуі екіншісінің өмір сүруіне қажетті нәрселердің бір бөлігін тауып беріп отыратын көптеген адамдар бірлестіктері арқылы ғана адам өзінің жаратылысына сай жетілген дәрежесіне жете алады... Міне сондықтан да, адамзат индивидтері көбейе түсіп, жердің мекендеуге болатын бөліктеріне қоныстанды, осының нәтижесінде адами қоғам пайда болды...» [99, 303 б.].

Осылайша, әл-Фараби, адам өзінің табиғаты жағынан басқа адамдардан оқшауланып өмір сүре алмай, ол оларды қажет етеді, өйткені бірлесіп өмір сүру барысында адамдар тіршілікке қажетті заттарды табады.

Мемлекет, әл-Фараби бойынша, адамдардың өзі тәрізділермен қарым-қатынасқа түсу қажеттілігінен туындайды. «Бақытқа жету туралы» еңбегінде әл-Фараби: «... Әрбір адам

қол жеткізе алатын жетілгендікке жету үшін басқа адамдардың қауымын, олармен бірігуді қажет етеді... оларға табиғатынан өзі тектестердің арасынан пана іздеп, солармен бірге өмір сүру тән. Сондықтан да ол адами немесе азаматтық жануар деп аталады,» – дейді [99, 296 б.].

Адамның осындай анықтамасынан мемлекеттің мәні мен шығу-тегі туындайды. Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатында мемлекетті осы қала ұғымымен байланыстырады. Мемлекет – бақытқа жету жолындағы адамдардың бір-бірімен қарым-қатынасының неғұрлым жетілген формасы. «Қайырымды қала, осыған сәйкес ақырғы жетілгендікке, яғни жоғарғы бақытқа жету жолында тұрғындары бір-біріне көмектесіп отыратын қала» [100, 196–197 бб.].

Кемел қаланы әл-Фараби «қайырымды қала» (әл-мәдина, әл-фәдила) терминімен белгілейді. Бұл, Н.С. Қирабаевтың пікірінше, қоғамдық өмір мұратын сипаттайтын негізгі ұғым [101, 119 б.]. «Қайырымды» қалаға қарама-қарсы қалаларды сипатау үшін ол орныққан *فых* және басқа да діни пәндердің терминдерін қолданады. Олармен ол надан (жахилия), пасық (әл-фасика), құбылмалы (әл-мубаддила), адасқан (ад-далла) қалаларды белгілейді. Мысалы, бірінші термин (жахилия) арабтардың пұтқа табынушылықпен байланысты исламға дейінгі даму сатысын білдіреді. Әл-Фарабиде бұл «қала» қайырымдылықтың жоқтығымен, зұлымдықтың үстемдігімен сипатталады. Екіншісі (әл-фасика) діни құқыққа қайшы келетін әрекетті білдіреді. Үшіншісі (әл-мубаддила) жалған «киелі кітаптарды» басшылыққа алатын «қала бірлестіктері» туралы баяндайды. Төртінші (ад-далла) сенімі бұрмаланған немесе адамдардың жалған қауымдастығын білдіреді.

Мемлекет, әл-Фарабидің айтуынша, бақытқа ұмтылуды жүзеге асыру ретінде пайда болатын адамдар қарым-қатынасының жоғарғы формасы, яғни олар – қатарына адамдар арасындағы байланыстың көптеген формалары кіретін қоғамдық қатынас түрі, бірақ, ол бұл қатынастардың ешқайсысына кірмейді. Бұл адамдар арасындағы қандық жақындастыққа негізделген туыстық пен достық аясынан шыққан қоғамдық қарым-қатынас деңгейінің жиынтығы.

Адами кемелдік тек басқа адамдармен бірлескенде ғана, яғни бірінші кезекте қалада жүзеге асады, ол жетілген немесе жетілмеген болуы мүмкін. Қала бар болғаны жетілгендік пен игілікке жетудің қажетті алғышарты, аясы ғана.

Жетілген мемлекет – «Қайырымды қала» қандай болады? Бұл мемлекеттің бастапқы анықтамасында, біздің ойымызша, әл-Фарабидің қоғамдық мұратты түсінудегі өзіндік ерекшелігі жасырын жатқан сияқты, оның мәні адамдардың аталған қауымдастығын сипаттауда, негізгі белгі адамгершілік анықтама болып табылады. «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала қайырымды қала болып табылады, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам, барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын болса, бүкіл жер жүзі осылайша қайырымды болмақ» [99, 305 б.].

Кемел немесе жетілген қала – қайырымды қала. Бұл адам болмысы адамгершілік құбылысы ретінде, яғни өз табиғатына сай саяси жан болып табылатын және қоғамда, адамдар бірлестігінде өмір сүріп, бақытқа жету жолындағы әрекетін жүзеге асырып жатқан адам, ең алдымен, – адамгершілікті жан. Адамгершілік, адамның игі әркеті, оның, ең алдымен, адамгершілік саласында, яғни нағыз адамдық салада орнығуы – әу бастан жетілген қала негізіне, міне осылар алынған. Мемлекеттің әр түрлі саяси ұйымдасу формаларының, оның шаруашылық, экономикалық, әлеуметтік өмір формаларының маңыздылығына қарамастан, ең мәндісі, бастысы, айқындаушысы адамның адамгершілік болмысы болып табылады.

Әл-Фарабидің «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері» трактатында да бақыт мәселесінің әрқилы қырлары сөз болады. Бұл нақыл сөздер Екінші ұстаздың әлеуметтік-саяси және этикалық көзқарастарының кейбір қырларының неғұрлым маңызды және негізгі қағидаларының қысқаша мазмұндамасын білдіреді. Олар сол замандағы философиялық ойды толғандырған неғұрлым маңызды мәселелерді бөліп

қарастыру аясында өзекті, өйткені ол өз құрамына қоғам туралы белгілі бір ғылымның бүкіл пәндік аймағын емес, бұл ғылымдардың белгілі бір мәселеге қатысты жекелеген қырларын ғана енгізеді. Әл-Фараби қолданған жанр оған дейін де белгілі еді және онан кейін де пайдаланылған. Мысалы, нақыл сөздер (афоризмдер) формасында жазылған Закарийа ар-Разидің «Медицина бойынша нақыл сөздер» деген ірі еңбегі белгілі. Мұндай жанрдың дәстүрі Ханайн ибн Исхақ аударған Гиппократтың нақыл сөздеріне де қатысы болуы мүмкін.

Әл-Фарабидің «Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері» философия тарихында елеусіз қалған жоқ, өз шығармаларында Ибн Рушд пен Маймонид оларға сілтеме жасайды. Зерттеушілердің пікірінше, олар әл-Фарабидің соңғы жұмыстарына қатысты және бұл әлеуметтік-саяси саладағы оның көзқарастарына платондық «Саясат» пен аристотельдік «Никомах этикасының» едәуір ықпалы бар. Трактат әрқайсысы өз кезегінде бөлімшелерге бөлінетін екі бөлімге бөлінген. Ойшылдың өзі атап өткендей, бұл трактатта мемлекетті гүлдендіруге әкелетін, оның азаматтарының өмірін жақсартуға және бақытқа жеткізуге мүмкіндік беретін мемлекетті басқарудың көптеген тәсілдері көрсетілген.

Бастапқы бөлімдерде метафизика мәселелеріне көп көңіл бөлінген, өйткені әл-Фараби бүкіл өзінің шығармашылығында осы бағытты ұстанады, ал онсыз, яғни осы терең онтологиялық проблематиканың шешімінсіз алдымен, адам болмысының мәселелерін, демек сонан соң адамзаттың қоғамдық мәселелерін шешу мүмкін емес деп есептейді.

Бұл бөлімдерде адамның этикалық дамуына да үлкен көңіл бөлінеді. Олардың бірі ізгілікті қала азаматы ретінде жанның жоғары адамгершілікті қасиеттерімен сипатталатын азаматтарды тәрбиелеу мәселесі болып табылады. Сондықтан бұл трактатта әл-Фараби ізгілік және ізгілікті өмір деген не, ізгіліктің қандай түрлері бар және олар жанмен, сондай-ақ ақылмен қандай байланыста, адамның жанын тәрбиелеудегі басқарушының рөлі қандай деген сұрақтарға тоқталады. Ол сонымен бірге, әділ және ағартушы басқарушы қандай болуы керек, мемлекеттік құрылым қандай болуы қажет, «зұлым» деп аталған қалалардың әділдік, қайырымдылық пен ақыл-ой

үстемдік ететін қалалардан қандай айырмашылығы бар деген сұрақтарды да назардан тыс қалдырмайды .

Әл-Фараби мемлекеттің құрылымы туралы, оның ішкі сатылығы туралы, ағзаны ауру-сырқаудан емдейтін емші тәрізді мемлекет басқарушысының іс-әрекеті туралы сөз қозғайды. Ол басқарушы материалдық игіліктерді бөлуге қатысты да, әлеуметтік тәртіпті сақтауға қатысты да, қоғамның адамгершілік дәстүрлеріне қатысты да әділ болуы керек деп есептейді.

«Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері» трактаты үлгілі (идеалды) қоғамдық құрылыс және үлгілі басқарушы туралы әл-Фараби заманындағы қоғамдық көзқарастарды білдіріп қана қоймай, «өз өмірінің пісіп-жетілген шағындағы әл-Фарабидің көптеген өзге де шығармаларында баяндалған әділеттілік пен адамгершілік кемелдену туралы, адамдар арасындағы өзара көмек пен мемлекеттік басқару туралы, ағартушылық, жақсылық пен ақыл ойдың жеңімпаздығы туралы прогрессивті көзқарастардың қорытылған мазмұнын білдіреді» [102, 35 б.]. Сондықтан бұл еңбек тек әл-Фарабидің ғана емес, Таяу және Орта Шығыстың өзге де ойшылдарының философиясы мен әлеуметтік-саяси көзқарастарын зерттеуде құнды дерек болып табылады.

Жалпы Әл-Фараби мұрасының тарихи маңыздылығы оның шығармаларының көпқырлылығы мен санының көптігімен ғана өлшенбейді, сонымен қатар оның философия, логика, этика, эстетика мен жаратылыстану салаларындағы қағидалары Шығыстың ғана емес, Батыс халықтарының да келешектегі даму ойларына үлкен ықпалын тигізген әлі де тигізе береді деп есептейміз. Әл-Фараби философиясы оның ізбасарлары мен дүниетанымын қолдаушылар – Ибн Сина (Авиценна), Ал-Бируни, Ибн Рушд (Аверроэс) еңбектерінде жалғасын тапты.

Ол өз дәуірінің рухани мазмұнын көрсетіп, өз уақытының рухани ізденістері мен сұраныстарының мәселелерін шешті. Бұл адамзаттық мазмұндағы ізденістер адам тұрмысының әлемдегі дүниетанымдық проблемасын көтерді. Өйткені әл-Фараби мұрасының Шығыс пен Батыстың өзара сәтті сұхбатын іске асыруда, адамзат, әлемдік философия мен ғылымдағы маңызы зор.

Әл-Фарабиден кейінгі бүкіл түркілердің рухани көсемі саналатын Құл Қожа Ахмет Иасауи дүниеге келген кезеңде

Аббасидтер халифаты саяси тұрғыдан ыдырағанымен, рухани ықпалы жағынан әлі де қуатты болуының нәтижесінде ислам діні Сирия, Мысыр, Солтүстік Африка, Испания, Еділ бойы, Шығыс Түркістан, Шығыс Азия, Үндістан, Иран-Сасан өлкелеріне кеңінен тараған болатын. «Құран мен Хадис негізінде қалыптасқан ислам мәдениеті өзінің таралуы кезеңінде түрлі дүниетанымдық мәдени қабаттардағы халықтардың құндылықтары арқылы біртұтас ислам өркениеті ретінде қуатты даму, жаңғыру сатысына көтерілгендігін айтуымыз керек» [65, 35 б.]. Осылайша ислам тек бір ұлттың ғана емес, исламды қабылдаған ұлттардың мәдени-дүниетанымдық әлемін игеріп, ортақ дін сипатына еніп, ислам өркениеті ренессанс сатысына көтерілді. Өзіндік ерекшеліктерге ие дәстүрлі түркілік дүниетаным әмбебаптық ислам өркениетінің қалыптасуының құралы ретінде қалып қоймай, ислам діні негізінде жаңаша түлеп, рухани бірлік деңгейінде өзіндік түрік-ислам мәдениеті мен өркениеті көкжиегіне көтеріле білді. Түрік-ислам мәдениеті мен өркениеті XI–XII ғасырлардағы Қарахан мемлекеті кезіндегі түрік тілінде жазылған еңбектер арқылы өз болмысын нақты көрсете бастады. Бұл дәуір өздерінің тілін араб және парсы тілінен төмен санап, менсінбей жүрген «ғұламаларға» қарсы дәстүрлі түркілік мәдениет пен дүниетанымның айнасы – түрік тіліне маңыз берген жаңа рух дәуірі болатын. Міне, Иасауи дәуірінің өзі кез келген мәдениеттің өзінің дамуы мен жаңғыруын төл тілі арқылы ғана жүзеге асыратындығын көрсететін түркілік ренессанс дәуірі болатын.

Ахмет Иасауидің ілімі мен хикметтері түрік-ислам мәдениетінің ең айтулы үлгісі, мирасы ретінде бүгінге дейін маңыздылығы мен өзектілігін сақтап келеді. Ахмет Иасауидің өз дәуірінің ең қуатты білім ордалары мен сопылық мектептерінде араб, парсы тілдерінде тәлім-тәрбие көргенін барлық тарихи дерек көздері растайды. Бірақ Иасауи түрік перзенті ретінде ілімін ана тілінде жазды. Өйткені хәл ілімінің мәні бойынша оның бар мақсаты – өз халқымен тұтастыққа, шындыққа ұласу болатын. Иасауи «мені танысын» дегендердің емес, «халқымды таныын» дегендердің ұстазы болатын. Шындығында, оның хикметтерінен ислам мен түркілік дүниетаным қабаттарының біте қайнасып, өріліп жатқанын байқауға болады. Иасауидің

бақыт туралы түсінігі оның жоғары тараушада қарастырылған хәл ілімінен туындайды. Иасауи тариқатынан көптеген мыңдаған мүрид-шәкірттер өтті. Олар тек атажұрт – Түркістанда ғана емес, Анадолыға өтіп кеткен түрік-селжүктердің арасында да исламның таралуына кең ықпал етті.

Ортағасырлық түркі ойшылдарының ішінде бақыт ұғымына арнайы тоқталғандардың қатарына әлемдік мәдениетке үлкен үлес қосқан он бірінші ғасырдың екі рухани алыбы Жүсіп Баласағұн мен Махмұд Қашқариді жатқызамыз. Түрік-ислам мәдениеті мен өркениет көкжиектеріне алғаш болып жол салған бұл дәуірдің атақты данышпаны, мемлекеттік қайраткері Жүсіп Хас Хажиб Баласағұн (шамамен 1017/1021–1075) – ақын, ойшыл, ғалым, мемлекет қайраткері. Өмірі туралы мәліметтер аз сақталған. Замандастары мен өзінен кейінгі ұрпақтарға дарынды ақын ғана емес, ғалым ретінде де танымал болған. Философия, математика, медицина, астрология, өнертану, әдебиеттану, тіл білімі, т. б. ғылым салаларының дамуына зор үлес қосқан. Жүсіп Баласағұнның есімі әлемдік әдебиет пен мәдениет тарихында «Құтадғу біліг» («Құтты білік») дастаны арқылы қалды. Ол бұл дастанды хижра есебімен 462 жылы, қазіргі жыл санау бойынша 1070 жылы жазып бітірген. Дастанды «хандардың ханы» – Қарахандар әулеті мемлекетінің билеушісі Табғаш Буғра Қарахан Қаған Әбу Али Хасан бин Сүлейман Арсланға тарту етеді. Сол үшін хан өз жарлығымен Жүсіп Баласағұнға «хас хажиб» – «бас уәзір» немесе «ұлы кеңесші» деген лауазым берген. Дастанның бізге жеткен үш көшірме нұсқасы бар. Біріншісі, Герат қаласында 1439 жылы көне ұйғыр жазуымен (қазір ол Вена қаласындағы Корольдік кітапханада сақтаулы), екіншісі, XIV ғасырдың бірінші жартысында Египетте араб әрпімен (Каирдың Кедивен кітапханасы қорында) көшірілген. Ал Наманган қаласынан табылған үшінші нұсқасы XII ғасырларда араб әрпімен қағазға түсірілген. Бұл қолжазба Ташкенттегі Шығыстану институтының қорында сақтаулы тұр. Ғалымдар осы үш көшірме нұсқаның әрқайсысына тән өзіндік ерекшеліктерді жинақтай отырып, «Құтты білік» дастанының ғылыми негізделген толық мәтінін жасап шықты. Кітаппен танысқан адамдардың әрқайсысы өз талап-тілектеріне сай, қай жақта немесе қандай жағынан қарастырылуына орай

әр түрлі аталды. Мәселен, «Мемлекет құттылығы», «Әмірші әкімшілігінің ережелері», «Бақытқа бөлену ғылымы», «Әмірлер тәжі» және т. б.

Дастанның көне қолжазбасы табылғанын әлемге тұңғыш рет хабарлап, 1823 жылы «Азия» журналында (Париж) Вена нұсқасынан үзінді жариялаған француз ғалымы Жауберт Амадес еді. Венгер ғалымы Германи Вамбери «Құтты біліктің» бірнеше тарауын неміс тіліне тәржіма жасап, 1870 жылы Инсбрук қаласында жеке кітап етіп бастырып шығарды. Бұл шығарманы зерттеу, ғылыми мәтінін дайындау және аударма жасау ісімен орыс ғалымы В. Радлов жиырма жыл бойы үзбей айналысты. «Құтты білік» дастанын К.Каримов өзбек тіліне, Н. Гребнев пен С. Иванов орыс тіліне, А. Егеубаев қазақ тіліне, бір топ аудармашылар ұйғыр тіліне (Пекин, 1984) тәржіма жасады. Дастанның әдеби, тілдік, тарихи тұрғыдан ғылыми мәні ерекше. Бұл шығарма бертін келе қазақ халқының этникалық құрамын қалыптастырған ру-тайпалардың орта ғасырлардағы тұрмыс-тіршілігін, наным-сенімін, әдет-ғұрпын, сөз өнерін, тілін зерттеп білу үшін аса қажетті, құнды мұра. «Құтты білік» поэмасы түркі тіліндегі энциклопедиялық шығарма. Оны жазуда автор саяси сарынды басшылыққа алғандығын аңғару қиын емес. Ол Қарахандар жоғары дамыған Мәуреннахр, Шығыс Түркістан тәрізді аудандарды басқарудың жолдарын үйретуге тырысты. Шығарма тек саяси трактат көлемінде қалып қоймай, орта ғасыр дәуірінің ғылым, мәдениет салаларын да қамтиды. Адам тағдыры, өмірінің мәні, орны мен әлемдегі рөлі жайындағы мәселелер, сондай-ақ бақыт пен ізгілік мәселелері де қаралады. Сонымен бірге Баласағұн философиялық тұрғыда исламдық дүниетанымда болды. Философияны поэзия арқылы жеткізу орта ғасырлық шығыстық үрдіс еді. Кітапқа көшпенділер тұрмысы мен аңшылық өнерін көрсететін нақыл сөздер, мақал-мәтелдер, тұрақты сөз тіркестері де енген. Қазақ ғалымдары Б. Кенжебаев, Ә. Дербісәлиев, Ғ. Айдаров, Ә. Қоңыратбаев, М. Мырзахметов еңбектерінде бұл көне жәдігер әдеби, тілдік, стильдік, философиялық, педагогикалық, текстологиялық, әлеуметтік, тарихи, саяси, мәдени тұрғыдан зерттелді. Соның ішінде Жүсіп Баласағұнның қазақ

халқы мәдениетінің қалыптасуына, қазақ жерінде ақыл-ойдың, даналықтың дамуына тигізген ықпалы мен тәлім-тәрбие мәселелерін көтерудегі рөлі, көптеген халық даналықтарының ұқсастықтары мен сабақтастықтары да ғалымдар назарынан тыс қалмады.

6654 бәйіттен тұратын бұл еңбек әл-Фарабидің исламдық «маша’ийун» (перипатетизм) философиясы негізінде жазылған саясатнама әрі адамзат бақытына жетелейтін моральдық-дидактикалық шығарма болып табылады. Жүсіп Баласағұн да әл-Фараби сияқты парасатты мемлекеттік басқару жүйесін төрт кісінің сұхбаттары арқылы беруді мақсат еткен. «Бұл дәуірде ғылым тілі арабша және парсыша болғанына қарамастан еңбектің түркі тілінде жазылуын ислам өркениетіндегі түркілік дүниетаным мен мәдениеттің жаңа белесі әрі тәуелсіз ел болудың алғышарты ретінде бағалауға болады» [65, 37 б.].

Философиялық және дүниетанымдық ойлауды поэзиялық әдістермен жеткізу Баласағұн шығармашылығына үлкен ықпал жасады. Жалпыға маңыздылығымен және шындыққа негізделген ғылыми еңбегінің айқындығымен, суреткерлік шабытпен ішкі арпалысын бір бойына сыйғыза білген терең ой, қуатты қисынмен құнды пікір түйіндеген. Ең бастысы – өмірге асқақ тұрғыдан қарап, оның терең құпияларына үңіле білуі керек, яғни мұның мәні бостандыққа ұмтылыс болмақ. Егер ғылыми пайым жасау қажеттіліктен туындаса, ал көркем шығармашылық шабыт құдіретін айқын танытады, бар мүмкіндіктердің ішінен тандауға еріктілікті білдіреді. Шығармада адамның бақыты өзімшілдіктің шеңберінен тысқа шығып, Аллаһ разылығы үшін көпке қызмет етумен байланыстырылады. Күнтуды Одғұрмышты өз халқының мүддесіне қызмет жасауға, тақуалық жолдан шығуға шақырады. Өйткені:

*Жараспайды кезбе өмір сүргенің,
Тек ораза, намаз ұстап жүргенің...
Құлшылық қып өз жаныңды бағытсың,
Өзін-өзі күйттеген жан бақытсыз [7, 146 б.].*

Ғалам құрылымының орталығы – жер, одан әрі жеті планетаның жұлдыздар орналасқан белдеуі бар. Жер сияқты олар да қимылсыз. «Құтты білікте» Сакантір (Сатурн), Оңай

(Юпитер), Құрұд (Марс), Иашик (Күн), Сәбит (Венера), Арзу (Меркурий), Иалчик (Ай) сияқты жеті жұлдыздың атауы берілген. Ай шарасы әлемді жер мен көкке бөледі, барлығы да үйлесімді, бағыныңқылы субординацияда тіршілік құрады. «Бұл Ай астындағы әлемге адамзат қоғамы да кіреді. Бұл қоғам да қатаң иерархия қағидасына құрылды. Космологиядағы төрттаған Баласағұнның әлеуметтік философиясына ауысады. Бірақ олар әділет, бақыт, ақыл және қанағат ретінде аталды және «Құтты біліктің» төрт кейіпкерінің бойына жинақталды. Егер бүгінде экология мәселесінде табиғат, қоғам және адам қарастырылса, ойшылдың ғалам, қоғам және адам мәселелерін зерделеуі адам өмірі мен табиғат заңдарының ортақтығы жайлы, олардың қатар өмір сүруге мүдделілігі жайлы еріксіз ой туғызады» [103, 146 б.].

Келесі көрнекті түркілік ойшыл Махмұд Қашқари (толық аты-жөні Махмұд ибн Әл-Құсайын ибн Мұхаммед) (1029–1101) – түркі тілдерінің тұңғыш сөздігін құрастырушы, энциклопедист-ғалым, атақты «Диуани луғат-ат-түрік» еңбегінің авторы. Қашғарда туып, Баласағұн қаласында өмір сүрген. Қарахандар ақсүйектері ортасынан шыққан. Әкесі Құсайын Мұхаммед Мауреннахрды жаулаушы Боғыраханның немересі. Ол Қашғарда білім алып, Бұхара мен Бағдадта оқуын жалғастырған. Түркі халықтарын түгелге жуық аралап, заң ілімі, арифметика, Құран, шариат пен хадис бойынша білім алды. Араб-парсы тілдерін, әдебиеті мен мәдениетін меңгерді. XI ғасырда «Диуани луғат-ат-түрік» еңбегін жазып, түркі тілдерінің мәртебесін көтерді. Кітапта тек түркі сөздерін теріп жазып, өзге тілден енген сөздерді қолданбаған. Ғалым бұл кітапта Бағдад оқымыстысы Әбдірахман әл-Басридың (VIII ғ.) «Китабул айни» атты еңбегі негізінде түзген. Сөздіктің түпнұсқасы жоғалған. А. Абулфатхтың 1266 жылы жасаған көшірмесі 1915 жылы Ыстамбұл базарында ескі заттарды сатушының арбасынан табылған. Қазір Ыстамбұлдағы Фатих кітапханасында сақтаулы тұр. 3 томнан, 8 кітаптан тұратын еңбекте 6800 түркі сөзі ғылыми жүйеге түсірілген. Ғалымның бұл кітабы ерте орта ғасырлық түркі халқының энциклопедиясы сияқты. Ол түркітану тарихында тұңғыш рет тарихи-салыстырмалы әдісті қолданып, диалектология ғылымының негізін салды. Түркі тайпаларының

ерекшеліктерін сақтай отырып, тіл байлығын зерделеу, айтылу, жазылу, заңдылықтарын, қолдану аясына қатысты айырым белгілерін зерттеу ғалымның басты ұстанымы болды. Сөздерге түсінік беруде 242 бәйіт пен 262 мақал-мәтелді пайдаланды. Ауыз әдебиетінің жоқтау («Алып Ер Тоңға өлді ме?»), айтыс («Жаз бен қыстың айтысы») үлгілерін де қамтыды. Кітапта ерлік істерді мадақтаған, табиғат көріністері мен ғашықтықты жырлаған жыр шумақтары кездеседі. Түркі топырағында Иасауиден басталады деп танылып келген сопылық поэзия үлгілерін Махмұд Қашқаридің сөздігінен табуға болады. Ғалым өз сөздігінде 29 тайпаның этноним, топонимдерін, туыстық атаулары мен киім-кешек, тағам аттарын, салт-дәстүр ерекшеліктерін атап көрсетіп, ұсақ рулардың таңбаларына дейін сипаттайды. Сол кездегі түркі халықтарының дүниені қабылдауы, этикалық нормалары мен құндылықтары, өзін-өзі ұстау әдеті тілге тиек етіледі. Әртүрлі тайпалар арасындағы тарихи-мәдени байланыстар, Қазақстан мен Орта Азия аумағында болған кейбір тарихи оқиғалар жайында (Мәселен, Ескендір Зұлқарнайын жорығы туралы) құнды мәліметтер келтіріледі. Ғалымның дөңгелек картасы ең ежелгі түркі картасы ретінде белгілі. Мұнда ол түркі халықтарының таралым аймағын көрсетеді. Кітапты түзуде бірнеше жылын сарп етіп, 1072–1078 жылдары Бағдад қаласында жазып бітірген. Бұл кітап 1997–1998 жылдары қазақ тілінде жарық көрді. Аударып, баспаға әзірлеген А. Егеубаев. Махмұд Қашқаридың «Түркі сөздігінен» басқа «Кітап-и-джавахир ан-нахв фи луғат ат-түрік» («Түркі тілдері синтаксисінің құнды қасиеттері туралы») атты еңбегі болған, бірақ кітап біздің заманымызға жетпеген. Ғалым өзінің кітабы туралы «Түркі тілін үйренудің қажеттілігін өмір талабы мен ақыл таразысы әбден дәлелдейді. Түрік, түрікмен, оғыз, жігіл, яғма, қырғыздардың сөздері мен сөйлеу мәнерлерін зерттеп, қажеттісін пайдаландым. Әрқайсысының тілі мен салты санама әбден қалыптасты. Соларды мұқият зерттеп, арнайы әліппелік тәртіпке келтірдім. Мәңгілік ескерткіш әрі таусылмас әдеби-көркем мұра боп қалсын деген ниетпен түркі елдерінің сөздігін жасап, кітапқа «Түркі сөздерінің жинағы» деп ат қойдым. «Жинақты» сегіз бөлімге топтастырдым. Әрбір тайпаның тілінен сөз жасауға

болатын түбір сөздерін ғана алдым. Түркі халықтарының бәйіт-жырлары мен мақал-мәтелдерінен мысалдар келтірдім. Бұл кітапты пайдаланғандар кейінгілерге, олар өздерінен кейінгілерге жеткізсін деген ниетпен тағы біраз табылмайтын тіркестерді пайдаландым. Сөйтіп, бұл кітап ұрпақтан ұрпаққа халықтық мұраны қаз-қалпында жеткізу мақсатымен қиянға қанат қағып, әсемдік әлем мәңгілік өмірге біржола жолдама алдым», – деп жазды [104, 14 б.]. ЮНЕСКО 2008 жылды ғұлама ғалымның туғанына 1000 жыл толуына орай «Махмұд Қашқари жылы» деп жариялаған болатын.

Ж. Баласағұн сияқты М. Қашқари да имандылық мұраттарын іздеп, адамды, оның қалыптасу жолдарын қарастырады. Дүниетаным көзқарастарының негізінде этикалық бастау жатты. Олардың түсінуі бойынша, кез-келген қоғамдық-саяси қызмет моральдық-адамгершілік қағидаға: даналыққа, әділеттілікке, мейірімділікке, бейбітшілікке, қонақжайлыққа т. б негізделуге тиіс.

М. Қашқаридың әлеуметтік-имандылық көзқарастары – халқы туралы, оның әділеттілік пен бақытқа лайық өмірі туралы ойларынан туындайтын жалпы дүниеге көзқарасының құрамдас бір бөлігі. Адам баласының бәріне бейбіт өмір, тыныштық пен бақыт тілейтіндіктен қонақжайлық ұғымын дәріптейді.

Қонақ келсе, құт келер.

Құт-береке қонақпенен бірге келеді:

қонақ жақсылықтың белгісі, нышаны.

Қонақты қарсы алғын, асыңды күттірме,

Қуана жар салғын, бір затын зыттырма.

Қонақты құт деп білген ерлер кетті өмірден,

Қалыпты жаны жаман, пейілі қар көмірден [104, 38, 74, 82 бб.].

Бұл өлеңдерде қонақ бақыт пен құт-береке әкелуші ретінде көрінеді. Қонақ жақтырмайтын адам қоғамдағы негізгі адамгершілік қағидасын, этикалық мінез-құлық ережесін өрескел бұзады, сондықтан қандай да айыптауға лайық.

«Құт» сөзі молшылықпен бірге бақыт идеясы дегенді білдіреді. Бұл ұғымның шығу тегі өте ежелден бастау алады және дүниетанымның түрлі аспектілерін қамтиды» [105, 41 б.].

М. Қашқари кісі бақыты – байлықпен, материалдық жағдаймен (белгілі бір дәрежеде маңызы болса да) өлшенбейді, адамның ішкі жан-дүниесінің байлығында және адамгершілік іс-әрекеттерінде деп санайды. Кісіге зұлымдық жасаған адам бақытты бола алмайды. Адам бақыты Алла еркіне тәуелді деп есептейтін, алған беттен қайтпайтын (ортодоксалды) діндарлардан бөлек М. Қашқари ақыл-ой мен білім арқасында ғана адам бақытқа қол жеткізе алады деген пікірде.

*Байлық – берген абырой – жайлаудағы қоңсыдай,
Она жаққан әйелдей, тұрақтамай ол шырай.
Алтыныңа, малыңа масаттанба, ағайын,
Күн мен түнің бәрібір өте шығар жолшыбай.
Артық бұйым, адамзат, жауың болар түбінде.
Байлық деген топан су тау боратар
Ол иесін түбінде төмен қарай құлатар [104, 92 б.].*

М. Қашқари еңбекті, қоғам мен адам өміріндегі еңбектің жасампаздық рөлін жоғары бағалады. Еңбек пен бақыт бір-бірімен өзара тығыз байланысты. Ал, жалқаулық, жұмысы жоқтық ащы сынға ұшырап, мазаққа айналады. «Еңбек ешқашан еш кетпес», «Еккен адам ғана өнім жинайды», «Жазда қатты қимылдаса, қыста сүйсінер», «Еріншекке есік те (табалдырық та) асу болар», «Еңбекқордың еріні майлы, жалқаудың басы қанды», «Жалқауға бұл (көлеңкесі де) жүк болар» [104, 33, 36, 41 бб.].

Кейінгі буын өкілдерінің дүниеге көзқарас негізін құрайтын мынадай мақал-мәтелдерден рухани сабақтастықты аңғаруға болады: «Еңбек етпеген жігіт, басы бірікпеген халық бақытты бола алмайды», «Бақытқа бастар жол – еңбекте». Осылайша еңбек – құт, бақыт, өмірдің қайнар көзі болып табылады.

Ортағасырлық түркі философиясының келесі көрнекті өкілдерінің қатарына «Атабат-ул-Хақайиқ» атты еңбегімен танымал Әдиб Ахмет Иүгінекиді және «Қиссас-ул-Әнбийа» сияқты діни-этикалық еңбектің авторы Рабғузиды жатқызуға болады. Көне түркі тілінде жазылған «Атабат-ул-Хақайиқ» («Ақиқат сыйы») түркі-ислам мәдениеті негізінде, діни-мораль саласында назым жанрымен жазылған тәлімдік

«насихатнама» ретінде танылады. Бұл еңбекте аят пен хадистер арқылы түркілерге үйретілуі тиісті моральдық, діни тәрбиенің құндылықтық негіздері берілген. «Атабат-ул-Хақайиқ» сонымен қатар енді ғана теориялық тұжырымдамасы қаланып келе жатқан сопылық дүниетанымның «Ахлақи Суфийана» (сопылық мораль) кітаптарына да негіз болды. Еңбектегі «...дүниенің зұлымдық пен жамандыққа толуы, құлшылықтың риякерлікке айналуы, мұсылмандардың көр еліктеушілікке (тақлит) салынуы, мешіттердің қаңырап қалуы, шарапханалардың толыптасуы, ғалымдардың амал-істен, захидтердің күнәдан, даналардың (арифтердің) «ракс пен самадан» (зікір салудан) қолы тимеуі, жамандық-індеттің жайылуы» сияқты наразылықтары мен жан айқайы сол дәуірдің саяси-әлеуметтік тұрақсыздығынан көрініс береді [65, 42 б.].

Біз «Ақиқат сыйы» мәтініне сүйене отырып, Ахмед Иүгінекидің адам туралы, адамның өмірлік мақсаты мен міндеттерін атқаруға не кедергі, не көмекші болатынын, адам құлықтары мен әрекеттері және бақыты туралы ойларына тоқталып, оларды бір жүйеге келтіруге тырысайық. Олай болса, біз ең алдымен осы мәселелер тініне тереңдеп ену үшін мәтінді саралап, әр сөздің бағамына зер салуымыз қажет.

Бірінші сөзін ойшыл-ақын жалпы білімнің пайдасын, надандықтың зиянын сипаттауға арнаған. Білімнің ең басты қажеттілігі немесе пайдасы адамға бақыт жолын білдіруі. «Бақыт жолы білім арқылы білінеді», – дейді Әдиб Ахмед. «Білім ал, бақыт жолын ізде». Білім жолына түскен адам бақыт жолына түскендікпен тең:

*Ашылар білімменен бақыт жолы,
Білім ал, жолға түсіп бақыт толы, [106, 42 б.] –*

дей келе, білімдіні бағалы алтын динармен салыстырып, білімсізді қара бақырға теңейді. Бұл жердегі білім түсінігі қасиет сияқты, білімді мен білімсіз теңелмейді: білімді тірісінде ерлік етеді, білімсіз тірісінде де, көрде де жатқан өлікпен тең, білімдінің өзі өлгеннен кейін де аты қалады, наданның тірі кезінде де аты өлік; білімді адам жоғары өрлейді, ал білімсіз төмен қарай құлдырайды. Сондықтан пайғамбардың «білім

кімде болса соны ізде!» деген сөзіне ілесіп, жалқаулыққа бой алдырмай, үйреніп білім алу керек:

*Атақпен білген өтер ірі жүріп,
Білместі «өлген» – дей бер тірі жүріп.
Білгеннің өзі өлгенмен аты өлмейді,
Аты өшер білмегеннің құры жүріп.*

*Білімді білімсіздің мыңын жеңер,
Ол біліп білім ізін, теңін теңер,
Көр байқап, оқы, сына: білім – пайда,
Білмесең – басқа не бар, сенің нең ер?*

*Біліммен ғалым өсіп, көкке жетер,
Адамды наданшылық төмен етер.
Ерінбе білім ізден, Расул хақ
«Қадірле білгендерді» [106, 72 б.], – деп көрсетер.*

Сондықтан да білімнің теңеуі не өлшемі жоқ. Ол – жақсылықтың көзі, тіпті жақсылықтың өзі деуге болады. Білімнің қажеттілігін Ахмед әдиб қарапайым, әр адамға түсінікті тағы да мынандай салыстырмалар арқылы жеткізеді: «Сүйекке – май, адамға – білім керек. Ердің көркі – ақыл, сүйектің көркі – май. Білімсіз (кісінің) жайы, майы жоқ сияқты»... Әдиб Ахмедтің бұл нақыл сөздері мақал тәрізді. Мақалдар осы нақыл сөздерден бұрын пайда болып, кейін нақыл сөзге айналды ма (үбілекті бірді жығады, білімді мыңды жығады», – үбілімді бір (кісіге) білімсіз мың тең келе ме?) [106, 51 б.], әлде Әдиб Ахмедтің бұл нақыл сөздерінен кейін түркі халықтарында осындай мақалдар пайда болып қалды ма, бұл тіл мамандарының ісі. Біз үшін ақиқаты – Әдиб Ахмедтің түркі халқынан (қазақтан) шыққандығы, ол осы мысалдардан-ақ айқын көрініп тұр.

Тағы бір осы жерде айтып кететін жағдай – ол Ахмед Әдибтің білім туралы айтқан сөздерінің одан бұрын осы өңірде дүниеге келіп, өмір сүріп, кейін барлық адамзаттың Екінші Ұстазы атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің немесе одан 5–6 ғасыр кейін өмір сүрген қазақ хакімі Абайдың білімнің маңыздылығы мен қажеттілігі, пайдасы туралы айтқан ағартушылық сөздерімен дәлме-дәл келді. Әсіресе, әл-Фарабидің «бақыт

жолы – білім» деген айқындамасын еске алсақ, олардың арасында екі-үш ғасырлық өмір жатса да өзара үндестік көзге түспей қоймайды. Мұның өзі жоғарыда айтылған Қайта өрлеу дәуірінен кейін еуропалық елдерде Ағартушылықтың кең өріс алғанын еске салып, мұсылман елдеріндегі әл-Фарабидің өзі қостаған Қайта өрлеуден (Мұсылмандық ренессанс деп аталған) кейін сол елдерде ерекше мұсылмандық сипаттағы «жергілікті» ағартушылық дәуірі өріс алған жоқ па екен деген ой қайта оралады [107, 472 б.]. Егер сондай кезең болған болса, оның көрнекті өкілдерінің бірі Әдиб Ахмед ибн Махмуд Иүгінеки болары айқын. Бұл әлі де жіті зерттеуді күтіп тұрған маңызды мәселелердің бірі.

Ал «Рабғузи қиссаларының» қыжыра бойынша 710 жылы, жаңаша жыл санаумен 1310 жылы жазылғанын Алма Қыраубаева «Ежелгі дәуір әдебиетінде» атап көрсетеді [108]. «Рабғузи кітабы – ежелгі араб, парсы елдерінде туып, бірден-бірге ауысып келе жатқан шығыстық сюжеттердің жиынтығы. Кітапта табиғат, дүние құбылыстары, жаратылыстың пайда болуы жайындағы мифологиялық әңгімелер, халифтар, пайғамбарлар туралы аңыз-қиссалар, ертегілер, өлеңдер бар» деп көрсетеді автор шығарманың мазмұнына сипаттама бере отырып [108, 185 б.]. Әрине, қазақтың кең даласына мұсылман дініндегі даналық қалыптары, оның ішінде бақыт туралы этикалық принциптер де тек осындай көркемдік жолмен ғана тезірек тарала алатын еді. Өйткені, қазақ халқы ежелден ауыз әдебиетіне, аңыз әңгімелерге, өлең сөзге, дастандарға, нақылдар мен мақал-мәтелдерге құмарлығы мол екенін білдіріп отырғаны белгілі. Сондықтан Рабғузидің қиссаларындағы даналық тағылымдары түркілер дүниетанымына сәйкес келе қалғанына таң қалуға болмайды. Бұл біздің шығыстық діліміздің ерекшелігіне жатады. Ал этикалық бағыттағы философиялық түсініктеріміз халқымыздың рухани белгісі іспетті.

Бұл ойшылдардың адам бақыты мен өмірінің мәні туралы көзқарастары кейінірек Құтып, Хорезми, Сәйф Сарайи, Құсам Кәтиб сынды түркі ойшылдарының еңбектерінде тарихи-мәдени сабақтастыққа сай жалғасын тапты. XIV ғасырда өмір сүрген түркілік дана ойшыл Құтып «Хұсрау-Шырын» жазба ескерткішін әзірбайжан халқының ұлы ақыны Низамидің

«Хусрау уа Ширин» атты поэмасын парсы тілінен еркін аударма жасайды. Бұндай стильді назира әдісі деп аталғаны белгілі. Құтыптың бұл дастаны Низамиден түркі тіліне жолма-жол, сөзбе-сөз аударылмағанын мамандар кезінде атап көрсеткен болатын [69, 212 б.]. Яғни шығармашылық еркіндікті көрсету арқылы ойшыл өзінің бақыт туралы философиялық ойларын тұжырымдап отырған.

XIV ғасырда өмір сүрген, Сыр бойын мекендеген Хорезми есімді автордың «Махаббатнамасы» Шығыстың даналыққа деген құштарлығымен қатар әсемдікті де жоғары бағалағанындығын әлемге танытты. Хорезми өзінің шығармасын асқақ сезімнің биігіне көтеріліп, түркілік сипаттағы сезімнің нәзіктігін, табиғи кіршіксіздігін, жалпы алғанда эстетикалық бейне ретінде көрсете білген. Ақын мұрасын біршама зерттеушілер ақын шығармашылығындағы негізгі ұстанымдарды дөп басып айта алған десе де болады [108, 225 б.]. Расында да өз шығармасында Хорезми ұлы махаббатты, адалдық пен іңкәрлікті, адамгершілік пен кішіпейілділікті бақыт пен шаттықты жырлай келіп, қанағат, сабыр, ар-ұят мәселесін көтереді, бұрынғы салт-дәстүрлерімізді барынша қадірлеуімізге шақырады.

Шығыстың XIV ғасырдағы түркілік терең ойлы ақындарының қатарына Хұсам Кәтибі жатқызамыз. Жеке өмірбаяны туралы мәліметтер аз болғанымен біздің ғасырымызға дейін рухани мұра болып жеткен «Жұмжұма сұлтан», «Жәһаннам» жырларының маңызы зор деген ойдамыз. Өйткені, бұл еңбектер нағыз этикалық принциптер негізде жазылған.

Бұл шығармалардың терең ойлары өмірдегі философиялық іргетастарды, мәндік негіздерді іздеуден тұрады. Хұсам Кәтиб өзінің оқырманымен сұхбаттаса отырып «Дүниеде мәңгіге жаралған нәрсе бар ма?» деген сауал қояды. Кезінде ұлы пайғамбарлар болған пенделер қайда, ғашықтықтың теңізінде жүзіп жүрген кейіпкерлер қайда, батырлар мен байлар қайда? дей келіп, әлемнің жартысын билеген Шыңғыс хан да өткен жоқ па бұл дүниеден деген тұжырымды келтіреді.

Міне, осы жағдайдың өзі өмірлік қағида екенін жақсы түсінген Хұсам Кәтиб өмірден түңіліп, бұл дүниені жалған екен демейді, керісінше, болашаққа жасампаздықпен қарайтын ойды ұсынады:

*Келдің дүниеге – кетпек керек,
Бар күшің жеткенше жақсылық етпек керек.*

«Әрбір адам бұл дүниеде өзінің барлық қабілетіне қарай жақсылық жасауды мақсат тұтса, онда әлеуметтік болмыс жетіле түсеріне ақын сенімді. Ал, енді жамандық жасаудың ақыры адам үшін тозақ азабына түсу екендігін өз замандастарына да, кейінгі келген жас ұрпаққа да ескертеді ортағасырлық ойшыл» [109, 225 б.].

XIV ғасырда өмір сүрген Сәйф Сарайидің шығармашылығында поэзия мен проза қатар болғаны белгілі. Ол Сағдидің «Гүлстанын» парсы тілінен түркі тілінен аударып қана қоймай, әр түрлі хикаяттар арқылы тағылымдық мысалдарды рухани мұра етіп қалдырады. Онымен қоса «Жәдігернама», «Сұһаил мен күлдірсін» атты шығармасы да қазіргі заманға дейін жетіп отырғанын айта аламыз. Бұл шығармалардың әрқайсысында шығыстық нақыш, терең ділдік ерекшелік айқын байқалады. Әсіресе, әрбір ойшылдың хикаятты адамды руханилыққа қарай бағыттауын бағдаршам іспетті. Қасиетке ие болған десе де болады. Мәселен, «бейнет көрмеген адамның рахаттың қадірін білмес» деген тұжырым адамды күнделікті өмірдің ауыртпалығын мойымай көтеруге шақырады, өмірдің қиындығы бекер кетпейтіндігіне меңзейді.

Ортағасырлық түркілік сипаттағы философиялық ойдың барысына, яғни философия тарихына қазіргі заман тұрғысынан көз жібере отырып, оның тарихи сабақтастық пен мұралау принциптеріне сүйенетін негізгі бағдарын айқындай аламыз. Өйткені дәстүрді барынша қастерлеген өткен тарихымызда әрбір рухани мәнділігі бар құбылысты, оның ішінде адамның өмірінің мәні мен бақытын қадірлеу, оны барынша объективті түрде пайымдау, халықтың болашағына сәйкес келетін парықта зерделеу белең алып келгеніне тәнтіміз. Осы тұрғыдан алғанда тарихта көрнекті орны бар өркениетімізге, тарихи тұлғаларымызға объективті қатынасамызды тереңнен орнатудың уақыты жеткен сияқты деген ойдамыз. Өз тарихымызды биік деңгейде құрметтеуді қазірден бастап дұрыстап үйренбесек, өткен тарихи процестердегі қордаланған рухани байлық тиісті бағасын

алудан алыстап кетуі де мүмкін. Міне, осы қауіпті сейілту үшін қазіргі кезеңде мәдени мұраларымызды жинақтауға, оларды философиялық зерделеуден өткізуімізге мүмкіндік алғанымызға қуаныштымыз.

Қорқыт ата кітабындағы, Орхон жазбаларының мәтінімен қатар, «Оғызнама», «Махаббатнама», «Кодекс куманикус» сияқты туындылардағы экзистенциалдық сарынмен, сондай-ақ әл-Фараби, Иасауи, Махмұд Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Рабғузи, Құтып, Хұсам Кәтиб, Сәйф Сарайи, Ахмет Иүгінеки еңбектеріндегі этикалық бағдармен, оның ішінде бақыт туралы түсініктермен, олардың ерекшеліктерімен тереңірек таныса отырып, түркілік ортағасырлық дүниетанымның аясында туындаған даналық үлгілердің қазіргі ұрпақ үшін де маңыздылығы зор екеніне көзіміз жетті. Ал осы рухани мұраны игерудің жас ұрпақ үшін орны жылдар өткен сайын ұлғая түспек. Бұл іс-әрекеттердің оң нәтижесі еліміздің келешегінде байқала түсері анық. Өркениеттер қаншама дүние өзгерсе де, әр түрлі саяси режимдер орнын ауыстырса да нағыз рухани тереңдігі бар дүниелер өз күшін әлеумет үшін сақтай алады. Себебі әрбір халықтың тарихын тұтастандырып тұратын рухани күштер болады. Міне, сол күштердің біршамасы адамзат тарихында түркі даласында қалыптасқанын атап өте аламыз. Осы рухани байлықты шашпай-төкпей теріп алу қазіргі ұрпақтың көкейтесті міндеті деп ойлаймыз.

2 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ БАҚЫТ МЕТАФИЗИКАСЫ

Әдетте философиялық білімді мынадай бөліктерге жіктейді: метафизика (грек тілінен аударғанда метафизика – «физиканың арғы жағында») – нәрселердің, құбылыстардың, үдерістердің және т. б. астарында не жасырынғанын зерттеп, түпнегізді анықтаумен айналысатын білім саласы; онтология (грек тілінен аударғанда онтос – «болмыс», «мәнділік») – кез келген заттың, үрдістің, жағдайдың және т. б. ең басты сипаттамасы – болу қабілетін білдіретін философияның ең негізгі, түпкі және анағұрлым жалпы категориясымен айқындалатын метафизикамен тығыз байланыстағы философиялық білім; гносеология (грек тілінен аударғанда гнозис – «білім», «таным») – дүниенің танылу мүмкіндігі, сана мен танымның, білім мен ғылымның шектері, ақиқаттың өлшемдері туралы философиялық білімнің саласы, ол сондай-ақ адам әрекетінің алуан түрімен байланыстағы кең мәдени-тарихи тұғырда да қарастырылады; философиялық антропология (грек тілінен аударғанда антропос – адам) – нақты болмыстың ерекше бір тегі, түрі ретіндегі адамның шығу-тегі, эволюциясы, ерекшеліктері мен өмірі туралы философиялық көзқарастарды бейнелейтін білім; аксиология (грек тілінен аударғанда аксиос – «құндылықтар») – адам үшін жағымды мәнге ие болатын игіліктерді, құндылықтарды зерттейтін философиялық білім саласы; әлеуметтік философия – ғылымға белгілі жүйелердің ішіндегі ең күрделісі – қоғам туралы, әлеуметтік бірлік жөніндегі ілім.

Бұл тарауда ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт мәселесі философиялық білімдердің осы жіктемесіне сәйкес талданып зерделенеді: әлемге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастыру жолындағы негізгі тұжырым ретіндегі бақыт, немесе бақыт онтологиясы мен бақыт гносео-

логиясы; адамға рухани күш беруші құбылыс ретіндегі бақыт, немесе философиялық антропология аясындағы бақыт пен бақыт феноменологиясы; қоғамдық әлемді құрудың мақсаты мен жағдайын қалыптастырушы дүние ретіндегі бақыт, немесе бақыт социологиясы мен бақыт аксиологиясы. Бұлардың барлығы, түптеп келгенде, бақыт туралы жан-жақты білімдер негізінде талдана келе, шешімі әлі күнге дейін табыла қоймаған жұмбақ бір құбылыс ретіндегі бақыттың метафизикасын құрайды.

2.1 Бақыт – әлемге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастыру жолындағы негізгі тұжырым

Бақыт – ең алдымен адамзат баласы қанша ұмтылғанымен шешімін таба алмаған, сол себепті де ақырына дейін танылмаған танымдық құбылыс. Қазақстандық белгілі философ Г.Г. Соловьеваның 1983-жылы жазылған «Бақыттың құпиясы» деген еңбегінің атауының өзі осыны меңзеп тұрғандай. Бұл кітабында автор былайша толғанады: «Бақыт... Бұл сөз өте көп қолданылады, сондықтан оның мағынасын барлығы да түсінетіндей көрінеді. Көптеген негізқұраушы ұғымдар да осылай көрінеді: ақиқат, сұлулық, әділдік. Өзіңнен сұрап көр, өзіңнің айналағыңдағылардан сұра... Бұл түсініктер айқын болып көрінгенімен, оларға терең бойлаған сайын қаншалықты қайшылықты, көпмағыналы, көпкелбетті және мүлдем бейтаныс. Гегель айтқандай, белгілі нәрсе әлі танылған нәрсе емес. Барлық әлемдік өнер, әдебиет, театр, адамзат мәдениетінің бүкіл тарихы күннің сәулесі секілді бақыт пен үйлесімдікке ұмтылумен нұрланған. Және философия да қашан да басты мәселесі адам болғандықтан, ақырында үнемі бақыт туралы толғанумен айналысты» [36, 4–5 бб.].

Иә, ортағасырлық түркі философиясы да әлемдік философиядағы бақытқа жету жолын іздестірудің осы үрдісінен тыс қала алмады. Және бұл дәстүрлі түркілік дүниетанымға негізделген философияда да, осы рухани дәстүрді бойына сіңіріп, сондай-ақ антикалық философиялық мұраны пайдалану арқылы тікелей ислами құндылықтарға негізделген

араб тілдес фәлсафаны дамытуға зор үлес қосып, «Екінші Ұстаз» атанған отырарлық ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің ілімінде де әлемге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастыру жолындағы негізгі тұжырым ретінде бекіді. Осыған орай, алдымен ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт метафизикасының қыр-сырына көшпес бұрын, бақытқа өзек болып тұрған осы метафизика мен діннің арақатынасы, жалпы әлемге деген қатынас, оның ішінде діни қатынас пен руханилық мәселелеріне қысқаша тоқталып кетудің реті келіп тұр.

Метафизика жоғарыда айтылып өткендей, философиялық білімнің ең маңызды және бастапқы бөлігі болып табылады және бұл ғылыми білімдердің бөлген ортағасыр философтарының барлығының дерлік жіктемесінде алдыңғы орында тұр. Метафизиканы әл-Фараби де, табиғаттан жоғары аңдалатын нәрсе, ол абсолютті болмысты, бірлік ретіндегі жалпылықты зерттейтін «болмыстың бірінші бастаулары туралы ілім» [110, 131 б.] деп атайды.

Әл-Фараби бойынша, метафизика бұл жерде әлеуетті болмыс және өзекті болмыс ретіндегі аристотельдік материя мен форма іліміне сүйенеді, Құдай өзекті форма – «Қажетті мән», «Алғашқы мән», «Бастапқы себеп және т. т. «Оның болмысынан жетілген болмыстың болуы мүмкін емес, – деп ойын өрбітеді әл-Фараби – өйткені Оған дейін болған, Онымен бір сатыда тұратын, Оған тәуелсіз болмыстың болуы да мүмкін емес». ...Оның болмысы бірден артық болмайды, себебі осындай тіршілікке ие Оның болмысына ұқсас болар еді. ... Ол – бір, дара және жалғыз. Сонымен қатар, ол өз мәнінде бөлшектенбейді. Ол өз мәні бойынша зерде болып табылады... Ол – білгір және білім, біртұтас мән және біртұтас субстанция. ...Ол – дана, алайда өз мәнінен тыс тұрғанды тану арқылы дарыған дана емес. Оның сұлулығына кез-келген сұлулық иесінің сұлулығы жетпейді. Алғашқы Болмыс абсолютті түрде сұлу, ең әсем болғандықтан Оның өз мәнін тануы ең жетілген болып табылады, ал Оның білімі ең жетілген білім, өйткені Оның қанағаттануы біз танып – біле алмайтын қанағат балып табылады. ...Ол – алғашқы сүйші, алғашқы іңкәр. Ол өзі үшін өмір сүреді. Алғашқы болмысты атау үшін қолданылатын атаулар, – мәнісінде, бізді қоршаған заттардағы кемелділік

пен жетілгендікті білдіретін атаулар, бірақ бұл атаулардың бірде-бірі, Оның субстанциясында Оған тән жетілгендікті білдірмейді... осы көптеген атаулар бір субстанцияны және абсолютті бөлінбейтін бір болмысты білдіреді» [111, 65–77 бб.].

Басқа бір жерде Алғашқы болмысты сипаттай отырып, әл-Фараби бұл анықтамаларға «Ол мүлде тәнсіз», «Ол – Ақиқат. Өйткені Ақиқат өмір сүрумен сәйкес келеді», «Ол Тірі және тіршілік. Ал осы екі нәрсе – Тірі және Тіршілік – екі мәнге емес, бір ғана мәнге тән» [112, 211, 215–216 беттер], деген түсіндірмелер қосады.

Екінші ұстаздың Бірінші себептің болмысын, оның ажырамас қасиеттері мен «есімдерін» қалай негіздейтініне назар аударғанда, әл-Фарабидің ислам мәдениетінде қалыптасқан дәстүрге тафсир тәжірибесіне жүгінетіндігін байқаймыз, өйткені ой түйіндеу ізділігі мен сипаты тұтас алғанда мутазилиттер мен ашариттердікі тәрізді. Бірақ әл-Фарабидің өзі көрсеткен бір маңызды айырмашылық бар: «Діни сенімді қорғау әдістері мен көзқарастарына келетін болсақ, догматтық діни ілімнің білгірлері оны былай деп есептейді: түрліше діни көзқарастар мен қағидаларды әдеттегі көзқарастармен, пайымдаулармен және интеллектімен қорғауға болмайды, өйткені тәңірлік аяндардан алынғандықтан, діни көзқарастар неғұрлым биік сатыда тұр, ал оның тағы бір себебі ол сенімдерде адам парасатының шамасы жетпейтін тәңірлік құпия бар дейді. Нақ сол сияқты адам дінді аян беру жолымен ғана анықтай алады; бұл аянды ол өзінің интеллектісі арқылы тани алмайды, өйткені интеллект бұл үшін өте әлсіз, жеткіліксіз. Керісінше, егер адам өзінің білетінін немесе біле алатынын ой сарабына сала отырып, өзінің интеллектісі арқылы анықтаса, онда ол ашқан сырдың мағынасы да, пайдасы да болмас еді. Егер бұл осылай болатын болса, онда жұрт өзінің интеллектісіне сеніп, пайғамбаршылыққа да, аянға да мұқтаж болмас еді» [112, 185–186 бб.].

Философтар осы дүние ақиқатын анықтауда ақылдың басымдылығына арқа сүйеді. Сунниттік теология мен философия арасындағы айырмашылықты көптеген ойшылдар атап көрсетті. Философия адамға білімді ашу үшін қызмет етеді. Ол адамды міндеттемеді және адамға жарғылықтар да бермеді, зерде дәлелдері арқылы адамды өмір ақиқатын

түсінуге жетеледі. Әл-Фарабиге сәйкес оның мақсаты, зерде принциптерін іске асыру, зердені өмірге енгізу, оны әл-Фараби практикалық зерде деп атайды. Оның тұғырында әлеумет өмірін қайырымдылық пен әділеттілік принциптеріне сай ұйымдастыруды пайымдау, адамды зерделік принциптерге тәрбиелеу енді, ал бұл философияның маңыздылығын көрсетті.

Алайда метафизика категорияларды, болмыс атрибуттары мен түрлерін, арнаулы ғылымдардың ұстанымдарын да зерттейді, яғни жеке білімдер саласын олардың метафизикаға әкелетінін және одан кейін шығатынын, бәрі бірге үздіксіз когнитивтік тізбектерді тудыратын дәрежеде зерттейді. Дегенмен де әл-Фараби басым көпшілігінде, жоғарыда көрсетілгендей, метафизиканы субстанцияны Жаратушы ретінде мойындау туралы, мінсіз бір Бірінші Бастама туралы, бәрін білетін Бірінші Парасат туралы «құдайлық ғылым» [112, 173, 211 бб.] ретінде қарастырады. Бұл тұста, сонда догматтық дінтанудың үлесіне не қалады деген заңды сұрақ туындайды. Бұл метафизиканың дінтануға (теологияға) қарым-қатынасы мәселесін түсіндіруді қажет етеді.

Мәңгілік пен фәнилік, өмір мен өлім және адам мәселелері сияқты философия мен діннің арақатынасы да ойшылдарды көп толғандырған тақырып. Ортағасырлық шығыстық ойшылдарды да адам өмірінде Құран мен фәлсафа тиісінше қандай орын алады деген сауал мазалады. «Менің ойымша, – дейді қазақстандық философ Анатолий Кенисарин, – кейде кездесіп тұратын, арабтілді перипатетиктердің көзқарастарын дінге, теологияға қарсы және тіпті атеистік деп қарастыру терең адасу болар еді. Дәл осыны, ол бойынша олар өздерінің дінге деген күмәндану көзқарастарын, тіпті өз еңбегіне Жаратушының жетілгені, құдіреттілігі және ұлылығы туралы тарауларды жасыру үшін енгізгені жайлы пікірлер туралы да айтуға болады. Керісінше, олардың жұмыстарының жеке үзінділері емес, олардың бүкіл философиясы оның негізінде жатқан эманация теориясымен бірге, ислам теологиясы тілінде «Ештеңе Алланың еркінсіз болмайды» деген діни қағидада білдірілген, дүниенің құдаймен жаратылуы және Абсолютті Жаратушы діни идеяларымен түгел қамтылған» [113, 137–138 бб.].

Демек, ортағасырлық философияда дін мен философия, Құдай мен оның жердегі халифасы – адам өзара тығыз байланыста болды және бұл ұстаным мұсылман ойшылдарына ғана емес, иудей және христиан философтарына да тән болды. Мұсылман және иудейлік (мысалы, Саадия бен Иосиф, Соломон ибн Гебироль, Моисей Маймонид тәрізді аңдалусиялық перипатетиктер) қол жеткізген бірліктің мәні – дүниені монотеистік тұрғыда терең түсінуде болды. Қазақстандық шығыстанушы-философ Н.Л. Сейтахметованың пікірінше, «иудаизмде жарияланған монотеизм мен исламдағы таухид адамның тұтастығын анықтады, монотеизмде адам мен дүниенің бастапқы қарама-қайшылығы жойылды, адам өзі-өзімен және дүниемен үйлесімділікке ие болды» [114, 224 б.], ал бұл өз кезегінде адамның о дүниелік қана емес, бұл дүниелік бақытқа жетуіне жол ашты.

Бақыт мәселесін онтологиялық тұрғыда қарастырғанда ортағасырлық философия мен ислам діні арасындағы кейбір алшақтықтардың бар екенін теріске шығаруға болмайды. Шығыстық перипатетизм философиясына ол бір жағынан толығымен тиесілі болғанмен, оны ислами діни руханилық ортасынан бөліп те көрсететін ішкі әртектілік тән болды. Бұл философиялық жүйенің қайшылығы рационалдылықтың классикалық философиялық бағытын діни фидеистік идеологиямен біріктіруі тиіс болған жағдайынан туындайтын еді. Сондықтан оның мәселесі бұл әртүрлі дүниетанымдардың белгілі бір бірігу орны болатындай мәнді ұстанымын табумен және белгілеумен сипатталды. Және осындай біріктіруші буын классикалық грек метафизикасынан және, әсіресе, исламдық монотеизммен қосылғандағы оның кейбір теологиялық элементтерінен табылды.

Басым көпшілігінде мифологиялық дүниетаным ықпалында болған грек философиялық онтологиясының бөлініп айрылар тұсы, оның пайда болуының өзі біртұтас ғарыштық әмбебаптық түпнегіз, барлық нәрселер мен қатынастар содан туындайтындай архэ туралы, ешкімнің еркіне тәуелсіз объективті бастау туралы тезисті қалыптастырумен ажырамас байланыста болуымен түсіндіріледі, ал жалпы қабылданған мифологияда оқиғалар барысын өз қалауынша анықтайтын

көптеген құдайлар әрекет етті. Бірақ мифологияны әлемдік монотеистік діндер алмастырды, ал тұтастай алғандағы бүкіл болмыстың және кез келген жекелеген нәрселердің біртұтас түпнегізі туралы тезис дүниетанымның көп мәрте өзгеретін жүйелері арқылы өтіп, біздің заманымызда да сақталып отыр. Архэ немесе түпнегіз түріндегі грек ұғымында болсын немесе ислам философиясындағы Бастапқы себеп ұғымында болсын әлем тұтастығының мұндай орнықты идеясы шығыс перипатетиктеріне классикалық ойды мұсылман діндарлығы аясына енгізуге және Құдай туралы ілім ретінде грек онтологиясы мен ислам теологиясын мейлінше тығыз жақындатуға мүмкіндік берген біріктіруші негіз болды.

Енді дүниеге деген діни қатынастағы бақыт мәселесін осымен кідірте тұрып, дүниеге деген қатынастың түп-төркініне қысқаша шолу жасасақ. Жалпы дүниетанымның қоршаған орта туралы көзқарастардың, түсініктер мен ұғымдардың тұжырымдалған жүйесі екендігі жөнінде және оның мифологиялық, діни және философиялық тарихи типтері болатыны жөнінде алдыңғы тарауларда айтылды. Дүниетаным тұлғаның өзіндік санасының өзегін құрайды және өз бойына негізінен мынадай үш құрамдас бөлікті енгізеді: 1) Дүниені сезіну, әлемді қабылдау (дүниетанымның эмоционалдық-сезімдік құрамдас бөлігі); 2) Дүниені түсіну (дүниетанымның интеллектуалды құрамдас бөлігі, қрапайым тұрмыстық және рационалды-теориялық деңгейлерден тұрады); 3) Әлемге немесе дүниеге деген қатынас (дүниені сезіну мен әлемді түсінудің негізінде қалыптасады). Дүниеге деген қатынас – өмірдің қандай да бір мәселелеріне қатысты адамның құндылықтық қондырғыларының жиынтығы.

Философиялық әдебиетте әлемге қатынастың бірқатар негізгі сипаттамалары келтіріледі. Мысалы, әлемге қатынас – бұл философиялық-мәдениеттанулық категория, адамның әлеммен қатынастары мен байланыстарын жүзеге асыратын оның өзіндік санасының, өзін өзі анықтауының, өзін өзі дамытуының тәсілі; субъекеттен тыс болмыстың өзі үшін мағыналық және экзистенциалдық ашықтығын мойындайтын адами субъекттің мәдени-рухани-моральдық бағдары (В. Малахов); әлемге деген қатынас дүниенің ұлттық

образдарынан көрініс табады (Г. Гачев); мәдени адамның жалпыадамзаттық түбірі бар және сонымен қатар ол өз халқының нақты тарихи-мәдени кеңістігінде өмір сүреді, ата-бабаларынан қалған дәстүрге, тарихи жадыға сүйенеді; әлемге деген қатынас – өмірмәндік құндылық, тұлғаның рухани әлемінің мәселесі. Сондай-ақ әлемге деген қатынастың жатсынушылық-жаулаушылық, пайымдаушылық, тұтынушылық және шығармашыл-әрекеттік типтері болуы мүмкін.

Кез келген толыққанды, шындығында тұтас адам үшін әлемге қатынастың дара түрі тән болады. Мұндай ерекшеліксіз индивидтің әлемге деген қатынасының, ең алдымен қатынас екендігі даусыз. Онтологиялық тұрғыдан алғанда қатынас дегеніміз өз бойындағы жасырын қасиеттерді анықтаудың және оларды жүзеге асырудың шарты түрінде көрінетін заттар мен нәрселердің қатысушы болмысының тәсілін білдіреді [115, 61 б.]. Өз бойына адами тұтастықтың барлық алуан түрлі табиғи-әлеуметтік-рухани мазмұнын жинақтай отырып, оның экзистенциалды репрезентанты ретінде көріне отырып әлемге деген қатынас Дүниенің өзекті үзінділерінің өзгерістеріне сай оның әрқилы жалпы және жалқы қасиеттерінің қажетті түрде құбылуын білдіреді.

«Адамның әлемге деген қатынасының ең түпкі құрамдас негізі, – орыс философы А. Андрусенконың пайымдауынша, – адамның өзі, дүниедегі өзінің орнын оның іштей толғауы, осы толғаныстардың сәйкесінше дүниетанымдық бейнелерде білдірілуі, «адамшылықты» сақтау мен көбейтудің бағдарламасын жасау болып табылады. Адам өзін табиғи және әлеуметтік алуан түрліліктің шұбар ала шығырында сақтағысы, қорғағысы және дамытқысы келеді» [116, 89 б.]. Және мұның барысында екі тараптың да – белсенді (субъектті) және енжар (объектті) тараптардың бірлігі болған жағдайда ғана дүниеге деген қатынас шынайы тұтас бола алады. Әлеммен қатынастағы субъект болып қана адам өзін табады, өзін көбейтеді және өзін жасайды. Барлығын қамтушы осы қатынастың объектісі болғанда адам өзін жоғалтар еді.

«Әрбір нақты адамдағы белсенділік пен жауапкершілік өмірлік кернеудің өрісін қалыптастырады, оның полюстері бір ғана кеңістіктік-уақыттық шеңберде, бір ғана өмірлік ахуалдың

шеңберінде бұл қасиеттердің бірінің үстемдігіне әкеліп, алмасып отырады» [116, 90 б.]. Рухани әлем – адамның рухани мән-мағыналық күштерінің көрінісі – шексіз эволюцияда болады, өйткені адамның рухани мүмкіндіктері мол, сондықтан әлемге деген қатынас үнемі жетілу үстінде болады.

Әрбір қоғам және әрбір дәуірдің өзіне тән дүниетанымы болады. Кез келген дәуірдің дүниетанымы көптеген топтық және индивидуалды нұсқаларда жүзеге асқанымен, ол тарихи тұрғыда нақты. Дүниетанымның тарихи типтеріне мифологиялық, діни және философиялық дүниетанымдар жатқызылғанымен, сол дәуірде тек қана әлемге деген қатынастың осы ғана типі өмір сүрді деп айтуға болмайды. Қазіргі біздің заманымыздың өзінде біз кей жағдайларда мифологиялық және діни сананың қайта жаңғырып отыратынының мысалын байқаймыз. Бірақ ортағасырларда Шығыста да, Батыста да адам өмірінің барлық салаларында діннің басым болғанын ешкім де теріске шығара алмайды.

Әлемге деген діни қатынастың онтологиялық тұңғығына тереңірек үңілер болсақ. Бұл туралы белгілі философ А.А. Хамидовтың пікіріне құлақ түрер болсақ: «Діннің Қатынас – ретінде құрастырудың жалпы логикасы мен архитектуроникасы, негізінде, барлық адамзат үшін әмбебап. Және де оның әлеуметтік-мәдени артикуляциясы (ал оны әрі қарай қарастыруда, әрине, этно-мәдени-тарихи), оның нақтылығы – құбылысқа қана емес, Дін мәнісіне де қатысты (яғни Қатынас ретінде). Біз бұл жерде, ең алдымен, алғашқы әлеуметтік және антропоморфизм кез келген Дін үшін атрибутивті болатынын назарда ұстаймыз. Өзінің терең мәнділігінде ол жай ғана жаратылғанның жаратқанға ғана емес, алдын-ала мәлім төменгінің жоғарыға Қатынасы» [117, 380 б.]. Қаншама Абсолют Адамға тікелей және айқын берілмегендіктен, соншама, біріншіден оның имагинативті субституты айқындалады, қалыптасады, екіншіден, оның бар екендігіне деген сенім қалыптасады. Сонымен бірге, осы сенім когнитивті феномен емес (яғни квази-білімнің ерекше түрі емес), бұл имагинативті конструкциялаудың нәтижесіне эмоционалды-жігерлі талпыныс [118, 490 б.]. Бұл сенім Діннің алғашқы, негізгі деңгейін құрайды. Діннің неғұрлым дамыған түрлерінде ол дін тұту

мен дін оқуына жалғасады (догматтар жүйесінің доктринасы ретінде). А.А. Хамидовтың пікірінше, нақ осы деңгей тұтастық болып табылатын дін үшін жүйелендіретін болып табылады. Нақтылы сол оның барлық басқа құрылымдық деңгейлеріне өте-мөте діни (қатынастылық) сипат береді.

Алайда мәселенің түбіріне байыппен көз жіберсек, адамның сезімдік қабылдауларға жабысып қалған қыңырлығы бар. Бірақ өзінің өмір сүретін әлемі оған қаншалықты материалдық болып көрінгенімен, адам немесе тұтас халық үшін осының бәрі шынайы ма деген сұрақ қоятын сын сағаты да туады. Тіпті өзінің қабылдаулары қаншалықты шынайы деген сауалға бір минут та уақыт таппайтындарға, өне бойы қабылдаулармен алынған ләззатқа бөленіп жүргендерге де өлім келеді де, ол осының бәрі ақиқат па деген сұрақ қоюға мәжбүр болады. Дін осы сұрақтан басталады да, осының жауабымен аяқталады. Жазба тарихтың бізді жеткізе алмайтын уақыттың ең түкпірінде, мифтердің құпия тылсымында, өркениеттің таңы ата қоймаған тұста да осы сұрақ қойылған: бәрі қайда кетеді? Ол нақты шындық па?

Кез келген дін адам өлген кезде дау-дамаймен басталатын мынадай сұрақпен ашылады: біреулер адам мәңгіге өлді десе, екіншілері ол өмірін жалғастырады дейді. Қайсысы дұрыс? Бұл сұрақтың жауаптары көп. Метафизика, философия және дін бұл сұраққа әртүрлі жауаптар береді. Ақылдың мазасыздығын тізгіндеп отырып, бұл сұрақтың орнына «ал оның арғы жағында не бар, не нақты?», деп сұрақ қойғандар да табылды. Бірақ әзірге өлім бар кезде адамға осы сұрақты қоюға кедергі келтіру мүмкін емес. Біз, әрине, ол жақта ештеңенің көрінбейтінін өзіміздің есімізге салып, өз үмітіміз бен уайымыздың барлығын осы шақпен байланыстыра, сезімнен тыс әлем туралы ойламауға барымызды сала аламыз және күнделікті тіршілік біздің осылай шектелуімізге көмектеседі; әлемде болып жатқан нәрсенің барлығы бізді көкжиектен ары көз салмауға итермелейді. Бірақ әзірге өлім барда мына сұрақтар қайта-қайта қойыла береді: өлім барлығының соңы ма, ақиқаттың ақиқаты, материалдылықтың материалдылығы сияқты көрінетіндіктен неге сонша айрылмаймыз? Әлем бір мезетте жойылады және одан ары ол жоқ. Түпсіз тұңғиықтың жиегінде тұрған сәтте солып қалған ақылдың өзі дүр сілкініп,

мына сұрақты қоймай қалуы мүмкін емес: осы шындық па? Бүкіл өмірдің үміттері, ұлы ақылдың еңбегінің жемістері бір мезетте жоқ болады. Олар шынайы ма? Сұраққа жауап беру керек. Уақыт оның өткірлігін мұқалтпайды, керісінше оны өзектілендіре қояды.

Бірақ адамда бақытқа жетуге деген ұмтылыс бар. Біз бақытқа жету жолында не болса, соның артына түсеміз, өзімізді қоршаған ортадан бақытты іздеп аласұрамыз. Егер жолы болғыш жас жігіттен осы әлем нақты ма деп сұрар болсақ, ол нақты деп жауап береді және шындығында да ол оған солай көрінеді. Мүмкін, оның қартайып, сәттіліктің тұрақсыздығына көзі жеткен кезде, барлық нәрсе тағдырдың қолында деп түйіндеуі ықтимал. Ол енді өзінің қалауының қанағат таппайтынын түсінді, оның жан-жағын бұзып өтіп шығу мүмкін емес, мызғымас қабырға қоршап алған. Кез келген әрекет қарама қарсы әрекет тудырады. Барлығы да көзді ашып жұмғандай бір мезеттік – ләззат та, қайғы да, сән-салтанат пен байлық та, билік пен бейшарашылық та, тіпті өмірдің өзі де.

Осыған орай, барлық діндер орасан зор маңызы бар айғақты бекітіп отыр: адамзаттың ақыл-ойы белгілі бір сәттерде тек сезімдік қабылдаулардан ғана емес, логикалық құрылымдардан да жоғары көтеріле алуға қабілетті. Бұл деңгейге шыға отырып, ол сезімдермен қабылдана алмайтын және логикалық жолмен санаға сіңіріле алмайтын айғақтармен бетпе-бет келеді. Дәл осы айғақтар әлемнің барлық діндерінің негізінде жатыр. Біз, әрине, оларды сананың таразысына сала аламыз. Дегенмен де әлемдегі барлық діндер ақылға сезімдік қабылдаулардың шектеулілігін ғана емес, сананың шектеулілігін де игере алатын қабілет береді. Діндер осы қабілетті айғақ ретінде алдыңғы орынға шығарады. Бұл руханилық болып табылады. Ал осы руханилықты қалыптастырудағы негізгі тұжырымның бірі – адамзаттың бақытқа деген ұтмылысы мен оның бақыт төңірегіндегі толғанысы болып табылады. Мұның даму эволюциясын тарих философиясынан байқауға болады.

Рухани болмыс мәселесі – бұл тек тарих философиясының мәселесі емес. Тарих та тек рухтың тарихы ғана емес, рух та тек тарихилық қана емес. Бірақ, кез келген рухтың өз тарихилығы болады; және тарихтың да астарында қашанда адамдардың

тарихы жатады. Адам – біз білетіндей, өз тегіндегі жалғыз рухани жан. Әрине, ол «тек» рухани жан ғана емес, бірақ дегенмен де, өзінің мәнінде тек рухани жан. Және солай болғандықтан да, ол – тарихи жан. Руханилықсыз болмыстың тарихы да болмайды.

Органикалық өмірдің физикалық-материалдық болмыстан едәуір айрықшаланатынына ешкімнің күмәні жоқ. Бірақ ол осы соңғысынан тәуелсіз өмір сүре алмайды, ол оның мазмұнында бар, соған сүйенеді; физикалықтың заңдары организмге терең бойлап тараған. Бұл организмге олардан басқа оларға теңгерілмейтін дербестікке ие болуына кедергі келтірмейді. Дербестік, өз кезегінде төменгі жалпы физикалық заңдарды құбылтып өзгертеді.

Органикалық өмірге деген жан-дүние болмысының қатынасына қатысты да осылай. Сананың феномендері көрсетіп тұрғандай, жан-дүние де органикалықпен теңгерілмейді; оның олардың үстінен өз қабатын құрайтыны түсінікті. Бірақ біз бетпе-бет келген барлық жерлерде ол салмақты болмыс ретінде оған тәуелділікте болады. Ең болмағанда шынайы әлемде біз тасымалдаушысы ретінде организмге ие болмайтындай жан-дүниені білмейміз. Егер біз осыдан органикалықтың заңдары мен айқындылыққа теңгерілмейтіндей ешқандай да өзіндік айқындылықтар мен заңдар болмайды деген түйін жасасақ, онда бұл феномен танылмаған күйінде қалар еді және біз «төменнен түсіндіруге» түсіп қалар едік. Психология ендігі жерде мұнда арнайы жан-дүниелік дербестіктің үстемдік ететініне күмәнданбайды; әрине, біздің ол туралы аз білетініміз рас (психология жас ғылым емес пе), бірақ ол туралы біздің білетініміз оның өзгешелігі, дербестігі, редуцияланбайтындығын сенімді түрде дәлелдейді. Рухани болмыс, осылайша, – оның көрінбейтін болмыс екендігіне, бүкіл тәуелділігіне қарамастан, өзінің өзгешелігінде барынша дербес болып табылады.

Ақырында, психологизм игерілгеннен кейін рухани болмыстың да жан-дүние болмысы мен оның заңдылықтары саласына тең еместігі кеңінен танымал айғаққа айналды. Логикалық заңдар да, білім мен танымның төлтумалылығы да психологияға теңгерілмейді. Ерік пен әрекет, құндылықтық қатынастар, құқық, этос, дін, өнер салалары одан әрмен

теңгерілмейді. Бұл салалар өздерінің феноменалдық мазмұндарының өзімен психикалық феномендер патшалығынан үстем тұр. Рухани өмір ретінде олар байлығы мен алуан түрлілігі жөнінен төменгі қабаттар онымен салыстыруға да келмейтіндей, анағұрлым жоғары деңгейдегі өзіндік болмыстық қабатты түзеді. Бірақ бұл жерде де төменгі болмысқа деген дәл сол қатынас өз күшін сақтайды. Рух ауада қалықтап жүрмейді, біз оны рухани өмірді тасымалдаушы – органикалық болмысқа да, одан ары материалдық болмысқа да ұқсамайтын жан-дүние болмысы ретінде ғана білеміз. Демек бұл жерде де әңгіме жоғарғы болмыстың төменгі болмысқа барлық тәуелділігіне қарамастан, одан дербестігі туралы болып отыр.

Руханилықтың өзегін ғасырлар бойы дін мен діни құндылықтар құрады. Ортағасырлық шығыс, оның ішінде түркі философиясы ислам дінімен тығыз байланысты болды дедік. Бұрынғы кеңестік кезеңде де ортағасырлық шығыстық философияның діни дүниетаныммен байланысы теріске шығарылмады, бірақ оның өзі де теориялық ойлауға ешқандай ықпалы жоқ кейбір жалпылықтарды ғана дінге қалдырып, басты рөлді рационалды танымға берді. Еркін зерттеу мен идеологиялық тәуелсіздікті қалпына келтіру шығыстық перипатетизмдегі философиялық рационалдылық пен діни сенімдер арасындағы лайықты өзара қатынасты тарихи-мәдени реконструкциялау жөніндегі жұмыстардың нәтижелі жандануына мүмкіндік берді.

Академик Ә. Нысанбаевтың пікірінше, «шығыс перипатетизмінің ерекшелік белгісі философия мен дінді дуалистік қарама-қарсы қоюмен, бірін екіншісінен жоғары немесе төмен қоюмен сипатталған жоқ, олардың қоғамда өмір сүруге тең құқықтары бар және бағалары бірдей, әрқайсысы бір-бірін өзара толықтыра отырып, өз міндеттерін шешумен айналысады деп есептелді. Олардың арасындағы айырмашылық тек Құдай, әлем, адам туралы және олардың арасындағы қатынастар жөніндегі ислам даналығы араб-мұсылман ойшылдарының философиясында дінге сенушілердің білімді де зиялы қабаты түсіне алатын тілде сөйлесе, ал дін дәл осы ақиқаттар мен аяндарды діншілдердің сауаты төмен бұқарасына ұғынықты бейнелерде баяндады» [119, 83–84 бб.].

Ортағасырлық шығыстық перипатетизмнің ең көрнекті өкілдерінің бірі әл-Фарабидің дүниетанымдық жүйесінде логикалық рационалдылықтың формалары, жаратылыстық, дәл және гуманитарлық ғылымдар және ақырында, құдіретті ғылым – метафизика зерделіге қарай және, демек, сенімнің барынша берік негізі болып табылатын Бастапқы мәнді шынайы түсінуге қарай өрлеудің сатысы ретінде көрініс береді. Екінші жағынан, исламның тарихи рөлін бағалай отырып, ол осы әлемдік дінді әуел бастан толерантты және демократиялы болған философияның шынайы мәні мен мақсатын ашып, оның дамуы мен гүлденуіне ықпал ететін ілім ретіндегі мәнін ашады.

Кей кездері еуроцентризмге бейім зерттеулер мен жарияланымдар да ортағасырлық ислам философиясының рөлін антикалық теориялық мұраны еуропалық мәдениетке беруден ғана көреді. Осылайша пайымдап игеру мен тасымалдаудың өзі ислам өркениетінің тамаша құбылысы екендігі рас, «бірақ, дейді Ә. Нысанбаев, – менің пікірімше, оның рөлі осымен шектеліп қалмайды. Шындығында Шығыс Ренессансының философиясы өз дәуірін толғауды, адамның орны мен фәни дүниедегі мақсатын анықтауға орай Пайғамбардың сөзі жария болған осы рухани жаңа шынайылықты ой толғауынан өткізуді мақсат етіп қойды. Осылайша зерделеудің органоны ретінде әл-Фараби философияны таныды және философия өмірде бар ғылымдардың бүкіл кешеніндегі білім беру мен ағартушылықтың жолбасшысы, даналық пен нағыз бақытқа қол жеткізуге ұмтылатындардың міндетімен түсіндірілетін энциклопедиялық тұрғыда жан-жақты игерілетін білім ретінде көрінеді. Нағыз бақыт оның жұмыстарында Жаратушының құдіреті алдында толық кемелдікке жету үшін ажыратылғанға дейін тәнге тәнге тәуелді болып, аз-маз байланысын сақтайтын жанның, руханилықтың болмысын білетін мән түрінде көрініс береді» [119, 83 б.].

Зайырлы білімнің дамуы, ғылымның, өнер мен әдебиеттің жетістіктері адам парасатына деген сенімді нығайтып, адамның танымдық қабілетін құрметтуде, табиғаттың ең жоғарғы туындысы ретіндегі адамның сұлулығы мен адамгершілік қасиеттерін мадақтауда көрініс тапқан мәдениеттің

гуманистік бағдарын айқындады. Осы айтылғандар және араб философтарының ежелгі гректік философиялық дәстүрді, ойлаудың антикалық үлгісін дамытуы шығыстық перипатетизмнің негізіне алынды. Әл-Фараби оның көрнекті өкілі болды. Алайда әл-Фараби философиясында қойылып, шешімін тапқан мәселелердің саналуандығына қарамастан, оның философиялық ізденісінің бағыты мен мазмұндық тереңдігін ислам айқындады. Ислам дүниедегі адам өмірінің мәні мен мақсатын, оның рухани саулығы мен бақытқа жету жолдарын көрсетіп берді.

Әл-Фараби онтологиясы – рационалистік позиция арқылы түсіндіретін әлемнің философиялық кескіні мен ондағы адам орны. Ол қоғамдық сана барлық жерде сөзсіз қабылдаған ислам монотеизмінің орнығуы жағдайында қалыптасты. Онтологиялық мәселенің Мұхаммед алған аянда ұялануы оның ортағасырлық мұсылман мәдениетінде шешілуінің параметрлері мен тәсілдерін айқындады. Мұны ислам руханилығы мен философиясын, ғылымын зерттеген көптеген ғалымдар атап көрсетті. Олар ислам әлемінің ойшылдары өздерінің ғылыми ізденістерінен көп бұрын, құдайдың жаратушы екенін білгенін айтады. Олар өздерінің кәсіби зерттеулерінің белгілі бір кезеңінде бұл бастапқы ұстанымнан ауытқи да алды, бірақ күнделікті тұрмыстарында және дүниетанымдық бағдарларында оны ешқашан ұмытқан емес. Сондықтан әл-Фарабидің философиялық ұстанымы әу бастан-ақ аян алу ауқымында қалыптасты, соның ықпалында бола отырып, соған және онтологиялық мәселеге қатысты өзіндік позициясын қалыптастырды.

Жалпы Фараби дүниетанымы мен философиясында бақыт ұғымы тәухидті негіздеумен сабақтастықта негізгі орынды алып жатыр және оның ілімінде бақытқа жету адамның дүниеге келуінің және жаратылуының себебін құрайды. Фарабидің пікірінше, бақыт адамның соңғы мұраты және «теориялық жағынан болсын, практикалық тұрғыдан болсын, барлық ілім мен философияның әрі материалдық әрі рухани бүкіл адамзаттың іс-әрекеттері нәтижесінде жеткізер осы мұраты – бақыт болып табылады. Осы мақсатқа жеткен адамның одан басқа қол жеткізер мұраты да жоқ деуге болады. Өйткені ол,

барлық мұрат-мақсаты, талап-тілегіне жетіп, рухын қанағаттандырып, жетуге болатын ең жоғары нәтижеге бақыт мақамына жетіп отыр» [120, 223 б.].

Алайда кемелдікке жетілудің мұндай жолы ұлы ойшылдың ілімінде адамның тіршілікке тән барлық істерден баз кешіп, оларды жағдайдың еркіне лақтыра салуын байқатпайды. Оның пайымдауынша, адамдар аспан астындағы әлемдегі өз қоғамында барынша қайырымды өмір сүру тәртібіне қол жеткізуі, Зерде, Қайырымдылық, Әділеттілік және басқа да исламдық әрі жалпыадамзаттық құндылықтарға негізделген Ізгі қаланы құруы тиіс. Яғни, «жалғыздың үні шықпас, жаяудың шаңы шықпас» демекші, бақытқа жалғыздықпен жету қиын, сондықтан оған әлеументтік бірлікпен, қоғам мен заманды өзгерте отырып ұмтылу керек. Бұл бақыттың социологиясына негізделгендіктен, оны талдауды келесі тараушалардың еншісіне қарастырамыз.

Шығыс перипатетизмі бағытының Орта Азиядан шыққан келесі бір көрнекті өкілі Ибн Сина үшін бақыт жанның жетілдіру идеясымен сипатталатын діни-адамгершілік мағынаға да ие. Жанның кемелденуіне білім алу мен ағартушылық арқылы, яғни метафизикаға өрлеуге және оның ақырғы мақсаты – құдіретті Бастапқы себепті тануға мүмкіндік беретін білімге ие болу арқылы жетуге болады. Шығыстық перипатетизм бойынша бұл білім кез келген теориялық пікірдің формальдық өлшем негізінде ақиқатқа сәйкестігін анықтауға арналған зерде мен қисын арқылы тексерілуі тиіс [121, 69–70 бб.]. Сондықтан философия логикалық-рационалистік теологиямен жақындасады немесе шығыс перипатетизмінің теологиялық тұжырымдамасы, көбіне метафизикалық тұжырымдама деп қарастырылады. Міне сондықтан жер бетіндегі өмірдің мәні ретіндегі жанның жетілуінің исламдық-діни мотивтері Ибн Сина философиясындағы барлық эмпиристік және тіпті сенсуалистік үрдістерге қарамастан, онда әлі де болса рационалды метафизиканың басымдылығының сақталуына ықпал етті.

Ибн Синаның дүниетанымы дәл көрсетіп бергендей, шығыстық перипатетизмнің араб-мұсылмандық ортағасырға қажетті болуы мен бейімделуінің бір себебі, оның классикалық философия мен неоплатонизмнің физикалық және мета-

физикалық ізденістеріне иек арта отырып, ғылыми білімді негіздеу мен ислам дінінің ұстындарын біріктіру мәселесінде анағұрлым салмақты және шынайы ұстанымды ұстануында болды. Онда трансцендентті болмыс пен имманентті нақтылықтың синтезі жүзеге асырылды, бүкіл жаратылған эмпирикалық әлемді зерделі Әуелгі Себептің көрінісі, бейнесі ретінде қарастыратындай олардың арасындағы байланыс пайымдалды.

Дүниеге деген діни және рухани қатынастың тұжырымы ретіндегі бақыт түсінігі Қожа Ахмет Иасауидің ілімінде барынша ашылады. Ортағасырлық түркі философиясының белді өкіліне жататын оның ілімінде дәстүрлі түркілік дүниетаным мен исламдық философия қабысып жатты. Исламмен астасып кеткен дәстүрлі түркілік дүниетанымның өміршеңдігін төл мәдениетіміздің бастан өткізген тарихынан да, бүгінгі қоғамымыздың тіршілік арналарынан да аңғаруға болады. Сондай-ақ, дәстүрлі түркілік дүниетаным – қазақ мұсылмандығының қалыптасуындағы негізгі құндылықтық әрі құбылыстық бастаулардың тұғыры мен ұстындық негізі. Бұлай деуіміздің негізгі себебін қазақ мұсылмандық түсінігінің қалыптасуындағы Иасауидің әдістемесінен көруге болады. Иасауитанушы-ғалым Досай Кенжетай былай дейді: «Иасауи ілімінің ислам өркениеті мен дәстүрлі түркілік дүниетаным арасындағы еркін сұхбат (аксиологиялық-социофеноменологиялық диалог) негізінде қалыптасқаны белгілі. Иасауи дәстүрлі түркілік дүниетанымдық ұстындарды исламдық ұстындармен үйлестіре отырып дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам мәдениеті арасында «еркін сұхбат» құра білді. Иасауидің еркін сұхбат ұстанымы – кешегі маркстық диалектика сүйенген «дамудың қажеттілігі» ұстанымынан мүлде басқаша. Мысалы, оның әдістемесінде және ислам философиясында ойлау процестері жалпы адамзаттық даму сатылары ретінде аңыз, дін, философия, ғылым деп қарастырылмайды. Бұлар – бірін-бірі толықтырып тұратын, белгілі қызметтік (функциялық) кеңістіктері бар, өзара тең дәрежедегі ақиқатты түсіндіру формалары. Бұлардың арасында тепе-теңдік пен үйлесімділік болғанда ғана адам еркін ойлай алады. Иасауи ілімі өзіндік әдістемелер жүйесі арқылы осы тарихи, табиғи сұхбаттың жүзеге асырылуындағы

басты себеп, әрі бүгінгі қазақ философиясының ислам және түрік өркениеттерінің біртұтас болмыстық ерекшеліктерге ие болуына ықпал еткен арналы өзек» [122, 259 б.].

Мұсылман философиясының аясында дамыған бұл ерекше рухани ой бағыты – түркі фәлсафасы өз бойына исламды, антикалық философияны, түрік руханилығын жинақтады. «Түркі руханилығы» – бұл түркі рухани тәжірибесінің философиялық рефлексиясының тәсілі және бірегейленуі мен өзін-өзі сақтауының модусы. Түркілік рухани қайнардан нәр алатын түркілердің фәлсафасы бойында түркілердің мыңжылдық рухани-материалдық практикасын жинақтаған түркілік бірегейлік код, ол философиялық діни антропология, мистикалық философия (түркілік суфизм), өмір философиясы (түркілік экзистенциализм). Феномен ретіндегі түркі фәлсафасы туралы қазақстандық зерттеулерде тұңғыш рет осы философияның өзгешелігін жақтаған Ә.Н. Нысанбаевтың шығармашылық белсенділігінің нәтижесінде айтыла бастады.

Түркі ойшылдарының философиялық ілімдерінде мұсылмандық антропология мен этикалық мәселеге деген бетбұрыс жүзеге асты. Түркі фәлсафасы басты екі міндетті орындады: адамгершілік метафизикасын реконструкциялау және діни антропологияны реконструкциялау.

Ж. Баласағұнның, Қ.А. Иасауидің, М. Қашқаридің, А. Иүгінекидің және басқаларының ілімдерінде адам өмірі мен шығармашылығының шарты ретіндегі этикалық императив мәселесі басты нысана болды. Түркі философтарының көтерген және шешкен негізгі түйткілдері мыналар:

- адамгершілік жетілудің мәселелері;
- әділеттілік мәселесі;
- ағартушылық мәселесі;
- бақыт пен игілік мәселесі.

Ж. Баласағұнның ілімінде бақыт моральдың, зерденің, білімнің және әділеттіліктің мәйегі ретінде көрінеді. М. Қашқарида адамгершілік түркілік және ислами рухани құндылықтарды біріктіруші бастау ретінде көзге түседі. Ол сондай-ақ тілдің философиясы мәселелерін көтереді. Сопылықтың түркілік бағдарын білдіретін Иасауи ілімінде адамгершілік жетілу бақыт ретінде ақиқатты ұғынуға әкеледі. Иасауидегі адамгершілік

жетілудің басты феномендері: қайырымдылық, аскетизм, сүйіспеншілік, шыдамдылық, бұлар әлемді өзгертетін әсерлі күштер болып табылады. Түркілік фәлсафа – сұхбатшыл әрі әрекетшіл философия, ол теориялық та, практикалық та білімді жасақтауға бағытталған, ал олардың синтезі әлемді тану мен дүниеде адамгершілік заңдарды жүзеге асыруға бағдарланған.

Фәлсафа, түркілік фәлсафа, исламның сопылық-мистикалық философиясы – қазіргі мұсылмандық философия-ның дамып отырған іргелі негізі. Қазіргі мұсылман философия-сының негізгі бағыттары: мұсылмандық модернизм; мұсылмандық экзистенциализм; мұсылмандық персонализм; сұхбаттық мұсылмандық философия. Бұл бағыттар қазіргі заманғы Шығыс және Батыс философиялық дискурстарында айқындалып отыр. Мұсылмандық философияның батыс-еуропалық философия-мен үндес бағыттары әлемді танудың дәстүрлі міндеттерін – онто-логиялық, гносеологиялық, этикалық, антропологиялық, діни-феноменологиялық және т. б. міндеттерін шешеді. Өзінің исламдық рухани бастаулары мен ерекшелігін сақтаған мұсылмандық философия Батыс пен Шығыстың философиялық рефлексиясына сай дамуын жалғастыруда.

Ортағасырлық түркілердегі әлемге деген діни қатынастың басты қыры тәңіршілдіктің метафизикасынан көрінеді. Исламды қабылдаудағы жеңілдік осы тәңірішілдіктің де монотеистік бағдарда болуымен түсіндіріледі. Ортағасырлық түркілік діни философиядағы бақыт ұғымы ырыс, береке, түсініктерімен қатар, «құт» сөзі арқылы білдіріледі. «Құр жатқан Тәңірінің құтынан қағылады», «Қонақ келсе құт келеді», «Ерте тұрған еркектің ырысы артық», ерте тұрған әйелдің бір ісі артық» деген қазақ халқының мақалдары өзінің түп-төркінін көне түркілік дүниетанымнан алады. «Құт» сөзі мен ұғымының орталық азиялық мәдениеттегі ең көне әрі негізгі екендігін ескеру керек, сол себепті де Махмұд Қашқари өзінің «Сөздігінде» оны ешқандай тәржімәсіз береді: «Құт – құт, бақ-дәулет» [104, 458 б.]. М. Қашқариде «құт» – бақыт сөзінің тек бір қырын ғана ашып отырғандығы, бірақ оны тек Тәңірі беретіндігі айтылады. Ол сондай-ақ тілдің философиясы мәселелерін көтереді. Сопылықтың түркілік бағдарын білдіретін Иасауи ілімінде адамгершілік жетілу бақыт ретінде ақиқатты ұғынуға

әкеледі. Иасауидегі адамгершілік жетілудің басты феномендері: қайырымдылық, аскетизм, сүйіспеншілік, шыдамдылық, бұлар әлемді өзгертетін әсерлі күштер болып табылады. Түркілік фәлсафа – сұхбатшыл әрі әрекетшіл философия, ол теориялық та, практикалық та білімді жасақтауға бағытталған, ал олардың синтезі әлемді тану мен дүниеде адамгершілік заңдарды жүзеге асыруға бағдарланған.

Түркілік дүниетанымдағы бұл тұғырнамалық түсініктің тағы бір қыры Жүсіп Баласағұнның атақты «Құтты білікке» жазылған алғысөзінде ашылады: Бұл кітап қандай билеушіге бармасын, қай жерге жетпесін, оны шексіз сұлулығы мен ұлы кемелдігі үшін сол елдердің данышпан ғалымдары қолдап, әртүрлі атаулар беріп отырды. Шың елінің ғұламалары оны «Ізгі істер жинағы» деп атады, Машың билеушілерінің кеңесшілері «Патшалықтың шаттығы», Шығыс елдерінің патшалары «Билеушілердің әшекейі», ирандықтар түркілердің «Шахтар кітабы», ал кейбіреулері «Патшаларға өсиет кітабы», ал тұрандықтар болса, оны «Құтты білік» деп атады» [7, 9 б.].

Бұл анықтамадан «құт» ұғымының тағы бір маңызды мағынасы шығады – «билік-басқару». Бұл тек мемлекетті жай басқару ғана емес, ізгілікті әрі әділ басқаруға әкелетін білімді білдіреді. Ғұндардың билеушілерін «Тәңірқұт» деп аталуын, кейінгі түркі және шыңғыс билеушілерінің есімдерінде көп кездесетін «Құтлығ» атауын осы дүниетанымдық доминантамен түсіндіруге болатын тәрізді. Яғни билеушілер білімді әрі әділ болуы керектігі түркілердің дүниеге деген тәңірішілдіктен қатынасынан туындайды

Түркілерде билік басында қаған (хан) болады. «Қаған» немесе «хан» сөзі сақа тілінде «хахха-аан» – «қорған» мағынасынан шығады. Бұл сөз, сондай-ақ «халық пен Тәңір арасын байланыстырушы көпір, өткел» мағынасын беретін көне түрік сөзі. Қаған Тәңірдің құты арқылы ұлысты, яғни Тәңірдің аманатымен басқару құқына лайық бола алады. Бұл түсінікті кейіннен әл-Фараби исламдық дүниетаным негізінде жаңғыртып, өзінің «философ–қаған» тұжырымдамасының іргетасын қалайды. Бұл концепцияға сәйкес данышпан-қаған болу Тәңірдің нұры – «белсенді санамен» (ал-фа'ал ал-'ақл) құттанғанда ғана мүмкін болады. Отырарлық ойшылдың бұл

тұжырымдамасы кейіннен Жүсіп Баласағұнның «Құтты Білік» атты атақты шығармасында еңбегінде жаңғыртылды.

«Күлтегін» және «Білге Қаған» жазуларында Тәңір тарапынан тағайындалған қаған – бүкіл адамзаттың (кісі ұлының) билеушісі. Түркі мемлекеттілік иерархиясы бойынша қаған – ең жоғары атақ. Бұл тақ пен атаққа лайық болу оңай болмаған. Сонымен қатар сайланған қаған Тәңірі тарапынан құт, жарлық, үлгі сияқты берілген қасиеттерді сақтауға міндетті. Жақсы қаған елін қорғап, елінің төресін, яғни жарғы-заңдарын (конституциясын) реттеп, оны халыққа, келешек ұрпаққа насихаттауы тиіс. Қағанның міндеті – халықтың қарнын тоқ, киімін көк, бай қылу. Сондықтан Білге қаған «Шығандаған халықты бай қылдым, Жалаңаш халықты тонды қылдым» – дейді. Түрік қағандары жасаған істерін келешек ұрпаққа білдіруді мақсат еткен. Сондықтан да түрік қағандары кейінгі ұрпаққа деген өсиеттерін тасқа ойып аманат етіп қалдырған [122, 259 б.].

Жалпы құт ұғымының мәні мен мазмұны көпжақты: ол рухты немесе жанды, мүмкіндік пен өмірлік күшті, байлық пен игілікті де білдіреді. «Құтты» күрделі идеялық-мағыналық кешен ретінде зерттеушілер оны дәстүрлі мәдениет рәміздерін (киіз үй, киім, тағам) түсіндірудің кілті ретінде қарастыруға бейім. Герменевтика тәсілі ретінде қолданылатын бұл қадамда дәстүрлі мәдениеттің өзі түсіндіруді талап ететін тұтас мәтін деп қабылданады, бақыттың да ауқымды «құт» ұғымы мәдениет рәміздері мен жасырын белгілерін (кодтарын) оқуға мүмкіндік береді [123, 9–19 бб.].

Түркілік фәлсафа өзінің философиялық идеяларын осы түркі халықтарының әмбебап әрі ашық дүниетанымы, түркі мәдениетінің феномені болып табылатын тәңірішілдіктен алады. Түркілік фәлсафаның өзегі ретіндегі тәңірішілдікті танымның онтологиялық формасы деп анықтауға болады, бірақ онда онтологиялық танымның алдын Тәңірінің болмыстығын пайымдайтын интуитивтік сезімталдық орайды. Өмір мен өлімге, мәңгілік пен бірмезеттікке қатысты болмысты танудың мұндай формасын даналық деуге келеді. Дәл осындай трансценденттік қиял Тәңіріні ақылмен танылмастай етеді әрі шығармашылықтың соған сәйкес мәдени формаларын түзеді. Сондықтан адам өзінің әрекеті барысында өз өмірінің

эмприкасынан көтеріле алады. Егер құстар физикалық тұрғыда ұша алатын болса, ал адамдар өзінің шығармашылық қиялында рухтың трансценденциясына қабілетті.

Тәңіршілдіктің метафизикасындағы негізгі идея – Біртұтас Мән ретіндегі Тәңірі. Тәңірі – бұл трансценденция, барлығын, Көкті де, Ғарышты да, Табиғатты да, Өмірді де, Адамшылықты да, барлық болмысты қамтитын бастау. Тәңірі сөзінің өзін кейбір зерттеушілер кейінірек ғұн тіліне көшкен прототүрік сөзі деп есептейді. Оған сәйкес ол «таң» және «рі», «ер» деген екі түбірден тұрады. Яғни барлығын нұрландыратын, барлығын оятатын, барлығына өмір беретін бастау, Тұлға-Бастау, Аспан-Бастау. Осы түсінігіне сай оның «Көк Тәңірі» деп те тіркесіп аталуы еске түседі. М. Қашқаридің «Сөздігінде» бұл сөздің этимологиясы былайша тарқатылады:

«Көк: көк аспан. Мақалда былай деп келеді: «Көкке түкірсе, жүзге түсер». Бұл: мақал «басқаға жамандық істесең, өзіңе қайтады».

«Көк: рең, түс. Көк түс. Көк тон. Сондықтан аспан түсті нәрсенің бәріне осы сөз қолданылады».

«Көк: көк. Кент көгі; Қаланың көк баулары, көк ағаштары».

«Көкиүк: қыстақтарда, түркімендердің үлкен дәрежелі адамдарына берілетін ат» [104, 591 б.].

Иә, қазіргі қазақ тілінде де, «көк» сөзі аспанды, түсті, шөпті білдіреді. «Көктің» тағы бір мағынасы – бұл да Бастауды білдіреді, мысалы, «көк шықты», «көктем келді». Сондай-ақ қазақтар өз әкелерін және қадірлейтін үлкен кісілерді «көке» дейді. Бұлардың да шығу тегі «көк» сөзі болуы мүмкін деп пайымдай аламыз.

Әлемге деген діни қатынастағы тәңіршілдікті біртіндеп ислам дінінің түркі даласы мен қаласына енуі барысында Жаратушы Аллаға деген сенім алмастырды. Және бақытқа жету мен өмірдің мәні де ислам дінінің негізгі қағидаларымен байланыстырылды. Адамға ұлы шындықты жеткізген Мұхаммед пайғамбар әрбір адам сезіне алатындай етіп, олардың көкірек көзін ашуға ұмтылды. Адам үшін түсірілген Құран адамның өзінің мәнін ашты. Құранда адам болмыстық қырынан да, тектік қырынан да, танымдық қырынан да көрінеді. Құран адам мен оның жер бетінде өмір сүруінің мақсаты мен парыздарын

анықтап береді. Құранда адамның танымдық қабілеттері, оның рухани қажеттіліктері де сөз болады. Әуелде балшықтан жасалып, рухтың демі үрленген адам кемелдене түсуі тиіс.

Бақытты болуға ұмтылу адамға жаратылысынан сіңген табиғи құбылыс, дін әрқашан бұл мәселені адамгершілік заңды аттамай, ешкімге зиянын тигізбей шешуге тырысады.

Ислам – тек дүниетаным емес, адамгершілік жайлы ғылым, ол Қазақстан, Орта Азия, Шығыстағы көптеген елдердің адамгершілікте дамуына әсер етуде. Исламдық этикалық ой исламдық өмір бейнесін анықтайтын, ислам дін ретінде пайда болғалы бері өмір сүріп келеді. Бірақ бұл ойдың теологиялық-этикалық жүйеде қалыптасуына көп уақыт керек болды, алдымен мұсылмандардың қайнаркөздерінің негізі болып табылатын Құран мен Суннада бейнеленген мұсылмандардың моральдық нормалары қарастырылды.

Құрандағы моральдық жазбалар қарапайым өмірдегі барлық жағдайды: отбасы қатынастарын, туыстар арасындағы қатынастарды, басқада діндегі адамдар мен қарым-қатынасты, сауда-саттық пен тоқумен айналысуды қамтыған. Ислам жазбалары бойынша бақытты тек құдайға сиыну арқылы, тек соны тыңдау арқылы табуға болады. Сондықтан осы жазбаларға сүйеніп, мұсылмандар өз жолдарын таңдайды. Бұл мұсылман ойының нақ ортасы және ислам жолын қуушылардың рухани өмірінде маңызды рөл атқарады. Мұсылман нағыз адам болу үшін таза, өз ісіне адал, сөйлеген сөзіне мұхият болуы керек. Сонда ғана ол Алла алдында, адамдардың алдында сыйлы болады. Діни сезімін кеңейтеді, оған күш береді. Адамды бақытты қылатын басты нәрсе – өзінің менмендігімен туған махаббат, себібі нағыз махаббатқа өз құмарлығын жеңу арқылы жетеді, құмарлықтан құтылған адам руханилыққа жақындайды. Сондықтан адам өмірінің мәні Аллаға ұқсас рухани адам болу болып табылады.

Адамды құдай өзінің жер бетіндегі халифы етіп жаратты, жан-жануарлармен салыстырғанда оған рухани әлеует беріп, артық қылып жаратты. Және бұл жерде осы рухани әлеуетті жүзеге асыру адамның өзінің еркінің қатысы арқылы жүзеге асатынын айта кету керек. Адам жаратушысының дидарын көру мәртебесіне ие болу үшін Жер бетіндегі сынақтан өтуі керек.

Демек, Құрандағы негізгі мәселе адам, оның өмірі, өмірінің мәні мен мақсаты, оның бақыты мен тағдыры болып табылады. Құран мәтінінің өн бойында адамзат өмірінің трагедиясы, оның Құдай алдындағы құлшылықтары мен адасушылықтары көз алдымыздан өтеді. Көз алдымыздан тура жолды іздеген адамдардың, одан тайқыған адамдардың бейнелері көрінеді. Пайғамбарлар мен әулие-әнбиелер адамдарды ескертеді, бірақ адамдар қыңырлықпен алған беттерінен қайтпайды. Әрине, бұл Жаратушының мейірімінен хабар береді, өйткені Ол адамдардың дұрыс жолмен жүруін пайғамбарлары арқылы хабарлап отырады.

Мұсылман философиясы қалыптасқан уақытта пайғамбардың көзқарасы онтологиялық ілім сипатына ие болып, қисынды негізделді, пұтқа табынушы араб санасына қарсы бағытталған Мұхаммед пайғамбардың уағыздарымен салыстырғанда жан-жақты негізделген түрге айналды. Сенімдік ұстанымдардың қалыптасуында кадариттік-жабариттік пікірталастар, мутазилиттердің Құран мен оның қағидаларына күмән келтіруі, негізінен, әл-Ашари ізбасарлары болып табылған мутакаллимдер әрекеті маңызды рөл атқарды. Олардың барлығы Құранның ақиқатқа ұмтылысын логикалық дәлелдеп, негіздеуге, оның қағидаларына жүйелі форма мен нанымдық беруге көп күш-жігерлерін жұмсады.

Егер онтологиялық мәселеге қатысты Құран идеяларын жаңғыртуға талпынсақ, олар үш негізгі идеяға келіп тіреледі: 1) Алла – жалғыз жаратушы және болмыстың себебі; 2) дүние – Құдай жаратушының нәтижесі; 3) адамды да Құдай жаратқан, бірақ Құдайдың басқа туындыларымен салыстырғанда, оның өмірінің ерекше мақсаты бар. Бұл идеялар Құранның барлық мазмұнын қамтып жатыр, олар Мединалық кезеңге де, Меккелік кезеңге де тән және Құран мәтінінің барлық жерлерінде кездеседі. «Ол – Алла – бір, Алла, мәңгі; тумалы да туылмайды, Оған ешкім тең келмейді» (112:1; 112:2; 112:3; 112:4). «Ол Алла Жаратушы, Жасаушы, Қалыптастырушы. Оның атаулары да ең әсем...» (59:22; 59:24) және т. б.

Мұхаммедтің Суннасынан Құранды кейінірек зерттегенде және оның астарлы мағыналарын айқындағанда көп назар аударылған мәселелер бөліп алына бастады. Алайда, аянға кәміл

сенгендер бұл мағыналарды қайткен күнде де түсінуі тиіс болды, өйткені бұл әрбір мұсылман жүріп өтуге тиіс құдайылық жол еді. Бұл мәселелер қатарына, ең алдымен бір құдайлық, Құдайдың есімдері мен сипаттары, Жаратушының өзі жаратқан нәрселерге қатынасы; «адамның әрекетке қатынасы», яғни адам бостандығы мен бақыты мәселелері және т. б. талқыланды.

Адам бақытқа тек таным барысында және соның нәтижесінде ғана жетеді десек, ислам дінінде шынайы бақытқа жетудің жолдары адамзат баласына арнайы түсірілген Құран Кәрімде баян етілген. Ол – құт-берекенің нағыз қайнар бұлағы. Егер адамдар оның әмірлеріне мойын-сұнатын болса, өмірлері нұрланып, тіршіліктерінің берекесі артып, жұрт алдында мерейлері үстем болады. Сөйтіп, өресі жазылып, көңілдері жайланып, пәнилік ғұмырын жұмақтық өмірге айналдырар еді.

Құран – соңғы пайғамбармен кемеліне жеткен ең ұлы дін – Исламның кітабы, сондықтан бүкіл ғаламды, бүкіл дәуірлер мен мекендерді қамтыған. Ол күллі адамзатқа: тәпсірші, ғылымшы, социолог, психолог, тасауыфшы, философ, физик, химик – бәріне бүкіл ғасырда әрі барлық ғылыми деңгейде тәлім үйретеді. Құранда нәпсі тәрбиесі, ар-ождан тазалығы, өз-өзіне есеп беру, отбасын басқару, бала тәрбиесі, әлеуметтік қатынастар, әдептілік қағидалары, адамгершілік нормалар, құқық, экономика, жаратылыс заңдылықтары, ғылым мен мәдениет негіздері және т. б. көптеген жайттар қамтылған.

Тәухид, пайғамбарлық, өлгеннен соң қайта тірілу, ғибадат, азаптан сақтану мен мәңгілік бақыт – міне осының бәрі мәселелердің мәні мен маңызына қарай, кейде анық та қанық, кейде ишарат түрінде астарлы мағынада орын алған. Алғаш түскен күннен бастап бүгінгі күнге дейін он төрт ғасыр өткеніне қарамастан, Құранда тың әрі аса өткір мәселелер бар. Олардың барлық ақиқатын ғылым әзірге аша алмай отыр. Жаратылыстану ғылымының Құран көрсеткен көкжиектерге жеткенше, қанша мәрте өзгеріп толығатыны белгісіз. Адамзат тарихында мінсіз көрінген қаншама теория дүниеге келді, дегенмен, уақыт өте келе, олар көнеріп, орнын жаңалары басты. Сондықтан да адамзатқа екі кітапты да – Құранды да, Жаратылысты да қатар оқу керек болады.

Құран, Жаратылыс және Адам – үшеуін бір-бірінен ажырату адамзаттың басына әлемдік деңгейде үлкен кесір-кесапаттар әкелді, ал осы үшеуін біртұтас қарастырған жағдайда, біздің пікірімізше, адамзат шексіз бақытқа кенеледі. Ақиқат пен бақыттың қайда болатынын ішкі ар-ожданмен сезіну керек болар. Бұл – біз қарастырып отырған негізгі мәселе түркілік ортағасыр дәуіріндегі бақыт мәселесінің діни мазмұнының, оның мұсылмандық шарттары мен іргелі тарихи негіздерін белгілейтін метафизикалық ұстынды қуаттайды.

2.2 Бақыт – адамға өмірлік рухани күш беруші құбылыс

Алдыңғы тараушада біз бақыт феноменін дүниеге деген діни қатынас пен руханилық аясында немесе бақыт ұғымын онтологиялық қырынан қарастырсақ, бұл тараушада осы бақыт түсінігін философиялық антропология ауқымында талдамақпыз. Бұл үшін алдымен философиялық антропологияның пәнін құрайтын адам тақырыбына тоқталып, бұл кең де күрделі мәселенің ішінен өмірдің мәні мен бақыт мәселесін айқындап, содан кейін ортағасырлық түркі ойшылдарындағы бақыттың адамға өмірлік рухани күш беруші құбылыс ретіндегі түсінігін тарихи-философиялық талдаудан өткіземіз.

Философияның бүкіләлемдік тарихында адам мәселесі негізгі іргелі тақырыптардың бірі болып табылады және осы мәселемен айналысатын үлкен арнайы білім саласы философиялық антропология деп аталады. Ең іргелі мәселе болып табылатын себебі көптеген ойшылдар адамды микрокосм ретінде қарастырды, яғни макрокосмды немесе бүкіл ғаламды түсіндірудің кілті адамда деп есептеді. «Философтар адамның жұмбағын шешу болмыстың құпиясын ашуды білдіреді деген санаға үнемі қайтып оралады, – дейді орыс ойшылы Н. Бердяев – Өзіңді өзің танысаң, осы арқылы әлемді танысың. Адамның тұңғыығына бойламай, дүниені сырттай танудың барлық ұмтылыстары нәрселер туралы тек үстірт білім ғана береді. Егер адамнан тыс сыртқа жүрер болсақ, нәрселердің мәніне ешқашан жете алмаймыз, өйткені мәннің шешімі адамның өзінде жасырылған» [124, 293 б.]. Сондықтан да

«Өзіңді өзің таны» (әдетте Сократқа телінеді) деген императив барлық философиялық және діни жүйелерде кездеседі. Қытай ойшылы Лао Цзы «Басқаларды білген – ақылды, өзін білген – данышпан» десе, «Адам барлық нәрсенің өлшемі» дейді грек Протагор. Иса пайғамбар «Құдай патшалығы біздің ішімізде», буддизм «Өзіңе үңіл, сен Буддасың» десе, Исламда «Өзін білген өзінің Құдайын да біледі» делінеді.

Адам кім? Соңғы дәуірде адамды зерттеу саласындағы жетістіктерге қарамастан, бұл адамның жаны мен тәнінің арақатынасын, оның шығу тегін түсіндіріп беруге қабілетті, теріске шығарылмайтындай айғақтар және дәлелдермен бекітілген сенімді теория болмай отыр. Адам туралы бар көзқарастар негізінен болжамдар мен ұсыныстарға ғана сүйенеді. Бұған таңдануға болмайды, өйткені әлем туралы қазіргі ғылыми көзқарастар осыдан 300–400 жыл бұрын ғана қалыптаса бастады, ал бұл адамзаттың көп ғасырлық тарихындағы аз ғана мезет. Алайда осыған қарамастан адам табиғатын философиялық түсіндіру жалпы теориялық деңгейде үлкен сенімге ие бола отырып, дұрыс бағыт сілтейді.

Адам туралы көзқарастардың даму тарихынан әрбір кезеңдерге сай космоцентризмді (табиғат центризмі), теоцентризмді, социцентризмді, антропоцентризмді және басқаларын бөліп қарастыруға болады. Адам мен оның рухы туралы идеялар ерте кезден-ақ пайда бола бастады. Мысалы, ежелгі үнді философиясында адам жанның көшуі туралы ілімге сәйкес рухтың субъективтік ретінде қарастырылса, ал қытайдың ертедегі бүкіл даналығы адамгершілікпен байланыстағы антропоцентристік сипатта болды. Космологиялық грек натурфилософиясында рух гилозоизм позициясына негізделді, яғни тірі мен өлі арасындағы шекара теріске шығарылып, универсумның жалпы жандылығы, әсіресе милет мектебі өкілдерінде мойындалды. Антикалық философияда антропологиялық проблематикаға өту софистердің ағартушылығымен және Сократтың этикалық рационализімімен басталады. Ортағасырлардағы діни философия рухқа басымдылық бере отырып, жан мен тәннің антропологиялық дуализмі арқылы түсіндірсе, ал Қайта өрлеу мен Жаңа заманның философиясы адамды аспаннан жерге түсіріп, оның мәселесін

теоцентристік емес, антропоцентристік, гуманистік мағынада шешуге тырысты.

Адамдағы табиғи-биологиялық бастауға басты назар аударған Л. Фейербахтың антропологиялық материализмін К. Маркс әлеуметтік бағдарда дамытқаны белгілі. Он тоғызыншы ғасырда А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, В. Дильтей және т. б. тарапынан адам өмір философиясының түрғысынан қарастырылды және бейклассикалық философияның бастауы болып саналатын бұл бағыт кейінірек М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю дамытқан экзистенциализмнің де, Э. Мунье, П. Тейяр де Шарден дамытқан персонализмнің де идеялық-рухани алғышарты болды. Бұл тарихи-философиялық экскурстан байқап отырғанымыздай, XX ғасырда философияда адам туралы жаңа дербес білім саласының – философиялық антропологияның пайда болуына қажетті барлық алғышарттар пісіп-жетілді. Осылайша XX ғасырдың 20-жылдары М. Шелердің, А. Геленнің және Х. Плеснердің еңбектерінің арқасында адам мен оның мәні туралы негізқұраушы ілім қалыптасты. «Философиялық антропологияның міндеті, – дейді М. Шелер, – адамзат болмысының негізгі құрылымынан адамның мынадай барлық спецификалық монополиялары, атқарған істері мен әрекеттері қалай туындайтынын дәл көрсетіп беру: адамның тілі, ар-ұяты, құралдары, қарулары., мемлекет, билік, миф, дін, ғылым...» [125, 187 б.].

Қазіргі кездегі ғылымда адамның биоәлеуметтік табиғаты туралы пікір қалыптасты. Адам пайда болуының биологиялық алғышартын ешкім теріске шығара алмайды, алайда адамды тұлға ретінде қалыптастыратын әлеуметтілік екені де сөзсіз. Адам өмір сүруінің табиғи-биологиялық жағы әлеуметтік-мәдени факторлармен «адамданады» және ортаға түсіріледі. XX ғасырдың екінші жартысынан бастап ғылыми-техникалық прогрестің асқан шапшаң өсуінің барысында және адамның өз ғылыми және практикалық әрекетінің нәтижелері үшін жауапкершілігінің артуы негізінде адамға деген көзқарас өзгерді. Енді философиялық антропология әр алуан ілімдермен, тұжырымдармен, бағыттармен (мысалы, биологиялық, теологиялық, социологиялық, психологиялық, мәдени (этнографиялық), структуралистік, педагогикалық

және т. б.) сипатталатын адам туралы білімдердің анағұрлым жалпы кешенінің – жалпы антропологияның құрамдас бөлігіне айналды. Философиялық білімнің бір бөлігі ретінде философиялық антропология әлеуметтік философиямен, этикамен, социологиямен, психологиямен тығыз байланыста болып, адам туралы білімдердің кешенді ғылымын құрайды.

Антропология мен этиканың өзара байланысына арнайы тоқталар болсақ. Антропология туралы айтылды, ал этика адамның адамгершілік өмірін, адамгершілік жетілуін зерттейтін ғылым саласы, адамгершілік құндылықтардың ішінде бақыт бастысы болғандықтан оны бақыт философиясы деп атаса да болады. Философиялық немесе гуманитарлық білім жүйесіндегі этиканың орнын анықтау үшін философиялық ғылымдардың циклін еске түсірсек болады, олардың арасындағы бүкіл философияның өзегі – метафизиканың немесе ядролық, теориялық философияның өзі теологияға, онтологияға, космологияға және антропологияға бөлінеді. Мұның ішіндегі антропология этиканың тікелей іргелі негізін құрап тұрған метафизикалық білімнің бөлігі. Философияның барлық қолданбалы салалары, оның ішінде этика да осы теориялық тамырдан – метафизикадан өсіп шығады.

Қазіргі ғылым адамның тұлға ретінде қалыптасуына әсер ететін үш маңызды факторды атайды: генетикалық тұқымқуалаушылық, мәдени орта және өмірдің жағдайлары. Осы құрамдастардың өзара әсері негізінде тұлғаға тән қасиеттер – адамның өзіндік қажеттіліктері, мүдделері, темпераменті, қабілеттері, ынта-жігері, адамгершілігі және т. б. қалыптасады. Адамның басқалардан өзгешелендіретін бұл индивидуалдық ерекшеліктері басым көпшілігінде оны қоршаған әлеуметтік және мәдени жағдайлардың әсерінен құралады, демек тұлғаның қалыптасуында қоғам үлкен рөл ойнайды.

Адам болмысының қайшылықтығын және оның енді тек жасампаз ғана емес, қиратымпаз екендігін де ескере отырып, зерттеушілер адамның эволюциясындағы жағымды әлеуметтік өзгерістерді қоғамдық қатынастардың гуманитарландырылуымен байланыстырады. Және бұл тұста адамзаттың бүкіл өмір бойы өз алдына қойған мақсат-міндеттерін жүзеге асыруға ұмтыла отырып, біртұтастық ретінде үздіксіз

дамитынын және екінші жағынан өз бойына қоршаған әлеуметтік және табиғи ортаның ықпалын сіңіретінін ескеру керек. Басқаша айтқанда, ол өзінің дамуында әрқашанда әрі субъект, әрі объект болып табылады, ал бұл болса, тағы бір аса маңызды мәселені – өмірдің мәні мен бақытқа ұмтылудың философиялық мәселесін алға тартады.

Өмірдің мәні мен бақыт мәселелері өзара байланысты, өйткені өмірдің белгілі бір мәнділігі бақыттың алғышарты болып табылса, екінші жағынан бақытқа деген ұмтылыс өмірдің өзіне белгілі бір мән-мағына береді. Мән-мағынасыз өмір сүру – адам үшін бақытсыздық және керісінше адам өз өмірін терең пайымдай алса ғана, бақыт сезімін сезіне алады.

Қазіргі кездегі бірқатар философиялық бағыттар мен психологиялық мектептер, сондай-ақ публицистика мен журналистика ХХ ғасырда адамның өмірі (әсіресе, екі дүниежүзілік соғыс пен концлагерьлерден кейін) мән-мағынасынан айрылды деген айғақты алға тартады. Постмодернизм мұны субъектінің өлімін, рационалистік сананың ыдырауын жариялайтын тұжырымдамада бекітеді. Бұрынғы мәдени құндылықтар мен зияткерлік конструкциялардың орнын барлығын бұзып қирататын деконструкция алмастырады. Индивид бейсаналы мәтіндер мен бейсаналы күштердің қолындағы ойыншыққа айналады.

Гуманистік және экзистенциалдық психология қазіргі адамзат өмірінің мәнінен айрылуының және соның салдарынан болатын депрессияның кедейлермен бірге материалды игілікпен толық қамтамасыз етілген байларды да қамтитындығынан шыға отырып, оның бір себебін адамның тек «психика» емес, рухтан да тұратынын еске салады. Яғни бұл жерде өмірдің мәні адам жанының үнемі ұмтылып тұратын рухани нысанына байланысты болып отыр. Ницше былай дейді: ««Не үшін» өмір сүретіні бар адам кез келген «қалайға» төтеп бере алады. Өмірдің мәні осы не үшін өмір сүруді білдіріп тұр.

Мәндер қалай өмір сүреді деген сұрақ туындайды. Кез келген қоғам өз мүшелеріне өмірдің мәнін беретіндей жоғары құндылықтардың белгілі бір жүйесін бере алады. Бұл құндылықтарды үш деңгейге орналастыруға болады. Біріншісі трансценденттік құндылықтар – өмірді өліммен байланысты

пайымдауға мүмкіндік беретін, өлімге мән беретін, моральдық абсолюттер жүйесін беретін және дүниенің негізінде жатқан абсолюттік ұстындар жайлы, Құдай туралы түсініктер. XX ғасырда бұл трансценденттік құндылықтарды зайырлы дінмен – әлемдік төңкеріске деген сеніммен, коммунизм мұраттарына деген сеніммен айырбастаған қоғамдар да болды. Екінші деңгей – қоғам мен мәдениеттің құндылықтары: саяси мұраттар, мемлекет, оның шекаралары, оның тарихы, этноұлттық құндылықтар, тілі мен дәстүрі, бірегейлігі және т. б. Бұл деңгей бірінші деңгеймен байланысты, яғни аймақтық пен жалпыадамзаттық өзара диалектикалық байланыста көрінеді. Мазмұны жағынан бай үшінші деңгей – бұл күнделікті тіршілік әлемін қамтитын жеке өмірдің құндылықтары. Мұның құрамына денсаулық пен ұзақ өмір, белгілі бір айналысатын кәсіп пен сондағы табыс, шығармашылық пен әлеуметтік мәртебе, отбасын құру мен ұрпақ жалғастыру, сүйіспеншілік, айналадағылармен ізгі қатынас және т. б. кіруі мүмкін.

Ал өмір мәнге ие болмаған жағдайда мынадай экзистенциалдық нәрселер орын алады: 1) ешнәрсеге көңіл толмайтын, барлығын да сұрғылт түске бояйтын, немқұрайдылық әкелетін, әсердің, мән-мағынаның және сезімталдықтың (сенсорлық) тапшылығын әкелетін іш пыстырарлық тосылу; 2) күйгелектік пен күйзеліске әкелетін депрессия; 3) мақсат қоюға деген ішкі ұмтылыстың болмауымен сипатталатын маңызды мақсаттардың жоқтығы; 4) басқа адамдардан алшақтап, тұлғалық жалғыздық күй кешетін, субъект-объекттік қатынастарда керексіздігіңді сезіретін жеке мардымсыздық; 5) универсумдағы өз орныңды кездейсоқ, тайғанақ сезіну; 6) шынайы болмысты қабылдамау, оны теріске шығарып, одан бас тарту.

Ал өмірдің мәнінің бар екендігі мынадай сәттер арқылы көрініс беруі мүмкін: өмірге және адамдарға деген жанды қызығушылық, жаңа кездесулерді, ақпарат алмасуларды, жаңалықтарды үнемі қалап тұратын әлемге деген көңілді сергектік, эмоционалдық көтеріңкі көңіл-күй; шаттық пен қуаныш; мақсат қойғыштық (мысалы шығармашыл адамның туынды жазуға ұмтылысы, ананың балалы болуға ұмтылысы); адамдармен арақатынасында өзінің маңыздылығыңды сезіну; қоршаған орта мен айналаңа өзінің қажеттілігіңді сезіну; қай-

шылықтары мен жамандықтары бар екеніне қарамастан өзінді қоршаған болмысты игілік ретінде қабылдау. Осылайша, бақыт пен қызығушылық бір медальдің екі қырын бейнелеп тұрғандай: қызығушылық өмірге мән-мағына берсе, ал осы өмірдің мәні шынайы болмысқа деген қызығушылықты үнемі қоздырып отырады. Қорыта айтқанда, өмірдің мәнінен туындаған бақыттың Б.Ж. Тұрсынов берген мынадай анықтамасымен келісуге болады: «Адамның бақытты өмірі – бұл, ең алдымен сүйікті ісіңнің қуанышымен, ұнамды шығармашыл жұмыстың шаттығымен, басқа да адамдардың бейбіт әрі бақытты өмірі мен игілігі үшін оларға жасалған баспайдасыз ізгі әрекеттердің қуанышымен және қанағатымен толықтырылған өмір. Бақытты өмір адамның таянышы қуаныштан ада материалдық күйбең тіршілікте емес, мардымсыз уайымның (ақша, мал-мүлік, қызмет, даңқ, желігу) шырмауында емес, адамдарға деген құрмет пен сүйіспеншіліктен, жаратылыс пен бұл дүниенің әсемдігін көріп, таңдана білуден, өз бойындағы өзімшілдікті басып, қоршаған орта мен адамдарға деген қамқорлықты оятумен сипатталатын мәңгі де ізгі істерге сүйенгенде ғана болады [126, 321–322 бб.]».

Адамзат тарихында, оның өн бойын көктей өтіп отырған жалпыадамзаттық мәңгі құндылықтармен қатар, әр дәуірдің, әр қоғамның өзіне тән құндылықтар жүйесі болғанын да теріске шығаруға болмайды. Өмірдің мәнімен байланыстағы бақыт мәселесі ХХ ғасырда «болу не болмау» деген гамлеттік сұрақпен сипатталатындай ерекше драмалық мән мен өзектілікке ие болды. Өз-өзіне қол салудың мәнін зерттейтін абсурд философиясының негізін қалаушының бірі, орыстың ойшыл жазушысы Ф.М. Достоевский өмірдің мәнінен айрылуын «мәңгілікке деген сенімнің жоғалуынан көреді» [127, 331 б.]. Бұл бақыттың онтологиялық деңгейіне келіп тоғысатын «бар болу» бақытымен үндеседі. Мәселен, бұл өмірге келуге тиісті болған, бірақ белгілі бір себептермен келе алмай қалғандар – мәңгілікке жоғалады, енді олардың дүниеге келуі де мүмкін емес.

Өмірге қатысу, болу, бар екендік бақыттың түпкі онтологиялық алғышарты дей аламыз. Осы тұста суицидтің ұлы қайғысы мен бар болу бақытын Меннің сезіне алмауы анық байқалады.

Бұл тығырықтан шығудың жолын Жаратушыға деген, өлгеннен кейін қайта тірілу – Ақыретке деген сеніммен сипатта-

латын дін көрсетіп береді. Түрік ойшылы Ф. Гүленнің пікірінше, адамзат баласы үшін бақытсыздықтан арылудың бір жолы осы ақырет ақиқатына сенуде жатыр: «жастық желіктің алдын алатын, оның есірігін басатын; бірте-бірте өлімге қарай жол алған әрбір қадамында көңілі жарақат алып, үмітсіздік шырмауына түскен қарттарға үміттің шырағы болатын; сәбилердің балауса жүректеріне бақыт шамын жағып, жарық өмірге жетелейтін тек қана осы ақыретке деген иман ғана. Жас пен кәрі, әйел мен еркек, әділ мен зәлім – бәрі де су мен ауаға қалай мұқтаж болса, ақыретке деген иманға да сондай мұқтаж» [128, 8 б.].

Біздің монографиялық зерттеуімізге арқау болып отырған ортағасырлық түркі философиясында бақыт тұжырымының қарастырылуы осы діни антропологиялық астарда болды. Бұған әл-Фарабидің, Ж. Баласағұнның, М. Қашқаридің, Қ.А. Иасауидің бақыт туралы түсініктерін қарастыру арқылы көз жеткізуге болады.

Түркі әлемінің ұлы ойшылы, көрнекті философ Әбу Насыр Мұхаммед ибн Ұзлағ әл-Фараби ортағасырларда Батыс пен Шығыстың қисынды синтезін жасаған әлемдік деңгейдегі ұлы ғұлама. «Әбу Насыр әл-Фараби, – дейді оның мұрасын зерттеуші қазақстандық ғалым С.К. Сатыбекова, – орта ғасырдағы Таяу және Орта Шығыста алғаш рет философиялық ізденістің объектісі ретінде адам мен азамат қоғамы мәселелерін ұсынды. Осылай рационалды дүниетаным шекарасын адамның мәнін, оның өмірінің маңыздылығын түсінуге алып келді және адам туралы түсінікті кеңейтті» [129, 72 б.]. Бұл әл-Фарабиге берілген жоғары баға, дегенмен әл-Фараби философиясындағы адам тұжырымдамасы оның қалыптастырған дүниенің метафизикалық сипаттамасымен тығыз байланысты. Әл-Фарабидің іліміне сәйкес, әлемнің бастауында абсолютті жетілген өзекті және мәңгілік болмыс тұр, ол өмір сүруі үшін себеп іздемейді және оған мұқтаж емес. Алғашқы Себеп эманация жолымен Екінші себептерге және парасатты ақылға, яғни осы дүние мен келесі мәңгілік өмір, Ай астындағы әлемнің арасындағы өтпелі кезеңге береді, онда материя формамен органикалық бірлікте нақты өмір сүретін заттардың түрлерін тудырады.

Теориялық ой-пікір немесе әл-Фараби ұғымындағы теориялық философия әлемнің категориялық анықтама ретінде не

екендігін айқындауға, ондағы адамның орны, адамзат болмысын анықтауға тиіс болса, «азаматтық» немесе «практикалық философия» адамның өзіне берілген өмірін «ұлағатты ақиқатқа», яғни бақыт жолына жету үшін қалай өмір сүру керектігін анықтайды. Бақыт туралы, оның табиғаты мен адам болмысына қатыстылығы, бақытқа жетудің жолдары мен тәсілдері жөнінде Фараби дәуірінде, түрлі идеялық ағымдардың мәнін білдірген, адамдық құндылықтардың басқа түсіндірмелеріне қарағанда, көптеген өмірлік мәселелік сұрақтарды туындатты.

Адамдардың рухани жетілуінде дін мен философияны салыстырған әл-Фараби, философия дәлелдеуді, ал дін сенуді қажет етеді, бірақ екеуі де адамдардың ақиқатқа жету жолына көмек бере алады дейді. Философия мен дінді, әсіресе этиканы жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым ретінде қараған ол адам баласын жаратылыстың ең ұлы құндылығы деп есептейді, сондықтан адамдар арасындағы ізгі қатынастарды жоғары қояды.

Бақыт ұғымы әл-Фараби философиясының өзегін құрап тұр. «Бұл феноменнің алам үшін құндылығы аса зор екендігі үнемі ескертіліп отырады» [130, 177 б.]. Ұлы ойшылдың «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету туралы», «Бақытқа жету жолының көрсеткіші», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері» атты трактаттары осы маңызды мәселеге арналған. Бақыт мәселесін жан-жақты қарастырған ойшылы оның мынадай маңызды тұжырымдарын келтіреді: «ең үлкен игілік және ...оған адам ұмтылатын ең кемелді мақсат болып табылады», «бақыт адамға өз-өзімен және басқалармен үйлесімді өмір сүру үшін қажет», «бақыт бұл өзі үшін ғана ізделетін қайыр, жақсылық. Бақытқа жетуге көмектесетін ерікті әрекет – бұл әдемі әрекет. Оларды тудыратын адамгершіліктер мен әдеттер – бұл қайырымды нәрселер» [131].

«Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндіктер қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Қайырымды қаланың билеушілері қала тұрғындарының мүддесі үшін қызмет етсе, қайырымсыз қала билеушілері алдымен өз

мүдделерін көздейді. «Адам – хайуани мадани» дей отырып, әл-Фараби адамның бақытын әлеуметтік бірлестікпен, қоғаммен және мемлекетпен байланыстырады және осы мәселеге арнаған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» оның және әлемдік философиялық әдебиеттің ең кемел туындыларының бірі болып табылады. Кемел адам ұғымының өміршеңдігінің көрсеткіші – ізгі қала – Әбу Насыр философиясының мәйегі, бірақ бұл мәселе келесі тараушаның мазмұнын құрайтындықтан, оны талқылауды осы жерден тоқтатып, отырарлық ойшылдың адам туралы антропологиялық көзқарастарына жалпы әрі қысқаша тоқталамыз.

Әл-Фарабидің адам туралы антропологиялық көзқарасының жиынтығын оның «кемел адам» тұжырымдамасы арқылы түсіндіруге болады. Жалпы, араб тіліндегі «камал» (қазақша да камал, кемел, кәміл деп айтыла береді) сөзі «жетілген», «толық», «бүтін» деген ұғымдарды береді. Және бұл кемелдікпен сипатталатын жетілу идеясының адамға, «адамшылыққа», арабша «инсанийаға» қатысты екендігін атап өту керек, яғни «камалун» сөзі адамгершілік жетілуді аңғартады.

Жалпы «әл-инсан әл-камил» немесе «жетілген адам» тұжырымдамасы ислам мәдениетінде кеңінен талқыланған тұғыр-намалардың бірі. Инсан-и камил сопылықта «толық адамды» білдірсе, ортағасырлық фәлсафада ізгі адамды, философиялық лирикада трагедиялық даналықты бойына тұтқан кемел адамды байқатады.

Әл-Фарабидің әлеуметтік танымындағы кемелденген адам түсінігінің негізгі түйіндерін былайша тарқатып айтуға болады: Протагор айтқандай, адам – барлық заттың өлшемі, ол – басты құндылық, адам бойындағы әрекетшіл парасат пен ақыл Жаратушы мен Жаратылысты танудағы, Құран мен жаратылыс кітабын танудағы басты құрал, адамзат қоғамының бақытқа жетуіне деген кәміл сенім, кемелденудің арқасында адам мен ғарыш арасында, адамның өзінде үйлесімділік орнайды.

Әл-Фараби кемелдіктің шыңына жетуге талпынған адамның бітім-болмысындағы төрт негізгі ізгілік көздеріне тоқталады: теориялық немесе назариялық ізгілік, ойшылдық ізгілік, үлкен этикалық ізгілік және білімге негізделген өнер. Кемелдік білім алумен, даналықпен байланысты болғандықтан, әл-

Фарабидің көзқарасына сәйкес адамның онтологиялық, гносеологиялық бітім-болмысын анықтайтын бұл төрт категория «бір адамның бойынан табылса, ол осы жеке-дара ізгіліктерін халықтар мен қалаларда орнығуын көздеуі керек, осындай үлкен қабілет дарыған адамдар осы жеке-дара халықтар мен қалаларда осы қасиеттерді дарытуға қабілетті болуы тиіс».

Әл-Фараби іліміне сәйкес, кемелдікке жеткен адамның ақылы терең, жүрегі нәзік болуы керек, ол сондай-ақ «шындық пен оның жолындағыларды жақсы көріп, жалғандық пен соған итермелейтіндерді жек көруі керек; жаны абыройды қадірлейтіндей асқақ болып, майда ұнамсыз істерден жоғары тұрып, жаратылысынан биік мақсаттарға ұмтылуы тиіс; дирхем, динар және басқа да күйбең тіршіліктің атрибуттарынан жиіркеніп, табиғатынан әділдік пен оған жақын нәрселерді жақсы көріп, әділетсіздік пен тиранияны, соны тудырушыларды жек көруі қажет; өзіне және басқа адамдарға қатысты әділ болуы, әділ болғанмен қыңыр болмауы, бірақ әділетсіздікке төзбейтіндей болуы керек; өзі қажет деп санаған нәрсені жүзеге асыру барысында шешім қабылдағыштық танытып, қорқыныш пен дәрменсіздік көрсетпей, батыр да батыл болуы тиіс» [114, 221 б.].

Әл-Фарабидің философиясындағы үлгілі адам идеалын талдауға арналған мақаласында Г. Қоянбаева былай дейді: «Бақыт, әл-Фараби пікірінше, көпмәнді және барлық түсініктер секілді көпмағыналы және көпдеңгейлі. Ол белгілі бір анықтама немесе өлшемге келмейді, бірақ әл-Фараби кез келген адамның, адам немесе топтың бақытты өзінше түсінетінін жоққа шығармайды» [132, 214 б.]. Одан ары қарай бұл зерттеуші ұлы ғұламаның мұрасындағы бақытты іздеп табудағы шығармашылық ізденістерді адамның әлеуметтік өмірімен байланыстырады: «Әл-Фараби тұжырымдамасы бойынша, бақыт адамның психикалық жан-жағдайы ғана емес, яғни ол қуаныш сияқты адамның қанағаттық, рахаттану секілді эмоционалдық сезімдерді бастан өткізгенімен, бұл сезім тек адамның психологиялық сапаларымен адамның мінез-құлқы мен руханилығының қалыптасуымен ғана байланысты емес. Оның жетістіктері бақыт секілді адамның қоғамдық өміріне енгізілген, өйткені табиғаты бойынша адам өз қажеттіліктерін

қанағаттандыру және толыққанды өмір сүруі үшін басқа адамдармен бірге тұруға және бірге әрекет етуге мұқтаж. Әл-Фараби адам қоғамнан тыс бақытқа жетуі мүмкін емес деп тұжырымдайды [132, 297 б.].

Екінші ұстаздың еңбектеріндегі фелицитологиялық көзқарастарды сараптаған тағы бір зерттеуші ондағы бақыт ұғымын еркіндік түсінігімен байланыстырады: «Әл-Фарабидің көзқарасына сәйкес, бақыт тек еріктің еркіндігі бар жерде ғана мүмкін болады, ал ол өз кезегінде таңдау жасауға мүмкіндік беретін логикалық пайымдауларға, танымның рационалдық деңгейіне сүйенген жағдайда ғана тұлғаның қол жеткізетін нәрсесі» [133, 231 б.].

Жетілу үшін ең қажетті нәрселердің бірі жүрек қайраты және осы жүрек пен оның жылуын Әл-Фараби ізгі адамның «басты құралы» деп есептейді. Қайраттың қолдауындағы ақыл мен жүректің осындай бірлігі кейінгі қазақ ойшылдарына, мысалы Абайға тән болып келеді. Ортағасырлық араб философиясын терең зерттеген қазақстандық маман Н.Л. Сейтахметованың пікірінше, «кемелдік теориясының пайда болуына ислам түрткі болды. Ислам ортағасырлық адамның өмірін адамгершілік мәнмен, мейірімділікпен және қайырымдылықпен толықтырды. «Адам – Құдай» қатынастарының мәнін білдіретін жүрек категориясы тек сопылықта ғана кеңінен таралмаған, мұсылмандық ортағасырлықтың бүкіл рухани тәжірибесін жүрек философиясы деп атауға болады» [134, 214 б.].

Әбу Насырдың адам концепциясы кейінгі ғасырларда өмір сүрген бірқатар араб-мұсылман философтарының көзқарастарына өзінің ықпалын тигізді. Мысалы, орталықазиялық тағы бір ойшыл Ибн Сина да кемел адам концепциясын айналып өте алмады. Оның іліміндегі адам – дүниедегі бар заттардың ішіндегі ең тамаша түрі, себебі ол – ақыл-парасат иесі. Хәкім Ұлықпанның пікірінше, адамды Алла тағала жер бетіндегі өмірді көріктендіру, зиялыландыру ойымен жаратқан және кемел адам – қоғамда әдемі, әсем, дұрыс, құлықты іс-әрекеттер жасауға машықтанған биік ақыл иесі. Шынайы бақытқа қол жеткізген кәміл адам концепциясы Әбу Насыр әл-Фараби мен Әбу Әли Ибн Синаның жолын қуған мұсылмандық Мағрибтегі (Батыстағы) перипатетиктерде

де талқыланды. Бұл әсіресе андалузиялық философиялық мек-тептің көрнекті үш өкілі – Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Баджға, Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Туфейльге, Абдул Уәлид ибн Ахмед ибн Рушдқа тән болып келеді. Бұл ғұламалардың ілімдерін-дегі бақыт мәселесі өз алдына жеке бір зерттеуді талап етеді және ол біздің монографияның географиясы мен проблематикасынан тыс жатыр. Сондықтан оларды жайымен қалдырып, өзіміздің ортағасырлық түркі ойшылдарының бақыт туралы антропологиялық көзқарастарын қарастыруды жалғастырамыз.

VIII–XI ғасырларда Орталық Азияда, оның ішінде бүгінгі Қазақстанның территориясында ислам дінінің таралуына байланысты араб тілі мен жазуы кеңінен қолданыла бастады. Ірі қалаларда білім беру ісі мен ғылым дамыды. Оңтүстік Қазақстан мен Жетісуда исламның тамыр жаюынан ерте түркі сына жазуы ығысып, араб әліпбиі негізінде жаңа түркі жазуы қалыптасты. XI–XII ғасырларда ислам дінін мемлекеттік дін етіп жариялаған бір орталыққа бағынған Қарахан мемлекетінің күшеюімен рухани мәдениет те құлашын кеңге сермеді. Бүкіл Шығыста, дәлірек айтқанда, Таяу Шығыс пен Алдыңғы Азияда, Үнді мен Иран жерінде және Орталық Азияда VIII–XII ғасырларда әдебиет пен ғылымның мәдениет пен өнердің, философиялық ой-пікірдің дамуына тікелей әсер еткен ақыл-ой төңкерісі болды. Ислам дінінің адамзатқа түсірілуі негізінде орын алған Мұсылман Ренессансы деп аталатын дәуірде өмір сүрген Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари, Ахмет Иүгінеки, Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани және тағы басқа ғұламалардың шығармалары мен еңбектері кеңінен таралып, замананың рухани дамуына өздерінің зор ықпалдарын тигізді. Бұл еңбектердің, мысалы, «Құтты білікті», немесе «Ақиқат сыйын» немесе «Диуани-хикметті» алсақ та, олардың мағыналық астарында адамзат бақыты мәселесі жатқаны даусыз.

XI ғасырдағы әдеби-философиялық шығармалардың ішіндегі ең көрнектісі, әлемдік әдебиеттің алтын қорынан орын алған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» («Қалай бақытты болу жайындағы ғылым») поэмасы. Қарахан мемлекетінің астанасы Баласағұн қаласында 1015 жылы дүниеге келген Жүсіп сол кездегі мемлекет басшысы атақты Сатұқ Боғраханнның сарай-

ында хас-хаджиб – мемлекеттік кеңесші лауазымын атқарған. Бүкіл Шығыс елдеріне данышпан, ойшыл, философ, ақын, ғылым және қоғам қайраткері ретінде белгілі болған ол математика, философия, астрономия, тарих, тіл және басқа да ғылым салаларында шығармалар жазған. Түркі тілінде 1069 жылы жазылған «Құтты білік» поэмасы ғұламаны бүкіл әлемге танымал етті. Энциклопедиялық еңбек болып саналатын бұл дастанда саясат, мемлекетті басқару әдістері, қоғамдық-саяси мәні бар нұсқаулар мен ережелермен қатар, билеушілердің әдеп ережелері, адамдар арасындағы түрлі деңгейдегі қатынастар мәселелері, сондай-ақ, әділеттілік, ізгілік, парасаттылық, қанағат, ақыл, сана, білім мен ғылым сынды категориялар жан-жақты қарастырылады.

Бұл шығармада Фарабидің кемел адам тұжырымын Баласағұнның кісілік қағидасы алмастырып тұрғандай. Кісілік ұғымы мағынасы жағынан ортағасырлық мұсылман философиясындағы араб тіліндегі адамның жаратылысына, табиғатына тән қасиеттерді білдіретін «инсанийя» терминіне жақын. Сондай-ақ адам болмысын аңғартатын «humanitas» сөзімен де ортақ тұстары бар. Дегенмен түбірін түркілік дәстүрден алатын кісілік ұғымы кең де ауқымды түсінік. Кісілік адамның адами табиғатының шырқау биігі. Баласағұнның «Құтты білігі» – кісілік ұғымының бар қырлары мен сырларын ашуға арналған еңбек. «Құтты біліктің» басты желісі ортасырлық мұсылман философиясына да, дәстүрлі түркі дүниетанымына да тән ақыл мен білім, парасат пен әділет, еркіндік пен бақыт түсініктері.

«Құтты біліктің» басты төрт кейіпкері – Елбасы Күнтолды (Әділет), Уәзір Айтолды (Бақыт), Уәзірдің баласы Өгдүлміш (Ақыл) және Уәзірдің інісі Оғдұрмыш (Игілік) ұлықтық пен кішілік ізеттерін ұстай отырып, диалектикалық таластартысқа бармаса да Сократтың диалогиялық әдісімен Платон, Аристотель, Фараби көтерген әлеуметтік-философиялық мәселелерге жаңаша түркілік түсініктерге сай жауап іздейді. Кейіпкерлердің әрқайсысына тән қасиеттерді жеке-жеке сипаттаған автор олар бір-бірінен тәуелсіз өмір сүргенде адамды бақытқа жетелей алмайды деген қорытынды жасайды. Төртеуі бірлік пен ынтымақта болғанда ғана адамдар бақытты өмір сүре алады. Билеушінің бақыты халықпен бірге, халықтың бақыты билеушінің басты мұраты болуы тиіс. Бақыт жекелеген

адамдарға ғана тән ұғым емес. Ол көпшілік сипатқа ие болатын мәдени-әлеуметтік, этикалық-эстетикалық құбылыс.

Билеушілер мен әкімдер халық мүддесімен санасып билік еткенде ғана елге ұнамды болады. «Патша жоғарылаған сайын жүгі де ауырлайды», «Мал, дүние молайса, бек те болар, хан да болар, бар байлықтан айрылса, жалғыз қалып саңдалар», «Жақсы тәртіп орнат – сонда сыйлайды, опасыз халық бір уысқа сыймайды» [7, 114 б.]. Билік – мансап үшін берілген сыбаға емес. Билік жоғарылаған сайын жауапкершілік те күшейеді. Ең ауыр жүк – халық алдындағы жауапкершілікте. Билеушінің сыйлы болуы оның орнықтырған тәртібіне байланысты болмақ. Қандай да бір қоғам немесе басқару түрі болмасын елдегі тыныштық пен бейбіт өмір жоғары билеуші орнатқан тәртіпке келіп тіреледі.

Ел билеу тек жақсы заңдар мен ережелерден ғана тұрмайды. Жүгенсіз кеткендер мен бұзақыларға күш қолданбаса, мемлекеттік тыныштығы мен бақыты, тұтастығы мен қауіпсіздігі сақталмайды. Билеуші әділдіктен, заңнан аттамаса ғана қоғамда сый-құрметке ие бола алады. Саясат, Баласағұнның айтуынша, мемлекетті басқарудың сан қилы әдістерін игеру, алуан мінезді қоғамды уыстан шығармау, тентекті тыйып, әлсізді қорғау, қажетті жағдайда күш те қолдана білу. «Саясатпен жұртың, заңын түзетер, саясатпен елін-жерін күзетер. Бұл саясат бек қақпасын зерлейді, саясатпен бектер елін жөңдейді. Ел былығы саясатпен арылар, алаяқтар есебінен жаңылар» [7, 125 б.]. Икемді де, ойлы саясат мемлекеттің гүлденуі мен халықтың мүддесіне қызмет ете алады.

Мемлекетті басқару әдістері мен билеушінің қасиеттері туралы ақыл-кеңестерді Қайта өрлеу дәуіріндегі итальяндық ойшыл Николло Макиавеллиден бес жүз жыл бұрын айтқан Ж. Баласағұн «саясат – өнер ғана емес, ол – білім мен даналық», – деген қорытынды жасайды. Бірақ оның ел билеу әдісі туралы көзқарасының Макиавеллиден басты айырмашылығы сол Ж. Баласағұн билеушінің қатыгездігі мен алдап-арбауын сөз етпейді. Жалпы бұл жерде исламдық құндылықтардың үлкен ықпалы бары да сөзсіз. Ж. Баласағұн ел билеуде зорлық тәсілге қарағанда (мұның тағы бір мысалын қытайлық заңгерлер мектебінің теориясы мен практикасынан көруге болады), халық

жүрегіне жол таба білуді ұсынады. «Қалың елдің қарапайым жүрегі, соны білсең сияпатың жүреді». Баласағұн халықпен үнемі араласу, оның көңіл-күйін назардан қалдырмау, билеуші беделін көтереді деп есептейді. Н. Макиавелли де саяси билікті жүзеге асырудың міндетті ережелерінің бірі қол астындағылардың сеніміне ие болу деп есептеген болатын. Бірақ ол сүйіспеншілік пен қорқытушылықтың біреуін ғана таңдау қажет болғанда, соңғысына басымдылық береді, ал Баласағұн халық жүрегіне жол табуды алдыңғы орынға қояды.

Қазіргі билік басындағылардың да Баласағұн мұраларынан үйренері көп-ақ. «Жай халықсыз болмайды іс те, жайлап сөйлес, жөнсіз билеп-төстеме». «Ел басшысы қадірлі болса, қалғандары да сыйлы болады». Бірақ бұл ережелер заңды бұзғандар мен мемлекетке опасыздық жасағандарға аяушылық жасау дегенді білдірмесе керек. Мемлекет үшін қажетті жағдай туғанда қанжар күшін де қолдануға тура келеді екен: «Қылыш елді тез бағындырады», «Қылыш ел шауып, халық құрайды, қалам қазына тауып, ел сұрайды», «Кісенді кісі қаша алмас – айдаған жаққа жүреді». Мемлекеттің күші зорлықта болмағанымен, ол мақсатты түрде, мемлекеттің игілігі үшін қолданылса ғана ақтауға жатады. Мемлекет басшысы халықтың бақылауында болуы керек. «Ел патшаны сақтап, құлқын түзетсін, патша елдің жанын, тәнін күзетсін» [7, 164 б.].

Жүсіп Баласағұн бақытқа жету үшін әкімдердің ел билеу әдісіне көбірек көңіл бөледі. Поэмадағы «Билеушінің міндеттері» деп аталатын тақырыпта билеушіге арналған нұсқаулар мен ережелер берілген. «Ел билеуге керек мың түмен, сонда ғана ашылады түн-тұман», «Әлем билеу үшін зерде тірек қой, ел билеуге керек – ақыл, жүрек, ой», «Бағынған елді баға біл, баққан елді бұйырма арзан үкімге», «Көп ойнаған әкім елін жеп бітіреді», «Ақымақ әкімнің айналасында жарамсақтар отырады, ақылды әкімнің айналасында ақылды адамдар отырады», «Әділ бектің заңы да жоғары», «Бек тәтті өмірді сүйсе, елдің күні қараңғы», «Істі білгенге тапсыр» [7, 256 б.] деген ұлағатты сөздер айтқан Баласағұн барлық басшыларға халыққа қызмет етуді міндет ретінде ұсынады.

Елді билеу үшін әскермен бірге зерде мен парасаттылық, ақыл мен білім және биліктілік қажет. Ол өзіңді баққан елдің

әділетсіз сот үкіміне ұшырамауын, бағынышты халықты басқаруға да өнер қажет екендігін ұғындырады. Әкім қандай болса, оның айналасындағылар да сондай. Басшының көңілінен шығуға, оған жақсы көрінуге тырысатындар халықтың мүддесін емес, өзінің қарақан басын күйттейтіндер. Мемлекеттің ісі дұрыс жүруі үшін басшылық қызметке іскер адамдарды тартудың тиімділігін ескерген Баласағұн «Ей, бек істі тапсыр көзі қаныққа, жолмен әділ жүрерін де анықта» деген талап та қояды.

Мемлекетті заң арқылы басқару ғана адамдардың теңдігін орнатып, ізгі қарым-қатынастар жасауға жағдай жасайды. Баласағұн шығармасындағы Күнтолды (патша) да заңды құрмет тұтады. Ол туралы шығарма авторы «заң түзелді, дүние тыншып жайланды, әділ заңмен аты аңызға айналды» деп жазады және әділдіктің өлшемі, басшылықтың сүйеніші, мемлекеттің арқауы – әділ заң деп тұжырым жасайды.

Билеуші мен қоғам мүшелері арасындағы қарым-қатынастың реттелуі екі жаққа да байланысты болмақ. Бұл мәселеге айрықша көңіл бөлген Баласағұн халықты қоғамдық өзгерістерге ықпал ете алатын күш деп білді. «Қара халықтың қарны тойса, тілінен ерік кетеді», «Халық тарықса, үкімет жұтайды», «Көш басы қайда барса, соңы да сонда барады», «Халық бүлінсе, саясат оны түзейді», «Әкімнің ақысы болса, қараның қақысы бар», «Уәзір жауыз болса, ел мен халық бұзылар». Халықтың ашуы ханды да тақтан ұшырады.

Халықтың құқы мемлекет заңымен және тәртібімен қорғалса ғана әділетсіздік болмайды. Үкіметтің міндеті халықты қайыршылық күйге жеткізбеу. Ал мұндай жағдайды болдырмау үшін жеке адамның да, әлеуметтік топтың да мүдделері мен мінез-құлқын әрдайым зерттеп, қадағалап отыру қажет. Бұқара халықпен үнемі араласу, олардың тұрмыс жағдайын, мұң-мұқтажы мен өтініштерін ескеру билеушілердің назарынан тыс қалмауы тиіс. Әр топтың мүддесі де, қарекеті де әртүрлі, сондықтан да олардың әрқайсысымен сөз табысып, ортақ келісімге келу билеуші қасиеттерінің бірі.

Жүсіп Баласағұн аталмыш шығармасында:

*«Диқанның наны – адал,
Сен диқанмен қатынасып, аралас,*

Сонда болар тәтті тағам, адал ас», –

десе, қолөнершілер мен саудагерлердің кәсібінің қиыншылығы мен ерекшелігін айта келіп, олармен де қалай тіл табысуы керектігі жөнінде ақыл-кеңестер береді:

*«Қолөнершілер қолдарында түрлі өнер,
Қол өнерін пайдаланып күн көрер.
Бұлар да бір ең қажетті кісілер,
Жақын жүргін, көп-көп пайда түсірер.
Керуеншілерде күллі әлемнің аңсары,
Кіл асыл зат қызықтырған баршаны.
Кезбесе олар жиһанды, ұлы-кішікті.
Киер ме едің қара сусар ішікті.
Жақсы атыңды шықсын десе, сайлы бол
Мүсәпір мен керуенге жайлы бол» [7, 312 б.].*

Диқандар адал еңбегімен, маңдай терімен мемлекеттің қазынасын молайтады, басқаларды да асырайды, қолөнершілер сұлулықты жасайды, ал саудагерлер керек-жарағының бәрін тауып береді. Жақсы адам деген атыңды шығарғың келсе, жол үстіндегі керуеншілер мен мүсәпір-қонақтарды күтіп, қонақжайлылық таныт дейді. Жоғарыда аты аталған кәсіп иелерінің адал еңбегі қандай құрметке болса да лайық.

*«Баққан елді бұйырма арзан үкімге,
Ас-суын бер, киімін де бүтінде.
Салмағың сал есепке, алып күшін де,
Құдай сенен сұрар солар үшін де,
Бейнет беріп қинама сен оларды,
Содан құдай саған дұшпан боларды,
Сен басынба, бәрі құлы Алланың,
Өйтсең өзің тозақ тілеп алғаның» [7, 314 б.].*

Патша, уәзір, әскер басшы, қазы, хатшы, қазынашы, ғалым, қолөнерші, малшы, жұлдызшы, дәрігер және тағы басқалардың жағымды және жағымсыз қасиеттеріне сипаттама берген Жүсіп Баласағұн мемлекетте тұрақтылық пен үйлесімділік,

молшылық пен бақыт, әділдік пен заңдылық үстемдік құруы үшін олардың әрқайсысының не істеу керектігін және неден тартынуы жөнінде кеңестер береді. Тәлім-тәрбиелік маңызы бар бұл шығарма сол дәуір үшін идеологиялық құжат қызметін де атқарды. Оның мақалға айналған көптеген қағидалары мен сөздері бүгінгі күнге дейін мәнін жойған жоқ.

Демек, Ж. Баласағұн шығармасында бақыт абстрактілі, жеке индивидуалды емес, адамның ішкі рухани дүниесімен астасып жататын, саяси-әлеуметтік факторлармен байланысты болып келетін, әділеттілік пен ізгілік категориялары арқылы өз мәнін толықтыратын тұтас руханиланған үлгідегі құбылыс екендігін тұжырымдауымызға болады.

XI ғасырда Қарахан мемлекетінде өмір сүрген келесі бір ірі ғұлама Махмұд Қашқари. Оның әкесі Құсайын ибн Мұхаммед Мәуреннахрды жаулап алушы Барсханның мемлекеттік қызметінде болған адам. Түріктердің қоғамдық өмірінің барлық жағын қамтыған әйгілі «Түрік тілінің сөздігі» («Диуани лұғат ат-түрк») атты еңбегі оны бүкіл әлемге мәшһүр етті. Бүкіл түркі жерін ұзақ уақыт бойы аралаған ол түркі халықтарының салт-дәстүрі, тұрмысы мен тарихы, тілі мен жазуы, әдебиеті мен фольклоры, шаруашылығы мен кәсібі туралы құнды мәліметтер жинады. Түркі халықтарының тілі мен тарихын ойы мен бойына сіңіріп өскен Махмұд Қашқари араб және парсы елдерінің тарихы мен әдебиетін де терең меңгерді. Ұлы әдебиетші, ауыз әдебиетінің үлгілерін жинап зерттеуші, саяхатшы, тарихшы және ойшыл-философ сол дәуірдің саяси өмірінен де тыс қалмады.

Үлкен энциклопедиялық шығарма «Түркі тілдерінің сөздігі» мемлекеттік басқару мен саяси қызметі, түркілердің әдеби мен этикасы туралы да бағалы деректер береді. Адамдар арасындағы қарым-қатынаста ол әдептілік, адамгершілік, ізеттілік, қайырымдылық, жақсы адамға тән жағымды мінез мәселелерін сөз етеді. «Білімді болғың келсе, дананың айтқанын тыңда», «Адам басына жел үйір, жақсы адамға сөз үйір», «Күн есіктен кірсе, әділдік түндіктен шығады». Даналардың айтқан сөзі адамдарды адамгершілікке, қайырымдылыққа, білімділікке жетелейді. Білімді адамдар басқалардың еңбегін құрметтейді. Елге еңбегі сіңген жақсы адамдарды жұрт мақтайды,

өзге халық-қа үлгі етеді. Зорлық жүрген жерде әділдікке орын қалмайды.

Махмұд Қашқари әкімдердің ел билеуде ақыл-парасат пен әдептілікке және кішіпейілдікке үйір болуын талап етті. «Ұлық болса – ізгілік ет», сонда ғана сенің қарамағыңдағы халық соңынан ереді, сенім білдіреді. Жағымсыз әдеттер олардың қызмет бабына сыйыспайды. Ел билеуде күшкен сенгеннен ақылға жүгіну әлдеқайда тиімді нәтиже береді. «Ақылмен арыстан ұстауға болады, ал күшпен тышқан да ұстай алмайсың».

Өзінің жеке басының пайдасын күйттеген әкімдер елге опа әпермейді. Әкімнің барлық іс-әрекеттері халықтың көз алдында, халықтан ешнәрсені де жасыра алмайсың, қандай ауыр кезең болса да халықпен бірге болуды үгіттеген жинақ авторы «Әмір жат елден өзіне арнап сарай соқтырып қойса, бұл жаман ырым. Бұл түбі басына қиын-қыстау күн туса, қашып барып паналаймын дегенді білдіреді. Бұл халқының алдында жасаған сатқындығы. Өйткені, қарапайым елдің барар жер, басар тауы жоқ. Сен билеуші болғаныңмен, олардан артық емессің. Бір топырақта тудың екен, ендеше бірге өле біл» [104, 111 б.]. Ұлы ғұламаның бұл сөздері басында билік пен қазынаның бір құлағы қолында тұрғанда мемлекеттің (халықтың) байлығын оңды-солды шашып, шетелдерде зәулім үйлер тұрғызып, Батыс елдерінде қаржысын сақтаған қазіргі күннің мемлекеттік қызметкерлеріне де арналып айтылғандай.

Жеке бастың мүддесін ғана ойлайтын әкімдердің мұндай әрекетін олардың халыққа жасаған опасыздығына теңеген М. Қашқари қандай күн туса да өз топырағында және халқымен бірге бол деген ғибраттық сөзін арнайды. «Үлкен кісі шақырса, ізетпен бар, сонда бол, қуаңшылық жылында, халық қайда – сонда бол». Халық болмаса, сенің билігің кімге керек, билік қызметі адамдар арасындағы қарым-қатынасты тәртіптілік пен заңдылықты сақтаумен бірге, шаруашылық істерін реттеуге, әділдікті қалпына келтіруге, зорлық-зомбылықты болдырмауға да арналған. «Жерді тау басып ұстайды, елді бек басып ұстайды». Елдің елдігін сақтау, ынтымақ пен бірлікте ұстау, ел ішіндегі бассыздықты болдырмау – әкімдер назарындағы басты мәселе.

Мемлекеттің қуаттылығы мен күштілігі халықтың адал еңбегінен құралған қазынада екендігіне мән берген Махмұд

Қашқари былай деп жазады: «Мемлекеттің қазынасы халықтың табан ақысы, маңдай тері. Әмірші, қазына кілтін ұстаған адамға аса сақтықпен қарағаны абзал. Алтын мен күміс бар жерде ұрлық жүрмей қоймайды. Ұрыны ұстасаң, дереу әшкере ет. Бүгіп қалсаң, сен де ұрысың» [104, 128 б.]. Ашкөздік пен тойымсыздық та адамдарға тән қасиеттердің бірі. Ұрлық жоқшылық пен тоқшылық кезеңді таңдап жатпайды. Халық қазынасы талан-таражға түспеуі тиіс. Билеушінің міндеті ел байлығын сақтай білуінде, оны бұзғандарды аяусыз жазалауында.

Шамамен бір дәуірде, бір қоғамда өмір сүргендіктен Махмұд Қашқари мен Жүсіп Баласағұн арасында рухани сабақтастықтар мен ұқсастықтар кездеседі. Он бірінші ғасырдағы түркі әдебиетінің дамуын терең зерттеген орыс ғалымы И.В. Стеблева осыған назар аударады. «Егер сен даналықтың кемеріне жетіп меңгерсең, енді оны еңбектене іске асыр» (Ж. Баласағұн). М. Қашқаридың ойы да осы төркіндес: «Білікті кісіге кезіксең, сөзін тыңда, кісілікті үйрен, үйренгеніңді амалыңда қолдан».

«Құтадғу білікте» айтылады:

«Кімде кімді сараңдық кедей етсе, осы дүниедегі бар байлық та дәулетті ете алмас».

«Диуани лұғат ат-түрkte» осы ой сәл өзгеше берілген:

«Егер кімнің көкірегі қараңғы (кедей, гапыл) болса, онда оны күштеп бай да, тоқ та ете алмайсың».

Мына өлең жолдары да бір-бірімен үндес:

*Мемлекет құрып, халықты байытты,
Қой мен қасқыр қатар жайылды,
Жақтастары қуана қарсы алып,
Жаулары оның алдында басын иді (Жүсіп Баласағұн)*

және

*Санасыздар қалтырасын,
Ел мен заң тұрақтасын
Қой мен қасқыр бірге жүрсін,
Қайғы-мұң бізден алыстасын
(Махмұд Қашқари) [135, 103-105 бб.]*

Халықтық афоризмдер мен мақал-мәтелдерді жиі қолданған М. Қашқари шығармасының құндылығы осы бір ұтқыр пайымдаулардың қазіргі күнге дейін өзгеріссіз қолданылуында. Оның ел билеу мен әкімдер, әділдік пен адалдық, парасаттылық пен қайырымдылық, заңдылық пен адамгершілік туралы айтқан өсиеттері мен нұсқауларының адамзат ұрпағына берер ғибраты да мол.

Ортағасырлардағы түркі халықтарының ұлы ұстазы, ірі ойшыл, бүкіл түркі жұртын татулыққа, имандылыққа, ізгілікке, рухани тазалыққа үндеген ұлы әулие атанған Құл Қожа Ахмет Иасауи еді. Ол XII ғасырда қазіргі Оңтүстік қазақстан облысының Сайрам жерінде дүниеге келді. Оның туған жылы мен өмірден қайтқан уақыты туралы мәліметтер әрқилы, бірақ он екінші ғасырда өмір сүргені белгілі. Әкесі Ибраһим шайық пен анасы Қарашаш білімді адамдар болған. Жеті жасында әкесінен айрылған Қожа Ахмет данышпан ұстаз Арыстанбабтың тәрбиесінде болып, алғашқы діни дәрістерін алады. Арыстанбаб дүниеден өткен соң Бұқарадағы сопылықты кеңінен уағыздаушы Жүсіп Хамаданидің шәкірті болады. Бұл кісі Бағдад қаласында ислам ілімінің білгірі Шайық Әбу Ысқақ Шираздан дәріс алып, фыкһ ілімі – мұсылман құқығының ғұламасы атанған.

Бұқара қаласында терең білім алған Иасауи сопылықтың «Ақиқатты тану жолына» үйретуге құқық беретін «Иршадты» алып Иасы қаласына келеді де, осы жерден өзінің сопылық мектебін ашады. Қарақидандардың шабуылы негізінде Қарахан мемлекеті құлап, Орталық Азияда ислам діні құлдырап, рухани азғындап елді терең жайлаған заман болатын. Бүкіл өмірін адамзаттың бақытына арнап, имансыздықпен күресіп өткен Иасауи бабамыздың 99 мың шәкірті болған деседі. Олар әлемнің түкпір-түкпіріне, Анадолы мен Балқан жерлеріне дейін шынайы исламның қағдалары мен өмір сүру тәртіптерін таратты.

Сопылық адам жанының тазалығы туралы, адамды екі дүниеде де рухани бақытқа жетелейтін діни антропологиялық, исламдық-мистикалық ілім. Ол ислам дінінің рухы, мәні, сайып келгенде, исламның мәйегі, яғни сананың өсуінің, жан тазарып, ар-ұят оянуының, рухани жетілудің белгісі. «Сопылықты жүрекпен ғана сезесің», демек, сопылықтың не екенін жүрегін

оята алған адам ғана түсіне алады. Сопыларға тән ортақ қасиет – адалдық, мейірімділік, қанағат, шынайы ізгілік, Алланы сүю, барлық адамзатты сүю, арлы және адал болу.

Иасауидің «Даналық кітабы» («Диуани хикмет») мен «Рисала» еңбектері түркі тілінде жазылған рухани және гуманистік бағыттағы шығармалар. Оларда адамның өмірдегі негізгі мақсаты кемел адам («әл-инсан әл-каmil») дәрежесіне жету екендігі айтылады. Бұл еңбектердің, әсіресе «Диуани хикметтің» негізгі мазмұны да сопылық жолындағы мұсылмандық ілімнің қағидаларын жүзеге асырудың, оларды күнделікті өмірде үнемі қабылдау мен орындаудың әдіс-тәсілдерін үйретуге арналған. Иасауидің сопылық көзқарасына тән нәрсе адам өзіне ең жоғары деңгейлік мақсат қояды, ол мақсат – Алламен толық тұтасу, осы жолда ол Құдайды неғұрлым шын сүйген сайын, соғұрлым Оған жақындай береді. Оған ұнамсыз қасиеттерден арыла бастайды. Сопылық ілімнің ауыр да қиын болатынын айта келіп Қожа Ахмет осы жолдан өтуді табанды түрде талап етеді. Сопылықта Алла, ақиқат, махаббат түсініктерінің мазмұнын ашып, олардың байланысын, арақатынастарын ашу басты мұраттар болып табылады. Бұл мақсатқа жету үшін төрт сатыдан өту керектігі айтылады. Олар: 1) шарифат; 2) тариқат; 3) мағрифат; 4) хақиқат. Біріншісі – ислам дінінің қағидалары мен әдет-ғұрыптарын орындау жолы. Екіншісі – сопылық мүддеге жеткізетін рухани жетілу жолы. Үшіншісі – дін ислам жолын танып-білу – рухани жаңарудың келесі басқышы. Төртіншісі – Алламен тұтасу. Бұл төрт сатының әрқайсысының өз тұрағы бар екендігі жөнінде ғұлама былай дейді:

*«Өтті ғұмырым, шарифатқа жете алмадым,
Шарифатсыз тариқатқа жете алмадым,
Ақиқатсыз мағрифатқа жете алмадым,
Жолы қатты пірсіз қалай өтер, достар.
Тариқаттың жолы болар ауыр азап,
Бұл жолда талай гашық болды топырақ.
Ақиқаттың мәнісіне жеткен кісі,
Естен танып, күйіп-жанып, іші-тысы», –*

деп жырлайды және бұл жолдың қиындықтары туралы ескертеді [136, 73 б.].

Ислам дінінде Алла тағаланың 99 есімдері мен көптеген сипаттары туралы тұжырым бар. Осыған орай және жоғарыдағы талаптардың барлығын бұлжытпай орындағанда Жаратқанның жасампаздығының белгілерін, Оның сипаттарын адам бойынан іздеуге негіз бар. Адамның жан дүниесінде, санасында Алланың қасиеттерінің белгісі туындаса, адам өзінің жаратушысымен тұтасуға ұмтылса, бұл қасиеттерді адам бойынан табуға мүмкіндік туады. Бұл қасиеттер мен сипаттардың белгілерін ислам жолына түскен түркілік болмыстан да табуға болады. Қожа Ахмет Әзірет Сұлтанның көп уағыздайтындары – сабыр, шүкіршілік, тәубашылдық, ғибадатшылдық, махаббат, сүйіспеншілік, рахым, рахман, ғылым-білім, тазалық және т. б.

Академик Ғарифолла Есімнің пікірі бойынша, қазақ халқының ұлттық ойлау жүйесі Фарабиден бастау алған фәлсафа мен Иасауидің сопылық түсініктері негізінде қалыптасқан. «...Ясауи дүниетанымын білдіретін ұғымдар қанағат, ғаріп, махаббат, шайтан, пақыр, хақ, нәпсі, зікір, қасірет, себеп, тәубе, құл, тағат, шарап, несібе, жаннат, мақам, керемет, күнә, азап, ғайып, ырзық, ғашық, сипат, дидар, медет, пенде, жан, иман, сабыр, сыр, ықылас» [137, 73 б.]. Қазақ дүниетанымындағы сопылыққа арнайы тоқтала отырып, бұл ғалым осыдан өзге тағы да отыз сегіз ұғымдарды келтіріп, қазақтың діні мен ділі, тілі мен санасындағы Иасауи мұрасының маңыздылығын атап өтеді.

Әл-Фараби мен Иасауиді іліктестіретін тағы бір тақырып – адамның рухани бомысындағы жүректің алатын орны. Жүрек – сопылық дүниетанымның барлық ұғымдарын қиыстыратын түсінігі. Ол Алланың нұрын, шапағатын елестетін, жеткізетін құрал. Әл-Фараби өзінің «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы» трактатында жүрек ұғымына ерекше назар аударады. «Жүрек басты мүше, мұны тәннің басқа ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше; бірақ мұның үстемдігі бірінші емес, екінші, өйткені ол барлық мүшелерді билейтін болса, оның өзін жүрек билейді. Жүректің ізгі ниеттерін жүзеге асыру ісіне қызмет ету тек қана миға тән қабілет» [6, 289–290 бб.]. Екі ойшыл да өздерінің пайымдауларында жүрекке шешуші мән берумен қатар, оның бүкіл ізгілік, рахым, шапағат атаулының қайнар көзі, тұрақты мекені деп таниды.

Сонымен, Иасауи кемел адамды Аллаға деген сезімін ояту арқылы Онымен тұтасуға тырысатын, барға қанағат жасап, ізгілікке, мейірімділікке шақыратын, өмірін ғылым-білімге сарп ететін, имандылықты қастерлейтін иманжүзді кісі деп түсінеді. Өзірет Сұлтан идеалды қоғам ілімін арнайы қарастырмаса да оның уағыздаған қағидалары ізгілікті мемлекет құруға негіз болуға тұрарлықтай болды. Ол негізінен өзі өмір сүрген қоғамды зиялыландыру, игіліктендіру мақсатында жұмыс жасады.

«Диуани-хикмет» ислам дінінің негізгі қағидаларын түркі халықтарының жүрегіне жеткізген құнды еңбек.

*«Менің хикметтерім – құдіретті бір пір,
Естігендердің көңілі толқып ұйып тұр.
Тірі болса бұл жаһанда қор болмас;
Оқыған пенделер еш нәрседен зар болмас.
Менің хикметіме қойса кім бас,
Өлерінде болсын иман жолдас
Ясауи хикметін даналар естісін.
Естіген жандар мұратына жетсін [136, 123 б.]»*

Ахмет Иасауи адам мен қоғам мәселелерінің арақатынасына айрықша назар аударған. Ислам дінінің өнегелілікке, таным-болмысқа қатысты ақыл-ой, парасат туралы құндылықтарын кең насихаттаған ол бұқара халыққа үстемдік құрған әмірлердің, бектердің, қазылардың әділетсіз істерін сынайды, бұл дүниенің жалғандығын айтады. Оның сопылық ілімінің басты мақсаты адамды жетілдіру, адамның болмыс-бітіміне тән кейбір жағымсыз әдеттерді жою. Сондықтан да Иасауи Құдайдың ризашылығы үшін парасаттылыққа, әділдікке, тазалыққа үндейді. Оның ілімінде адамгершілік ойлар соңғы және ақиқат дін – ислам қағидалары негізінде түсіндіріледі. «Кімде-кім жамандық жасаса, ол күнәдан арыла алмайды, кімде-кім жақсылық жасаса, ол құдайдың сүйіктісі болады». Жамандықты жасаушы адамдар, оларды Алла да жақтырмайды.

Адамдардың барлығы Құдай алдында тең. Олардың теңсіздігі адамдардың жағымсыз іс-әрекеттерінен туындаған.

Ахмет Иасауи адам бойында кездесетін тойымсыздық, ашкөздік, екіжүзділік, даңққұмарлық, надандық сияқты жаман қасиеттердің болатынына өкініш білдіреді, мұндай жағымсыз әдеттерден арылуға шақырады, адамдарды бір-бірін құрметтеуге, көмектесуге, жақсылық жасауға үндейді.

*«Дүниені мүлкім деген сұлтандарға,
Әлем малын сансыз жиып алғандарға,
Он өмір дүние-малын жиса-дағы,
Өлім келсе бірі де оға болмайды екен.
Сол жақсы өз жерінде патша болса,
Әділ болып, бір мүминді қазы қылса,
Сол қазы барша елді разы қылса,
Ризалықпен жұмақ үйін алады екен» [136, 185 б.].*

Ел билеушілері халықты әділдікпен басқаруы тиіс. Арам жолмен жиылған мал-мүлік дүние болып табылмайды, жазықсыз жандардың көз жасына қалғанды Құдай кешірмейді. Жақсы патша ғана халқын разы ете алады. Мұндай патшаларға жұмақтан орын да дайын. Даналық пен татулықты, сүйіспеншілік пен бақытты жырлаған «Диуани хикмет» шығармасы адам өмірінің барлық жағын қамтыған құнды еңбек.

Оның хикметтерін қарапайым халық қалада да, далада да ауыздан ауызға таратты. Дала көшпенділері «Даналық кітабын» қасиетті Құран кәрімнің тамаша тәфсірі ретінде санады. Ал оның авторы пайғамбарға деген шексіз сүйіспеншілігін дәлелдеп, 63 жасында жер астында қылуатке түсіп, ислам жолындағы қызметін сонда жалғастырып, халықтың қадірлейтін басты әулиесіне, піріне айналды.

Демек, А. Иасауи философиясындағы бақыт түсінігі – адамның рухани кемелденуі, Хақ тағаламен қауышу, ақиқатқа қарай өрлей түсу ұстанымдары арқылы өз мәнін айқындап, әділеттілік, адамгершілік, қарапайымдылық, кішіпейілділік және т. б. этикалық қағидаларды адамның өз бойына сіңіруі барысында ғана қалыптасып, материалдық пен тәндік құмарлықтарды шектеумен шартталған синкретті концепт екендігін тани аламыз.

Осылайша, біз қарастырған түркі ойшылдарының ілімдерінде бақыт тұжырымдамасы философиялық антрополо-

гиялық және діни антропологиялық аяда түсіндіріледі. Олардың кемел адам, толық адам немесе үлгілі кісі түсініктері жалпыадамгершілік құндылықтармен қатар, исламның көркем мінез туралы қағидаларын да бойына сіңірді.

2.3 Бақыт – қоғамдық әлемді құрудың мақсаты мен жағдайын қалыптастырушы дүние

Ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт тақырыбының қарастырылуын қазіргі кезеңде зерттеу көптеген мәселелердің реконструкциясын, кеңейтілуін және қайта өзектілендірілуін білдіреді. Бұл мәселелердің шешіміндегі маңызды міндеттердің бірі осы түркілік дереккөздермен мұқият жұмыс жасап, оларға объективті талдау жүргізе отырып, ғылыми айналымға енгізумен сипатталады.

Бақыт – рухани және физикалық үйлесімділік пен кемелдіктің ерекше жағдайы, соған жету адамзаттың өмір сүруінің мәнін құрайтын абсолютті құндылық. Барынша жетілген кемелдік ретіндегі бақытқа жету адам өз бетінше оқшау өмір сүргенде емес, рухани қарым-қатынас пен өзара көмек, еңбек бөлінісі орын алатын қауымдастықта өмір сүргенде, ол белгілі бір қоғамның мүшесі болғанда ғана мүмкін болады.

Осы себепті де біз алдыңғы тараушаларда ортағасырлық түркі дүниетанымындағы бақыт түсінігін онтологиялық және философиялық антропологиялық тұрғыда қарастырсақ, енді монографиялық зерттеудің соңғы тараушасында бақыт ұғымын әлеуметтік, саяси-философиялық қырынан талдамақпыз. Онсыз бақыттың метафизикасын толық ашып көрсету мүмкін болмайды.

Қоғам ғылымда белгілі барлық жүйелердің ішіндегі ең күрделісі болып табылады және оны зерттеу қашанда қомақты қиындықтармен сипатталады. Өйткені қоғамдық немесе әлеуметтік өмір қашанда қозғалмалы, әрбір халықтың немесе елдің өзіндік қайталанбас тарихы бар. Қоғамдық өмірдегі барлық үдерістер бір бірімен өзара байланысты, сондықтан әрқилы ахуалдарда анықтаушы мен анықталушылардың орындары алмасып отырады. Философияның міндеті болса,

қоғамдық өмірдің іргелі негіздемелерін, оның жүйеқұраушы факторларын айқындау болып табылады. Сондықтан бақытты тек тұтастай алғандағы әлемнің ауқымында ғана емес, қоғамның аясында да зерттеу барысында кез келген философ өзіндік дүниетанымдық қондырғыларды жетекшілікке алады.

Қоғамның пайда болуы адамның пайда болуы мен қалыптасуы – антропосоциогенез үдерісімен қатар жүрді. Миллиондаған жылдарға созылған эволюцияның барысында адам тәрізді гоминидтердің өмірге келуі 2 млн. жыл бұрын деп есептеледі. Жануарларға тән тобырлық күн кешуден адами қауымдастыққа бірте-бірте өтудің маңызды факторы осы алғашқы қауымдық адамдардың белгілер мен таңбалар жүйесін қалыптастыра алып, жинақталған тәжірибені ұрпақтан ұрпаққа бере алу қабілетімен сипатталады. Қарым-қатынас пен қарапайым коммуникация еңбек дағдыларын қалыптастырды, шектеулер мен тыйымдар (ең алдымен қан алмасушылыққа тыйым) жүйесі пайда болып, мифологиялық және алғашқы қауымдық діни көзқарастардың орнығуымен күнделікті тіршілік пен қарым-қатынастың нормасы беки бастады. Осылайша, қоғам өз өмірлерінің өндірістік және жаңғыртушылық өндірістік қажеттіліктерімен сипатталатын және әдет-ғұрыптармен, нормалармен және құндылықтармен реттелетін адамдар арасындағы өзара қарым-қатынастар мен бірлескен әрекетінің жүйесі ретінде қалыптасты. Нормалар адамның өмірқамының барлық салаларына таралады да мәдениет пен өркениет пайда болуының алғышарттарын құрайды. Қоғам қандай трансформацияға түспесін, ол бәрібір адамзат тегімен бірге орныққан осы аса маңызды құрылымдық элементтерді сақтайды. Бұл қай қазіргі әлемдік өркениетте болмасын, ежелгі шығыстық және антикалық өркениеттерде болмасын немесе біз қарастырып отырған ортағасырлық өркениетте болмасын, қоғам құраушы бұл элементтер сақталады.

Қазіргі түріндегі қоғам қайта өндірудің, өзін өзі басқарудың және өзін өзі ұйымдастырудың ішкі тетіктері бар тарихи нақты, тұтас және тұрақты әлеуметтік бірлікті білдіреді. Қоғамның тұтастығы қоғамдық өндіріспен, яғни өмірдің өндірісіне және оның үнемі жаңғыртылып отыруына бағытталған адамдардың бірлескен әрекеті. Қоғамдық өндіріс

уақыт ағымында циклді түрде қайталанып отырғанымен, белгілі бір әлеуметтік динамикаға сәйкес құбылып, өзгеріп отырады. Қоғамдық өндіріс адамдардың өзін өндіруді (көбеюді), олардың игілікті өмірін қамтамасыз ету үшін заттық жағдайлар тудыратын материалдық өндірісті, білімдер, тәжірибелер, құндылықтар қалыптастыруды білдіретін рухани өндірісті, қоғамның ұйымшылдығы мен қызметін қамтамасыз ететін адамдарды басқаруды және т. б. қоғамдық өмірдің барлық қырларын қамтитын көпқырлы үдеріс. Қоғамдық өмірдің күрделіленуі әлеуметтік дифференциация мен еңбек бөлінісінің күшеюінен болады. Бақыт туралы көзқарастардың бір астары осы әлеуметтік теңдік пен еңбек бөлінісі мен игіліктер таратылуының әділдігімен ерекшеленетін қоғам туралы утопиялық көзқарастармен байланыстырылады.

Қоғамның күрделіленуі барысында әрқайсысы бүкіл әлеуметтік организм үшін қажетті функциялар атқаратын салыстырмалы түрде дербес қоғамның жайжүйелері қалыптасады, мысалы: экономикалық, әлеуметтік, саяси және рухани. Экономикалық жайжүйе өндірістік әрекет формаларының жиынтығы мен осы әрекеттегі адамдардың қатынасын білдіреді. Әрбір қоғам өз өмір сүруі мен дамуы үшін қажет игіліктерге ие болады. Алайда бұл қоғамдық байлық адамдардың еңбегі арқылы болады. Алдыңғы ұрпақтың қалдырған игіліктерін сақтау мен пайдалану және қоғамның өндіргіш күштерін дамыту қоғамдық байлықтың өсуіне әкеледі және соның нәтижесінде қоғамдық өндірістің маңызды стимулы және маңызды құралы ретіндегі меншік институты пайда болады. Бастапқыда күш пен беделге сүйенген меншіктік қатынастар кейінірек заңдық формаға келеді. Дамыған түріндегі меншік қоғамдық байлықтың бір бөлігін иелену мен пайдалану құқығын білдіреді. Ол алуан түрлі формаларда болды және ол қоғамдық өндірістің өзінің формасын да анықтады.

Өндіріс барысында адамдар арасында әртүрлі қатынастар орнығады: ұйымдастырушылық-экономикалық, өндірістік-технологиялық және әлеуметтік-экономикалық. Егер өндірістік-технологиялық қатынастар басым көпшілігінде техника мен өндірістік технологияның даму деңгейі мен сипатына тәуелді болса, ал ұйымдастырушылық-экономикалық және әсіресе

әлеуметтік-экономикалық қатынастар өндіріс құралдарына деген меншік формасына бағынышты болып келеді. Марксизм қоғамдық дамудың негізі ретінде материалды өндірістің рөлін асыра бағалады. Мұндай көзқарас барысында материалдық өндірістің өзінің мәні туралы түсінік бұрмаланып, рухани өндірістің рөлі лайықты бағаланбайды. Қоғамдық өндіріс пен өндіргіш күштеріне және меншік формаларымен сипатталатын экономикалық негіздемелерге сүйенетін адамзаттың әлеуметтік формацияларының маркстік бес формациялық кестесіне сәйкес ортағасырлық қоғамдар (оның ішінде біздің монографиялық зерттеудің нысаны болып отырған ортағасырлық түркілік қоғам да) феодалдық деп анықталады және кейінгі формациялармен салыстырғанда артта қалған деп есептеледі. Ал бұл кездегі рухани өндірістегі адамзат үшін аса маңызды жаңалықтар ескерілмейді. Бұл жерде бақытқа жетудің рухани бағдарларынан гөрі материалдық қырлары басымдылыққа ие болады.

Қоғам болмысының қажетті шарты – адамдардың рухани іс-әрекеті. Адамдар – саналы жандар, және сана олардың өмірқамының негізгі тәсілдерінің бірі болғандықтан әлеуметтіліктің барлық көріністерін қамтиды. Сондықтан қоғамның рухани жайжүйесі өз бойына әлеуметтік және жеке рухани қажеттіліктерді өтеуге бағытталған өзара органикалық байланысты элементтерді енгізеді. Олардың ішіндегі ең маңыздылары – танымдық, адамгершіліктік, эстетикалық, діни және қарым-қатынасқа деген мұқтаждық және т. б. Қоғамда біртіндеп алуан түрлі рухани қажеттіліктерге жауап беретін институттар мен рухани өндірістің ерекше салалары пайда болады. Табиғатты, қоғам мен адамды танумен айналысатын адамдардың бірлестіктері пайда болып, ғылым мен философия дамиды. Рухани өндірістің аумағына сондай-ақ рухани қарым-қатынасқа деген, ақпарат алмасуға деген қажеттілікті өтетін салалар да кіреді. Идеялармен, көзқарастармен, бағалаулармен алмасуды білдіретін рухани қарым-қатынастың түрі коммуникация адамдар арасында өзара түсіністік болған жағдайда орын алады. Мәдени құндылықтарды игеруге қабілетті тұлға қалыптастыруға деген қажеттілік рухани өндірістің тағы маңызды саласы адамды тәрбиелеу мен білім беруді алға тартады. Бұл қоғамда оқыту мен тәрбиелеудің тұтастай торабын тудырады.

Рухани жүйенің негізгі буыны білімдердің, идеялардың, көзқарастардың, пікірлердің, дүниетанымдық қондырғылардың, құндылықтық бағдарлардың және т. б. алуан түрінен көрініс табатын қоғамның санасы болып табылады. Қоғамның санасының маңызды элементтерін индивидуалдық және қоғамдық сана құрайды. Индивидуалдық сана жеке-леген адамның өмірінің жағдайлары мен психикалық өзгешеліктерінің әсерінен қалыптасатын әлемнің бейнесі. Ол сананың ешкімге белгісіз ағымымен сипатталатын тұлғаның ішкі болмысы. Қоғамдық сана болса, ол тұлғадан тыс факторлардың – қоғам өмірінің материалдық жағдайлары мен оның рухани мәдениетінің ықпалымен әлеуметтік қауымдар мен топтарда қалыптасатын дүниенің идеалды бейнесі.

Дараланған және қоғамдық саналардың айырмашылығы, тек соңғысының ғана әлеуметтік сипатта болуымен есептелмейді. Дараланған сана да қоғамның санасының ажырамас бөлігі. Қоғамның тарихи қалыптастырған мәдениеті дараланған сананың органикалық бөлігіне айнала отырып, тұлғаны рухани түрде нәрлендіріп тұрады. Әрбір индивид – өз халқының, этносының өкілі және оның санасы қоғаммен ажырамас байланыста. Сонымен қатар қоғамдық сана да дараланған санамен тығыз жанаса отырып дамиды. Қоғамдық сананың ұйымдасуы да күрделі – ол қарапайым және теориялық, әлеуметтік психология және әлеуметтік идеология деңгейлерінен тұрады, сондай-ақ мазмұны жағынан қоғамдық сана ғылыми, діни, адамгершілік, эстетикалық, саяси, құқықтық, философиялық деп жіктеледі. Олар материалдану формасы жағынан, әлеуметтік функциялары жағынан бейнеленетін құбылыстардың мазмұнына қарай ажыратылады.

Бақыттың материалдық игілік ретіндегі түсінігі қоғамның әлеуметтік жайжүйесін қарастырғанда да аңғарылады. Қоғамдық өндірістегі мамандану мен еңбек бөлінісі қажетті түрде әлеуметтік дифференциацияны тудырады, соның нәтижесінде қоғамды өздеріне лайықты орынды иеденіп, өз мүдделерімен ерекшеленіп, өздеріне ғана тән қоғамдық қызметтерді атқаратын салыстырмалы түрде оқшау әлеуметтік қауымдастықтар мен топтар пайда болады. Адамдардың теңсіздігі мен әлеуметтік жіктелісі қоғамның табиғи жағдайы екендігін айта кету

керек. Адамдарды қолмен, жасанды түрде бірегейлендірудің кез келген ұмтылыстарының ұзаққа бармағанын тарихи тәжірибе-ден, алысқа бармай-ақ өткен ғасырда ғана халқымыздың бастан өткізген социалистік экспериментінен байқауға болады.

Десек те, өткеннен де, келешектен де бақытты әлеуметтік қоғаммен түсіндірілетін «алтын ғасырды» іздеудің мысалдарын көптеген халықтардың тарихи өзіндік санасынан кездестіруге болады. Қазақ тарихы мен мәдениетінің философиясымен айналысушы Б. Сатершиновтің пікірінше, «тарихи сананың бұл формасының ерекшелігі бір жағынан, болашақтың мұратын құра отырып, өткенмен қоштасатындай көрінгенімен, екінші жағынан, өткенмен ажырамас байланыста, өйткені оны сынға алып отыр. Ол бір жағынан прогресс теориясына да қайшы келеді: адамның жетілуінің шегі жоқтай көрінсе де, утопиялық шығармаларда тарихтың түпкі мақсаты идеалды қоғам құру болып табылады. Тарихи сананың бір формасы ретіндегі утопияда тарихи таным мен тарихи білім ғылыми негізге сүйенбесе де, оның әлеуметтік субъекттің тарихи санасына, тұтастай қоғамдық санаға ықпалы өте зор» [137, 74 б.].

Одан ары бұл автор бақытты қоғам үлгісін қазақ мәдениетінің тарихындағы мысалдармен келтіреді. «Қазақ халқындағы мұндай көңіл-күй «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған» мамыражай заманмен түсіндіріледі. Сондай-ақ, «қазақ пен ноғайдың айырылысынан» кейін жеке ел болу үшін қоныс аудару алдында «көшпенділіктің идеологы» (Шоқан Уәлиханов осылай сипаттайды) Асан қайғы өзінің Желмаясына мініп, халқына лайықты «Жерұйықты» іздеуі де осындай арман-аңсардан туындайды. Халықтың экзистенциялық, адами-әлеуметтік сұраныстарына толық жауап беретін мұндай «мекендер» түркі және қазақ халықтарында туған жерге деген сағынышты сарынмен астасып жатады және олардың бірнеше үлгілерін атап өтуге болады. Мысалы, «Ергенеқон», «Өтікен», «Жиделі-Байсын», «Еділ мен Жайық» және т. б.».

Ал біздің зерттеуіміздің өзегінде жатқан әл-Фарабидің «Қайырымды қаласы» Томаззо Кампанелланың «Күн қаласы» мен Томас Мордың «Утопиясы» сынды болашаққа бағдарланған. Дегенмен «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасынан» тек ислами құндылықтарды ғана емес, түркі халқына

тән жоғарыда айтылған көңіл-күйді де аңғаруға болады. Түркі мәдениетімен сабақтастықты сақтаған қазақ халқының «заман философиясындағы» кезеңдерді Бақытжан Сатершинов былайша тарқатады: «Әдетте, батырлар эпосында жырланатын кезең «алтын заман» деп сипатталса, ал бастан кешіріп отырған осы шақ «қилы заманмен», «зар-заманмен» түсіндіріледі, ал бұлыңғыр болашақ «қара қытайдың қаптауымен келетін «ақыр заманды» немесе бейбіт «қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын заманды» елестетеді» [137, 75 б.].

Қоғамның әлеуметтік жайжүйесі мәселесіне қайта оралар болсақ, тарихи даму ағымындағы кез келген қоғамның құрылымы нақты-тарихи қауымдастықтар мен топтардың, олардың арасындағы қатынастар мен осы қатынастарды реттейтін арнайы институттардың жиынтығымен сипатталады. Әлеуметтік құрылымның маңызды элементі әлеуметтік қауымдар мен топтар дейтін болсақ, бұлар қоғамдық еңбек бөлінісіндегі орны мен сонымен байланыстағы әлеуметтік рөлі, өмір тәртібі мен нормалары, ділі мен құндылықтары, қажеттіліктері мен мүдделері сияқты жалпы әлеуметтік белгілерімен ерекшеленетін адамдардың тұтас бірліктерін білдіреді. Әлеуметтік топ мен қауымның арасында елеулі айырмашылық бар, алдыңғысы қоғамдағы нақты қажеттілігі мен мүддесіне сай нақты жағдайын білдіретін таптарды байқатса, соңғысы тарихи қалыптасқан адамдардың діни немесе халықтық және ұлттық қауымдастығын аңғартады.

Халықтың немесе ұлттың ерекшелік белгілері мыналар: халықтардың немесе тайпалардың бір әлеуметтік тұтас түзілімге сіңірілген және біріккен экономикалық байланыстарының негізінде қалыптасқан материалдық және рухани мәдениеттің өзіндік ерекшелігі, тілдің, психикалық менталитеттің, салт-дәстүрлері мен өмір сүру тәртібінің, тарихи тағдырлары мен этностық өзіндік санасының ортақтығы. Біздің зерттеудің хронологиялық ауқымындағы мұндай әлеуметтік қауымдастыққа ортағасырлық түркі халықтары жатады.

Әлеуметтік жүйесі дамыған қоғамда міндетті түрде әлеуметтік, этностық және діни дифференциация күшейе түседі. Нақты жағдайларының түбірлі айырмашылықтарынан туындайтын әртүрлі мүдделер мен көзқарастардағы әлеуметтік

қауымдардың болуы олардың арасындағы саяси қатынастардың бекітілуіне түрткі болады. Ал оларды келісімге келтірудің қажеттілігі қоғамның саяси кеңістік жүйесінің құрылысы мен қызметтерін айқындайды. Саяси жүйе дегенде қоғамдағы саяси қатынастарды реттейтін мемлекеттік және саяси ұйымдардың, институттар мен мекемелердің жиынтығы ұғынылады. Саяси жүйе де күрделі құрылым, оның негізгі элементі мемлекет азаматтарға қатысты заңдастырылған мәжбүрлеуді қолдана алатын саяси қатынастарды реттеу қызметтерін атқарады. Мемлекет адамдардың, олардың топтары мен бірлестіктерін, олардың іс-әрекеттерін басқару үшін белгілі бір территорияда жоғары билік өкілеттігі бар қоғамның аса маңызды әлеуметтік-саяси институты. Ортағасырлық Шығыста мемлекеттің әр алуан формалары мен құрылымдары – діни және зайырлы, республикалық және монархиялық, унитарлы, федерациялық және конфедерациялық формалары болды. Орталық Азиядағы ортағасырлық түркілік мемлекеттер (Батыс және Шығыс түркі қағанаттары, оғыз, қыпшақ, қарлұқ, түргеш хандықтары мен қарахан мемлекеті) көбіне монархиялық формадағы және конфедерациялық құрылымдағы этностық және саяси бірлестіктер болды.

Қоғамды басқаруды жүзеге асыратын мемлекеттің қызметі мен қазіргі тілмен айтқанда, өздерінің қоғамдық маңызды мүдделерін іске асыру үшін көпшілік билік институттарын пайдаланатын қоғамдық-саяси ұйымдар мен мекемелердің іс-әрекеттері саясат саласын құрайды. Мемлекеттік саясаттың негізгі мақсаты – әрқилы мүдделері бар әлеуметтік қауымдар мен топтардан тұратын қоғамның тұтастығын сақтау, оның қалыпты қызметі мен дамуын қамтамасыз ету үшін шаруашылық, экономикалық, әлеуметтік және рухани қатынастарды реттеу.

Саясат – саналы және стихиялық іс-әрекеттердің саласы. Ол әлеуметтік топтардың өз мүдделерін сезінуін білдірсе, екінші жағынан биліктің өз саяси мақсатын сезінуін білдіреді. Азаматтардың саяси менталитетіне қарай саяси үдерістің мазмұны мен бағыты анықталады. Сондықтан саяси жүйенің маңызды элементтерінің бірі саяси сана болып табылады. Ол қоғам мен мемлекетті басқаруға қатысу жөніндегі билік

институттары мен өздерінің арасындағы байланыстар туралы азаматтардың сезімдік және рационалдық, құндылықтық және нормативтік, рационалды және интуитивтік түсініктерін қамтиды. Ол сондай-ақ азаматтың өзінің топтық тиесілігін және содан туындайтын мүдделерін сезінуін, билікке қатысты саяси ұстанымын анықтауды, өзінің азаматтық мәртебесін, құқықтарын, еркіндіктері мен міндеттерін де өз бойына енгізеді. Сондай-ақ саяси идеология мен саяси психология да осы саяси сананың маңызды элементтері болып табылады. Ортағасырлық түркілерде бақытты қоғам құру ұмтылыстарындағы саяси сананың көріністерін Орхон-Енисей жазбаларынан және әл-Фарабидің саяси философиясынан байқауға болады. Бұл туралы төменде кеңінен сөз болады.

Ерте түркі мемлекетінде VI–VIII ғасырларда тасқа қашалып жазылған Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінің дүниежүзілік өркениет тарихында алатын орны ерекше. Бұл құлыптастар рухани мәдениеттің жоғары деңгейін аңғартатын жазба дәстүрдің ғана емес, сол кездегі әлеуметтік-саяси ойдың да асыл мұрасы болып табылады. Бұл ескерткіштер ерте ортағасырларда әлемдік тарихтың саяси сахнасын түре шыққан түркі халықтарының бақытты қоғам мен әділ мемлекет құрумен байланыстырылатын олардың әлеуметтік-этикалық ойынан да хабар береді. «Күлтегін», «Білге қаған» және «Тоныкөк» шығармаларында кейінгі ұрпаққа рух беріп, тарихтың тағылымын үйрететін сол бір тарихи кезеңнің саяси тынысы, түркі халықтары өміріндегі аласапыран оқиғалар, ел билеушілерінің отаншылдық пен патриотизм, бірлік пен ынтымақ, ар мен намы туралы түсініктері, діні мен наным-сенімдері, ұлысаралық және адамаралық қарым-қатынастар, жеңістер мен жеңілістер баяндалады.

«Күлтегін» балбалтасындағы жырдың авторы Йоллық тегін өз дәуірінің көрнекті саяси қайраткері, қағанның кеңесшісі, тарихшысы болған. Ол тасқа қашалған бұл еңбегінде Түркі қағанатының қашан және қалай құрылғанын, қағанатты құрған және нығайтқан ұлы қағандар мен олардың қолбасшыларының өмірбаянын, қағандықты ұстап тұру үшін жүргізген ерлік күрестерін баяндайды. Бір орталыққа бағынған қағандық билікті қостап жақтаған Йоллық тегін түркі елінің бүтіндігі

мен тәуелсіздігі үшін әкімдер мен бектерді өз уысында ұстап тұруды, бүлікшілердің қарсылығын күшпен басуды дұрыс деп есептейді.

«Жоғарыда Көк тәңірі төменде Қара жер жаралғанда екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласына менің ата-бабаларым Бумын қаған, Істемін қаған үстемдік құрған. Таққа отырып түркі халқының мемлекетін басқарған, үкім-билігін жүргізген. Дүниенің төрт бұрышы түгел оларға дұшпан болған. Әскер құрып, жорыққа аттанып, олар дүниенің төрт бұрышының халқын түгел бағындырған» [139, 179 б.], деп басталатын «Күлтегін» жазуының кіріспесінде түркі мемлекетінің қалай құрылғандығы туралы әрі асқақ, әрі мазмұнды мифологиялық баян айтылады.

Мифті «қасиетті тарих» деп анықтауға болады және онда өткен шақ «бақытты кезең» ретінде сипатталады. Мифте әуел бастапқы уақытта орын алған оқиғалар сөз болады және ол тұтастай немесе жекелей алғандағы дүниенің жаратылуымен байланысты болып келеді. Жарату актіне міндетті түрде табиғаттан тыс тылсым күштер қатысады, соның нәтижесінде алғашқы қауымдық адам үшін миф – жалғыз шынайы нақтылық. Оның үстіне миф адами әрекеттің маңызды түрлері мен ғұрыптарының үлгісі мен прототипі болып, адамзаттың бүкіл тарихы бойында әлеуметтік функцияны атқарып келді. Мифологиялық ойлау көне заманның (әсіресе антикалық дәуірдің, сондай-ақ сақ, ғұн, түркі халықтарының) философиялық тұжырымдамаларында, ортағасырлардың діни дүниетанымында, кез келген милленаристік қозғалыстарда басым болды және бұл қазіргі заманның өнері мен философиясында қайта жаңғырып отыр.

«Күлтегінде» осындай мифологиямен бірге, мемлекеттік басқарудағы қаған билігі мен ол құрған тәртіптер жайы да айтылады. Жырдың авторы Йоллық тегін түркі мемлекетінің құрылуын және оны қағандардың басқаруын тәңірінің бұйрығы бойынша жасалған әрекет деп түсіндіреді. «Олар оған дейін әміршісі болмаған көк түркілердің арасында тәртіп орнатып, елді басқарған». Автордың айтуынша, оған дейін мемлекет те, ел басқару әдісі де, адамдар арасында тәртіп те болмаған. Тәңірінің ризалығымен «бастыны жүгіндірген,

тізеліні шөгерген» қағандарды осы Көктің, Тәңірінің еркімен билік құрып отыр деп есептеген түркілер оларды «Көк тектестер» және «Көкте туғандар» деп атады. Түркі қағандары да өздерінің жазбаларында Көкті өздерін әрқашан желеп-жебеуге шақырады.

«Күлтегін» жазба ескерткіштерінде түркі мемлекетін құрған алғашқы қағандар әрі дана әрі батыр, ақылды да, күшті болып сипатталады. «Бұл екі қаған дана қаған екен, алып қаған екен. Бұйрықшылары да дана екен, алып екен. Бектері де, сондайлық халқы да азбаған екен, түзу жолда екен» [138, 175 б.]. Ақылды қаған басқарған елдің шенеуніктері де, халқы да ақылды болып келеді, халықтық әдет-ғұрыптар мен заңдар мүлтіксіз орындалады, бұзық ниеттегі адамдар болмайды. Билеуші нашар болса, бұрынғы әдет-ғұрыптық жоралғылар сақталмаса, ауыз-бірлік болмаса, мемлекеттің шаңырағы шайқалады, қолдан билік кетеді, халқы құл болады.

Осындай себептермен Түркі қағанатының ыдырауы мен басқа мемлекетке тәуелді болуы туралы аталмыш шығармада былай жырланады. «Одан кейін інісі қаған болған екен, баласы да қаған болған екен. Інісі ағасындай іс қылмағанға ұқсайды, ұлы әкесіндей іс қалдырмағанға ұқсайды. Зердесіз қаған ел билегенге ұқсайды. Бұйрықшылары да біліксіз қағанға ұқсайды, жәутік қағанға ұқсайды. Бектері мен халқы түзу жолдан шыққаны себепті, табғаш халқының арбаушылығы себепті, аға-інілердің қателескені себепті, әкімі бар халықты шағыстырғаны себепті түркі халқы ел етіп құрған мемлекетін қолдан берген екен, ел билеген қағанынан қолдан айрылған екен. Табғаш жұртына текті ұлың құл болды, сұлу қызың күң болды» [139, 178 б.]. Мемлекеттің қуаттылығы мен күштілігі, қоғамның бақыттылығы мен құты ел бірлігінде екенін жақсы түсінген жыр авторы бұл мәселені айрықша атап өтеді.

Сатқындық пен опасыздықты, өзара қырқысты Көк Тәңірі де қолдамайды. Табғашқа бағынғаны үшін тәңірінің қаһарымен «түркі жұрты өлді, алқынды, жоқ болды». «Мемлекетті халық едім, мемлекетім енді қані, қағанды халық едім, қағаным қані? Қай қағанға ісімді-күшімді беремін», деп күңіренген бүкіл түркі халқының өкініші мен зарын естіген Көк тәңірісі «Түркі халқы жоқ болмасын, жұрт болсын», деп Елтеріс қағанды

жоғары көтереді. «Түркі халқының аты, айбар-даңқы құрып кетпесін деп қаған етіп отырғызды». Жырда қаған қарапайым халықтың жоқтаушысы ретінде баяндалады. Оған «мал-мүлікті халықты» жетілдіру мақсат емес, «іші ассыз, сырты тонсыз азып-тозған халықты тойындыру» басты мақсат.

Ерте түркі өркениетінің саяси-әлеуметтік саладағы жеткен жетістіктеріне олардың құрған қоғамының жаңа әлеуметтік-саяси құрылымын жатқызуға болады. Олардың түркілер қоғамында шешуші рөл атқаратын қаған бастаған империялық ақсүйектер билігін қалыптастыруы – орасан зор Түркі империясының өмір сүруімен тығыз байланысты. Жоғары биліктегі қағанның ең басты міндеті де «ел жұртының қамын ойлау, халқын асырау, елді қорғау, күші мен ісін мемлекет мүддесіне жұмсау», басқаша айтқанда халқын бақытқа жеткізу болған. Қаған басына қойылған мәңгілік тасқа ойылып жазылған мақтау сөзде «ол өзінің халқын армансыз асырады» деп айтылады. Бұл баға ел билеушінің басына орнатылған кез келген пирамидадан артық болса керек. Жоғары биліктің қаған мен бектердің қолына шоғырлануы да оларға ел тағдыры мен қауіпсіздігі, халықтың тыныш та бейбіт тұрмысы үшін саяси-құқықтық тұрғыда да, әлеуметтік-этикалық тұрғыда да зор жауапкершіліктер мен міндеттер жүктеген еді.

Елтеріс қаған мен Тоныкөктің басты мақсаты – түркі халқының басын қайта біріктіріп, тәуелсіздігін алып беріп, оны күшті де қуатты елге айналдыру. Басқаның (мысалы табғаштардың) тәтті сөзі мен асыл бұйымдарына алданбау. Тәуелсіздік пен еркіндік бәрінен де қымбат. Бақыт та, құт та онсыз болмайды. Халықтың ынтымағы мен елдің бүтіндігін ойлаған олар «бір рет қана тойынуды» мақсат еткендермен немесе «асын ішіп, аяғын жуып жүргендермен» аяусыз күрес жүргізеді. «Аш-тоғыңды білмейсің, бір тойсаң аштықты ойламайсың. Сондайлығың үшін өзіңді тойдырған қағаныңның сөзін алмастан жер-жерге бардың, соның бәрінде азып-тоздың» деп өкініші мен қынжылысын білдіреді. Түркі мемлекетінің тәуелсіздігі мен ар-абыройы үшін халықты бірігуге, басқыншы жаумен жан аямай шайқасуға, өзін қолдауға шақырады. «Табғаш, Оғыз, Құтан – бұл үшеуі біріксе, біз екі ортада қаламыз, қорғана алмаймыз. Тозған әлсізді таптау оңай, тоған

жіңішкені үзу оңай, жұқа қалың болса, оны алып қана бұзады, жіңішке жуан болса, оны алып қана үзеді» [139, 187 б.].

Мемлекет билеушісі елдің даңқы мен атағы үшін, халқы мүңсыз, бейбіт өмір сүруі үшін қызмет етуі тиіс. «Әкеміз, ағамыз құрған мемлекеттің аты, күші, даңқы жоқ болмасын деп, түркі халқы үшін түнде ұйықтамадым, күндіз отырмадым. Осылай елді құрап, халықты отқа күйдірмедім, суға батырмадым. Тәңірі жарылқап, құтым бар себепті, өлімші халыққа жан кіргізіп, асырадым, жалаңаш халықты тонды, кедей халықты бай қылдым, аз халықты көп қылдым. Айбарлы жұрттыққа, қуатты қағандыққа жеткіздім» деп мақтанышпен айтылған бұл сөздерде билеушінің ақылды саясаты мен билігі, көрегендік қасиеті, қолбасшылық дарындылығы атап көрсетіледі, бұл сөздердің астарынан оңайлықпен келмеген тәуелсіздік түріндегі ұлттық идеяны, халықтық арман-аңсарды аңғаруға болады.

Қағандық өкімет пен билікті нығайту, халықтың қағанға мойынсұнып, қалтқысыз бағынуы – олардың тәуелсіздігі мен бейбіт тұрмысының, берекелі тіршілігі мен игілікті істерінің шарты екендігін ұмытпауы үшін қағанның өсиеттері кейінгі ұрпаққа қалдырылды. Түркі халқы Білге қағанның «кедей халықты қалай байытқанын, аз халықты қалай көбейткенін» ұмытпауы үшін, «түркі халқы неден қауіптеніп, нені білуі үшін» оның сөзі «мәңгілік тасқа» жазылған. «Уа, түркі бектері мен халқы, мынаған құлақ салыңдар! Сендер өз мемлекеттеріңді қалай құрғандарыңды, сендер қаншама күнәға батып бөлінгендеріңді мен осы жерге, мәңгілік тасқа ойып жаздым. Осыған қарап біліңдер!» Тәуелсіздік оңай келмеген, бұл мақсатта ел билеушілердің ерлігі мен көрегендігі қажет болған. «Қызыл қанын ағызып, қара терін ағызып, түркі еліне жау келтірмеген, құлаған мемлекетті қайта мемлекет еткен, жоқ болған халықты қайта халық еткен» түркі қаған билеушілерінің ұстанған саяси идеалдары мен мұраттары, мақсат-мүдделері, ел билеу ұстындары мен адамгершілік қасиеттерінің қандай болғандығы ерте түрік жазбаларында айқын байқалады.

Ел билеудегі жетістіктер мен кемшіліктер қатар айтылған, одан мәңгілік сабақ алуды өсиеттеген «Білге қаған», «Күлтегін»

және «Тонькөк» жырларында халықты өз билігіне бағындыру мен көндіруге, өз соңынан ерте білуге жұмылдыру үшін билеушіге деген сенім мен үлкен бедел керек екендігіне ерекше назар аударылады. Орхон-Енисей жазба ескерткіштеріндегі идеяның негізгі арқауы да қаған билігін орнатып отырған Көк Тәңірісінің еркі, бектер мен халықтың қағанға адалдығы, халықтың қаған мен бектерге бағынуы.

Құлпытастарда билеушінің мемлекетті құруы мен оны сақтаудағы және нығайтудағы рөлі мен сіңірген еңбегі мақтаншыпен айтылады. «Елтеріс қаған қам жеп, иелік қылмаса, ол жоқ болған болса, мен өзім Тонькөк қам жеп, иелік қылмасам және жоқ болсам, онда түркісір халқының жерінде мемлекет те, жұрт та, иесі де жоқ болар еді». Бірақ бұл жағдай халық пен қоғам арасындағы, бектер мен жұртшылықтың өзара қарым-қатынасынсыз шешіле қоймайды. Билеушілер мен халық арасындағы қайырымды қатынастың тиімділігі туралы жырда «Егер, сен, түркі халқы өз қағандығыңнан, өзіңнің бектеріңнен, өз Отаныңнан бөлініп кетпесең, онда өзің бақытты өмір сүріп, өз үйлерінде боласың, қайғы-қасіретсіз өмір сүресің» деп тұжырымдалады.

«Ежелгі түркілердің өмірлік принциптері, дүниетанымдық басымдылықтары «Өлімнен ұят күшті» деген этикалық ұстанымға сүйенетіндігі Орхон жазбаларынан оқимыз», – дейді профессор С. Е. Нұрмұратов. – Шын мәнінде көптеген өмірдегі пенделік рухани адасушылықтың бастауы адамның ұятсыздығынан, яғни екіжүзділігінен басталатынын Күлтегін, Тонькөктер заманында бабаларымыз айқын білген» [140, 5 б.].

Әлемдік мәдениеттегі ұлы ескерткіштердің қатарынан саналатын ерте түркі жазбаларында көне түркі тайпаларының идеологиясы, саясаты, ел бірлігі мен ынтымағы көркем баяндалады, билеуші-қағандардың ел билеу тәсілдері мен мақсат-мүдделері айқын көрінеді. Балбалтастардағы аты аталған қағандардың өмірі мен өнегесінің, түркі еліне сіңірген еңбектерінің тарихи-рухани маңызы ерекше.

Демек, көне түркі жазбаларындағы бақыт құбылысының қоғамдық әлемді құру жағдайларының – ұлттық рух пен асқақтыққа, ерлік пен елдікке, бірлік пен татулыққа, намыс пен жігерге бағдарланған саяси-әлеуметтік негіздерін тани аламыз

да, оның бүгінгі заман үшін ұсынған тарихилық қағидаларының өнегелілік мәртебесін түйсінеміз.

Қазақстанның Елбасы Нұрсұлтан Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» кітабында былай дейді: «Біздің бәріміздің де мақтаныш етуімізге тұрарлық мол мұрамыз бар. Өйткені ата-бабаларымыз адамзат тарихында өшпес із қалдырып кеткен, Евразия құрылығындағы халықтардың тағдырына орасан зор күшті әсер еткен. Біздің еліміздің халықтары ұлы ата-бабаларымызды мақтаныш етуге құқықты, ал Бумын, Естемін, Білге қаған, Күлтегін сияқты алғашқы қағандардың есімдері ежелгі ерте заманның өзге ұлы қолбасшыларының және мемлекет қайраткерлерінің есімдерімен әбден қатар тұра алады, олардың атқарған істері басқалардың атқарған істерінен артық болмаса, еш кем емес» [39, 94–95 бб.]. Олардың өнегелі өмірі мен қызметі, артына қалдырған салиқалы сабағы мен өсиеттері бүгінгі еліміздің егемендігін, мемлекетіміздің тәуелсіздігін, халқымыздың еркіндігі мен ынтымақ-бірлігін, бақыты мен шаттығын ардақтауды және қастерлеуді ғибраттайды және үлгі етеді.

Ислам діні түркі даласы мен қаласына Халифат орныға салысымен ене бастағанымен, X ғасырда ол түркі халықтары арасына кеңінен жайылып таралды. Осы кезден бастап исламның саяси және әлеуметтік ілімдері негізінде қоғам мен мемлекетті, саясат пен әлеуметті зерттеу – оны нормативті-құқықтық және этикалық-философиялық тұрғыда қалыптастырды. Нормативті-құқықтық бағыт мұсылмандық-құқықтық теорияға сүйенді және басқа ілімдердің ықпалын сезінбеді. Философиялық-этикалық бағытта зерттеушілер гректің саяси философиясының дәстүрлеріне сүйенді және оны мұсылман мемлекеті – Араб халифатының ерекшеліктеріне қарай бейімдеп пайдаланды. Бұл дәуірдегі әлеуметтік-этикалық және саяси-құқықтық ойға түркілік дәстүрлі дүниетанымның да әсері болғанын теріске шығаруға болмайды. Оның жарқын мысалын шыққан тегі түркілік Әбу Насыр әл-Фарабидің бақытты қоғам мен идеалды мемлекет туралы көзқарастарын талдағанда байқауға болады.

Саясат пен мемлекет, билік пен бақыт арасындағы айырмашылықтарға көңіл бөлмеген араб философтары бұл ұғым-

дарды синонимдер ретінде бағалап, саясат пен әлеуметтік-саяси ілімнің басқа нұсқаларын ұсынды. Саясат мәселелерін қарастыруда араб-мұсылман философиясы көп жағдайда грек философиясына, әсіресе Платон мен Аристотельдің көзқарастарына сүйенді және саясат, олардың көпшілігі үшін өздері «қайырымды қала» деп ат қойған идеалды мемлекет істері туралы ғылым болып саналды. Мұндай қалалар ретінде олар бірге қатар өмір сүретін, мақсаттары бір, бір басшылыққа бағынған шағын қауымнан бастап Араб халифатына дейінгі адамдар қауымдастығын түсінді. Бұл мәселедегі грек дәстүрлерін мұсылманның саяси өмірімен байланыстыру араб-мұсылман философиясының барлық тармағында өз белгісін қалдырды.

Араб саяси философиясының атасы атанған әл-Фараби саяси билік тұжырымдамасының исламдық түбірлерін жақсы білді [141, 253 б.]. Ол саяси теория бұқара халықты қайырымды басқаруды сақтау мен оны ұйымдастырудың тәсілдерін, қала тұрғындарына қайырымдылық пен игіліктің қалай келетіндігін және бақытқа қандай жолмен жетуге болатындығын үйретеді деп атап көрсетті. Әл-Фарабидің әлеуметтік және саяси философиясына сәйкес, адам бақытқа және өзінің жетілуіне тек қана қоғамда (бұл жағдайда мадинада, немесе қалада) және адамдар арасында қалыптасқан қатынастар жүйесі арқылы жетуі мүмкін. «Бұл дегеніміз, – дейді зерттеуші Г. Қоянбаева, – әрбір индивид өзінің табиғи бейімділігін, мінез-құлқын, темпераментін қоғам талаптарымен және оның жүйесімен салыстыруы керек... «Адамдардың бірге тұруы» талаптары адамды тәрбиелеу қажеттілігіне себеп болады, оған табиғатпен берілмейтін қасиеттердің қалыптасуына, адам мәдениеті әлемімен тәрбиеленуіне, яғни адамды тек қана талап-тілегіне сай емес, борышын өтеуге де итермелейді» [132, 297 б.].

948 жылы Мысырда жазылған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» – әл-Фарабидің кемел туындыларының бірінен саналады. Ол бұл еңбегінде қала тұрғындарының бақытты өмірге қол жеткізуіне жағдай жасайтын жоғары билік пен басқару өнеріне көбірек көңіл бөледі. Ізгілікті қаланың қайырымды билеушісі туралы айта келіп, әл-Фараби қала тұрғындарының игілікті өмір сүруі билік

өнеріне тікелей қатысты деп ой түйеді. Ол өзінің қарамағында халыққа философияның ақиқат-анық қағидаларын ұғындыра білетін данышпан философ басқаратын ежелгі грек ойшылдарының «қайырымды қала туралы» ілімін (мысалы, бұл ой Платонда «Мемлекет туралы» еңбегінде де кездеседі) исламдық негізде одан ары дамытты.

Әл-Фараби өзінің бұл трактатында қала тұрғындарын бес топқа бөледі. Оның ойынша, «қайырымды қала ең құрметті адамдардан, шешендерден, өлшеушілерден, жауынгерлерден және байлардан тұрады» [100, 219 б.]. Қала бөліктерінің бірігуі, әл-Фарабидің ойынша, сүйіспеншілік пен әділеттілік арқасында болады. Ол сүйіспеншіліктің үш түрін атап көрсетеді: 1) қайырымдылыққа қатысы бойынша сүйіспеншілік; 2) пайда табу үшін; 3) ләззат алу үшін. Қайырымды қалада сүйіспеншілік ізгілікке қатысы бойынша пайда болады. Бұл туралы отырарлық ойшыл былай дейді: «Бастамасы жөніндегі көзқарастардың үйлесуі – теңдесі жоқ Алла тағала туралы және рухани тектер туралы, өнеге болатын ізгілер туралы, әлемнің және оның бөліктерінің қалай пайда болуы, адамның қалай пайда болуы туралы, онан кейін әлемнің бөліктерінің қатарлары туралы, олардың өзара қатысы туралы, олардың тәңірі мен рухани тектер жөнінде алатын орны туралы көзқарастардың үйлесуі болады. Бастама міне осындай. Соңы дегеніміз – бақыт. Олардың арасында тұрған нәрсе – бақытқа жеткізетін әрекеттер» [100, 223 б.].

Сүйіспеншілікпен қатар, басқару өнерінде қала тұрғындарының арасында ортақ игіліктердің тең бөлінуін білдіретін әділеттілік ерекше рөл атқарады. Бұл игіліктерге амансаулық, байлық, қадір-құрмет жатады. Қала тұрғыны өзінің еңбегіне тең емес үлес алғанда, оның өзіне қатысты немесе қала тұрғындарына қатысты әділетсіздік туады.

Әділеттілік туралы мәселе қызмет түрлерін бөлуді де қамтиды. Қайырымды қалада әрбір адам ортақ кәсіп немесе жалпы жұмыспен шұғылдануы керектігін ескеру керек, өйткені 1) әрбір адам кез келген емес, нақ бір белгілі жұмысқа жарамды болады; 2) әрбір адам өзін жұмысқа толығымен арнағанда оның шебері болып шығады; 3) белгілі бір жұмыстардың орындалатын белгілі мерзімдері болады.

Ал әкімнің негізгі міндеттерінің бірі бұқара халықты немесе қала тұрғындарын тәрбиелеу – тәрбиеленуші адамдардың бітім-болмысына қарай ізгілік жолымен немесе мәжбүрлеу арқылы жүргізледі. Әкім тәрбиелеуді әр түрлі әдістермен жүргізеді. Әл-Фарабидің пікірінше, адамдарға жаратылысынан әрқилы күштер мен қабілеттер берілгенімен, олардың барлығы бақыттың не екенін бірдей түсіне бермейді. Бұл үшін оларға ұстаз және жетекші керек. Қоғамның барлық мүшелері үшін шынайы бақытты табуды мақсат етіп қойған ізгілікті қаланың әкімі ең жоғарғы жетекші болып табылады.

Мінсіз әкім, әл-Фарабиге сәйкес, кемелденген адам бейнесіне көбірек жақын келеді, ал платондық әкім философқа көп ұқсайды, ол туралы Фарабидің өзі «Бақытқа жету туралы» трактатында айтады. Әл-Фараби әкімдерді төрт топқа бөледі. Бірінші топқа ол нағыз әкімді жатқызады және оның бойында даналық, барынша пайымдағыштық, сендіре білу қабілеті, қиялының ұшқырлығы, қолбасшылық қасиеті және денсаулығының мықты болуы сияқты алты қасиет ұштасуы керек. Осының бәрін өз бойына ұштастырған адам барлық уақытта кімге еліктеу керек екенін, кімнің айтқан сөзі мен ақылына құлақ қою керек екенін көрсететін үлгі болады. Мұндай адам мемлекетті қалауынша басқара алады.

Бірінші басшының қасиеттері туралы әл-Фараби «Ізгілікті қалада» да жазады және онда ол туа бітті он екі қасиетті атап өтеді: 1) дене мүшелері мен ағзасының мінсіз болуы; 2) түсіну мен қабылдау қабілетінің жоғарылығы; 3) жады мен есінің сақтау қабілетінің тиянақтылығы, ұмытшақтықтан ада болуы; 4) көреген де зерек болуы; 5) шешендік өнерді меңгеруі; 6) білім мен танымға құштар болуы; 7) тағамға, ішімдік ішуге және сұхбат құруға ұстамдылық танытуы; 8) шындық пен оны жақтаушыларға сүйіспеншілігі; 9) ар-намысын ардақтау; 10) тобырлық өмірдің атрибуттарын жеккөру; 11) әділеттік сезіміне ие болуы және оны айналасына көрсете білуі; 12) қажетті істі атқарғанда табандылық танытуы.

«Қайырымды қалада» әл-Фараби екінші басшының қасиеттері туралы сұрақты қарастырады, олар бірінші басшыға қажет алғашқы бес немесе алты қасиетпен шектеледі. Бұл шарттар мыналар: 1) дана болу; 2) бірінші имамдар белгілеген заңдар-

ды, ережелер мен әдет-ғұрыптарды жадында сақтау; 3) тиісті заңдар сақталмаған жағдайда, бірінші имамдар үлгісімен, «шығармашылық» таныту; 4) зерек те тапқыр болу; 5) заңдарды орындауға адамдарды сөзбен бағыттай білу; 6) әскери істерді жүргізе білу үшін тәндік қуатқа ие болу. Фараби ары қарай әкімдердің үшінші және төртінші топтарын «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздерінде» кеңінен қарастырады. Алайда «нақыл сөздерде» антикалық философтардан алынған немесе антикалық еңбектердегі үзінділермен үндесетін тезистер де аз емес. Бұл жерде Платон мен Аристотель шығармалары аталып өтіп, Сократ еске алынады. Жалпы алғанда «Мемлекеттік басқару өнері немесе бақыт философиясы» деп аталатын еңбектің авторы А. Қасымжанованың айтуынша, әл-Фараби қоғамды антропологиялық қырынан сипаттайды, «сондықтан ойшыл зерттеуді қажет ететін мәселе – «адамның ең жоғарғы кемелденуі» мәселесіне ерекше көңіл аударады. «Бақыт» ұғымы жеке адамдық қасиеттердің жүзеге асыруы тұрғысынан зерделеніп, «бақытты», «пайдалы» және «жағымды» түсініктерінің арақатынасы ерекшеленеді» [142, 147 б.].

Әл-Фараби қаланы билеудің алқалық түрін де жоққа шығармайды. Биліктің бұл түрі туралы ол былай деп жазады: «Жақсы қасиеттердің бәрін өз бойына ұштастыратын адам болмаса, бірақ бұл қасиеттер бір топ адамдардың арасында жеке-дара дарыған болса, онда бұл топтың мүшелері бірлесе отырып, әкімнің орнына ие болады, оларды жұрт жақсы басшылар және қадірлі адамдар деп атайды, ал олардың басқаруы қадірлі адамдардың басқармасы деп аталады.

Әл-Фараби қоғамды мемлекеттен бөліп қарамайды. Қоғамның өзі адамның ағзасы сияқты «Қайырымды қала» дене мүшелерінің бәрі де тіршілік иесінің өмірін сақтау, оны анағұрлым толыққанды ету үшін бір бірін толықтырып тұратын адамның сау тәні сияқты көрінеді. Өйткені қоғам да оның толыққанды мүшелерінен тұрады және олар да бірін бірі қажетсінеді. Адамдардың әлеуметтік теңсіздігі туралы айтқан әл-Фараби «адамдардың әуелден тоқымашы немесе хатшы болып тумайтыны сияқты қайырымдылық пен жаман әрекеттер де әуелден жаратылысынан дарымайды», олар адамдардың бір-біріне деген үстемдік құруға ұмтылысынан пайда болған деген ой түйеді.

«Қайырымды қала» трактатында әл-Фараби әлеуметтік әділеттілік пен еркіндікті орнықтыратын – ізгілікті қоғам туралы ой қозғайды. Мұндай қоғамды ұлы ойшыл «әрбір адам екінші адамның өмір сүруіне қажетті үлесін беретін, бір-біріне көмектесетін адамдарды біріктіру арқылы ғана адам өз табиғатына сай жету дәрежесіне ие болатын» қоғам түрінде елестетеді. Халықтың аз қамтамасыз етілген топтарын мемлекеттік қолдау туралы бұдан мың жылдан астам бұрын айтылған ғұлама идеясы бүгінгі күні де мемлекеттік ішкі саясатындағы басты міндеттердің бірінен саналады. Осындай «жетілдірілген қоғамда, әл-Фарабидің айтуынша, бір-бірімен қарым-қатынас жасау, көмектесу, қолдау, ұжымдасу адамдардың өмірлік қажеттілігіне айналады». Әл-Фараби мұндай қоғамды тумысынан табиғат берген он екі қасиеті бар, ақылды, білімді, сабырлы, иманды, рухани билікті ізгілікті билікпен ұштастыратын, адам қасиеттерін бағалауға қабілетті адам басқаруы керек дейді.

Әрбір отбасын қоғамның кішкене бөлшегі ретінде қарастырған әл-Фараби оның өзінің жеке мақсаты болады, бірақ бұл мақсат қала белгілейтін ортақ мақсатқа қызмет етуі тиіс, яғни адамдар өздерінің жеке мүдделерін қоғамның жалпы мүдделеріне бағындыруы керек дегенді айтады. «Мемлекеттік билеушінің нақыл сөздерінде» ол отбасы мүшелерін (Аристотель сияқты) бірнеше бөлікке бөледі. Олар ері мен әйелі, қожайыны мен қызметшісі, ата-ана мен балалары, мал-мүлкі және оның иелері. Үйдің өзіне тән мақсатын қала белгілейтін ортақ мақсатқа жұмылдыруын әл-Фараби адамдардың адамгершілік қасиеттерінің көрінісі деп есептейді. Ал адамдардың көздеген мақсаттарына жетуі оның өзіне ғана байланысты, шын ақыл-парасатқа, ізгілікке, игілікке тек адам ғана қабілетті, бұл адамның қолы жете алатын ең биік меже деп ой қозғайды отырарлық ойшыл.

Адамның шын бақытқа қол жеткізуі оның осы дүниедегі іс-әрекеттері мен амалдарына байланысты екендігіне назар аударған әл-Фараби адамдар өзін өзі жетілдіруі және қиындықтан қашпауы тиіс дейді. Оның айтуынша, адам өміріндегі «жақсылық» пен «жамандық» тағдырдан екендігіне қарамастан, оған Жоғарыдан ерік берілуі себепті бұл

адамдардың күнделікті іс-қимылына да байланысты. Адамның табиғи қабілеті жақсы әдетті де, жаман әдетті де істеуге бірдей мүмкіндік береді, ал оны таңдау адамның ізгідікті немесе зұлым мінез-құлқына келіп тіреледі. Сондықтан да адамның жақсы істерге үйір болуы оның мінез-құлықтық жетілуіне де тәуелді.

Бүкіл араб саяси философиясында саясатқа көзқарас, батыстық саясатпен салыстырғанда, адамгершілік мазмұнымен сипатталады. Осы жағынан алып қарағанда саясат «саяси адамгершілік философиясы немесе этикасы» ретінде көрінеді. Сондықтан әл-Фараби саясаттың басты мақсаты адамдарды бақытқа жеткізу, игілікпен қауыштыру деп санайды.

Қайырымды қаланың орнығуында әл-Фараби мұсылман құқығының ұстындарын да ескереді, оны ақыл-парасаттың дамуы және қайырымдылықтың нығаюымен байланыстырады. Ол тұжырымдаған жағдайдың бәрінде мұндай қала билеушілері исламдық құндылықтар мен моральдық-этикалық қалыпқа сай болып келеді. Араб халифаты заманында өмір сүрген әл-Фараби өзінің зерттеулерінің тақырыптық шеңберінде саяси-әлеуметтік философияны діни догматикамен, ғылппен – мұсылман құқығы доктринасымен бір қатарға қояды. Грек философиясының ықпалын терең сезінгенімен ол бұл бағытта исламнан түбірлі бетбұрыс жасай алмайды керісінше оны осы жаңа арнада дамытады. Әл-Фарабидің саясат пен этика туралы айтқан құнды ойлары тек Араб Шығысы мен Орталық Азия елдерінде ғана емес, Мағриб елдеріне, сол арқылы Еуропаға да өз ықпалын тигізіп, ол жерлердегі әлеуметтік философияның дамуына өзіндік үлесін қосты. Оның саяси-құқықтық және этикалық идеялары ортағасырлық және жаңа замандық әлемдік ойшылдардың еңбектерінде көрініс тапты.

Сонымен, тарауды қорытындылайтын болсақ, күнделікті әңгімеде өте көп қолданылатын бақыт терминінің философиялық мәні мен мағынасы өте кең әрі терең де күрделі болып шықты. Барлық адамзаттың арманына айналған бұл феноменнің ортағасырлық түркі философиясындағы талдануы осыны дәлелдейді. Бақыт бір қырынан алғанда адам мен әлем арасындағы рухани қатынастан аңғарылатын объективті бір сипатта болса, келесі қырынан қарағанда адамның өзінің

субъективті рухани жетілуін білдіреді, ал үшінші бір маңызды қыры – ол адамның өзінің әлеуметтік жаратылысымен байланыстағы қоғамдық сипаты. Біз бұл тарауда ортағасырлық түркі ойшылдарының тұжырымдауындағы бақыт ұғымының осы маңызды қырларын талдау арқылы бұл күрделі феноменнің метафизикасын ашып беруге тырыстық.

ҚОРЫТЫНДЫ

Сонымен, ортағасырлық түркі дәуірінде өмір сүріп, артына мол рухани мұра қалдырған ойшыл бабаларымыздың – Бумын мен Естеми қағандардың, Тонкөк пен Күлтегіннің, Қорқыт ата мен Әбу Насыр әл-Фарабидің, Жүсіп Баласағұн мен Махмұд Қашқаридің, Қожа Ахмет Иасауи мен Ахмет Иүгінекидің және тағы басқаларының бақыт туралы толғаған ой-толғаулары әлемдік рухани мәдениеттің қазынасына қосылған үлкен үлес болды. Әрқайсысы бір таусылмас кен тәрізді бұл данышпандардың ілімдері іс-түзсіз жоғалып кеткен жоқ. Керісінше, тәлім-тәрбиенің үлгі-өнегесін көрсетіп, осы Орталық Азияны мекен еткен түркі тілдес халықтарға, оның ішінде қазақ халқының рухани дамуына өзінің орасан зор әсерін тигізді.

Түркілік бұл ғұламалардың тарихи тағлымы мен рухани сабақтастығының айқын белгісі бірнеше ғасырдан соң түбі бір түркі тайпаларының айырылысып, әрқайсысы өз алдына мемлекеттілігін айқындап жеке отау тіге бастаған тұста көшпелі қазақтардың әлеуметтік бақытты қоғамын құруды аңсап, аңсап қана қоймай, тікелей практикалық тұрғыда жүзеге асыруға тырысқан Асан қайғының «Жерұйық» ілімінен аңғарылды. Халқының болашағына алаңдаған сәуегей қарт қазақтың Қорқыттан кейін қадірлейтін абызына айналды.

Туған жері мен атамекенін қастерлейтін қазақ және түркі халықтарында мұндай әлеуметтік тұрғыдағы бақытты қоғамды белгілі бір мекендермен байланыстыратын да үрдіс бар: «Өтікен», «Ергенеқон», «Жиделі-Байсын», «Еділ-Жайық» және т. б. Ортағасырлық түркі философиясындағы негізгі мәселелердің бірі болған бақыт тақырыбы кейінгі Қазақ хандығы тұсындағы жыраулардың шығармашылығында қазақ бақытын іздеумен байланыстырылды. Қилы заманда қазақтың қамын жеген бұлардың қатарына Дайырқожа, Қазтуған, Доспамбет,

Шалкиіз, Жиёмбет, Марқасқа, Ақтамберді, Тәтіқара, Үмбетей және Бұқар тәрізді ұлттық рухтың туын биік ұстаған батыр-жыраулар мен дана-жырауларды жатқызамыз.

Қазақ халқы құрған рухани құндылықтардың ішінде ақын-жыраулар шығармашылығы маңызды орын алады. Жыраулар мен ақындар түркілік кезеңнен-ақ өз шығармаларында мәңгілік философиялық мәселелерді жырлады. Осыдан шыға отырып, біз ақын-жыраулар шығармашылығының тек қалыптасу кезеңіне ғана тоқталуды жөн көрдік, олар халық даналығымен сусындаған. Оларға әлеуметтік-саяси, адамгершіліктік, философиялық көзқарастарды көрсететін ертедегі түркі ескерткіштерін, мақалдар мен мәтелдерде көрініс берген халық ауыз әдебиетін жатқыза аламыз. Дүниетанымның қалыптасуына исламға дейінгі және исламнан кейінгі діншілдік көп әсер етті.

Ақын-жыраулардың көзқарастарының қалыптасуының маңызды қайнар көзі көнетүркі жазбалары болып табылады. Ең көне Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінде табылған халыққа, Отанға деген сүйіспеншілікті жырлаған, еркіндік пен тәуелсіздікті аңсаған жазбаларға басқа ешбір ескерткіш тең келе қоймас. Көнетүркілік кезеңдегі адамгершіліктік ұстанымдар ата-бабаларымыздың ойлау деңгейін ақын-жыраулардың этикалық көзқарастарымен салыстыруға мүмкіндік береді, адамгершіліктің дамуына байланысты сабақтастықтың болуын қарастырады.

Одан кейінгі бақыт туралы түсініктің трансформациясы қазақ халқының тәуелсіздігін жоғалтып, отаршылдыққа түсуімен байланысты еді. Ұлт-азаттық күрестегі өршіл рух Махамбеттің, Шернияздың, Нысанбайдың поэзиясында көтерілгенімен, зар-заман ақындары Дулаттың, Мұраттың және Шортанбайдың шығармаларында шарасыздық бой көрсетеді. Жалпы қазақтың барлық ақын-жырауларының, бишешендерінің, көптің алдындағы көсемдерінің барлығының дерлік туындыларында сонау ортағасырлық түркі ойшылдарынан мирас болып қалған өмірмәндік сипат пен этикалық бағдар ерекше байқалып тұрады. Ал терең діни астардағы этика Абай мен Шәкәрімнің, Мәшһүр Жүсіп пен Ғұмар Қараштың шығармашылығында айшықты көрініс тапты.

Көне заманнан бастап қазақ халқы мәдениетінің өзіндік ерекшелігі осы мәдениеттің мазмұны болып табылатын руханилық мәселесі еді. Қазақтардың мәдениетінің өзіндік ерекшелігін түсіну олардың қауымдастығы мен өмірлік мәндеріне негізделген дербестігі мен сапалы қоғамды анықтай алуымен сипатталады. Мұнда қоғамдық болмыстың түрлі жақтары, қоғамдық сананың онтологиялық, гносеологиялық қырлары, дамудың ішкі қайнаркөздері жинақталған. Өзіндік ерекшелік тарихтың қозғаушы күші, мәдениеттің өмірлік негізі, қоғам дамуының динамикалық принципі болып табылады.

Түркілік мәдениет, кейінгі қазақ қоғамы тұлғааралық қатынастарға, рухани құндылықтарға негізделген. Ол экономикалық қатынастардан асып түсетін тұлға аралық қатынастармен сипатталады. Бұл қоғамға рухани өзара байланыстағы жалпы құндылықтар тән. Мұндай тәсіл Шығысқа тән, орта ғасырда пайда болған философиямен айналысудың университеттік түрі де, рационалдық түрі де болмаған. Философия мәдениеттің философиялық негіздерін бағамдай отырып жаңа мәнде көрінеді, әмбебаптарды бейсаналықтан шығарып, яғни философиялық ұғымдар мен категорияларды құрады. Бірақ Шығыста философиялық емес пікірлердің болуына байланысты бұл ұғымдар әдеби не діни түрде құрылған мәтіндердің дәстүрлі түрлеріне сіңіп кетеді. Бұл философиялық жүйелерді әлеуметтік мәдени контекстінде құруға, философемалардың дүниетанымдық түрдегі мәтіндерден шығаруға алып келеді.

Түркілердің болмыс шындығына жақындығы, әлемді қабылдаудағы сезімдік қатынасы уақытты, кеңістікті, адамның ішкі әлемін, болмыс мәнін, адамгершілік ұстанымдарды түсіну арқылы көрінді. Осының бәрі қазақтардың қоғамдық болмысында бар, осыдан ешқандай дүниені түсінумен ауыстыруға келмейтін әлемнің ұлттық бейнесі, дүниетанымы пайда болады.

Бірнеше ғасырларға созылған бодандық пен тоталитаризмнен кейінгі тәуелсіздікке қол жеткізген Қазақстанның бүгінгі жағдайында бірегейлікті қалыптастыру үшін де тарихи өзіндік сананы жаңғыртып, мәдени мұраны игеру өзектілік пен маңыздылыққа ие болып отыр. Өткеннің мәдени және рухани мұрасы ұлттық бірегейліктің жүйе құраушы ықпалы

ретінде қарастырыла алады және өткеннің тарихи мұрасы мен қазіргінің үйлесімді ұштасуы арқылы ғана болашаққа батыл қадам жасауға болады. Жалпы алғанда біз кімбіз және таяу болашақта кім боламыз деген мәселенің басын ашып алуда халқымыздың дәстүрлі даналығын, сондай-ақ ортағасырлық түркі философиясының қалдырған рухани мұрасын, оның ішінде бақытқа жету туралы ілімдерін игерудің маңызы зор.

Қазіргі өркениет ғылыми қауымдастықтың алдына адамзаттың руханилығы мәселесін мейлінше өткір қойып отыр. Ішкі жан-дүниенің жайлы жағдайын қалыптастырудың, ішкі ұмтылыстарды тысқары дүниенің қарама-қайшылықтарымен үйлесімге келтіруді үйренудің қажеттілігі жаңа дүниетаным қалыптастыруға бағдарланған философиялық теорияларды алдыңғы орынға шығарып, өмірқамының құндылықтық құрамдастарын зерттеудің басымдылығын айқындайды. Сенім мен үміт, сүйіспеншілік пен мейірімділік, ізгілік пен қайырымдылық, даналық пен білімділік, сұлулық пен әсемдік, бақыт пен шаттық сияқты әрі қарапайым әрі күрделі рухани құндылықтардың өзектілігі оларды зерттеуге итермелейді. Бүгінгі күні, біздің ойымызша, адамзат дүниетанымының ең басты құрамдас бөлігі – бақыт туралы көзқарастарды зерттеу аса маңызды теориялық және практикалық маңызға ие болып отыр. Бақытты сезіну, оның ішкі мәнін ұғыну, оны ішкі жан дүниенің жайбарақат қалпы ретінде түсіну адамның бүкіл рухани дүниесін өз бойына тартып ұстайтын өмірлік қажеттілік ретіндегі бақыт түсінігін тудырады.

Монографиялық зерттеудің мазмұнынан байқалғандай, бақыт феномені өз мәнінің сандық та сапалық та зерттелуінің нысанына айналды. Бұл этикалық категорияға қатысты ғылыми ізденістердің шоғыры аксиологиядан басталып, бақыттың психологиясы мен социологиясына дейін созылады. Өткеннің барлық этикалық философиялық жүйелерінде бақыт түсінігін зерделеу идеалды күйінде ғана қолданыс табатын теориялық мәнге ие болса, ал қазіргі фелицитологиялық ілімдер бақыттылық жағдайына жетудің практикалық тәсілдерін қалыптастыруды мақсат тұтады. Мұндай эмпирикалық бағдар бақыттың мәнін дәстүрлі мәдениет пен дүниетаным тұрғысынан пайымдауға жетелейді. Және бұл халық санасына егілген

бақыт төңірегіндегі дәстүрлі этикалық құндылықтар (біздің жағдайымызда ортағасырлық түркілік фәлсафадағы бақыт түсінігі) қазіргі адамның рухани әлемінде дүниетанымның жаңа жағымды қалпын қалыптастыруы да әбден мүмкін.

Сонымен, зерттеу жұмысын қорытындылай келе, оның мынадай басты тұжырымдарын түйіндеуге болады. Біріншіден, ортағасырларды қамтитын мыңжылдық уақыт аралығы Орхон-Енисей ескерткіштерінен белгілі түркілік дәстүрлі дүниетанымдағы Бақыт метафизикасы, түркі халықтарының ортақ абызына айналған Қорқыт ата дүниетанымын, «Оғыз-наме» мен «Кодекс куманикус» ескерткіштерін, ислам ренессансы тұсындағы түркі философиясы мен әдебиетін, әл-Фараби философиясын, Махмұд Қашқари мен Жүсіп Баласағұн мұрасын, түркілік ислам философиясы мен теологиясын, оның ішінде Халлаж Мансұр мен Әбу Мансұр әл-Матуриди, Ахмед Иүгінеки мен Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани мен Хұсамеддин Сығнақи шығармаларын, Насреддин Рабғузи мен Хорезмидің, Хұсам Кәтиб пен Сәйф Сарайидің, Құтыптың еңбектеріндегі даналық тағлымдарындағы өзекті тақырып. Бұл ойшылдар мен олардың ілімдерінің бағыт-бағдары әртүрлі болғанымен, оларды түбі бір түркілік дүниетанымның ортақ негізі, сондай-ақ олардағы экзистенциалдық сарын мен этикалық бағдар біріктіріп тұр.

Екіншіден, егер Батыста экзистенциалдық философия өмір философиясына, феноменологияға, герменевтикаға жақын тұрса, ал түркі философиясында, оның ішінде қазақ даналығында экзистенциализм этикамен бірегейленеді. Ортағасырлық түркі философиясында да адам өмір сүруінің мәні басым көпшілігінде рухани-адамгершілік тұрғыда, метафизикалық және экзистенциалдық өлшемдермен байыпталады. Ортағасырлық түркілік дүниетанымда, негізінен «құт» ұғымымен түсінілетін және түсіндірілетін бақыт тақырыбы ең негізгі дүниетанымдық мәселелердің қатарына жатады. Біздің ұлттық дүниетанымымыздағы бақыттың мән-мағынасы ортағасырлық түркілік философиядан бастау алады және олардың арасында терең рухани сабақтастық бар. Қоғамдағы сабақтастық адамдар оны сезінсін, мейлі сезінбесін, алдыңғы іс-әрекеттің нәтижелерін кейінгі ұрпақтың мұралануы ретінде қызмет етеді.

Үшіншіден, бақыт әлемге деген рухани қатынастан туындайды. Барлық діндер орасан зор маңызы бар айғақты бекітіп отыр: адамзаттың ақыл-ойы белгілі бір сәттерде тек сезімдік қабылдаулардан ғана емес, логикалық құрылымдардан да жоғары көтеріле алуға қабілетті. Бұл деңгейге шыға отырып, ол сезімдермен қабылдана алмайтын және логикалық жолмен санаға сіңіріле алмайтын айғақтармен бетпе-бет келеді. Дәл осы айғақтар әлемнің барлық діндерінің негізінде жатыр. Біз, әрине, оларды сананың таразысына сала аламыз. Дегенмен де әлемдегі барлық діндер ақылға сезімдік қабылдаулардың шектеулілігін ғана емес, сананың шектеулілігін де игере алатын қабілет береді. Діндер осы қабілетті айғақ ретінде алдыңғы орынға шығарады. Бұл рухани-лық болып табылады. Ал осы руханилықты қалыптастырудағы негізгі тұжырымның бірі – адамзаттың бақытқа деген ұтмылысы мен оның бақыт төңірегіндегі толғанысы болып табылады.

Төртіншіден, ортағасырлық түркі ойшылдарының адам туралы антропологиялық көзқарасының жиынтығын «кемел адам» тұжырымдамасы арқылы түсіндіруге болады. Жалпы, араб тіліндегі «камал» (қазақша да камал, кемел, кәміл деп айтыла береді) сөзі «жетілген», «толық», «бүтін» деген ұғымдарды береді. Және бұл кемелдікпен сипатталатын жетілу идеясының адамға, «адамшылыққа», арабша «инсанийаға» қатысты екендігін атап өту керек, яғни «камалун» сөзі адамгершілік жетілуді аңғартады. Жалпы «әл-инсан әл-камил» немесе «жетілген адам» тұжырымдамасы ислам мәдениетінде кеңінен талқыланған тұғырнамалардың бірі. Инсан-и камил сопылықта «толық адамды» білдірсе, ортағасырлық фәлсафада ізгі адамды, философиялық лирикада трагедиялық даналықты бойына түтқан кемел адамды байқатады.

Бесіншіден, қоғамның рухани өмірі ғылымда белгілі барлық жүйелердің ішіндегі ең күрделісі болып табылады және оны зерттеу қашанда қомақты қиындықтармен сипатталады. Өйткені қоғамдық немесе әлеуметтік өмір қашанда қозғалмалы, әрбір халықтың немесе елдің өзіндік қайталанбас тарихы бар. Қоғамдық өмірдегі барлық үдерістер бір бірімен өзара байланысты, сондықтан әрқилы ахуалдарда анықтаушы мен анықталушылардың орындары алмасып отырады.

Философияның міндеті болса, қоғамдық өмірдің іргелі негіздемелерін, оның жүйекұраушы факторларын айқындау болып табылады. Сондықтан бақытты тек тұтастай алғандағы әлемнің ауқымында ғана емес, қоғамның аясында да зерттеу барысында кез келген философ өзіндік дүниетанымдық қондырғыларды жетекшілікке алады.

Әрине, бақыт сияқты әлі күнге дейін жұмбағы шешілмеген әрі өте бір күрделі құбылыстың барлық мәселелерін толығымен бір диссертацияда қамтып шығу мүмкін емес. Дегенмен, адамзаттың дәл қазіргідей әлеуметтік-мәдени шапшаң өзгерістері кезеңінде аталмыш тақырып талай зерттеулердің нысанына айналары даусыз.

Бұл жұмыс өмірдің мәні ретіндегі бақыт тақырыбын ортағасырлық түркі даналығының аясында тарихи-философиялық тұрғыда қарастырған алғашқы еңбектердің бірі болып табылады. Зерттеу жұмысында қойылған мақсат-міндеттерге қол жеткізу барысында мынадай маңызды ғылыми нәтижелер алынды:

- ортағасырлық түркі мәдениеті түсінігінің мазмұны мәдени-тарихи және ұғымдық-идеялық тұрғыдан анықталып, оның экзистенциалдық сипаттағы орта ғасырлардағы фәлсафаға типізген әсері мен ықпалы, ұлттық философия типіндегі түркілік ойлаудың ерекшеліктері айқындалды;

- батыстық ойлау дәстүріндегі этикалық және экзистенциалдық философияда бақыт ұғымының гедонистік, эвдемонистік және утилитарлық қырынан тұжырымдалуын сипаттау барысында ортағасырлық түркілік өмірмәндік ілімдердегі бақыт ұғымының пайымдалуының дүниетанымдық ерекшеліктері зерделенді;

- бақыт метафизикасының терең астарын ашуда ортағасырлық түркі дүниетанымындағы, түркі теологиясы мен философиясындағы бақыттың дүниеге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастырудағы негізгі тұжырым ретіндегі ұғымы анықталды;

- философиялық антропологияның негізгі пәнін құрайтын адам мәселесінің құрамынан өмірдің мәні мен бақыт феноменінің орнын айқындау негізінде ортағасырлық түркі ойшылдарының ілімдеріндегі бақыттың адамға өмірлік рухани күш

беруші құбылыс ретіндегі түсінігі тарихи-философиялық қырынан талданды;

– барынша жетілген кемелдіктің негізі ретіндегі бақытқа жету үрдісі адамның дара оқшаулығымен емес, оның әлеуметтік табиғатымен байланыстырылып, бақыттың қоғамдық әлемді құрудағы мақсаты мен жағдайы, орны мен рөлі әлеуметтік және саяси-философиялық тұрғыдан тұжырымдалады.

Алынған бұл нәтижелер түйінді тұжырымдар жасауға мүмкіндік береді, мысалы:

Біріншіден, этномәдени алғышарттары мен ерекшеліктеріне сай түркі халқының экзистенциалдық арман-аңсарлары мен моральдық-этикалық нормалары өскелең ұрпақты мақсаттылыққа, ішкі сұраныспен өмір сүру және соған сәйкес әрекет ету дағдысын қалыптастыруға, барлық жағдайда имандылық пен жоғары адамгершілік идеяларды басшылыққа ала отырып, оларды өмірде іске асыруға, оның бойында адамгершілік пен парыздылық сана-сезімінің қалыптасуына көмектеседі. Батыстық экзистенциализмде сары уайымға салынушылық, өмірден түңілу, өз-өзіне қол жұмсаушылық көп орын алатын болса, шығыстық, оның ішінде түркілік өмірмәндік философияда бұл басқаша рең алады, өлім бақытқа жетелейтін мәңгі өмірдің маңызды бір баспалдағы ретінде қарастырылады.

Екіншіден, түркілік дәстүрлі мәдениет пен дүниетанымдағы бақыт өзінің терең әлеуметтік мәнділігімен сипатталады. Түркілік фәлсафа негізінде бақыт категориясын зерттеу түркі халықтарының мәдениетіндегі ерекше, мәнқұраушы құндылықтарды алдыңғы қатарға шығарып қана қоймай, бұл құндылықтардың түркілік идеологиялық қондырғылармен қатар, халықтың дәстүрлі ашықтығына, бейбітсүйгіштігіне, төзімділігі мен үйлесімділігіне негізделген жоғары қоғамдық ұстанымын, азаматтық қауымдастығын тәрбиелейтін құрал екендігі байқалады. Көпқырлы, әрі қарапайым, әрі күрделі бақыт ұғымын адам дүниетанымының негізі ретінде зерттеу – бұл, сонымен қатар, қазіргі өркениет пен адамның өзі тудырған дағдарысты болмыс жағдайынан шығатын жолға да жөн сілтей алады. Ортағасырлық түркі ойшылдарының бақыт туралы ілімдеріне ислам діні мен мұсылман философиясының зор

ықпалы болды. Ислам философиясының көркейіп гүлденуіне түркілік ойшылдар да өздерінің зор үлестерін қосты.

Үшіншіден, бақыт мәселесін онтологиялық тұрғыда қарастырғанда ортағасырлық философия мен ислам діні арасындағы кейбір алшақтықтардың бар екенін теріске шығаруға болмайды. Шығыстық перипатетизм философиясына ол бір жағынан толығымен тиесілі болғанымен, оны ислами діни руханилық ортасынан бөліп те көрсететін ішкі әртектілік тән болды. Бұл философиялық жүйенің қайшылығы рационалдылықтың классикалық философиялық бағытын діни фидеистік идеологиямен біріктіруі тиіс болған жағдайынан туындайтын еді. Сондықтан оның мәселесі бұл әртүрлі дүниетанымдардың белгілі бір бірігу орны болатындай мәнді ұстанымын табумен және белгілеумен сипатталды. Мұндай біріктіруші буын классикалық грек метафизикасынан және, әсіресе, исламдық монотеизммен қосылғандағы оның кейбір теологиялық элементтерінен табылды. Ортағасырлық түркі даналығында Құран, Жаратылыс және Адам – үшеуін біртұтас қарастырған жағдайда, яғни дүниеге деген діни қатынас пен руханилықты қалыптастырғанда ғана адамзат шексіз бақытқа кенеледі.

Төртіншіден, адам болмысының қайшылықтығын және оның енді тек жасампаз ғана емес, қиратымпаз екендігін де ескере отырып, зерттеушілер адамның эволюциясындағы жағымды әлеуметтік өзгерістерді қоғамдық қатынастардың гуманитарландырылуымен байланыстырады. Бұл тұста адамзаттың бүкіл өмір бойы өз алдына қойған мақсат-міндеттерін жүзеге асыруға ұмтыла отырып, біртұтастық ретінде үздіксіз дамитынын және екінші жағынан, өз бойына қоршаған әлеуметтік және табиғи ортаның ықпалын сіңіретінін ескеру керек. Басқаша айтқанда, ол өзінің дамуында әрқашанда әрі субъект, әрі объект болып табылады, ал бұл болса, тағы бір аса маңызды мәселені – өмірдің мәні мен бақытқа ұмтылудың философиялық мәселесін алға тартады. Осыған орай, қазіргі рухсыздану жағдайында жалпыадамгершілік құндылықтармен қатар, исламның көркем мінез туралы қағидаларын да бойына сіңірген ортағасырлық түркілердің «кемел адам», «толық адам» немесе «үлгілі кісі» тұжырымдамаларын қайта қараудың әлеуметтік маңызы зор.

Бесіншіден, бақыт – рухани және физикалық үйлесімділік пен кемелдіктің ерекше жағдайы, соған жету адамзаттың өмір сүруінің мәнін құрайтын абсолютті құндылық. Барынша жетілген кемелдік ретіндегі бақытқа жету адам өз бетінше оқшау өмір сүргенде емес, рухани қарым-қатынас пен өзара көмек, еңбек бөлінісі орын алатын қауымдастықта өмір сүргенде, ол белгілі бір қоғамның мүшесі болғанда ғана мүмкін болады. Осы себепті де ортағасырлық түркі дүниетанымындағы бақыт түсінігін онтологиялық және философиялық антропологиялық тұрғыда қарастырғаннан тыс, оны әлеуметтік, саяси философиялық қырынан талдағанда ғана бақыттың метафизикасын толық ашуға мүмкіндік туады. Бақытты қоғам құру ұмтылыстарындағы әлеуметтік-этикалық сананың көріністерін Орхон-Енисей жазбаларынан, әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұнның саяси философиясынан байқауға болады.

Бұл тұжырымдар қазіргі қазақстандық қоғамның жаңару және жаһандану үдерістерінің барысындағы әлеуметтік-мәдени өзгерістері жағдайында рухани орнықтылықты қалыптастырудың ғылыми алғышарттарын бекітуге өзіндік үлесін қоса алады. Ортағасырлық ойшылдардың бақыт туралы көзқарастарының ғылыми айналымға енуі, өмірдегі орнықтылықты қалыптастыруға септігін тигізеді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Аристотель*. Никомахова этика / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 54–108.
2. *Аристотель*. Большая этика // Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295–374.
3. *Сенека*. О счастливой жизни / пер. С. Ц. Янушевского. – СПб.: Гермес, 1913. – 35 с.
4. *Августин А.* Исповедь / пер. с лат. М.Е. Сергиенко. – М.: Ренессанс, 1991. – 448 с.
5. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. – М.: ГЛК Шичалина, 1993. – 188 с.
6. *Әл-Фараби*. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары. Азаматтық саясат. Бақытқа жолын сілтеу. Бақытқа жету жайында // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Әл-Фараби философиясы. – Астана: Аударма, 2006. – 2-т. – 507 б.
7. *Баласағұн Ж.* Құтты білік / Көне түрік тілінен аударған, алғы сөзін жазған Егеубай А. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.
8. *Гельвеций К.А.* Счастье. – М.: Сов. Россия, 1987. – 480 с.
9. *Фейербах Л.* Эвдемонизм // Избранные произв.: В 2 т. – М.: Госполит-издат, 1974. – Т. 1. – С. 55–201.
10. *Милль Дж. С.* О свободе // Антология мировой политической мысли в 5 т. – М.: Мысль, 1997. –Т.1. – С. 734–744.
11. *Фромм Э.* Человек для себя. – Минск: ООО «Попурри», 1998. – 352 с.
12. *Нысанбаев Ә., Есім Ф.* Халықтық дүниетаным // Егемен Қазақстан. – 1991, тамыз – 14.
13. *Марксистская этика*. – М.: Политиздат, 1986. – 366 с.
14. *Акмамбетов Г.Г.* Проблемы нравственного развития личности. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
15. *Бурабаев М.С., Курманғалиева Г.К., Сағадиев А.В., др.* Социальные, этические взгляды Аль-Фараби. – Алма – Ата: Наука, 1984. – 176 с.
16. *Габдуллин Б.Г.* Этические воззрения Абая. – Алма-Ата: Казахстан, 1970 – 104 с.
17. *Уразбеков А.* Этическая мысль в Казахстане. – Алматы, 1992. – С. 50.
18. *Акатаев С.* Терекнен тартқан тамырлар. – Алматы: Жазушы, 1988. – 160 б.
19. *Әбішев Қ.Ә.* Философия: жоғары оқу орындарының студенттер мен аспиранттарына арналған оқулық. – Алматы: ҚР БҒМ ФЖСИ компьютер орталығы, 1999. – 264 б.
20. *Әлжан Қ.Ұ.* Человек и мир в казахской философии XVIII-XIX веков. – Алматы: КЦ ИФиП МОН РК, 2006. – 93 с.

-
21. *Бурбаев Т.* Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері. – Астана: Елорда, 2005. – 287 б.
22. *Габитов Т. Х.* Этика юриста. – Алматы: Данекер, 1999. – 150 с.
23. *Есім Ф.* Сана болмысы. 1-10 кітаптар. – Алматы: Ғылым, 1994–2006.
24. *Касабек А., Касабек С.* Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым, 1998. – 144 б.
25. *Касымжанов А.Х.* Время и пространство великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 315 с.
26. *Кшибеков Д.* Философия истории и современность. – Алматы: Ғылым, 2002. – 306 с.
27. *Мырзалы С.К.* Модернизация общества: взаимосвязь политики и морали. – Костанай, 1998. – 200 с.
28. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2005. – 5-т. – 562 б.
29. *Нурланова К.Ш.* Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алма-Ата: Қаржы-қаражат, 1994. – 48с.
30. *Нұрмұратов С.Е.* Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау. – Алматы: ҚР БҒМ ФЖСИ, 2000. – 180 б.
31. *Нұрышева Г.* Адам өмірінің философиялық мәні. – Алматы: Ақыл кітабы, 2001. – 143 б.
32. *Орынбеков М.С.* Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 168 б.
33. *Нысанбаев А., Сарсенбаева З.* О традиционной этике казахов. – Алматы: ИФиП МОН РК, 1997. – 120 с.
34. *Хамидов А.А.* Категории и культура. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 240 с.
35. *Жарықбаев Қ., Алдамұратов Ә., Габитов Т.* Әдеп негіздері. – Алматы: Мұратас, 1997. – 125 б.
36. *Соловьева Г.* Загадка счастья: Опыт философского размышления. – Алма-Ата: Жалын, 1983. – 232 с.
37. *Барлыбаева Г.Г.* Счастье в понимании казахских мыслителей // Аль-Фараби. – 2003. – №3. – С. 122–127.
38. *Омаров Е.С.* Бақыт онтологиясы: әл-Фарабиден бізге дейін // Қазақ өркениеті. – 2009. – № 3. – Б. 13–18.
39. *Назарбаев Н.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.
40. *Нұрмұратов С.* Кіріспе // Қазақ халқының философиялық мұрасы Жиырма томдық. Орта ғасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2006. – 5-т. – 562 б.
41. Бүгінгі түркологияның өзекті мәселелері мен келешегі (ортақ тіл, тарих және әліппе): III халықаралық түркология конгресі. – Түркістан: А. Ясауи атындағы ХҚТУ «Тұран» баспаханасы, 2009. – 734 б.

-
42. *Касымжанов А.Х.* Стеллы Кошо-Цайдама. – Алматы: ТОО «Компания Priting systems», 1998. – 113 с.
43. *Кишибеков Д., Кишибеков Т.* Речь и письменность: трансформация звуко-знаковых систем. – Алматы: Ғылым, 2004. – 264 с.
44. Қазақ даласының ойшылдары. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 1998-2004. – 4 кітап.
45. *Тәтімов М.* Қазақ әлемі. – Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1993. – 159 б.
46. *Стратанович Г.Г.* Проблема «скользящих этнонимов» // В кн.: Этнонимы. – М.: Наука, 1970. – С. 53–54.
47. *Ғабитов Т.Х.* Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. – Алматы: Қазақ ун-ті, 1998. – 203 б.
48. *Ғабитов Т.* Соображения о тюркской философии // В кн.: Тюркская фило-софия: десять вопросов и ответов. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2006. – С. 131–140.
49. *Нысанбаев А., Аюпов Н.* О тюркской фальсафе. Тюркское мировоззрение и ислам // В кн.: Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2006. – С. 5–76.
50. *Нұрышева Г.Ж.* Қазақ халқының өмірмәндік түсініктері және позитивтік экзистенциализм: салыстырмалы талдау // Қазақстан Республикасы: тәуелсіз дамудың 10 жылдығы: халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Алматы: ФЖСИ КБО, 2001 – 2-т. – Б. 58–63.
51. *Сартр Ж.- П.* Экзистенциализм – это гуманизм // В кн.: Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: перевод. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
52. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева, пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С. 222–318.
53. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
54. *Хайдеггер М.* Гуманизм туралы хат // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Өмір сүру философиясы. – Алматы: Жазушы, 2006. – 11-т. – Б. 315–354.
55. *Ясперс К.* Бүгінгі адам болмысы қалай түсіндіріледі // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Өмір сүру философиясы. – Алматы: Жазушы, 2006.– 11-т. – Б. 42–101.
56. *Марсель Г.* Быть и иметь. Метафизический дневник (1928–1933). – М.: Сагуна, 1997. – 231 с.
57. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №3–4.
58. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 535 с.

59. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство // В кн.: Мыслители XX века. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

60. Колчигин С., Әлжан Қ. Алғысөз // «Әлемдік философиялық мұра» Жиырма томдық. Өмір сүру философиясы. – Алматы: Жазушы, 2006. – 11-т. – 512 б.

61. Коссақ Е. Экзистенциализм в философии и литературе. – М.: Наука, 1980. – 360 с.

62. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары. – Алматы: Жазушы, 1986. – 113 б.

63. Даналардан шыққан сөз: нақылдар жинағы / құрастырған Асыллов Ұ. – Алматы: Мектеп, 1987. – 162 б.

64. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 163 б.

65. Нысанбаев Ә., Кенжетай Д. Алғысөз: ислам философиясы туралы // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ислам философиясы. – Астана: Аударма, 2006. – 4-т. – 512 б.

66. Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 311 с.

67. Философский словарь. – М.: Издательство политической литературы, 1980. – 444 с.

68. Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи. Көңілдің айнасы (Миратул Қулуб). / дайындаған Кенжетай Д.Т. – Анкара: Билиг баспасы, 2000. – 114 б.

69. Құнанбайұлы А. Өлеңдер менаудармалар. // Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 1995. – 1-т. – 226 б.

70. Кенжетай Д. Иасауи ілімінің ислам философиясы тарихындағы орны // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ислам философиясы. – Астана: Аударма, 2006. – 4-т. – Б. 202–291.

71. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

72. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті (Қазақ әдебиеті бастаулары). – Алматы: Атамұра, 2005. – 336 б.

73. Асқарова Г.С. Рабғузи «Қисас-ул анбийа» ескерткішінің түркі халықтары әдебиетіне аударылуы // «Өркениеттер диалогындағы түркі рөлі» атты халықаралық ғылыми симпозиум материалдары. – Алматы: МСӨИ, 2004. – 344 б.

74. Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. – Алматы: Жазушы, 1986. – 178 б.

75. Нұрмұратов С. Насреддин Рабғузи қиссаларындағы даналық тағылымдар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2005. – 5-т. – 562 б.

76. Қыраубаева А. Ежелгі әдебиет. – Астана: Елорда, 2001. – 224 б.

77. Қазақ әдебиетінің тарихы. 10 томдық. Ежелгі дәуір және ортағасыр әдебиеті. 2 том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 526 б.

78. Асқарова Г.С. «Шыншыл Жүсіп» қиссасының көркемдік ерекшелігі // Ұлт тағлымы. 2003.– №3. – Б. 179–184.

79. Нұрмұратов С. Құтыптың жинақтаған мақал мәтелдеріндегі философиялық түйіндер // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2005. 5-т. – 562 б.

80. Қазақ әдебиетінің тарихы. 10 томдық. Алтын Орда дәуірі мен қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. 3 том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 536 б.

81. Сабыр М. Құтыптың «Хұсрау мен Шырын» поэмасы және оның тілі. – Алматы: Қазақ Университеті, 2003. – 166 б.

82. Шаймерденов Е. Ақыл-ой антологиясы (бағзы заманнан бүгінге шейін). – Алматы: Өлке, 2004. – 536 б.

83. Нұрмұратов С.Е., Сатершинов Б.М. Құтып және Шәкәрім: тарихи сана тамырластығы. // Шәкәрім әлемі. – 2007, № 2. – 11–15 бб.

84. Құтып // Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б. Аударған Ә.Ибатов.

85. Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. 5 томдық шығармалар жинағы. 1-т. Томды баспаға әзірлеген: Л.Мұсалы. – Алматы: «Өнер», 2008. – 304 бет

86. Керімұлы Ә. Әдеби жәдігерлер. 7 кітап. kitap.kz/books/Zhadiger7

87. Әдеби әлем. Қазақстандағы алғашқы әдебиет порталы. Сайф Сарай www.kazakhadebieti.kz/index

88. Нұрмұратов С. Сәиф Сарайи хикаяттарындағы тағылымдар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, – 2005.– 5-т. – 562 б.

89. Ясперс К. Философия в будущем. // Феномен человека: Антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 158–227.

90. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 314 с.

91. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. – М.: Прогресс, 1981. – 367 с.

92. Лэртский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 445 с.

93. Бандзеладзе Г.Д. Этика. – М.: Просвещение, 1991. – 220 с.

94. Маркс К. и Энгельс Ф. // Соч., 2 изд. – М.: Политиздат, 1986. – Т.23 – 623 с.

95. Мәдени-философиялық энциклопедия: Толықтырылған 2-ші басылым. – Алматы: «Раритет», 2007. – 320 б.

96. Нұрланова Қ.Ш. Қазақ халқының философиялық және эстетикалық ойының мәдениеті // В кн.: Академик Ж.М. Абдильдин и мировая философия. – Алматы: ИФиП МОН РК, 2008. – С. 153–160.

-
97. *Мукашев З.А.* Преемственность как момент развития. – Алма-Ата: Казахстан, 1980. – 136 с.
98. *Фролова Е.А.* Рационализм в арабо-мусульманской философии // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1990. – 280 с.
99. *Аль-Фараби.* Философские трактаты. – Алматы: Наука, 1970. – 405 с. 303 б.
100. *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, 1973. – 435 с.
101. *Кирабаев Н.С.* Социальная философия мусульманского Востока. – М.: УДН, 1987. – 174 с.
102. *Ғабитов Т.Х.* Алғысөз: әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы туралы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – 4-т. – 522 б.
103. *Орынбеков М.С.* Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанындағы философиялық ойлар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Орта ғасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2006. – 5-т. – Б. 448–475.
104. *Қашқари М.* Түбі бір түркі тілі («Диуани лугат ат-түрк»). – Алматы: ХАНТ, 1993. – 690 б.
105. *Әлжан Қ.Ұ. М. Қашқари кеңістігі және оның дүниетанымдық бағдарлары: оқу құралы.* – Алматы, ФСИ компьютерлік-баспа орталығы, 2005. – 64 б.
106. *Құрышжанов Ә.* Кіріспе // Ахмед Йүгінеки. Ақиқат сыйы. – Алматы: Ғылым, 1985. – 189 б.
107. *Ергалиев І.* Ахмед Йүгінеки философиясындағы адам әлемі // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Орта ғасырдағы түркі ойшылдары». – Астана: Аударма, 2006. – 5-т. – Б. 470–485.
108. Ежелгі дәуір әдебиеті: құрастырған А. Қыраубаева. – Алматы: Ана тілі, 1991. – Б. 185–212.
109. *Нұрмұратов С.* Хұсам Кәтиб шығармаларындағы дүниетанымдық пайымдаулар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Орта ғасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2006. – 5-т. – Б. 486–497.
110. *Аль-Фараби.* Избранные трактаты. – Алма-Ата: Ғылым, 1994. – 298 с.
111. *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 375 с.
112. *Аль-Фараби.* Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 315 с.
113. *Кенисарин А.* Әл-Фараби іліміндегі метафизика ұғымы // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Фарабитану. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – Б. 120–143.

114. *Сейтахметова Н.Л.* Абу Наср аль-Фараби о философии и религии как способе человеческой бытийности // Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2001. – С. 205–224.

115. *Пивоваров Д.В.* Основные категории онтологии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 384 с.

116. *Андрусенко В.А.* Надежда в мироотношении человека // Формирование целостного мироотношения и духовная культура. – Оренбург: Изд-во ОГТУ, 1995. – С. 57–99.

117. *Хамидов А.А.* Религия как мироотношенческая модальность // Религия в политике и культуре современного Казахстана. – Астана: Елорда. – С. 10–48.

118. *Пивоваров Д.В.* Вера // Современный философский словарь. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. – 865 с.

119. *Нысанбаев Ә.* Ортағасырлық арабтілді перипатетизм және исламдық діни дәстүр // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Қазіргі мұсылман философиясы. – Алматы: Жазушы, 2008. – 19-т. – Б. 82–100.

120. *Ханифи Өзжан.* Фараби дүниетанымындағы бақыт мәселесі // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2001. – Б. 223–225.

121. *Абу Али Ибн Сина.* Избранные произведения. – Душанбе, 1980. – Т.1. – С. 69–70.

122. *Кенжетаяв Д.* Дәстүрлі түркілік дүниетаным және оның мәні // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Ежелгі көшпелілер дүниетанмы. – Астана: Аударма, 2005. 1-т. – Б. 251–321.

123. *Шаханова Н.Ж.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы: Қазақстан, 1998. – 184 с.

124. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. – М.: Прогресс, 1989. – 514 с.

125. *Шелер М.* Избр. Произведения. – М.: Наука, 1994. – 690 с.

126. *Турсунов Б.Ж. (Ак-Бекет), Нурахметов Д.Н., Ергалиев И.Е., Иргебаева Н.М.* Нравственно-духовное просвещение. – Алматы: Фараби-фонд, 1995. – 338 с.

127. *Достоевский Ф.М.* Искания и размышления. – М.: Молодая гвардия, 1983. – 595 с.

128. *Гүлен Ф.* Ақырет ақиқатына сенім түрікшеден аудар. – Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2007. – 96 б.

129. *Сатыбекова С.К.* Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 234 с.

130. *Нұрмұратов С.Е.* Әл-Фараби іліміндегі рухани құндылықтар // Наследие аль-Фараби и мировая культура: материалы Между-

народного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2001. – С. 175–181.

131. *Әл-Фараби*. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 235 б.

132. Қоянбаева Г. Әл-Фараби философиясындағы үлгілі адам мұраты // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Фарабитану. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – Б. 290–315.

133. *Абдуллина З.Р.* Аль-Фараби: счастье как свобода // В кн.: Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2001. – С. 226–231.

134. *Сейтахметова Н.Л.* Проблема «Камал(ун) в философии Абу Насра аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2001. – С. 210–214.

135. *Стеблева И.В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. – М.: Мысль, 1971. – 358 с.

136. *Иассауи Қожа Ахмет*. Ақыл кітабы. жинақты баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафиғи. – Алматы: Мұраттас ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993. – 262 б.

137. *Есім Ф.* Фәлсафа тарихы. – Алматы: Ы. Алтынсарин атындағы ҚБА РБК, 2000. – 278 б.

138. *Сатершинов Б.М.* Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры. Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФжСИ КБО, 2011. – 291 б.

139. *Жолдасбеков М.* Орхон ескерткіштерінің мәтіні // Орхонские надписи. – Семей: Международный клуб Абая, 2001. – Б. 170–199.

140. *Нұрмұратов С.* Орхон мәтіндеріндегі дүниетанымдық бағдарлар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. Орта ғасырдағы түркі ойшылдары. – Астана: Аударма, 2006. – 5-т. – 516 б.

141. *Касымжанова А.А.* Исламские истоки концепции политической власти у аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2001. – Б. 175–181.

142. *Касымжанова А.А.* Искусство государственного управления или философия счастья // Обоснование политической науки в наследии Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: ТОО «Компания PS», 1998. – С. 147–164.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторы, 11 ғылым кандидаты, 10 докторант (PhD) ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Институт 2012–2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындап, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіп келеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларусьтің, Әзербайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың,

Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКжҚҚА және т. б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және докторанттар (PhD) тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов и 11 кандидатов наук, 10 докторантов PhD. В Институте выполняется 24 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по проблемам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институт издал собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.). Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, «круглые столы», семинары, дискуссионные «площадки», в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции,

Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран. На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и докторанты (PhD) ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz290>

Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 20 doctors of Science, 11 candidates in science, 10 PhD doctorate candidates are conducting research works. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific program «Gilimy kazyna» are being carried out.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such as Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz

Ғылыми басылым

МЕРУЕРТ БИЖАНОВА

**ТҮРКІ ДАНАЛЫҒЫНДАҒЫ
БАҚЫТ МЕТАФИЗИКАСЫ**

Редактор: *Ж.Б. Ошақбаева*

Компьютерлік дизайн жасаған және беттеген *Л.Н. Тоқтарбекова*

Басуға 10.12.2013. Пішімі 70/100¹/₁₆
Шартты баспа табағы 12,7 б.т. Офсеттік басылым.
Таралымы 500 дана.

«ИП Волков А.И.» баспасында басылды.
Райымбек даңғ., 212/1, оф. 319. Тел.: 330-03-12, 330-03-13