



# ӘЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (78) 2022 ж.

# AL-FARABI

## JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

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

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

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

2003 ж. шығарыла бастады  
Жазылу көрсеткіші – 74671

### МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

#### ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ –

#### ФИЛОСОФИЯ В НАСТОЯЩЕМ И ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

*Филатов В.*

От загадки жизни к загадке сознания.....3

*Bekenova Zh., Amirkulova Zh., Peeter Muursepp*

Diversity of Information Reality and Human Existence  
in the Modern Technogenic World.....15

*Жақан М., Иманжүсіп Р., Бюлент Шынай*

Ибн Сина фәлсафасындағы онтологиялық  
көзқарастар.....30

*Азербаетев А.*

Социально-этические воззрения Султанмахмута  
Торайгырова: проблемы власти и общества.....45

*Рыстан Ж., Тұрсынбаева А.*

Рух ғылымының эпистемологиясы.....58

*Сыбанбаев Қ., Ибрагим Оздемир, Кельдинова А.*

Қазақ философиясындағы сабақтастық мәселесі.....72

#### ЗАМАНАУИ ҚОҒАМ: БІРЕГЕЙЛІК. ЖАҢҒЫРУ. БОЛАШАҚ –

#### СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО: ИДЕНТИЧНОСТЬ. МОДЕРНИЗАЦИЯ. БУДУЩЕЕ

*Соловьева Г., Рахметова Ж.*

«Постпривычная» реальность: уроки пандемии.....86

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



# АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

# АЛ-ФАРАБИ

## ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (78) 2022 г.

*Жумашева Л., Аубакирова С.*

Модернизация как форма социальной трансформации.....102

*Francesco Giommoni*

The Securitization and the Revival of Eurasianism in Contemporary Eurasia.....120

*Мусин А.*

Мотивационные факторы аниме и манга в контексте идентификации личности.....134

**ӨТКЕН ШАҚ ПЕН БОЛАШАҚТЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-  
МӘДЕНИ АЯСЫНДАҒЫ ДІН -**

**РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ  
ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО**

*Nurmatov Zh., Abdrasilov T., Hwang Soon I.*

An Analysis on the Formation of Jadidism in Central Asia in the Late 19th and Early 20th Century (1870-1917).....149

*Тоқтарбекова Л., Сейтахметова Н., Бидахметова Ш.*

Христиан және ислам мәдениеттеріндегі дәстүр: салыстырмалы талдау.....167

**Біздің авторлар – Наши авторы.....184**

**Our authors.....186**

**Content.....188**

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

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

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

## ОТ ЗАГАДКИ ЖИЗНИ К ЗАГАДКЕ СОЗНАНИЯ

*Филатов Владимир Петрович*

*toptiptop@list.ru*

*Русское общество истории и философии науки  
(Москва, Россия)*

*Vladimir Filatov*

*toptiptop@list.ru*

*The Russian Society for History and Philosophy of Science  
(Moscow, Russia)*

**Аннотация.** В статье сопоставляется история решения «загадки жизни» и современные научные и философские подходы к «загадке сознания». Описываются основные шаги в решении «загадки жизни». Показано, что если «загадка жизни» в принципе решена, то с «загадкой сознания» дело обстоит намного сложнее. Анализируется история попыток решения этой загадки, а также рассматриваются такие препятствия на пути выявления связей между процессами сознания и процессами мозга, как «когнитивная закрытость», «разрыв в объяснении», «трудная проблема». С позиции философии науки оцениваются преимущества и недостатки основных философских теорий сознания: теории тождества психических и нейронных процессов, функциональной теории, теории дуализма свойств.

**Ключевые слова:** жизнь, сознание, психо-нейронные корреляции, теория тождества, функционализм, дуализм свойств, разрыв в объяснении сознания.

### *Введение*

Декарта обычно считают первооткрывателем проблемы сознания в ее современном смысле. С тех пор прошло много лет, но несмотря на усилия множества ученых и философов, вопрос об объяснении природы сознания остается открытым. В статье эта проблема обсуждается в сравнении с решением вопроса о происхождении жизни из неживого физико-химического субстрата. Такой сравнительный подход, а также привлечение идей из философии науки, как представляется, позволяет несколько прояснить современное состояние проблемы сознания.

## *Методология*

В исследовании применены исторический и сравнительный методы, принципы конкретности, принцип противоречия, категории сущности и явления, необходимости и случайности, всеобщего и особенного.

## *Мировые загадки*

В 1872 г. немецкий физиолог Э. Дюбуа-Реймон на съезде естествоиспытателей в Лейпциге прочел доклад «О границах познания природы», в котором заявил, что проблема объяснения возникновения сознания, даже такого простого его вида, как ощущение, из физико-химического субстрата является загадкой, которая никогда не может быть решена наукой. Позднее в работе «Семь мировых загадок» [1] аналогичный прогноз он сделал и в отношении возникновения жизни. Стоит заметить, что многие века и обычные люди, и ученые не проводили резкой грани между живой и неживой природой. Так, Аристотель считал, что растения и черви, и даже лягушки и мыши, способны возникать из влажной почвы. Однако в конце XVII в. итальянский врач Фр. Реди поставил под вопрос эту теорию самозарождения жизни. Он помещал кусочки мяса в открытые и закрытые сосуды, а затем наблюдал, как в первых появлялись личинки мух, а во вторых их не было. От этих опытов идет знаменитый принцип Реди – «всё живое – из живого». Два века спустя современник Э. Дюбуа-Реймона Л. Пастер в аналогичных, но более тонких экспериментах показал, что самозарождаться в питательной среде не могут не только макроорганизмы, но и простейшие микробы.

В этом контексте взамен старых идей о вездесущности жизненных начал появились современные виды витализма. Один из его главных представителей – немецкий биолог Х. Дриш. Взяв у Аристотеля понятие «энтелехия» для обозначения особого жизненного фактора, он выступил в начале XX в. против возможности физико-химического понимания и объяснения жизни. Энтелехия, по Дришу, есть специфическая сила, которая придает живым организмам целесообразное поведение, недоступное косным, материальным телам. Р. Карнап подробно описывает дискуссии с Дришем по этим проблемам в 1930-х гг. [2, с. 52-56]. Он и Г. Рейхенбах критиковали теорию Дриша, указывая на то, что суждения об энтелехии не выдерживают критериев эмпирической верификации, а само понятие энтелехии лишено референции, а потому излишне для науки. Также с их физикалистской позиции нет какого-то непроходимого разрыва в объяснении физических процессов и феноменов жизни.

Развитие биологии подтвердило эту установку, если упомянуть только самые основные события в этом, то они таковы. В 1869 г. швейцарский

ученый Фр. Мишер обнаружил в ядре наследственных клеток вещество, названное им «нуклеином», ныне это ДНК. В 1927 г. выдающийся российский генетик Н.К. Кольцов опубликовал статью, в которой обосновал, что в каждой хромосоме есть гигантского размера наследственные молекулы, состоящие из двух зеркальных нитей, способных реплицироваться. В 1953 г. Дж. Уотсон и Ф. Крик впервые точно описали структуру ДНК в виде двойной спирали длинных молекул. Это раскрыло физико-химический механизм кодирования биологических программ, что позволяет объяснять структуры живых организмов без ссылок на «жизненные силы» и призрачные «энтелехии». После этого проблема объяснения жизни уже перестала трактоваться как неразрешимая «мировая загадка». Но можно ли говорить об аналогичном прогрессе в решении «загадки сознания»? Здесь также можно назвать ряд важных научных открытий и сдвигов. В конце XIX в. испанский ученый С. Рамон-и-Кахаль открыл нейронную структуру тканей мозга, что положило начало научной нейрофизиологии. Ученые разрабатывали карты локализации психических функций в мозге, особенно подробными такие карты стали после обработки данных по пулевым ранениям мозга во время Первой мировой войны. Важное значение имели исследования условных рефлексов И.П. Павлова, который также высказал гипотезу о сознании как оптимальной возбудимости коры больших полушарий, своего рода «светлом пятне» на этой коре, изменяющемся по форме и величине. В 1924 г. немецкий ученый Х. Бергер изобрел электроэнцефалограф и обнаружил ритмы «мозговых волн», являющихся отчетливым признаком психической активности мозга. В 1960-х гг. нейрофизиолог Р. Сперри описал межполушарную асимметрию мозга. На микроуровне многочисленные исследования выявили электрохимические механизмы обмена сигналами между нейронами. С середины прошлого века начались работы по имитации человеческого интеллекта с помощью моделей искусственного интеллекта, позднее был выработан коннекционизм – построение искусственных нейронных сетей для воспроизведения механизмов функционирования мозга. К электроэнцефалографии в конце прошлого века добавились мощные средства – позитронно-эмиссионная томография и функциональная магнитно-резонансная томография, позволяющие визуализировать работу человеческого мозга, его реакций на различные стимулы и проблемные ситуации. Сканирование мозга, нейровизуализация привели к многим важным открытиям в сфере изучения нейронной основы ментальных процессов. Казалось бы, складывается ситуация, которая приводит к раскрытию «загадки сознания», аналогично тому, как была снята «загадка жизни». Однако на деле проблема сознания оказалась гораздо более трудной.

Показателен в этом плане опыт Ф. Крика, который в 1970-е гг. перешел из биологии в нейронауку и попытался решить «загадку сознания».

Если бы это ему удалось, то он получил бы вторую Нобелевскую премию и встал в ряд величайших ученых, таких как Ньютон и Эйнштейн. Но достижения этого выдающегося ученого оказались скромнее. Главная его цель состояла в том, чтобы найти нейронные механизмы, которые объясняли бы феномены сознания, прежде всего в области визуального восприятия. В 1994 г. вышла книга Ф. Крика «Удивительная гипотеза: научный поиск души» [3]. В ней приводятся подробный обзор физиологии зрения у людей и у приматов, данные о структурах нейронов и областях мозга, разбираются современные методы изучения мозга. Ядро его «удивительной гипотезы» составляет попытка на нейронном уровне объяснить механизм «связывания». Воспринимаемые объекты имеют различные характеристики – форму, цвет, движение и т. д., которые обрабатываются в различных участках зрительной коры. Но как мозг «связывает» активность этих различных нейронов вместе, чтобы произвести согласованное зрительное восприятие? Ф. Крик полагает, что таким связующим механизмом могут быть когерентные возбуждения нейронов в различных областях зрительной коры. Однако он признаёт, что это остается лишь гипотезой: «в целом трудно поверить, что наша яркая картина мира действительно полностью зависит от деятельности нейронов, которые столь шумливы и которые так трудно наблюдать» [3, р. 246]. Научное сообщество без особого энтузиазма встретило гипотезу Ф.Крика, хотя признавалось, что возможно ему удалось прояснить небольшой кусочек головоломки сознания. Также его авторитет придал исследованиям по нахождению психо-нейронных корреляций достаточно значимый статус. Ныне это один из основных методов эмпирического исследования сознания. Любопытно также, что ученый не стал обсуждать в своей книге какие-то философские подходы к сознанию, сделав исключение лишь для известных сторонников элиминативного материализма Патриции и Пола Черчленд. Между тем, многие философы в эти годы активно обсуждали самые различные варианты решения загадки сознания.

### *Основные типы философских теорий сознания*

Наука о сознании нацелена на выяснение взаимосвязей между психическими и мозговыми явлениями. Ныне общепризнано, что это невозможно сделать без большой эмпирической работы, но одного этого недостаточно. Во-первых, нужна теоретическая интерпретация полученных эмпирических данных, во-вторых, возникающие здесь проблемы прямо связаны с фундаментальными философскими вопросами о природе сознания и его месте в материальном мире. Современная ситуация в философии сознания начала складываться с середины прошлого века, когда в работах



Л. Витгенштейна и особенно Г. Райла был предпринят пересмотр представления о субстанциональном дуализме сознания и тела, заложенного Декартом и другими классиками новоевропейской философии. Г. Райл в 1949 г. в книге «Понятие сознания» [4] подверг фронтальной критике этот дуализм как глубоко укоренившийся «официальный миф», в результате которого сознание предстает как **«призрак в машине»**.

Эти антикартезианские идеи стимулировали разработку современных теорий сознания. Они хорошо описаны в литературе [5], поэтому отметим лишь главные черты основных таких теорий. Первой из них стала теория тождества – последовательная материалистическая, редукционистская концепция, согласно которой ощущения, восприятия и мыслительные процессы тождественны процессам в мозге человека. Родоначальниками этой теории являются А. Плейс, Дж. Сمارт и Д. Армстронг. Затем появился функционализм, в нём мозг понимается как очень сложная система, которая помимо физических свойств обладает свойствами более высокого уровня – системными, функциональными свойствами. Функционалисты отрицают, что психические свойства тождественны определенным физико-химическим свойствам и вместо этого утверждают, что они каузально связаны с воздействием окружения на сенсорные системы, с другими психическими свойствами и с наблюдаемым поведением. Например, функционалистская теория *боли* описывает ее как состояние, которое вызывается порезом или ушибом, которое связано с желанием преодолеть боль и которое внешне выражается в стогах. В соответствии с этой теорией все существа, реализующие такие функции, способны испытывать боль. Отсюда вытекает тезис о «множественной реализации» – возможности реализации боли и других ментальных состояний не только в мозге людей, но и у высших животных, гипотетических инопланетян и искусственных систем. Этим они стремятся опровергнуть теорию тождества, очевидно не допускающую множественную реализацию. Третий тип теорий – это дуализм свойств или двуаспектная теория, основным пропагандистом которой является Д. Чалмерс. Он считает, что редукционисты и функционалисты не учитывают качественные свойства феноменального опыта, которые обычно называют «квалиа». Последние с несомненностью даны нам в субъективном опыте, но не допускают редукции ни к состояниям мозга, ни к функциям и поведению. Если это так, то мозг не является лишь физико-химической системой, у него должны быть как физический, так и ментальный аспекты.

### ***Когнитивная закрытость и провал в объяснении сознания***

Несмотря на бурное развитие нейронаук и философии сознания, природа сознания и связь его свойств с мозгом и телом оказалась более слож-

ной загадкой, чем загадка жизни. Показателем этого может быть позиция агностицизма, которую выдвинул американский философ К. Макгинн в 1989 г. в статье «Можем ли мы решить психофизическую проблему?» [6]. Начинает он эту работу с изящного пассажа о том, что мы до сих пор понимаем возникновение сознания из процессов в мозге как некое чудесное событие, подобно появлению джинна из волшебной лампы, которую потерял Алладин. Отталкиваясь от идей Н. Хомского о разделении проблем и загадок, Дж. Фодора о модульной структуре психики, Т. Нагеля о недостижимости «взгляда ниоткуда», К. Макгинн выдвигает тезис о «когнитивной замкнутости» (cognitive closure) нашего типа познания. Идею когнитивного замыкания он разъясняет так: «Тип разума М когнитивно закрыт относительно свойства Р (или теории Т) тогда и только тогда, когда процедуры в распоряжении М не могут распространяться на понимание Р (или понимание Т). Разумы бывают разных видов, оснащенные разными возможностями и ограничениями, склонностями и слепыми пятнами, так что определенные свойства (или теории) могут быть доступны для одних умов, но недоступны для других. Что закрыто для разума крысы, может быть открыто для разума обезьяны, а то, что открыто для нас, может быть закрыто для обезьяны» [6, p. 350]. Возможности познания не выстроены по принципу «всё или ничего», некоторые проблемы доступны нам, а какие-то нет. Например, такая когнитивная закрытость ясна в восприятии, поскольку наша зрительная система способна реагировать на очень узкий диапазон электромагнитных волн. Но подобное ограничение нашего когнитивного аппарата справедливо и для других областей. Мы не удивимся, если нам скажут, что пятилетний ребенок (или кроманьонец) не сможет понять теорию относительности, но сами не ощущаем когнитивной замкнутости. При этом К. Макгинн не считает отмеченный выше «фактор Р», объясняющий связь сознания и мозга, каким-то чудесным и неестественным. Возможно, он открыт для существ с иной когнитивной структурой или для будущего «гениального Эйнштейна», который четко переформулирует эту проблему и даст ее ясное решение. Мы же в состоянии лишь как-то оценить и понять проблему «сознание – мозг», не имея возможности даже в принципе найти ее решение. В более поздних работах К. Макгинн назвал это «трансцендентным натурализмом». В литературе эта позиция получила название «новый мистерианизм», и по сути она не столь уж сильно отличается от описания «мировых загадок» у Э. Дюбуа-Реймона. Однако можно задуматься о таких вопросах: Столь ли слаб наш интеллект? Как мы можем знать, что решение проблемы закрыто для нас независимо от того, как развиваются наука и экспериментальная техника? Почему можно считать, что мозг устроен сложнее, чем его же возможности как инструмента познания? Наконец, ученые обычно считают, что



пока их эксперименты и гипотезы продолжают давать результаты, которые способствуют углублению понимания проблем, то стоит продолжать исследования.

Наряду с таким скептицизмом в философии сознания появились попытки более конкретно обозначить трудности и препятствия на пути понимания сознания. Стала утверждаться позиция, что существуют такие психические явления – субъективный опыт «от первого лица», квалиа, интенциональность – которые нельзя объяснить через состояния или функции мозга. Важным пунктом в этом стала статья Дж. Левина «Материализм и квалиа» (1983 г.), в которой он ввел понятие «разрыв в объяснении» (explanatory gap) и убедительно показал, что классические схемы дедуктивно-номологического объяснения и семантической редукции, хорошо проявившие себя в физических науках, не работают в случае объяснения связей между феноменами сознания и процессами в мозге [7]. Американский философ также считал, что у нас пока нет каких-то ясных представлений о том, как можно преодолеть этот разрыв. В 1995 г. в статье «Повернувшись лицом к проблеме сознания» Д. Чалмерс ввел понятие «трудная проблема» сознания. Он ссылается на идею Д. Левина о разрыве в объяснении, но акцентирует онтологический аспект проблемы. В.В. Васильев в своей книге [8] обстоятельно проанализировал концепцию Д. Чалмерса. И в первоначальной формулировке этой проблемы, и в фундаментальной работе «Сознающий ум» [9] Чалмерс считает, что возможным выходом из этой головоломки является признание субъективного опыта (квалиа) фундаментальным онтологическим элементом, упущенным в физической картине мира. В самом деле, новоевропейская физика принципиально исключила из своего предмета ментальные качества, оставив их в ведомстве философии и весьма сомнительной в эпистемическом отношении науки – психологии. Чалмерс же выдвигает в качестве логически возможной гипотезы расширение физики, позволяющее объяснить, как субъективный опыт возникает из физических процессов. Между тем, этот с виду невинный шаг требует пересмотра базисных законов о строении материи, более конкретно, признания законности панпсихизма. И хотя он предлагает в качестве протопсихических качеств информацию, эта гипотеза нашла немного сторонников.

### ***Взгляд с позиции философии науки***

Существование альтернативных теорий сознания и нерешаемых проблем (аномалий) в каждой из них делает ситуацию интересной с точки зрения философии науки. Конечно, этот взгляд может показаться спорным, поскольку эти теории являются философскими, что отличает их от

теорий конкретных наук. Однако, эти теории стремятся к концептуальной проработанности, ясности аргументации, учитывают данные когнитивных наук. Возможно, что Т. Кун оценил бы эту ситуацию как допарадигмальный этап в сложной области исследований связей сознания и мозга. В одном из интервью Н. Хомский назвал ситуацию в когнитивной науке «догалилеевской». Но представляется, что более удобно рассматривать теории тождества, функционализм и дуализм свойств как конкурирующие исследовательские программы в смысле И. Лакатоса. В них ясно выделяются «твердые ядра» и эвристики, происходит совершенствование теорий, их можно оценить в плане роста или стагнации.

Как было сказано выше, первой стала теория тождества. К ее достоинствам можно отнести последовательный монизм, отсутствие в ней «призраков» в смысле Г. Райла, онтологическую простоту. Важно, что теория тождества, единственная из конкурентов, объясняет ментальную каузальность – то, как психические явления могут вызывать физические явления. Ментальная причинность с позиции тождества совершенно не таинственна: если психические феномены идентичны физическим феноменам, то особого вопроса о психической причинности не возникает. Тезис тождества также хорошо объясняет эмпирически устанавливаемые факты корреляции нейронных состояний и состояний сознания. Убеждение в идентичности ментальных и нейронных состояний позволяет описывать их природу одновременно. История науки показывает, что выявление тождества двух явлений, которые ранее считались различимыми (молнии и электрического разряда, тепла и кинетической энергии и т. п.), приводит к быстрому прогрессу, поскольку позволяет использовать знания, накопленные о таких явлениях в синтезе единого объяснения их природы. Отождествление процессов в мозге с состояниями сознания может дать аналогичные успехи. Но несмотря на эти достоинства, исходная теория тождества была вытеснена как слишком сильная форма редукционизма. Такие видные философы, как Т. Нагель, Х. Патнэм, С. Крипке, Ф. Джексон, Д. Чалмерс выдвинули целый ряд аргументов и мысленных экспериментов против теории тождества [10].

В результате на первый план вышла программа функционализма в различных версиях. Начало этому положил Х. Патнэм, который в статье 1960 г. «Сознание и машины» доказывал, что состояния сознания можно объяснить по аналогии с функциональными состояниями «машины Тьюринга». Затем различные варианты функционализма предложили такие крупные философы, как Д. Льюис, Н. Блок, Д. Деннет и др. В результате в последние десятилетия прошлого века функционализм выступал в качестве лидирующей программы. Функционализм ближе к позиции здравого смысла, он также допускает множественную реализуемость психических

состояний – объясняет возможность существования тех или иных проявлений сознания не только у существ, обладающих подобным человеку мозгом. Однако у функционализма есть проблемы с объяснением «квалиа» и, соответственно, с преодолением «разрыва в объяснении». Кроме того, как считал классик теории объяснения К. Гемпель, функциональные объяснения обычно считаются эвристическими или предварительными, поскольку в них, как правило, не используются законы и не вскрываются механизмы, скрытые за функциями. В этой ситуации в последние годы происходит возрождение теории тождества, которой удалось ответить на большинство мысленных экспериментов против нее, а также на аргумент множественной реализуемости. Хорошим примером такой обновленной теории тождества может служить работа Т. Полджера «Естественные разумы» [11]. В ней он, помимо прочего, показывает, что сторонники множественной реализуемости с разной степенью детализируют ментальные и нейробиологические виды. В результате получается, что расплывчато выделенный психический вид, например боль, сопоставляется с четкой детализацией состояний мозга у разных биологических видов, которые якобы способны его реализовать. Но реальная практика нейронауки не свидетельствует о том, что у разных биологических видов существуют одни и те же ментальные виды, реализуемые разными нейронными механизмами. Это можно пояснить такой аналогией. Есть общие принципы работы сердца, которые проявляются в работе сердец лягушки, обезьяны, человека и искусственного сердца. Но между ними есть и существенные различия, которые не позволяют говорить о множественной реализации.

Сложнее оценить состояние и перспективы программы дуализма свойств. Ядро этой программы составляет «феноменальный реализм» – представление о том, что существуют феноменальные свойства (прежде всего «квалиа»), которые не редуцируемы к физическим или функциональным свойствам. К феноменальным реалистам можно отнести таких известных философов, как Т. Нагель, Ф. Джексон, Дж. Левин, Д. Чалмерс. Признание особого онтологического статуса феноменальной «субъективной реальности» ведет к напряженному отношению этой позиции к физике и биологии как базисным наукам о природе. В качестве объяснения отношения между феноменальными свойствами и свойствами мозга здесь обычно принимается отношение «супервентности»: первые следуют за вторыми, однозначно сопрягаются с ними, но не редуцируются к свойствам мозга. Феноменальные реалисты в последние годы разработали много вариантов объяснений психофизических связей на основе супервентности, однако возникает вопрос насколько лучше это отношение, чем отношение тождества. В самом деле, супервентность, как и тождество, полагает, что любые различия в феноменальных состояниях должны соот-

ветствовать различиям в нейронных состояниях. Оба эти отношения поэтому схоже объясняют психо-нейронные корреляции, устанавливаемые наукой. Но супервентность является более слабым понятием, чем тождество: супервентные состояния онтологически зависят от своей нейронной основы, но не могут быть сведены к ним. По сути, это единственное различие между супервентностью и тождеством. С эпистемологической точки зрения предпочтительнее выбирать более строгие отношения, оставляя в стороне антиредукционистские интуиции.

### *Заключение*

Проделанный анализ показывает, что до решения «загадки сознания» еще далеко. Однако прогресс современных когнитивных наук – когнитивной и эволюционной психологии, когнитивной лингвистики, нейронауки, компьютерного моделирования психических процессов – постепенно снимают налёт таинственности с феноменов сознания. Важна также разработка всё более утонченных философских теорий сознания и их конкуренция как исследовательских программ, что свидетельствует о продвижении в этом направлении. Возможно, что появятся не только мысленные, но и реальные эксперименты, которые послужат для проверки и выбора теорий, выдвинутых в философии сознания.

### *Список литературы*

- 1 Дюбуа-Реймон Э.Г. О границах познания природы: Семь мировых загадок. – М.: URSS, 2010. – 80 с.
- 2 Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. – М.: Прогресс, 1971. – 390 с.
- 3 Crick F. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. – New York: Charles Scribner's Sons, 1994. – 317 p.
- 4 Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 408 с.
- 5 Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. – Казань: Казанский ун-т, 2011. – 223 с.
- 6 McGinn C. Can We Solve the Mind-Body Problem? // Mind, New Series. – V. 98, Issue 391. – 1989. – P. 349-366.
- 7 Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. – V. 64. – 1983. – P. 354-361.
- 8 Васильев В.В. Трудная проблема сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
- 9 Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. – М.: URSS: Либроком, 2013. – 512 с.

10 Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. – М.: URSS: Либроком, 2013. – 240 с.

11 Polger T. Natural Minds. – The MIT Press: Cambridge (Mass.), 2004. – 324 p.

### *Transliteration*

1 du Bois-Reimond E.G. O granicah poznaniya prirody: Sem' mirovyh zagadok [About the Limits of Knowledge of Nature: Seven World Mysteries]. – М.: URSS. 2010. – 80 s. (In Russ.)

2 Carnap R. Filosofskie osnovaniya fiziki. Vvedenie v filosofiyu nauki [Philosophical Foundations of Physics. Introduction to Philosophy of Science]. – М.: Progress, 1971. – 390 s. (In Russ.)

3 Crick F. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. – New York: Charles Scribner's Sons, 1994. – 317 p.

4 Ryle G. Ponyatie soznaniya [The Concept of Consciousness]. – М.: Ideya-Press, 2000. – 408 s. (In Russ.)

5 Nagumanova S.F. Materializm i soznanie: analiz diskussii o prirode soznaniya v sovremennoj analiticheskoy filosofii [Materialism and Consciousness: An Analysis of the Debate on the Nature of Consciousness in Modern Analytical Philosophy]. – Kazan': Kazanskij un-t, 2011. – 223 s. (In Russ.)

6 McGinn S. Can We Solve the Mind-Body Problem? // Mind, New Series. – V. 98, Issue 391. – 1989. – P. 349-366.

7 Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. – V. 64. – 1983. – P. 354-361.

8 Vasil'ev V.V. Trudnaya problema soznaniya [The Hard Problem of Consciousness]. – М.: Progress-Tradiciya, 2009. – 272 s. (In Russ.)

9 Chalmers D. Soznayushchij um: v poiskah fundamental'noj teorii [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. – М.: URSS: Librokom, 2013. – 512 s. (In Russ.)

10 Ivanov D.V. Priroda fenomenal'nogo soznaniya [The Nature of Phenomenal Consciousness]. – М.: URSS: Librokom, 2013. – 240 s. (In Russ.)

11 Polger T. Natural Minds. – The MIT Press: Cambridge (Mass.), 2004. – 324 p.

### **Филатов В.П.**

#### **Өмір жұмбағынан сананың жұмбағына дейін**

*Аңдатпа.* Мақалада «өмір жұмбағының» шешілу тарихы мен «сана жұмбағының» заманауи ғылыми-философиялық тәсілдері салыстырылады. «Өмір жұмбағын» шешудің негізгі қадамдары сипатталады. Мақалада егер «өмір жұмбағы» принципті түрде шешілсе, онда «сана жұмбағының» шешімі одан әлдеқайда қиынырақ екені көрсетіледі. Бұл жұмбақтың шешілу тарихы талданып, сонымен қатар «когнитивті жабықтық», «түсіндірудегі алшақтық», «қиын мәселе» сияқты сана және ми процестері арасындағы байланысты анықтау

жолындағы кедергілерді қарастырылды. Ғылым философиясындағы сананың негізгі философиялық теорияларының артықшылықтары мен кемшіліктері бағаланады: психикалық және нейрондық процестерінің теңдік теориясы, функционалдық теория, қасиеттердің дуализм теориясы.

**Түйін сөздер:** өмір, сана, психо-нейрондық корреляция, теңдік теориясы, функционализм, қасиеттердің дуализмі, сананы түсіндірудегі алшақтық.

**Filatov V.**

### **From the Mystery of Life to the Mystery of Consciousness**

**Abstract.** The article compares the history of solving the “mystery of life” and modern scientific and philosophical approaches to the “mystery of mind”. The main steps in solving the “mystery of life” are described. Such obstacles in the way of revealing the connections between the processes of mind and brain processes as “cognitive closeness”, “gap in explanation”, and “difficult problem” are considered. From the point of view of the philosophy of science, the advantages and disadvantages of the main philosophical theories of mind are evaluated: the theory of the identity of mental and neural processes, functional theory, and the theory of property dualism.

**Key words:** life, mind, psycho-neural correlations, identity theory, functionalism, property dualism, gap in the explanation of mind.



## DIVERSITY OF INFORMATION REALITY AND HUMAN EXISTENCE IN THE MODERN TECHNOGENIC WORLD

<sup>1</sup>*Zhumagul Bekenova*, <sup>2</sup>*Zhamilya Amirkulova*, <sup>3</sup>*Peeter Muursepp*  
<sup>1</sup>*zhumagul.nurdauletovna@gmail.com*, <sup>2</sup>*zh.amirkulova@gmail.com*,  
<sup>3</sup>*peeter.muursepp@taltech.ee*

<sup>1, 2</sup>*Al-Farabi Kazakh National University*  
(Almaty, Kazakhstan)

<sup>3</sup>*Tallinn University of Technology*  
(Estonia, Tallin)

<sup>1</sup>*Бекенова Жумагул Нурдаулетовна*, <sup>2</sup>*Амиркулова Жамиля Амангельдиевна*,  
<sup>3</sup>*Пеэтер Мююрсепп*

<sup>1</sup>*zhumagul.nurdauletovna@gmail.com*, <sup>2</sup>*zh.amirkulova@gmail.com*,  
<sup>3</sup>*peeter.muursepp@taltech.ee*

<sup>1, 2</sup>*Казахский национальный университет им. аль-Фараби*  
(Алматы, Казахстан)

<sup>3</sup>*Таллинский технический университет*  
(Таллин, Эстония)

**Abstract.** This article discusses that the growth of technological power at the present stage and the strengthening of its negative consequences generates a variety of information reality, and there are also a number of problems associated with the actualization of the problem of human existence. The study shows some distortion of views on new problems and moral values facing humanity. To determine this hypothesis, a number of important arguments are given: uncontrolled technological progress of society has led to the depletion of natural resources, environmental and demographic, existential crises, natural disasters (global climate change, seismic activity, and tectonic dynamics, etc.), global consequences. In addition, it is recognized that the rapid development of information technologies has opened up new opportunities for man and humanity as a whole, the results of the analysis are considered, requiring a philosophical analysis of the problems arising in the digital society, determining the role of this phenomenon in public relations, finding solutions in modern changing conditions in accordance with the demands of today.

**Key words:** information realities, transformation of culture, existence, technology, crisis, moral values.

### *Introduction*

Modern technical development has reached such a level when a person can fulfill any desire: the number of things that are impossible for a person equipped with technology is decreasing every day. All this further exacerbates the prob-

lem of the consequences of technological development – a long-standing problem of a local nature. And there is important evidence of this: the uncontrolled technological progress of society has led to global consequences, such as the depletion of natural resources, environmental and demographic crises, natural disasters (global climate change, seismic activity and tectonic dynamics, etc.). The expansion of man into the subsoil has caused many environmental problems that threaten man. In addition, this process is irreversible, because "man has long been the guarantor of his man-made actions" and he "... could not develop without man-made development".

### *Methodology*

The following methods are used in the article: the method of historical and philosophical reconstruction, which allows interpreting the text from the perspective of the historical epoch in which it was created, as well as from the perspective of modern realities; the method of modern philosophical hermeneutics based on the phenomenon of understanding and analysis of the hermeneutic circle; the method of philosophical comparative studies.

### *Antagonism of Information Reality and Human Existence in the Modern Man-Made World*

But how did it happen? What are the reasons for such dependence of a person on this man-made environment? Studying the laws of modern technogenic civilization, S. Stepin and I. Tolstoy came to the conclusion that technological humanity is reaping the fruits of "primary imbalance between instrumental (techno-technological) and physical relations to oneself and the world." The construction of man-made civilized life is based on a very instrumental attitude to the world, that is, the transformation of all living things into an instrument of individual life. As a result, a person's dependence does not decrease, but increases; in addition, a person gives up his spiritual qualities for the sake of material acquisitions and interests. As is known, according to J. Habermas, that the dominance of instrumental relations over the world and nature is the main reason for the legitimacy of technical domination in society.

The German philosopher Oswald Spengler looked at this question somewhat differently. In his works *The Decline of West* [1], as well as *Man and Technology* [2], the philosopher connected the emergence of machine technology and its progress with the main features of Western civilization. In his opinion, this quality was determined not by the geographical location of civilizations, but most importantly, by their cultural determinants. To prove this, it is enough to look at the history of the emergence and development of technology. Although many inven-

tions were found mainly in the East and the Arab world, they developed rapidly in the West. Describing the features of technology in different cultures, Spengler observes how the ancient genius Aristotle and the Arab thinkers worked, how alchemists were looking for a miraculous tool, a philosopher's stone that allows you to easily extract natural resources, and how the West wants to rule the world at will. That is, only Western civilization was able to create the necessary conditions for the development of technology thanks to the general will for the dominance of the "Faustian spirit." It was this will to dominate that made man a prisoner of his creation: "... the Faustian became slaves of their creation. Their numbers and the essence of the whole way of life are moved to such a distance that it is impossible not to stop for a minute in a car and not go back. The peasant, the craftsman, and even the merchant, were all useless in front of the three subjects that he revived and brought up in the course of his development: the entrepreneur, the engineer, and the factory worker. Out of this small branch of business – from the extractive economy in one culture and not in any other – has grown a strong tree that casts its shadow over everything else: the world of the machine-industry economy. This condition forces both businessmen and factory workers to comply. Both of them are not managers, but slaves of the machine."

For Spengler, technology was the transmission of man's contagion for power, revealed in the West as a kind of sublimation of his will to dominate. In our opinion, this is one of the most pronounced semantic explanations that can be given physically, without resorting to excessive visual constructions, which took place in the thought of Martin Heidegger. Below, we will try to continue this idea and confirm the validity of his reasoning, and now let's turn to the features of the emergence and development of an industrial society, where technology dominates and has the legitimate status of social progress.

In fact, industrial society was a socio-economic platform for the formation of mass production, the emergence of which is associated with the appearance of the Henry Ford conveyor and refers to the first and second decades of the last century. Ford's approach, despite its revolutionary significance in the production process, was criticized by many at the time. The English writer Aldous Huxley wrote a whole dystopian novel "Brave New World" [3], in which he described with great contempt the society of the future organized on such a conveyor and designed to bring consumption to its apogee. It does not animate people, it is only produced in human factories, and before they were "born" they were divided into five castes with different physical and mental abilities: the importance of belonging to a caste through hypnosis, disrespect for the lower castes and respect for the higher. Art, science, and religion are prohibited – that is, everything that can disrupt a person's technical way of life. Of course, in such a society, manifestations of loneliness and kindness were the gravest sins, and for this, the main characters were deported to the Falkland Islands.

The ideas expressed by the German and American philosopher Herbert Marcuse about the influence of mechanized production and consumer cult on people's lives and behavior are very relevant. According to the philosopher, in a society where such rules prevail, everything is controlled and people themselves are zombified: through hypnosis by the media, false values and needs are imposed on them for the unilateral development and preservation of a unified society, and now they can act voluntarily. Man has become "one-dimensional", and society has become an "uncritical society".

However, despite all these threats and warnings, industrialization would not have developed further if a person did not have the desire to somehow increase his material well-being. And for this, a person is ready to go anywhere, even around the world. However, to achieve this, it was necessary to rebuild the entire socio-economic system and, above all, human existence with the rigid utilitarianism of the production and technological process. Therefore, according to Lewis Mumford, the key words of the ideology of the industrial era were "power, speed, movement, standardization, mass production, quantitative measurement, regulation, accuracy, uniformity, astronomical accuracy, control"[4]. According to Zygmunt Bauman, a distinctive feature of industrial society is "... tiresome and inexorable modernization, a great and all-encompassing desire to "clear the terrain" for new and better ideas, to undermine creativity" [5].

There was nothing wrong with both philosophers: all this laid the foundation for the creation of an industrial society in which all spheres of public life, even the humanities, depended on technological development. In this sense, the doctrine of the desire for independence from nature created in the masses a belief in the power of man and saw its implementation only with the help of technical means. A kind of social ideology has emerged – technical rationality, which has made production control the only possible attitude to the environment.

Having formed in a person all the qualities necessary for a man-made environment, industrial labor, instead of self-expression of the individual, led to its isolation, contrary to the ideal of declared freedom. The question of the separation of such a person from public life became the center of Karl Marx's materialist approach. If we consider the relationship between man and technology from the point of view of industrial relations, then the essence of separation, in his opinion, lies in the hostility of individuals to the products of their labor, and to the entrepreneur - the process and the result of labor. his profession. In this sense, the creator is considered not as a creator, but as a producer of goods, that is, creative work is considered in a limited functional way, turning it into a simple tool for maintaining a technical function. Now the working machines have taken control, the machines indicate the working conditions to the worker.

In addition, the value of a particular product, equated to the monetary equivalent, is a key measure of its value, becoming a product that attracts two

economic entities - the producer and the consumer - primarily to meet the needs of the latter and ignoring the real value of the goods, the product, not the work of a particular employee. And human relations themselves become commodity relations, and here the original human dimension disappears. The worker is now interested in the employer only as a means of production. The problem of modern society is clearly visible in Marxism: the uncontrolled growth of technology as a result of the automation of human labor and, as a result, its impact on all spheres of human life.

In this regard, the Marxist approach describes technology as the separation of human power, its ultimate nature, and the process of this separation is the result of socio-economic relations - commodity-money transactions aimed at satisfying the material needs of society and man. In this case, labor is replaced by the production of goods, from which human relations are subtracted and replaced by a single relationship between the manager and the subordinate, the seller and the buyer.

Representatives of irrationalism also criticized uncontrolled technical development, which is presented as a means of increasing and decreasing human will and as a means of dividing personality as a result of an antagonistic conflict of interests and goals in a technologically developed society. The French philosopher Henri Bergson, on the one hand, considered the autonomous spiritual world of man, including creative and spiritual potential, and on the other - the utilitarian, mechanized technical world. This duality caused contradictions. Bergson considered the moral maturity of a person, and his self-expression in art, profession, and other creative arts as a way out of this situation.

Describing the negative impact of the development of technology on a person and his behavior in society, Karl Jaspers characterized his "meaningless life, idleness as part of a mechanism, loss of automatism, loss of meaning in the pursuit of distraction, the growth of unconsciousness and the only way is to excite the nervous system." In this case, he sees the "satanic" meaning of the technique that affects all human life and hides behind it and crushes it.

Little has changed since then: only modern society has become more technologically dependent, and technology has become uncontrollable, spontaneous, uncontrollable at any time: "Technology has lost its dependence on anyone, it has conquered everything. It affected him so much that he didn't even know when and how it happened".

However, since then, a very important socio-economic event has taken place in society: the industrial form of production has been replaced by a more advanced and powerful new way of production (we are still approaching it, but haven't arrived yet) - post-industrial. or, as many say, information. Its distinctive feature is that instead of mechanized labor, education, professionalism, and qualifications have become a key element of the level of development of the

productive forces of society. This is the era of the introduction of automated, mechatronic, and robotic systems based on the application of the results of scientific and technical achievements of microelectronics and nanotechnology, industrial and design activities.

At the same time, the introduction of advanced information and telecommunication technologies, as well as the globalization of the world economy, lead to the formation of a new type of society – information society. Here, information technologies not only play a primary role in the technological process but also have a comprehensive impact on the socio-political life of people, changing priorities, traditional norms, and rules of social development. As V. Platonova said: "In developed countries, there is a socially-oriented economy. And it does not depend on political and social doctrines – it is a reflection of the inherent needs of the developing information society" [6, pp.102-142].

The main characteristic of the information society is the concept of "information", which, along with other factors of production (labor, land, capital, and entrepreneurial abilities) becomes a necessary condition for the normal functioning of the economy. However, the information itself is not a guarantee of success in doing business. The ability to use the information to achieve desired results or make the best decision in a given situation characterizes such an important resource as knowledge.

American economist Peter Drucker has developed a whole concept called the "knowledge society", the main idea of which is that in the modern economy, traditional factors of production are in the first and even second place. Of course, knowledge itself is not intangible and independent means of production, but it can contribute to the development of firms that are able to effectively mobilize specialized knowledge (taking into account the specifics of any firm) to solve common problems in their production process. A clear example of this is the creation of innovative products that are the result of the introduction of new knowledge into production and have a high economic effect both for the innovator and for society as a whole.

However, to present new technical and scientific ideas and launch innovative products based on their application on the market, highly qualified personnel are needed: not only scientists, engineers, programmers, and creators of these unique technologies and information tools, but also knowledgeable management personnel (innovation managers), promoters of these new products (marketers) and their sales to the end-user, as well as disciplined and technically competent staff, able to operate and maintain constantly changing production machines with a high-quality output of these products. In this regard, Drucker introduced a new term - "information worker", which includes all these categories of workers, he is a knowledge worker, and his activity is related to the receipt and processing of new information. These include managers, highly



qualified specialists, and people with higher technical education, including programmers and software users. All these people should be able to effectively enter the production chain in order to achieve the maximum economic effect and achieve the goals of the organization through rational management and organization of the workflow.

The consequence of all these factors was the integration of new knowledge into the manufacturing sector, as well as the service sector, and the mobilization of the working class in the process of continuing education. Of course, in this case, the countries that invest heavily in science and education will receive the greatest economic return and competitive production. The best examples are the countries of the Pacific region - Japan, South Korea, and Taiwan - although they are not very rich in natural resources and spend a lot of money on acquiring, developing, and, above all, improving the quality of human potential, they have achieved great success in technical fields and are now at the forefront of industrial development worldwide.

It should also be noted that information technologies make it possible to optimally distribute the consumption of material resources. Today, thanks to the Internet, many resource-intensive goods are produced only by orders of special customers anywhere in the world. The advent of electronic media and e-books has helped preserve many forests used for the production of paper newspapers and books.

American psychologist Daniel Bell was the first to describe in detail the emergence and development of the information society. In his book "The Coming of Post-industrial Society: A Venture of Social Forecasting" (1973) [7], he identified three stages of social development: agrarian, industrial and post-industrial societies, which differed from each other by the type of production that prevailed in this society, the level of its technological development. A distinctive feature of post-industrial society (hereafter he used the term "information society"), he considered the innovative nature of production, as well as the increasing role of education and training as an important economic resource. Information itself begins to influence the nature of industrial, political, and social relations, that is, the political importance of people with the necessary information increases. Bell used the term "meritocracy" (lat. — the rule of the deserving) to describe such a ruling "technocratic elite", which, in his opinion, should become the main transformative force in society. He's writing: "The emergence of elites hostile in qualifications and skills is explained by the fact that in modern society, education and planning — military, economic, social, being the main prerequisites for all organizational activities (the use of budget programming), have begun to play a key role in the formation and analysis of opinions based on political preferences".

At the same time, the reorientation of production and the economy to a new information direction will lead to a restructuring of the social structures, and

a change in people's lifestyles. Currently, there is a massive transition of the population from employment in the field of logistics, advertising, and services. According to Bell, the level of development of specific services in the information society is controlled by other types of economic activity. This means that people no longer have to go to work every day, unlike technicians who have to be near a production machine or test equipment to ensure the continuity of the technological cycle. Thanks to the Internet and mobile communication, most of the work can be done at home. Many startups now register their firms in their homes and apartments in order to save on rent and provide small-scale production, maintenance, and consulting services.

The Spanish-Catalan sociologist Manuel Castells holds the same opinion that in modern times information is a powerful factor uniting production and social relations. However, the latter has reached the point that it is determined by technological means, and not by spiritual, value relations between people. According to the scientist, the new social division in post-industrial society will lead to "an increase in social inequality and polarization, in particular, to the simultaneous growth of the top and bottom of the social exchange rate." People who are not able to constantly improve their qualifications and, accordingly, the logic of the system (mostly low-skilled workers) come out of this system. Castells called this process a "social exclusion" in which the value of these people as workers is "depleted and their importance as people is ignored" [8, pp. 348-359].

### ***Transformation of Culture in the Conditions of Technogenic Domination***

In the previous section, we identified the driving forces of the connection between technical reality and human existence, and on the basis of the existential category, we identified technology as an active means of understanding a person in the natural world, where self-identification takes place. Continuing the thought in the same epistemological current, we can try to determine the relationship between the technical dimensions of society and the cultural base. But is it possible to find common ground with which they "exchange information"? And can technology really adapt and influence the culture of society to the conditions of its functioning? If the first question requires additional philosophical discussion, then the second question in the modern philosophical paradigm is given a clear and satisfactory answer (or it can be called a presumption): almost all of the above philosophers condemned technology with all possible sins, including the moral backwardness of society associated with the crisis of our culture and civilization.

Mumford saw the root cause of the crisis in the exaggeration of the role of the "mega machine" — an instrument of a new social organization, in fact, a

totalitarian form of government, where technology is both a necessary tool in any sphere of human activity and the end result. Heidegger believed that under the influence of technology, modern man has become one of its functional elements. In the same vein, Jaspers argued that human processing has become one of the most efficient types of raw materials and can no longer avoid technical dependence. As a result of such a disproportionate ratio, degradation and destruction of nature and man occur, their transformation into functional elements and organic materials for supply production.

According to D. Ioseliani, the technosphere not only destroys the natural environment but also enslaves a person through an industrial metamorphosis, which "seeks to involve a person and turn him into a functional element." The philosopher himself said that the technosphere "is not only the result of the processing of the natural environment but also of the larger world" [9, pp. 62-64]. It permeates the social organism, and man, in turn, is understood as its organic part. Ioseliani defines the technosphere as a synthesis of natural and artificial, created by mankind to meet its needs, and interprets it as having ontological ambiguity, which can be both objective and subjective. The artificial environment created by mankind in the realization of its goals, ideas, and theories is an inorganic mechanical system that includes scientific concepts that seek to transform the modern world. The formation of this environment is accompanied by the accumulation of humanitarian verified, detached approaches, the logic of their development is subordinated to physical, not objective reasons. Its function is to reproduce the organic into the inorganic, in other words, technology directs one force of nature to another.

It is clear that every "doctor" has his own prescription for this disease. Heidegger found a way out in the discovery of the essence of technology, where it is necessary to understand the true nature of technology and its dependence on "speed" in the hope that one day it will help humanity find a way out of the tunnel of dark life. Mumford never tired looking for alternative methods of treatment, he just wanted to eliminate this inanimate "megamachine". Both philosophers were skeptical about the possibility of dealing with society with the help of a more complex or humane technique. Skolimovsky formulated the following on this occasion: "Technology has become a physical and mental support for us on a large scale, and in general, even if we understand how it impoverishes our internal environment, the natural and human environment, then our first reaction can fix all this, there will be an idea of another technique".

Friedrich Jünger dreamed of a perfect future of technological progress but also offered to discard all doubts about the incompatibility of culture and technology: fantasy worlds. The idea that peace, prosperity, and happiness await us in the future is utopia, as are the empty beliefs that technological progress gives us entertainment, freedom, and wealth. So, take the case, that is, measure the

immeasurable. A car is not a benevolent force that brings happiness to people, and not all receptions end in an ideal and peaceful idyll. The power given to us by technology is always compensated by the high cost of human blood and skin, which are sacrificed to the hexane of human life, somehow falling on the rotating wheels and screws of a working machine. Its compensation was the conditions that close the work activity (in this sense, they have now reached the limit), mechanical work for wages, automation of the workflow, and the employee's dependence on this automation. Mass spiritual deprivation permeating mechanics was also compensated. We need to imagine dreams of a peaceful and happy life, which are associated with the benefits of technology and, above all, with its development [10].

Other philosophers are more tolerant of the situation in society and say that technological development cannot be stopped in many ways, but that it depends on us "to choose and develop technologies compatible with nature, not to pollute it and not to destroy it."

As can be seen, opinions were divided: while some philosophers believe that technology can be given certain human qualities and humanized, or at least made harmless to man and nature, others, such as Skolimovsky and Jünger, were convinced that any attempt to humanize modern technology would fail. In this regard, both directions have their own sharp arguments. Therefore, in order to consciously understand this dilemma and reach its essence, it is necessary to consider how culture and human life have changed over the past decade when people began to embark on the path of scientific and technological progress. The influence of technogenic factors on the transformation of morality is especially evident in the growth of consumer sentiment.

For example, if we look at people's lives three hundred years ago, then such moral principles as asceticism, and material, and spiritual self-control were considered mandatory attributes of any value system striving for civilization. A striking example of such traditional asceticism is the Kyiv-Pechersk Lavra. The caves of this Lavra, near and far, are inhabited by the spirit of pious Sufis who stay in these caves alone for several years (and some even decades) to eat only water and bread to get rid of worldly desire, keeping people in this world and "approaching God", "purifying" their souls by prayer. Of course, not everyone was allowed there: the pious first had to go through a difficult ascetic path, and only then were allowed to Sufism. However, we are not talking about these heroes, but about the spiritual world, where an entire generation is limited to going to church once a year or fasting, which is especially common among girls. It is impossible to meet a young man who at least once thought about his moral (or, as the clergy says, sinful) nature and consciously sought to follow religious commandments unless some Orthodox dreamer who saw the film "The Passion of the Lord".

Modern culture is not characterized by the principles of self-restraint or denial of natural desires and needs, their value is reduced to about zero. It somehow restricts people, takes into account all moral norms, and seems too strict, suppressing pleasant natural passions. But if you do not demand great moral heroism from a person (which is almost impossible now), it turns out that there is no respect for such important human qualities as economy and simplicity in the consumer society. Instead, it is better to replace a car, a cell phone if it has gone out of fashion, throw away clothes or buy a new TV if, as many say, the battery in the old set-top box remains. And if you are a conservative consumer, then, simply put, you are a loser.

The development of science and technology, which has led to an exponential increase in material goods, has made forced consumption a daily phenomenon for millions of people. In addition, we are convinced that commodity fetishism has not yet had such a clear authority as it does today. These are mobile phones, computers, Internet technologies, cars, and many other technical devices that have long ceased to be a means of meeting needs. Now they are the objective needs of this growing and rapidly changing world. The entire commodity-money system has created a cult of consumption, where a person is greeted by clothes and escorted by a gadget in his hand. In order to purchase a new product, people are ready to stand in queues on the streets in front of store counters day and night in order to become the first "happy" owner of this new (in fact, slightly improved) product. And this is not surprising, because technology has become an indicator of social status. If a person buys a new phone or owns an expensive car, the social status of the owner will increase relative to those who use old equipment.

Consumer hedonism also affects the socio-spiritual qualities of a person, where he can no longer independently abandon his instinctive passions. In this case, there is no need to talk about any spiritual self-improvement, and to achieve it you need to have your own discipline, which, in turn, is impossible without giving up this instinct of passions or pleasures. Even the simple vital properties of marginal consumption, which was considered one of the "bourgeois amnesties" in the industrial era, cannot be allowed by the modern economic system, because the development of a market economy requires a steady turnover of commodity-money relations, i.e. continuous production and consumption of goods.

However, this was the case in the past, but these relationships took different forms. With the development of technology, the volume of production capacity has increased significantly and a large number of goods and services that should be in demand by buyers have entered the market. Therefore, in order for technical growth to continue, i.e. for the production cycle to repeat, it is necessary to increase consumption. This, according to Jünger, reflects the destructive

power of technology, the main attribute of which is the constant growth of predators, and the conquest of new territories and social spheres, based on the strict rationality of the technological apparatus: What is now called production actually means consumption. It would be impossible to create large technical apparatus, the product of this human mind if technical thinking were included in the economic scheme and the destructive energy of technological progress was stopped. The more resources it takes for its destructive actions, the faster it destroys them from the face of the earth, the faster the pace of technological progress."

In addition, the social responsibility of an engineer or engineering community to society presupposes the safe use of technology, and the ability to prevent or minimize the negative consequences of its use. The concept of social responsibility implies expertise and research aimed at solving social problems. The professional responsibility of an engineer is a responsibility to society for the quality of services provided, and conscientious performance of their professional role. An engineer should listen not only to the opinion of tech scientists, but also to the voice of his own conscience and public opinion, especially if his work affects the lifestyle and human health, and so on. No economic, technical, or government recommendations can compensate for the social, moral, and environmental damage caused by the implementation of certain projects. Their open discussion, explanation of their advantages and disadvantages, objective verification of a wide range of publications, social analysis, and presentation of alternative projects become the most important attributes of modern life.

If the engineer and designer do not take into account the requirements of applying specific environmental and clear technical requirements and requirements for safe, silent, environmentally friendly use of engineering equipment, then equipment serving people can become an enemy to man. The peculiarity of modern events is that the issue of social responsibility and ethics on the subject of maintenance of society and the individual comes to the fore. According to A. Hanning, "there is no specific equipment that would have a neutral value, as well as the ability and reliability to technically work only inside" [11, p. 412].

At the same time, the subject of technical activity is associated with a type of work that affects the entire society on a global scale. Accordingly, the responsibility of this entity is a collective responsibility, on the one hand, working in the interests of individual groups, and corporations, where internal corporate responsibility is relevant. On the other hand, this entity takes into account the interests of society, which is entrusted with global responsibility for the results of its activities. In the face of a real ecological catastrophe, it is necessary to reconsider the concepts of scientific, technical, and socio-ecological progress.



### ***Conclusion***

The future of modern civilization is full of problems, but it has already become clear that technical activity cannot develop in the context of technocratic instructions. Technical realism is activated by all new processes caused by the change in the relationship "man-technology", as well as the technical space itself, including engineering. The emergence of a discussion about responsibility in the philosophy of technology is evidence of the crisis that has come, in which the people of our century have become rulers. Humanity has achieved the desired "freedom without values" with the help of technology, but it loses its permanent image of itself and gradually becomes a "device", a production material and a functional element.

The issue of professional responsibility on the subject of technical activity is considered in the context of professional ethics. Also, in engineering ethics, responsibility is analyzed in relation to the professional activity of an engineer.

Initially, the engineer was responsible only to the employer as a service subject. The expansion of the area of responsibility is associated with large-scale adverse consequences of maintenance.

Countless codes of ethics designed to regulate and analyze the ethical component of technical activities are often associated with material, legislative, and status considerations, which reduces their effectiveness.

It is inefficient to require an engineer to focus only on the common good and awareness of his professional decisions when performing his duties. The size of the engineer's responsibility follows from the perception of role responsibility. The professional responsibility of an engineer consists in the amount of work performed and responsibility to the association for the conscientious performance of their professional duties.

The social responsibility of an engineer to society or the engineering community develops in the field of "equipment evaluation", based on the idea of safe use of equipment and prevention or reduction of possible negative consequences of its use. Social responsibility is aimed at solving the problems facing society and involves expertise and research.

### ***List of reference***

1 Spengler O. The Decline of the West // Philosophy of history. 1918 (Vol.I); 1922 (Vol.II) – USA.: Random House. – 415 p.

2 Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – 494 с.

3 Huxley A. The Divine Within// Huxley and God: essays – San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992. – 304 p.

4 Mumford L. An Appraisal of L. Mumford's Technics and Civilization (1934). Deadules – No.3 – 1959. – Pp.517-536.

- 5 Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
- 6 Платонова А. Философия техники: ПЗ75 учебное пособие/ А.В. Платонова. – Томск: Изд-во том. гос. архит.-строит. ун-та, 2016. – 160 с.
- 7 Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. – 944 с.
- 8 Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М: Научное, 2000 – 608 с.
- 9 Иоселиани А. Онтология современных техно и социосфер// [Электронный ресурс] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/ontologiya-sovremennyh-tehno-i-sotsiosfer/viewer> (Дата обращения 19.04.2022).
- 10 Юнгер Ф. Совершенство техники. – Спб.: Владимир Даль, 2002. – 559 с.
- 11 Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – 618 с.

### *Transliteration*

- 1 Spengler O. The Decline of the West // Philosophy of history. 1918 (Vol.I); 1922 (Vol.II) – USA.: Random House. – 415 p.
- 2 Spengler O. Chelovek i tekhnika [Man and Technology] // Kul'trologiya. HKH vek: Antologiya. – М.: YUrist, 1995. – 494 с.
- 3 Huxley A. The Divine Within // Huxley and God: essays – San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992. – 304 p.
- 4 Mumford L. An Appraisal of L. Mumford's Technics and Civilization (1934). Deadules – No.3 – 1959. – Pp.517-536.
- 5 Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo [Individualized Society]. – М.: Logos, 2002. – 390 с.
- 6 Platonova A. Filosofiya tekhniki [Philosophy of Technology]. P375 учебное пособие/ А.В. Platonova. – Томск: Изд-во том. гос. arhit.-stroit. un-ta, 2016. – 160 с.
- 7 Bell D. Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt social'nogo prognozirovaniya [The Coming post-Industrial Society. Social Forecasting Experience]. – М.: Academia, 2004. – 944 с.
- 8 Castells M. Informacionnaya epoha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura [The Information Age: Economy, Society and Culture]. – М: Nauchnoe, 2000 – 608 с.
- 9 Ioseliani A. Ontologiya sovremennyh tekhnno i sociosfer [Anthology of Modern Techno and Sociosphere] // [Elektronnyj resur] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/ontologiya-sovremennyh-tehno-i-sotsiosfer/viewer> (Data obrashchenie 19.04.2022).
- 10 Jünger F. Sovershenstvo tekhniki [Perfection of Technology] . – Spb.: Vladimir Dal', 2002. – 559 с.
- 11 Huning A. Inzhenernaya deyatel'nost' s tochki zreniya eticheskoy i social'noj otvetstvennosti [Engineering Activity From the Point of View of Ethical and Social Responsibility] // Filosofiya tekhniki v FRG. – М.: Progress, 1989. – 618 с.

**Бекенова Ж.Н., Амиркулова Ж.А., Пеэтер Мююрсепп**

**Ақпараттық шындықтың әрқилылығы және заманауи техногенді әлемдегі адам экзистенциясы**

**Аңдатпа.** Бұл мақалада заманауи кезеңдегі технологиялық күштің өсуі мен оның жағымсыз салдарларының артуы ақпараттық шындық әрқилығын тудырады, сонымен қатар адам экзистенциясы мәселесінің өзектене түсуіне байланысты бірқатар мәселелер бар екендігі талқыланады. Зерттеу аясында адамзат алдындағы жаңа мәселелер мен адамгершілік құндылықтар жайлы көзқарастардың біршама бұрмаланғанын көрсетіледі. Осы гипотезаны айқындау үшін бірқатар маңызды дәлелдер келтіріледі: қоғамның бақылаусыз техникалық прогресі табиғи ресурстардың сарқылуына, экологиялық және демографиялық, экзистенциялық дағдарыстарға, табиғат апаттарына (климаттың жаһандық өзгеруі, сейсмикалық белсенділік және тектоникалық динамика және т.б.) жаһандық сипаттағы салдарларға алып келді. Сонымен қатар, ақпараттық-технологияның қарқынды дамуы адам және жалпы адамзат үшін жаңа мүмкіндіктерді ашқаны мойындалады, цифрлық қоғамдағы туындаған мәселелерді философиялық тұрғыдан талдауға, қоғамдық қатынастағы бұл құбылыстың ролін айқындауға, қазіргі өзгермелі жағдайдағы бүгінгі күннің сұраныстарына сай шешімін табуы қажет ететін талдау нәтижелер қарастырылады.

**Түйін сөздер:** ақпараттық шындық, мәдениеттің түрленуі, экзистенциализм, технология, дағдарыс, рухани құндылықтар

**Бекенова Ж.Н., Амиркулова Ж.А., Пеэтер Мююрсепп**

**Разнообразие информационной реальности и экзистенции человека в современном техногенном мире**

**Аннотация.** В данной статье обсуждается, что рост технологической мощи на современном этапе и усиление ее негативных последствий порождает многообразие информационной реальности, а также существует ряд проблем, связанных с актуализацией проблемы экзистенции человека. В рамках исследования показано некоторое искажение взглядов на новые проблемы и нравственные ценности перед человечеством. Для определения этой гипотезы приводится ряд важных аргументов: неконтролируемый технический прогресс общества привел к истощению природных ресурсов, экологическим и демографическим, экзистенциальным кризисам, стихийным бедствиям (глобальное изменение климата, сейсмическая активность и тектоническая динамика и др.), последствиям глобального характера. Кроме того, признается, что стремительное развитие информационных-технологий открыло новые возможности для человека и человечества в целом, рассматриваются результаты, требующие философского анализа проблем, возникающих в цифровом обществе, определения роли этого феномена в общественных отношениях, поиска решения в современных меняющихся условиях в соответствии с запросами сегодняшнего дня.

**Ключевые слова:** информационные реалии, трансформация культуры, экзистенция, технология, кризис, моральные ценности.

## ИБН СИНА ФӘЛСАФАСЫНДАҒЫ ОНТОЛОГИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАР

<sup>1</sup>Жақан Мадина Қаирболатқызы, <sup>2</sup>Иманжүсіп Раушан Нұрханқызы,  
<sup>3</sup>Бюлент Шенай

<sup>1</sup>*madina\_star90@mail.ru*, <sup>2</sup>*raushankoshenova@mail.ru*, <sup>3</sup>*bulend@gmail.com*

<sup>1,2</sup> Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

(Нұр-Сұлтан, Қазақстан)

<sup>3</sup>Бурса Улудаг университеті

(Бурса, Түркия)

<sup>1</sup>Madina Zhakan, <sup>2</sup>Raushan Imanzhusip, <sup>3</sup>Bulent Senay

<sup>1</sup>*madina\_star90@mail.ru*, <sup>2</sup>*raushankoshenova@mail.ru*, <sup>3</sup>*bulend@gmail.com*

<sup>1,2</sup>L.N. Gumilyov Eurasian national university

(Nur-Sultan, Kazakhstan)

<sup>3</sup>Bursa Uludag University

(Bursa, Turkey)

**Аңдатпа.** Мақалада Ибн Сина фәлсафасындағы онтологиялық көз-қарастарына қатысты пайымдары мен тұжырымдамаларды қарастырып, саралаймыз.

Зерттеу мақсаты ортағасыр философы Ибн Синаның онтологиялық көзқарастарын негіздеу және оның кейінгі ойшылдарға тигізген әсерін көрсету. Соның ішінде Ибн Сина фәлсафасындағы қажетті мән мен мүмкінді мән ұғымдарының мәні мен мазмұнын ашу басты міндет болып қойылды. Қажетті мән мен мүмкінді мәннің арақатынасы жайындағы ілімнің нақтылануы Ибн Сина фәлсафасының эманация қағидасынан тапты. Яғни ойшыл құдай мен табиғат ара-қатынасын жаратушы мен жаралушы ара-қатынасы ретінде қарастырмайды, ал себеп-салдарлық өзара әрекет етуші байланыс ретінде қарастырады. Сонымен қатар, мақалада Ибн Сина фәлсафасындағы әлемнің бастапқылығы мен мәңгілігі жайындағы ілімі кеңінен ашылады.

Ибн Синаның гилеморфизмдік ойлары бөлімінде авторлар ойшылдың дене (материя), қозғалыс, уақыт, кеңістік мәселелеріне қатысты тұжырымдары сараланып, зерделенеді.

**Түйін сөздер:** Ибн Сина, Қызметті ақыл-ой, материя, болмыс, қажетті мән, мүмкінді мән, эманация, қозғалыс, уақыт, кеңістік.

### *Кіріспе*

Қазіргі уақытта Абу Али Ибн Синаның фәлсафалық мұрасы көптеген ғалымдар, зерттеушілер қызығушылығын арттырып жүр. Мұның себебі, біздің ойымызша ойшылдың фәлсафалық идеяларының басым болуында болса керек.

Ибн Сина (Авиценна лат.) ислам ойшылдары арасында қазіргі таңға дейін үлкен құрмет көрсетілген адам ретінде танылғаны мәлім. Ғазали, Ф.Рози сияқты ойшылдардың оған қарсы шығуына қарамастан Ибн Сина өзгеше фәлсафалық жүйе қалыптастырған.

Біз бұл мақалада ойшылдың онтологиялық көзқарастарына қатысты пайымдарын қарастырып, саралаймыз. Ибн Синаның болмыс жайлы пайымдары эманация теориясына негізделеді. Қажетті мән болған Құдайдан тек алғашқы (бастапқы) ақыл шығады. Алайда бастапқы ақылдың табиғаты мүмкінді болып қалады. Және де оның мүмкіндігі Құдай тарапынан жүзеге асады. Осы алғашқы ақылдан екі болмыс пайда болады. Біріншісі – екінші ақыл, екіншісі – алғашқы аспан денелері. Осылайша ортаға шығу үрдісі онымен ақылға дейін жалғаса береді.

Ойшыл төрт басы бір, яғни ортақ онтологиялық дәлел жасаған. Оның бұл дәлелдемесі кейіннен Рим католик теологиясының ең басты ұстанымы болған. Және де Лейбництің әлемді негіздеу теориясына бағдар болады. Ибн Сина пайымынша, Құдай ақылдық бір мәжбүрлікке сүйене отырып, бүкіл оқиғалар турасында Құдайлық білімді анықтайды. Әлем толығымен мүмкінді еді, алайда Құдай саясында қажетті халге келді, ал бұл қажеттілік те Құдайдан келеді.

Батыс пен Шығыс философиясына Ибн Синаның онтологиялық пайымдары мен көзқарастарының әсері зор болды. Ойшыл онтологиясы шығыс фәлсафасында алар орны бөлек. Ұлы ислам фәлсафашысы ретінде көптеген медреселерде оқытылады.

### ***Зерттеу әдіснамасы***

Фәлсафаның ірі өкілі, ғалым, энциклопедист Ибн Синаның онтологиялық көзқарастарын зерттеу, зерделеу барысында тарихи, философиялық талдау әдістері қолданылды. Сонымен бірге тақырып бойынша зерттеушілердің пікірлері ғылыми негіз және дереккөзі ретінде келтірілген. Ибн Сина онтологиясына қатысты ғалымдардың пайымдары мен тұжырымдамалары компаративистика әдісіне салынып, жазылды.

### ***Қажетті мән және мүмкінді мән – Ибн Сина онтологиясының басты қағидалары***

Шығыс перипатетизмінің танымал өкілі Ибн Сина екені баршамызға аян. Оның перипатетіктік философиясы «Сауығу», «Құтқарушылық», «Сілтеме және бағыттау», «Даныш-намэ» сынды еңбектерінде баяндалған. Ілім ретінде ол онтология, гносеология салаларында өзара байланысқан үрдістер мен қағидалар жүйесі болып табылады.

Ибн Сина фәлсафасының онтологиясының бастапқы қағидасы ол қажетті мән және мүмкінді мән жайлы ілімі. Бұл бойынша біз ойшылдың алғашқы дүниетанымдық позициясының нұсқамасын көреміз. Бұл ілім бойынша қажетті мән – ол болмыс еместі абсурдқа әкелетін мән, қажетті түйін, бұлжымайтын болмыс. Ол өз мәні бойынша немесе өз мәні бойынша емес қажетті бола алады. Қажетті мән – өз мәні бойынша өзі арқылы бар болатын мән. Қажетті мәнді сипаттау барысында Ибн Сина өз шығармаларында ол «ешбір түрге енбейді, қандайда бір анықтама немесе дәлелдеу астарында емес деп саралайды. Сонымен қатар қажетті мән «қанша?», «қалай?», «қалайша?», «қашан?», «қайда?» деген сауалдар мен қозғалыстардан тәуелсіз екенін және де ол еліктеусіз екені жайында мазмұндайды. Оның ниеттесі де қарсыласы да (антиподы) жоқ деп жазады. Яғни ол барлық қатынаста бірегей, ойда да бөлшектерге бөлінбейді, себебі ол рухани мәндерден құралған...» [4, 50 б.]. Бұл параметрлер бойынша қарап отырсақ, Қажетті мән – Платонның Бірегейіне, Аристотельдің Бастапқы қозғаушысына ұқсайды. Сонымен қатар мұсылмандар түсінігіндегі Құдай ұғымымен сәйкес келеді.

Мүмкінді мән ұғымы былайша анықталады: «Мүмкінді мән бұл мән болмыссыздық немесе болмысты абсурдтыққа әкелмейді... Мүмкінді мән – ешбір жақтан, яғни болмыс жағынан болсын, болмыс емес жағынан болсын қажетті болмайды» [1, 201 б.], алайда мүмкінді мән Ибн Сина бойынша барлық жағдайларда мүмкінді мән болып қала бермейді. Сәйкесінше жағдайларды ол қажетті мән болуы да мүмкін. Бұл жағдайда ол қажетті мән болып өзге арқылы аталады.

Қажетті мән мен мүмкінді мәнің ара-қатынасы қандай? Қажетті мән әрқашан, әр жағдайда қажетті мән болып қала береді және өзінің қажетті болмысында ештеңеге бағынбайды. Мүмкінді мән мәңгілік мүмкінділік жағдайында ылғида қала бермейді, тіпті қажетті мәнмен қажетті мән күйіне де өтеді. Алайда ол өзге арқылы қажетті мәнге айналып, мүмкінді мән өз болмысын ұстап тұру үшін ылғи қажетті мәнге тәуелді болып тұрады. Бұл орайда ойшыл мынадай алғышартқа негізделеді: қажетті мән мен мүмкінді мән арасында мәңгілік себеп-салдарлық байланыс бар. Қажетті мән ол себеп, ал мүмкінді болмыс оның салдары. Ибн Синаның себептілік концепциясына сай себеп-салдарлық байланыс ол қажетті, нақты, қайталанушы байланыс, яғни салдар әрқашан себепке тәуелді болып табылады. Дәл осындай байланыс мүмкінді мән мен қажетті мән арасындағы байланысқа да тән. «Сілтеме және нұсқаулық» еңбегінде жазылған ойшыл пайымы мынадай: «Әрекеттегімен байланыстың бар болуы (салдар) ... болмыссыздықтың алдында болуы емес, оның қажетті болуы өздігінен бола алмайтындығында. Бұл атрибут салдарға тек пайда болу сәтінде ғана емес, ылғида тән. Дәл осында себеп пен салдар



байланысының негізі шоғырланады. Демек, бұл байланыс тұрақты. Яғни егер себеппен байланыс жалпылы болмаса, жекелік болса, онда мәнділік өз өндірушісіне өндірілгенге дейін ғана тәуелді деген сөз емес. Керісінше бұл тәуелділік тұрақты, мәңгілік» [2, 172 б.]. Енді бір жағынан қажетті мән мен мүмкінді мәннің тығыз байланыстылығының идеясы Ибн Сина детерминизмінің маңызды қағидасы болып табылады. Ол бойынша себептілікті жою, салдарлықты жоюға әкеліп соғады. Сол себепті әлемнің мәңгілігін дәлелдеу үшін негіз жасау мақсатында Шейх ур Раис үнемі қажетті мән мен мүмкінді мәннің байланыстылығын айта береді. Алайда ойшылдың бұл қағидасын деизмді сынау ретінде қарастырмау қажет.

Ойшыл қандай сипаттар бойынша Құдайды Қажетті мәнге – дүние пайда болуының бастапқы себебіне айналдырады? Қажетті мән мен мүмкінді мән ара қатынасы жайында жазылған концепцияға негізделсек, онда екі басты уәж (сарын, түрткі) бар деп жазады академик М. Диноршоев [4, 84 б.]. Біріншісі ол Ибн Сина материяның өздігінен қозғалуы идеясынан және әлемді *causa sui* ретінде түсінуден өте алшақ. Себебі ол әлемнің шынайы болуындағы себепті іздеді. Сондай себепті Құдайдан тапты. Екіншісі, Құдай жайындағы көзқарастың әлемнің алғашқы себебі ретінде қаралуы. Яғни бұл себеп-салдарлық байланысты диалектикалық тұрғыдан жеткіліксіз түсіндірді. Нәтижесінде ойшыл себеп-салдарлық байланыс мәңгілік жалғаса бере алмайды деген идеяға келді: барлық себептер аяқталатын жоғары себеп болуы міндетті [4, 90 б.]. Ибн Сина пайымынша мұндай жоғары себеп немесе себептердің себебі ол қажетті мән, яғни Құдай болып табылады.

Қажетті мән мен мүмкінді мәннің арақатынасы жайындағы ілімнің нақтылануы Ибн Сина фәлсафасының өзге қағидасында – эманация қағидасында тапты. Ойшылдың эманация қағидасы оның «Мабда ва Маад» (Шығу тегі мен оралуы) еңбегінде негізді түрде жазылған. Аталмыш дереккөзде тәжік академигі М. Диноршоев былай жазады: «Ибн Сина түсінігіндегі эманация теориясы Құдай мен табиғат арақатынасы жайындағы ілім және де ол әлемді Құдай жаратты ма, әлде ол өздігінен бар ма деген сұраққа жауап беруі шарт. Ойшыл бұл сауалға былайша жауап береді: «бірегей, тәнсіз, о бастан мәңгі, өз-өзін қамтамасыз ететін, абсолютті, қажетті мәнді Құдай тануға деген қажеттіліктен ешбір жанамасыз-ақ жалпы ақыл-ойды жаратады. Ал бұл жалпы ақыл-ой өз-өзінде бар және жаратушысын да таниды. Осы жалпы ақыл-ойдан сәйкесінше салалар және олардың жандары эманацияланған. Ибн Сина бойынша ай саласында эманация тізбегі аяқталады: «себебі мұнда қарапайым мәндер әлемі мен төмендеу сызығы аяқталып, оралу сызығы басталады» [3, 177 б.]. Төрт элементтер (от, ауа, жер, су) негізіндегі жоғарылау сызығында біртіндеп минералдар, өсімдіктер және адамдар

пайда бола бастайды. Адам өзінің тазалығына, тазаруына қарай Қызметті ақыл-ой дәрежесіне, пайғамбар санасына, тіпті періште деңгейіне жете алады.

Көріп отырғанымыздай, Ибн Синаның эманация теориясы өз негізі бойынша діни-идеалистік болып табылады. Ибн Синаның мұндай көзқарастары белгілі тарихи-әлеуметтік, гносеологиялық негіздерге негізделді. Дегенмен Ибн Синаның құдай мен табиғат ара-қатынасы жөніндегі мәселені шешудегі идеализмі сол кездегі идеализм көріністерінен (калам) әлдеқайда объективті, рационалды.

Ойшыл ойынша құдай әлемнің пайда болуына серпіліс беріп, әрі қарай өз беттерінше дамуға мүмкіндік береді. Мұндай пікір әлбетте исламдық-каламдық концепцияға кереғар. Ибн Сина осы ретте былай деп жазады: «сен былай деп айта аласың: аспанның қозғаушы күші абстракты ақыл-ойлы мән болып табылады. Алайда сен алдында қозғалысты жасаушы күш қандай-да бір ақыл-ойлы мән емес, ал қандайда бір денелік күш екенін айттың. Саған жауап былай болмақ: ақыл-ойлы мән Алғашқы қозғаушы болып табылады. Қозғалыстың себебі, яғни жақын қозғаушы мәнді болуы әбден мүмкін» [5, 59 б.].

Ибн Сина құдай мен табиғат ара-қатынасын жаратушы мен жаралушы ара-қатынасын ретінде қарастырмайды, ал себеп-салдарлық өзара әрекет етуші байланыс ретінде қарастырады. Мәселенің мұндай пайымы әлем Құдай еркімен емес, қажеттілі бойынша пайда болды дегенге саяды. Ибн Сина детерминизмі бойынша себеп пен салдардың өзара әрекеттесуі кездейсоқтық емес, ал қажетті байланыс. «Себептен шығатынның барлығы қажеттілікке байланысты туындайды» [7, 399 б.].

Себеп қандай да бір салдарды тудырған жағдайда ғана шынайы фактілі себеп бола алады. Болмаған жағдайда ықтимал, формалды себеп қана болып қала береді. Сол себепті өзекті себеп болуы үшін Құдай әлемді жаратуға мәжбүр болды. Ойшыл логикасын тізбектейтін болсақ бұл пайым бойынша «әрекетті себеп (құдай) қажеттілікке байланысты, тәуелді және ол тәуелсіз жаратушы емес [6, 60 б.]. Әлбетте бұндай пікір теологияға жасаған ең ауыр соққы еді. Сол себепті көптеген калам-фэлсафашылары, соның ішінде М. Газали, Шахристани, Ф. Рази Ибн Синаның аталмыш тезисіне қатты наразылық танытқан болатын.

Ең басты ислам діні догмаларының бірі ол Құдайдың құдіреттілігі идеясында екенін білеміз. Өзінің негізгі шығармаларында, соның ішінде «Сілте-ме және бағыттау», «Құтқару» кітаптарында «Жаратушыда мүмкін еместі жасауға ешқандай билік жоқ, себебі мүмкін еместінің үстінен билік жоқ» деп айтылған ойшыл пайымы дінге жасалған тағы бір ауыр соққысы еді [9, 29 б.].

Ибн Синаның эманация теориясы қандай да болмасын діннің креационисттік рухына қарама-қайшы келеді. Яғни болмыс түрлерінің қалыптасуы эманация сатыларының түсу сызығы бойынша жоғарылау сызығы бойынша да эволюциялық сипатқа ие. Бұл жерде мистикалық түрде болса да шынайылық дамудың нағыз барысы табылған. Әсіресе Шейх ур Раис минералдар әлемінен өсімдіктер әлеміне, ал бұл әлемнен ақыл-ойлы тіршілікке өтуін сипаттайды. Ибн Сина фәлсафасының негізгі перипатетикалық қағидасы ол әлемнің бастапқылығы мен мәңгілігі жайындағы ілімі болып табылады. Бұл ілім ойшылдың эманация теориясы аясында парадоксальды болып көрінуі мүмкін. Алайда ешқандай парадоксальдылық жоқ, себебі ойшыл Құдай мен әлемнің дәйекті екенін жақтаушы. Әлемнің бастапқы және мәңгі екенін Авиценна жай ғана мәлімдемей, рационалды, логикалық аргументтермен дәлелдеген.

Біріншіден, барлығының негізі ол бастапқы, мәңгі қажетті мән болып табылады. Сол себепті қажетті мәннен болмысты алатын әлем бастапқы және мәңгілік болуы қажет. Егер әлем бастапқы және мәңгі қажетті мәннен жаратыла бастады десек, онда ол о бастан бар болған емес, себебі бастапқыда қажетті мән анықтаушы бастау болған емес. Ал енді ол қиратыла бастады себебі қажетті мән анықтаушы бастау болып табылады. Алайда қажетті мән өз мәнінде өзгеріске ұшырамаса ол анықтаушы бастама (бастау) болмайды. Демек, оның мәнінде өзгерістер болғаны. Кіммен, әлде немен бұл өзгерістер негізделген? Және де ол анықтаушы бастау бұрын емес, енді болып жатыр? Егер бұл өзгерістер қандайда бір өзге қажетті мәнмен негізделсе, онда ол қажетті мәннің де анықтаушы бастауы болуы қажет және тағысын тағы. Сондықтан логика бойынша әлем уақыт кеңістігінде пайда болған жоқ, ол құдай сияқты о бастан мәңгі бар.

Екіншіден, қажетті мән мүмкінді мәнге уақыт шегінде емес, мәні бойынша алғышарт болады. Яғни өмірде екі санының алдында бір болатын сияқты мысалға сай келеді. Себеп-салдарға алғышарт, алайда уақыт шегінде бірге бола береді. Мұннан мынадай қорытынды: олардың екеуі бастапқы, яғни о бастан бар немесе пайда болған. Өйткені біреуі о бастан, ал келесісі пайда болған болуы мүмкін емес. Егер Алғашқы (құдай) өз мәні бойынша ғана емес, уақыт бойынша да алғышарт болса, онда ол болды, ал әлем мен қозғалыс болған жоқ болатын болса, «болды» ұғымы өтіп кеткен, қазір жоқ болмысқа меңзейді. Демек жаратылысқа дейін қазір жоқ бір нәрсе болды. Өйткені уақыт пен қозғалысқа дейін өзге уақыт болды. Ендеше уақыттың бастамасы бар деген сөз жөнсіздік болады. Ал егер уақыт қозғалыс өлшеуіші ретінде бастапқы болса, онда қозғалыста бастапқы болады. Егер қозғалыстың бастапқылығы қажетті болса, онда қозғалтушының (әлем, материяның) бастапқылығы да қажетті.

Үшіншіден, әлем мәңгілік, себебі әрбір жаратылған өзің жаратылғанына дейін болмыс мүмкіндігіне ие болады. Ойшыл былай деп жазды: «Әрбір жаратылушының болмысы оның жаратылғанына дейін немесе тіптен мүмкін емес. Мүмкін емес ешқашан туындамайды. Жаралуы мүмкін дегеннің болмысы өз жаратылысына дейін болады [10, 425 б.]. Егер әлем болмысында бастау болса, онда әлем оған дейін мүмкін болмайды және қажетті мән оған билігін жүргізе алмайды. Егер әлем өз жаратылысына дейін болмыс мүмкіндігіне ие болмаса, онда ол ешқашан пайда болмас еді. Өйткені жаратушы мүмкін еместі ешқалай жасай алмас еді» [12, 4 б.].

Төртіншіден, тасымалдаушы болмыс алғышарт жасамағанда бір нәрсенің пайда болуы мүмкін емес. Мұннан болмыстың мүмкіндігі ол бар мәнділік. Әрбір бар мәнділік (мән) субстратта немесе субстратта емес өзекті болып табылады. Субстратта емес өзекті болатындар ерекше болмысқа ие және субстратпен сәйкестенбейді. Мүмкінді мән шындығында болмыс мүмкіндігіне ие және сәйкестендірілгендер болып табылады. Онда мүмкінді мән субстратта болмайтын субстанция емес, ал субстратта тіршілік ететін және акциденция сын болған мән болып табылады. Мүмкінді мән деп біз болмыс қабілетін атаймыз. Болмыс қабілетін тасымалдаушы субстрат, алғашқы материя, материя және т.б. деп аталады. Сонымен, жаратылушы затқа материя алғышарт болады [15, 223 б.]. Өзінің бұл пайымын түйіндей келе, ойшыл былай деп жазады: «Егер тасымалдаушы, яғни материя мәні болмаса онда бірнәрсенің пайда болуы да мүмкін емес» [18, 65 б.].

Ойшылдың бұл аргументтері оның әлемнің бастапқылығы мен мәңгілігін құдай, материя, қозғалыс, уақыт мәңгілігі мен бастапқылығын және мәңгілік болмыс мүмкіншілігін дәлелдеумен негіздейді. Академик М.Диноршоев жазғандай Ибн Сина әлем мен құдай екеуінің бірегейлігін мойындағаннан кейін, ойшыл философиясына дуалисттік сипат беру орын алды. Алайда оның философиясын дуалисттік деп айту дұрыс емес дейді. Ол өз негізі төмендегі принциптер бойынша монистикалық, идеалисттік болып табылады:

1) Ибн Сина әлем мен құдай бірегейлігін мойындағанымен, оларды теңмәнді бастау деп есептеген жоқ. Құдай ол өзінің және өзге мәннің тәуелсіз бастауы. Материя ол қажетті мән арқасында мүмкінді бар болатын мәнді бастау.

2) Ибн Сина құдай мен әлемді уақыт шегінде бірге мәңгі десе, ал мәні бойынша мәңгіліктеріне құдай әлемге алғышарт болады. Бұл екі жағдай Ибн Синаның құдай мен әлемді болмыстың бірдей мәнді емес бастамасы деп есептейді: әлем өз мәңгілігі бойынша құдайға тәуелді. Дуализм болса

екі әр түрлі мәнді, күштері тепе-тең, бастауы қарама-қайшы болмысты құптайды.

3) Ойшыл екі қажетті мән болуы мүмкін емес дейді [19, 27 б.].

### *Ибн Синаның гилеморфизмдік ойлары*

Ибн Сина фәлсафасының маңызды принциптеріне гилеморфизм жайындағы ілімді жатқызуға болады. Бірінші ретте гилеморфизм ілімі схоластикалық «мәселе» болып көрінуі мүмкін. Алайда аса көңіл бөліп қарасақ, гилеморфизм ол материалды әлемнің заттары мен құбылыстарының антикалық, орта ғасырлық теориясы және материя құрамы жайындағы ілім екен. Ибн Сина бойынша материя материалды әлемнің құбылыстарының, заттардың, үрдістерінің болмыс негізі болып табылады. Оның нақты қарапайым формалары ол жер, ауа, от, су олардан өзге қалған денелер құралады [14, 24 б.]. Бұл элементтер өзгергеніне және ылғи форма айырмашылықтарына қарамастан бір-біріне ауысып отырады. Және де олардың субстанциясы бір. Болмыстың негізі ретінде ол бастапқы және мәңгі. Оның бастапқылығы уақыт шегінде пайда болатын қандайда бір затқа, құбылысқа материяның түрткі болатынымен дәлелденеді. Материя мәңгілігі оның жойылмайтындығымен дәлелденеді: материя қалай өзгерсе де, қандай пішіндерді қабылдаса да ол субстрат сияқты қалады, сақталады. Академик М. Диноршоев жазғандай Авиценна болмыстың нақты бір формасы өздігінен өз мәні бойынша материяның бар болуына себеп болса, онда материя белгілі форманың жоғалуынан жойылып кетуші еді. Қандайда бір жаңаның пайда болғаны сайын материя да туындауы да керек еді, яғни үздіксіз жарату акті жүруі шарт [15, 304 б.]. Әрқашан жаңа бірнәрсенің пайда болғаны сайын материя пайда болмайды және үздіксіз жарату акті де абсолютті түрде мүмкін емес. Себебі дейді Ибн Сина: «материя болмыстың нақты бір формасының бар болуын тоқтатуы кезінде жойылмайды, себебі бұл болмыстың аталмыш формасы материядан өзге болмыс формасына орын беру үшін ажырайды» [16, 97 б.].

Ибн Сина үшін пішін ол нақты болмыс формасына – органикалық еместерге, өсімдіктерге, жануарларға, адамдарға әсер ететін дененің физикалық ерекшеліктері. Дәл осындай форманы қабылдаушылық, түсінік оны мән ретінде айқындайды және соның арқасында дене керекті кейіпке енеді, нақты затқа айналады.

Ибн Сина материя мен форма бірегейлігін айтады. Яғни материяны, табиғатты тану жолы нақты бір пішіндер, акциденциялар арқылы жүзеге асады деп жазған. Диноршоев жазғандай Аристотель платондық материя мен форма айырмашылықтығын жеңіп өте алмады. Аристотель материя

мен мен форма бірегейлігін жасанды заттар шегінде ғана болады деп есептеді. Табиғи заттарды материя мен форма ажыратылады деп түсінді. Одан қарағанда Авиценна тек жасанды заттарды ғана емес, табиғатта да материя мен форма бірегей. Бұл қорытынды Авиценнаны материалист ретінде сипаттаса, Аристотель идеализмге жол береді [4, 93 б.].

Антикалық және ортағасырлық фәлсафаның негізгі талқыланушы мәселесі материяның (дене) құрылымы мен құрылысы болды. Ол осы жайында өзінің барлық фәлсафалық еңбектерінде жазған болатын. «Даныш-намэ» еңбегінде бұл мәселе бойынша үш пікір қалыптасқан делінеді:

1. Дене (материя) біріктіруші болып табылмайды;

2. Дене (материя) табиғатынан шыңдығында да, қиялда да бөлінуге келмейтін бөліктерден тұрады;

3. Дене ол материя мен денелік форманың үйлесімділігі [14, 56 б.].

Жоғарыда мазмұндалғаннан көріп отырғанымыздай Ибн Сина үшінші көзқарасты ұстанып, оны жан-жақты дәлелдеумен болды. Бастапқы екі көзқарасты жоққа шығарады. Ибн Сина еңбектерінде материя атрибуттарының мәселесі, яғни қозғалыс, уақыт, кеңістік мәселесі жақсы сараланып, талданған. Осы мәселелер бойынша тек ең негізгі пайымдарға тоқталып өтелік:

1. Аристотельмен салыстырғанда Ибн Сина әлдеқайда жүйелі түрде қозғалысқа, кеңістікке және уақытқа сипаттама береді. Бәрімізге белгілі Стагирит кеңістіктің объективті сипатын және материямен байланысын негіздеуге ұмтылады. Орын (кеңістік) қамтылған дененің шекарасы деп түсінді. Енді бір жағынан ол кеңістікті денемен байланысты емес шыңдық деп дәлелдеді [19, 31 б.]. Ибн Сина бойынша дененің созылуынан айырылып бар болуы ойға қонымсыз. Сол себепті тек қана қиялда негізделетін денелік бар болуды мүмкін емес [8, 146 б.].

Ибн Сина уақыттың объективті бар болуын болмыс қозғалысы мен денелер өзгергіштігімен алады. Өзгергіш денелер яғни олар алғышартты және кейінгі қалыпқа ие болады. Дәл сол алғышартты, кейінгі денелердің қалпы Авиценна бойынша материалды себебі болып табылады [11, 37 б.]. Уақыттың объективті бар болуын дәлелдей келе, яғни уақыттың субъективті концепциясын жойғаннан басқа Аристотельдің уақытқа байланысты логикаға сай еместігін жойған болатын. Баршамызға аян, Аристотель уақыт объективтілігін дәлелдеуге біршама көңіл бөлді. Диноршоев еңбегінде осы бойынша ол Аристотель еңбегінен мысал келтіреді: «жан болмаған кезде уақыт бола ма екен. Өйткені санаушысы болмаса, онда саналушы да болмайды ғой...Егер табиғатынан жаннан, жанның ақыл-ойынан өзге ешбір санай алмайтын болса, онда жансыз уақыт та бар бола алмайды» [5, 111 б.]. Ибн Сина болса уақыттың, қозғалыстың бар болуы аспан сферасы қозғалысына тәуелді деп есептейді.



2. Өзінің барлық фәлсафалық еңбектерінде ойшыл қозғалыстың, кеңістіктің, уақыттың материямен және өзара байланыстылығын дәлелдейді.

Материяның қозғалыспен, уақытпен, кеңістікпен байланыстылығы идеясы ол жаңағы қозғалыс, кеңістік, уақыт материяның мәнді қасиеттері және олар өз субстраттарынан ажыратылмайды. Бұл дегеніміз Ибн Сина кеңістік, қозғалыс, уақыт барлығы материяның мәнді қасиеттері және олар өз субстраттарынан ажыратылмайды. Бұл дегеніміз Ибн Сина кеңістік, қозғалыс, уақыт барлығы материя атрибуттары деген идеяға сүйенді. Кеңістік, қозғалыс, уақыт байланысы бұл категориялардың анықтамаларында да көрініс табады: қозғалыс ол дене қалпының біртіндеп өзгеруі; кеңістік – қамтылған дене шекарасы; уақыт – дене қозғалысының мөлшері. Аталмыш материя атрибуттарының өзара байланыстылығын ойшыл кеңістіктегі дененің орын ауыстыруы және олардың қалпының өзгеруі қозғалыс арқылы жүзеге асады. Яғни кеңістік қозғалыстың материалды себебі, ал уақыт оның өлшемі; уақыт қозғалыссыз объективті, еркін болмысқа ие емес.

3. Қозғалыстың, кеңістіктің, уақыттың бастапқылығы мен мәңгілігінің негіздемесі Ибн Сина онтологиясының басты идеясы. Бұл аталмыш идеяны негіздеу барысында ол алдымен әлемнің мәңгілігі мен бастапқылығы туралы дәлелдемелерге сүйенеді. Әлбетте бұл өте логикаға сай. Өйткені қозғалыс, кеңістік, уақыт оның пікірі бойынша материяның, әлемнің мәнді акциденциялары болып табылады. Уақыттың бастапқы екені бойынша ол былай қосады: «Егер уақытта шек болса, онда өткенде бастауы, ал келешекте аяғы бар» [13, 237 б.].

Қозғалыс, кеңістік, уақыт мәселесін талдау барысында ойшыл бірқатар жаңашыл идеялар айтқанын академик М. Диноршоев былайда мәлімдейді: «Оның біреуі ой желісі категорияларында қозғалыстың бар болуын мойындау, ал бұны Аристотель мойындамады. Екіншісі ол инерцияны қозғалыс қағидасы ретінде негіздеу» [4, 92 б.]. «Сілтеме және бағыттау» кітабында ол ойшыл осы ретте былай деп жазады: «Қозғалыс кезінде денеге бір қасиет тән, ол инерция деп аталады. Инерция зат табиғатына қатысты, оған қозғалыстың қайнар көзі болатын қабілет ретінде қабылданады. Дене қозғалыста болған уақытта инерция деп аталатын сезім арқылы сезім арқылы да табылады. Яғни егер оның қозғалысына бөгер жасайтын тосқауыл болса, егер инерция қозғалыс тосқауылынан әлсіз болмаса, онда тосқауыл денені қозғалыстан тоқтата алмайды. Инерция денеге оның табиғатынан немесе өзге дененің әсерінен тән болуы мүмкін. Дененің табиғи инерциясы оның табиғатына негізделеді. Дене өзінің табиғи орнында болған уақытта, денеде сол жерден қозғалуға деген инерция жоқ. Яғни дене өзінің табиғи орнына қарай ұмтылады. Дененің

табиғи, шынайы инерциясы мықты болған шақта ол мәжбүрлі инерцияны қабылдамайды. Ал дене мәжбүрлі түрде қозғалса онда ол инерциясы мықты денеден әлдеқайда әлсіздеу болмақ. Ықтимал емес, өзекті емес дене инерцияға да ие болмайды және мәжбүрлі қозғалысты да жасай алмайды» [15, 408 б.]. Айта кететін жайт, Еуропада бұл идеялар тек XVII ғасырда Галилей айтқан болатын.

### **Қорытынды**

Ибн Синаның фәлсафалық онтологиясы адам және пайғамбарлық мәселелерін мазмұндаумен аяқталады. Мазмұндалған мәлімет ішінен келесідей қорытындылар шығады:

1. Ибн Сина фәлсафалық онтологиясының негізгі үрдістері ол қажетті мән жайлы ілімі, эманация теориясы. Бұл теориялар өздерінің дүниетанымдық мәні бойынша идеалисттік болып табылады. Авиценнаның идеализмі сол дәуірде болған идеализм түрлерімен салыстырғанда, объективті, жалпылы, рационалды болып табылады дейді академик М. Диноршоев [5, 17 б.]. Осы екі үрдістен тыс Авиценна өз онтологиясында материализмге бет бұрады. Әлемнің және оның атрибуттарының мәңгілігі жайындағы ілімі мен материяның бұзылмастығы идеясы дәлел болмақ. Ибн Сина материализмі ашық түрде оның натурфилософиясында байқалады.

2. Ибн Синаның фәлсафалық онтологиясы оның Аристотель іліміне негізделетінін аңғартты. Алайда ол Аристотельдің жай ғана комментаторы емес, ол оригиналды, ерекше, өзгеше ойшыл. Ол Аристотельге қарағанда материя мен форма ара-қатынасы мәселесін логикалық түрде шешті, «орналасу» категориясында қозғалыстың бар болуын дәлелдеп берді, өз ұстазының кеңістік пен уақыт мәселесін түсіндірудегі логикаға сай емес тұстарын түзеп, жойды. Сонымен қатар қозғалыстың үрдісі ретінде инерция идеясын айтты, қозғалыс жылдамдығының дене массасына тәуелді екенін дәлелдеп берді.

Сонымен, универсум және оның ішіндегі заттар мүмкінді болмысты құрайды. Және метафизикалық тұрғыдан Қажетті болмысқа тәуелді. Мүмкінді болмыс екі түрлі болатынын аңғардық: (1) бұлардың болмысы өздігінен бола береді, қажетті. Болмыс оларды қажетті ретінде жаратты. Және (2) бұл заттардың бар болуы ешбір қажеттілігі жоқ заттар. Бірінші санатқа таза, қарапайым интеллектуалды субстанциялар, періштелер жатады. Себебі олар Құдайдың қалауымен қажетті болып жаратылды. Екінші санат әлемнің жаратылысын қамтиды. Яғни олардың өзінде «мәңгі еместілік» принципі бар. Және де олар жоғалу, құлдырау үшін жаралған. Бұл мүмкінді болмыстың бөлінуінен өзге Ибн Сина болмысты акциден-

ция, субстанция деп ажырататынын білеміз. Осы тұста Аристотельдік категорияларды қолданып тұрғанын айта кеткен жөн. Субстанция категориясын өз кезегінде үшке бөледі:

Біріншісі – зият (‘акл), ол материядан және ықтималдылықтан толығымен ажыраған.

Екіншісі – жан (нафс), ол материядан ажыратылғанмен, әрекет ету үшін денеге мұқтаж.

Үшіншісі – дене (джисм), оның ұзындығы, тереңдігі, ені бар және де ол ажыратылады.

Ибн Сина негіздеп берген әлемнің бастапқылығы мен мәңгілігі жайлы идеясы, материяның жойылмайтындығы туралы ойы, материалды әлем құбылыстарының өзара-байланыстылығы мен себеп-салдарлы екені жайлы пікірлері үлкен теориялық және практикалық мәнге ие. Ойшыл материяның бастапқылығы мен мәңгілігіне және оның атрибуттарына аса көп көңіл бөлгенін аңғарамыз. Оны ол көптеген логикалық және рационалдың аргументтер арқылы дәлелдеген болатын. Яғни барлық нәрсенің негізі ол бастапқы, мәңгі қажетті мән (зат). Сондықтан дейді ойшыл болмысты қажетті мәннен алып отырған әлем бастапқы және болуы тиіс. Егер әлем бастапқы, мәңгі қажетті мәннен қалыптаса бастаса, онда ол бұған дейін болмаған деген сөз. Өйткені бұрын қажетті мән анықтаушы бастама болған жоқ. Ал енді пайда болуының себебі қажетті мәннің анықтаушы бастама болуында.

Ибн Сина табиғатты заттардың құрылысы тұрғысынан зерттеді: материя – көпшілік, заттардың байлығы; ақыл – олардың бірлігі, мағынасы, ортақ белгілері; әлемнің бірінші себебі – Құдай. Ол эманация туралы ілімді (латын тілінен аударғанда «emanation» – ағу) дамытты, онда ол Құдайды әлемге сәуле түрінде шығарды. Жарық біртіндеп ғарыштық қадамдар арқылы әлемге енеді, оны жарықтандырады және адам санасына әлемді де, Құдайды да тануға мүмкіндік береді.

Ортағасырлық ойшыл қойған мәселелер мыңдаған жылдар өткен соң да өзекті болып қала береді. Өткенде ғана емес, қазіргі кезде де, болашақта да бірнеше ұрпақ Ибн Синаның баға жетпес мұрасына қайта-қайта жүгінеді деп сеніммен айтуға болады.

### *Әдебиеттер тізімі*

1 Бесембиев К, Сатбаев М. Великие ученые средней Азии и Казахстана (VIII-XIX вв). – Алма-Ата: Изд-во Казахстан, 1965. – 240 б.

2 Болтаев М.Н. Абу Али Ибн Сина. Великий мыслитель средневекового востока. – Москва: Сампо, 2002. – 401 б.

3 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – 332 б.

- 4 Григорян С.Н., Сагадеев А.В. Избранные произведения мыслителей стран ближнего и среднего Востока IX-XIV вв. – Москва., Изд-во социально-экономической литературы, 1961. – 662 б.
- 5 Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. – Душанбе, Дониш, 2010. – 343 б
- 6 Есім Ғ. Дүниетаным баяны. – Алматы: Дәуір, 2020. – 398 б.
- 7 Есім Ғ. Фалсафа тарихы. – Алматы: Раритет, 2004. – 304 б.
- 8 Ефремова Н.В. Атрибуты Бога согласно фальсафе. – Москва: Ежегодник исламской философии. – №2. – 2011. – 479 б.
- 9 Ефремова Н.В. О некоторых аспектах авиценновской эпистимеологии. – Москва: Наука, Восточная литература, 2013. – 363 б.
- 10 Завадовский Ю.Н. Абу Али Ибн Сина. – Душанбе: Ирфон, 1980. – 220 б.
- 11 Ибн Сина. Избранные философские произведения. – Москва: Наука, 1980. – 554 б.
- 12 Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская религиозная философия фальсафа. – Казань: Изд.Казанского университета, 2014. – 236 б.
- 13 Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия. – Ишрак: ежегодник исламской философии. – №2. – Москва, Восточная литература РАН, 2011. – 520 б.
- 14 Перевод Богоутдинова А. Книга знания. Антология мысли. – Москва, Эксмо-прэсс, 1999. – 572 б.
- 15 Перевод Диноршоева М., Рахматуллаева Н., Мардонова Т. Указания и наставления. Антология мысли. – Москва, Эксмо-прэсс, 1999. – 572 б.
- 16 Перевод Хромова А. «Книга о душе». Антология мысли. – Москва, Эксмо-прэсс, 1999. – 572 б.
- 17 Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – Москва, Изд.дом. Марджани, 2009. – 460 б.
- 18 Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – Москва: Мысль, 1980. – 89 б.
- 19 Сеййид Хусейн Наср. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), Ас-Сухраварди, Ибн Араби». – Москва, Языки славянской культуры, 2014. – 150 б.

### *Transliteration*

- 1 Besembiev K., Satbaev M. Velikie uchenyie srednei Azii I Kazahstana (VIII-XIX vv). [Great Scientists of Central Asia and Kazakhstan]. – Alma-Ata, Izd-vo Kazakhstan, 1965. – 240 b.
- 2 Boltaev M.N., Aby Ali Ibn Sina. Velikii myslitel srednevekovogo vostoka. [Great Thinker of the Medieval East]. – Moskva: Sampo, 2002. – 401 b.
- 3 Grigoryan S.N. Iz istorii filosofii Srednei Azii I Irana VII-XII vv. [From the History of Philosophy of Central Asia and Iran VII-XII Centuries]. – Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1960. – 332 b.
- 4 Grigoryan S.N., Sagadeev A.V. Izbrannyye proizvedeniya myslitelei stran blijnego I srednego vostoka IX-XIV vv. [Selected Works of Thinkers From the Countries of the Near and Middle East]. – Moskva: Izd-vo sosial'no-economiceskoi literatury, 1961. – 622 b.

- 5 Dinorshoev M. Kompendium filosofii Ibn Siny [Compendium of Ibn Sina's Philosophy]. – Dushanbe, Donish, 2010. – 343 b.
- 6 Esim G. Dunietyanym bayany [Composing a Worldview]. – Almaty: Daur, 2020. – 398 b.
- 7 Esim G. Falsafa tarixy [History of Phal'sapha]. – Almaty: Raritet, 2004. – 304 b.
- 8 Efremova N.V. Atributy Boga soglasno fal'safe [Attributes of God According to Phalsapha]. – Moskva, Ezhegodnik islamskoi filosofii. – №2. – 2011. – 479 b.
- 9 Efremova N.V. O nekotoryh aspektah avicenovskoi epistemologii. [On Some Aspects of Avicenna's Epistemology]. – Moskva: Nauka-Vostochnaya literatura, 2013. – 363 b.
- 10 Zvadovski U.N. Abu Ali Ibn Sina [Abu Ali Ibn Sina]. – Dushanbe, Irfon, 1980. – 220 b.
- 11 Ibn Sina. Izbrannyye filosofskye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]. – Moskva, Nauka, 1980. – 554 b.
- 12 Ibragim T.K., Efremova N.V. Musul'manskaya religioznaya filosofiya fal'safa [Muslim Religious Philosophy of Phal'sapha]. – Kazan': Izd. Kazanskogo universiteta, 2014. – 236 b.
- 13 Knysh A.D. Bor'ba idei v srednevekovom Islame: teologia I philosophia [The Struggle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy]. – Ishrak: ejegodnik islamskoi filosofii, №2. – Moskva, Vostochnaya literatura RAN, 2011. – 520 b.
- 14 Perevod Bogoutdinova A. Kniga znaniya. Antologiya mysli [ Book of Knowledge. Anthology of Thought]. – Moskva, Eksmo-press, 1999. – 572 b.
- 15 Perevod Dinorshoeva M., Rahmatullaeva N., Mardonova T. Ukazaniya I nastavleniya. Antologiya mysli. [Directions and Instructions. Anthology of Thought]. – Moskva, Eksmo-press, 1999. – 572 b.
- 16 Perevod Hromova A. Kniga o dushe. Antologiya mysli [ Book About the Soul. Anthology of Thought]. – Moskva, Eksmo-press, 1999. – 572 b.
- 17 Sagadeev A.V. Vostochnyi peripatetizm [Eastern Peripateticism]. – Moskva: Izd.dom Mardjani, 2009. – 460 b.
- 18 Sagadeev A.V. Ibn Sina (Avisenna) [Ibn Sina (Avicenna)]. – Moskva, Mysl', 1980. – 89 b.
- 19 Seiid Husein Nasr.Filosofiya Islama: Avisenna (Ibn Sina), As-Suhravardi, Ibn Arabi. [Philosophy of Islam: Avicenna (Ibn Sina), As-Suhravardy, Ibn Araby]. – Moskva, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014. – 150 b.

**Жақан М.К., Иманжүсіп Р.Н., Шынай Б.  
Онтологические взгляды в философии Ибн Сины**

**Аннотация.** В статье рассматриваются онтологические взгляды и суждения в философии Ибн Сины. Цель исследования – обоснование онтологических воззрений средневекового философа Ибн Сины и рассмотрение его влияния на поздних мыслителей. Главной задачей статьи является раскрытие сущности и содержания понятий необходимо сущее и возможно сущее. Конкретизация учения о соотношении необходимого сущего и возможно сущего нашла свое отражение

в принципе эманации в философии Ибн Сины. То есть, мыслитель не рассматривает соотношение Бога и природы как соотношение Творца и сотворенного, а рассматривает как причинно-следственную взаимодействующую связь. Кроме того, в статье подробно раскрывается учение Ибн Сины о первичности и вечности мира. Авторы анализируют и изучают выводы мыслителя, касающиеся вопросов тела (материи), движения, времени, пространства.

**Ключевые слова:** Ибн Сина, Деятельный разум, материя, сущность, необходимо сущее, возможно сущее, эманация, движение, время, пространство.

**Zhakan M., Imanzhusip R., Senay B.  
Ontological Views in the Philosophy of Ibn Sina**

**Abstract.** In this article, we will consider the ontological views and judgments in the philosophy of Ibn Sina. The purpose of the study is to substantiate the ontological views of the medieval philosopher Ibn Sina and consider his influence on later thinkers. The main objective of this article is to reveal the essence and content of the concept as necessarily existing and possible existing. The concretization of the doctrine of the relationship between the necessary being and the possible being was reflected in another principle in the philosophy of Ibn Sina the principle of emanation. That is, the thinker does not consider the relationship between God and nature as the relationship between the Creator and the created, but considers it as a cause-and-effect interacting relationship. In addition, the article reveals in detail the teachings of Ibn Sina about the primacy and eternity of the world. The authors analyze and study the conclusions of the thinker concerning the issues of matter, movement, time, and space.

**Key words:** Ibn Sina, Active mind, matter, essence, necessary existence, possibly existing, emanation, movement, time, space.



## СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ СУЛТАНМАХМУТА ТОРАЙГЫРОВА: ПРОБЛЕМЫ ВЛАСТИ И ОБЩЕСТВА

*Азербает Аслан Дыбысбекович*  
*azerbayev\_ad1986@mail.ru*  
*Торайгыров университет*  
*(Павлодар, Казахстан)*

*Aslan Azerbayev*  
*azerbayev\_ad1986@mail.ru*  
*Toraighyrov University*  
*(Pavlodar, Kazakhstan)*

**Аннотация.** В статье изложены воззрения Султанмахмута Торайгырова о власти и обществе. Посредством историко-философского метода исследования обозначены исторические предпосылки становления этического наследия казахского просветителя, обозначено влияние наследия Абая Кунанбаева на его взгляды, тем самым, раскрыта преемственность этических категорий, среди которых следует назвать категорию самосознания, достоинства, знания, развития, самоорганизации, свободы, всеобщности, преемственности.

Заслуживает отдельного внимания философская связь аль-Фараби и Абая, следовательно, и Султанмахмута Торайгырова. Понятие счастья как всеобщего благоденствия, представленная аль-Фараби, проявляется и в публицистике Султанмахмута. В такой же духовной связи характеризуется и государство, институт власти. Султанмахмут следует восточной традиции, согласно которой государство представляет собой не механизм, а организм, части которого важны для продолжения жизни. Поэт высказывается о проходящем характере власти.

По мнению Султанмахмута Торайгырова, воплощение образцовой модели социальных отношений вполне реализуемо, стоит лишь руководствоваться «фактором совести», чтобы сообща достичь счастья.

**Ключевые слова:** этика, совесть, нравственность, власть, преемственность.

### **Введение**

Султанмахмут Торайгыров как поэт и просветитель был одним из тех, кто, следуя идейным траекториям Абая, посвятил свою жизнь борьбе за достойное место казахского народа в мировой истории. Как и многие казахские деятели, посредством поэзии, прозы и публицистики он обличал прискорбное положение народа, вызванное колонизацией, призывал народ к духовно-нравственному исцелению. Российская колонизация, безусловно, приводила к необратимым отрицательным последствиям, помимо всего прочего, и к формированию никак неодобрительному менталитету.

Колонизация является исторической (культурной) травмой. Кочевники столкнулись как с военной силой империи, так и с чуждым оседло-земледельческим бытом, все больше теснившим коренное население с его самобытным духовным миром.

Американский исследователь научного понятия культурной травмы Александер Джеффри писал: «Чтобы травма возникла на уровне сообщества, социальные кризисы должны стать культурными кризисами» [1, с. 18].

В течение XIX века в казахском обществе произошло множество социальных метаморфоз, в значительной степени видоизменивших жизнь кочевников как периферийных обитателей империи. Номадам была навязана вторичная позиция, привилегии и преимущества заимело пришлое население. Вовсе неопределенное будущее кочевого хозяйства в условиях углублявшейся колонизации на рубеже XIX-XX столетий вызывало лишь внутреннее противление, так как, во-первых, уже была очевидной бессмысленность восстаний, во-вторых, край втягивался в хозяйственно-экономическую зависимость от метрополии. Время требовало от казахов нового осмысления действительности, изучения чужого языка, получения европейского образования и переустройства собственного быта и при этом сохранения себя как этноса. Данные императивы эпохи обусловили начало культурного кризиса в казахской среде, все более затягивавшегося при советской власти, в Перестройку трансформировавшегося, а в наши дни национальная культура определенным образом должна гармонизироваться с культурой глобализации. Тем самым, «культурный кризис» как одна из центральных научных проблем не преодолен и поныне. Такие вопросы, как «в каком направлении развиваться?», «что брать за основу национальной идентичности?», «что составляет стержень национальной идеи?», по сей день обсуждаемы как научным миром, так и широкой общественностью. А корни проблемы прорастают из исторического ультиматума перед номадами Евразии, инкультурации в дореволюционный период, а в 1930-е годы большевистский подход вовсе революционно выкорчевал проявления традиционности.

Колонизация предопределила историческую «вторичность», позицию «догоняющего», «ведомого», постоянный поиск чужого одобрения, удовлетворение только внешним формальным сходством с «историко-культурным донором».

### *Методология*

При раскрытии проблемы исследования применялся историко-философский метод, предусматривающий анализ исторических предпосылок и рассмотрение регионально-культурных особенностей развития этиче-

ской философской традиции. Данный метод направлен на анализ жизни и становления личности мыслителя, наследие которого является объектом научного исследования. Преемственность идей и индивидуальность мыслителя обозначены как предмет исследования.

### ***Категории казахской этико-политической мысли***

Чокана Валиханова и Абая Кунанбаева следует считать основоположниками казахской политической этики. Мысли и идеи Абая составляют фундамент последующих духовных исканий, основные категории и понятия его мировоззрения прослеживаются в творчестве последующего поколения мыслителей, общественных деятелей, просветителей-педагогов, поэтов и писателей. Субъектом политической рефлексии являются индивид, к которому обращаются мыслители с призывом избавления от невежества, власть имущие (волостные), управляющие подвластным народом, сам народ, от которого и зависит его благополучие на пути просвещения, и все человечество, поскольку в глобальном единении народов, «слушающих» и понимающих друг друга, возможно избежание мировых проблем и негативных тенденций разного содержания.

Проявляются категории, характеризующие политическую этику.

Категория самосознания объективируется посредством необходимости осознания себя как субъекта в мировом сообществе, соотнося собственные нравы, привычки, предпочтения с совестью, что может вызвать чувство стыда, переосмысления себя и поиска пути к лучшему. Колонизация, с одной стороны, пагубно сказалась на ментальности народа, привычками которого стали стяжательство, безудержная зависть, кляузничество, с другой стороны, время перемен рождает и выводит в историю выдающихся (некоторых надо назвать и великими) личностей, на них возложена миссия переосмысления положения народа среди других, его внутреннего духовного мира, что выявляет в их мысли категорию самосознания.

Второе Слово Абая посвящено анализу положения казахов среди других народов. Как указывает мыслитель в третьем Слове, «казахи смотрят друг на друга волками...» [2, с. 9]. Отсутствие внутренних импульсов к развитию «земледелия, торговли, ремесла, науки» ставили казахов в число отстающих. Но трусливым, безвольным невеждам, безмерно и беспочвенно восхваляющих себя, темное нутро не дает покоя, им необходимо возвышаться над кем-либо, в данном случае остаются только соотечественники, которые беднее, ниже социальным положением, происхождением.

Султанмахмут также пытается заставить задуматься казахов об их положении и о будущем:

«И в город вы войдете как рабы,  
Чтобы всегда прислуживать другим?  
Казахи! Разве непонятно вам,  
Что наступает просвещения век?» [3, с. 25].

Низкопоклонничество, заискивание, угодничество, подхалимство, лизоблюдство волостных перед колониальным начальством, простого обывателя перед волостными, баями составляло вертикаль властных отношений. Повсеместность подобных взаимоотношений и общественное тому потворство воспитывало аналогичное поколение, родители и взрослые - всегда пример детям. Отсутствие самоуважения, низость морали, жертвование совестью ради материальной выгоды или служебного положения, пресмыкательство способствовали тому, что казахские просветители неумоимо твердили о достоинстве, составившей отдельную этическую категорию. «Историческая вторичность» («периферийность»), «погоня за одобрением извне», неспособность самостоятельно вырабатывать собственную траекторию развития, забитость, безграмотность народа делало русских чиновников колониальной администрации главными арбитрами управления степью. Крайнее возмущение и негодование может вызывать полное отсутствие самосознания, а, следовательно, и уважения к себе. Безвольность волостных перед колониальным начальством не мешало проявлять самодовольство и хвастовство перед простым народом. Волостные и другие представители «степной верхушки» пресмыкались перед русскими чиновниками, и при этом их рабская психология находила приемлемым подавлять беззащитного, то есть простой народ. По природе моральному рабу претит атмосфера взаимопонимания, одухотворенности, совместных благих созиданий. Моральный (духовный) раб нуждается в унижении других, оттого он и хвастлив, кичлив, напыщен собой. Носитель рабской психологии не способен побороть в себе как низкопоклонства, так и чванства, для него это норма, иного он не может и представить, это его суть. Разум подобного существа никак не способен постичь счастья.

Великий Абай писал: «... немало у нас людей, которые стараются добиться милости сильных и знающих, раболепствуя и пресмыкаясь перед ними. Эти невежды способны продать отца и мать, родных и близких, веру и честь, лишь бы их благосклонно похлопали по плечу. Ради того, чтобы вызвать одобрительный смех майора, любой из них готов оголить свой з... Такова природа невежды» [2, с. 49].

Абаю вторит Султанмахмут Торайгыров:  
«Узрит начальство – ну плясать под дудку,  
Заглядывать в глаза,  
смеяться плоским шуткам,  
на задних лапках примется ходить...» [3, с. 65].

В рассмотрении категории знания Султанмахмут также следует мировоззрению Абая. Знание – это мировоззренческая категория, обозначающая составляющую нравственного интеллекта и интеллектуальной нравственности. Изучение наук, получение образования предназначаются во благо искреннему, бескорыстному служению народу и всему человечеству. Знание – базис развития, первая ступень которого просвещение, понимаемое как осознание себя посредством критериев совести, затем рационального осмысления действительности. Свет знания нацелен на пробуждение самосознания, совестливый взгляд на собственную сущность и положение, отношения в социуме. В тюрко-мусульманской мысли рациональность обрамлена нравственными рамками. Нравственность с базовым критерием совести определяет разумность. Нравственные установки составляют подход к поглощению знаний и их применению в благонамеренных целях.

Категория развития предусматривает этическое самовоспитание, изучение светских наук с целью конструктивной социальной организации, связующими узами которой станут нравственные нормы поведения и отношений, затем хозяйственного, технического, инфраструктурного обустройства.

Развитие детерминирует категорию самоорганизации. Благополучие социума в нем самом. Осознание общей благой цели просто и понятно, стоит лишь следовать истинам мудрецов, жить по совести, заимствуя из новшеств самое лучшее. Перестать заниматься кляузничеством, пересудами, завидовать друг другу, оставить распри и начать осваивать новые исторические веяния, по сути, не составляет больших усилий. Следование нравственным нормам под силу каждому индивиду, главное, не вредить обществу, укреплять отношения в социуме на основе равенства и взаимоважания. Тем самым, организоваться к новым начинаниям обществу под силу. При подобном подходе самоорганизация социума всецело зависит от желания как верхов (на тот период волостных, баев), так и народа.

Категория свободы характеризуется избавлением от невежества, вызывающего трусость, подстрекательство, хвастовство, самодовольство, напыщенность собой, ленную праздность, насилие, что в совокупности было свойственно «верхушке» казахского общества времени Абая и Султанмахмута. Свобода возможна при просвещении совестью. Только чистота внутреннего мира придает легкость душе, уверенность следования добродетельному пути. Предрасположенность к зловредному отягощает душу, налагает на человека излишний, ненужный груз, изо дня в день накапливающийся и поражающий духовный микрокосм. Только при достижении внутренней духовной свободы появляется возможность стремления к свободе социальной.

Категория всеединства означает планетарно-вселенское осмысление феномена человека. Как писал Абай, «людьми должна двигать общность мысли, направленная на благо...» [2, с. 17]. «Единство разума» определяет духовную идентификацию. Абай развивает мысль: «Разница между умными и глупыми людьми представляется мне своеобразным эталоном для сопоставления противоречивого» [2, с. 32]. Человеческая суть повсеместно одинакова, всюду, у всех народов имеются разумные, добродетельные люди и порочные невежды. Добродетель у каждого этноса запечатлевается в национальном духовном богатстве.

Султанмахмут, следуя духовной традиции Абая, писал:

«Мир на неверных и на мусульман

Невежда делит, лжец или болван!

Тот, кто стремится к истине и знанию,

Кто б ни был он, навек мне в братья дан» [3, с. 14].

Со второй половины XIX века начинается переломный период истории казахов. Российская империя усиливала влияние в степи, год от года, урезая земли кочеваний и вынуждая казахов переходить к земледелию. Смена кочевого образа жизни на оседло-земледельческий, промысловый, затем и индустриальный сопровождались болезненными трансформациями и даже жертвами. Абай понимал, что изменения неизбежны. Просветители, чтившие и опиравшиеся на наследие Абая, видели одну из главных целей подготовить следующее поколение к жизни в новой цивилизации. Поколению надлежало не растерять собственно национального духа и равноправно вступить в индустриальный век, показать себя в качестве носителей духовной добродетели в пример суровому эгоцентричному западному капитализму. Оттого и важна категория преемственности. Абай предрекал о важности и необходимости качественного светского образования, добродетельного воспитания детей. Султанмахмут принадлежал к следующему поколению, он заявлял «типичным представителям» отживавшей эпохи:

«Уже проходят ваши времена:

Бродяжить перестанет молодежь.

Хитросплетенную отвергнув ложь,

Глаза на мир она открыть должна!» [3, с. 26].

### ***Султанмахмут Торайгыров о сущности власти***

В восточной философии разрабатывалась идея власти, заключающей в себе эталон поведения и побуждения, поскольку подобная власть сводится к установлению порядка и достижения благоденствия всего населения. Государство – это не механизм, а организм, части которого важны



для продолжения жизни. Этический контент развития исключал в государстве, социуме разного рода ненужные, отжившие «аппендиксы». В идеальном государстве социальные отношения упорядочиваются и нормируются человеческой совестью. Лениность, нежелание руководствоваться справедливостью шаблонно накладывает на идеал клеймо утопии, это наилегчайший способ избегания приложения усилий над собственным приближением к идеалу.

Султанмахмут следует восточной традиции. В поэме «Адасқан өмір» мысли поэта гармоническим обертоном звучат в тональности мелодии «добродетельного города» аль-Фараби. Власть, нацеленная на утоление самолюбия, принуждение, подавление других нелепа и бесполезна. Исход властных полномочий бывает печален и губителен, осуществление должностной деятельности может закончиться и тюрьмой.

В поэме высказывается о преходящем характере власти, брэнной ее сути. Правители разных рангов зависят от имущих, влиятельных лиц, интересы которых не под силу игнорировать, что создает ущерб неимущим. Властная мания величия бесцельна, поэт приводит в пример Чингиз хана и Наполеона Бонапарта, завоевывавших страны и народы, закончивших жизнь, как и простые смертные. Султанмахмут констатирует реальность тысяч лет.

Поэт лицезрел действительность как местной власти (волостных), так и в мировом масштабе. Рассматриваемая поэма написана в 1918 году. Годом раньше в Петрограде свершились две революции, а самодержец России находился под арестом, в итоге был расстрелян с семьей. Император, «помазанник божий», воля которого была законом для миллионов людей, множества народов империи, стал объектом нападков и повальной критики.

На языке оригинала звучит:

«Кешегі ізін сүйген Николайды,  
Бүгін бәрі жиылып басқа теппек.  
Кеше бәрі түнеген әулиенің,  
Бүгін кеп төбесіне дәрет етпек» [4, с. 173].

Из дословного перевода следует, что еще недавно всеми любимого Николая II готовы скопом «пинать по голове»; готовы справить нужду на голову вчерашнему святому.

Правящий класс противоборствующих государств гнал на войну солдат. Султанмахмут, как и многие мыслители его времени, также писал о бессмысленности войны. Всем известна истина о выгодности войны лишь для нескольких лиц, что приводит к обнищанию простого народа, тысячам смертей, физическому и моральному увечьям. В начале XX века наука и просвещение не были чем-то новым, человечество располагало разумными доводами преодоления войны.

Неоднократно уже заявлялось о рациональном осмыслении общественного устройства и его демократического развития, социальной свободы, неуместности рабства, подавления, насилия («Ақылдың өскен сайын айтатыны: «Жоқ құлдық, жоқ төрелік, жоқ күштемек») [4, с. 172]. Однако развитие естественных наук и техники, напротив, способствовали модернизации вооружения, что привело к еще большему кровопролитию.

В данном контексте Жусупбек Аймауытулы также задавался вопросом: «Человек, казалось бы, во всем достиг совершенства: летает, как птица, плавает, как рыба, приближает далекие расстояния и проясняет туманные загадки природы. И в то же время он не расстался со звериной злобой, убивает друг друга. Почему?» [5, с. 377].

Шакарим Кудайбердиев также писал о бессмысленности войн в стихотворении «Цари на войско не жалеют трат...» [6, с. 39].

Незримой нитью связываются тысячелетия, идея добродетели аль-Фараби проявляется в творчестве Абая. Наследие аль-Фараби и Абая находит отклик в поэзии, прозе, публицистике казахских деятелей начала XX века, они предприняли попытку реализации идеалов мыслителей, в их воззрениях прослеживается идентичный подход к рассмотрению природы власти и общества.

Время Султанмахмута Торайгырова приходится на перемены имперского и мирового масштабов. Даже власть российского императора оказалось тленной. Поэт утверждает об относительном и временном характере власти.

### ***Путь совести как нравственно-духовное «исцеление»***

Поэт искренне верит в решение социальных, культурных и политических проблем в их совокупности, апеллируя к справедливости, поскольку это базовый принцип в межличностных коммуникациях. В данном контексте приводится образ Иисуса Христа как исторической личности. Иисус в мусульманской традиции является одним из пророков, призывавшим людей к справедливости и правде. Для прояснения образа Иисуса Христа обратимся к творчеству Михаила Булгакова. В его романе «Мастер и Маргарита» Иисус именуется как Иешуа Га-Ноцри, возвещавший, что «рухнет храм старой веры и создастся новый храм истины» [7, с. 27]. «Храм истины» – общество, где царит доброта и справедливость. Отказавшись от невежества, заключающего в себе всякое зло, люди могли бы самостоятельно построить «новый храм истины». Иешуа Га-Ноцри без сомнения верит, что «человек перейдет в царство истины и справедливости...» [7, с. 33]. Иисус был распят, но его деяния навечно остались в истории, на что и указывает Султанмахмут Торайгыров.

Поэт писал:

«Қолыма сол Ғайсаның туын алсам,  
«Әділдік! Жақындық!» деп айғай салсам.

Атым тірі қалмай ма өлгенмен де,  
Ісім сөнбес, мен сөніп, көрге барсам» [4, с. 176].

Поэт считает, что и после смерти его призывы и наставления о справедливости и братстве будут передаваться последующим поколениям, подобно памяти о жизни и деяниях Иисуса.

Ввиду этого перемены и улучшение жизни народа не могут быть фрагментарными или точечными, данный процесс должен быть комплексным, всеобъемлющим. Поэт приводит пример с деятельностью доктора, лечащего людей. Каков прок от лечения, если люди страдают от нищеты, неустроенности и даже голода? Аналогично обстоит дело и с образованием. Получение образования при нищем положении затруднительно. В связи с этим кардинально следует изменить жизнь народа, его материальное положение, ментальность, дать образование, воспитать справедливое общество, в котором станет преобладать социальное равенство, честный труд, совестливое распределение общего дохода. Именно к этому и призывал в свое время и Иисус Христос.

Султанмахмут утверждает, что человек познал тайны природы, развивает науки и задается вопросом, так почему же в таком случае не устанавливается справедливый общественный и мировой порядок? В чем же заключается прогресс? Что понимать под прогрессом? Подчиняя себе природу, достигая научно-технических вершин, народы убивают друг друга, влиятельные эксплуатируют неимущих. Если передовое общество занимает высшие стадии интеллектуального развития, так что же мешает создать сообщество всеобщего благоденствия и справедливости? Для этого человечество имеет знания и ресурсы, данные самой природой. Человечество вполне способно создать сообщество совести, справедливости и благоденствия. Если человек разбирается в законах физики, освоил высшие истины математики, изобрел электричество и двигатель, неужто не сможет воспитать в себе справедливость? Поэт не верит отговоркам о невозможности создания честного и справедливого общества, каждый индивид волен в своих поступках, оттого, быть справедливым или не быть в его власти, в его желании. Поэтому Султанмахмут призывает установить данное справедливое общественное устройство.

В 1918 году в журнале «Абай», издававшемся в Семипалатинске, была опубликована статья Султанмахмута Торайгырова под названием «Социализм», имеющая философский смысл и в то же время представляющая практический интерес.

Мысли и переживания поэта, прежде всего, касались будущего казахского народа. Его взгляды особо ценны их безусловной объективностью.

Например, он никак не принимает оправданий относительно положения и самосознания казахов по причине начала их пути в рамках ранее неизвестной цивилизации. В приведенной статье приводятся рациональные аргументы. Во-первых, в XX веке для усвоения основ цивилизационного развития человечества достаточно 8 лет гимназии, 5 лет университета и 2-3 лет закрепления практических навыков. Тем самым, к 23 годам образованный человек становится полноценным профессионалом и деятелем. Во-вторых, для казахов, живущих в патриархально-родовых отношениях и осваивавших мировую практику становления, не нужно проходить путь развития нескольких тысячелетий. Султанмахмут писал: «Европа халқының көп жылда жеткен жеріне біз аз жылда жетеміз. Себебі: олардың даярлап салып қойған жолымен барамыз. Олар секілді жол салуға айналып кешікпейміз. Жол салғандағы көрген бейнеттерін біз көрмейміз, адасып айналмаймыз» [8, с. 157-158]. Тем самым, европейцы избавили казахов от проб и ошибок, предоставив на рассмотрение собственную историческую практику. В Европе прошла Реформация, свершились буржуазные и буржуазно-демократические революции, разработана модель демократии, представлена рациональная картина мира, изобретены двигатель и электричество и так далее. В-третьих, перед казахами на тот период уже был пример модернизированной Японии, сохранившей национальный колорит. Как известно, данное крохотное по территории государство нанесло поражение Российской империи в войне 1904-1905 гг.

Султанмахмут Торайгыров не идеализирует европейскую историческую модель. Ввиду этого в рассматриваемой статье приводится «дене азығы» – физический фактор и «ар азығы» – фактор совести. Европа превзошла всех в физическом факторе. Передовая промышленность, инфраструктура, система коммуникаций, вооружение и так далее – составляющие преимущественного положения европейцев. Однако, технические достижения создали ситуацию, при которой большинство беспросветно, изнурительно трудилось на меньшинство. Кроме того, посредством технического превосходства европейцы колонизировали и подчинили другие народы, труд и ресурсы которых эксплуатировались европейской элитой. Схожая ситуация была свойственна казахской степи, где царские чиновники чувствовали полную безнаказанность за грубейшее обращение с коренным населением.

По мнению казахского просветителя, фактора совести в то время не доставало Европе. Совесть – наивысшая этическая категория, являющаяся индикатором нравственности, вмещающей справедливость, любовь, милосердие, сострадание, понимание, искренность, правдивость и правдолюбие, свободу. Утверждение совести как основания человечности не позволяет открыто заявлять о легитимности превосходства одних людей

над другими. Совесть удерживает человечество от разложения, а, следовательно, от исчезновения; указывает на то, что каждый человек заслуживает счастья. В средние века аль-Фараби писал, что счастье – это «абсолютное благо», а все, «что в какой бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом» [9, с. 113].

В воззрениях Султанмахмута Торайгырова просвечивается тезис аль-Фараби. Казахский просветитель пишет: «... адамды бакытты қылатын ар азығының ер жетуі ...» [8, с. 162]. Поэт верно отметил, что без совести достичь счастья невозможно, и задавался вопросом о счастье казахского народа в будущем.

Счастье, достигаемое совестью, дарует людям духовное исцеление от всех социально-нравственных недугов.

### *Заключение*

Этическое наследие Султанмахмута Торайгырова является одним из важнейших сегментов национального духовного богатства. Взгляды просветителя особо значимы именно как нравственная детерминанта в социально-культурном становлении в наше непростое время.

Обозначенные этические категории Султанмахмута Торайгырова, анализ властных отношений, соотношение физического фактора и фактора совести в наши дни чрезвычайно востребованы и могут быть практическим руководством.

### *Список литературы*

- 1 Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. – 2012. – № 3. – С. 6-40.
- 2 Абай. Слова назидания. – Алматы: «Өнер», 2006. – 136 с.
- 3 Торайгыров С. Стихи и поэмы. Перевод с казахского. – Алма-Ата: Жазушы, 1989. – 256 с.
- 4 Торайгыров С. Адамның өмірі // Екі томдық шығармалар жинағы. Т. 1. – Алматы: «Ғылым», 1993. – 165-186 бб.
- 5 Аймауытулы Ж. Воспитание (отрывки) // Антология социально-политической мысли Казахстана с древнейших времен до наших дней (в двух томах). – Алматы: Институт развития Казахстана, 2002. – С. 377-381.
- 6 Кудайбердиев Ш. Цари на войско не жалеют трат // Мое время / Шакарим. Перевод с казахского. – Астана: Аударма, 2010. – С. 39-40.
- 7 Булгаков М.А. Мастер и Маргарита: [Роман] / Сост., коммент. Б. Соколова. – М.: Высшая школа, 1989. – 559 с.
- 8 Торайгыров С. Социализм // Екі томдық шығармалар жинағы. Т. 2. – Алматы: «Ғылым», 1993. – 156-162 бб.

9 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Гражданская политика // Социально-этические трактаты / пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.

### *Transliteration*

1 Aleksander Dzh. Kul'turnaya travma i kollektivnaya identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity] // Sotsiologicheskiy zhurnal. – 2012. – № 3. – S. 6-40.

2 Abay. Slova nazidaniya [Words of Edification]. – Almaty: «Өнер», 2006. – 136 s.

3 Toraygyrov S. Stikhi i poemы [Poems and Poems]. Perevod s kazakhskogo. – Alma-Ata: Zhazushy, 1989. – 256 s.

4 Toraygyrov S. Adask, an emir [Lost Life] // Yekı tomdyk, shygarmalar zhinağy. T. 1. – Almaty: «Gylym», 1993. – 165-186 bb.

5 Aymaulyty ZH. Vospitaniye (otryvki) [Education (excerpts)] // Antologiya sotsial'no-politicheskoy mysli Kazakhstana s drevneyshikh vremen do nashikh dney (v dvukh tomakh). – Almaty: Institut razvitiya Kazakhstana, 2002. – S. 377-381.

6 Kudayberdiyev SH. Tsari na voysko ne zhaleyut trat [Kings for the Army Do not Spare Spending] // Moye vremya / Shakarim. Perevod s kazakhskogo. – Astana: Audarma, 2010. – S. 39-40.

7 Bulgakov M.A. Master i Margarita: [Roman] [The Master and Margarita: [Novel]] / Sost., komment. B.Sokolova. – M.: Vysshaya shkola, 1989. – 559 s.

8 Toraygyrov S. Sotsializm // Yekı tomdyk, shygarmalar zhinağy [Socialism]. T. 2. – Almaty: «Gylym», 1993. – 156-162 bb.

9 Al'-Farabi, Abu Nasr Mukhammad. Grazhdanskaya politika [Civil Politics] // Sotsial'no-eticheskiye traktaty / per. s arabskogo. – Alma-Ata: «Nauka», 1973. – S. 45-168.

### **Азербайев А.Д.**

**Сұлтанмахмұт Торайғыровтың әлеуметтік-этикалық көзқарастары: билік және қоғам мәселелері**

*Аңдатпа.* Мақалада Сұлтанмахмұт Торайғыровтың билік пен қоғам туралы көзқарастары баяндалған. Зерттеудің тарихи-философиялық әдісі арқылы қазақ ағартушысының этикалық мұрасының қалыптасуының тарихи алғышарттары көрсетілген. Абай Құнанбаев мұрасының оның көзқарастарына әсері көрсетілген, сол арқылы этикалық категориялардың сабақтастығы ашылады, олардың арасында өзін-өзі тану, намыс, білім, өзін-өзі ұйымдастыру, бостандық, әмбебапшылық, сабақтастық көрсетілді.

Әл-Фараби мен Абайдың, демек Сұлтанмахмұт Торайғыровтың да философиялық байланысы ерекше назар аударуға тұрарлық. Әл-Фараби ұсынған бақыт ұғымы Сұлтанмахмұттың публицистикасында да көрініс табады. Сол рухани байланыста мемлекет, билік институты сипатталады. Сұлтанмахмұт шығыс дәстүрін ұстанады, оған сәйкес мемлекет механизм емес, организм ретінде сипаттай келе, оның әр бөлігі өмірді жалғастыру үшін өте маңызды екенін көрсетеді. Ақын биліктің өтпелі мәні туралы айтады.



Сұлтанмахмұт Торайғыровтың пікірінше, бақытқа жету үшін ар азығы басшылыққа алынған жағдайда, әлеуметтік қарым-қатынастың үлгілі (бетке ұстар) моделін жүзеге асыру ықтималдылығы жоғарылайды.

**Түйін сөздер:** этика, ар, адамгершілік, билік, сабақтастық.

**Azerbaiyev A.**

### **Social and Ethical Sultanmakhmut Toraighyrov's Views: Problems of Authority and Society**

**Abstract.** The article presents Sultanmakhmut Toraighyrov's views about authority and society. The historical-philosophical method is used in the research. This method revealed historical prerequisites for the formation of ethical Sultanmakhmut Toraighyrov's heritage. There is indicated the influence of Abay Kunanbaev's heritage on Sultanmakhmut Toraighyrov's views. They had similar ethical categories. There is self-consciousness, dignity, knowledge, self-organization, freedom, universality, and continuity.

The philosophical connection between al-Farabi and Abai, Sultanmakhmut Toraighyrov is very interesting. The concept of happiness as general welfare, presented by al-Farabi, is also manifested in Sultanmakhmut's composition. The state and authority are characterized by the same spiritual connection. Sultanmahmut follows the Eastern tradition, according to which the state is not a mechanism, it is an organism, parts of which are important for the continuation of life. The poet speaks about the ephemeral nature of power.

According to Sultanmakhmut Toraighyrov, the implementation of a perfect model of social relations is quite feasible. The "factor of conscience" is the main in order to achieve happiness together.

**Key words:** ethics, conscience, morality, authority, continuity.

## РУХ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ЭПИСТЕМОЛОГИЯСЫ

<sup>1</sup>*Рыстан Жанерке Каппаркызы, <sup>2</sup>Турсынбаева Айгул Омирбеккызы*

<sup>1</sup>*Rystan1994@mail.ru, <sup>2</sup>aigul\_73kz@mail.ru*

<sup>1,2</sup> *Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті*  
(Нұр-Сұлтан, Қазақстан)

<sup>1</sup> *Zhanerke Rystan, <sup>2</sup> Aigul Tursynbayeva*

<sup>1</sup>*Rystan1994@mail.ru, <sup>2</sup>aigul\_73kz@mail.ru*

<sup>1,2</sup> *L.N. Gumilyov Eurasian national university*  
(Nur-Sultan, Kazakhstan)

**Аңдатпа.** Бұл мақаланың мақсаты XIX ғасырдан бастап бүгінгі күнге дейін қолданылған рух ғылымының теориялық, әдіснамалық негізін зерттеуге арналған. Ең алдымен, эпистемология ұғымының этимологиялық мәніне қатысты философия тарихындағы түрлі тұжырымдамаларға тоқталып, оның даму жолдарын талдайды. Одан кейін жаңа эпистемологиялық төңкеріс аясында пайда болған рух ғылымының әдістемелеріне терең талдау жасалынды. Рух ғылымының табиғат ғылымы сияқты өзіндік әдісі, объектісі бар екенін дәлелдегісі келген философиялық бағыттар мен жеке философтардың атап айтқанда, В. Дильтей, философиялық герменевтиктер Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Гадамер, қазіргі заман өкілі К. Скиннер сияқты зерттеушілердің қосқан үлестерін жүйелі түрде қарастырылды.

В. Дильтей танымындағы «Geist» ғылымының әдістерімен танысып, оның қазіргі заманғы ғылымдағы әдістерге әсері талданды. Рух ғылымы деген ұранмен бастауын тапқан қозғалыс гуманитарлық кейіннен әлеуметтік ғылымдарға герменевтика, феноменология, историцизм, релятивизм, психологизм, структурализм, конструктивизм сынды зерттеу әдістері мен бағыттардың шығуына түрткі болды.

**Түйін сөздер:** эпистемология, рух ғылымы, жаратылыстану ғылымы, классификация, позитивизм, логикалық позитивизм, герменевтика, интерпретация, тарих философиясы.

### *Кіріспе*

Мақаланың тақырыбына қарай отырып, келесі үш сұрақ туындайды. Біріншісі, «рух білімі» деп қандай білімді меңзеп отырмыз? Неге «білім», «рух білімі» (Cultural or spiritual sciences) деп, білімнің ішінен ерекше бөлініп қарастырылуы қажет? Білім деп біз нені айтамыз? Платоннан келе жатқан «білім» түсінігі қаншалықты өзгерді? Немесе Платонның айтып отырған «білім» дегенінің өзі не? Екінші сұрақ та осы бірінші сұрағымыздың жалғасы ретінде, жоғарыда айтып отырған тану, яғни білу мүмкін бе? Танудың, басқаша айтқанда білудің бастауы,

әдістері, формалары қандай, ақиқатқа жетудің ғылым адамдарына таныс «белгілі», «нақты» жолы бар ма? Бұл сұрақтар эпистемологияға қатысты сұрақтар. Аталмыш сұрақтарға философия тарихында көптеген ғалымдар ой жүгіртті. Тіпті, қазіргі заман (contemporary) деп аталған күніміздің теорияларында, қойылып отырған бұл сұрақтарымыздың барлығын, негізсіз деп танып отырған бағыттар, французша айтқанда (philosophiques ecoles) философиялық мектептер баршылық. Бірақ бұл мақаланың мақсаты ол мектептерге ой жүгірту ғана емес, қазіргі «постмодернизм», «структурализм», «феноменология» «герменевтика», «постструктурализмнің» және т.б. ғылым әдістері мен мектептердің дамуына әсер еткен оймен танысу. Мақаланың ашқысы келіп отырған алаңы, XIX-XX ғасырларда қалыптасып қалған «білім» түсінігіне, дәлірек айтқанда, «Ағартушылық кезеңінде пайда болған үрдіс - метафизикаға, күмәнмен қарап, «ғылым», «білім» тек жаратылыстану ғылымдарына тән» [13, 1-2 б.] деген түсінікке, континенталды еуропада белең алған қарсыласу актісінің шырағын ұстаған, «білім» алудың не екенін қайтадан қарастыруды талап еткен Дильтейдің танымын талдау.

Толығырық айтқанда, XIX ғасыр эпистемологиялық дағдарыстың басы еді. Өйткені, әлеуметтік ғылымдар өзін жаратылыстану ғылымдарымен зерттеу объектісі және әдісі жағынан бірдей екендігін жариялаған болатын. Себебі, XIX ғасырдың ғылым түсінігі жаратылыстану ғылымдарының объектісі мен әдісін мойындаумен шектелген еді. Жаратылыстану ғылымының негізі болған ғылымдағы «объективтілік» ғылымның ортақ талабы және негізгі сапасы деп қабылданған. Ол өз кезегінде «ғылым» болғысы келетін әлеуметтік ғылымдардың «объективті» деген талапқа сай келуін талап етті. Әлеуметтік ғылымдардағы әмбебап, объективті білімдерді өндіру үшін қандай «әдісті» қолдануға болады деген сұрақ әлеуметтік ғылымдардағы «әдіс» пікірталастарын туғызды.

XIX ғасырда басталған «әдіс» пікірталастарында әлеуметтік ғылымдардың жаратылыстану ғылымдарындай «объективті» ақпарат беретін «объективті» әдісті іздестіру жүріп жатқан уақытында, Дильтей әлеуметтік ғылымдарға жаңа «әдіс» іздеудің басқа өлшемін көрсетеді. Дильтей екі ғылымның зерттеу алаңы екі түрлі екенін айтады. Оның ойынша, әлеуметтік ғылымның жаратылыстану ғылымынан айырмашылығы, зерттеу объектісі мен қолданатын әдісінде деп көрсетеді. Әлеуметтік ғылымның зерттеу объектісі «адам», ал қолданылатын «әдісі» «түсіну» дейді.

## Зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында рух ғылымының логикалық эмпиризм әдісінің дәурені жүріп тұрған кезеңде, өзінің «ғылым» әлемінде орын табуының тұжырымдамалық және философиялық талдауы жасалынды.

Зерттеуде қойылған міндеттерді шешуде континенталды еуропамен англосаксон әлеміндегі ғалымдардың ауқымды зерттеулері мен ғылыми танымның жалпы әдіснамасына сүйендік. Сондай-ақ, тақырыпты зерттеуде гуманитарлық ғылымдарда кеңінен қолданылып жүрген тарихи, компаративистикалық, герменевтикалық, феноменологиялық, концептуалды талдау әдісі қолданылды. Сонымен қатар, мәтіндерді зерттеуде салыстырмалы-тарихи және тарихи философиялық талдау әдістері кеңінен қолданылды. Философия тарихындағы рух ғылымының табиғат ғылымдарының әдістеріне қарсы сын ретінде пайда болуының себептері тұжырымдамалық, проблемалық-теориялық зерттеулер арқылы көрсетілді.

## XIX-XX ғасыр эпистемологиясына тарихи анализ

Неге бұл мақалада Дильтейдің танымына ерекше көңіл бөліп отырмыз, неге оның көзқарастарын қайтадан ашып көрсету маңызды деп есептейміз? Ағылшын ғалымы К. Скиннер 1985 жылы жазылған «The Return of Grand Theory in Human Sciences» еңбегінде мынадай мәселені көтерген болатын. «Философияның, басқа, саясаттану, психология, әлеуметтану сынды ғылымдармен арақатынасын ашып алуы дұрыс үрдіс» [12, 4 б.]. Байқап қарағаныңыздай философия және «басқа» деп қарастырылуының себебі, философияны ғылым ретінде мойындамауынан шыққан. Яғни философияның бұдан былайғы қызметі жоғарыда аталған ғылымдардың ұғымдарына талдау жасау ғана болып тарылып қалды [12, 4 б.]. Мысалға, 1950-60 жылдары жазылған «философиялық еңбек» деп танылған ағылшын ғалымы Р.М.Харенің «Language of Moral» еңбегі «моральдің» өзін емес, «моральдің тілін» ғана талдаумен шектелген. Тағы да мысал келтірсек, Т.Д. Уелдонның «Vocabulary of Politics» еңбегі, саясаттың өзін емес, тек саясаттың сөздігін ғана талдауға бағытталған. (Бұлар философиялық кітаптар деп танылды). Осы іспеттес кітаптар баршылық. К. Скиннер осыдан түйіндейтініміз мына мәселе дейді: «Философия XIX ғ. соңынан бастап, саясаттану, психология, әлеуметтану сынды алаңдарды зерттеуге жарамсыз танылып, «ғылым» әлемінде шекарасы өте тар бір бөлек әлем болып танылды. Тіпті, философияны ғылым деп танығандардың өздері де, бұдан былай философияның жүйелі дәнеңесінің жоқ екендігі жайлы, қазіргі саяси, әлеуметтік мәселелерді бір ғана эмпирикалық

тәсілдермен шешуге болатындығы жайлы ойларды қабылдай бастады» [12, 4 б.]. Жоғарыда айтылған ойларға сүйенген әдістер, бүкіл әлеуметтану, гуманитарлық ғылым алаңындағы құбылыстарды түсіндірудің бірден бір дұрыс жолы деп танылды. Басқаша айтқанда, жаратылыстану ғылымында әрбір табиғи құбылыс қалай зерттелсе, адам да, қоғам да дәл сол тәсіл болмаса да соған ұқсас тәсілмен зерттелмек. Аталмыш әдістің маңызды сипаттары болған, мантық (логика) операцияларын теорияға немесе практикаға негіздеу тәсілі, белгілі бір қорытынды алуға ғана бағытталған, көптеген техникалық құралдар мен операциялардың жиынтығы болып табылатын әдістер, қаншалықты адамды, оның психологиясын, адамдардан құралған қоғамды тануы мүмкін? Бұл сұраққа Испан философы Ортега и Гассет: «Жаратылыстану ғылымы дәстүрімен ойланып қалыптасқан бір ғалым, адамды зерттегенде, оның табиғатын ортаға шығаруға тырысады. Алдыменен ғалым қарайды, қараса адамның денесі бар, дене ол – зат, дереу оған физиканы қолданады. Ал, дене өз кезегінде бір организм, яғни биологияға кезек береді. Содан, зерттей келе адамның және жануардың да ешқандай денесімен айқын байланысы жоқ бір рухани механизмінің бар екендігіне көз жеткізеді. Ойлана келе, ол механизмнің зерттеу пәні ретінде жаратылыстану ғылымының тәсілдерімен қаруланған психологияға итереді. Осымен үш жүз жыл адамзат баласы адамның табиғатын тану үшін осы тәсілді қолданып келеді. Бұл үрдіс денесі бар, организмі бар, механикалық бір психикаға ие, қоршаған орта заңдылықтарына бағынған бір материалды зерттеуде, бірақ бүтін бір адамды емес» дейді Гассет [7, 16 б.]. Гассеттің ойынша «Адам – бір зат емес, оның табиғаты деп сөз таластыру қате. Адамның алдын ала берілген табиғаты жоқ. Адамның тек тарихы бар» [7, 39 б.]. Гассеттің танымына қарағанда, адамды тану үшін оның тарихына үңілу қажет. Ал оның тарихы сол өзі өмір сүріп отырған уақыттан, мәдениеттен, қоғамнан, саяси жағдайдан бөтен еместі. Осының барлығы бірігіп адамның тарихын құрайды. Бірақ, позитивистік дәстүрдің дәурені жүріп тұрған уақытта «Man as a subject for science» яғни, «адам - ғылымның зерттеу пәні ретінде» тақырыбында еңбектер жарияланды. А. Айердің бұл еңбегі сол дәуірдің ұраны сияқты еді. Айер логикалық позитивизмнің атақты өкілдерінің бірі.

Англосаксон дүниесінде мойындалып, ғылым әлемінде легитимділігін иемденген «логикалық позитивизмге» негізделген «аналитикалық философия» танымына, континенталды философия өкілдері өздерінің қарсы пікірлері мен еңбектерін қоя бастады. «Континенталды философия өкілдерінің пікірінше, адамның мінез-құлқы мен санасын, ақылы мен жанын, мәдениеті мен сенімін түсіндіру – материалды дүние мен табиғи құбылыстарды түсіндірумен тепе-тең әдіс емес. Осыған орай, логикалық позитивистердің, барлық «сәтті», «дұрыс» деген зерттеулері, дедуктивті,

экспериментке негізделген зерттеу болуы керек деген түсініктеріне күмән келтіріле бастады» [12, 6 б.]. Байқасаныздар, мақалада «континенттік философия» және «аналитикалық философия» деп қарсы қойылып жатқан терминдер географиялық ерекшеліктеріне қарай емес, көбінесе таным жүйесіндегі өзгешеліктері негізінде бөлініп жатыр. Бұл, дәл «East» пен «West» деген бөлінушілікке ұқсас келеді. Аталмыш бөлінудің түбірі де географиялықтан гөрі идеологиялық болып табылады. [13, 5 б.].

Бұл екіжақты болып жатқан тартыстың негізі, эпистемологияға берілген түсініктердің екі түрлі болуынан деп пайымдасақ болады. Алғашқы, «білім деген не?» сұрағын Платон өзінің диалогтарында қойып, жауап іздеген болатын. Одан бері 2500 жыл өтсе де эпистемология мәселесі қозғалғанда Платонды айналып өту мүмкін емес. Платон «Теэтет» еңбегінде, Сократқа Теэтеттен «білім» деген не? деп сұратады. Платон «білім» сезімге немесе пікірге негізделмейді дейді. Платонның ойынша, «қабылдау» (восприятие, perception) тек өз алдына бізге білім бере алмайтындығы туралы айтады. Оның ойынша, қабылдауды білімге айналдыру үшін біз белгілі бір элементтерді оның құрамына қосуымыз керек. Олар мына элементтер: «logos, alethe, doxa», яғни «justified true belief», «обоснованное истинное убеждение», «ақылға қонымды шынай сенім» деген [10, 151-208 б.]. Осы түсінік еуропа дәстүрінде ұзақ жылдар бойы сақталды. Тек XVII ғасырдан бастап қана эпистемологияға қатысты жаңа пікірлер туындай бастады. Егер жалпылама айтатын болсақ, «эпистемологияның тарихы, екі негізгі бөлікке бөлінеді: Классикалық эпистемология және модерндік эпистемология деп. Классикалық эпистемология, Аристотельдің танымына негізделген, заттың немесе объектінің таныла алатын, яғни, біліне алатын мүмкіндігіне көңіл бөлсе, модерндік эпистемология Декарт, Локк және Кант көзқарастарынан әсерленіп, субъектінің, танушы санасының, ақылының білу күшінің мүмкіндіктерін тануға басымдық берген екен. Модерндік эпистемология да өзінің ішінде екі үлкен бағытқа бөлінеді. Біріншісі Р.Декарттан басталған модерндік эпистемологияның негізгі таным іргетасы, ақиқат (truth) және болмыстан гөрі (being) «анық білімге» (reliable knowledge) жету туралы ойлары болған еді [2, 49 б.]. Яғни «анық білімнің» мүмкіндігін, дәл, апашық қағиданың қайнар көзін түсініп, білімнің негізінде жатқан бірінші қағиданы ортаға шығаруды мақсатқа айналдырған, білімге жетудің бұл түріне «фундаменталды» білім теориясы (foundationalism) дейміз. Декартша айтсақ: «Тек қана ақылымыздағы анық және күмән келтіре алмайтын нақты білім бола алатын объектілермен ғана жұмыс жасауымыз керек» [3, 10 б.]. Бұл түсінік континенталды философия өкілдеріне, атап айтқанда, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гуссерель сынды ғалымдарға өз әсерін тигізді. Ал, модерндік эпистемологияның екінші дәстүріне келетін болсақ,



жоғарыда аталған теорияға қарсы шыққан, Гегель тарапынан үгіттелген «фундаментализмге қарсы білім теориясы» еді. Гегелдің ойынша, нақты білімді, негізгі, ең алғашқы қағидадан бөліп алу мүмкін емес. Өйткені ең негізіндегіні растайтын немесе керісінше теріске шығаратын басқа бір қағиданың болуы қажет деп таныды. Сондықтан, Гегельде, білімнің бастапқы қатып қалған, өзгермейтін сипаты бар деген түсінік – қате. Керісінше, білім өзгермелі, динамикалық сипатқа ие. Өйткені, Гегель бойынша білім, абсолютті рухтың өзін-өзі тану қозғалысы процесінде туындайды [3, 49-50 б.]. Ал, қазіргі заман (contemporary) эпистемологиясы болса, модерндік эпистемологияның жалғасы ретінде танылып жатыр. Қазіргі заман эпистемологиясының, тағы да бір атауы – эпистемологиялық деп аталады. Бұл да өз кезегінде аналитикалық тәсілдерді қолданғаннан кейін берілген есім. Қазіргі заман эпистемологиясы өз ішінде бірнеше бір-біріне қарама қайшы көзқарастардың тартысынан тұрады. Мысалға: internalism-externalism, fundamentalism, functionalism, truth, reality» т.б. [9, 12 б.].

Эпистемологияның жалпы қаншаға бөлінетінін, ішінара негізгі қандай тартыстардан тұратыны туралы сөз қозғадық. Ал, мақаланың басында қойылған, «Эпистемологияның өзі не?» деген сұраққа әлі жауап бермедік. Жауап ретінде эпистемологияны зерттеп жүрген бірнеше шет ел ғалымдарының түсініктеріне үңілейік. Француз ғалымы А. Лаландренің «Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie» еңбегінде, *эпистемология бір білім философиясы* [8, 54 б.] деп қарастырған. Ал, Encyclopedia Britannica-ның 2000 жылғы басылымында:

1) *«Эпистемология, гуманитарлық білім табиғатының тамыры мен шекарасының зерттелуі»* деп жазған.

2) Ағылшынша түсіндірмесінде: *«Білімнің табиғатын және мақсатын зерттейтін батыс философиясының бір тармағы»* деп анықтама берген.

3) Ал, Италиян анықтамасында: *«Білімнің қай шарттар негізінде және қай методтарды қолдана отырып, білімге жеткенін зерттейтін философияның бағыты»* деп анықтама берген екен. [5, 205 б.].

Атап көрсеткен жоғарыдағы дәстүрлі түсінікке сенуден бас тартып, метафизикаға күмәнмен қарап, эмпиризммен бірлікте, ғылыми-позитивистік әлеуметтану үрдісін құрғысы келген англосаксон дүниесінің түсінігіне қарсы Германияда үлкен бір қозғалыс басталды. Бұл қозғалыс «неміс тарих философиясы» деп аталатын, өздерінің позитивисттік дүниетанымға қарсы көзқарастары болғаныменен, оны жоққа шығармайтын, бірақ позитивизмнен басқа ғылымтанудың әдістері мен қағидаларын ұсынған қозғалыс еді.

### ***В. Дильтей танымындағы рух ғылымы***

Бұл қозғалыстың басталуына бірден бір Дильтейдің көзқарастары әсер етті. Неміс тарих философиясы мектебінің ойлары, Франциядағы Аннал мектебі, Вебердің әлеуметтік-мәдени теориясы, Гартман мен Хайдеггердің онтологиясы, Гадамердің герменевтикасы және Коллингвудтың тарих философиясының пайда болуына үлкен әсерін тигізді. Дильтейдің «Einleitung in die Geisteswissenschaften» деген кітабын 2000 жылы В.С. Малахов орыс тіліне «Введение в науки о духе» деп аударған болатын. Осы кітапта Дильтей үстемдік етіп тұрған жаратылыстану ғылымдарының әдістеріне қарсы рух «Geist» ғылымы деп атау беріп, аталмыш ғылымның әдістерін айқындауға тырысады. Дильтей жаратылыстану ғылымын жоққа шығармайды, тек оның «ғылым» атауын өзіне ғана тән етіп жекешеліндіріп алғанынымен келіспейді. Яғни, жаратылыстану ғылымының өз алаңы бар, ол ұстай алатын, көре алатын, сезе алатын болмыстарды зерттеу және соған орай сол ілімге ғана тән әдістерді қолдану. Бірақ бұл әдістерді рух ғылымына қолдануға мүлдем болмайды деп таниды.

Дильтей ғылымның классификациясын жасаушы десек қателеспеспіз. Ол, екі ғылым алаңы бар дейді. Біріншісі, жаратылыстану, екіншісі болса «Geist» рух ғылымы. Екеуінің зерттеу алаңдары мен әдістерінің әр түрлі екендігін көрсетеді. «Жаратылыстану ғылымы өзінің танымын, физикалық объекттерді және процестерді бақылау кезінде тауып жатса, ал рух ғылымы өз танымын рухтың «мәлімдемелерінде», басқаша айтқанда, адамның дүниені қабылдау, түсіну және дүниеге байланысты ойларын, қалай және не деп түсінгенін ұғынудан алады» дейді [10, 46 б.]. Екіншіден, жаратылыстану ғылымдарының тақырыбы болған физикалық дүние қазіргі күйімен құрылып аяқталған, біткен болып танылып, тек барлық күйіндегі объекттермен ғана жұмыс жасаса, рух ғылымы өз тақырыптарын, жүздеген жылдар бойғы тарихи процестердің дамуында жүзеге асырылып, әлі бітпеген күйінен іздейді. Басқаша айтқанда, бір хаостық, салыстырмалылық сипатқа ие нысанды танып жатқандай боламыз. Тағы да айта кететін мәселе, рух білімі жалпы заңдылықтарға бағынатын ғылым түрінен емес. Егер жаратылыстану ғылымдарындағы нысандар гомогенді сипатқа ие болса, керісінше рух ғылымында олар гетерогендік сипатқа ие. Бұл дегеніміз жаратылыстану ғылымдарында қате мен күмәнді минимумға қысқарта алады [10, 46-47 б.]. Бұл сипатты біз рух ғылымынан көре алмаймыз өткені бұл ғылымның зерттеу нысаны санай алатын, есептей алатын, ұстай алатын сапаға ие емес. Рух ғылымында, зерттей келе құрылып, барлық заттарға бірдей қолдана алатын заңдылығы жоқ. Яғни, стандартты жалпы заңдылықтар жоқ, керісінше әрбір құбылысты жеке-жеке, болып жатқан уақытына, жеріне, күйіне, шығу себебіне, сапасына

және ең бастысы танымына қарай білу әдісін қолдану бар. Зерттеп жатқан нысанның әлеуметтік, саяси, діни жағдайларын ой елегінен өткізе отырып қарастырады. Бұл тек рух ғылымына тән құбылыс. Дильтейдің айтқысы келіп тұрғанын қате түсінбеуіміз керек, мұндай әдіс жаратылыстану ғылымында жоқ, сол үшін жаратылыстану ғылымы «дұрыс» ғылым емес деп тұрған мағынаға келмейді. Тек екі ғылымның өздеріне тән сипаттарын талдап жатыр. Жаратылыстану ғылымының рух ғылымы қолдана алмайтын қаншама әдісі бар, ол демек рух ғылымы, ғылым болу түсінігінен қалыс қалады деген сөз емес. Яғни, түсінуіміз керек нәрсе, аталмыш алаңдары екі түрлі ғылымдардың танымы, әдісі, зерттеу алаңы әр түрлі болғаныменен мақсаты бір. Мақсаты – ғылым жасау. Жоғарыда эпистемологияны қарастырғанымыздай, «ғылым, білім, білу, қаласаң жаратылыстану, қаласаң Дильтейдің түсінігіндегі рух ғылымы немесе әлеуметтік, гуманитарлық ғылым болсын бұлардың барлығының мақсаты ағылшын тілінде айтқанда «sensible»-ді «intelligible» ету болып табылады. Яғни, естілетін, көрінетін, сезінетін нәрсені алып, оны ақылымызда илеп, оны ойдың пішініне салу және түйю болып табылады. Яғни сезіммен келетін нәрсені ақылымызға түсінікті ету ғылым болып табылады. Мұны мейлі модель дейсіз бе, теория, парадигма, тәсіл немесе әдіс дейсіз бе, одан оның мазмұны өзгермейді. Өйткені, біздің қиялдарымыз, жобалауларымыз, сезімдік танымнан келетін болса, ал пайымдауымыз болса әрқашан ақылмен жүреді [6, 86 б.].

Басқаша айтқанда, білім көрінбейтін дүниені көрілетін формаға келтіруші. Мұны қалай түсінеміз? Мысалы, бір физика ғалымы қоршаған әлемдегі құбылыстарға қарап бізге тек сол құбылыстардың сипатын ғана түсіндірумен шектеле ме? Егер тек сонымен шектелсе онда оның атын ғылым демейтін едік. Онда физиктің негізгі бізге беретін нәрсесі не? Физик бізге, бұл құбылыс неге мұндай болғаны, қалай, ненің әсерінен, не үшін немесе неге қозғалғандығы немесе өзгергендігінің заңдылықтары мен ережелерін танытумен айналысады. Әлеуметтік ғылымдарда да, (рух ғылымдарында) біз осыған ұқсас дүниені жасаймыз: болып жатқан немесе болған фактілер мен оқиғаларға қараймыз, содан соң одан жалпы заңдылықтарды анықтауға тырысамыз. Нәтижесінде, біз, «бұл тарихи құбылыс пен оқиға белгілі бір ережелерге сәйкес жұмыс жасайды» деп түсіндіреміз. Ғылымға осындай жолмен қарау, қате жол емес бірақ, өте қауіпті қателіктердің болуына жол ашатын көзқарас. Ғылым тарихы мұндай екі қателікті көрсетеді. Біріншісі, «anachronism» анахронизм, екіншісі ‘Whigism’. Анахронизм бүгінгінің түсініктерімен, тұжырымдамаларын өткенге апарып, өткеннің оқиғаларын бүгінгі түсініктермен тану немесе таныту. Ал, Whigism болса, өткенді бүгінгі нәтижелерге сәйкес талдау. Бұл кез-келген ғылымда жасалатын және әлі күнге дейін жасалып келе

жатқан қателік [6, 89 б.]. Осы тұста Дильтейдің «Рух ғылымы» түсінігі өте маңызда рөл ойнайтын секілді. Дильтей: *«Әрбір оқиганың сұрақтары мен жауаптарын өз контекстінде берген дұрыс. Ғылым жасауда, табиғат пен ақылға ие болмыстар арасында көпір іспеттес болатын дүние, адамды немесе құбылысты қалай қабылдағаның емес қалай түсінгендігің»* дейді [4].

Бұл жерде айта кететін өте маңызды мәселе, Дильтейдің ойларына әсер еткен 1725 жылы шыққан Джамбатиста Виконың «*la Scienza Nuova*» «Основания новой науки» атты кітабы. Қызығы, бұл кітап жарыққа шыққанда Ньютон әлі тірі еді. Бұл уақыттарға ерекше тоқталуымыздың себебі, Ньютон табиғатты танудың механикалық жолын көрсеткен атақты «*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*» яғни, «*Табиғи философияның математикалық бастамалары*» атты кітабы арқылы жаңа жаратылыстану философиясын алып келген еді. Ньютонның заңдарынан кейін, жаратылыстану ғылымдарында қатып қалған, өзгермейтін себеп, құбылыстың негізін зерттеуге емес, қозғалыстың түрленуі кезіндегі модельдерімен, формаларын зерттеуге кірісті. Яғни, жаңа жаратылыстануда, негіз, мән, мазмұн, бастама немесе рух мәселесі қарастырылмайды, керісінше қозғалыстағы табиғаттың құрылымы (structure) және қатынастарын (connections, relations) зерттеу алдыға шығады [6, 91 б.]. Осы қалыптасып келе жатқан ғылыми танудың үрдісіне Виконың жоғарыдағы аталған еңбегі реакция ретінде шықты. Вико өз еңбегінде былай дейді: «Әлемді біз жаратпадық, әлем бұл құдайдың жаратылысы, демек әлемді тек Жаратушы ғана біледі. Біз өзіміз жаратпаған дүниені ешқашан біле алмаймыз. Біз тек өзіміздің жаратқан нәрсемізді ғана біле аламыз. Ал адамның жаратқан нәрсесі – ол оның тарихы. Сол үшін бізге маңызды дүниелер – тарих, әдебиет және поэзия» дейді [1, 142-150 бб.]. Осы түсініктен жолға шыққан Дильтей XIX ғ. ортасынан бастап XX ғ. басына дейін өз теориясын ұсынады. Бірақ, Виконың танымындағы тарих түсінігі, өзінің заманына, сол кездегі ғылым контекстіне қарай Дильтейдің тарих философиясынан өзгеше болды. Әлбетте, ол ойға сиярлық зат, өйткені арасындағы екі ғасыр, ол уақыттың ортасында болып жатқан ғылыми төңкерістер жаратылыстану ғылымының мәртебесін өсіре түсті. Содан кейінгі Канттың теориялары, неміс романтизмінің келуі, атап айтқанда Готфрид Гердердің түсініктері, Гегельдің теориялары, Дильтейдің ойының пайда болуына әсер етті десек болады. Осылайша батыс еуропа әлемінде «тарих философиясы» деген пән дүниеге келді.

Яғни, үш ғасырдай шындалып келе жатқан, Дильтейдің түсінігіндегі адамды «бүтінімен» тануға тырысатын рух ғылымы қандай әдістерді мақұлдайды екен? Бұл ғылым тарихи-философиялық әдісті ортаға қояды.

Қазіргі, гуманитарлық, әлеуметтану, саясаттану, мәдениеттану т.б деп жүргеніміз Дильтейдің түсінігінде рух ғылымы болып табылады және осылардың ортасында тарихтың рөлі жоғары. Мысал ретінде, жаратылыстану ғылымдарында физиканың рөлі қандай болса, рух ғылымында тарихтың тарихи әдісті ұсынушы ретінде рөлі де дәл сондай жоғары.

Дильтейдің танымындағы рух ғылымы қандай әдістерге сүйенеді және олардың сипаты қандай? Олар:

- интерпретациялау арқылы түсіну. Жоғарыда айтқандай, бұл ғылым білуге емес, түсінуге негізделген. Ал, интерпретация болса түсінуге апаратын бірден-бір жол деп таниды;

- жаратылыстану ғылымы бақылаушы адамға қалай тәуелді болса, рух ғылымы да түсіндіруші адамға дәл солай тәуелді;

- жаратылыстану ғылымында теориялық көзқарастың маңыздылығы қандай жоғары болса, тарихи әдісте рух ғылымына жұмыс жасайтын, белгілі бір ғылыми позицияны алып, сол позицияны түсіну үшін талқыға салу, интерпретация жасау өте маңызды;

- Рух ғылымында интерпретация екі жақты жүреді (герменевтикада да солай). Мысалы, жаратылыстану ғылымдарында, қоршаған ортадағы ағашқа қарап оны тануға тырысқанымызда ол ағаш мені тануға еш тырыспайды. Немесе ағаш өзін-өзі менің түсінгендігіме қарай көрсетпейді. Яғни, бақылаушы субъектпен ешқандай байланысқа, диалогқа түспейді. Бірақ, рух білімдерінде екі жақты герменевтикалық тану бар. Жаңадан келген саяси, әлеуметтік теориялар адамдарға, қоғамға әсерін тигізіп өзгертуі мүмкін, сол сияқты қоғам да жаңа теориялардың келуіне себепкер болуы мүмкін. (Қоғамда пайда болған сұраныстар мен қажеттіліктер жаңа теориялардың келуіне себепкер болып жатады, әрине егер олар үгіттелмеген болса...);

- жаратылыстану ғылымдарында ескірген теорияны жаңадан қолдана алмаймыз. Мысалға, жақсы физик болу үшін физиканың тарихын өте жақсы білудің қажеті жоқ. Ал, рух деп отырған, адамтану немесе қоғамды түсіну, адамды түсіну ғылымдарында әрбір теорияны білу маңызды;

- рух біліміне герменевтикалық талдау жасау өте маңызды. Кез-келген түсінік тіл таңдайды, жер таңдайды, уақыт таңдайды, мәдениет пен дін және ең маңыздысы оның келу себебі болады. Мағынаны түсінудің шарты оның мақсатын түсіну [6, 95 б.]. Кез-келген нәрсенің ниетін, мақсатын көргенде түсінесің. Мағына мақсатқа қарай формасын табады. Міне, бұл – рух деп отырған ғылымның әдістері болып табылады.

## Қорытынды

Қорытындылай келе, мынандай ой түйіндеуге болады. Білімнің ғылым болуы үшін, мейлі ол жаратылыстану, әлеуметтану ғылымы болсын, оның әдістемесі болуы керек. Сонымен, бұл жерде мәселе ең жалпы мағынада әдіснамалық мәселе. Дильтейдің мақсаты – рух ғылымдарының жаратылыстану ғылымдарынан ерекшеленетін өзіндік әдіснамасы бар екенін таныстыру. Оның қарсылығы жаратылыстану ғылымының әдістері барлық ғылымдарға бірдей қолданылуы мүмкін деген болжамға қарсы көзқарас болды. Бұл жерде қате түсінбеу керек мәселе, Дильтейдің ойы позитивті ғылымды дұрыс емес ғылым емес демейді. Оның ойынша, рухани ғылымдар тек өз саласында, өзінше жұмыс істей алады. Жаратылыстану ғылымдарының зерттеу әдісімен ешқандай байланысы жоқ дейді. Әрине бұл ХІХ ғасырда басталып қазіргі заман философиясына серпін берген ой жүйесі еді. Қазіргі таңда бұл дәл Дильтей айтқан жолмен қаралмайды. Өйткені уақыт өте келе Дильтейдің теориясы дамыды, интерпретацияланды, жаңа ойлар дүниеге келді. Бірақ ғылым түсінігінің жаратылыстану аясында ғана патенттелуі Дильтейдің ғылымдар классификасынан кейін өз күшін жоя бастады.

Мәселен: эпистемологиялық зерттеудің өте маңызды болуының негізі (тәжірибе, логика, ақыл, концепция, пайымдау, қорытынды) сияқты жекелеген категорияларға байланысты емес, қазіргі таңда ол дәстүрлерге (Фейерабенд), конструктивистік эпистемологияға (Башляр), тақырыптарға (Дж. Холтон) және Парадигмаларға (Т.Кун) байланысты болып тұр дейді аталмыш зерттеушілер. Басқаша айтқанда, қазіргі заман қоғам танушылардың мақсаты білімге жетудің бірден-бір жолы тек қана ғылым емес, білімге жетудің жолдары көп, ғылым дәстүрі жай ғана сол жолдардың бірі екендігін көрсету демек.

Мақаламызда көрсетілген Дильтейдің теорияларына келіспейтін постмодернизм, постструктурализм ағымдарының ойлары жетерлік. Тіпті Ж. Дерриданың өзі Дильтейдегі мәтіннің мәнін түсіну мәселесіне үлкен күмәнмен қарайды. Ол ешқандай мәтіннің өзгеріске ұшырамайтын, қатып қалған мәні болмайтындығы туралы айтады. Г. Гадамер мен Ж. Дерриданың арасындағы ішінара тартыстың да негізі осында жатыр. Ал, Ю. Хабермастың ХХ. ғасырдың аяғында кең қолдыныста болған «дискурс» мәселесі, Дильтейдің танымынан алыс емес екендігін айтуға болады. Қарама-қайшы ойлардың болуы философия әлемінде, зерттеулерде шартты дүние деп қарастырсақ, ал Дильтейдің рух ілімі сол қарама-қайшылықтарды тудырған қазіргі заманның философиялық ағымдарының серпін беруші күші секілді.



Дильтейдің ғылым танымы қазіргі заман философиясының көптеген мектептері мен жекелеген философтардың ойларына әсерін тигізген таным деп тани аламыз.

### *Әдебиеттер тізімі*

- 1 Вико Д. Основания Новой Науки. – Москва: ИСА. Перевод, 1994. – 656 с.
- 2 Çüçen K. Rules for the Direction of the Mind. – New York: Translate, 2011. – 399 p.
- 3 Descartes R. Rules for the Direction of the Mind. – New York: Translate, 1998. – 382 p.
- 4 Dilthey W. Hermeneutik ve Tin Bilimleri. – Istanbul: Paradigma Yayınevi, Çevirme, 1999. – 123 s.
- 5 Encyclopedia Britannica. – London: Archibald Constable and Company, 2000. – 480 p.
- 6 Fazlıoğlu I. Felsefe-Tarih ilişkisi. Ihsan Fazlıoğlu çalışmaları. – İstanbul, 2018. – 261s.
- 7 Gasset J. O. History as a system. – New York: Norton, translate, 1962. – 93 p.
- 8 Lalande A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. – Paris: Presses Universitaires de France, 1947. – 455 p.
- 9 Mehdiyev N. Çağdaş Epistemolojiye Giriş. – Istanbul: İnsan yayınevi, 2011. – 297 s.
- 10 Özlem D. Tarihselci Gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer. – Istanbul: Notos Kitap Yurdu, 2018. – 294 s.
- 11 Platon. Theaetetus. – Oxford: Preus, 2007. – 62 p.
- 12 Skinner Q. The return of Grand Theory. – New York: Cambridge University press, 1985. – 215 p.
- 13 West D. An Introduction to Continental Philosophy. – Cambridge: Polity Press, 1997. – 354 p.

### *Transliteration*

- 1 Viko D. Osnovania Novoi Nauki. – Moskva: ISA, perevod, 1994. – 656 s.
- 2 Chuchen K. Rules for the Direction of the Mind. – New York: Translate, 2011. – 399 p.
- 3 Descartes R. Rules for the Direction of the Mind. – New York: Translate, 1998. – 382 p.
- 4 Dilthey W. Hermeneutik ve Tin Bilimleri. – Istanbul: Chevirme, Paradigma Yayınevi, 1999. – 123 s.
- 5 Encyclopedia Britannica. – London: Archibald Constable and Company, 2000. – 480 p.
- 6 Fazlıoglu I. Felsefe-Tarih ilishkisi. – Istanbul: Ihsan Fazlıoglu chalishmalari, 2018. – 261s.

- 7 Gasset J. O. History as a system. – New York: Translate, Norton, 1962. – 93 p.  
8 Lalande A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. – Paris: Presses Universitaires de France, 1947. – 455 p.  
9 Mehdiyev N. Chagdash Epistemolojiye Girish. Istanbul, İnsan yayinevi, 2011.– 297 s.  
10 Ozlem D. Tarihselji Gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer. Istanbul, Notos Kitap Yurdu, 2018. –294 s.  
11 Platon. Theaetetus. – Oxford: Preus, 2007. – 62 p.  
12 Skinner Q. (1985). The return of Grand Theory. – New York: Cambridge University press, 1985. – 215 p.  
13 West D. An Introduction to Continental Philosophy. – Cambridge: Polity Press, 1997. – 354 p.

**Рыстан Ж.К., Турсынбаева А.О.**  
**Эпистемология науки о духе**

**Аннотация.** Целью данной статьи является изучение теоретической и методологической основы науки о духе, которая используется с XIX века и до сегодняшних дней. Прежде всего, акцентируется внимание на различных понятиях эпистемологии и дается этимологическое значение эпистемологии и анализируется ее развитие в истории философии. Дается углубленный анализ методов науки о духе, возникших в контексте новой эпистемологической революции.

Данная статья направлена на систематический обзор и изучение вклада таких исследователей и философских направлений науки о духе как: В. Дильтей, школа герменевтики Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Гадамер, а также современный представитель К.Скиннер. В статье рассматриваются методы науки «Geist» предложенный В. Дильтеем, где анализируются методы науки о духе и его влияния на методы современной науки. Дильтей делил науку на две части: духовную и естественную. Движение, начавшееся под девизом науки о духе, впоследствии привело к возникновению исследовательских методов и направлений в гуманитарных и социальных науках, таких как герменевтика, феноменология, историзм, релятивизм, психология, структурализм, конструктивизм.

**Ключевые слова:** эпистемология, наука о духе, естественные науки, классификация, позитивизм, логический позитивизм, герменевтика, интерпретация, философия истории.

**Rystan Zh., Tursynbayeva A.**  
**Epistemology of the Spiritual Science**

**Abstract.** The purpose of this article is to study the theoretical and methodological basis of the science of the spirit, which has been used from the 19th century to the present day. First of all, attention is focused on various concepts of epistemology and the etymological meaning of epistemology is given and its development in the history of philosophy is analyzed. An in-depth analysis of the methods of the science of the spirit that arose in the context of a new epistemological revolution is given.

This article is aimed at a systematic review and study of the contribution of such researchers and philosophical direction of the science of the spirit as W. Dilthey, the school of hermeneutics E. Husserl, M. Heidegger, G. Gadamer, as well as the modern representative C. Skinner. The article deals with the methods of science "Geist" proposed by V. Dilthey, where the methods of the science of the spirit and its influence on the methods of modern science are analyzed. Dilthey divided science into two parts: spiritual and natural. The movement, which began under the motto of the science of the spirit, subsequently led to the emergence of research methods and trends in the humanities and social sciences, such as hermeneutics, phenomenology, historicism, relativism, psychology, structuralism, and constructivism.

**Key words:** epistemology, science of the spirit, natural sciences, classification, positivism, logical positivism, hermeneutics, interpretation, philosophy of history.

**ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ МӘСЕЛЕСІ\***

<sup>1</sup>*Сыбанбаев Қалмұрат Үсенұлы, <sup>2</sup>Оздемир Ибрагим,*

<sup>3</sup>*Кельдинова Айман Бауржановна*

<sup>1</sup>*Kalmurat.sybanbaev@narxoz.kz, <sup>1</sup>ibrahim.ozdemir@uskudar.edu.tr,*

<sup>3</sup>*aimana\_th@mail.ru*

<sup>1</sup>*Нархоз университеті (Алматы, Қазақстан)*

<sup>2</sup>*Ускюдар Университеті (Стамбул, Түркия)*

<sup>3</sup>*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті  
(Алматы, Қазақстан)*

<sup>1</sup>*Kalmurat Subanbayev, <sup>2</sup>Ozdemir Ibrahim, <sup>3</sup>Aiman Keldinova*

<sup>1</sup>*Kalmurat.sybanbaev@narxoz.kz, <sup>2</sup>ibrahim.ozdemir@uskudar.edu.tr,*

<sup>3</sup>*aimana\_th@mail.ru*

<sup>1</sup>*Narxoz University (Almaty, Kazakhstan)*

<sup>2</sup>*Uskudar University (Istanbul, Turkey)*

<sup>3</sup>*Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)*

**Аңдатпа.** Мақалада XIX ғасырдың аяғы – XX ғасырдың басында өмір сүрген қазақ ойшылдарының философиялық идеяларындағы сабақтастық мәселесі көтеріледі. Сонымен қатар, қазақ философиясының ислам философиясымен сабақтастығының негізгі идеялары мен ықпал етуінің алғышарттары қарастырылады. Ғылыми мақаланың мақсаты – қазақ философиясы мен ислам философиясының өзара сабақтастығының нәтижесі ретінде пайда болған бірыңғай қайнар көздерінің ерекше мысалдарын келтіру. Сондай-ақ, авторларды бұл философиялық ілімдер, олардың даму тарихы қызықтырып, Абай Құнанбайұлының, Шәкәрім Құдайбердіұлының және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының философиялық-діни идеяларын астарлы зерттеуге назар аударылды. Бұл ғылыми зерттеу қазақ философиясы мен ислам философиясының өзара байланысының маңызды ерекшеліктерін көрсете отырып, қолданыстағы теория тұрғысынан қазақ философиясын жаңа тұжырымдармен толықтыра отырып, қолдайды. Зерттеудің ғылыми-практикалық маңыздылығы оның қазақ философиясы мен ислам философиясы тарихы саласындағы мамандандырылған ғалымдар үшін үлкен қызығушылық тудыратындығымен айқындалады.

**Түйін сөздер:** қазақ философиясы, ислам философиясы, тарих, сабақтастық.

---

\* Бұл мақала ҚР БҒМ ҒК-нің №OR11465461 («Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контекстінде қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу») тақырыбындағы ғылыми бағдарлама аясында әзірленді.

## *Кіріспе*

Бұл ғылыми-зерттеу жұмысы қазақ философиясының дәстүрлі тақырыптары мен проблемаларын, маңызды тұстарын жинақтай отырып, ислам контекстіндегі мәңгілік философиялық мәселелерді де, исламдық діни ойда туындаған алуан мәселелерді де қамтиды. Ғылыми жұмыс кең оқырмандар назарына арналған, студенттерден бастап, ғылымға мойынсұнған ізденушілер үшін де ұсынылған.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі – қазақ философиясына, атап айтқанда оның тарихи контексте қалыптасуына деген қызығушылықтың артуына байланысты туындайды. Қазіргі уақытта қазақ философиясының қалыптасу негіздерін және оның ислам философиясымен сабақтастық байланыстарын зерттеуге ғылыми қызығушылықтың өзектілігі, ең алдымен, қазіргі қазақ философиясының дамуына қызмет ете алатын ғылыми түсініктерді қабылдау мүмкіндігімен түсіндіріледі. Сабақтастық мәселесі, өткенді мәдени мұра ретінде қабылдаумен байланысты туындаған философияда маңызды орын алатын феномен. Ол қоғамның өзгеруі, құндылықтарды қайта бағалау жағдайында ерекше өзектілікке ие болуымен белгілі.

Зерттеу тақырыбының мақсаты – қазақ философиясы мен ислам философиясының өзара сабақтастығы нәтижесінің көрінісін айқындау, сонымен қатар XIX ғасырдың орта тұсы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген қазақ ойшылдарының шығармашылығында ислам философиясының элементтерінің көрініс табуы негізінде мысалдар келтіре отырып, олардың философиялық-діни идеяларын зерттеу.

Қазақ философиясының сабақтастығын теориялық талдаудың қажеттілігі ұлт тарихында пайдаланылған, қоғамның рухани-адамгершілік сипатын анықтаған және оның мәдениетін сипаттаған дүниетанымдық ұстанымдарды анықтаудан тұрады. Сондықтан әр түрлі әлеуметтік-тарихи жағдайларда сабақтастық сипаттамаларын түсіну және қолдану өте маңызды, өйткені олар қазіргі қоғамның өмірін жүйелеуге септігін тигізеді. Өткеннің жеке тәжірибесін зерттемеген және өз болашағына бағдар құрмаған қоғам радикалдылыққа бет бұруының қаупі бар. Демек, Мәңгілік елге айналу үшін ұлтымыздың мәдениетіндегі лайықты нәрсенің бәрін қабылдай білуіміз керек.

## *Зерттеу әдіснамасы*

Бұл жұмыста зерттелетін тақырыптың тұтас сипаттамаларын, олардың жеке белгілеріне қатынасын негіздеуге мүмкіндік беретін жалпы теориялық талдау әдістері қолданылады. Бұл абстракциялау әдісі, яғни оның құрамдас элементтеріне аналитикалық бөлу, оның қасиеттерін,

ішкі мазмұнын анықтау әдістері. Олармен қатар ғылыми зерттеуде салыстырмалы философия әдісі қолданылады, оның көмегімен авторлар Абай Құнанбайұлының, Шәкәрім Құдайбердіұлының және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының көзқарастарының философиялық негіздерінің ерекшеліктерін, сонымен қатар ойшылдың еңбектерінің мәнін білуге ықпал ететін мәтіндік және герменевтикалық талдау әдістері пайдаланылады. Қазақ философиясы мен ислам философиясындағы сабақтастықты айқындау үшін салыстырмалы-компаративистік талдау жүргізілу мәселесі де қарастырылады.

### ***Сабақтастық философиялық категория ретінде***

Қазіргі таңда қазақ қоғамының рухани мәдениетіндегі сабақтастықты зерттеудің теориялық-әдіснамалық мәселелерін ашу да қазақ философиясындағы зерттеулердің перспективалық бағыттарының бірі болып табылады. Бұл міндет біздің тарихи өткеніміздегі көптеген құбылыстарды түсіндіру үшін көмекші әдіснамалық құралдардың бірі бола алады.

Мәдениеттегі тарихи сабақтастықты түсіну «сабақтастық» ұғымын жан-жақты талдауды қамтиды. Тарихи тұрғыдан сабақтастық мәселесін алғашқы зерттеуді XIX-XX ғасырлардағы кейбір батыс философтарының танымдық және мәдени еңбектерінен табуға болады. Г.В. Гегельдің, А.Дж. Тойнбидің, С. Хантингтонның, К. Ясперстың, О. Шпенглердің еңбектерінде сабақтастық феноменінің тұжырымдамаларына ерекше назар аударуға тұрарлық.

Г.В. Гегель өткеннің рухани мұрасының оңтайлы аспектілерін қолдана отырып, тарихи процестің заңдарын талдау негізінде сабақтастық тұжырымдамасын жасады. Оның пайымдауы бойынша, сабақтастық өздігінен жүзеге асырылмайды, ол үшін мәдениеттер мен ұрпақтар арасында байланыс болуы керек. Бұл байланыс диалог немесе қарым-қатынас арқылы жүзеге асырылады [1, 67 б.].

А.Дж. Тойнби да тарихтағы адами қатынастар туралы маңызды пайымдаулар жасай отырып, сабақтастық механизмін талқылайды. Бұл механизмнің негізі ретінде адамды көрсетеді. Адамзатқа ғасырлар бойы жинақталған білім мен тәжірибені, сондай-ақ адамгершіліктің асыл қағидаларын мойындау немесе мойындамау тән. Сабақтастықтың түпкі мәні адамзаттың ғасырлар бойғы тәжірибесінің шеберлігін сақтау емес екенін де біле жүру маңызды. Себебі, сабақтастықтың басты мақсаты - озық тәжірибені интернационалдандыруға ықпал ете отырып, әркімге адамның қадір-қасиетін ешқашан жоғалтпайтын рухани және саналы азамат болуға көмектесу болып табылады. Содан кейін ғана, жер бетінде



адам баласы өмір сүргенше сабақтастық қызметі ешқашан үзілмейді деген механизм осы тұжырымдамадан қалыптасқан [2, 112 б.].

И.Т. Фролованың құрастырған философиялық сөздігінде көрсетілгендей: «Сабақтастық – даму процесінде жаңа мен ескінің арасындағы объективті қажетті байланыс, теріске шығару заңының маңызды белгілерінің бірі. Метафизикадан айырмашылығы, материалистік диалектика ауырлық центрін табиғаттағы, қоғамдағы және ойлаудағы прогрессивті даму процестерін зерттеуге аударады. Материя қозғалысының формаларының генезисі қозғалыстың әр жоғары формасы төменгі деңгейлермен байланысты бола отырып, оларды жоймайтындығын, бірақ дамуды сапалы жаңа деңгейге көтеріп, өзіне бағынатындығын көрсетеді. Диалектикалық тұрғыдан түсінілген теріске шығару тек ескіні жоюды ғана емес, сонымен қатар алдыңғы сатыларда қол жеткізілген прогрессивті, ұтымды дамуды сақтауды және одан әрі дамытуды білдіреді, онсыз өмірде де, танымда да алға жылжу мүмкін емес. Сабақтастық процестерін дұрыс түсіну әлеуметтік даму заңдылықтарын, ғылымның, мәдениеттің және өнердің ілгерілеуін талдау үшін, өткен жетістіктерге сыни көзқараспен және мәдени мұраны нигилистік теріске шығарумен күресу үшін ерекше маңызды» деп белгіленген [3, 340 б.].

Қазақстандық ғалым Э.Т. Құрманалиеваның зерттеулерінде келесі бір пайымдау көрсетілген: «... Авеста, сақтар мен ғұндардың мәдениеті, Орхон-Енисей жазба ескерткіштері, әл-Фараби, Ибн Сина, Жүсіп Баласағұни, Махмуд Қашқари, Қожа Ахмет Яссауи және Шығыстың басқа да белгілі тарихи тұлғаларының қызметі, қазақ философтарының, ақындар мен жыраулардың ойы ұрпақтардың тарихи тәжірибесінің сабақтастығы нәтижесінде жүзеге асырылды» [4, 27 б.].

Осылайша, тәжірибе мен дәстүр сабақтастығы XV-XVIII ғасырлардағы қазақ философиясының қалыптасуы мен одан әрі дамуында көрініс тапты. Осыған байланысты «сабақтастық» атты философиялық категориясы қазақ қоғамының тарихи қалыптасуы мен мұрасын қабылдауда ғана емес, одан әрі қарқынды дамуының жақсы әдіснамалық құралы бола алды.

Тарихи сабақтастықтың неғұрлым айқын тетігі ауызша тарихи білім (шежіре) негізінде ұрпақтар тәжірибесін ретрансляциялау қамтамасыз етілген кезде қазақ қоғамының әлеуметтік дамуында көрініс тапты. Шежіре дәстүрі қазақ халқы үшін ең негізгі мәдени-тарихи дәстүрлердің бірі болды. Қазақ қоғамындағы шежіре мәні бойынша бүкіл қоғамдық өмірдің дамуын бағыттаушы идеологиялық институт құрылды. Мәселен, Шоқан Уәлиханов, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы сияқты ғалымдардың қызметінің арқасында қазақ шежірелерін ауызшадан жазбаша нысанға көшті. Нәтижесінде, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының еңбектерінде қазақ халқының тарихи-генеалогиялық білімінің үлгілері жинақталып, жазбаша жазылды.

Шоқан Уәлиханов, Ыбырай Алтынсарин қазақтардың дәстүрлі мәдениеті мен философиясының түрлі аспектілерін зерттеуге баға жетпес үлес қосты. Олар еуропалық зерттеушілерге қазақ қоғамының тарихы мен философиясын зерттеуге қуатты серпін бере білді. Бұл жерде В.В. Бартольдтың зерттеулері үлкен қызығушылық тудырады.

Қазіргі кезеңдегі бірқатар еңбектер дәстүрлі қазақ қоғамының діни санасының ерекшелігін анықтауға арналған. Осы зерттеушілер арасында бірінші кезекте XV-XVIII ғасырлар арасындағы кезеңіндегі дәстүрлі қазақ қоғамының рухани мәдениетіндегі тарихи сабақтастықты талдауға арналған А.Т. Төлеубаев, М.С. Орынбеков, М.Х. Әбусейітова, А.М. Нұрғалиева, Р. Мұстафина, А.К. Сұлтанғалиева, А.К. Муминов, Л.Г. Ерекешева, Н.Д. Нұртазинаның жұмыстарын атап өтуге болады.

### ***Қазақ философиясының ислам философиясымен сабақтастығы***

Ислам ойшылдары әлемдік аренадағы философиялық ілімдердің тарихына және жалпы адамзаттың рухани тұрғыдан қалыптасуына көптеген ерекше идеяларды енгізді. Ислам дінін қабылдап, оның мәдениеті мен дәстүрлерін өзіне сіңіріп, олардың сабақтастығы нәтижесінің көрінісінің бірі – қазақ философиясы екені белгілі. Қазақ философиясының қалыптасуына ислам философиясының ықпалын қарастыру үшін, алдымен ислам философиясының қалыптасуының алғышарттарын айқындау қажет. Оның себебін, Жұмағұлов К.Т. түсіндіруімен байластыра аламыз: «Жаңа мыңжылдықта адамзат болашақ әлемнің контурларын анықтау проблемасына тап болды. Бүгінгі таңда әлем тарихы көптеген жолдармен халықтардың рухани өзара әрекеттесу дәстүрлерін анықтай бастады. Осыған байланысты, бұрынғы стереотиптерден алыстап, ежелгі дәуірден, орта ғасырлардан бастап бүгінгі күнге дейінгі әлемдік мәдениет пен жалпы әлемдік өркениеттер проблемаларына үлкен назар аудару керек» [5, 69 б.].

Мәселен, классикалық ислам философиясының негізгі қайнар көзі – ислам дінінің өзі. Ислам – өзінің айналасында жаңа әлеуметтік қауымдастық және онымен бірге жаңа мәдениет қалыптастырған нағыз руханилықтың ядросы. Ол мұсылмандар үшін жаңа өмірлік бағыт-бағдар беріп, әлем мен өмірді түсінудің жаңа негіздерін ұсынды. Ислам философиясының бірден-бір бастауы – Құран, сонымен қатар одан алынған және түсіндірілген идеялар. Құран исламда «Құдайдың сөзі» деп саналады, яғни керемет, ерекше және тек Құдайға белгілі ақпарат ретінде ұғынылады. Оның негізінде философия экзегетика ретінде қалыптасты, яғни «түсіндіру» жанрында одан әрі дамыды. Хронологиялық тұрғыда ислам философиясының негізгі қайнар көздері ретінде исламға дейінгі үнді философиясы мен иран философиясымен қатар ертедегі мұсылмандар

мұра еткен ежелгі грек философиясын атап өтуге болады. Осылайша, ғасырлар тоғысында да, заман мен ғылым талаптарына сай, Құран тиісті зерттелу тұрғысынан талданды – теологиялық, лингвистикалық, заңды, метафоралық анализ негізінде. Осы талдаулардың кейбіреулері өз ұсыныстарын өрбітті – анық немесе жасырын да формалары тарады. Мысалы, Пайғамбар қайтыс болғаннан кейін шамамен бес жүз жыл өткен соң, теолог және мистик әл-Газали Құранға негізделген дәлелдердің бес түрін «әділ тепе-теңдік» ретінде ұсынды, оның көмегімен жердегі тіршілік иелерінің, яғни адамның ой-пікірлерінің ақиқаты немесе түпнұсқалығы осы әділ тепе-теңдік бойынша анықталуы мүмкін. Түсіндірудің бұл формалары Аристотельдің категориялық силлогизмінің бірінші, екінші және үшінші фигураларының, сондай-ақ логикалық шартты және дизъюнктивті силлогизмдердің баламалары болып табылады.

Ислам философиясы – Араб халифатының құрамына кіретін халықтардың философиясы. Бұл философияның тілдері – араб және парсы. Ол сондай-ақ исламның діни дәстүрімен тығыз байланысты. Атап өту керек, ислам философиясы ұғымының бірнеше нұсқалары бар, солардың қатарында «араб-мұсылман философиясы» немесе «мұсылман философиясы» кездеседі. Өз кезегінде, оны ислам дүниетанымының үстемдігі дәуірінде пайда болған философиялық рефлексия дәстүрі деп түсіндіруге болады. Ислам философиясының тарихы үш негізгі кезеңнен тұрады: классикалық немесе ортағасырлық (VIII-XIV), постклассикалық (XIV-XIX), қазіргі (XIX ғасырдың екінші жартысы). Классикалық кезеңде бес негізгі философиялық бағыттар мен мектептер пайда болып, дамыды: мутазилизм, фәлсафа, исмаилизм, ишкаризм және сопылық. Постклассикалық кезең жаңа дүниетанымға негізделген «әлемді жабдықтау» туралы мүлдем жаңа ілімнің негізін қалаушы Ибн Халдунның шығармашылығымен белгілі. Қазіргі кезең Батыс өркениеті жағдайында классикалық қоғамның өркениеттік негіздерін сақтау мүмкіндігін қарастырады.

Мұсылман мемлекетінің алғашқы ғасырларында ислам қоғамындағы адамдардың қарым-қатынасын реттейтін діни және құқықтық қағидалар мен ережелердің белгілі бір жиынтығы болды. Христиан дініндегідей, исламдағы теология діннің өзі пайда болғаннан әлдеқайда кешірек дамыды. Алғашқы үш ғасырда ислам секталар мен әртүрлі бағыттағы ілімдер түрінде өмір сүрді, ал Ислам идеологиясы осы бағыттар мен секталардың күресі барысында қалыптасты. В.В. Бартольд атап өткендей, «Діннің жеке элементтері арасында логикалық байланыс орнату қажеттілігі тек кейінірек, даулардың әсерінен және басқа ұлтшылдармен туындайды» [6, 186 б.].

Сенім догмаларының дамуы мен түсіндірілуі халифаға емес, мемлекеттік немесе діни мекемелерге емес, жеке адамдарға, теологтарға

тиесілі болды. Бұл исламның ерекшелігі еді. Дінге сену шіркеуге мойынсұну деп жариялаған христиан дінінен айырмашылығы, ислам басынан бастап Аллаға мойынсұну ретінде қарастырылды. Көрсетілген қағидаттардың негізі қазақ философиясының қалыптасуына да әсерлі ықпалын тигізді.

Қазақ халқының ұлттық дәстүрлерінің рухани өзегіне айналған ислам қазақ философиясының негізгі сабақтастық компоненті болып табылатын этиканы, ғылымды, ағарту идеологиясын берді. Исламның барлық халықтар үшін, атап айтқанда, қазақ халқы үшін идеалды құрайтын, мәдениетті құрайтын рөлі өте маңызды екені сөзсіз.

Сопылықтың да сабақтастық құралы ретінде қазақ философиясымен байланысын зерттеудің үлкен перспективасы бар екенін атап өткен жөн. Қазірдің өзінде қазақ исламының сопылық негізі болғаны анық. Ерте орта ғасырларда көшпенділер негізінен сопылық миссионерлердің (мысалы, Қожа Ахмет Ясауи сияқты көрнекті өкілдерінің) арқасында мұсылман болды. Одан әрі Қазақстан жоғары морализммен, көшпенділердің психологиясына жақындығымен, өзінің уағыздарының көркемдік формасымен (астарлы әңгіме, ақындық Қара сөздер, діни мәтіндер және т.б.) сипатталатын исламның сопылық нұсқасына бет бұруды жалғастырды. Сопылық ежелгі ақындардан бастап Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлына дейінгі қазақ философиясының барлық көрнекті қайраткерлерінің дүниетанымына үлкен әсер етті.

Абай Құнанбайұлы – қазақ ақыны, композитор, ағартушы, ойшыл, қоғам қайраткері, қазақ жазба әдебиетінің негізін қалаушы және оның бірінші классигі, ағартылған ислам негізінде еуропалық мәдениетке жақындау рухындағы мәдениетті реформалаушы.

Абай Құнанбайұлының дүниетанымының қалыптасуына ислам ойшылы, калам матуридизм мектептерінің негізін қалаушы Әбу-Мансұр әл-Матуридидің көзқарастары әсер етті. Олардың кейбір тақырыптары бойынша діни сәйкестілігін байқауға болады. Осылайша, Әбу Мансұр әл-Матуридидің сенімін ұтымды пайымдау әдістері мен қағидаттарын талдау оның ежелгі түріктер заманынан бастау алатын қазақ халқының дәстүрлі гносеологиясымен өзара тығыз байланыстылығын көрсетеді. Мысалы, қазақ ақын-ойшылдарының, атап айтқанда Абай Құнанбайұлының шығармаларынан келесі үзінділер келтіруге болады:

Алла деген сөз жеңіл,  
Аллаға ауыз жол емес.  
Ынталы жүрек, шын көңіл,  
Өзгесі хаққа құл емес.  
Жүректің көзі ашылса,  
Хақтықтың түсер сәулесі.

Көңілден кірді қашырса,  
Адамның хикмет кеудесі [7, 52 б.].

Демек, Құдайды тану кімге қолжетімді деген мәселеде ислам философиялары мен Абай Құнанбайұлы көзқарастарының ұқсастығы мен сәйкестігі де бар. Ақыл бұл – Адамға Құбайдан берілген рақым деп жоғарыда көрсетілген үзінді бойынша, ойшыл ой қорытындылаған.

Абай Құнанбайұлының философиялық көзқарастарын дүниетанымдық негіздер тұрғысынан сипаттай отырып, әртүрлі авторлар оларды әртүрлі бағалайды: пантеизм, теизм, деизм, тіпті материализм ретінде. Соңғы көзқарас кеңестік тоталитарлық кезеңде үстемдік еткен таптық көзқарастың тұжырымдамасын көрсетті. Абай Құнанбайұлының материализмі туралы айту қиын, әсіресе мына жолдарында: «Діннің қанша түрі болса да, олардың бәрі Құдайға тән әділеттілік пен махаббат. Әлемді адамдар жаратпады – олар тек Алла жаратқан әлемді біледі. Адамдар жоғары әділеттілік пен сүйіспеншілікке ұмтылады, ал Алланың ұлылығына шын жүректен сенетін және түсінетін адам дана болады. Алла Тағаланың ұлылығына шын жүректен сеніп, оны түсіндім» [8, 34 б.].

Абай Құнанбайұлы тұжырымдамасында Жаратушыға деген көзқарас пен оған деген қызмет етудің екі кесіндісін ажырата білу қажет: біріншісі – исламды қабылдаған кезде, не үшін сенім бар екенін нақты түсініп, ақыл күшіне сүйене отырып, оның қағидаттарын қорғаса, екіншісі – соқыр сенімге сүйену нәтижесінде пайда болатын күш-серпін ретінде ажырата аламыз. Бұл қазіргі тілмен айтқанда, әлемге діни көзқарастың ішкі мазмұны және оның сыртқы көрінісін, діндарлық пен діни практиканың мазмұнды жағын ашып көрсетеді. Абай Құнанбайұлының мұндай ұстанымының қалыптасуына терең негізінде әл-Фарабидің үлесі бар десек қателеспейміз.

Абай Құнанбайұлы басқа да қазақ ойшылдары сияқты, қазақ халқының өзін-өзі анықтау проблемаларын терең бастан кешірді, мұны сол кездегі қазақ қоғамының қиыншылықтары мен тапшылықтарын өткір сынаумен байланыстыруға болады. Бірақ бұл ақыл, жақсылық, адамгершілік жолындағы болашақ кемелдікке жету үшін қажет шығармашылық сын болды деп айта аламыз [9, 41-48 бб.].

Осылайша, қазақ философиясы Абай Құнанбайұлынан бастау алады, оның бейнесінің жалғастырушылары ХХ ғасырдың басында өмір сүрген Шәкәрім Құдайбердіұлы мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болды.

Өз шығармашылығында Шәкәрім Құдайбердіұлы Абай Құнанбайұлынан кейін ислам философиясы идеясын одан әрі дамыта түсті. Қазақ ойшылының рухани мұрасын талдау адам өмірі мен даму кеңістігі ретінде Алла туралы, діни сенім туралы ойлар (Шәкәрім Құдайбердіұлының «Иманым» деп аталатын тұтас бір шығармалар топ-

тамасы бар) ұлы ақын-философтың шығармашылығында маңызды орын алатынын көрсетеді. Оның барлық дүниетанымы, оның барлық философиялық көзқарастары ойшылдың діни көзқарастарына енеді деп сенімді түрде айтуға болады.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни дүниетанымының қайнар көзі көпғасырлық тарихы мен өзіндік ерекшеліктері бар сопылық дәстүр болып табылады. Жан дүниелік жамандықтан сабырлылық пен аскетизм арқылы тазару, ең бастысы – Құдайға деген жан-жақты сүйіспеншілік идеясы, сопылық ілімінің маңызды белгілері мен сипаттамалары оны біріктіруге мүмкіндік береді. Сопылықты уағыздаушылар адамның жаны Құдайдың жанының бір бөлігі деп санайды, сол себептен де сенушілердің басты мақсаты – Құдаймен қайта қосылу деп тұжырымдалады.

Шәкәрім Құдайбердіұлының «Иманым» топтамасындағы өлеңінде Құдай дәл осындай мистикалық мағынада «жар» («сүйіктім») сөзі «ақиқат» дегенді білдіреді. Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің сопылық көзқарасын айқын білдіріп, былай деп жазды:

Кімге келсе бір бәле –  
Жар жіберген көлеңке.  
Жақсылық болса егерде –  
Жар нұрынан бір сәуле.  
Бұл әлемнің әртүрлі,  
Бөлек емес ешбірі.  
Бәрі де жардың бір сыры,  
Не көлеңке, не нұры [10, 256 б.].

Ислам философиясы адамның көз алдында пайда болатын әлем шексіз болып көрінетінін талдайды, бірақ оның шегі де бар, ол бір-біріне қарама-қарсы бөлшектерден тұрады. Бұл қарама-қайшылықтар тепе-теңдікті қамтамасыз етеді, егер оларда өзгерістер болса, бәрі бірден өледі делінеді. Бірақ жаратылыстар оларды құратын және жоятын күш алдында әлсіз және дәрменсіз. Олар өздерін құрған күшке тәуелді. Бұл мәселе қазақ ойшылдарының шығармаларында кеңінен көтерілген. Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармашылығынан мысал келтіретін болсақ:

Молдалардың әдісін,  
Пайғамбардан хадисын,  
Әулиелік жадысын –  
Алмадым ақыл тыйғанын.  
Айтса да қандай ғалым зат,  
Дәлелсіз болса, бәрі – оғат.  
Даусыз таза хақиқат,  
Жолында жанды қиғаным [11, 221 б.].



Көріп отырғанымыздай, Шәкәрім Құдайбердіұлының пікірі ислам философиясы өкілдерінің ойларымен толық үндес. Шәкәрім Құдайбердіұлының алғашқы ұстазы қазақ халқының бай рухани әлемі болды.

XX ғасырдың басындағы қазақтың біртума ойшылдарының бірі атақты Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болды. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы көрнекті ойшыл-философ қана емес, ақын, публицист, тарихшы, этнограф, қазақ ауыз әдебиеті мен ислам теориясының білгірі болған. Араб және парсы тілдерін жетік білу, табиғи ақындық дарын, туған халқының мәдениеті мен тарихын терең түсіну, аналитикалық қабілеттер оған болып жатқан оқиғалар мен құбылыстардың мәнін тереңірек және айқын түсінуге, оларды ағартушылық көзқарастарымен салыстыра отырып бағалауға көмектесті.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының ең көрнекті философиялық шығармаларының бірі – «Жер мен көк» поэмасы. Поэма философиялық және моральдық уағыз-әңгіме түрінде құрылған және ең алдымен діни функцияға ие. Онда ол Данте, Милтон, Шведборг, Шеллинг, Фихте және басқа Батыс Еуропа ойшылдарына жақын. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы мұнда тек ақын ретінде ғана емес, сонымен бірге діни ұстанымдарды, космогенез туралы ежелгі ілімдерді, халық аңыздарын, эзотерикалық даналықты түсіндіретін нағыз философ ретінде өзін таныта білді. Поэма грек-рим антикалығының сюжеттерін, библиялық және Құран бейнелері мен мәтіндерін қазақ халқының діни санасымен ұштастырған. Поэмада дін мен мораль, сенім мен ақыл, өмір мен өлім, әлемдік діндер ілімдерінің синтезіндегі Құдай өсиеттерінің мағынасы және ежелгі әдептердің даналық мұрасы туралы сұрақтар бар. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы өзінің көзқарасы мен қиялы арқылы өзінің суреттерін (әлемді құру, түпнұсқа күнә және т.б.) жеткізе отырып, әлемді түсінуге тырысады. Ойшыл бір Құдайдың күшімен құрылған Аспан мен жер арасындағы тепе-теңдік туралы айтады. Оған адам жолы игі істер жасай отырып ғана жете алады деген көзқарастар көрсетілген [12, 44 б.].

Поэмада біз әлемнің, жердің және Адамның жаратылысын түсіндіруге дәстүрлі емес көзқарастарды кездестіреміз. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы белгілі канонизацияланған бейнелерді жаңа мағынада береді, жер мен көктегі дәстүрлі идеяларға сәйкес келмейтін заттар мен құбылыстардың әртүрлі символдарын жасайды.

Оның тұжырымдамасының ерекшелігі - ғалам сан алуан және шексіз, сансыз өзгертін әлемдерден тұрады. Оның діни санасы да қозғалыста, кеңістік пен уақытты, адамды, Құдайды білуге бағытталған. Діни ілімде бір-бірімен өзара әрекеттесетін жарық пен қараңғылықтың, жақсылық пен жамандықтың эзотерикалық символикасы жатыр. Аспан мен жер бір-бірімен байланысты, ал әмбебап ақыл – Құдай.

Осылайша, ислам философиясын басшылыққа алған, сабақтастықты танытқан Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы мен ислам ойшылдарының түйсіні арасындағы рухани байланысты табуға болады.

Ислам философиясының ірі өкілі Әбу Мансур әл-Матуридидің айтуынша, аян Құдайдан шыққан және ол барлық нәрсенің Иесі. Ол бұл тұжырымдаманы Құдайдың еркіне бағынбай қабылдауды талап етеді. Бұл тұжырымдаманы қазақ халқы да сол қалпында қабылдады деп айтуға болады. Мәселен, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармасындағы бұл жолдар Әбу Мансур әл-Матуриди тұжырымдамасымен терең үндес:

Бір Алла – серігі жоқ, жалғыз өзі,  
Оның жоқ ата-ана, ұғлы-қызы.  
Тумайды, өзі ешкімнен туылмады,  
Осылай «Кул һуа Алла» – Құран сөзі  
Ол Алла жасим жауһар – ғариз емес,  
Боларға басқа-басқа бөлектенбес.  
Алланы еш нәрсеге сатуға  
Еш нәрсе оған ұқсап, жөні келмес!  
Дүниеде еш нәрсе жоқ теңдес оған,  
Өзінің зақымынан қайум тұрған.  
Өзі жалғыз, мұқтажсыз, мұңсыз Құдай,  
Барша мұқтаж өзіне болған оңай [13, 124 б.].

Бұл жолдар шығарма авторының философиялық-теологиялық мәселелер туралы хабардар болуының жоғары дәрежесін көрсетеді. Мұндай эрудиция барлық қазақ ойшылдарына тән деп айтуға болады. Осылайша, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының философиясы өзекті және пікірталас тудыратын, қазақ халқының рухани дәстүріне айналған көптеген діни-философиялық идеялардың ықпалын қамтитын ерекше мұрасы деп қорытындылауға болады.

### ***Қорытынды***

Бұл мақалада ислам философиясы тарихын зерттеу және тарихнамалық талдау негізінде қазақ философиясының қалыптасу мәселелері қарастырылды. Қазақ ойшылдары ислам философиясының жалпы тұжырымдамасын жинақтап, Құдай мен адамның өзара қарым-қатынасын, иман мен білімді ұғыну барысында өз күйзелістеріне көшетіні, сол арқылы сана мен сезімнің мүмкіндіктерін кеңейткені анық.

Сонымен қатар, ғылыми мақала ислам философиясы қазақ философиясы дәстүрінің ажырамас бөлігі болып табылатындығының маңызды дәлелі. Қазақ философиясының рухани әлемі ислам философиясында терең көрініс тапты: өмір ерекшеліктері, әдет-ғұрыптар, дәстүрлер және исламды

қабылдау көзқарастарының ұқсастығы мен сәйкес келуімен ерекшеленді. Бұның негізі дәлелі – қазақ ойшылдарының шығармашылығы, яғни Абай Құнанбайұлының, Шәкәрім Құдайбердіұлының және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының еңбектері қазақ философиясының қалыптасу үдерісіндегі сенімнің маңызы мен рөлін зерттеуде баға жетпес мұра болып табылады.

Кеңес заманында қазақ философиясы туралы айтуға тыйым салынды. Бірақ, бүгінгі күні қазақ философиясы өзінің дарынды да, талантты тұлғаларының арқасында әлемдік аренаға шыға алды. Әрине, оның өсіп-өркендеуі мен философиялық білімнің тақырыбына айналуында қазақ даналығының антологиясы, оның сапалық тереңдігі, оны зерттеген адамдардың үлесімен де байланысты болды.

Қорытындылай келе, өткеннің рухани мұрасына жүгінбей, оның әлем мен адамның қазіргі дүниетанымдық көзқарасына еңбей, халықтың өзін-өзі тануы мүмкін емес. Сондай-ақ, онсыз қазіргі заманғы қоғамдық сұраныс пен контекстінде, халық ойшылдарының мұрасын терең зерттеу мүмкіндігі туындамас еді. Осыған байланысты бұл тақырып Қазақстан халқының руханилығы мен дүниетанымын қалыптастыру тұрғысынан да, қазақ халқының тарихын, мәдениеті мен философиясын жаңа парадигмалық зерделеу негізінен де ерекше маңыздылыққа ие.

### *Әдебиеттер тізімі*

- 1 Гегель Г.В. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – 479 с.
- 2 Тойнби А.Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
- 3 Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. – М., 1991. – С. 360.
- 4 Курманалиева Э.Т. Развитие идей формирования здорового образа жизни в истории казахской педагогической мысли (период казахского ханства): автореф. дисс. канд. наук. – Алматы, 2008. – 27 с.
- 5 Жумагулов К.Т. Актуальные проблемы изучения и преподавания всемирной истории в Казахстане // Материалы Международной научно-практической конференции: «Всемирная история: Проблемы исследования и преподавания», посвященной 75-летию академика К.Н. Нурпеиса в рамках «Нурпеисовских чтений». (Алматы, 12 марта 2010 г.). – Алматы, 2010.
- 6 Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. Соч., Т. 6 – М., 1966. – 300 с.
- 7 Абай өлеңдері мен шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 2003. – 296 б.
- 8 Абай. Қара сөздер. – Алматы: Өнер, 2005. – 129 с.
- 9 Нысанбаев А.Н. Абай и Шакарим: концепция Бога и концепция Разума // А.Н. Нысанбаев. Становление исламской философии в Казахстане. – Алматы: ИФПР МОН РК, 2000. – 274 с.
- 10 Құдайбердиев Ш. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, кара сөздер). – Алматы, Жазушы, 1988. – 560 б.

11 Шәкәрім. Иманым. – Алматы: Арыс, 2000. – 321 б.

12 Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.

13 Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Алаш, 2003. – 430 б.

### *Transliteration*

1 Gegel' G.V. Lekcii po filosofii istorii [Lectures on the Philosophy of History]. – SPb.: Nauka, 2000. – 479 s.

2 Tojnbi A.Dzh. Postizhenie istorii [Comprehension of History]. – M.: Progress, 1991. – 736 s.

3 Filosofskij slovar' [Philosophical Dictionary]. Pod red. I.T. Frolova. – M., 1991. – 360 s.

4 Kurmanalieva Je.T. Razvitie idej formirovaniya zdorovogo obraza zhizni v istorii kazahskoj pedagogicheskoy mysli (period kazahskogo hanstva) [Development of Ideas for the Formation of a Healthy Lifestyle in the History of Kazakh Pedagogical Thought (the Period of the Kazakh Khanate)]: avtoref. diss. kand. nauk. – Almaty, 2008. – 27 s.

5 Zhumagulov K.T. Aktual'nye problemy izucheniya i prepodavaniya vseмирnoj istorii v Kazahstane [Actual Problems of Studying and Teaching World History in Kazakhstan] // Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii: «Vseмирnaja istorija: Problemy issledovaniya i prepodavaniya», posvjashhenoj 75-letiju aka-demika K.N. Nurpeisa v ramkah «Nurpeisovskih chtenij». (Almaty, 12 marta 2010 g.). – Almaty, 2010.

6 Bartol'd V.V. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata [Works on the History of Islam and the Arab Caliphate]. Soch., T. 6. – M., 1966. – 300 s.

7 Abaj өлеңдері мен шығармаларының екі томдық толық жинағы [Complete Collection of Abai's Poems and Works in Two Volumes]. – Almaty: Zhazushy, 2003. – 296 b.

8 Abaj. Қара сөздер [Black Words]. – Almaty: Өнер, 2005. – 129 s.

9 Nysanbaev A.N. Abaj i Shakarim: koncepcija Boga i koncepcija Razuma [Abay and Shakarim: the Concept of God and the Concept of Mind] // A.N. Nysanbaev. Stanovlenie islamskoj filosofii v Kazahstane. – Almaty: IFP MON RK, 2000. – 274 s.

10 Құдајбердиев Ш. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер) [Works (Poems, Epics, Obscenities)]. – Almaty, Zhazushy, 1988. – 560 b.

11 Шәкәрім. Иманым [My Faith]. – Алматы: Арыс, 2000. – 321 б.

12 Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі [Kazakh Chronicle]. – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.

13 Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалар жинағы [Multi-Volume Collection of Works]. – Алматы: Алаш, 2003. – 430 б.

**Сыбанбаев К.У., Оздемир И., Кельдинова А.Б.  
Вопросы преемственности в казахской философии**

**Аннотация.** В статье раскрывается преемственность философских идей казахских мыслителей конца XIX–начала XX века. Помимо этого, рассматриваются основные идеи и предпосылки влияния преемственности казахской философии с исламской философией. Приведены особые примеры единых источников, возникших как результат преемственности, также авторы заинтересованы в данных философских учениях, в истории их развития. Особое внимание уделяется мировоззрению и философско-религиозным идеям Абая Кунанбаева, Шакарима Кудайбердиева и Машхур Жусупа Копеева. Данное научное исследование демонстрирует важные особенности взаимосвязи казахской философии с исламской философией, дополняя ее новыми выводами о формировании казахской философии. Научно-практическая значимость исследования определяется тем, что она представляет большой интерес для учёных, специализирующихся в области казахской философии и истории исламской философии.

**Ключевые слова:** казахская философия, исламская философия, история, преемственность.

**Subanbayev K., Ozdemir I., Keldinova A.  
Issues of Continuity of Kazakh Philosophy**

**Abstract.** The article reveals the continuity of philosophical ideas of Kazakh thinkers of the late XIX – early XX century the main ideas and prerequisites for the influence of the continuity of Kazakh philosophy with Islamic philosophy. In addition, the are considered. Special examples of common sources that arose as a result of continuity are given. Also, the authors are interested in these philosophical teachings, in the history of their development, special attention has been paid to the worldview of the philosophical and religious ideas of Abay Kunanbayev, Shakarim Kudaiberdiyev, and Mashhur Zhusup Kopeev. This scientific study demonstrates important features of the relationship between Kazakh philosophy and Islamic philosophy, supplementing it with new conclusions about the formation of Kazakh philosophy. The scientific and practical significance of the study is determined by the fact that it is of great interest to scientists specializing in the field of Kazakh philosophy and the history of Islamic philosophy.

**Key words:** Kazakh philosophy, history, Islamic philosophy, continuity.

**«ПОСТПРИВЫЧНАЯ» РЕАЛЬНОСТЬ: УРОКИ ПАНДЕМИИ\***

<sup>1</sup>Соловьева Грета Георгиевна, <sup>2</sup>Рахметова Жазира Акитаевна

<sup>1</sup>*soloveva.greta@mail.ru*, <sup>2</sup>*zh-rakhmet@bk.ru*

<sup>1,2</sup>Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК  
(Алматы, Казахстан)

<sup>1</sup> *Greta Solovieva*, <sup>2</sup> *Zhazira Rakhmetova*

<sup>1</sup>*soloveva.greta@mail.ru*, <sup>2</sup>*zh-rakhmet@bk.ru*

<sup>1,2</sup> *Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS*  
(*Almaty, Kazakhstan*)

**Аннотация.** В статье анализируется трансформация системы ценностей, вызванная переходом к «постпривычной» реальности. Подчеркивается, что в связи с пандемией мир оказался в «пограничной ситуации», когда акцентируются смысло-жизненные проблемы, назревает потребность в философском осмыслении происходящих ценностных изменений. На повестке дня – вопросы о ценности жизни, об отмене потребительских стандартов, возрождении нравственных императивов солидарности и взаимопомощи. «Постпривычная» реальность – это обновление и очищение мира, возрождение духовно-нравственных принципов бытия человека в мире. Здоровье как ценность культуры – есть совокупность духовного климата общества, преодоление отчуждения, агрессии, алчности, возвращение к ценностям традиционной культуры казахов. В статье приводятся результаты опроса экспертов – взгляды на происходящие события трех поколений одной казахстанской семьи, выступающей в качестве «идеал-типического образа» по Максус Веберу.

**Ключевые слова:** человек, пандемия, постпривычная реальность, «жизненный мир», трансформация ценностей, вакцинация, солидарность.

### Введение

Нам предстоит выяснить, каковы характеристики и параметры «постпривычной» или «постнормальной жизни?». Имеет ли пандемия только негативные следствия или неожиданно проявляются ее позитивные «уроки?». Задумаемся, что было для нас «нормой», «привычкой» и надо ли возвращаться к прежней жизни? Если нормой и привычкой были потребительская психология, стремление к роскоши, безответственное отношение к здоровью окружающего

---

\* Это исследование проводилось в рамках научной программы № OR1146546 «Исследование культуры и ценностей общества в контексте стратегии устойчивого развития Казахстана» по программе целевого финансирования Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.



мира, утрата духовно-нравственных ориентиров, то к таким способам жизни и структурам поведения лучше не возвращаться. Не диктует ли пандемия, что мы должны измениться, обрести ответственность за свою судьбу и судьбу страны, а, может быть, и всего мира?

Возврата к прежнему уже нет. Да, мы будем добиваться отмены ограничений, свободы передвижения и общения. Но наступление невидимого врага вынуждает понять и принять философскую истину о том, что ответственность должна предварять свободу. Не произвол, не вызывающее «я хочу» есть основа свободы в ее подлинном смысле, а следование духовно-нравственным принципам, ограничивающим своеволие и желание утвердить свое «я» вопреки императивам глобальной солидарности.

Покажем, что в эпоху пандемии человечество оказывается в пограничной ситуации, и это актуализирует философское осмысление проблемы жизни и смерти, духовного и физического здоровья нации.

Обратимся к казахстанским реалиям и выясним, как наши граждане совместно с общественными структурами и государством противостоят пандемии. Стремятся ли они вернуться к прежней, «нормальной», «привычной» жизни или осознают, что система ценностей необходимо трансформируется, что культурное наследие казахского народа и других этносов республики получает возможности нового возрождения и обновления, задаваемого условиями пандемии и современного цифрового мира?

Пандемия имеет не только негативные следствия, но и позитивные уроки, взывая к философскому анализу происходящих событий, к совершенствованию человека и его «жизненного мира».

### ***Методология***

В статье используются апробированные методы историко-философской реконструкции и философской компаративистики в связи с необходимостью представить концепции духовного и физического здоровья учителей человечества – Гиппократа, Клавдия Галена, Абу Насра аль-Фараби, Абу Али Ибн Сины и их современных последователей.

Авторы применяют также методы качественной социологии: включенного наблюдения и глубинного интервьюирования, чтобы выявить, каким образом казахстанцы проявляют сплоченность и солидарность в противодействии пандемии.

### ***О философии здоровья и двух этапах восприятия пандемии***

Отец врачевания, греческий философ и целитель Гиппократ первым в истории культуры обосновал тезис о зависимости здоровья человека от

состояния общества, его законов, нравственных принципов и психологического настроения. Психологические характеристики не индивидуальны, но характеризуют все общество в целом [1]. Сегодня возникает потребность в противостоянии коллективной панике и страху, в формировании здоровой психологической атмосферы – спокойствия, взаимоподдержки, уверенности в будущем.

Клавдий Гален, римский философ и врач, последовать Гиппократу, рассматривал медицину как философию и искусство. Медицина должна быть основана на принципах философии и соприкасаться своей сущностью с искусством. «О том, что наилучший врач есть также философ», – Гален не только следует призыву Гиппократу, но и развивает философские принципы исцеления человека [2].

Принцип солидарности, социального единства заложен в основах восточного космоса культуры. В трудах аль-Фараби здоровье трактуется как категория социальная и политическая. Наш великий предок настаивает на том, что условием здоровья и счастья каждого жителя «добродетельного города» является здоровье и счастье всех окружающих. Сегодня этот тезис звучит актуально. Только вместе, только сплотившись, мы сможем одолеть коварного, изворотливого врага. Каждый несет сегодня ответственность за жизнь и здоровье не только самого себя и своей семьи, но и здоровья и благополучия всего общества. Аль-Фараби ждет от нас понимания всей серьезности ситуации и совместных активных действий [3].

Ибн Сина, гений восточной философии и медицины, учит, что о здоровье тела нельзя говорить вне его отношения к душе. Состояние души, ее нравственные принципы, имеют самое непосредственное отношение к физическому здоровью. Порочность – погоня за наслаждениями, ожорство, разгульный образ жизни, зависть, агрессия, алчность, – все это губительно воздействует на здоровье человека, понимаемого как целостное существо, в единстве души и тела [4].

Современные исследователи подчеркивают, что проблема здоровья недостаточно изучена в философском аспекте и выделяют несколько возможных подходов: историко-философский, мировоззренческо-методологический, аксиологический и праксиологический. Необходимо учитывать многообразие форм физического, психического и социального состояний человека.

На наш взгляд, определяющим должен стать гуманитарный дискурс, включающий остальные методы. Здоровье в этом дискурсе следует рассматривать как философскую, метафизическую категорию, располагая ее в контексте мировоззренческих универсалий «Бог – человек – душа – тело – жизнь – смерть – Смысл». Так исследовалась эта проблема в учениях

мыслителей Востока и Запада, где имеется поистине золотой запас идей и еще не освоенных способов и методов сохранения здоровья души и тела.

Здоровье как философская категория извлекается из привычного ряда терминов: «боль, болезнь, лечение, таблетки, хирурги» и встраивается в другой смысловой ряд: «жизненный мир», творчество, качество жизни, самореализация».

В современном мире происходит изменение отношения человека к здоровью как ценности. Ситуация пандемии побуждает к переосмыслению проблемы здоровья, к пониманию здоровья как меры возможностей и выделению этической, психологической и социальной составляющих своего состояния. Сохранение и реализация человеческого потенциала рассматривается ныне «как важнейший показатель развития общества» [5, с. 67].

Эпидемии настигали людей во все времена – холера, чума, полиомиелит. Но то, что случилось сегодня, произошло, без преувеличения, впервые. Выясняется, что глобализация охватывает не только экономику, политику, культуру. Эпидемия становится глобальной, превращаясь в пандемию. Нигде, ни на каком далеком острове, нельзя уже укрыться. Опасность везде и повсюду. Против человеческого разума, создавшего искусственный интеллект и цифровые технологии, выступает неведомый, коварный, мутирующий враг, забирающий человеческие жизни, невзирая на пол, возраст, богатство, власть. Всех уравнил невидимый противник, не признавая заслуг и регалий.

В первое время в обществе началась паника. Страх проникал через социальные сети, ВАТЦАПы, телефонию. Он зловеще повисал в воздухе, пробираясь в квартиры и парки. Неопределенность, непредсказуемость, неочевидность, неизвестность, – вот, что породило в первые дни и месяцы растерянность, чувство беспомощности, незащищенности. Человек должен знать, и тогда он будет действовать. Но неожиданное нападение трудно было осознать, и, тем самым, противостоять атаке.

Казахстанцы мобилизовали физические и духовные силы. Государство, общество, граждане, – все вместе встали на защиту здоровья нации, жизни страны и всего человечества. Ситуация как на войне. А может быть, и сложнее. Враг невидим и очень изворотлив в своей миграции, изменяясь и уклоняясь от наносимых ударов.

На первом этапе, когда медики, сконцентрировав все силы, искали защиту – лекарства и вакцину, спасением стал режим самоизоляции и масок. Люди вдруг и разом оказались в другой реальности. Работа и учеба – на «удаленке», места увеселения и отдыха, парки, стадионы, бассейны, театры и даже мечети и храмы закрылись. Не летали самолеты, остановились поезда. То, что было привычным и таким необходимым, попало под

обоснованный запрет. Ограничительные меры, локдауны и нарастание волны заболеваний со смертельными исходами.

Самоизоляция оказалась для многих суровым испытанием. Человек, как известно, существо социальное, «ансамбль общественных отношений», и ему очень нелегко выдерживать такой режим. Но самоизоляцией в полном смысле этого слова подобную жизнь вряд ли можно было назвать: акцент переместился в цифровую реальность. В Интернете, социальных сетях жизнь необычайно активизировалась. Работа, конференции, учеба, продажи и покупки и даже балы, – все проводилось в режиме онлайн. Какая же это самоизоляция? Но люди психологически страдали. Цифровая реальность не может заменить свежего воздуха, зеленой травы, ласкового солнца. В цифровой реальности при всех ее возможностях и приманках можно просто задохнуться.

Самоизоляция начинала выяснять, кто есть кто. Люди попали в ловушку, что приостановило их повседневный бег, не дающий ни секунды на отвлеченные размышления. Остановившись, они призадумались и кое-кто, а, может быть, даже многие обнаружили в себе тягу к философскому вопросу о смысле того, что происходит в мире и с ними самими. Люди оказались в экзистенциальной, «пограничной ситуации» между жизнью и смертью. Каждый день сообщались сводки умерших, уходили родственники, соседи, друзья. Смерть подошла совсем близко. Жизнь угрожала оборваться в каждую минуту.

Мировоззрение, жизненные ценности уже не могли быть прежними. Надо было успеть сделать самое важное. Надо было успеть сказать дорогому человеку слова, которых он так долго ждал, поиграть с ребенком, послушать близких. Надо приостановиться в своей жажде потребления, увлечении «шопингом». Приходится экономить, ничего лишнего, никаких непродуманных покупок. Кто-то из семьи потерял работу, семейный бюджет пострадал, и в итоге проявилась никчемность «идеологии потребительства». Пришло понимание, что потреблять человек должен всегда, но потребительство – это совсем иное, гонка за суперсовременными модными вещами, подстегиваемая рынком.

Самоизоляция изменяла «жизненный мир» казахстанцев: семья, работа, образование, традиционные ценности. Семья выдерживала испытание на прочность. У людей появилось больше времени, чтобы заниматься детьми, укреплять семейные устои. А кто-то, напротив, не выдерживал режима самоизоляции, почувствовал невыносимое, психологическое напряжение, которое разразилось ссорами и конфликтами.

Онлайн-образование, вынужденный опыт, тоже обнаружило противоречивость. Родители сидели с детьми в ZOOMЕ, а то и вовсе делали за них задания, если только могли их осилить. Дети реагировали по-разному. Од-

ним нравилось, что можно не ходить в школу, не подчиняться дисциплине и свободно распоряжаться временем дома. Другие же, а таких оказалось большинство, стремились к одноклассникам и учителям, страдая от нехватки живого общения.

И работа «на удаленке» получила неоднозначные оценки. Большинство казахстанцев предпочли бы работу в коллективе, в команде, в офисе. Но режим самоизоляции диктовал свои условия.

Мы убеждены, что проблема здоровья должна обсуждаться именно с позиций «жизненного мира» человека как совокупности ценностных ориентацией, поведенческих структур, основных форм жизнедеятельности с выяснением отношения к обществу и государству и с приобщением к культурному наследию и национальному коду.

Традиционно эти составляющие рассматривают вне взаимосвязи и вне определения сущностной основы бытия человека в мире. Но семья, образование, культурное наследие, политическое участие – все составляющие образуют целостность и взаимодействуют друг с другом, составляя единство благодаря духовному ядру, вере, убеждению, высоким ценностям. Духовно-душевное здоровье есть сущность и объединяющая сила всех составляющих «жизненного мира» [7].

Второй этап противостояния зловещему вирусу наступил, когда появились вакцины, эффективное средство отражения атак неуступчивого противника. С появлением такого мощного оружия страх и паника пошли на спад. Появились уверенность и предсказуемость. Хотя полного знания о вирусе еще не удалось получить, но самое важное – во всех странах мира – было сделано. В Казахстане на защиту здоровья нации встали совместно государство, общество, граждане. Особая миссия выпала на долю ученых, медиков. Именно они, выполняя поручения Президента, разработали в научно-исследовательском Институте проблем биологической безопасности казахстанскую вакцину QazVac. На портале e-gov была запущена услуга «Запись на вакцинацию». Казахстанцы могут теперь выбрать удобный для них регион и медицинскую организацию. Заявки поступают в «личный кабинет» врачей в модуле «Вакцинация».

По всей стране развернуты пункты добровольной вакцинации и ревакцинации, и в этом важнейшем для спасения здоровья нации деле уже достигнуты определенные результаты. Управление общественного здоровья и городской мобильности, департаменты санитарно-эпидемиологического контроля, Министерство здравоохранения страны предпринимают продуманные меры для достижения коллективного иммунитета казахстанцев.

Но не все проходит так гладко, как было запланировано. Дело в том, что некоторые граждане не соглашаются на вакцинацию, даже если у них нет никаких противопоказаний. Обнаружились активные противники

единственно надежного способа спасения здоровья нации. Их называют «антиваксеры». Почему же они упорно сопротивляются избавлению от страшной угрозы, от близкой смерти?

Казахстанцы, можно сказать, разделились на тех, кто осознанно, ответственно и добровольно идет на вакцинацию и тех, кто ее отвергает, поддавшись лжеинформации. Кажется, что против нее трудно устоять. Это не просто отдельные высказывания, но систематичная, целенаправленная работа, нацеленная на оболванивание пользователей социальных сетей и ВАЦАПа. С завидной регулярностью и неукротимой настойчивостью появляются предупреждения каких-то «знаменитых» экспертов, врачей, профессоров. Кто они, правда, проверить невозможно. Но доверчивые пользователи Интернет-стряпни с ужасом впитывают снабженные цифирью и «научными фактами» грозные предупреждения – нельзя, нельзя вакцинироваться, если хотите остаться в живых.

В ход идут самые сногшибательные данные. Ну, конечно, теория заговора. Нас слишком много, и теперь кое-кто решил избавиться от стариков, пожилых и просто молодых. Легче будет дышать, больше будет места! Вот и придумали ужасную басню про вирус и теперь зовут на вакцинацию, чтобы спокойно и, главное, законно, покончить со всеми нами. Остановитесь, люди, опомнитесь! Взамен предлагается множество «спасительных» рецептов. Например, положить во всех комнатах луковицы или вливать в нос лимонный сок. Да мало ли еще существует методов, апробированных проверенными «научными» авторитетами!

Некоторые не выдерживают натиска лавины фейков. И начинают верить не научной информации, а лживым сообщениями, где все поставлено с ног на голову. И это не просто случайность, но рационально организованная, систематическая обработка психологии людей с применением соответствующей методологии зомбирования.

Приведу образчик подобного рода «упражнений». В ВАЦАПе циркулирует «часто пересылаемое», сенсационное сообщение: «Бывший Президент Европейской консультативной группы экспертов по иммунизации ВОЗ профессор Кристиан Перрон заявил, что все вакцинированные должны помещаться в карантин в зимние месяцы, иначе они могут серьезно заболеть. Невакцинированные не опасны, а опасны для окружающих именно вакцинированные».

Но кто проверит, что это за профессор Перрон? Да еще бывший президент. Грубая фальсификация, рассчитанная на невежественных людей, подверженных вирусу паники. Ядовитые стрелы попадают в цель. Приведем без какой-либо правки реакцию одной из пострадавших, выложенную в ВАЦАПе:

«Я не буду делать вакцинацию! Это вредно для организма! Надо будет делать каждые полгода, сначала бесплатно, потом за деньги. Совсем



угробят Иммуниет! Влезают в Ген организма. Многие умирают от вакцинации. Многие настоящие ученые и иммунологии против вакцинации, т.к. она еще как следует не опробована. Проводят испытания на людях! Раньше, в советское время, вакцины были хорошие, они проходили многолетние испытания, а сейчас, только вирус появился – раз и вакцину изобрели, так не бывает! Кто это все придумал, тот решил, что сейчас перенаселение планеты земля, а на самом деле нет этого. Всем места хватит! А они обогатятся за счет людей, как всегда! Многие против вакцинации, но приходится делать, иначе уволят с работы!

Уже больше двух миллионов пенсионеров умерли от ковида в России, да и у нас много тоже. Надо просто поднимать свой Иммуниет, правильно питаться, меньше общаться с людьми сейчас, вирус создали искусственно! Не делайте, а то погубите совсем свой организм. Я очень много смотрела и читала про все это, но удаляла, т.к. места нет. Знаменитые ученые против вакцинации! Врачи в России создали группы против этого, да и у нас умных много! Детей хотят тоже вакцинировать, так родители митинговали у нас в Казахстане! Запугали людей совсем, ходим в намордниках, как собаки. Я, например, не могу в маске – сразу задыхаюсь, сердце не выдерживает. Бедные врачи, как они терпят, это же так вредно: целый день ходить в маске! Легкие и бронхи совсем испортят. Я не смотрю телевизор уже 5-ый месяц, там идет зомбирование людей, запугивание. У меня он доме отключен...».

Эмоционально насыщенный протест запуганной фальсификациями пенсионерки, утратившей, увы, даже здравый смысл. Те, кто попадает в капкан лживой информации, не осознают, что ситуация требует от людей солидарности, взаимовыручки, взаимоподдержки. Только вместе, только коллективно, только сообща – государство, общество, все граждане – можно победить настигшую нас катастрофу.

Второй этап, связанный с появлением вакцин, тоже поставил перед людьми философские, смысложизненные проблемы: думать только о своей личной безопасности, проявлять индивидуализм или осознать, что наше здоровье и благополучие зависят от состояния соседа, сослуживца, незнакомого нам человека, всех граждан республики. Выбор жизненной позиции, когда свободе должна предшествовать ответственность: за собственную судьбу и судьбу всей страны. Большинство казахстанцев сделало выбор в пользу вакцинации, доверяя научным фактам, правительству и Президенту. Они игнорируют заведомо ложную информацию и проявляет гражданскую ответственность и солидарность.

### *Три поколения семьи-эксперта о сплоченности казахстанцев*

Используя метод качественной социологии – глубинное интервью, представим авторитетного эксперта сложившейся ситуации в лице одной семьи, включающей голоса трех поколений, старшего, среднего и младшего: бабушка, мама и дочь. Это единство взглядов, оценок, предпочтений, сформированное общей семейной средой. Но в то же время неизбежны различия высказываний, связанные с возрастными особенностями.

**Первые наши вопросы – бабушке, которой недавно исполнилось сто лет.**

– Мы знаем, что Вы заслуженный человек, который многое внес в культуру родного Казахстана. О Вас надо писать книги, и они будут созданы. За долгую и плодотворную жизнь немало испытаний выпало на Вашу долю. Но пандемия, скорее всего, это то, с чем Вы встретились впервые?

– Все было в моей жизни. Сталинские репрессии, голод, война. Отца моего расстреляли, мама умерла от горя. Мы попали в детдом. Помню, как во время войны крошки хлеба собирали, обувь носили сорок первого размера... Хлебнули горя сполна.

– Суровые испытания закалили Вашу волю, Ваш характер, Вы смогли многого достичь в жизни. Заслуженный деятель культуры Казахстана, музыковед, чьим мнением дорожили известные композиторы республики, настоящий дирижер больших музыкальных событий страны.

И что очень важно – дружная сплоченная семья, атмосфера любви, заботы и творчества. Дочь – известный ученый, внучка – программист в крупной компании. Дома царят лад и взаимопонимание. Как Вы переживаете пандемию?

– Я не думаю, что это вселенская катастрофа. Да, надо вакцинироваться – я, по возрасту от этого освобождена. Да, надо носить маски, соблюдать дистанцию. Да, ситуация нас ограничивает в общении. Когда у меня недавно был юбилей, родные не смогли приехать. А я не смогла сдержать слез...

– Как Вам удается сохранить здоровье и бодрость духа?

– Я очень люблю жизнь. Не старческую, немощную, а полноценную, радостную, светлую. У меня прекрасная дочь и замечательная внучка. Я в курсе всех их дел и свершений. Я в курсе событий в нашей стране и в мире. Читаю газеты, мы обсуждаем все новости. Мне многие звонили, приходят посланцы из акимата.

– Каково участие медицины в поддержании Вашего здоровья и оптимизма?

– У меня умное, бережное отношение к здоровью. Есть люди, которые не выполняют предписаний врачей. Я поступаю иначе. Врачи – мои

верные помощники. Но думаю, что внутренние силы, духовные резервы важнее препаратов. Надо не терять интереса к жизни, проявлять заинтересованность, участие во всех делах – семьи и государства. Тогда и пандемию легче будет пережить...

**А теперь интервью с мамой, человеком государственным, ответственным, известным в научных кругах.**

– Все мы хотим вернуться к прежней жизни, без ограничительных мер, масок, дистанцирования. Возможно ли это?

– Мое поколение не видело войны, голода. Все было стабильно, перспективно. А то, что случилось в 2020 году, потрясло основы нашего существования. Прежней жизни не будет. Никогда. Изменилась парадигма бытия, мы сами изменились.

Все, что было привычно и доступно, стало маловероятным. Забыть то, что случилось, мы не сможем. За год наша семья потеряла семерых близких родственников. Ушли соседи и друзья. Это как на войне. Уходят семьями.

– Как же нам быть, если мы осознали, что ситуация не временна?

– Наша эпоха – символ нестабильности, мобильности. Вероятно, надо теперь планировать жизнь на короткие промежутки, короткие дистанции.

– Не будет ли это проявлением малодушия? На что мы можем опереться, есть ли внутренние резервы сопротивления?

– В отличие от двадцатого года, паники сейчас нет. Сегодня есть вакцины, предсказуемость, надежность. Так называемые «антиваксеры» – наши враги. Это какие-то организации, и не факт, что их активисты сами не вакцинируются. Надо отвергнуть ложные, мракобесные, средневековые выпады «антиваксеров» и следовать принципам вакцинации.

В этом году болеть ковидом в Казахстане – стыдно. Ведь всех ждут в больницах, в специально развернутых центрах. Есть защита, есть выбор.

– Почему же многие люди верят все-таки мракобесным посланиям, а не научным фактам?

– Отношение к вакцинации – проверка уровня образованности, психологического здоровья, адекватного состояния души. Удивительно, что и среди врачей со степенями тоже встречаются «антиваксеры». У них что-то в жизни не сложилось, есть проблемы в личностном плане.

– Как же противостоять «антиваксерам», как воздействовать на сознание людей?

– Думаю, примером уважаемых людей, личностей высокого ранга: Токаев, Путин, Эрдоган...

А самое главное, на что мы должны опереться, в чем наше спасение – духовные ценности, сплочение и солидарность. Требуется мобилизация внутренних духовных сил, решимости, способности действовать сообща, не поддаваться на провокационные вымыслы.

Казахская культура основана на абсолютных ценностях добра, милосердия, взаимопонимания, сохранения доброго имени, достоинства, чести, единства. Здоровье – это, прежде всего, состояние души, духовное здоровье народа, нации. У нас есть силы, способные сплотить государство, общество, всех граждан и сообща, единым фронтом побороть незримого, но коварного и опасного врага.

– Разобщила ли пандемия людей или, напротив, сблизила?

– Появляются новые формы общения. Но минусы их, как и плюсы, очевидны. В социальных сетях много активных людей. У некоторых тысячи, а то и миллионы подписчиков. На мой взгляд, такая гиперактивность – сигнал одиночества, диссонанса. На самом деле, у этих людей нет подлинного окружения. Им приходится компенсировать ущербность реального, полноценного общения. Новый цифровой формат – но без преувеличений – мы должны принять. С ним человечество никогда уже не расстанется. Но пусть он будет только дополнением к нашей живой жизни.

– Не считаете ли вы, что в сегодняшней пограничной ситуации, когда смерть подошла очень близко, люди по необходимости становятся философами? Неотвратим вопрос о смысле того, что с нами происходит. Все осознали, как мы уязвимы, стали приводить в порядок свои дела.

– Невероятные события, действительно, как бы вырывают нас из потока повседневности и буквально вынуждают решать философские вопросы: что успел, что сделал, готов ли? Спросить – а что же дальше? Успеть спросить.

### **И еще интервью с дочкой.**

– Как изменилась жизнь молодежи, мировоззрение, ценности в эпоху пандемии?

– Хочу прежде всего сказать – стало намного меньше общения, встреч с друзьями.

И самое удивительное: я уже и не хочу встречаться. То же самое у подруг. Больше времени стали проводить в телефоне.

– А в каких социальных сетях «сидите?».

– Тема моей дипломной в Казахско-Британском университете «Смысловой анализ текста в социальных сетях». Любимая – Инстаграм. Это идеальная комбинация информативного и развлекательного контентов. А Тик-Ток – типично развлекательный. Кошек, собачек снимают, путешествия.

– А что сообщают соц. сети по поводу пандемии?

– Идет страшная дезинформация. Пик абсурдности – теория заговора, сокращение населения земли, третья мировая война. А как спастись? Надо есть, якобы, красный перец, налечь на имбирь. Какой-то бред. Маме постоянно присылали по ВАТЦАПу, и она сначала верила каким-то лже-

докторам, лжевирусологам. Я много говорила с мамой, и теперь она научилась фильтровать правду от лжи.

Бабушка не представляет, настолько все серьезно. Мы не говорим ей всей правды о наших родных. Но она осознает, понимает необходимость вакцинации. Когда приехала моя подруга из Испании и хотела нас навестить, бабушка не разрешила: у нас карантин.

– Как изменились условия вашей работы?

– Я работаю программистом на крупной фирме и до недавнего времени была одна среди мужчин. Они сначала спрашивали: «Тебе не сложно? Может, лучше работать искусствоведом?». Но когда убедились, что я делаю лучше их, перестали задавать такие вопросы.

Некоторое время я работала на удаленке. Но для меня это не подходит. Дома трудно сосредоточиться. Я хожу в домашней одежде, не крашусь и начинаю поправляться. Как скучно на карантине, просто ужасно! Сейчас вернулась в офис. И крашусь, и одеваюсь. А моя подруга – наоборот. Два года на удаленке и уже привыкла: не надо никуда ехать, собираться, встала – и за компьютер.

– Можем ли мы постоянно жить в карантине?

– Это зависит от сознания различных слоев общества. Кто-то уже вернулся к прежней жизни, как будто ничего и не было. Эти люди каждый день тусуются, сидят в кафе. Кто-то закатывает свадьбы на 500 человек. Одна моя подруга три таких свадьбы справила – проводы невесты, потом со своими родственниками, а потом с родственниками мужа.

А я одобряю другую подругу. Она все понимает. Зарегистрировались в ЗАГСе и скромно отметили с родителями. Все зависит от уровня интеллекта.

Для меня пандемия навсегда оставит свой след. Я никогда не буду устраивать мероприятия на 500 человек. И считаю, что и в будущем в общественных местах надо будет ходить в масках.

– Есть ли у молодежи страх перед грозной опасностью?

– Я очень ценю свою жизнь. Но больше боюсь за родных, за бабушку и маму. Преодолеть страх помогает атмосфера нашей семьи: чтение и обсуждение книг, казахской поэзии. Я училась в казахской школе и очень люблю стихи Абая и Магжана Жумабаева, а из современных авторов – «Кочевники» Есенберлина. Бабушка известный музыковед, и она всегда живо откликается на наши обсуждения событий в стране и мире. Духовная атмосфера – это тоже здоровье.

Но самое главное – сплоченность семьи, общества, государства.

### *Заключение*

Используя методы качественной социологии – включенного наблюдения и глубинного интервьюирования, мы воссоздали полную драматизма, противоречий, парадоксов ситуацию, в которой оказались казахстанцы вместе со всем миром и неоднозначную реакцию различных граждан на вселенскую катастрофу. Одни поддались панике, поверив лжеинформации, отказываясь от вакцинации и подвергая, тем самым, опасности и себя, и окружающих. Невежество, социальная безответственность, крайне заостренный индивидуализм, отсутствие солидарности – так можно характеризовать их поведение. Другие казахстанцы, а их явное большинство, о чем свидетельствуют последние данные Министерства здравоохранения республики, проявили гражданскую ответственность, понимая, что победить опасность можно только вместе, сообща, руководствуясь национальными приоритетами и ценностями казахстанской культуры.

Убедительно прозвучала отповедь «антиваксерам», прозвучавшая в интервью семьи-эксперта, где была четко и продуманно высказана единая позиция и слаженно прозвучали голоса трех поколений: идти навстречу усилиям государства, действовать активно и незамедлительно, вакцинироваться, находить опору не только в помощи извне, но и активизировать внутренние духовные силы, помнить, что здоровье физическое во многом определяется состоянием души и сплочением граждан. Так учили аль-Фараби и Авиценна, так учили Абай Кунанбаев и Мағжан Жумабаев. Коллективное, общественное здоровье нации создается казахстанцами, которые объединяются, мобилизуют духовные и физические возможности, чтобы выиграть битву с опасным вирусом.

Пандемия есть рубеж, новая реальность. Урон, ею нанесенный, неисчислимы. Миллионы погибших, страдания и боль, экономический упадок, рост безработицы, социальный хаос, неизвестность и неопределенность. Но люди выстояли и нашли защиту, объединились, проявляя бесценное чувство солидарности. Несмотря на политические и экономические противоречия, попытки сломить и прорвать единый фронт.

И обозначились позитивные результаты трагедии. Происходит переосмысление ценностей, вызывается к жизни философия взаимопонимания и согласия. Не теоретической только, а диктуемой страданиями миллионов становится проблема жизни и смерти. Каждый осознает конечность бытия и ценность жизни. Повышается ответственность за свое здоровье и здоровье окружающих. Несмотря на необходимость дистанцироваться, люди духовно сближаются, тянутся друг к другу, проявляют самоотверженность и готовность помочь, помогая, тем самым, и самим себе. Активизируется жизнь в Интернете, освоение цифровой реальности.



Преодолевается психология потребительства: что значат вещи, шопинги, показная роскошь, если смерть приходит ко всем, не разбирая богатых и бедных, молодых и пожилых?

И самое основное – пограничная ситуация обнаруживает, кто есть кто. Это возможность самопознания. Одни – герои, готовые отдать жизнь ради спасения сограждан. И о них будут всегда помнить. Другие – трусы и подлецы, думающие только о себе, предатели самих себя и своей страны. Между ними – неустойчивые массы, готовые или мобилизоваться, или поверить инсинуациям лжепророков.

Сегодня многие люди становятся философами. Казахстанцам есть на что опереться: ценности добра, милосердия и солидарности определяют душу и национальный дух казахского народа и других этносов республики. Объединяя усилия и изгоняя панику и страх, наши граждане совместно с государством и общественными структурами встали на защиту величайшей ценности – здоровья нации.

### *Список литературы*

1 Гиппократ. Этика и общая медицина. – М.: Мир книги, 2007. – 334 с.; см. также Соловьева Г.Г. Античная философия здоровья: Гиппократ и Демокрит / Диалог культур Востока и Запада. – Алматы, Екатеринбург, 2021. – 359 с. – С. 206-216.

2 Гален Клавдий. О том, что наилучший врач есть также философ / Историко-философский ежегодник. – М.: Институт философии РАН, 2011. – С. 82-100.; см. также Соловьева Г.Г., Рахметова Ж.А. Античная философия здоровья. Клавдий Гален. «Credo new», 2021. – С. 68-87.

3 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.; см. также: Соловьева Г.Г. Аль-Фараби о здоровье души и тела / Сборник материалов Международной научно-практической конференции (форума): «Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной культуры современного общества». – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – 280 б. – С. 50-61.

4 Ибн-Сина. Избранное. – Ташкент: Академия наук Узбекской ССР, 1981. – 116 с.; см. также: Соловьева Г.Г., Рахметова Ж.А. Здоровье как ценность культуры: вклад Ибн-Сины / Журнал Адам элемеі №2 (88), 2021. – С. 26-41.

5 Философия здоровья. – М.: Институт философии РАН, 2001. – 240 с.

6 Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. – М.: «РИПОЛ Классик», 2017. – 285 с.

7 Экология человека: духовное здоровье и реализация человеческого потенциала. – Новосибирск: СО РАН, 1998. – 263 с.

### *Transliteration*

1 Gippokrat. Jetika i obshhaja medicina [Ethics and General Medicine]. – М.: Mir knigi, 2007. – 334 s.; sm. takzhe G.G. Solov'eva. Antichnaja filosofija zdorov'ja:

---

Gippokrat i Demokrit [Ancient Philosophy of Health: Hippocrates and Democritus] / Dialog kul'tur Vostoka i Zapada. – Almaty, Ekaterinburg, 2021. – 359 s. – S. 206-216.

2 Galen Klavdij. O tom, chto nailuchshij vrach est' takzhe filosof [That the Best Doctor is Also a Philosopher] / Istoriko-filosofskij ezhegodnik. – M.: Institut filosofii RAN, 2011. – S. 82-100.; sm. takzhe Solov'eva G.G., Rahmetova Zh.A. Antichnaja filosofija zdorov'ja. Klavdij Galen [Antique Philosophy of Health. Claudius Galen]. «Credo new», 2021. – S. 68-87.

3 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty [Socio-Ethical Treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1973.; sm. takzhe: Solov'eva G.G. Al'-Farabi o zdorov'e dushi i tela [Al-Farabi About the Health of the Soul and Body] / Sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii (forum): «Al'-Farabi i voprosy modernizacii intellektual'noj kul'tury sovremennogo obshhestva». – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2020. – 280 b. – S. 50-61.

4 Ibn-Sina. Izbrannoe [Favorites]. – Tashkent: Akademija nauk Uzbeksoj SSR, 1981. – 116 s.; sm. takzhe: Solov'eva G.G., Rahmetova Zh.A. Zdorov'e kak cennost' kul'tury: vklad Ibn-Siny [Health as a Value of Culture: the Contribution of Ibn Sina] / Zhurnal Adam olemi №2 (88), 2021. – S. 26-41.

5 Filosofija zdorov'ja [Philosophy of Health]. – M.: Institut filosofii RAN, 2001. – 240 s.

6 Bodrijar Zh. Fatal'nye strategii [Fatal Strategies]. – M.: «RIPOL Klassik», 2017. – 285 s.

7 Jekologija cheloveka: duhovnoe zdorov'e i realizacija chelovecheskogo potentsiala [Human Ecology: Spiritual Health and Realization of Human Potential]. – Novosibirsk: SO RAN, 1998. – 263 s.

**Соловьева Г.Г., Рахметова Ж.А.**

**«Әдеттегіден кейінгі» шындық: пандемия сабақтары**

*Аңдатпа.* Мақалада «әдеттегіден кейінгі» шындыққа көшуден туындаған құндылықтар жүйесінің трансформациясы талданады. Пандемияға байланысты әлем «шекаралық жағдайға» тап болды, өмірлік маңызды мәселелерге назар аударылғанда құндылықтық өзгерістерді философиялық пайымдау қажеттігі туындайды. Күн тәртібіне – өмірдің құндылығы, тұтынушылық стандарттарды жою, ынтымақтастық пен өзара көмектің моральдық императивтерін жандандыру туралы мәселелер алға шықты. «Әдеттегіден кейінгі» шындық – бұл әлемді жаңарту және тазарту, әлемдегі адам болмысының рухани-адамгершілік қағидаларын жандандыру. Денсаулық мәдениеттің құндылығы ретінде қоғамның рухани климатының жиынтығы, агрессиядан, ашкөздіктен арылу, қазақтардың дәстүрлі мәдениетінің құндылықтарына қайта оралу болып табылады. Мақалада Макс Вебер зерттеуі бойынша, «идеал – типтік образ» ретінде әрекет ететін бір қазақстандық отбасының үш ұрпағының болып жатқан оқиғаларына деген көзқарастарын талдаған сарапшының зерттеу нәтижелері мен қорытындысы келтірілген.

**Түйін сөздер:** адам, пандемия, әдеттегіден кейінгі шындық, өмірлік әлем, құндылықтардың трансформациясы, вакцинация, ынтымақтастық.

**Solovieva G., Rakhmetova Zh.**  
**“Post-Habit” Reality: Pandemic Lessons**

**Abstract.** The article analyzes the transformation of the value system caused by the transition to a “post-accustomed” reality. It is emphasized that, in connection with the pandemic, the world has found itself in a “boundary situation” when meaningful life problems are emphasized, and the need for a philosophical understanding of the ongoing value changes is brewing. On the agenda are questions about the value of life, the abolition of consumer standards, and the revival of the moral imperatives of solidarity and mutual assistance. “Post-accustomed” reality is the renewal and purification of the world, the revival of the spiritual and moral principles of human existence in the world. Health as a value of culture is the totality of the spiritual climate of society, overcoming alienation, aggression, greed, and returning to the values of the traditional culture of the Kazakhs. The article presents the results of a survey of experts – views on the ongoing events of three generations of one Kazakh family, acting as an “ideal-typical image”, according to Max Weber.

**Key words:** human, pandemic, post-accustomed reality, life world, the transformation of values, vaccination, solidarity.

## МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

*<sup>1</sup>Жумашиева Лаура Жолдабаевна, <sup>2</sup>Аубакирова Салтанат Советовна*

*<sup>1</sup>laridose@mail.ru, <sup>2</sup>aubakur@mail.ru*

*<sup>1</sup>Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева*

*(Нур-Султан, Казахстан)*

*<sup>2</sup>Торайгыров университет*

*(Павлодар, Казахстан)*

*<sup>1</sup>Laura Zhumasheva, <sup>2</sup>Saltanat Aubakirova*

*<sup>1</sup>laridose@mail.ru, <sup>2</sup>aubakur@mail.ru*

*<sup>1</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University*

*(Nur-Sultan, Kazakhstan)*

*<sup>2</sup>Toraighyrov University*

*(Pavlodar, Kazakhstan)*

**Аннотация.** Статья посвящена феномену модернизации как специфической форме социальной трансформации. Модернизация в специальном смысле данного понятия – это процесс перехода в Западной Европе от феодализма (шире: от традиционного, или аграрного, типа общества) к капитализму (или индустриальному, ставшему считаться «современным») обществу. Вставший на собственные основания капитализм стал распространять свои институты, нормы и ценности на иные, не западные общества, что придало понятию «модернизация» дополнительный смысл, в том числе и смысл «вестернизация». Первоначально это осуществлялось в форме колонизации. Позже, особенно с XX века, эти процессы стали осуществляться в более гуманных формах. Стали относительно различаться понятия «модернизация» и «вестернизация». В статье рассматриваются основные формы модернизации не-западных обществ в аспекте соотношения модернизации и вестернизации. Выявлены оптимальные с точки зрения интересов не западных стран формы модернизации, их возможности и границы допустимости, или уместности. В качестве наименее удачной определена так называемая догоняющая модернизация. Отмечено, что наиболее оптимальной формой модернизации является та, в которой модернизация, сочетаемая с вестернизацией, на определённом этапе начинает опираться исключительно на национальную культуру, её институты, нормы и ценности.

**Ключевые слова:** модернизация, вестернизация, традиционное (аграрное) общество, модернизация без вестернизации, догоняющая модернизация, капитализм, национальное государство.

## ***Введение***

Понятие модернизации в том строгом смысле, в каком оно фигурирует в социальной философии, появилось в XX столетии, хотя сам феномен, являющийся его содержанием, возник в начале Нового времени. Само это понятие возникло в связи с осмыслением процессов переноса результатов этой модернизации в не-западные страны и получило дополнительное определение «вестернизация», а со второй половины XX в. также и определение «американизация», так как с этого времени США заняли позицию второго доминирующего в мире государства наряду с СССР. После разрушения Советского Союза процессы модернизации не-западных стран, в том числе тех ставших суверенными государств, которые образовались на руинах Советского Союза, стали заново осмысливаться и приобретать новый масштаб. Процессы модернизации приняли сегодня самые различные формы, в том числе форму так называемой догоняющей модернизации. Встаёт задача проанализировать основные из этих форм и выявить такую из них, которая бы сочетала в себе модернизацию с независимым курсом развития.

## ***Методология***

В качестве методологии были выбраны уже давно зарекомендовавшие себя классические методы и принципы: принцип конкретного историзма, ориентирующий на анализ того или иного феномена с учётом конкретно-исторических условий его возникновения и существования; принцип целостности, ориентирующий на исследование того или иного феномена как элемента более сложного феномена; принцип системности, который ориентирует на исследование конкретного феномена в его взаимосвязи с другими феноменами системного целого; сравнительный метод, позволяющий в данном случае выяснять соотношение и характер соотношения модернизации и вестернизации в каждом конкретном случае.

## ***Модернизация и вестернизация: тождество и различие***

Обычно модернизацию (по-английски *modernization*) определяют как переход от традиционного (аграрного) общества к обществу «современному» (*modern*), или индустриальному. Так, И.В. Побережников пишет: «В общем модернизацию можно охарактеризовать как процесс, посредством которого традиционные, аграрные общества трансформируются в современные, индустриальные» [1, с. 59]. Это же был переход от Средневековья к Новому времени, от феодализма к капитализму. Если обратиться к пер-

вым исследователям данного перехода и того общества, к которому был совершён переход, то можно отметить следующее. К. Маркс характеризовал его как переход от системы отношений личной зависимости к системе отношений вещной зависимости, которая характеризуется «вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» [2, с. 83]. Ф. Тённис характеризовал его как переход от общности (*Gemeinschaft*) к обществу (*Gesellschaft*). Люди, отмечал он, соединены связью, или отношением. «Само это отношение, и тем самым связь, – пишет он, – понимается либо как реальная и органическая жизнь – в этом состоит суть *общности* [*Gesellschaft*], – либо как идеальное и механическое образование – таково понятие *общества* [*Gesellschaft*]]» [3, с. 9–10]. Э. Дюркгейм же считал данный переход переходом от «механической солидарности» («солидарности по сходствам») к «органической солидарности» («солидарности, вызванной разделением труда»). В первом типе солидарности индивиды, во-первых, практически одинаковы, а, во-вторых, все они растворены в обществе. Во втором же типе солидарности, напротив, индивиды обладают автономией и между ними распределены различные функции (см. об этом: [4, с. 71–128]). Все отмеченные трактовки феномена модернизации, несмотря на их различие, схватывают её существенные аспекты. Впоследствии, особенно в XX и в наступившем XXI веке появились самые различные теории модернизации (характеристику некоторых из них см. в: [1, с. 53–58]).

Из трёх вышеупомянутых мыслителей можно выделить К. Маркса, который на протяжении всей своей жизни, особенно в период работы над «Капиталом» (т. е. начиная с 1857 г.) специально исследовал новое («модернизированное») общество и выявил много его особенностей. Мы отметим, кроме уже упомянутой, следующие. Во-первых, ему присуща атомизация социальных связей (как обратная сторона их вещного характера) и утверждение индивидуализма; во-вторых, утверждение тотального господства товарных (товарно-денежных) отношений; в-третьих, невиданное в прежних обществах господство *отчуждения*. Оно сначала поразило сферу материального производства, а позже – и все общественные отношения, социальные институты и сферы (включая науку и философию).

Среди определения тех причин, которые привели к модернизации, выделяются две позиции – К. Маркса и М. Вебера. Маркс, как известно, преувеличивал обуславливающую роль сферы экономики в обществе. Он поэтому объяснял переход от традиционного общества к «современному» экономическими причинами. 24-я глава первого тома «Капитала» посвящена так называемому первоначальному накоплению капитала. Западная Европа была аграрной страной. Поэтому первым шагом нового общества и нового способа производства была экспроприация земли у сельского на-



селения. Крестьяне массово насильственно изгонялись со своих земель, которые переходили в собственность нарождающегося господствующего класса. Первая промышленность формировалась в виде мануфактур. Первоначально их было мало. Люди, изгнанные со своих земель, лишённые источника жизни массово превращались в нищих, бродяг, разбойников или же умирали. И только часть их становилась рабочими мануфактур.

Маркс пишет: «Разграбление церковных имуществ, мошенническое отчуждение государственных земель, расхищение общинной собственности, осуществляемое по-узурпаторски и с беспощадным терроризмом, превращение феодальной собственности и собственности кланов в современную частную собственность – таковы разнообразные идиллические методы первоначального накопления. Таким путём удалось завоевать поле для капиталистического земледелия, отдать землю во власть капитала и создать для городской промышленности необходимый приток поставленного вне закона пролетариата» [2, с. 743–744]. По мере развития процесса индустриализации на смену мануфактуре приходит крупная промышленность, которая уже привлекает на свою сторону науку и технику. Ускоренными темпами растёт урбанизация. Со временем происходит научно-техническая революция. Капиталистический строй теперь крепко стоит на своих ногах. Таким образом, переход от традиционного (аграрного) общества к новому «приводит к появлению и развитию передовых индустриальных технологий, а также соответствующих им политических, культурных, социальных механизмов, позволяющих указанные технологии поддерживать, использовать и управлять ими» [1, с. 59]. Так происходило формирование нового типа социальности и нового человека, который предстал в двух основных ипостасях: 1) как наёмный рабочий и 2) как капиталист.

Однако Маркс не объясняет, почему это могло произойти в мире, в котором католическая вера осуждала предпринимательство, накопительство и т. п. На этот вопрос попытался ответить М. Вебер. В XVI в. в Западной Европе началась эпоха Реформации, в ходе которой возникло новое направление христианства, получившее название «протестантизм». Его основателями стали М. Лютер и Ж. Кальвин. Согласно М. Веберу, именно протестантизм стимулировал формирование нового типа человека и капитализма. Эпоха разложения феодального строя сопровождалась разрушением сословных барьеров, традиций, устранением различия между видами деятельности (в частности, различия между «механическими» и «свободными» искусствами), между цехами, гильдиями и прочими корпорациями. В этой ситуации отдельно взятый индивид мог полагаться лишь на Бога (который находится вне этого мира) и на себя.

Протестанты подвергли критике и отменили некоторые обряды и «таинства» католической церкви и восстановили основной дух учения Ав-

релия Августина. Не имея возможности это разъяснить, отметим следующее. Теология Августина – это «теология воли», в которой главными атрибутами Бога считаются его воля и могущество. Эта теология была потеснена «теологией разума» Фомы Аквинского и его последователей, главным атрибутом Бога считавшей его могущество и творческий разум. В этой теологии Бог изображался ближе находящимся к сотворённому им миру и к человеку, обладавшему свободой воли. Между миром и Богом, согласно Фоме, существует иерархия душ, ангелов и демонов. Основатели же протестантизма восстановили и развили теологию Августина. Бог, согласно им, радикально отдалён от сотворённого им мира, который как таковой, во-первых, ничтожен по сравнению с Богом, а во-вторых, во всём предопределён Богом (следовательно, человек не обладает свободной волей). Никакой иерархии между миром и Богом, согласно протестантизму, не существует.

Главной целью существования человека в христианстве считается спасение души. Согласно католичеству, человек – «венец творения» – может достичь этого своим благочестием, добрыми поступками и т. п. Согласно протестантизму, человек ничем не отличается от всех прочих творений Бога и, как все они, подчиняется воле последнего. Протестанты объявили, что список тех, кто будет спасён, а кто обречён на муки в аду, никому из людей не известен. Он существует лишь у Бога, притом ещё до сотворения им мира. Поэтому каждому индивиду предписывается вести себя так, как если бы он был избранным. Для этого он должен добросовестно трудиться, неважно в какой области. Как отмечает М. Вебер, труд «как таковой является поставленной Богом *целью* всей жизни человека» [5, с. 187]. М. Вебер отмечает, что «выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу, что это – и только это – диктуется божественной волей и что поэтому все дозволенные профессии равны перед Богом» [5, с. 98]. Так формировался особый трудовой этос и то, что М. Вебер называл «духом капитализма». Капиталисту «чужды показная роскошь и расточительство, а также упоение властью и внешнее выражение того почёта, которым он пользуется в обществе. Его образу жизни свойственна... известная аскетическая направленность...» [5, с. 90] По крайней мере, в первоначальный период становления капитализма.

«Протестантизм, – пишет М. Вебер, – стоял у колыбели современного экономического человека. Правда и пуританские жизненные идеалы подчас не выдерживали натиска слишком сильных искушений, которые, как хорошо было известно и пуританам, таило в себе богатство» [5, с. 200]. Правда, В. Зомбарт пришёл «к непоколебимой уверенности в том, что (не протестанты, а – Л. Ж.) именно евреи были тем фактором, который

обуславливал собой экономический подъём или упадок самых главных пунктов: там, где они появлялись, хозяйственная жизнь расцветала; когда они уходили она замирала» [6, с. 413-414]. Думается, что между этими интерпретаторами не столь уж радикальное различие. Христианство – и католичество, и протестантизм (как, впрочем, и православие) – включает в свою Библию под названием «Ветхий Завет», ту часть Священного писания иудаизма, который называется «Танах». Следовательно, и католики, и протестанты, и иудеи чтят одни и те же тексты. И, видимо, всё же более прав М. Вебер, поскольку в протестантизме была представлена иная религиозная картина мира, чем в католичестве Фомы Аквинского и его последователей. Модернизация осуществлялась под знаменем протестантизма. Таким образом, в ходе модернизации не только перестраивается архитектура общества, но и формируется новый тип человека, тип *self-made man*, то есть человека, создавшего себя самим. Именно он считается достойным «спасения». Так в Западной Европе сформировался тот тип человека (и наёмного рабочего, и капиталиста), который и стал основным агентом нового способа производства и типа социальности вообще.

Встав на свои собственные основания, капитализм стал распространять себя на другие регионы планеты, прежде всего, создавая мировой рынок, тем самым превращая более или менее обособленные истории локальных общественных образований в единую всемирную историю. Поскольку модернизация в обозначенном смысле понятия зародилась на Западе Европы, постольку её экспорт в другие страны получил название *вестернизации*. Вестернизация, пишет В. Г. Федотова, – это «перенос структур, технологий и образа жизни западных (европейских) обществ в не-западные» [7, с. 388]. Начинаясь она как колонизация других государств. Разумеется, не-западные общества не могли принять западные ценности, нормы и социальные структуры, поэтому их вестернизация носила насильственный характер, подчас характер прямого завоевания. Так действовали испанцы и португальцы в открытой Х. Колумбом Америке. Вскоре их практике последовали Франция и Великобритания. В XX веке вестернизация была дополнена американизацией (имеется в виду навязывание США своих норм и институтов азиатским и иным государствам).

Исследователи стали различать модернизацию и вестернизацию на том основании, что невозможно полностью перенести западные (в том числе и американские) нормы и институты в другие общества в неизменном виде. Как бы то ни было, всегда имело место намеренное или ненамеренное сопротивление процессам вестернизации и модифицирование их форм под влиянием собственных религиозных, политических и иных условий. Таким образом, перенос западных моделей в не-западные был сочетанием (как правило, неорганическим) их с местной спецификой. По

мере того, как вестернизированные не-западные общества продолжали функционировать, они постепенно перерабатывали продукты вестернизации, превращая их в свои собственные достояния. Тем самым их модернизация постепенно освобождалась от прямой вестернизации. Именно в этом смысле следует понимать следующие слова С. Хантингтона: «Короче говоря, модернизация не обязательно означает вестернизацию. Не-западные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, институты и практический опыт» [8, с. 112].

### *Основные модели модернизации*

С. Хантингтон пишет: «Экспансия Запада повлекла за собой модернизацию и вестернизацию не-западных обществ. Ответную реакцию политических и интеллектуальных лидеров этих обществ на влияние Запада можно отнести к одному из трёх вариантов: отторжение как модернизации, так и вестернизации; принятие и того, и другого с распростёртыми объятиями; принятие первого и отторжение второго» [8, с. 102]. Первый путь Хантингтон называет также «отторжением»; второй путь он называет «кемализмом», имея в виду трансформации, проведённые в Турции М.К. Ататюрком. Суть его в следующем: «Модернизация и вестернизация взаимно поддерживают друг друга и должны идти бок о бок» [8, с. 102]. Третий путь Хантингтон называет реформизмом. Примером первого пути он считает опыт Японии. Кемализм представляет собой замену всего своего на западное. Реформизм ориентирован на максимальное сохранение своего. Он пишет: «Отторжение связано с безнадёжной задачей изолировать общество от охватывающего его современного мира. Кемализм связан с трудной и болезненной задачей уничтожения культуры, которая просуществовала на протяжении веков, и установления на её месте совершенно новой культуры, импортированной из другой цивилизации. Третий выбор – попытка скомбинировать модернизацию с сохранением центральных ценностей, практик и институтов родной культуры общества» [8, с. 105]. Наиболее адекватной же формой развития обществ Хантингтону представляется национальная модель модернизации, возникающая на некотором уровне того, что он называет уже достигнутой вестернизацией.

В.Г. Федотова, опираясь на классификацию Хантингтона, называет выделенные им формы по-своему. Первый путь, согласно ей, – это вестернизация без модернизации; второй – это модернизация без вестернизации; третий – это догоняющее развитие. Если сравнить то, что утверждает относительно третьего пути Федотова, то вряд ли можно отождествить хантингтоновский реформизм с её догоняющим развитием. Нам пред-

ставляется, что модель догоняющей модернизации – вовсе не то же, что и реформизм, который Хантингтон определяет как модернизацию с максимальным сохранением своего. А теперь рассмотрим модели модернизации с нашей точки зрения.

**Модернизация без вестернизации.** Это действительно процесс модернизации с сохранением собственной социокультурной специфики. Япония действительно пошла по этому пути. Но идея такой модернизации принадлежит не самой Японии. Она была высказана ещё во второй половине XIX в. Её автором является К. Маркс. В 1881 г. в своих набросках ответа на письмо В.И. Засулич он рекомендовал нечто подобное для России, в которой в тот период ещё сохранялась «земледельческая община». «Во всей Европе, – пишет Маркс, – она одна только является органической, господствующей формой жизни огромной империи. Общая собственность на землю предоставляет ей естественную базу коллективного присвоения, а её историческая среда – существование одновременно с ней капиталистического производства – обеспечивает ей в готовом виде материальные условия для кооперативного труда, организованного в широком масштабе. Она может, следовательно, воспользоваться всеми положительными приобретениями, сделанными капиталистической системой, не проходя сквозь её кавдинские ущелья» [9, с. 419-420]. По этому же пути пошли так называемые «азиатские тигры». Однако на определённом этапе данная модель обнаружила противоречие между наращиванием темпов модернизации (прежде всего в области новейших технологий) и традиционными нормами и ценностями, трудовым этосом и т. д. Всё больше японцев испытывает стрессы, от которых они пытаются избавиться самыми разными способами. Следовательно, модернизация без вестернизации имеет свои внутренние границы.

Своеобразный вариант этой же модели модернизации был осуществлён в конце 1920-х годов–1930-е годы в СССР. Российская империя была преимущественно аграрной страной. Промышленность в ней была развитой слабо и сосредоточенной лишь в ряде крупных городов – в Санкт-Петербурге (переименованном после смерти В.И. Ленина в Ленинград), Москве, Екатеринбурге и некоторых других. Для того, чтобы противостоять всему враждебно настроенному по отношению к СССР миру, необходимо было развивать промышленность и строить города, то есть проводить индустриализацию и урбанизацию. Именно только это новое государство заимствовало у Запада. При этом оно не просто переносило это на готовую социокультурную почву. Происходила трансформация самой этой почвы, притом отнюдь не по каким-то готовым образцам. Пришедшие к власти большевики строили новый экономический, политический и культурный уклад. История показывает, что им это удалось. Правда, ценой невероятных усилий и жертв.

Модель вестернизации без модернизации, выделенная В.Г. Федотовой, означает перенос западных образцов жизнеустройства, институтов на конкретную почву. Русский философ Н.Я. Данилевский, как и впоследствии О. Шпенглер, считал, что подобный перенос невозможен. Он писал: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» [10, с. 77]. Дж. Тойнби же взаимодействие культур признавал и признавал возможность переноса элементов одних социокультурных организмов в другие. При этом он видел как положительное в таких переносах, так и отрицательное. Согласно ему, «элементы культуры, вполне безвредные и даже благотворные на родной почве, могут оказаться опасными и разрушительными в чужом социальном контексте. С другой стороны, стóит чужеродным элементам утвердиться в новом окружении, они обретают тенденцию привлекать к себе другие элементы своей собственной культуры» [11, с. 578]. И тем самым довершать разложение и разрушение той культуры, в которую они внедрились. Он, в частности, показывает «какой вред может нанести некий институт, вырванный из привычной социальной сферы и силой перенесённый в другой мир» [12, с. 183]. Он проследил этот эффект на примере перенесения, сформировавшегося в Западной Европе и успешно там функционирующего института национального государства в Восточную Европу, Юго-Восточную Азию и Индию.

В Западной Европе национальные государства естественным образом формировались из нескольких этносов как некое органическое целое. «Например, кто такие современные англичане? Исходно – романизированные кельты, смешанными с германскими племенами англо- и саксов, завоёванные потом офранцузившимися норвежцами, т. е. норманнами. Потомки всех этих очень разных в прошлом этносов считают сегодня себя англичанами и соответственно действуют в мире. То же самое можно сказать об итальянцах, немцах, французах и т. д.» [13, с. 316]. Все они со временем выработали единые национальные языки, обычаи, нормы, ценности. Тойнби делает акцент на языковом аспекте. В Западной Европе, пишет он, «чёткие лингвистические границы отделяют одно сообщество от другого» [14, с. 183]. Внутри таких сообществ и не возникает серьёзных конфликтов. Иначе дело обстоит там, где языковая карта, по выражению Тойнби, «напоминает ковёр, в котором нити разных цветов переплетаются между собой...» [14, с. 184], или же винегрет. Это тоже органические единства, но внутри них нет разграничения проживающих в них национальностей. Перенос сюда института национального государства разрушит это единство и спровоцирует различного рода межэтнические конфликты. Следовательно, прямой перенос крайне нежелателен, а значит, что полная вестернизация вредна для не-западных государств.



**Ни модернизация, ни вестернизация.** Речь идёт прежде всего о странах исламского мира. С.Х. Наср попытался проанализировать, чем является модернизация для этого мира. Для Запада процесс модернизации – естественный процесс, подготовленный всем предшествующим развитием. Поэтому её темпы не так сказываются на западной культуре, как на восточной, в частности исламской. «Так или иначе, – утверждает С.Х. Наср, – Запад меньше теряет перед натиском модернизма, в то время как значительное духовное богатство, накопленное Востоком, подвергается постоянно опасности уничтожения со стороны Запада посредством книг, радио или бульдозера» [14, с. 481]. С.Х. Наср отмечает, что мусульманин, живущий где-нибудь в глубинке, вдалеке от центра, живёт более или менее спокойной жизнью, ибо модернизация его ещё не коснулась. Но мусульманин, живущий в центре, особенно в столице, живёт в постоянном напряжении. Ведь на него воздействуют и в его внутреннем мире конкурируют и даже антагонизируют два противоположных типа мировоззрения и два взаимоисключающих кластера ценностей. И так во всех сферах жизни, во всех сферах культуры. С.Х. Наср при этом стремится разоблачить мнимое превосходство западной цивилизации, от которой и исходит модернизация. Он пишет: «Современная цивилизация, получившая развитие на Западе или же распространившаяся оттуда на Восток, гордится развитием критической способности ума и силой объективной критики, в то время как на самом деле она, по существу, наименее критична из всех известных цивилизаций и не располагает объективными критериями, необходимыми для того, чтобы подвергнуть рассмотрению и критике свою собственную деятельность. Это цивилизация, не способная к проведению любой реформы, так как она не в состоянии реформировать саму себя» [14, с. 483]. Этот автор в данном случае демонстрирует свою необъективность. Критика западной цивилизации давно ведётся и на самом Западе. К примеру, М. Хайдеггер в середине 50-х годов XX в. говорил о процессе, который он назвал «окончательной европеизацией земли и человека» [15, с. 281]. С тех пор не только мало что изменилось, но ситуация ещё усугубилась.

Самым неприемлемым для многих восточных культур, особенно для культур исламского региона, является та тенденция к секуляризации, которая присутствует в стратегии и тактике модернизации, к тому же тенденция, постоянно усиливающаяся. Известный современный исламский теолог пишет: «Ислам не приемлет дихотомии духовного и мирского...» [16, с. 1] В исламе, как известно, не существует разделения на сакральную и секулярную сферы, всё равно сакрально. Поэтому именно в исламском мире модернизация сталкивается с серьёзными проблемами. Это признаётся и теоретиками модернизации. Так, Дж. Джермани пишет: «В

последние десятилетия некоторые негативные стороны процесса модернизации породили разные формы сопротивления. Модернизация приводит к возникновению множества различных этических, эстетических и идеологических тенденций, что делает затруднительным формирование общих ценностей» [17, с. 466]. А без этого полноценная модернизация западных обществ вряд ли возможна.

Но мы выделили данный тип отношений к модернизации и вестернизации потому, что в мусульманских странах, особенно в больших городах используются всё же некоторые плоды модернизации и вестернизации. Интернет и электронная почта, телевидение, всевозможные гаджеты, некоторые виды техники и технологий успешно используются здесь и отнюдь не нарушают исламских устоев. Известно, например, что арабские шейхи с удовольствием коллекционируют автомобили премиум-класса, инкрустируют их бриллиантами (что, конечно, не культивируется на Западе) и т. д. Можно поэтому утверждать, что своеобразная модернизация и вестернизация проникают в исламский мир и поддерживаются им. Но принимается не, так сказать, большая модернизация и вестернизация, а малая, не подрывающая основ этого мира.

**Модель догоняющей модернизации.** Это то, что С. Хантингтон называет кемализмом, а В.Г. Федотова – догоняющим развитием. Иначе говоря, это то, что получило название «догоняющая модернизация». Это модернизация, которая не навязывается извне, но инициаторами которой являются сами государства, осуществляющие её. Данное государство выбирает тот вариант модернизации, которое принимает за образец и начинает перестраивать свою экономическую, политическую и социокультурную действительности с этим образцом. Разумеется, в качестве образца берётся западноевропейская или (и) американская (осуществлённая в США) модернизации. Всякое отклонение от образца рассматривается как незавершённая или как вовсе неуспешная модернизация. Тем самым модернизация здесь трактуется как максимально совпадающая с вестернизацией или (и) американизацией. Но Западная Европа и США не стоят на месте, они претерпевают развитие, то есть дальнейшую модернизацию. Государство, вставшее на путь простого копирования западноевропейской или (и) американской модернизации всегда будет отставать от неё. И оно никогда не будет способным вступить с ним в конкуренцию. Именно поэтому данный тип модернизации называют догоняющей. Каковы здесь перспективы? Достигнув определённого уровня, догоняющая модернизация всё равно будет отставать от образцовой модернизации, поскольку та уже ушла вперёд. Таким образом, данная модель модернизации наименее эффективна.

Догоняющая модернизация, состоящая в модернизировании не только сферы экономики и политики, но в той или иной мере и степени распро-

страняющаяся на всю культуру, часто оборачивается размыванием, а то и полной утратой своей собственной культуры, самих её основ, особенно её глубинных пластов. Следует отметить ещё один момент. На него указал А.С. Панарин. Он пишет: «Тонкая внутренняя игра западной культуры, состоящая в балансировании между аскезой труда и гедонизмом досуга и потребительства, на расстоянии не улавливается. Чужая культура не может передать другим свою аскезу, а вот её внешние плоды в виде высокого уровня потребления, комфорта, индустрии досуга и развлечений оказываются наиболее «коммуникационными» [18, с. 188]. Догоняющая модернизация, схватывая в западном мире лишь его внешнюю атрибутику, рискует превратить собственную страну в карикатуру на модернизацию как вестернизацию.

Правящие верхи, под чьим управлением осуществляется догоняющая модернизация, обещают населению, гражданам государства равные возможности и равные условия, на деле создают в обществе неравенство – имущественное, политическое и др. Кроме того, догоняющая модернизация не в состоянии охватить всю страну и равномерно осуществляться в масштабах всей страны. «“Догоняющая” модель модернизации, – отмечает В.Г. Федотова, – создаёт острова, анклавы современной жизни» [19]. Как правило, она воцаряется в столице государства и в ряде крупных городов. В России это Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Новосибирск и некоторые другие. В Казахстане это Алматы, Нур-Султан и почти что – всё. Весь обширный регион, в котором ведётся сельское хозяйство и проживает сельское население, модернизация фактически не доходит.

Первая волна модернизации почти во всех суверенных государствах, сформировавшихся на руинах Советского Союза, была догоняющей модернизацией, в той или иной форме и степени сопряжённая с вестернизацией и американизацией. Она была таковой, потому что в этих государствах радикально изменялся их политико-экономический строй. Правительства этих государств избрали путь рыночной экономики, демократического устройства общества и правового государства. В кратчайшие сроки это было сделать нелегко, поэтому не секрет, что в этих государствах на первых порах присутствовали специальные консультанты из США и других капиталистических стран. После завершения первой волны суверенные государства стали искать и иные пути модернизации, на которых модернизация не разрушала бы тысячелетиями выработанную в них культуру.

В.Г. Федотова пишет: «Обе крайние позиции: “развитие должно осуществляться по западной модели” и “развитие должно быть исключительно самобытным” – представляются неверными» [19]. С. Хантингтон, выделивший три модели модернизации и её сочетания с вестернизацией пишет: «...Во время ранних этапов изменений вестернизация поддержи-

вает модернизацию. На более поздних этапах модернизация стимулирует возрождение местной культуры» [8, с. 108]. В.Г. Федотова так интерпретирует данные слова: «Наиболее адекватной формой развития обществ Хантингтону представляется национальная модель модернизации, возникающая на некотором уровне того, что он называет уже достигнутой вестернизацией» [19]. И она считает данную модель наиболее приемлемой. В этом с ней, на наш взгляд, следует согласиться.

А также хотелось бы отметить, что данная модель модернизации, т.е. *национальная*, представляется наиболее приемлемой для развития Казахстана. Еще Первым Президентом, Н.А. Назарбаевым, было поручено развивать в стране такие перспективные отрасли, как 3D-принтинг, онлайн-торговля, мобильный банкинг, цифровые сервисы, в том числе в здравоохранении и образовании, и другие. В своем Послании 2017 г. он выделил ключевые приоритеты развития страны: ускоренная технологическая модернизация; либерализация бизнес-среды; макроэкономическая стабильность; улучшение качества человеческого капитала; институциональные преобразования, безопасность и борьба с коррупцией [20]. Процесс модернизации продолжается и при правлении действующего Президента К.-Ж. Токаева. Референдум по поправкам в Конституции, инициированный Президентом Токаевым, стал важной вехой в истории страны, показал готовность нации к реальным переменам. По словам главы государства, изменения в Основной закон – это не конечная стадия, а только начало реформ. будет продолжена всесторонняя модернизация страны [21].

Казахстан на современном этапе, в ситуации поиска модели развития, которая бы позволила ей повысить экономический потенциал, успешно завершить модернизацию и войти в число 30 развитых государств мира к 2050 году. Но самое важное на этом пути – сохранение своей культуры, собственного национального кода и традиций. Казахстан должен быть известен в мире не только полезными ископаемыми и мирными инициативами, но и своей уникальной историей и культурным наследием.

### *Заключение*

В статье выяснено следующее. Во-первых, первичный смысл понятия модернизации – в отличие от просто термина «модернизация» – означает переход в Западной Европе от феодального строя (от аграрного общества) к капитализму (к обществу индустриальному). И в этом смысле здесь понятия «модернизация» и «вестернизация» совпадают. Во-вторых, вторичный – и в XX веке ставшим основным – смысл понятия «модернизация» стал означать перенос (полный или частичный) западного по своей сути способа организации экономики, западных институтов, норм и ценностей

в не-западные, считавшиеся традиционными общества. В этих случаях понятия «модернизация» и «вестернизация» могут не совпадать. В-третьих, отмечено, что формы такой модернизации могут быть разными, крайними из которых является модернизация без вестернизации и так называемая догоняющая модернизация. Первая имеет границы своей уместности, вторая является бесперспективной, ибо всегда будет отстающей.

### *Список литературы*

- 1 Побережников И.В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. – 239 с.
- 2 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т. 1. – Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 23. – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.
- 3 Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 451 с.
- 4 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 3–390.
- 5 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
- 6 Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь // Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Евреи и хозяйственная жизнь. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 411–613.
- 7 Федотова В.Г. Вестернизация // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. I. – М.: Мысль, 2000. – С. 388–389.
- 8 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 605 с.
- 9 Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 19. – М.: Политиздат, 1961. – С. 400–421.
- 10 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. – СПб.: Изд-во «Глаголь»; Изд-во СПб-университета, 1995. – 513 с.
- 11 Тойнби А. Дж. Постижение истории. – Сборник. – М.: Прогресс, 1991. – 731 с.
- 12 Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – Сборник. – М.: Изд. Группа «Прогресс»; «Культура»; СПб.: «Ювента», 1995. – С. 19–154.
- 13 Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М.: «Русское феноменологическое общество»; «Гнозис», 1996. – 413 с.
- 14 Наср С.Х. О столкновении принципов западной и исламской цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. – Хрестоматия. – М.: Аспект Пресс, 2001. – С. 481–483.

15 Хайдеггер М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 273–302.

16 Аль-Атгас Мухаммад Накыб Сейд. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. – М.: Ин-т мусульманской цивилизации; Куала Лумпур: Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. – 410 с.

17 Джермани Дж. Основные характеристики процесса модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. – Хрестоматия. – М.: Аспект Пресс, 2001. – С. 464–467.

18 Социальная модернизация России: Материалы обсуждения за «круглым столом» в Институте философии РАН // Вестник Российской Академии Наук. – 1993. – Т. – 63. – № 3. – С. 179–195.

19 Федотова В.Г. От догоняющей модернизации к национальной: теоретический аспект [Электронный ресурс]. – URL. [http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot\\_dogonajushhej\\_modernizacii\\_k\\_nacionalnoj\\_teoreticheskij\\_aspekt\\_2007-12-07.htm](http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot_dogonajushhej_modernizacii_k_nacionalnoj_teoreticheskij_aspekt_2007-12-07.htm) (дата обращения 20.01.2022 г.)

20 Назарбаев Н. Послание Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева народу Казахстана. «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность». 31 января 2017 г. [Электронный ресурс]. – URL. [https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses\\_of\\_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-nnazarbaeva-narodu-kazahstana-31-yanvary-a-2017-g](https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-nnazarbaeva-narodu-kazahstana-31-yanvary-a-2017-g) (дата обращения 10.01.2022 г.)

21 Вноровский К. Касым-Жомарт Токаев: Референдум стал важной вехой в истории нашей страны [Электронный ресурс]. – URL. <https://www.zakon.kz/6016401-kasym-zhomart-tokaev-referendum-stal-vazhnoi-vekhoi-v-istorii-nashei-strany.html> (дата обращения 06.06.2022 г.)

### *Transliteration*

1 Poberezhnikov I. V. Perehodom ot traditsionnogo k industrialnomu obshchestvu: teoretiko-metodologicheskiye aspekt modernizatsii [Transition from Traditional to Industrial Society: Theoretical and Methodological Problems of Modernization]. – М.: ROSSPEN, 2006. – 239 s.

2 Marks K. Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii [Capital. Criticism of Political Economy]. – Т. 1. – Kn. I: Protseess proizvodstva kapitala // Marks K. & Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – Т. 23. – М.: Politizdat, 1960. – 907 s.

3 Tennis F. Obshchnost I obshchestvo. Osnovnyye ponyatiya chistoy sotsiologii [Community and Society. Basic Concepts of Pure Sociology]. – SPb.: «Vladimir Dal», 2002. – 451 s.

4 Dyurkgeym E. O razdelenii obshchestvennogo truda [On the Division of Social Labor] // Dyurkgeym E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii. – М.: Nauka, 1991. – С. 3–390.



5 Veber M. Protestantskaya etika I dukh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism] // Veber M. Izbrannyye proizvedeniya. – M.: Progress, 1990. – S. 61–272.

6 Zombart V. Evrei I khozyaystvennaya zhizn [Jews and Economic Life] // Zombart V. Burzhua. Etyudy po istorii dukhovnogo razvitiya sovremennogo ekonomicheskogo cheloveka. Evrei I khozyaystvennaya zhizn. – M.: Ayris-press, 2004. – S. 411–613.

7 Fedotova V. G. Vesternizatsiya [Westernization] // Novaya filosofskaya entsiklopediya. – V 4-kh t. – T. I. – M.: Mysl, 2000. – S. 388 – 389.

8 Khantington S. Stolknoveniye tsivilizatsiy [Clash of Civilizations]. – M.: OOO «Izd-vo AST», 2003. – 605 s.

9 Marks K. Nabroski otveta na pismo V.I. Zasluch [Sketches of the Answer to the Letter of V.I. Zasluch] // Marks K. & Engels F. Sochineniya. Izd. 2-e. – T. 19. – M.: Politizdat, 1961. – S. 400–421.

10 Danilevskiy N. Ya. Rossiya I Evropa. Vzglyad na kulturnyye I politicheskiye otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu [Russia and Europe. A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Roman]. – SPb.: Izd-vo «Glagol»; Izd-vo SPb-universiteta, 1995. – 513 s.

11 Toynbi A. Dzh. Postizheniye istorii [Comprehension of History]. – Sbornik. – M.: Progress, 1991. – 731 s.

12 Toynbi A. Dzh. Tsivilizatsiya pered sudom istorii [Civilization before the Court of History] // Toynbi A. Dzh. Tsivilizatsiya pered sudom istorii. – Sbornik. – M.: Izd. Gruppy «Progress»; «Kultura»; SPb.; «Yuventa», 1995. – S. 19–154.

13 Boroday Yu. M. Erotika – smert – tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya [Erotica - Death - Taboo: the Tragedy of Human Consciousness]. – M.: «Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo»; «Gnozis», 1996. – 413 s.

14 Nasr S. Kh. O stolknovenii printsipov zapadnoy I islamskoy tsivilizatsiy [On the Clash of Principles of Western and Islamic Civilizations] // Sravnitelnoye izucheniye tsivilizatsiy. – Khrestomatiya. – M.: Aspekt Press, 2001. – S. 481 – 483.

15 Khaydegger M. Iz dialoga o yazyke mezhdru yaponsem I sprashivayushchim [From a Dialogue about Language between a Japanese and a Questioner] // Khaydegger M. Vremya I bytiye. Stati I vystupleniya. – M.: Respublika, 1993. – S. 273–302.

16 Al-Attas Mukhammad Nakyb Seyd. Vvedeniye v metafiziku islama. Izlozheniye osnovopolagayushchikh elementov musulmanskogo mirovozzreniya [An Introduction to the Metaphysics of Islam. Exposition of the Fundamental Elements of the Muslim Worldview]. – M.: In-t musulmanskoy tsivilizatsii; Kuala Lumpur: Mezhdunarodnyy in-t islamskoy mysli I tsivilizatsii, 2001. – 410 s.

17 Dzhermani Dzh. Osnovnyye kharakteristiki protsessa modernizatsii [Main Characteristics of the Modernization Process] // Sravnitelnoye izucheniye tsivilizatsiy. – Khrestomatiya. – M.: Aspekt Press, 2001. – S. 464–467.

18 Sotsialnaya modernizatsiya Rossii: Materialy obsuzhdeniya za «kruglym stolom» v Institute filosofii RAN [Social Modernization of Russia: Proceedings of the Round Table Discussion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences] // Vestnik Rossiyskoy Akademii Nauk. – 1993. – T. – 63. – № 3. – S. 179–195.

19 Fedotova V. G. Ot dogonyayushchey modernizatsii k natsionalnoy: teoreticheskiy aspect [From Catch-up Modernization to National: Theoretical Aspect]. [Elektronnyj resurs] [http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot\\_dogonajushhej\\_modernizacii\\_k\\_nacionalnoj\\_teoreticheskiy\\_aspekt\\_2007-12-07.htm](http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot_dogonajushhej_modernizacii_k_nacionalnoj_teoreticheskiy_aspekt_2007-12-07.htm) (data obrashcheniya 20.01.2022 g.)

20 Nazarbaev N. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan N. Nazarbaeva narodu Kazahstana. «Tret'ya modernizaciya Kazahstana: global'naya konkurentosposobnost'» [Message of the President of the Republic of Kazakhstan N. Nazarbayev to the people of Kazakhstan. "The Third Modernization of Kazakhstan: Global Competitiveness"]. 31 yanvarya 2017 g. [Elektronnyj resurs] [https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses\\_of\\_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-nazarbaeva-narodu-kazahstana-31-yanvarya-2017-g](https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-nazarbaeva-narodu-kazahstana-31-yanvarya-2017-g) (data obrashcheniya 10.01.2022 g.)

21 Vnorovskij K. Kasym-ZHомart Tokaev: Referendum stal vazhnoj vekhoj v istorii nashej strany [Kassym-Jomart Tokayev: The Referendum was an Important Milestone in the History of Our Country]. [Elektronnyj resurs] <https://www.zakon.kz/6016401-kasym-zhomart-tokaev-referendum-stal-vazhnoi-vekhoi-v-istorii-nashei-strany.html> (data obrashcheniya 06.06.2022 g.)

**Жумашева Л.Ж., Аубакирова С.С.**

### **Модернизация әлеуметтік трансформацияның формасы ретінде**

**Андатпа.** Мақала әлеуметтік трансформацияның нақты нысаны ретінде модернизация құбылысына арналған. Бұл тұжырымдаманың ерекше мағынасында модернизация Батыс Еуропадағы феодализмнен (кеңірек: дәстүрлі немесе аграрлық қоғам түрінен) капитализмге (немесе «заманауи» деп саналатын индустриялық) қоғамға өту процесі болып табылады. Өзінің негізін қалаған капитализм өз институттарын, нормалары мен құндылықтарын басқа, батыстық емес қоғамдарға тарата бастады, бұл «модернизация» ұғымына қосымша мағына берді, оның ішінде «батыстандыру» мағынасында да қолданады. Бастапқыда бұл отарлау түрінде жүзеге асырылды. Кейінірек, әсіресе 20 ғасырдан бастап, бұл процестер гуманитарлық көмек формасында жүзеге асырыла бастады. «Модернизация» және «батыстандыру» ұғымдары салыстырмалы түрде бір-бірінен ерекшелене бастады. Мақалада вестернизация және модернизациямен батыстық емес қоғамдардағы модернизацияның негізгі формаларының арақатынасы қарастырылады. Батыстық емес елдердің мүдделері тұрғысынан модернизацияның оңтайлы формалары, олардың мүмкіндіктері мен даму шегі немесе орындылығы анықталды. Батыстық емес қоғамдар үшін қуып жетуші модернизация формасы ең тиімді деп танылды. Модернизацияның ең тиімді түрі – модернизация батыстандырумен ұштасып, белгілі бір кезеңде тек ұлттық мәдениетке, оның институттарына, нормалары мен құндылықтарына сүйене бастайтыны атап өтілді.

**Түйін сөздер:** модернизация, вестернизация, дәстүрлі (аграрлық) қоғам, вестернизациясыз қуып жетуші модернизация, модернизация, капитализм, ұлттық мемлекет.

**Zhumasheva L., Aubakirova S.**

**Modernization as a Form of Social Transformation**

**Abstract.** The article is devoted to the phenomenon of modernization as a specific form of social transformation. Modernization in the special sense of this concept is the process of transition in Western Europe from feudalism (more broadly: from the traditional, or agrarian, type of society) to capitalism (or industrial, which has come to be considered «modern») society. Having stood on its own foundation, capitalism began to spread its institutions, norms, and values to other, non-Western societies, which gave the concept of “modernization” an additional meaning, including the meaning of «westernization». Initially, this was carried out in the form of colonization. Later, especially since the 20th century, these processes began to be carried out in more humane forms. The concepts of «modernization» and «westernization» began to differ relatively. The article discusses the main forms of modernization of non-Western societies in terms of the ratio of modernization and modernization. The optimal forms of modernization from the point of view of the interests of non-Western countries, their possibilities and limits of admissibility, or appropriateness, are found. The so-called catch-up modernization is defined as the least successful one. It is noted that the most optimal form of modernization is one in which modernization, combined with westernization, at a certain stage begins to rely solely on national culture, its institutions, norms, and values.

**Key words:** modernization, westernization, traditional (agrarian) society, modernization without westernization, catch-up modernization, capitalism, nation-state.

## THE SECURITIZATION AND THE REVIVAL OF EURASIANISM IN CONTEMPORARY EURASIA

*Francesco Giommoni*

*francesco.giommoni@yahoo.com*  
*University of Naples "L'Orientale"*  
*Naples, Italy*

*Франческо Джиоммони*

*francesco.giommoni@yahoo.com*  
*Университет Востока*  
*Неаполь, Италия*

**Abstract.** This paper aims to analyze two main events that took place in the post-Soviet space and roused the academic and political debate in the West: the January events in Kazakhstan with the first intervention of the CSTO and Russia's "Special Military Operation" in Eastern Ukraine. Contrary to some experts' worries about the participation of the Russian Army in the CSTO intervention into the sovereign territory of Kazakhstan, the CSTO troops left the Central Asian country at an established time. One month later the Russian Army entered Ukraine demonstrating to the world that contemporary Russia has not abandoned its dream and aim of rebuilding a multi-national structure led by Russia. The "Special Military Operation" has brought back to the academic debate the concept of Eurasianism, an ideology that has influenced post-Soviet Russia's politics and that has been mentioned by the Russian President, Vladimir Putin, in important speeches. Eurasianism will be deeply analyzed in this paper since this ideology, "buried" in libraries for years, has conquered the highest sphere of Russian power. Eurasianism, as well as the intervention in Kazakhstan and Ukraine, have been enforced by the presence and support of a political partner that lies East: the People's Republic of China.

**Key words:** Eurasia, Central Asia, CSTO, Eurasianism, Kazakhstan, Ukraine, EAEU, Russia.

### *Introduction*

In 2022 two main events question and challenge Russia's ambitions in the ex-Soviet Republics, reigniting the public debate.

Proceeding in chronological order, the first one happened in Kazakhstan, the country where the "Eurasian Union" concept was forged through the words of the former and first President, Nursultan Nazarbayev, though it came into force starting in 2007 [1]. During the January events of 2022 in Kazakhstan, for the very first time, we witnessed not only the Russian military participation in a sovereign country, though upon the Kazakhstan government's call for help,

but also the activation of an international security body, the CSTO, which had existed for over 20 years but it had never intervened before.

Almost two months later, a second event with a more international reach took place in the ex-Soviet Union territory, nowadays Ukraine's land. On the 24th of February 2022, the Russian army entered Ukraine's territory leading Russia to be involved in an armed conflict in Ukraine, a conflict announced in Russia as спецоперация (specoperacia, trans. Special operation). According to the Russian government, one of the main reasons for conducting the "Special Operation" is the aim of canceling and eradicating the Nazi forces in Ukraine [2].

After the military penetration in Ukraine, the consequences for the Russian Federation have been and will be, not only from an economical side, caused by several sanctions packages imposed by Western countries but also a political outcome that should not be underestimated. The political isolation by Western countries led Russia to look eastward, towards Asia and it's most economically involved actor, China, one of the countries that have been indirectly attacked for it's tacit support to Russia.

This paper aims to analyze two main consequences for Russia after Kazakhstan and Ukraine events. The first one is the securitization of the "Eurasian" continent whereas the second one is an analysis of the Eastwards perspectives for Russia that recall, with different and more "updated" terms, the ideology of Eurasianism.

### *Methodology*

This paper is written 3 months after the end of Kazakhstan's events and while the Russian "Special Operation" in Ukraine has not finished and is intensifying the attacks on the Ukrainian lands. The conquest of Mariupol' is a piece of news that has been officialize less than 2 days ago. Due to the contemporaneity and mutability of events, it is difficult, if not impossible, to use an academic paper to describe the current situation in Ukraine and the January events in Kazakhstan. The academic community is still discussing these topics from a different perspective compared to journalists'. Nevertheless, to be able to discuss this topic, I had to read, cite and refer to some pieces of news available in highly valued newspapers.

Although interregional and international organizations are involved, the ideology used in the material interpretation and paper elaboration is Neo-realism since, in my opinion, it is the one that best fits in the analysis of the securitization and the actions led in Kazakhstan and Ukraine. Combined with the theory Post-Soviet studies, the ideological approach related to Neo-realism and Eurasianism is the main method employed in this paper to discuss contemporary events related to the relations between Post-Soviet countries.

### *Kazakhstan January Events and the First CSTO Intervention*

Kazakhstan January events, known in Kazakhstan as “Bloody January” (Қанды қантар - qandy qantar), recall the uprising that took place in December 1986, commonly known in Kazakh as “Jeltoqsan” (Желтоқсан - December). In 1986, following civil protests, the Soviet army was deployed in Kazakhstan to defend the country. After the increase in the number of protesters against the forced dismissal of Dinmukhamed Kunayev, an ethnic Kazakh holding the place as First Secretary of the Communist Party of Kazakhstan who was substituted by the Russian Gennady Kolbin. When the protests raised and started to spread around the country, the Central Committee in Moscow decided to deploy the army to seize and stifle the protests [3]. Though many differences can be found between the December events in 1986 and the January events in 2022, some similarities can also be analyzed and commented on. In 2022 Kazakhstan and its army were not able to stop and stifle the protests happening in the Western and Southern regions of the country and the current president Tokayev was obliged to resort to the help of Kazakhstan’s allies and CSTO (Collective Security Treaty Organization), also known as ОДКБ (ОДКВ) in Russian (Организация Договора о коллективной безопасности - Organizacija Dogovora o kolletivnoj bezopasnosti). The intervention of the CSTO troops, officially in Kazakhstan for a limited time, was labeled as peace-keeping operations, and the soldiers were only deployed to protect sites of national interests such as airports and governmental palaces [4].

CSTO is a military alliance between six countries: the Russian Federation, Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, and Armenia. The idea of a military alliance started in 1992, immediately after the collapse of the Soviet Union, and the following year other ex-Soviet countries adhered to the alliance that was, at that time, made up of nine countries, including Uzbekistan, Georgia, and Azerbaijan as well. The three latter countries decided not to renovate their membership for 5 years in 1997 and left the “Collective Security Treaty” that was founded in 1992. The remainders not only renewed their membership but five years later established the “Collective Security Treaty Organization”.

As a military alliance, the CSTO aims to cooperate and assist the member countries in case of threats to a country’s security. For its military assistance and support, CSTO has been often compared to NATO but underestimated in the last years due to its absolutely non-interventionism after the calls from member countries’ leaders. The 2010 Kyrgyz-Uzbek unrests in the Fergana valley are by far the most emblematic fact of the NON-activism of the CSTO. Following calls for help by the Kyrgyz president Roza Otunbaeva, the CSTO decided not to deploy troops to seize the protests. Kyrgyzstan was completely left alone to solve its internal security problems [5]. Armenia, during the Sec-



ond Armenia-Azerbaijan war on Nagorno Karabakh, experienced the same fate having been abandoned by the military alliance to which it belongs [6].

The situation developed differently in Kazakhstan during the January events since, after less than a week since the beginning of the protests, Nikola Pashinyan, the Armenian Prime Minister and head of the CSTO, after consultations with the head of the other members, agreed with deploying the army in Kazakhstan under an official “peace-keeping” mission. The call for help has been, highly possibly, accepted due to the intervention of foreign forces in Kazakhstan’s unrests, which have been considered a terroristic threat with external interference into the territory of a sovereign country [7].

The CSTO was activated for the very first time during the Kazakhstan events of January, changing completely the future of the alliance that turned out to be a victorious association since peace was established in Kazakhstan in the short period required by Kazakhstan’s President Tokayev.

The period needed by the CSTO troops has been one of the most discussed topics during the events because many analysts saw the unrest as an opportunity for Russia to establish it’s control and presence in Kazakhstan, a danger that has been demonstrated to be wrong since Russia’s army, as well as other countries’, left Kazakhstan once the situation came back to normality [8].

### *The “Special Operation” in Ukraine*

The entrance of the Russian army into the territories of a sovereign state, located in Europe and which had advanced requests to join NATO and European Union has completely changed our view of the world and some analysts see the Russian invasion of Ukraine as the starting point of a New World where the historical fight between the two superpowers has restarted again, recalling to our mind the Cold War. While the reasons behind the struggle between the Soviet Union and the Western Bloc, headed by the United States, have changed, indeed, we are no more dealing with a fight between capitalism and socialism, between liberal and communist ideas, the world is still fragmented into two main areas that we could define, in a Eurocentric view, the West and the East. While some alliances have never ceased, notably the one between the United States, NATO members, South Korea, Japan, and Australia, others have started to slowly be interrupted. Nevertheless, even with some hesitations or official condemnation of the Russian presence in Ukraine, many “Eastern” countries did and still do support Russia. The main actor is, doubtlessly, China which has immediately backed Russia when it has been isolated from the West through economical sanctions. China agreed to buy wheat, gas, and other raw materials from Russia, and Beijing also refused to condemn the Russian operations in Ukraine and opted for an abstention from the vote at the UN. China is not the

only country that acted in a, at least officiously, friendly way with Russia. Other big countries abstained from condemning Russia, among them India, Pakistan, Iran, South Africa, and, expectedly, Central Asian countries and Armenia [9].

Abstention has been considered by several analysts as a betrayal of Russia by numerous allies, including China and Kazakhstan. I do believe that countries with strong economic relations with Europe and the US could not officially support Russia's invasion of Ukraine and opted for abstention, a safe way to support Russia, to keep relations with the West, and to protect themselves, the last one is especially valid for Russia's neighboring countries such as Kazakhstan which, since its independence, has been threatened by Russia because of the ethnic composition of the Northern regions of the country where Russians constitute a majority.

Contemporary world politics and international relations have been analyzed with a bipolar view (the United States and allies vs Russia and allies) but until the beginning of 2022, the conflict was kept "cold" and mainly managed through diplomatic ways. After Ukraine's facts, the whole world had to realize that the Cold War has never ended and that every country has to take a position, even if the war will be limited inside Ukraine's border. And the configuration of the international arena brings our minds back to the years when an "Iron Curtain" divided Europe. Even if Europe is now united as it has never been, the Iron Curtain still exists in Asia and Africa. The UN Resolution's results clearly show how the bipolar world is and will be.

According to President Vladimir Putin's words, the official reasons behind the Russian "Special Operation" are to be seen in the attempt to denazify the Eastern oblasts of Ukraine, also known as Donbas where the Azov Regiment has been based since the self-declared independence of Donetsk and Lugansk oblasts. Eastern Ukraine, in opposition to the Western part of the country, has always been more Russified and the majority of the population uses Russian as their native language. 2019 law on languages of Ukraine, approved by the former President Poroshenko, aiming to elevate Ukrainian to the sole republic language, was highly criticized in Russia because it would have strongly affected the Russian majority living in the eastern territory of Ukraine.

The threat of the "Russian minority" in countries other than Russia has always been used as an excuse by Moscow to impose its control and power on ex-Soviet countries such as Latvia, Estonia, and, notably, Kazakhstan.

Whatever the Russian reasons are, the Western block spoke against Russia's plan even before its entrance into Ukraine. A few days after the starting of the Ukraine invasion, on February 21st, 2022 Vladimir Putin officially recognized the independence of the Republic of Donetsk [10] and the Republic of Lugansk [11], a decision that could not be accepted by Western countries since it would have affected the official borders of Ukraine and the non-violation of

borders is one of the key points of Liberalism. Russia had already modified Ukraine's borders in 2014 when the Autonomous State of Crimea voted in a referendum with the majority of 95.5% asking for annexation to the Russian Federation [12].

What we are assisting now in Ukraine is not only the invasion of Russia in Ukraine with the relative war, or "Special Operation" as it must be referred to in Russia. Russian actions are a clear violation of the International Law and it is a "war declaration" to the doctrine of Liberalism which has been preponderant in the West.

### ***Eurasian Integration or the Dream of a New Soviet Union 2.0?***

The penetration of the Russian army into a sovereign country has clearly shown that Russian ambitions have never faded and that a project of building the new Soviet Union, or at least a similar institution, has reached its peak. After the breakdown of the Soviet Union in 1991, Russia needed to establish relations with the whole world but could not lose the support of the new republics that once used to form the Union. The Soviet Union was not officially over yet when the leader of Belarus, Russia, and Ukraine signed the Belovezh Accords (Беловежские соглашения – Belovezhskaya agreement) in December 1991 to create a new institution called CIS (Commonwealth of Independent States), a direct heir of the Soviet Union since the members of the CIS are the same countries which once was Socialist Soviet Republics. Only the 3 Baltic states refused to adhere to the CIS since they have always seen their belonging to the Soviet Union as a military annexation. Turkmenistan, as part of its neutrality policy, belongs to the CIS as an associate member whereas Georgia and Ukraine withdrew their membership in 2009 and 2015 respectively. The reason for this withdrawal has to be seen in the Russian backing of South Ossetian and Abkhazian separatist movements that led to a war against Georgia in 2008. The conflict lasted only 12 days and it ended with the de facto independence of South Ossetia and Abkhazia and the expulsion of ethnic Georgians from the two self-proclaimed republics. Ukraine applied to withdraw its membership following the annexation of Crimea by Russia in 2014. The new conflict in Ukraine is weakening Russia's influence even on Western countries that have always been close, at least officiously, to Russia. Not only Ukraine but also Moldova, a member of the CIS, applied officially to be a member of the European Union because of the Russian threat that has always been part of the Moldovan politics, especially due to the presence of the self-proclaimed Republic of Transnistria in its legal borders. Transnistria is nowadays under the observation of political analysts and government due to its special status and strong alliance with the Russian Federation and could be the gateway for an

escalation of the war inside the borders of another sovereign country, Moldova. Other countries that for decades refused to adhere to NATO such as Finland and Sweden have decided to file their application as members to contrast Russian expansion to the West [13].

Russia's role in Europe has weakened and the Kremlin has lost all its allies, mainly among the far-right parties of Europe, and now, more than ever, Russia needs to watch towards East, where the majority of its territories lie and where its influences, though decreased, are still strong. Under the presidency of Vladimir Putin in Russia, the Kremlin understood that a stronger alliance with the closest allies had to be implemented. In 2001 the organization, previously known as Shanghai Five, which included China, Russia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Tajikistan, changed not only its name but also its policies to implement political and economical agreements and cooperation. In 2001 the new association, extended to Uzbekistan as well, was named Shanghai Cooperation Organization (SCO - Шанхайская организация сотрудничества). The SCO now includes also India and Pakistan and has, as observer members, Mongolia, Iran, and Belarus among others.

The following year, in 2002, Putin decided to establish the Collective Security Treaty Organization (CSTO) which is often considered the Eastern response to NATO since, in Article n.4, it is written that any aggression towards one of the members of CSTO will be considered as aggression to all other member states, these being: Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, and Armenia [14]. Not fully satisfied with the CSTO agreement, in 2010 three members of the Eurasian Economic Community (EAEC - Евразийское экономическое сообщество), a regional organization established in 2000, decided to join the Eurasian Customs Union (EACU - Таможенный союз), the three countries being Russia, Belarus, and Kazakhstan. In 2015 Kyrgyzstan and Armenia also joined the EACU and in the same year, the Eurasian Economic Union (EEU - Евразийский экономический союз) substituted the former EAEC.

### ***Eurasianism: Will Russia's Ideology "Conquer" its Allies?***

The ambitions of Putin's politics towards Central Asia or, as it can be more properly defined, Eurasia are not new and they were exposed in 2000 in their speech at APEC (Asian-Pacific Economic Cooperation) when he stated: "Россия всегда ощущала себя евроазиатской страной. Мы никогда не забывали о том, что основная часть российской территории находится в Азии" [15] (Russia has always considered itself as a Eurasian country. We have never forgotten that the bulk of Russian territory is in Asia). As Aldo Ferrari states in his article [16], what Putin refers to in his speech is the "Eurasianism", called Евразийство (Eurasianism in Russian, a movement that represents the

most radical tradition of Russia in identifying itself as a country not belonging to Asia or Europe, but a third way that develops independently. Russia would be a third entity in the developed world with its characteristics. Strongly condemned during the Soviet Union, Eurasianism took strength in the years following the breakdown of the USSR through the ideas of Alexander Dugin who, as reported by Marlène Laruelle, “exercises a semi-monopoly over a certain part of the current Russian ideological spectrum” [17]. Compared to the Eurasian ideology of the first thinkers, such as Nikolai S. Trubetskoy, Peter N. Savitsky, and Roman O. Jakobson, and even the “Soviet” Lev Gumilev, Dugin’s ideas are more oriented towards a nationalistic ideology, often associated and related to the ultra-right political ideas, leading towards anti-Western propaganda. Dugin’s ideas had a huge impact in Russia, he even created a political party that, once founded in 2001, supported Putin, although, as underlined by Ferrari, Putin’s speech, and I would add ideas, was focused on the Eurasian collocation of Russian rather than on a Eurasian ideology [18].

Analyzing the choices advanced by Putin since 2000, I believe that Eurasianism, at least from a geopolitical and economic point of view, is influencing Russian policies and the trend increased in the last year. Since the annexation of Crimea, the Western world changed its relations with Russia, imposing sanctions against the Kremlin, a move that led Russia to direct toward the East and to separate from Europe, the continent which Russia had watched for centuries during the Tsarist period. The willingness to tighten the bonds not only with the Central Asian Republics through CSTO and EAEU, but also with bigger countries like China, India, and Iran is, in my opinion, the perfect attempt of Russia to show its Asian, or Eurasian, soul. Eurasianism should be a third way and, if Russia had been successful, it could have become the trait-d’-union between East and West and its geographical position would have increased the political and economic relations of Moscow with Europe and China.

After the crisis in Ukraine, Russia cut all ties with the West, and I do not think that they can be re-established in the next months or even years. At the same time, Russia is still playing the Cold War with the presumption of being in a bipolar world and being the USSR. Until the collapse of the USSR, Moscow used to play the main role among the Socialist block of countries thanks to its political and economic power, but Russia passed the baton to China several years ago and this must be taken into consideration by the Russian leadership.

### ***China: Russia’s Brother who Watches West***

The Russian economy has decreased steadily in the last years and the use of sanctions against Russia due to the invasion of Ukraine has worsened the economic stability of the country. In its war against “Nazism” in Ukraine, Putin

is left alone and its main economic partner, apart from the members of CSTO, is China. The relations between China and Russia have changed over the years and they witnessed an inversion of power. China was subdued by the Soviet Union during the Cold War due to the political and economic power of Moscow, but things have completely changed in the last years and Russia could have not undertaken such a risky and massive action against Ukraine without the tacit and unofficial support of China who has immediately supported Russia economically, purchasing wheat, oil, and other products. Although the Russian market was not of primary importance to China, which has bigger interests in the European and American markets, the territory of Russia and the Euro Asiatic Union is extremely important and vital for the growth of Chinese influence in Europe and the whole world [19]. The Chinese project “Belt and Road Initiative” (BRI - 丝绸之路经济带) was inaugurated by the Chinese president Xi Jinping in 2015 in Astana (former name of Nur-Sultan) in 2013 during his meeting with the former president of the Republic of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev. The project is considered one of the biggest infrastructural projects ever made by humankind since it aims to connect the whole world, mainly Asia - Africa - Europe, through transport infrastructures that would help the worldwide trade and exchange. The core of the BRI project in Kazakhstan and the whole of Eurasia (including Central Asia and Russia) since the main railways of the BRI will cross these countries to reach Northern Europe or Southern Europe, mainly Turkey, where the Belt Road will encounter the 21st Century Maritime Silk Road that departs from Chinese ports crossing the South Chinese Sea, the Strait of Malacca, Indian Ocean, the strait of Bab al-Mandeb and finally reaches the Mediterranean Sea via the Suez channel.

The role of China in Central Asia is getting important in Central Asia and Russia is aware of the Chinese influence and power, that is probably the reason why during the January Events of Kazakhstan in 2022, the role of Russia has been quite quiet and fast. I believe that Russia could have not stayed in Kazakhstan because an escalation of events in Ukraine was already planned by the Kremlin since the tones between Russia and Western countries were getting stronger and more aggressive. Knowing that Russia would have been isolated by the West, the Kremlin could not lose China's support and “friendship”, which would have probably left Russia if Moscow had interfered with Kazakhstan and the BRI project in China. Moreover, Russia could not even lose the biggest and richest ally in the CSTO, not only for a hypothetical military intervention in Ukraine but also for assistance in case of isolation. Kazakhstan is in a difficult position between welcoming a big number of Russian citizens who have left Russia because of the sanction imposed on Moscow, preparing a plan against the sanctions against Russia, and its role as an ally of Russia, which Kazakhstan still has a “debt” to [20].



### *Conclusion*

In conclusion, Russia has had many interests in Central Asia because it has always been aware of the opportunities and benefits that the area could offer it. The new integration wished by Putin since 2000 watches east and it gave life to a new identity for Russia and the republic involved in this regionalism approach, the revitalization of Euroasianism. Russia wants to detach itself from Europe but Moscow is aware that a fully Asian identity does not reflect the social and political situation of Russia. The creation of a new Eurasian identity needs to be supported by other countries that have always been left away or underestimated because of their identity that does not perfectly match with standard categories. This is true for Central Asian countries, especially Kazakhstan and Kyrgyzstan where the population is ethnically Asian but does not belong, culturally, to the Western idea of Asia, full of Orientalism in its views; Central Asians are predominantly Muslims but the secularism of the population does not allow to insert these countries into a “Larger Middle East”; Central Asia cannot even be considered Russian because, since the independence, the new national and ethnic belonging has been encouraged and this has separated many Central Asians from their Russian identity. While Central Asians are looking for a wider identity, some can find it in Pan Turkism, probably the concept of Eurasian is the closest one to reality and it is on this point that Russia wants to develop its influence on Central Asia. Not considering themselves fully European, as the narration was under the Tsarist period, Russia is approaching Central Asian governments and, consequently, China and its project of the BRI that is planned to create an even bigger regional unity than the one already existent: the SCO and Armenia could be integrated to ASEAN, a project that would include almost all countries of Asia, the majority of which have not condemned the Russian facts. The abstention of these countries is often seen as a victory by the Western analysts but, I disagree with this Western-oriented view. An abstention at the UN for the use of weapons in a sovereign country should be considered a non-condemnation. Russia is isolated by the West and, even if its economy will slow down quickly and Putin and his establishment will have to find a fast solution to avoid bankruptcy and unrest in the country, Russia has still some allies in the Eastern part of the world, exactly where Russia has been watched so far.

### *List of references*

1 Vinokurov E. Eurasian Economic Union: Current state and preliminary results.  
// Russian Journal of Economics, 2017. 3: 54-70 p.

2 Kremlin. Статья Президента России Владимира Путина «Россия: новые восточные перспективы», November 9, 2000. [Electronic resource]. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/21132>. (Accessed March 16, 2022).

3 Putz C. 1986: Kazakhstan's Other Independence Anniversary. - The Diplomat, December 16, 2016. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2016/12/1986-kazakhstan-s-other-independence-anniversary/>. (Accessed March 16, 2022).

4 CSTO. Home. [Electronic resource]. URL: [https://en.odkb-csto.org/news/news\\_odkb/kontingenty-kollektivnykh-mirotvorcheskikh-sil-odkb-napravleny-v-respubliku-kazakhstan/#loaded](https://en.odkb-csto.org/news/news_odkb/kontingenty-kollektivnykh-mirotvorcheskikh-sil-odkb-napravleny-v-respubliku-kazakhstan/#loaded). (Accessed May 4, 2022).

5 Akiner Sh. Kyrgyzstan 2010: conflict and context. Silk Road Papers. - Central Asian-Caucasus Institute Silk Road Studies Program, 2016.

6 Šćepanović J. Was the Nagorno-Karabakh Deal a Missed Opportunity for the CSTO?. - The Diplomat, November 14, 2020. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2020/11/was-the-nagorno-karabakh-deal-a-missed-opportunity-for-the-csto/>. (Accessed March 16, 2022).

7 Kucera J. CSTO agrees to intervene in Kazakhstan unrest. - Eurasianet, January 5, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://eurasianet.org/csto-agrees-to-intervene-in-kazakhstan-unrest>. (Accessed May 4, 2022).

8 Satubaldina A. CSTO Peacekeepers Complete Their Mission, Withdraw from Kazakhstan. - The Astana Times, January 20, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://astanatimes.com/2022/01/csto-peacekeepers-complete-their-mission-withdraw-from-kazakhstan/> (Accessed May 4, 2022).

9 United Nations General Assembly Resolutions Es-11/1. [Electronic resource]. URL: <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2FES-11%2F1&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False> (Accessed March 16, 2022).

10 Официальный интернет-портал правовой информации. Указ Президента Российской Федерации от 21.02.2022 № 71»О признании Донецкой Народной Республики». [Electronic resource]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202202220002>. (Accessed May 4, 2022).

11 Официальный интернет-портал правовой информации. Указ Президента Российской Федерации от 21.02.2022 № 72 «О признании Луганской Народной Республики», [Electronic resource]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202202220001>. (Accessed May 4, 2022).

12 “Crimea Referendum: Voters “back Russian union””, BBC, March 6, 2014. [Electronic resource]. URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-26606097>. (Accessed May 4, 2022).

13 Henley J. Sweden and Finland agree to submit Nato applications, say reports. - The Guardian, April 25, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2022/apr/25/sweden-and-finland-agree-to-submit-nato-applications>. (Accessed May 4, 2022).

14 CSTO. Collective Security Treaty. [Electronic resource]. URL: [https://en.odkb-csto.org/documents/documents/dogovor\\_o\\_kollektivnoy\\_bezopasnosti/#loaded](https://en.odkb-csto.org/documents/documents/dogovor_o_kollektivnoy_bezopasnosti/#loaded). (Accessed May 4, 2022).

15 Ferrari A. La Russia e i Progetti di Integrazione Eurasiatici. - Atlante Geopolitico, 2014. [Electronic resource]. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-russia-e-i-progetti-di-integrazione-eurasiatici\\_%28Atlante-Geopolitico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-russia-e-i-progetti-di-integrazione-eurasiatici_%28Atlante-Geopolitico%29/). (Accessed March 16, 2022).

16 Laruelle M. Russian Eurasianism. An Ideology of Empire. - Woodrow Wilson Center Press - The Johns Hopkins University Press, Washington D.C. - Baltimore, 2008, p. 107.

17 Tafuro Ambrosetti E. La partita eurasiatica di Putin: oltre l'unione doganale?. - ISPI Russia Watch-Focus, May 7, 2018. [Electronic resource]. URL: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/la-partita-eurasiatica-di-putin-oltre-lunione-doganale-2042>. (Accessed March 16, 2022).

18 Askar A. Kazakh-Russian Relations in the Context of the War in Ukraine. - The Diplomat, March 7, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2022/03/kazakh-russian-relations-in-the-context-of-the-war-in-ukraine/>. (Accessed March 16, 2022).

### *Transliteration*

1 Vinokurov E. Eurasian Economic Union: Current state and preliminary results. // Russian Journal of Economics, 2017. 3: 54-70 p.

2 Kremlin. Stat'ja Prezidenta Rossii Vladimira Putina «Rossija: novye vostochnye perspekti-vy» [Russian President Vladimir Putin's Article 'Russia: New Eastern Prospects'], November 9, 2000. [Electronic resource]. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/21132>. (Accessed March 16, 2022).

3 Putz C. 1986: Kazakhstan's Other Independence Anniversary. - The Diplomat, December 16, 2016. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2016/12/1986-kazakhstans-other-independence-anniversary/>. (Accessed March 16, 2022).

4 CSTO. Home. [Electronic resource]. URL: [https://en.odkb-csto.org/news/news\\_odkb/kontingenty-kollektivnykh-mirotvorcheskikh-sil-odkb-napravleny-v-respubliku-kazakhstan/#loaded](https://en.odkb-csto.org/news/news_odkb/kontingenty-kollektivnykh-mirotvorcheskikh-sil-odkb-napravleny-v-respubliku-kazakhstan/#loaded). (Accessed May 4, 2022).

5 Akiner Sh. Kyrgyzstan 2010: conflict and context. Silk Road Papers. - Central Asian-Caucasus Institute Silk Road Studies Program, 2016.

6 Šćepanović J. Was the Nagorno-Karabakh Deal a Missed Opportunity for the CSTO?. - The Diplomat, November 14, 2020. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2020/11/was-the-nagorno-karabakh-deal-a-missed-opportunity-for-the-csto/>. (Accessed March 16, 2022).

7 Kucera J. CSTO agrees to intervene in Kazakhstan unrest. - Eurasianet, January 5, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://eurasianet.org/csto-agrees-to-intervene-in-kazakhstan-unrest>. (Accessed May 4, 2022).

8 Satubaldina A. CSTO Peacekeepers Complete Their Mission, Withdraw from Kazakhstan. - The Astana Times, January 20, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://astanatimes.com/2022/01/csto-peacekeepers-complete-their-mission-withdraw-from-kazakhstan/> (Accessed May 4, 2022).

9 United Nations General Assembly Resolutions Es-11/1. [Electronic resource]. URL: <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2FES-11%2F1&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False> (Accessed March 16, 2022).

10 Oficial'nyj internet-portal pravovoj informacii. Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 21.02.2022 № 71 "O priznanii Doneckoj Narodnoj Respubliki" [Legal Information Official Internet Portal. The Decree of the President of the Russian Federation of February 21, 2022 No. 71 'On the Recognition of the Donetsk People's Republic']. [Electronic resource]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202202220002>. (Accessed May 4, 2022).

11 Oficial'nyj internet-portal pravovoj informacii. Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 21.02.2022 № 72 "O priznanii Luganskoj Narodnoj Respubliki" [Legal Information Official Internet Portal. The Decree of the President of the Russian Federation of February 21, 2022 No. 72 'On the Recognition of the Lugansk People's Republic'], [Electronic resource]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202202220001>. (Accessed May 4, 2022).

12 "Crimea Referendum: Voters "back Russian union"", BBC, March 6, 2014. [Electronic resource]. URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-26606097>. (Accessed May 4, 2022).

13 Henley J. Sweden and Finland agree to submit Nato applications, say reports. - The Guardian, April 25, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2022/apr/25/sweden-and-finland-agree-to-submit-nato-applications>. (Accessed May 4, 2022).

14 CSTO. Collective Security Treaty. [Electronic resource]. URL: [https://en.odkb-csto.org/documents/documents/dogovor\\_o\\_kollektivnoy\\_bezopasnosti/#loaded](https://en.odkb-csto.org/documents/documents/dogovor_o_kollektivnoy_bezopasnosti/#loaded). (Accessed May 4, 2022).

15 Ferrari A. La Russia e i Progetti di Integrazione Eurasiatrici. - Atlante Geopolitico, 2014. [Electronic resource]. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-russia-e-i-progetti-di-integrazione-eurasiatrici\\_%28Atlante-Geopolitico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-russia-e-i-progetti-di-integrazione-eurasiatrici_%28Atlante-Geopolitico%29/). (Accessed March 16, 2022).

16 Laruelle M. Russian Eurasianism. An Ideology of Empire. - Woodrow Wilson Center Press - The Johns Hopkins University Press, Washington D.C. - Baltimore, 2008, p. 107.

17 Tafuro Ambrosetti E. La partita eurasiatica di Putin: oltre l'unione doganale?. - ISPI Russia Watch-Focus, May 7, 2018. [Electronic resource]. URL: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/la-partita-eurasiatica-di-putin-oltre-lunione-doganale-2042>. (Accessed March 16, 2022).

18 Askar A. Kazakh-Russian Relations in the Context of the War in Ukraine. - The Diplomat, March 7, 2022. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2022/03/kazakh-russian-relations-in-the-context-of-the-war-in-ukraine/>. (Accessed March 16, 2022).

**Джиоммони Ф.**

### **Секьюритизация и возрождение евразийства в Евразии**

**Аннотация.** Цель данной статьи заключается в анализе двух главных событий, произошедших в постсоветском пространстве и породивших академические и политические дебаты на Западе: январские события в Казахстане с первым вмешательством ОДКБ и «специальная военная операция» России в Восточной Украине. Вопреки опасениям некоторых экспертов по поводу участия российской армии во вхождении ОДКБ на суверенную территорию Казахстана, войска ОДКБ покинули центральноазиатскую страну в установленное время. Один месяц спустя российская армия вошла в Украину, демонстрируя миру, что современная Россия не оставила свою мечту и цель о воссоздании мультинациональной структуры, возглавляемой Россией. «Специальная военная операция» вернула академические дебаты о концепции евразийства, идеологии, повлиявшей на политику постсоветской России и упоминаемой в важных речах российского президента Владимира Путина. В данной статье глубоко анализируется евразийство, поскольку эта идеология, «похороненная» на годы в библиотеках, завоевала высшую сферу российской власти. Евразийство, так же, как и интервенция в Казахстан и Украину, было усилено присутствием и поддержкой политического партнера с Востока: Китайской Народной Республики.

**Ключевые слова:** Евразия, Центральная Азия, ОДКБ, евразийство, Казахстан, Украина, ЕАЭС, Россия.

**Джиоммони Ф.**

### **Секьюритизация және Еуразиядағы еуразияшылдықтың жандануы**

**Аңдатпа.** Бұл мақаланың мақсаты – посткеңестік кеністікте орын алған және Батыста академиялық және саяси пікірталас тудырған екі негізгі оқиғаны талдау: ҰҚШҰ-ның алғашқы араласуымен Қазақстандағы қаңтар оқиғасы және Ресейдің Шығыс Украинадағы «арнайы әскери операциясы». Кейбір сарапшылардың Ресей әскерінің ҰҚШҰ-ның Қазақстанның егеменді аумағына кіруіне байланысты үрейіне қарамастан, ҰҚШҰ әскерлері белгіленген уақытта Орталық Азия елінен шығып кетті. Бір айдан кейін Ресей әскері Украинаға кіріп, қазіргі заманауи Ресей көпұлтты құрылымды қайта құру арманы мен мақсатынан бас тартпағанын әлемге көрсетті. «Арнайы әскери операция» посткеңестік Ресейдің саясатына әсер еткен және Ресей президенті Владимир Путиннің маңызды баяндамаларында көрсетілген еуразияшылдық концепция туралы академиялық пікірталасты, идеологияны жандандырды. Бұл мақалада еуразияшылдық терең талданды, өйткені жылдар бойы кітапханаларда «көмілген» бұл идеология Ресей билігінің ең жоғары ауқымын жаулап алды. Еуразияшылдық, сондай-ақ Қазақстан мен Украинадағы интервенция Шығыстағы саяси әріптес Қытай Халық Республикасының болуымен және қолдауымен нығайды.

**Түйін сөздер:** Еуразия, Орталық Азия, ҰҚШҰ, еуразияшылдық, Қазақстан, Украина, ЕАЭО, Ресей.

## МОТИВАЦИОННЫЕ ФАКТОРЫ АНИМЕ И МАНГА В КОНТЕКСТЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

*Мусин Алмат Жумабекович*

*jcoolj@mail.ru*

*Казахский национальный университет им. аль-Фараби  
(Алматы, Казахстан)*

*Almat Mussin*

*jcoolj@mail.ru*

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

**Аннотация.** Данная статья посвящена исследованию проблемы влияния аниме на идентичность молодого поколения. Аниме важная не только для японского общества проблема, так как долгое время развивалось в рамках страны, но и занимает определённое место в культурном пространстве мира в период глобализации, формируя самосознание подростков. Целью исследования является определение влияние аниме и манга на идентичность казахстанской молодежи. Задачи исследования: выявить мотивационные факторы сюжетной линии аниме и манга; охарактеризовать ценности аниме и манга; оценить степень влияние аниме и манга на казахстанских подростков.

При исследовании делается акцент на сюжет аниме и манга, как средство мотивации молодого поколения. Определен потенциал японской анимации в современной поп культуре и мультикультурализме. В результате социологического опроса выявлен эффект аниме и манга как неординарного подхода в воспитании молодежи. В статье уточняются, что аниме вдохновляет и воодушевляет зрителей стремиться к своей мечте, а также какие персонажи оставляют особый отпечаток в сознании подростка. Фактически аниме — это медиа цифровой язык современной молодежи. Аниме формирует субкультуру отаку, где подростки обсуждают любимые анимационные сериалы, и рассматривается как язык коммуникации в условиях глобализации.

**Ключевые слова:** аниме, манга, комиксы, самооценка, идентификация, респонденты, мотивация, метаидентичность.

### *Введение*

Основным фактором и механизмом формирования идентичности подростков школьного возраста является глобализация медиаиндустрии. Медиаиндустрия комиксов – это ключевое средство идентификации личности. Рудольф Эрбен, Уте Эрбен подчеркивают: «более влиятельные, чем телевидение, комиксы тоже влияют на жизнь тех, кто считает их «ис-



точниками отвлечения внимания, бегства от реальности и информации о жизни». Как и другие средства массовой информации, комиксы помогают формировать ценности их читателя [1, р. 47].

Комиксы – это сложное смешение экшн действий с трогательной философской поэзией мышления героев. Они очень разнообразны по тематике, отражают интересы молодежи и жизненные ситуации. Для них характерна сценичность и технологичность, массовость, чувствительность, рациональность. История развития комиксов показывает, что они имели особое значение в формировании общественного мнения. По сюжетам комиксов можно судить о динамике общества

Тема данной статьи является актуальной в связи с влиянием аниме на идентичность молодого поколения и его особого места в современной медиа индустрии. Японское аниме и манга воспринимается во всем мире. Их сюжеты отображают действительность, духовный мир нации и отдельно взятого человека. Поэтому при исследовании репрезентации идентичности молодежи в культуре потребления комиксов японское аниме и манга занимает важное место.

Актуальность изучения массовой культуры Японии еще заключается в том, что она яркий пример «сохранения базовых ценностей национальных культур в условиях нарастающей универсализации культурной жизни и формирования монокультурного мира» [2, с. 3].

Цель статьи определить мотивационные факторы аниме и манга и показать, как они влияют на идентификацию подростков школьного возраста. Можно констатировать, что подростки вдохновляются примером сюжета манга, и это является их стимулом для раскрытия смысла жизни и обретения себя. Герои манга формируют в них лучшие качества, которые становятся основой их внутренней силы. Аниме и манга – это способ показать богатство культуры и, то, чем живет та или иная страна. В их сюжетной линии тысячи реальностей, в которых читатель сам выбирает ту, в которую хотел бы погрузиться, ту, которая соответствует личным представлениям о мире. Мотивация в анимированных комиксах лучший способ развития молодежи. Особенностью японской манга считается культ «Ками» (духи предков). Сюжеты отражают передачу опыта новому поколению и это укрепляет страну ее общенациональную идентичность.

Изучение японской массовой культуры началось в 1930-е годы. В 1941 году Имамура Тайхэй написал первую в мире книгу по теории анимации «Манга эйгарон» («Теория мультипликационных фильмов»). Lamarque отмечает: «Имамура Тайхэй использовал философские идеи, марксизм, модернизм, реализм, теорию анимации, Киотскую школу философии Вацудзи Тетсуро» [3, с. 108]. Hirohito утверждает, что Тэдзука заложил основу создания манги. В 1970 году «Койке Казуо написал учебник по созданию

манга (Koike Kazuo no shijd Gekiga Sonjuku). Кроме того, интерес представляет японская культура отаку. Kaichiro замечает на «отаку начали обращать свое внимание на аниме с появлением в 1979 году Mobile Suit Gundam (Kidō senshi Gandamu), имеющую научно-фантастическую чувственную основу. Данные темы аниме в конечном итоге стал центральными и объединили их». [4, с. 59]. Tsunehiro определяет: «с 1970-х по 1990-е годы происходит оккультный и анимационный «бум» в Японии. Можно рассматривать его как выход из состояния неуверенности. В этот период широкое признание получили произведения вида альтернативные истории» [5, с. 117].

С конца 1980-х годов как утверждает Ndalianis: «присутствие культуры комиксов в мейнстриме и в академических кругах растет, в значительной степени под влиянием как успеха аниме и манга в западной культуре» [6, с. 114]. «За последнее десятилетие различные элементы японской поп-культуры, такие как манга, аниме, костюмированные игры и несколько воплощений популярной музыки, включая J-Pop и Visual kei, стали влиятельными в создании большей части западной поп-культуры» [7, с. 259].

Длительный период массовая культура Японии развивалась исключительно в рамках самой страны. Создавались аниме, рассчитанные на мотивирование и объединение ради общего блага страны. Однако на современном этапе, как отмечает Yui: «изменения сюжетной линии аниме и манга происходит на основе: современных тенденций - постмодерна (современная манга – это постмодерн, то есть пессимизм, упадок культуры), глокализацией (локальная глобализация) и электронных средств массовой информации» [8, с. 45].

### *Методология*

Исследование проблемы мотивационных факторов аниме и манги в контексте идентичности личности проведено на основе системного подхода и дает возможность раскрыть значимость комиксов как ключевого фактора формирования идентичности в условиях глобализации, выявить позитивные и негативные тенденции культуры потребления японских комиксов казахстанскими подростками. Используется логический и структурно-функциональный анализы, которые позволяют в единстве познать процесс идентичности подростков школьного возраста, определить ценности и мотивационный потенциал сюжетных линий аниме и манга.

Социологический опрос дает возможность изучить индивидуальный опыт для понимания вариативности и логики идентификации личности. Данный научный инструмент раскрывает для каждого индивида или социальной группы содержание глубинных процессов влияния аниме и ман-

га. В социологическом опросе приняли участие 425 респондентов (школьного возраста). Опрос в связи с пандемией проводился с использованием технологий онлайн-опросов. Несмотря на известные методологические трудности, данный вид опроса был применен, в связи с тематикой исследования, для групп, широкодоступных через Интернет, а именно студентов и школьников. В целом, опрос проведен Self-selected Web surveys с соответствующей публикацией открытого приглашения к опросу. Онлайн-опрос проводился по интерактивной анкете, размещённой на сайте - Vk.com. Для анализа и обобщения были отобраны анкеты, соответствующие требованиям выборки по возрасту, месту жительства, а также критерию интереса к аниме и комиксам. Опрошенная аудитория относится к фанатам аниме.

### ***Мотивационные ценности аниме и манга для формирования идентичности***

В процессе исследования мы определяем ряд мотивационных факторов аниме и манга, которые многогранны и положительно влияют на молодое поколение при формировании их идентичности. Основной целью аниме является мотивация молодежи служить своей стране и быть преданным своей культуре. Это крайне необходимо для молодежи Казахстана, которая так часто ощущает «аномию состояния социальной дезориентации идентичности» [9, с. 27]. Молодое поколение нуждается в верном философском направлении, основанном на жизненном опыте старшего поколения. Верно замечает Якшина: «Современная молодежь отличается незавершенностью социального статуса, повышенной мобильностью, высокой дифференцированностью» [10, с. 140].

Анимация с раннего возраста является обучающим материалом познания мира для ребенка. В аниме раскрывается индивидуализм и желание личного изучения мира. Т.К. Ростовская определяет: «В современном информационном обществе познание реального мира в значительной степени происходит за счет переживания определенных медиа-образов» [11, с. 45].

Подростковый возраст самый уязвимый и здесь главное направить детей в верное русло. Именно этим всегда и занималась индустрия комиксов. Молодежь учат прежде всего быть благородными героями общества. Основа человечества – это воспитание молодежи. Каждому молодому человеку нужен пример для подражания, в котором можно увидеть себя. Аниме учит прежде всего благородству и силе духа, воспитывает внутренний стержень, определяя, что личность человека в стойкости характера. Каждый сериал глубоко раскрывает образ персонажа манга, чтобы зритель мог проникнуться и сформировать какие-то ценности. Правильно

подчеркивает О.В. Бабошин: «Эти представления и ценности будут даже помимо воли проявляться в поведении» [12, с. 388]. Воздействие на их сознания станут семенами, из которых будут формироваться их корни в подсознании. «Ценности образуют ядро личности и характеризуются значительной стабильностью» [13, с. 42]. Основа личности формируется во внутреннем мире. «В аниме учат моральным ценностям» [14, с. 207].

Аниме учит дружбе, которая является основой благородства в обществе. Все это максимально раскрывается в аниме «Наруто», именно там даже враги могут стать друзьями. Дух благородства проникает в каждое сердце и раскрывает добро практически в любом персонаже манга. Молодое поколение учится сотовариществу и преданности своей родине. Самойлова утверждает: «Проблемы, которые затрагивает аниме: одиночество, нежелание сдаваться, даже в самых сложных жизненных ситуациях, помощь близким и дорогим людям, сплоченности коллектива, осуществления мечты, идея стойкости и мужества, достижения целей, идея подвига ради блага и счастья любимого человека, и в целом идея любви» [15, с. 200].

Сила духа питается могущественной энергией воли, которая выражается во всех персонажах манга и отражается в восприятиях зрителей. Фанаты аниме становятся участниками сюжета и обучаются дружбе и вере в мечту, являющейся основой силы духа. Именно мечта в сериале «Наруто» вдохновляет никогда не сдаваться и хранить преданность мечте. А. Кирсанов, говоря о любителях аниме, отмечает, что «функция молодежных субкультур заключается в социализации молодого человека – в обществе и становлении его в качестве профессионала и зрелой личности» [16, с. 110-111].

Каждый сериал аниме раскрывает свою индивидуальную тематику жанра, в котором показываются судьбы героев. Манга стала пособием того, как нужно формировать индивидуальность в обществе. Образы персонажей комиксов основаны на реалиях жизни общества с некоторыми фантастическими компонентами. Сценарий комиксов – это гибрид из двух миров реальности и научной фантастики, который эффективно развивает воображение молодых людей. Именно воображение самый лучший в мире учитель. Allias замечает: «форма восприятия образов, это способ воздействия» [17, с. 105].

Порой комиксы дают философский ответ, на ту или иную жизненную ситуацию. Как например Наруто, который страдал, но нашел в себе силы улыбнуться и найти настоящих друзей, он одолел себя и люди стали к нему тянуться. Chen призывает: «Мыслите мыслями персонажа и принимайте душу персонажа аниме и манга» [18, с. 15]. Комиксы пытаются найти в сюжете выход для подростков из лабиринта страданий, влияющих на их идентичность. Токи отмечает: «Дети, как правило, продолжают приобретать навыки выражения визуальных повествований в форме комиксов или манги» [19, с. 11].

Кроме того, в аниме очень много моментов, где показывается внутреннее одиночество. Одиночество является главным пособием в жизни. «Недосказанность, замалчивание можно назвать чертой, присущей японской философии и искусству» [20, с. 4]. Аниме будто бы олицетворяет собой замкнутых подростков, очень ранимых и нежных, как хрупкие побеги, которые еще только начинают расти как личности.

Аниме учит человечности, гуманности, состраданию. Японские аниме сериалы раскрывают положительные стороны в личности подростков и учат иначе смотреть на мир. Для манга гуманность стоит на первом месте, и ее сюжетная линия демонстрирует, что нужно стремиться стать лучше и избегать плохой стороны личности. В аниме показывается, как положительные герои, сострадая, пытаются помочь отрицательному персонажу. Это мы наблюдаем в комиксах, таких как Наруто (японские комиксы) и Бэтмен (американские комиксы). Положительные персонажи прилагают усилия, чтобы понять структуру зла и найти для нее лекарство.

Человечность и гуманность - это два самых главных посыла в индустрии комиксов. В самом начале истории в любом комиксе иллюстрируется, как положительный персонаж преодолевает в себе обиду на весь мир. Мы наблюдаем мучительный процесс разрушения в себе эго, которое мешает прозреть и открыть в себе добро и свет. Комиксы помогают читателю созреть гораздо быстрее на психологическом уровне. Сюжет не кончается пока не завершится в них философский смысл.

Аниме в большей степени отражает чувства и эмоции, которые ощущают подростки. Как, например, манга «Желания отвергнутого» раскрывает жизнь школьников. В сериале показывают, как живут подростки, с какими проблемами они сталкиваются каждый день. Как они взрослеют и ощущают травмы, расставаясь со своим детством, испытывая к нему теплые и светлые чувства и ностальгию. В аниме «Bloom into you», буквально «Расцветаю в тебе», также не показываются фэнтези и жестокость и сложности в отношениях.

Подростковый возраст наполнен особенными чувствами, они очень ранимые и в то же время романтические. Аниме точно отражает их внутренний мир и чувства и то, что они скрывают от взрослых. Складывается впечатление, будто бы сюжет писали сами школьники. Подростковые мелодрамы данного характера и многие другие виды аниме стали главными трендами для школьников всего мира, в том числе казахстанцев.

Рассказы манга демонстрируют социализацию подростков в современном мире. Аниме показывает сюжеты жизней обычных людей или с суперспособностями. Например, сериал «Геройская академия» о супергероях подростков. Главной темой всегда является человек и его судьба. В истории для них главное раскрыть жизненный опыт, который учит чита-

теля манга чему-то важному. Амбиции – это ступени смелости, в которой расцветает идентичность и осознание себя.

Анимационные сериалы часто демонстрируют школу жизни, как развивается человек в процессе обучения. Индивид набирается силы и уверенности в себе, увеличивая опыт, что повышает самооценку, а значит идентичность и смысл жизни. Все эти необходимые качества развития личности формируют основу любого сюжета аниме и манга. Примером того является все та же школа ниндзя в деревне Канохе, где учился Наруто. Как передает в сюжете Наруто, обучение не только увеличивает силу народа, но и возвращает целые поколения, мотивируют молодежь стремиться быть лучше. Главной мотивацией аниме является единство, именно таким образом народ способен победить любую беду. В других же случаях, аниме учит смотреть на мир очень индивидуально. Аниме обучает молодежь понимать этот мир через призму собственного мнения. В Японии с детства учат тому, что каждый ребенок уникален. Индивидуализм является путеводной звездой в жизни.

Аниме и манга – это практический курс того, как нужно добиваться в жизни того, чего ты хочешь. Психологическое программирование того, как закалить свой характер.

Таким образом, переходный возраст – это кокон личности, в котором она закрыта временно от остального мира. Поэтому аниме и манга для них – это пособие жизни, где в каждом сюжете демонстрируются мотивы в деталях. Основой является доблесть, честь, бесстрашие и чувство долга. Манга раскрывает философско-поэтический подтекст лирики, наполненной романтикой бытия. Прозаическое раскрытие темы сюжета заставляет иначе взглянуть на мир. Манга, как и синтоизм, в неразрывном танце с природой Японии, которая составляет основу культуры.

Важно отметить, что в индустрии комиксов формируется внутренняя борьба за мировую аудиторию. Решается проблема - западная или азиатская идентичность будет преобладать в мире. Выбор культуры — это направление, в котором будет развиваться личность современного молодого человека.

### ***Воздействие аниме и манга на казахстанских подростков***

Аниме и манга тесно связано с историей Японии и ее культурой, отражают мифы, верования, фантазии. Macwilliams W.M. отмечает, что «сюжетные линии демонстрируют формирование японского общества» [23, с. 12]. Аниме и манга зеркало, в котором отразились ценности, устои общества. Аниме стало национальным достоянием в развитии современной культуры, а ее персонажи стали кумирами для миллионов фанатов.



Поучительный характер подростковых сериалов является средством манипуляции сознанием. Образы героя аниме глубоко проникают в подсознание молодого поколения и формируют благородные чувства и его идентичность. При обработке данных социологического опроса выявлена авторитетность аниме и манга и создание положительных эффекта на сознание молодежи.

Влияние аниме и манга на респондентов школьного возраста распределились следующим образом (рисунок 1):

- 49% утверждает, что пробуждают чувство героизма;
- 48% считает, что подражают персонажу комиксов;
- 2% формирует индивидуализм;
- 1% воспитывает силу духа.



Рисунок 1. - Самооценка влияние на респондентов-школьников комиксов и манга, в Алматы 2022

Источник: *Vk.com website*

Вполне возможно это говорит о том, что у молодых людей слабо развита воля. Подражание персонажу комиксов говорит о кризисе идентичности, в меньшей степени развивается отрешенность от общества.

Дополнение к теме влияние манга и аниме и голоса респондентов имеют следующие показатели (рисунок 2):

- 46% стремится к мечте;
- 31% испытывает чувство равнодушия;
- 15% аниме мотивирует;
- 8% вызывает инфантильность.

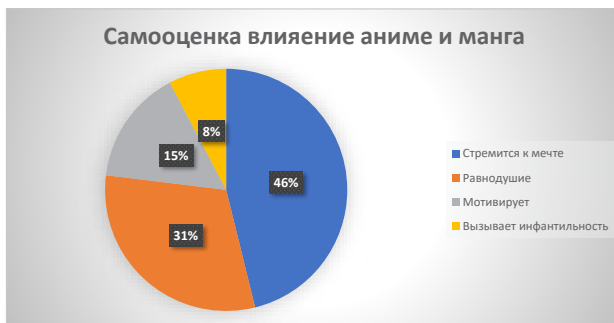


Рисунок 2. - Самооценка влияние аниме и манга, в Алматы 2022  
Источник: Vk.com website.

Данные подтверждают, что подростки мечтают возможно о своих планах на будущее, это создает этап взросления через аниме и в меньшинстве остается чувство детства в душе.

На вопрос «Какие чувства вызывает аниме и манга?» голоса респондентов распределились следующим образом (рисунок 3):

- 74% одиноки и ощущают не понимание общества;
- 26% подростков ощущает сплоченность с обществом (общество фанатов, любителей японской анимации).



Рисунок 3. – «Какие чувства вызывает, в Алматы 2022 аниме и манга»  
Источник: Vk.com website.

На основе этих данных можно констатировать: подростки признаются, что они из-за своего увлечения японской анимацией ощущают непонимание со стороны сверстников. Помимо этого, аниме часто учит дружить со сверстниками и даже показывает, как это нужно делать в обществе любителей анимации.

Не менее важным вопросом является, то, какое аниме сейчас смотрят подростки, что их больше всего увлекает:

- 90% предпочитает веселое возможно комедийное аниме;
- 4% подойдет любой жанр анимационного сериала;
- 3% в меньшей степени философское и жестокое аниме



*Рисунок 4. – «Какое аниме Вы предпочитаете», в Алматы 2022  
Источник: Vk.com website.*

Данные опроса свидетельствуют, что современные подростки рассматривают аниме как развлекательную форму досуга. Многие ощущают непонимания взрослых и сверстников и именно поэтому они ищут свои философские ответы на жизни героев в аниме. Для некоторых это целый мир, для других хобби. Кроме того, при проведении социологического опроса установлено, что основными респондентами были подростки мужского пола.

### ***Заключение***

Японские комиксы создают переходный этап во взрослении представителей школьного возраста, так как некоторые анимированные сериалы имеют поучительный характер. Разум подростка – это органическая планета, которая проходит квантовое развитие эволюции мышления благодаря интернету, обогащение за счет чужих идей внешнего мира. В зеркальном отображении аниме они познают себя и этот мир.

В результате исследования можно констатировать следующие факторы мотивации сюжетной линии японских и американских комиксов:

- благородство и сила духа, дружба воспитывают внутренний стержень подростка;
- служение своему народу, преданность родине как высшая ценность в личности человека;

- качества лидера, который поведет все за собой;
- индивидуализм, понимая мир через собственное Я;
- подсознательный посыл подростку – внутренняя победа над собой;
- гуманность, сострадание, мечтательность, амбициозность, мотивированность укрепляет любое общество;
- аниме ярко показывает, как именно нужно преодолевать трудности;
- американские комиксы учат не бояться и решать их;
- американские и японские комиксы учат героизму духа, быть храбрыми и отважными;
- помогать людям – главная цель супергероев, их врожденный дар становится главным оружием в борьбе со злом;
- благородство, где основой сюжета является гуманность положительных персонажей.

Определённые в результате исследования мотивационные факторы аниме влияют на идентификацию молодежи Казахстана. Мультикультурализм индустрии комиксов учит жизненному опыту многих менталитетов различных народов мира. Верно отмечает Наймушина: «чем чаще зритель будет смотреть аниме, тем сильнее будет оказываться на него влияние. Создает различие в менталитете» [21, с. 31].

Таким образом, вымышленный пример жизненного опыта в сюжетах комиксов является прекрасным примером педагогики поп культуры. Молодежи Казахстана присуща метаидентичность (быть частью чего-то грандиозного). Своеобразная коллективная идентичность создается трендами. «Главная особенность рынка аниме – его разнообразность - фэнтези, драма, ужасы, комедия, спорт, научная фантастика, романтика, эротика. Нацелено аниме на все слои общества» [22, с. 10]. В цифровом пространстве гораздо легче оказывать влияние на молодежь. Существует аниме взб-сайты, такие как Jutsu, где можно увидеть самые последние новинки аниме сериалов. Гики отаку формируются постепенно, они изучают все термины и слэнги в различных сайтах и форумах, чтобы быть полноправным представителям этой субкультуры.

Учитывая факт, что на формирование личности одновременно влияет условия глобализации, природа индивида, социокультурный компонент его духовно-практический опыт, мы можем констатировать особенность идентичности гика. Она имеет как негативные, так и позитивные основы для процесса формирования личности казахстанцев в подростковом возрасте и его социализации. При этом необходимо учитывать, что герои комиксов, как положительные, так и отрицательные. Для подростков Казахстана в рамках культуры потребления комиксов позитивным является межкультурная коммуникация. Мобильность, которая считается основным девизом молодежи. Сообщества фанатов по интересам — это устойчивая

система коммуникации, способствующая высказать свои мысли, мнение. Группы фанатов комиксов при глобализации являются основой социального взаимодействия. Каждый популярный герой комиксов олицетворяет собой иллюстративную теорию жизни, ее смысл передается от страницы к странице. При определении идентификации в условиях глобализации можно сформулировать понятие идентичность гика. Структурными элементами идентификационной модели идентичности гика является мультикультурализм, глобализация как фактор и как механизм.

### *Список литературы*

- 1 Erben R., Erben U. Popular Culture, Mass Media, and Chicano Identity in Gary Soto's *Living Up the Street and Small Faces*, Stuttgart, Germany. Oxford University Press Request Permissions, 1991. – 167 p.
- 2 Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества // Диссертация, 2003. – 40 с.
- 3 Lamarre T. *Japanese Cartoon Films // Mechademia*, Vol. 9, Origins, 2014. – 181 p.
- 4 Kaichiro M., Washburn D. Review of Japanese Culture and Society // *New Approaches to Japanese Studies*. – Vol. 25, December. – 2013. – p. 59.
- 5 Tsunehiro U. Imagination after the Earthquake: Japan's Culture in the 2010s Otaku // *Studies in Global Asias*. – Vol. 1. – № 1 Spring. – 2015. – 234 p.
- 6 Ndalians N. Why Comics Studies? // *Cinema Journal*. – Vol. 50. – № 3 Spring. – 2011. – p. 113-117.
- 7 Mcleod K. Afro-Samurai: Techno-Orientalism and contemporary Hip-Hop // *Popular Music*. – Vol. 32, № 2 May. – 2013. – p. 259-275.
- 8 Yui K. Japanese Animation and Glocalization of Sociology // *Sociologisk Forskning*. – Vol. 47. – № 4. – 2010. – p. 38-49.
- 9 Лебедева И.Ю. Проблема социального одиночества и Аномии у представителей неформальных молодежных сообществ (на примере аниме-субкультуры) // *Всероссийский журнал научных публикаций*. – Август. – 2011. – С. 22-31.
- 10 Якшина Т.В. Субкультуры как способ самоорганизации молодежи // *Вопросы студенческой науки*, Выпуск № (29) январь. – 2019. – С. 140.
- 11 Ростовская Т.К., Калиев Т.Б. Постиндустриальное общество: ценностный аспект // *Политическая культура и идеология*. – № 3. – 2019. – С. 41-49.
- 12 Бабошин А.К., Жуликов О.В. Социальные трансформации личности в условиях информатизации, социально-экономические явления и процессы. – № 5-6 (027-028). – 2011. – 388 с.
- 13 Бастракова Н.С., Мухлынина О.В., Шаров А.А. Цифровизация образования // *Представления цифрового поколения о главных ценностях жизни*. – № 3. – 2020. – С. 39-48.
- 14 Hastuti H., Dewi P. The moral value in one piece anime movie of chopper plus bloom in winter // *Journal on Language and Literature*. – Vol. 6. – № 2 June. – 2020. – С. 207.

15 Самойлова Е.О. Эстетика Аниме // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2010. – С. 200.

16 Кирсанов А., Литвиновна А. Теоретические основания и подходы к исследованию социокультурных дереминант становления молодежных субкультур // Власть. – № 1-2. – 2013. – 108-117 с.

17 Allias H. The anime galaxy, Japanese animation as new media. - Labcom. – 2012. – p. 105.

18 Chen J. S. A Study of Fan Culture: Adolescent Experiences with Animé/manga Doujinshi and Cosplay in Taiwan // Visual Arts Research. – Vol. 33, № 1. – 2007. – p. 11-19.

19 Toku M. What Is Manga? The Influence of Pop Culture in Adolescent Art // Art Education. – Vol. 54. – № 2. March. – 2001. – p. 11.

20 Денисова А.И. Семиотика в манга и аниме // Вестник ТГУ. – выпуск 12 (140). – 2014. – С. 4.

21 Наймушина А.Н. Ментальные профили восприятия аниме как показатель диффузии культуры // Философия, социология, культурология // Вестник Вятского государственного университета. – 2014. – С. 28-39.

22 Odell C., Le Blanc M. Anime . = Oldcastle Books. – 2014. – p. 10.

### *Transliteration*

1 Erben R., Erben U. Popular Culture, Mass Media, and Chicano Identity in Gary Soto's Living Up the Street and Small Faces, Stuttgart, Germany. Oxford University Press Request Permissions, 1991. – 167 p.

2 Kostina A. V. Massovaya kul'tura kak fenomen postindustrial'nogo obshchestva, Dissertaciya [Mass Culture as a Phenomenon of Post-Industrial Society]. – 2003. – 40 s.

3 Lamarre T. Japanese Cartoon Films, Mechademia. – Vol. 9, Origins, 2014. – 181 p.

4 Kaichiro M., Washburn D. Review of Japanese Culture and Society, New Approaches to Japanese Studies. – Vol. 25, December. – 2013 – 87 p.

5 Tsunehiro U. Imagination after the Earthquake: Japan's Culture in the 2010s Otaku, Studies in Global Asias. – Vol. 1. – № 1 Spring. – 2015. – 234 p.

6 Ndalians N. Why Comics Studies? Cinema Journal. – Vol. 50. – № 3 Spring. – 2011. – p. 113-117.

7 Mcleod K. Afro-Samurai: Techno-Orientalism and contemporary Hip-Hop, Popular Music. – Vol. 32. – № 2 May. – 2013. – p. 259-275.

8 Yui K. Japanese Animation and Glocalization of Sociology, Sociologisk Forskning. – Vol. 47. – № 4. – 2010. – p. 38-49.

9 Lebedeva I.YU. Problema social'nogo odinochestva i Anomii u predstavitelej neformal'nyh molodezhnyh soobshchestv (na primere anime-subkul'tury), [The Problem of Social Loneliness and Anomie Among Representatives of Informal youth Communities (on the Example of Anime Subculture)] // Vserossiiskij zhurnal nauchnyh publikacij. – Avgust, 2011. – 22-29 s.

10 Yakshina T.V. Subkul'tury kak sposob samoorganizacii molodezhi [Subcultures as a Way of Youth Self-Organization] // Voprosy studencheskoj nauki Vypusk. – № (29), yanvar. 2019. – S. 140.



11 Rostovskaya T.K., Kaliev T.B. Postindustrial'noe obshchestvo: cennostnyy aspekt [Post-Industrial Society: Value Aspect] // Politicheskaya kul'tura i ideologiya, – № 3. – 2019. – S. 43-49.

12 A.K. Baboshin O.V. Zhulikov. Social'nye transformacii lichnosti v usloviyah informatizacii [Social Transformations of Personality in the Context of Informatization] // Social'no ekonomicheskie yavleniya i processy. – № 5-6 (027-028). – 2011. – 388 s.

13 Bastrakova N.S., Muhlylina O.V., Sharov A.A. Cifrovizaciya obrazovaniya [Digitalization of Education] // Predstavleniya cifrovogo pokoleniya o glavnyh cennostyakh zhizni. – № 3. – 2020. – S. 39-48.

14 Hastuti H., Dewi P. The moral value in one piece anime movie of chopper plus bloom in winter, Journal on Language and Literature. – Vol. 6. – № 2 June. – 2020. – pp.202-217.

15 Samojlova E.O. Estetika Anime // Filosofskie problemy informacionnyh tekhnologij i kiberprostranstva [Philosophical Problems of Information Technologies and Cyberspace]. – 2010. – S. 200.

16 Kirsanov A., Litvinovna A. Teoreticheskie osnovaniya i podhody k issledovaniyu sociokul'turnyh dereminant stanovleniya molodezhnyh subkul'tur [Theoretical Foundations and Approaches to the Study of Socio-Cultural Determinants of the Formation of Youth Subcultures] // Vlast. – № 1-2. – 2013. – 108-117 s.

17 Allias H. The anime galaxy, Japanese animation as new media, Labcom. – 2012. – 183 p.

18 Chen J.S. A Study of Fan Culture: Adolescent Experiences with Animé/manga Doujinshi and Cosplay in Taiwan, Visual Arts Research. – Vol. 33. – № 1. – 2007. – p. 11-19.

19 Toku M. What Is Manga?: The Influence of Pop Culture in Adolescent Art, Art Education. – Vol. 54, № 2. March. – 2001. – p. 8-21.

20 Denisova A.I. Semiotika v manga i anime. [Semiotics in manga and anime] // Vestnik TGU. – vypusk 12 (140). – 2014. – S. 4.

21 Najmushina A.N. Mental'nye profili vospriyatiya anime kak pokazatel' diffuzii kul'tury [Mental Perception Profiles of Anime as an Indicator of Cultural Diffusion] // Filosofiya, sociologiya, kul'turologiya // Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2014. – S. 28-39.

22 Odell C., Le Blanc M. Anime, Oldcastle Books. – 2014. – 128 p.

**Мусин А.**

**Идентификация контекстіндегі аниме мен манганың мотивациялық факторлары**

*Аңдатпа.* Бұл мақала анименің жас ұрпақтың тұлғасына әсері мәселесін зерттеуге арналған. Аниме жапондық қоғам үшін маңызды, өйткені ол ел ішінде ұзақ уақыт даму үстінде, сонымен қатар жаһандану кезеңінде әлемнің мәдени кеңістігінде белгілі орын алып, жасөспірімдердің өзіндік санасын қалыптастырады. Бұл зерттеудің мақсаты – аниме мен манганың қазақстандық

жастардың болмысына әсерін анықтау, ал алға қойылған зерттеу міндеттері келесідей: аниме мен манга сюжетінің мотивациялық факторларын ашу; аниме мен манга құндылықтарын сипаттау; аниме мен манганың қазақ жасөспірімдеріне әсер ету дәрежесін бағалау.

Зерттеу барысында жас ұрпақты ынталандыру құралы ретінде аниме мен манга сюжетіне назар аударылды. Жапон анимациясының қазіргі поп-мәдениет пен мультикультурализмдегі әлеуеті айқындалды. Социологиялық сауалнама нәтижесінде аниме мен манганың жастарды тәрбиелеудегі ерекше тәсіл ретіндегі әсері анықталды. Сауалнама нәтижесі бойынша, аниме көрермендерді өз армандарына ұмтылуға шабыттандыратынына, қандай кейіпкерлер жасөспірімнің санасында ерекше із қалдыратынын нақтыланды. Шын мәнінде, аниме – бүгінгі жастардың цифрлық медиа тілі. Аниме отаку субмәдениетін құрайды, онда жасөспірімдер өздерінің сүйікті анимациялық серияларын талқылайды, бұл жаһандану контекстіндегі қарым-қатынас тіліне айналғандығы қарастырылады.

**Түйін сөздер:** аниме, манга, комикс, өзін-өзі имидж, сәйкестендіру, респонденттер, мотивация, метаиденттілік.

**Mussin A.**

### **Motivational Factor of Anime and Manga in the Context of Individual Identification**

**Abstract.** This article is devoted to the study of the problem of the influence of anime on the identity of the younger generation. Anime is an important problem not only for Japanese society, as it has been developed within the country for a long time, but also occupies a certain place in the cultural space of the world during the period of globalization, shaping the self-awareness of adolescents. The aim of the study is to determine the influence of anime and manga on the identity of Kazakhstani youth. Research objectives: To identify the motivational factors of the anime and manga storyline; characterize the values of anime and manga; assess the degree of influence of anime and manga on Kazakh teenagers.

The study focuses on the plot of anime and manga as a means of motivating the younger generation. The potential of Japanese animation in modern pop culture and multiculturalism is determined. As a result of a sociological survey, the effect of anime and manga as an extraordinary approach to educating young people was revealed. We found out that anime inspires and encourages viewers to pursue their dreams. We clarified which characters leave a special imprint in the mind of a teenager. In fact, anime is the digital media language of today's youth. Anime forms the otaku subculture, where teenagers discuss their favorite animated series, this is the language of communication in the context of globalization.

**Key words:** anime, manga, comics, self-esteem, identification, respondents, motivation, meta-identity.

## AN ANALYSIS ON THE FORMATION OF JADIDISM IN CENTRAL ASIA IN THE LATE XIX<sup>TH</sup> AND EARLY XX<sup>TH</sup> CENTURY (1870-1917)

<sup>1</sup>*Zhakhangir Nurmatov*, <sup>2</sup>*Turganbay Abdrassilov*, <sup>3</sup>*Hwang Soon Il*

<sup>1</sup>*zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz* <sup>2</sup>*turganbay33@mail.ru*, <sup>3</sup>*sihwang@dgu.edu*

<sup>1,2</sup>*Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University*

*(Turkestan, Kazakhstan)*

<sup>3</sup>*Dongguk University*

*(Seoul, South Korea)*

<sup>1</sup>*Нурматов Жахангир Ешбайевич*, <sup>2</sup>*Абдрасилов Турганбай Курманбаевич*,

<sup>3</sup>*Хуанг Сун Ил*

<sup>1</sup>*zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz* <sup>2</sup>*turganbay33@mail.ru*, <sup>3</sup>*sihwang@dgu.edu*

<sup>1,2</sup>*Международный казахско-турецкий университет имени*

*Ходжи Ахмеда Ясави*

*(Туркестан, Казахстан)*

<sup>3</sup>*Университет Донгук*

*(Сеул, Южная Корея)*

**Abstract.** This study examines the history of the Jadid movement starting from socio-cultural condition to the emergence of Jadid movement in Central Asia between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. In order to reach the conclusion about the Jadid movement that it has been formed as religious-cultural and anti-colonial movement against the Soviet regime, this paper analyses the contest between the traditional Islam scholars and reform minded intellectuals on the reform ideas. While Khalid argues that the Jadid movement emerged as a cultural and political movement, this paper by examining the Jadidist movement in Central Asia, suggests by adding to the argument of Khalid, that it was formed as a religious-cultural movement. This is because Islam was embedded in the socio-cultural and political life of Central Asian Muslims, and Islam played an integral part in the national identity matter which is inseparable. In other words, Islam was a key marker of Central Asian Muslims identity. The argument proposed in the study asserts that the Jadid movement, despite its inclination towards secularism and high emphasis on the secular subjects, never detached from the idea of Islam; that is, the Jadids attempted to merge Islam with science and achieve the bygone Islamic civilization and culture of the Golden Age. Thus, throughout the study, it is continually demonstrated that while striving for progress and achievement in the economic and social domains, the Jadids always attempted to preserve Islamic values.

**Key words:** Jadidism, Central Asia, Modernity, Qadimism, Islam.

## *Introduction*

The end of the nineteenth century witnessed the appearance of the cultural enlightenment movement of Jadidism in Central Asia [1, p. 24]. This movement, instigated by the Jadids, sought to improve the lives of those living in the Turkestan area by improving literacy and reducing stagnation and other hindrances. However, they encountered obstacles in achieving their aims of reform and progress. The Jadids wanted to bring about change by adapting Islam to new conditions – still preserving the basis of Islam, but reforming it to better meet the needs of society and rejecting the traditional customs and superstitions [2, p. 124]. Although numerous investigations have been conducted on this topic, since the collapse of the USSR, many Western scholars have shown a deep interest in studying Jadidism [3, p. 318]. However, despite a plethora of archives and historical narrative materials being available, due to strict Soviet control, many scientific articles and studies on the Jadid movement are biased and fail to remain impartial. Even though many studies have been carried out in this area, views about the movement are particularly divergent. For example, some researchers such as Eden, Sartori and DeWeese suggest that Jadidism was a rather disorganised movement consisting of a few disparate individuals or small groups; however, conversely, other accounts describe the movement as being highly organised and efficient in its actions. For Khalid, organisation of the Jadid movement was impeccable, evidenced by the way they structured educational reform, their systematic development of curricula, and their weekly newspaper publications. With regards to contextualising the religion used by the Jadids, scholars have provided a range of explanations. According to Carrière d'Encausse [4, p. 285], the Jadids followed something closely resembling Wahhabism, but her view is in the minority. For Bennigsen and Wimbush [5, p. 56], the Jadids were more nationalistic than religious *per se*, and perhaps this lent them some distance from Islam. Lazzerini [6, p. 158] carried out much research into the Jadids, and asserts that both epistemologically and intellectually, the movement broke with Islamic norms; and finally, Khalid is of the belief that the Jadids were more or less secular. However, in his later work, Khalid does recognise that there were religious elements to the movement – and loosely associates these with Wahhabism – but he maintains that the drive of the Jadids towards reform and modernity separates them from previous movements for Islamic reform [1, p. 68]. Further, Eden, Sartori and DeWeese claim that the Jadids' actions in relation to religion were not at all new or original. What was novel among the Jadids, however, was their particular context in a historical sense, as well as the influence of European thinking. This was then enhanced by the superiority of the Russian Empire's military, technological, and economic capabilities over those of Central Asian communities, and due to this, the Jadids

were great advocates of modernising language, simplifying script, and reforming education to make it more accessible for people in their communities. The abovementioned scholarly overview suggests that there is a need to explore the intellectual history of Central Asia from its religious, sociocultural, and political perspectives. Therefore, in order to achieve this objective, the first chapter of this work will be dedicated to reviewing the sociocultural and political condition of Central Asia. Then, the Qadimist (conservative Islam) movement will be examined in answering questions such as what was the Qadimist, traditional Islam movement, and why did they oppose the reform ideas proposed by Jadids? This will be followed by exploration of the emergence of the Jadid movement in addressing the question as to whether the movement was religious or secular.

### ***Methodology***

This article examines the history of the Jadid movement starting from socio-cultural condition to the emergence of Jadid movement in Central Asia between at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century.

The solution of the research tasks is based on the extensive research of scientists in this field, the general methodology of scientific knowledge. Also, the methods of comparative-historical and historical-philosophical analysis were widely used in the article.

### ***Sociocultural and Political Situation in Central Asia***

In the nineteenth century, Central Asia, in terms of sociocultural and political conditions, remained very underdeveloped in comparison to other countries [7, p. 235]. Prior to the invasion of Russia, the political and cultural life of the residents of Central Asia did not vary significantly from that of the settled and nomadic communities of other parts of the Muslim world [8, p. 85]. These countries of Central Asia were backward feudalisms governed by khans and emirs, and Islam was the main source of political legitimation [9, p. 10]. Although the justice system was built on Islamic laws (*shariah*) and the customary laws (*adat*) [3, p. 318], in reality, the rulers and their subservient officials generally did not follow the legal norms and principles and the rulers of Khanates were exploitative and cruel [9, p. 11]. Carley cited in DeWeese [10, p. 34], an analyst of contemporary affairs in Central Asian countries, regarding the condition of Central Asia in nineteenth century, asserts that the society and economy of the region were fundamentally feudal, with few changes even over a period of several hundred years and the social, political and economic state

was “bolstered by an extremely conservative cleric” that is Muslim clergy. This argument suggests that the traditional Islamic scholars (*ulema*) seem to have played a major role in the sociocultural and political domain of the government; here, the *ulema* held an enormous sway over the rulers and ordinary people as well [11, p. 162]. In the same vein, Khalid claims that, since the *ulema* were considered as the carriers of true knowledge and the heirs of Islamic knowledge, consulting with them was necessary, and even the rulers and emirs would listen to their advice in governing the country, suggesting that the relationship between rulers and Islamic scholars was well established. By elaborating on the influential position of *ulema* [1, p. 300], Khalid states that in times of state weakness, *ulema* could exercise their power independently. For example, in the fifteenth century in Samarkand, Khoja Akhrar, a prominent Islamic scholar, was an important player in both the political and social aspects of the city, and Jubari Khodja in Bukhara amassed an enormous amount of influence, both politically and in terms of wealth, during the Shaybanid period in fifteenth century [12, p. 534]. The *ulema* ruled independently in Tashkent for most of the eighteenth century. In other periods, the rulers revered the *ulema* and gave them positions of high importance and provided them with tax benefits [13, p. 5]. They were also given control over considerable amounts of secured endowment (*waqf*) property and patronage of *madrasas* and *khanakas* [14, p. 255]. This historical evidence indicates that the *ulema* were more likely to have a tremendous impact on the rulers and had a close relationship with them, and there is evidence suggesting that intermarriage occurred between the leading *ulema* families and the ruling dynasties in the nineteenth century, cementing their relationship [15, p. 5]. This demonstrates that the *ulema* had close connections with exploitative and cruel rulers, spending much of their time with them and forgetting about Islam and its commandments – meaning that they were more likely to support the rulers despite their unjust behaviour and oppressive treatment of the people. In response, the rulers supported the *ulema* as well. For example, according to Kulakhmetov, Shah Murad, an influential ruler, was apparently under the influence of the sheikh prior to his ascension to the throne, and it is alleged that his murders of the *kushbegi* (mayor) and *kazi* (judge) of Bukhara were triggered by his nervousness, as well as his moral decadence in smoking, and also his tendency to oppress. Kulakhmetov explains that during Shah Murad’s reign, a shopkeeper was killed by Akhund’s son for being disrespectful to him. The shopkeeper’s father applied to the *emir* for justice for his son, however the *emir* was incensed at the fact that the shopkeeper had been rude to Akhund’s son and, instead, fined the father. In addition, he told the father that had the shopkeeper not been killed, he would have had him thrown from a high building [15, p. 6]. Moreover, Mir Haydar, an influential ruler, described as having a scientific temperament (*mullah tabiat*), because he had



spent a lot of time in scientific conversations with *ulema*. This, however did not prevent him from falling in love with women and entering into many marriages. This shows that the improper conduct and non-adherence of the rulers and the *ulema* to the true essence of Islam seemed to have instigated a sense of resentment of the Jadids towards them, and therefore they were labelled as traitors of Islam. They were considered to be the main cause for the decline of the socio-political situation in Central Asia, where once it was a civilized and prosperous region that produced eminent scholars such as Farabi, Biruni, and Ibn Sina [8, p. 15]. For example, according to Fitrat, a well-known Jadid, the reason for the decline of the Muslim world to such low levels was the popularity of tyrannical rulers, poets who falsely praised them, and the *eshons* (spiritual guides) and *mullahs* (clergy) who sold their faith, suggesting that instead of guiding the cruel rulers to act and behave according to the scriptural sources of Islam, the *ulema* were subservient and seemed to become the slaves of affluence and high positions. For example, the following analysis provided by Munawwar Qari, the leading Jadid figure in Tashkent, shows the decline of Central Asia clearly, in which he states that more than a hundred years ago, fissures started to appear in the walls of the nation (*millat*). This was due to the moral decrepitude of Islamic scholars (*ulema*) and rulers (*umara*). He goes on to explain that working for the nation was now delimited to taking women, and banishing or executing virtuous men of religion. The rulers had forgotten about the nation or the law (*Sharia*), and prohibited activities such as drinking, gambling, pederasty, and indulgence became common among the people [1, p. 25]. Finally, these despicable deeds, according to Munawwar Qari, resulted in the lands being seized and their condition being despised and humiliated. Moreover, he contends that ignorance engenders moral and sexual decadence and leads to political and social degeneration [1, p. 26]. With regards to the education system that had been run by *ulema*, this was said to be scholastic and the students and teachers alike were ignorant of worldly knowledge such as medicine, hygiene, and math that were required in order to meet the standard of modern times. As another example, Khalid, writing about the conditions in Central Asian states, cites the following case where Mehmed Zahir Bigiev, a Tatar Jadid teacher, upon travelling in 1893, discovered himself surrounded by backwardness and ignorance. Mehmed further states that students who attended the well-known *madradas* in Samarqand and Bukhara stunned him with how ignorant they were to the outside world, indicating that the students were not aware of the progress and the latest achievements of education, due to the lack of secular subjects and the emphasis upon religious education which was mostly based on the principle of *taqlid* (Imitation). This curbed reasoning and explanations, indicating that authentic Islam was misinterpreted by *ulema*, meaning that it was due to the strict adherence to the principle of *taqlid* that Central

Asian Muslims fell into such deplorable conditions. For example, Muslim clerics opposed any changes to the education system by arguing that scientific innovations and modernity were against Islam. Abdurrauf Fitrat, a leading Jadid, while living in Istanbul, published an account of an Indian Muslim who travelled to Bukhara during his *hajj* that represents an austere indictment of the current state of Bukhara [1, p. 39]. The Indian Muslim was shocked by what he witnessed: disorder and chaos in the streets, messy, unhealthy water in the city, saint veneration at tombs, obliviousness among the *ulema*, and a dearth of organisation on the part of the government. The provided accounts imply that the Central Asian states had descended into such appalling conditions, that the described conditions were indeed contradictory to Islam, where the cleanliness, order, and the health of people were of significant priority. The accounts of the Indian Traveller provided above present a register of the defects determined by the Jadids in their society. For example, Barthold, a renowned Russian historian, rightly noted that, in the nineteenth century, when Europe claimed cultural and intellectual supremacy, Turkestan remained the lowest of all Muslim lands from a cultural and educational perspective. Reinforcing the assertion of Barthold, Khalid provides the following quote in his research from the renowned French academic Charles Seignobos regarding how glorious medieval Islamic civilization was, before having the traveller tell his hosts: “The behaviour of your self-proclaimed *ulema* is why your nation became extinct. Nevertheless, there’s no need to mourn, brother, as many other *ulema* also behave in a similar manner, not just yours. The truth is, *ulema* have committed similar crimes all over the Muslim world over the last three hundred years” [2, p. 255]. His argument regarding the derelict state of the Central Asian countries shows that the Islamic scholars *ulema* were seen by contemporaries as one of the reasons for the countries’ decline, implying that the benighted *ulema*, an exploitative rule of the Khans and emirs, led the country to decline both socially and politically. As long as the old order was allowed to continue unchecked, *madradas* were seen to make sense, share useful knowledge, and promote social order. For Fitrat, the motif behind the filthiness and chaos of Central Asian municipalities was due to ignorance of modern medicine, yet more primarily of Islam. Akin to Muslim modernists of the period, Fitrat argues that modern medicine and public health matters are in complete accord with Islam and are undeniably ordered by the Quran, implying that Russians and Europeans seem to fulfil the commandments of Islam to a greater extent than Muslims. Here, the Jadids’ perception of their condition was structured by the prevailing criterion of moral decay, resulting in a social and political downfall that formed the Central Asian outlook of history for centuries. For instance, as Behbudi [14, p. 125] contends, individuals without knowledge and dexterity are deprived of their affluence and possessions, just as their morals and honour are lost too; even their faith de-

clines. The link between the material progress of Muslims and the moral excellence of Islam, which entirely supports modern modes and skills, is constructed for the wellbeing of Islam and Muslims. It was pure ignorance on the part of conservatives to argue that Islamic law banned the attainment of modern knowledge, suggesting that progress [16, p. 226] *taraqqiyat* is linked closely to the notion of the necessity of adopting the latest scientific methods as well as the returning to the past – that is, the Golden Age of Muslims. Therefore, progress in terms of the Jadids is thus crucial for both a return to original sources of Islam and for achieving Western civilization. In other words, elucidating progress merely as ‘Westernisation’ [17, p. 545] and direct forward advancement is ambiguous according to Jadids; that is, progression is not merely movement forward, but rather movement backward towards a greater past, suggesting that the Jadids wanted to revive the life of the Golden Age of Muslims where science and religious values existed together in harmony [18, p. 75].

### ***Qadimism: Traditional or Conservative Movement***

Although Kemper and Shikhaliev [19, p. 598], in their research, show that Dudoignon in 1997 claimed that Qadimists and Jadids shared a lot in common as both emerged as a result of ‘renewal of ethics’, the concepts of both movements on education and knowledge differ significantly, suggesting the irreconcilability of these two movements both in ideology and political scale. Qadimism was against the secularisation and the reform of education, whereas the Jadids pursued the modernisation and reform of society via education [1, p. 300]. Prior to the establishment of Jadidism as a cultural and political movement, there was an organised movement known as Qadimism that consisted of conservative religious elites and scholars (*ulema*) who consistently opposed Western-based education [16, p. 226]. This movement, being organised and led by conventional religious clerics, had a strong influence on the masses. Religious symbols and slogans were used by the Qadimists in order to mobilise and manipulate illiterate people, which means in the name of religion, the Qadimists sought to perpetuate their own interest [14, p. 126]. Their religious ideology was based upon the Islamic scriptures, the Quran and the Hadith (the traditions of Prophet Muhammad). Supported by the emirs and khans, the Qadimists labelled any sociocultural change as un-Islamic [14, p. 127]. For example, the Qadimists denounced new-method education by asserting that it was against the customary practices surrounding the deliverance of knowledge. Fitrat’s teacher stated it simply: “These new-method educations will turn our children into infidels (*kafir*)”. In December 1913, the clerics at the *Ulugh Bek* mosque in Samarqand stated during a Friday gathering that new-method education and studying Russian contradicted the *shariah* – that is, the principle of Islam, and

that people who chose to send their children to one of these new-method schools became infidels [14, p. 125]. This evidence demonstrates that the traditional Islamic scholars – that is, Qadimists – totally opposed the reformation and the new-method schooling by arguing that it was against Islam, posing the question of why conservative scholars opposed the reformation. In addressing this question, Chatterjee claims that the traditional clerics showed resentment to the change due to the fact that they could lose their prestige and reputation. Although this movement is delineated negatively for opposing innovations, some Qadimists were against the terms ‘Qadimist’ or ‘Qadimism’. According to Dudoignon [20, p. 208], the Qadimists (the proponents of the old method) made an effort to preserve the unity of Muslim society at a time of dramatic transformations, suggesting that some Qadimists considered themselves as *din tutucular* (the protectors of religion) or those on the path of ancestors (*salaf*) [21, p. 92]. This claim suggests that this coordinated movement emerged as a resistance to the innovations and new-method education of Jadids with the aim of the protection of traditional Islam. However, Khalid (1998) contends that the main issue of the Qadimists with the Jadids was neither with their new-method schools nor their reformation. He goes on to elaborate that the resentment of the Qadimist towards the Jadids emanated from their fear of the intrinsic supremacy of the new-method school [1, p. 156], for it would announce to the world their own ignorance of the *ulema*, suggesting that the problems seem to be not with the approach of new-method schools, as the *ulema* did not fervently challenge the Russo-native schools that had a similar curriculum. Furthermore, despite the rapid spread and prosperity of the new-method schools, they were eventually shut down at the request of Qadimists, and some schools fell prey to policies of the Qadimists that had little to do with new-method education. However, in a different vein, Dudoignon argues that the fundamental aspect of the issue, as illustrated by Tuqtar, consisted in the shortage of stable income for the imams who worked in the traditional *maktab*, and whose material condition relied heavily on the wealth and the *waqf* endowment. The arrival of a Muslim teacher, and the establishment of a reformed new-method Jadid school, could lead to a more or less substantial loss of income for the *maktab* adjacent to the mosque [20, p. 208]. This argument suggests that Qadimism was thus not a self-conscious movement, and indeed as Dudoignon claims, it was mainly financial concerns, rather than ideological or religious opposition, that launched the opposition to new-method schools. This is supported by Komatsu [22, p. 136], who maintains that the Sunni clergy were fearful of losing endowment (*waqf*) property and attacked the reformist movements. However, it should be noted that labelling all the *ulema* as a benighted group, as they are frequently depicted, is incorrect. For example, Behbudi and Munawwar Qari, who acquired knowledge at the *madrassa*, kept personal relationships with renowned *ulema*.

Allworth for example, in delineating the Qadimists as being controlled from within by permanent tradition and inflexible rules, claims that strict conservative clerics and executives, who had trouble envisaging that they could gain anything of value from Jadid ideas, did indeed embrace them [23, p. 236]. In fact, the Jadids were ambivalent about being separated from their opponents. Others participating in Jadid matters were attached to the *madrassa* environment to an even greater degree. Sayid Ahmad Wasli (1870-1920) wrote numerous poems praising the new method, and in 1915 was appointed as a teacher in a madrasa named Hazrat-I Shah. These examples indicate that some of the Qadimist *ulema* supported the strategy of the Jadids in reforming the schools. Despite the fact that al-Islah newspaper was hostile to Jadidism's central tenets, it did contain a number of discussions regarding the reformation of *madrassas* by submitting some proposals. The proposal, presented by a *mudarris* from Bukhara, offered a curriculum to span fifteen years, covering two subjects that were taught every year. Such proposals would have converted *madrassa* into schools, adopting a fixed curriculum, marks and exams. The discrepancy between the revivalist *ulema* and the Jadids is significant, as it indicates an important feature of Jadidism. Many Western academics and researchers have tried to consider the Jadid movement in the local Muslim tradition of reform [1, p. 356]. According to this observation, Jadidism emerged as a result of a long contest in Bukhara *madrassas* to stop following *taqlid* (obedience to scriptural conviction) and to go back to the canonical Islamic sources instead. However, Khalid, opposing this view, argues that there is a major issue with the conflict between Jadidist thought and *taqlid*, and in fact suggests that Jadidism can be categorised as a theological or religious movement instead of a cultural reformation movement. He further states that Jadid writing did not contain any theological argumentation, even though the Jadids applied modernist theology. In a different vein, even though Fathuddin Vahabov, a leading Muslim clergyman, publicly advocated Jadidism, he made serious criticisms of the Jadids' reform strategies. According to him, the Jadids made three mistakes in struggling with Qadimists, traditional Islamic scholars. For him, firstly, Jadidists disseminated the view that tradition was bad. Secondly, Vahabov argues that instead of referring to new methods in modernising the *maktab* and *madrassa*, the Jadidists should have applied a different method such as 'training in an order'. Thirdly, Jadids emerged with a Western appearance that Muslim people disliked. These three characteristics of the Jadids were used by Qadimists against them. He further points out that the struggle between them was an error and their battle led to the decline of the religious *maktabs* and *madrassa* [21, p. 90]. It should be acknowledged that Qadimists used the old method of schooling, so due to them traditional Islamic education was preserved among the people through the mullahs who made a considerable contribution to the distribution of Islamic education



that was vital in keeping accurate Islam alive during the harsh communist regime [24, p. 780]. This suggests that labelling all Qadimists as corrupted groups of people is incorrect, as some often supported the Jadids by emulating them in their new-method education. Here, the issue is not with the *ulema*, but with the entrenched tradition of following *taqlid* (imitation), which was an obstacle to the reinterpretation of scriptures and modernisation of society. However, here arose the question regarding the nature of Jadidism: that is, whether it was religious or sociocultural in character.

### *The Emergence of Jadidism*

While distinguished historiographical convention represents movements designed to reform Islamic communities in Central Asia as a means of reviving the ‘Golden Age of Islam’ [10, p. 29], Jadidism, according to Khalid, appeared in the late nineteenth century with a critique of conventional Muslim education. Jadidism advocated the wide-ranging transformations in many fields of communal life such as the reform of customary religious practices and the cultivation of new forms of cordiality. These elements suggest that this movement was established in order to reform Muslim society by employing up-to-date means of interaction and new forms of civility. In other words, it could be pointed out that the common characteristic which connected this lightly allied cohort of individuals might have been their positive connection with the set of ideas for reform and enlightenment, along with the new method schooling proposed by Ismail Gasprinskii, Crimean Tatar Jadid who is regarded to inspire Jadidist movement in Central Asia, the *usul-i-jadida* [25, p. 75]. However, according to Kanlidere, Jadidism emerged to religious issues such as interpretation of the scriptures, women’s position in society, and the struggle against conservatism and superstition. This view suggests that Jadidism was the result of a lengthy conflict in the Bukhara *madrassa* between the traditional Islamic religious clerics and the modernist intellectuals to cease the need to obey clerical opinion and go back to the basic fundamentals of Islam [26, p. 178]. Yet, there is plenty of evidence indicating that the Jadids, despite having gained some Islamic knowledge at the *madrassa*, were not Islamic scholars and theological dispute was noticeably absent from Central Asian Jadidism (Khalid, 1998).

Nevertheless, Lazzarini elaborating on the reformation of Gasprinskii, has underscored that Gasprinskii, while calling for reformation, chose to utilise the term *tanzimat*, a word that was used to describe the reforms in the Ottoman Empire [6, p. 155]. The type of schools Gasprinskii offered were called *muntazam-maktablar*. The precise etymology of *tanzim* would be ‘improvement’, ‘placing in order’, ‘arranging in a solid manner’. *Muntazam*, irrespective of its authentic etymology, was used in the Crimean and Volga Tatar instead of the



term ‘modern’, indicating that Gasprinskii possibly had the intention, while initiating the reform, of putting Muslim society in order, modernising it, and enabling it so that it could meet the requirements of the modern day. Despite the fact that Gasprinskii had little profound knowledge of conventional Islamic study, he was indeed cognisant of the fact that in its glory days, Islamic education comprised secular subjects such as geography, mathematics, and physics, and he frequently reminded the traditional Muslim opponents of Jadids of their remarkable scholarly past. However, Baldauf argues that the Jadid movement initiated by Gasprinskii did not make any effort to revive bygone glory days, and Jadid movement as Lazzarini asserts, did not aim to restore what was perceived as an original, idyllic earlier period in history [25, p. 75]. This implies that Gasprinskii did not support *tajdid*, as it was generally comprehended as ‘renewal’ [27, p. 186]. Eventually, the typical method of *tajdid* was not applied, that would be *islah* [25, p. 76]. *Islah* denotes renovation and restoration, the replacement of rotten elements for healthy and solid ones to re-establish the former stable condition. *Islah* would have intended to re-establish the environments prevalent during the Golden Age of Islam [25, p. 77]. *Tajdid* and *islah* are regressive rather than progressive as they put forward the supremacy of the past and endeavour to revive it. Therefore, it could be assumed that the worldview of Jadids contained progressive features, and the reform they established strove for the betterment of their present conditions and even exerted much effort to be better than that of any bygone period. Although this account demonstrates that the Jadidism project did not contain religious features, suggesting they were not religious movement, Bennigsen’s research shows that the Jadid movement emerged as a religious movement opposing the customary practices and traditions of the Central Asian people that were deemed contradictory to authentic Islam. In the same vein, DeWeese in his article in addressing issues related to the religiosity or religion within Jadidism, claims that the Jadids has a great deal in common with fundamentalism. Further, he goes on to elaborate on fundamentalism with its call for individual involvement with textuality, and its denial of cumulative tradition authorised by communal ratification rather than by canonical literalism [10, p. 35]. It must be acknowledged that religious fundamentalism overlaps significantly with the concept of modernity, and fits well with Wahhabism and Salafism, suggesting that the religious profile of Jadidism might have parallels with the concept of Wahhabism. Moreover, it is historically known that Ismail Gaspirali, who is the founder of Jadidism, travelled extensively in the Muslim world and had even met with Muhammed Abduh, who is regarded by some to be the founder of Islamic reformism. This tends to assume that Gaspirali, possibly being inspired by Abduh, sought to create the reformist movement based on Pan-Islamic ideology. Although Khalid, in a slightly different manner, asserts that Jadids could not have been a secularist movement

as they frequently sought to justify their claims using the Islamic faith, he says that the Jadids' apprehension of Islam was positioned exactly in a desacralised world with progression at its core. This implies that the central concepts in Jadidism were 'progress' (*taraqqiyat*) and 'civilization' (*madaniyat*), and were incorporated into their understanding of Islam to generate a dynamically modernist interpretation of Islam, meaning that the understanding and the practice of Islam seems to be different. If so, this provokes the question of how Islam was envisioned in their understanding, and this leads to examine the causes and the peculiarities of the Jadid movement from a different perspective. For example, Khalid argues that Jadidism was a well-structured and impeccably organised movement that emerged as a sociocultural and political movement. In elaborating on Jadidism from the cultural angle, cites the following exhortation compiled by Munawwar Qari, a leading Jadid:

O Co-religionists, o compatriots! Let's be just and compare our situation with that of other, advanced nations. Let's secure the future of our coming generations and save them from becoming slaves and servants of others. The Europeans, taking advantage of our negligence and ignorance, took our government from our hands, and are gradually taking over our crafts and trades. If we do not quickly make an effort to reform our affairs in order to safeguard ourselves, our nation, and our children, our future will be extremely difficult. Reform begins with a rapid start in cultivating sciences conforming to our times. Becoming acquainted with the sciences of the present age depends upon the reform of our schools and our methods of teaching.

As this passage demonstrates, Jadidism seems to have emerged as a religious-cultural and anti-colonial movement and against the ignorance and backwardness of the Muslim countries that lagged behind Western countries. Moreover, this stresses the importance of political and educational issues rather than mere religious ones – which is, again, indicative of the religious-cultural and political significance of Jadidism. According to Bazarbayev and Adilbekova [16, p. 230], there were two main issues that resulted in the establishment of Jadidism in the region: firstly, conventional society's inability to self-renew, leading to the decline of social progress. The second reason was due to the colonial supremacy of Tsarist Russia, that aimed at indigenising the native people by Russifying them and undermining their customs and traditions. This type of reform seems to have precipitated the process of integration of Turkic people. Under these conditions, Jadidism arose, the movement that intended to bring society out of ignorance and deadlock through education. The suggestion of Bazarbayev and Adilbekova regarding the cause of the emergence of Jadidism seems to be in congruence with the analysis of Khalid, who links the emergence of the Jadid movement to cultural and political reasons, suggesting that the Jadids were inspired by the desire for changes to be made and for them to

acquire cultural capital. Hence, this prompted the Jadids to think about reformation in a cultural sense, and they were able to put all of their energy into it. After all, the Jadid movement was founded as a result of their own critical discourse. Despite the fact that Jadidism was a cultural and political movement, it was also a distinctly Muslim movement as all of its constructions were derived from traditional Islamic norms in Central Asia and their claims back up by Islam. The Muslim faith was never renounced by the Jadids like it was by many young Turkish people around the same time [28, p. 230]. For them, modernity was completely consistent with the authentic essence of Islam. This suggests that Jadids, although pursuing sociocultural and political reform, never rejected Islam, but were attempting to resort to a pure Islam by reinterpreting the scriptures according to modern conditions, in which they believed the true essence of Islam to lie in modernity.

### *Conclusion*

As has been expressed in the introduction, the exploration of the Jadids from the perspective of historical, socio-cultural, religious and political in a historical-chronological order has been conducted and based on the evidences and historical facts provided throughout the research, this study has proposed that the Jadidism has been formed as a not only cultural and political movement as Khalid argued but religious-cultural and anti-colonial movement and resistance against the Soviet colony. Throughout the research it has been demonstrated that the Jadidism as a religious-cultural and political movement has managed to succeed in reestablishing the state order of Central Asia by contesting with the conservative system and the traditional *ulema* in battling the ignorance through new-method schools, meanwhile retaining the Islamic religion. This study has found out that the cultural transformation and the modernization of the indigenous community through the transformation of the societal order attained via the reformation of the conventional patterns of education was aspired by the Jadids. In this sense, the Jadids have pursued the new Muslim intellectual cohort who would be more inclined towards the secular sciences than with religious studies. In this revivalist sense, the Jadids called for a reform that was entrenched in a rigorist discourse on correcting Muslim practice. Most Central Asian traditional *ulema* was mainly focused on a concept of reform that pursued a reorganization of Muslim ethics and the readjustment of Muslims' cultural capital. It is thus complicated to arrive at a precise assessment of the Jadid's position. It is undeniable fact that the Jadids sought more engineers and fewer clerics, yet, they did not imagine a totally secular Muslim community, that is, Muslims living without applying the sharia Islamic law. In the expression of Khalid, *shariat* has been at the core in the Jadid political strategy for a

sovereign Turkestan from Soviet Empire. Although it can be claimed that they were defeated and consequently persecuted by the Soviet brutally, owing to the vigorous effort of Jadids, Central Asian states were able to attain the economic and social prosperity meanwhile preserve the Islamic religion.

*List of references*

- 1 Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. – Los Angeles. – London: Berkeley, 1998. – 353 p.
- 2 Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. – University of California Press, 2016. – 400 p.
- 3 Sartori P. Towards a history of the Muslims' Soviet Union: A view from Central Asia // *Die Welt des Islams*. 2010. 50 (3/4). – pp. 315-334.
- 4 Carrère d'Encausse, H. The nationality question in the Soviet Union and Russia. – Scandinavian University Press, 1995. – 373 p.
- 5 Bennigsen A., Enders Wimbush S. Muslim national communism in the Soviet Union: A revolutionary strategy for the colonial world. – Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979. – 290 p.
- 6 Lazzarini E.J. Beyond renewal: The Jadid response to pressure for change in the modern age. In: Jo-Ann Gross (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of identity and change* Durham – London: Duke University Press, 1992 – pp.151-166.
- 7 Barthold V.V. Istoriiia kul'turnoi zhizni Turkestana. In: *Sochineniia*. – 1963, II/1: 297. – 256 p.
- 8 Wheeler G. The peoples of Soviet Central Asia. – Longman Background Books, 1969. – 126 p.
- 9 Badan P. Socio-cultural reform movement in Central Asia // *The Journal of Central Asian Studies*. – 2016. – pp. 1-16.
- 10 Eden J., Sartori P., & deWeese D. Moving beyond modernism: Rethinking cultural change in Muslim Eurasia (19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries) // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. – 59 (1/2). – 2016. – pp.1-36.
- 11 Mobin Shorish, M. Back to Jadidism: The future of education in Central Asia // *Islamic Studies*. 33(2/3), Special Issue on Central Asia (Summer-Autumn). – 1994. – pp.161-182.
- 12 Paul, J. Forming a faction: The Himayat system of Khwaja Ahrar // *International Journal of Middle East Studies*. – 1991. – pp. 533-548.
- 13 Lipovsky I. The awakening of Central Asian Islam // *Middle Eastern Studies*. 32(3), 1996. – pp.1-21.
- 14 Behbudi M. Sart suzi majkhuldir // *Oina*. – 1914. – 340 p.
- 15 Kulakhmetov N.J. Comparative analysis of old-method (Qadimist) and new-method (Jadid) schools of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries in Central Asia and on the territory of the Russian Empire. Master's dissertation, 2018. – 82 p.
- 16 Bazarbayev K., Ashimkhanovna A.Z. Jadids' movement in Central Asia in the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries // *Asian Social Science*. 8(8), 2012. – pp. 225-237.

- 17 Tuna M. Madrasa reform as a secularizing process: A view from the late Russian Empire // *Comparative Studies in Society and History*. – 2011. 53(3). – pp. 540-570.
- 18 Bustanov A., Dorodnykh D. Jadidism as a paradigm in the study of Islam in the Russian Empire. (Translation by Markian Dobczansky) // *State, Religion and Church*. 5 (1), 2018. – pp. 64-81.
- 19 Kemper M., & Shikhaliev S. Qadimism and Jadidism in twentieth-century Daghestan // *Asiatische Studien*. 39 (3). – 2015. – pp. 593-624.
- 20 Dudoignon S.A. ‘Qu’est-ce que la “Qadimiya”?’ Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des 19 et 20 siècles)’. In S.A. Dudoignon et al. (eds.) // *L’Islam de Russie-Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l’Oural depuis le 18e siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose. – 1997. – pp.207-225.
- 21 Maras I.A. Critique of Method in Religious Education in the Post-Bolshevik Revolution Tatar Madrasas: Tradition or Modern? Ankara University, Faculty of Divinity. 2008. – pp. 87-96.
- 22 Komatsu H. The evolution of group identity among the Bukharan intellectuals in 1911-28: An overview // *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*. 17. – Tokyo: The Toyo Bunko, 1989. – 166 p.
- 23 Allworth E. The modern Uzbeks: From the fourteenth century to the present: A cultural history. Hoover Institution Press, 1990. – 424 p.
- 24 Bennigsen A. Unrest in the world of Soviet Islam // *Third World Quarterly*. 10(2), 1988. – pp. 770-786.
- 25 Baldauf I. Jadidism in Central Asia within reformism and modernism in the Muslim world // *Die Welt des Islams*. 41(1), 2001. – pp. 72-88.
- 26 Carrère d’Encausse H. Islam and the Russian Empire. – London: I.B. Tauris & Co, Ltd, 1988. – 288 p.
- 27 Voll J.O. Renewal and reform in Islamic history: Tajdid and Islah. In: J.L. Esposito (ed.), *Voices of resurgent Islam* (pp. 35-43). – New York; Oxford: Oxford University Press, 1983. – 304 p.
- 28 Sukru Hanioglu M. The young Turks in opposition. – New York: Oxford University Press, 1995. – 390 p.

### *Transliteration*

- 1 Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. – Los Angeles; London: Berkeley, 1998. – 353 p.
- 2 Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. – University of California Press, 2016. – 400 p.
- 3 Sartori P. Towards a history of the Muslims’ Soviet Union: A view from Central Asia // *Die Welt des Islams*. – 2010. 50 (3/4). – pp. 315-334.
- 4 Carrère d’Encausse, H. The nationality question in the Soviet Union and Russia. – Scandinavian University Press, 1995. – 373 p.

5 Bennigsen A., Enders Wimbush S. Muslim national communism in the Soviet Union: A revolutionary strategy for the colonial world. – Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979. – 290 p.

6 Lazzarini E.J. Beyond renewal: The Jadid response to pressure for change in the modern age. In: Jo-Ann Gross (ed.), Muslims in Central Asia: Expressions of identity and change Durham. – London: Duke University Press, 1992. – pp.151-166.

7 Barthold V.V. Istoriia kul'turnoi zhizni Turkeстана. In: Sochineniia. – 1963, II/1: 297. – 256 p.

8 Wheeler G. The peoples of Soviet Central Asia. – Longman Background Books, 1969. – 126 p.

9 Badan P. Socio-cultural reform movement in Central Asia // The Journal of Central Asian Studies. – 2016. – pp. 1-16.

10 Eden J., Sartori P., & deWeese D. Moving beyond modernism: Rethinking cultural change in Muslim Eurasia (19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries) // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 59 (1/2), 2016. – pp.1-36.

11 Mobin Shorish, M. Back to Jadidism: The future of education in Central Asia // Islamic Studies. 33(2/3), Special Issue on Central Asia (Summer-Autumn), 1994. – pp.161-182.

12 Paul, J. Forming a faction: The Himayat system of Khwaja Ahrar // International Journal of Middle East Studies. – 1991. – pp. 533-548.

13 Lipovsky I. The awakening of Central Asian Islam // Middle Eastern Studies. 32(3), 1996. – pp.1-21.

14 Behbudi M. Sart suzi majkhuldir// Oina, 1914. – 340 p.

15 Kulakhmetov N.J. Comparative analysis of old-method (Qadimist) and new-method (Jadid) schools of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries in Central Asia and on the territory of the Russian Empire. Master's dissertation, 2018. – 82 p.

16 Bazarbayev K., & Ashimkhanovna A.Z. Jadids' movement in Central Asia in the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries // Asian Social Science. 8(8), 2012. – pp. 225-237.

17 Tuna M. Madrasa reform as a secularizing process: A view from the late Russian Empire // Comparative Studies in Society and History. – 2011. 53(3). – pp. 540-570.

18 Bustanov A., Dorodnykh D. Jadidism as a paradigm in the study of Islam in the Russian Empire. (Translation by Markian Dobczansky) // State, Religion and Church. 5 (1), 2018. – pp. 64-81.

19 Kemper M., Shikhaliev S. Qadimism and Jadidism in twentieth-century Daghestan // Asiatische Studien. 39 (3). 2015. – pp. 593-624.

20 Dudoignon S.A. 'Qu'est-ce que la "Qadimiya"? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des 19 et 20 siècles)'. In S.A. Dudoignon et al. (eds.) // L'Islam de Russie-Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le 18e siècle. – Paris: Maisonneuve et Larose, 1997. – pp.207-225.

21 Maras I.A. Critique of Method in Religious Education in the Post-Bolshevik Revolution Tatar Madrasas: Tradition or Modern? Ankara University, Faculty of Divinity. 2008. – pp. 87-96.



22 Komatsu H. The evolution of group identity among the Bukharan intellectuals in 1911-28: An overview // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. 17. – Tokyo: The Toyo Bunko, 1989. – 166 p.

23 Allworth E. The modern Uzbeks: From the fourteenth century to the present: A cultural history. – Hoover Institution Press, 1990. – 424 p.

24 Bennigsen A. Unrest in the world of Soviet Islam // Third World Quarterly. 10(2), 1988. – pp. 770-786.

25 Baldauf I. Jadidism in Central Asia within reformism and modernism in the Muslim world // Die Welt des Islams. 41(1), 2001. – pp. 72-88.

26 Carrère d'Encausse H. Islam and the Russian Empire. – London: I.B. Tauris & Co, Ltd, 1988. – 288 p.

27 Voll J.O. Renewal and reform in Islamic history: Tajdid and Islah. In: J.L. Esposito (ed.), Voices of resurgent Islam (pp. 35-43). – New York; Oxford: Oxford University Press. 1983. – 304 p.

28 Sukru Hanioglu M. The young Turks in opposition. – New York: Oxford University Press, 1995. – 390 p.

**Нұрматов Ж.Е., Абдрасилов Т.К., Хуанг С.И.**

**XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында (1870-1917 жж.) Орталық Азияда жәдидизмнің қалыптасуын талдау**

**Аңдатпа.** Бұл зерттеуде XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы Орталық Азиядағы жәдидтік қозғалыстың пайда болуына элеуметтік-мәдени жағдайдан бастап, жәдидтік қозғалыстың тарихы зерттеледі. Жәдид қозғалысы туралы оның кеңестік билікке қарсы діни, мәдени және отаршылдыққа қарсы қозғалыс ретінде пайда болғаны туралы қорытынды жасау үшін бұл мақалада дәстүрлі ислам ғалымдары мен реформаторлық зиялылар арасындағы реформалық идеялар арасындағы бәсекелестікке талдау жасалады. Халид жәдидтік қозғалыстың мәдени-саяси қозғалыс ретінде пайда болғанын дәлелдесе, Орталық Азиядағы жәдидтік қозғалысты қарастыратын бұл мақалада оның діни-мәдени қозғалыс ретінде пайда болғандығы туралы Халидтің дәлелдеріне толықтыру енгізу ұсынылды. Бұл Орталық Азиядағы мұсылмандардың элеуметтік-мәдени және саяси өміріне исламның еніп кетуіне байланысты және ислам діні бір-бірінен ажырамас ұлттық бірегейлік мәселесінде ажырамас рөл атқарды. Басқаша айтқанда, ислам Орталық Азия мұсылмандары үшін басты бірегейлендіру белгісі болды. Зерттеуде алға тартылған дәлелде жәдидтік қозғалыс өзінің зайырлы бағыттылығы мен зайырлы тақырыптарға үлкен мән бергеніне қарамастан, ешқашан ислам идеясынан ажырамағаны; яғни жәдидшілер исламды ғылыммен ұштастырып, өткен ислам өркениеті мен алтын ғасыр мәдениетіне жетуге тырысты. Осылайша, бүкіл зерттеу барысында жәдиттердің экономикалық және элеуметтік салаларда ілгерілеу мен жетістіктерге ұмтылып, әрқашан ислам құндылықтарын сақтауға тырысқаны көрсетілді.

**Түйін сөздер:** жәдидизм, Орталық Азия, қазіргі заман, қадимизм, ислам.

Нурматов Ж.Е., Абдрасилов Т.К., Хуанг С.И.

**Анализ становления джадидизма в Центральной Азии в конце XIX-начале XX века (1870-1917)**

**Аннотация.** В данном исследовании рассматривается история движения джадидов, начиная с социокультурных условий и заканчивая возникновением движения джадидов в Центральной Азии в период с конца девятнадцатого века по начало двадцатого века. Чтобы сделать вывод о движении джадидов о том, что оно сформировалось как религиозно-культурное и антиколониальное движение против советского режима, в данной статье анализируется соперничество между учеными традиционного ислама и интеллектуалами, настроенными на реформы, в отношении идей реформы. В то время, как Халид утверждает, что движение джадидов возникло как культурное и политическое движение, в этой статье, исследуя движение джадидов в Центральной Азии, предлагается добавить к аргументу Халида, что оно сформировалось как религиозно-культурное движение. Это связано с тем, что ислам был встроен в социально-культурную и политическую жизнь мусульман Центральной Азии и ислам играл неотъемлемую роль в вопросе национальной идентичности, которая неотделима. Другими словами, ислам был ключевым маркером идентичности мусульман Центральной Азии. Аргумент, предложенный в исследовании, утверждает, что движение джадидов, несмотря на его склонность к секуляризму и высокий акцент на светские темы, никогда не отрывалось от идеи ислама; то есть джадиды пытались объединить ислам с наукой и достичь исламской цивилизации и культуры Золотого века. Таким образом, на протяжении всего исследования постоянно демонстрируется, что, стремясь к прогрессу и достижениям в экономической и социальной сферах, джадиды всегда пытались сохранить исламские ценности.

**Ключевые слова:** джадидизм, Центральная Азия, современность, кадимизм, ислам.

## ХРИСТИАН ЖӘНЕ ИСЛАМ МӘДЕНИЕТТЕРІНДЕГІ ДӘСТҮР: САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ\*

<sup>1</sup>Тоқтарбекова Лаура Ниязбекқызы, <sup>2</sup>Сейтахметова Наталья Львовна,  
<sup>3</sup>Бидахметова Шынар Бидахметқызы

<sup>1</sup>[lauratoktarbekova@gmail.com](mailto:lauratoktarbekova@gmail.com), <sup>2</sup>[natalieseyt@mail.ru](mailto:natalieseyt@mail.ru), <sup>3</sup>[Shinar81@mail.ru](mailto:Shinar81@mail.ru)

<sup>1,2</sup>Философия, саясаттану және дінтану институты

<sup>3</sup>Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті  
(Алматы, Қазақстан)

<sup>1</sup>Laura Toktarbekova, <sup>2</sup>Natalya Seitakhmetova, <sup>3</sup>Bidakhmetova Shynar

<sup>1</sup>[lauratoktarbekova@gmail.com](mailto:lauratoktarbekova@gmail.com), <sup>2</sup>[natalieseyt@mail.ru](mailto:natalieseyt@mail.ru), <sup>3</sup>[Shinar81@mail.ru](mailto:Shinar81@mail.ru)

<sup>1,2</sup> Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies RK MES CS

<sup>3</sup>Al-Farabi Kazakh National University  
(Almaty, Kazakhstan)

**Аңдатпа.** Мақалада христиандық және исламдық дәстүрлі діндер мәдениетіндегі дәстүрге талдау жасалды. Ибраһимдік діндерге жататын христиан және ислам мәдениетіндегі дәстүрлер барынша ұқсастығымен ғана емес және де айырмашылықтарымен ерекшеленеді. Ғылыми жұмыста екі діннің догмаларына, діни жоралғыларына жан-жақты талдау жасалды. Салыстырмалы және тарихи-мәдени әдістерді пайдалана отырып, діни дәстүрлерді талдау барысында екі діндегі діни дәстүрлердің, атап айтқанда, діни мерекелер мен әдет-ғұрыптардың ұқсастықтарының басымдығы байқалады. Екі діннің құндылықтары бір-біріне қарама-қайшы емес, керісінше бірін-бірі толықтырады.

**Түйін сөздер:** Христиан, ислам, діни дәстүр, христиан және ислам дәстүрі, мәдениеті, діни дәстүрлер мен мерекелер.

### *Кіріспе*

Дәстүрлер ұқсастығы ол діндердің хикаяларындағы тарихи тамырластықпен қатар, олардың догматтық, канондық негіздеріндегі діни дүниетанымдық мәселелермен де байланысты. Мысалы, иудаизм, христиан діни мен ислам ортақ рухани бастамаға ие болып, бірыңғай рухани қайнар көзді иеленіп, ортақ бабасының, үш діннің атасы, Ибраһим пайғамбардың атымен ибраһимдік деп аталады. Үш діннің барлығы да – аяндардың монотеистік діндері болып табылады. Бұл аяндарда Құдайдың адамдарға өз елшілері, Пайғамбарлары келіп, солар арқылы Өзінің еркі мен талаптарын хабарлайды делінеді. Ибраһимдік діндердің рухани бастамаларының

\* Бұл зерттеу ҚР БҒМ ҒК-нің қаржыландыруымен №АР09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: бүгін мен келешегі» атты грант аясында әзірленді.

бірлігі ортақ рухани-ізгіліктік құндылықтар жүйесінің негізінде олардың өзара әрекеттесуі мен сұхбаттастығының нағыз мүмкіндігін тудырады.

Әлемнің барлық діни жүйелері Құдайдың (монотеистерде) немесе Құдайлардың (политеистерде) айтуы бойынша, олардың діни сеніміне сәйкес жазылған қасиетті жазбаларға ие.

Христиан дінінің негізгі идеясы – күнә мен адамның құтқарылу идеясы. Адамдар Құдай алдында күнәһар болып келеді және олардың бәрі бірдей: гректер мен яһудилер, римдіктер мен варварлар, мейлі құл болсын, мейлі бай-кедейлер – бәрі күнәһар, бәрі – «Құдайдың құлы». Дінде адамзат Адам ата мен Хауа ананың «алғашқы» күнәсінен тазартыла ала ма? деген сұрақ туады. Әрине, болады. Егер олар адамзаттың күнәсін өз мойнына алуы үшін жерге құдай жіберген ұлы құтқарушыға және өздерін күнәһар екендерін мойындап, осы күнәдан тазартуға ниеттенсе ғана жүзеге асады. Иисус (ислам дінінде және оны ұстанатын мұсылман халықтарында Иса пайғамбар саналады) өзінің азапты өлімімен жердегі адамдарды күнәдан босатып, оларға күнәдан құтқарылу жолын көрсетті. Бұл жол – ең құдіретті үш бейнедегі Құдай (Құдай-Әке, Құдай-Бала, Қасиетті Рух), тақуалық өмір, тәубеге келу және өлімнен кейін аспан патшалығына түсу [1, с. 197].

Ислам дінінің көздеген мақсаты – адам баласының бұл дүниеде де, мәңгілік ақыретте де бақытты болуы. Дініміз бұл дүниенің ақырына дейін адамдардың әрдайым бақытты болуын және қоғамның дамуын қамтамасыз ете отырып, жеке-жеке адамдардың да, қоғамның да қажеттіліктеріне жауап бере алатын талаптар қойып, дүниеде де, ақыретте де бақытқа кенелудің жолдарын көрсеткен» [2].

### ***Зерттеу әдіснамасы***

Мақалада христиан және ислам мәдениеттеріндегі дәстүріндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктерді айқындау үшін философиялық герменевтика әдістері, тарихи-мәдени әдістер, салыстырмалы талдау және жалпы ғылыми сипаттағы әдістер қолданылады.

### ***Христиан және ислам дәстүріндегі діни догматтар***

Христиан дінінің қасиетті кітабы: «Библия (грек тілінде Biblia – кітап) құдайдың құдіретімен шабыттандырылған деп есептеледі. Бұл – Құдайдың адамға пайғамбарлар, апостолдар мен ізгі хабаршылар арқылы айтылатын сөзі. Христиан діні бойынша Інжілдің жалғыз авторы Құдайдың өзі болып табылады. Інжіл екі бөліктен – Көне Әсиет пен Жаңа Әсиеттен тұрады» [3, с. 141]. Ескі Әсиеттегі мазмұны бойынша әртүрлі кітаптар (сонымен қатар

Таураттың мәтінін құрайтын мәтіндер) б.з.д. 1 мыңжылдықта, ал Жаңа Өсиеттің кітаптары бірінші ғасырда жазылып шығарылды. Бастапқыда христиандар арасында қанша және қандай кітаптар қасиетті деп саналуы және қайсысы Библияға енуі керек деген ортақ ой болмаған. Тек б.з.д. IV ғ. ғана Библияға енетін белігілі бір кітаптар саны туралы ереже қабылданды. Алайда, христиан дінінің бірнеше бағыттарға бөлінгеннен бері, әр (православие, католицизм, протестантизм) бағыттың Көне Өсиетке енетін кітаптар жиынтығы әртүрлі болды.

Осы тұрғыда салыстырмалы түрде айтар болсақ, яһудилер Тәурат пен Зәбурды мойындағанымен, Інжіл мен Құранды мойындамайды, өз кезегінде христиандар Көне және Жаңа өсиетті қабылдап, мұсылмандардың Құранын мойындамайды. Ал мұсылмандар болса, төрт кітапты да – Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құранды – қасиетті мәтін ретінде мойындайды, тек алдыңғы үшеуін адамдар тарапынан бұрмаланған деп есептейді.

Көне Өсиетке енген кітаптар бірнеше жүзжылдар бойында жазылған. Яһуди дәстүрінде Танахтың құрамында 39 кітап заңдастырылған. Протестанттар яһуди канонын қабылдайды. Католик канонына 46 кітап кіреді. Көне Өсиет құрамындағы православиелік шіркеу 50 кітапты мойындайды.

Көне Өсиет кітаптарын мазмұны бойынша бірнеше топқа бөлуге болады:

1. Пятикнижие (Бес кітап) – ежелгі яһудилік Тора немесе Заңдар.
2. Ежелгі яһудилердің тарихы туралы баяндайтын тарихи кітаптар.
3. «Даналық кітаптары» немесе поэтикалық кітаптар.
4. Пайғамбарлық кітаптар.

Танаха деп аталатын яһуди кітаптары тек христиан дәстүрінде ғана Көне Өсиет деп айтылады. Ветхий өзі ежелгі деген ұғымды білдіреді. Христиандардың көзқарасы бойынша, бұл Құдайдан адамдарға берілген алғашқы әрі көне заң. Адамдардың бастапқы күнәһарлық табиғаты осы діни өсиеттерді толық түсінуге мүмкіндік бермегендіктен, Құдай Жаңа Өсиетті адамзатқа жіберуге мәжбүр болды. Сондықтан да Көне Өсиет христиандық кітаптың ажырамас бөлігі болып саналады.

IV ғасырда қабылданған Жаңа Өсиеттің бірыңғай канонын барлық христиан шіркеулері мойындайды. Иисус Христостың өмірі мен өсиетін уағыздаған көптеген інжілдердің болғаны тарихтан мәлім. Алайда, христиандық соборлар барысында, олардың барлығы жойылып, тек төртеуі ғана ресми түрде мойындалып, қабылданған. Жаңа Өсиетте 27 кітап бар. Ең алдымен, бұл Інжіл (Евангелие, Ізгі хабар). Ол Марктың Інжілі, Матфейдің Інжілі, Луканың Інжілі мен Иоанның Інжілі деп аталатын төрт кітаптан тұрады. Бұлар б.з.д. I ғасырдың екінші жартысын-

да жазылған. Кітаптың ең алғашқысы Марктың Інжілі болса, ең соңғысы Иоанның Інжілі болып табылады. Христиандықтың ең маңызды догмасы – бір Құдайлық идеясы. Адамдарға құдіретті және жалғыз Құдайдың бар екендігін көрсету, сондай-ақ оған сену қажеттілігін дәлелдеу. Бұлардың барлығы Қасиетті жазбалардың негізгі міндеті саналады. Бұл христиан дініне дейінгі басқа да діни-нанымдар арасындағы негізгі айырмашылық. Егер ежелгі гректер мен римдіктердің діни пұтқа табынып және олар көпқұдайлықты дәріптесе, христиандық – шынайы монотеистік көзқарасты ұстанады. Сонымен қатар, христиан діні үшін монотеизм ғана емес, теоцентризм де тән – біртұтас Құдай әлемдегі барлық нәрсенің орталығы: сенім, ойлау, таным және т. б.

Жаратушы идеямен тікелей байланысты аян идеясы да, адамдарға қолжетімді кез келген білім тек Құдайдан келген. Адамдар әлем туралы, өзі туралы және Құдай туралы білгендерінің барлығы – Құдайға аян, өйткені білімнің өзі Құдай. Құдай Адам Ата мен Хауаны жаратып, оларға білім беретін ағаштың жемісіне тиеуге тыйым салған еді. Ал олардың ол тыйымды бұзып, күнәһар аталып, жұмақтан қуылғаны бәріне мәлім. Сондықтан христиан дүниетанымда Құдай аянынан тыс алынған кез келген білімге тыйым салынады. Оның үстіне, Құдайға сену, оның абсолютті құдіреттілігіне және асқақ білімділігі адами білімінен жоғары емес, ол жалғыз шынайы білім болып табылады.

Христиан дініндегі бұл дәстүрлі түсінікті ислам дінімен салыстырар болсақ, мұсылмандар бұл бастапқы күнәнің болғанын мойындағанымен, Адам Ата мен Хауа ананың тәубеге келіп, тура жолға түскенін қабылдайды. Сондықтан бұл бастапқы бабалар пайғамбар ретінде қастерленеді.

Христиан діні бойынша, Құдай адамзат баласына мәңгілік бақыт пен өмірмен марапаттаған. Алайда Адам мен Хауаның жасаған күнәсінің кесірінен бүкіл адамзат күнәһарлық қамытын арқалаған. Бірақ христиан дінінде бекітілген рәсімдерді орындау барысында адам баласы күнәсінен кешіріліп, құтқарылуға мүмкіндігі бар. Христиан адамы үшін тәубеге келіп, құтқарылу қажет, өйткені христиандық наным бойынша адамзат тарихтың соңы. Заманның ақыры туралы ілім христиан дінінің басты идеяларының бірі. Адамзаттың жердегі өмірі уақытша әрі шынайы емес жалған дүние саналады. Жердегі өмір жақсылық пен зұлымдық күштері арасындағы соңғы шайқаспен аяқталуы тиіс. Одан кейін Құдай адамдарды соңғы, үрейлі сотқа шақырады, онда барлығына соңғы және ақтық үкім шығарылады.

Ақыр заман туралы, қиямет күні туралы, жұмақ пен тозақ туралы идеялар ибраһимдік дінді құрайтын яһудилік, христиандық және ислам діндерінде барынша ұқсастығымен ерекшеленеді. Жерден Мәдінің шығуы



мен аспаннан Исаның түсуі, оның мамыражай билік етуі (салыстырыңыз, христиан дініндегі Аспан патшалығы) ақыр заман алдындағы кезеңді айқындайтындығы туралы ислам дәстүрінде көп айтылады. Христиан дініндегі Иисус Христостың өлмей, көкке көтерілуін ислам дәстүрі де мойындайды.

«Христиан діні, адамның Құдайға жақындастыратын жетілу жолын анықтайды: бойсұну, өз нәпсілерінен бас тарту, қарапайымдылық, рақымдылық, мейірімділік, ізгілік. Христиан дінінің ең негізгі ізгі қағидалары – сенім, үміт және махаббат. Осы қағидаларды ұстанған адамның өмірі нұрға бөленіп, құтқарылу мен мәңгілік өмір сүру мүмкіндігіне иеленеді» [3, с. 155]. Христиан дінінің негізі – махаббат. Ақылға бағынған емес, сезімге байланған махаббат. Бірақ бұл махаббаттың тән махаббатымен ешқандай байланысы жоқ. Христиандық махаббат немесе сүйіспеншілік бұл адамның ең жоғарғы рухани күші. Таулы қыраттағы Иисустың басты өсиеттерінің бірі «жақыныңды қадір тұт», «бір бетіңнен ұрса, екінші бетіңді тос» болды. Бұл христиандық этикадағы негізгі императив болып табылады. Осы адамның Құдайға және басқа адамдарға деген махаббаты христиандық моральдың көрсеткіші. Христиан дініндегі бұл доминантты идеялар оны басқа діндерден, атап айтқанда, ислам дінінен айрықшаландырып тұрған басты ерекшеліктер болып саналады. Сондай-ақ христиан дінінде «Иса пайғамбар өз мойнына барлық адамдардың күнәсін артып, өзін құрбандыққа шалған. Сондықтан христиандықтарда кішіпейілділік, мейірімділік, басқаның мүддесіне ыждаһаттық басым» [4, 83 б.].

Христиандық ілімнің тағы бір негізі идеясы – Құдайдың үш тұғырлығы ұғымындағы Қасиетті Үштік. Яғни Құдай біреу, бірақ адамға үш түрлі адам бейнесінде көрсетіледі. Әрбір жекелеген бейне толық Құдайды білдіреді және олар бір-бірінен кем де артық та емес. Қасиетті Үштік туралы ілім, Құдай бір, бірақ үш түрі бейнеде деген сөздер қасиетті жазбада көрсетілмеген. Дегенмен, христиандық үшін бұл маңызды ілімдердің бірі және ол қасиетті жазудың куәлігіне негізделген. Христиан діні монотеистік таухидтік дін деп есептелгенімен, ондағы Абсолют құдайдың үш қырымен көрініс беруі өзге дін өкілдерінде, оның ішінде ислам дінінің өкілдерінде түсінбестік туғызады, христиандарды осы ақидалық негіздері мен олардың әулие икондарға табынуына қарай политеизммен (пұтқа табынушылықпен) кінәлауын тудырады.

Христиан діни сенімінің негізгі ережелері сенім символының 12 тармағында берілген. Бұл тармақтар христиан діні дәстүрлерінің негізгі өзегін құрайды. Сенім символы – шіркеудің барлық негізгі ережелері мен парыздары жазылған дұға ету кітабы. Сенім Символындағы ілім

қысқаша, бірақ өте нақты түрде баяндалған. Оны IV ғасырда бүкіл әлемдік соборлардың I және II кезең әкейлері жасаған. Ол он екі ережеден немесе бөліктен тұрады. Сонымен қатар осы 12 сенім символынан бөлек христиан дінінде жан-жақты талқыланып, белгіленген тән мен әрекет негізін Жеті қасиетті құпия құрайды.

«Діни өмірдің негізгі оқиғалары православие дініндегі жеті құпияшылдық болып табылады. Оның аты жасалынатын әрекеттердің қарапайым ұғыну арқылы толық, жеткілікті түсініле алмайтынын, құпиялы және қолжетімсіз болып келетінін білдіреді. Аталмыш құпияшылдықта сенімнің арқасында қарапайым әрекеттер мен деректі заттар арқылы дерексіз, табиғилықтан жоғары тылсым дүниелерге, рухани әлемге қол жеткізуге болатыны шүбәсіз болып келеді. Құпияшылдық (лат. sacramentum) – христиан дініне тән ерекше ғұрыптық әрекеттер. Егер ғұрыптарда Құдаймен бірлесу символикалық тұрғыдан іске асырылса, онда құпияшылдықта Құдай шын мәнісінде адамның өміріне еніп, оны рухани түрде өзгертеді» [3, с. 157]. Алайда қазіргі кезде бұл шіркеу жоралғысы бастапқы қабылғанын нұсқасынан біршама өзгерген деген пікірлер айтылады.

Сонымен «Жеті құпия сыр» дәстүріне қалай атқарылады. 1) шоқындыру: бұл рәсімнен өткен адам құпия түрде рухани өмірге келеді. Яғни күнәдан құтылып, шіркеуге қабылданып, христиан атанады. 2) миро майын жағу рәсімі: «миро» атты иісті майды адамның маңдайы мен басқа да дене мүшелеріне жағу рухани жаңару мен рухани нығаюға әсер етеді деген ұғым қалыптасқан. 3) Тазару (евхаристия): адам рухани азықтанады. Адамның құдаймен жақындасуының бір түрі. Құдай Ұлы Иисустың денесі мен қанына араласу, ол үшін арнайы дайындалған бір үзім нан мен бір ұрттам шарапты ішеді. 4) Тәубеге келу немесе өкіну: адам рухани дерттен тазару, яғни адам күнәсын мойындап, Құдайдан кешірім сұрайды. 5) Әулиелік (Священство): дін қызметкеріне арналған жоралғы, мұнда рухани жаңару мен адамдарды «Жеті құпия сыр» мен басқа да ілімдерге оқытуға жолдама алады. Яки таланатты түрде діни қызметкерлерді сайлау процессі. 6) Некелесу ғұрпы: шіркеуде некелескен жұп бақытты, болашағы жарқын, ұрпағы саналы, тәрбиелі болады. 7) Шырша майымен майлау: бұл рәсім қатты сырқаттанып жатқан адамға май жағу арқылы құдайға рахметін алады. Адамды рухани аурудан тазарту арқылы тән ауруынан емдейді немесе өлім аузында жатқан адамның күнәлары кешіріліп, о дүниеге шығарып салу салты. Осы аталған «Жеті құпия сыр» христиан дінінің үш тармағында әртүрлі орындалады [5].

Ал исламда құлшылық ету, табыну екі бөлімнен тұрады. Біріншісі, міндетті түрде, ал екінші бөлімі, ерікті түрде орындалатын діни іс-әрекет.

Сонымен мұсылманның білуі міндетті болған иман ілімдері – иманның шарттары және исламның шарттары болып табылады.

Иманның шарттары: «1-Алланың бар және бір екеніне; 2-Алланың періштелеріне; 3-Алланың пайғамбарларына; 4-Алланың кітаптарына; 5-Ақырет күніне; 6-Жақсылық пен жамандықтың Алладан екеніне шын жүреппен илану.

Ислам шарты: 1-Кәлима шәһадат келтіру; 2-Намаз оқу; 3-Зекет беру; 4-Ораза тұту; 5-Қажылыққа бару» [6, 31-32 бб.].

Ал екінші ерікті түрде орындалатын діни іс-әрекеттерге діни салттар мен діни мейрамдар жатады. Мысалға, сүндетке отырғызу, некеге тұру, Құрбан айт, Ораза айт және т.б.

Христиандықтағы діни дәстүрдің басты ерекшеліктері бұл діндегі Құдайға құлшылық ету дәстүрі көрінеді. Негізгі христиан дінінің Құдайға басты құлшылық ету – литургия мен ауыз бекіту дәстүрі, басты діни мерекесі Пасха болып табылады. Грек тіліндегі «литургия» сөзі «қоғамдық қызмет» деген мағынаны білдіреді, өйткені бұл Құдайға құлшылық ету рәсімі христиан қауымының барлық мүшелерінің дұға ету арқылы жасалады [7].

Сонымен қатар бұл ұғым «құдайға құлшылық ету» сөзінің синонимі немесе жеке аяқталған әдет-ғұрыптық іс-әрекеттің мағынасында да, діни іс-әрекеттердің барлық жиынтығының мағынасында да қолданылады. «Литургия» термині көбіне Батыс христиандарында жиі қолданылады; дегенмен, бұл сөз кең мағынада Шығыс христиан лексикасына (мысалы, «литургика» – Құдайға құлшылық ету туралы ғылым, «литургиялық» – салт-дәстүр, ғибадат, Құдайға құлшылық ету) қолданылууда. Соңғы уақыттары католиктер мен протестанттар «литургия» сөзі аяқталған және жекелеген сипатқа ие болып, нақты Құдайға құлшылық еткенде немесе қызметтердің құрамында жиі қолданыла бастаған.

Литургия екі негізгі бөлімнен тұрады: жарияланғандар литургиясы және адал Литургия (Батыс терминологиясы бойынша сөз Литургиясы және Евхаристік Литургия). Екеуінің де мағынасы діндарлардың Құдаймен кездесуді білдіреді: біріншісінде Оның Аянын тыңдау арқылы жүзеге асса, екіншісі — оның денесі мен қанын жеу арқылы Иисусқа жақындау рәсімі.

Литургияның ортасында алғашқы және қорытындылаушы рәсімдерден тұрады және оның негізгі екі бөлімге тікелей қатысы жоқ. Екі Литургияның да түп тамыры, бастауы Көне Өсиет. Жарияланғандар, жария етілген Литургиясы Құдайдың аянын тыңдау арқылы жүзеге асса, екінші Құдай сөзін оқу мен түсіндірудің синагогтық ғұрпы, ал адал Литургия отбасылық яһудилік сенбі және пасхалық тамақтану рәсімдері.

Пасхалық рәсімнің маңызы өте ерекше, өйткені осы пасха кезінде Христос Евхаристия құпиясын енгізген еді.

Христиан дініне құлшылық рәсімі өте ұзақ әрі күнделі процесс болып саналады және барлық діни рәсімдер міндетті түрде шіркеуде өтуі шарт. Христиан дінімен салыстырғанда мұсылмандық құлшылық ету өте қарапайым әрі біртұтас болып көрінуі мүмкін. Онда құлшылық қатаң реттелген, онда құпиялық та, ән айту мен музыка жоқ. Әрбір мұсылманның бес парызының бірі – намаз. Намаз күніне бес рет, белгілі бір сағаттарда атқарылады. Намаз уақыты кіргенде мешіттің арнайы қызметкері мұнарадан азан шақырып, барлық мұсылмандарды намазға шақырады. Намазды тек мешітте ғана емес, кез-келген таза жерде оқуына болады. Ислам дінін қабылдаған адам үшін негізгі және маңызды міндет намаз болып табылады. Аллаға сену мен оған құлшылық ету намаздың белгісі болып саналады. Ислам бойынша адамның Алламен қарым-қатынасында ол тек оған құлшылық етуі және оған серік қосуға болмайды. Осы шарттарды дұрыс орындаған адамға Алла шексіз мейірім мен сансыз сый-сияпат сыйлаған.

Намаз – исламдағы құлшылық ету салттарының ең маңыздысы. Негізі намаз парсы сөзі, арабша бұл рәсім саят деп аталады. «Намаз» сөзінің мағынасы – «тілеу», «дұға оқу» дегенді білдірсе, ал, шарифаттағы мағынасы – тәкбірмен басталып, сәлеммен аяқталатын, ерекше қимыл-қозғалыстар мен сүрелер, дұғалар оқудан тұратын қасиетті ғибадат ұғымын меңзейді [8].

Сондай-ақ христиан дінінде тәубеге келу (Искупление) арнайы рәсім жүргізу арқылы шіркеуде өткізілсе, исламда адам тәубесіне намаз уақытында келеді.

Сонымен қатар христиан дінінің ағымдарында діни құлшылық әр түрлі орындалады. Ал мұсылмандар исламның таралуының алғашқы жылдарынан бастап қалай оқыды әлі күнге дейін сол ретпен оқып келеді. Әлемдегі түпкір-түпкіріндегі мұсылман халқы сүннет бойынша орындайды. Намаз туралы Құранда жазылған және пайғамбардың сүннетінен келген. Намаз адамға рухани және физикалық тұрғыдан тазаруға көмектеседі. Намазды орындау үшін адамның денесі, оның киімі және намаз оқитын таза болуы керек, сонымен қатар намаз алдында дәрет алуы тиіс. Намазды белгіленген уақытында орындау міндеті адамды бірқалыпты, реттелген өмір салтын ұйымдастыруға көмектеседі. Сонымен қатар, адам күнделікті күйбең тіршілікті бір уақ ұмытып, Аллаға құлшылық етіп, намаз барысында жан тыныштығына жетуге, азды-кемді күнәсінен тазаруға мүмкіндік береді.

Мұсылман үшін «Намаз – адамды Жаратушы Жаппар Иеге жақындатады. Рух пен ерікті күшейтеді. Адамды сабыр мен шүкірге

үйретеді. Намаз – адам баласының тән тазалығы мен жан тазалығы. Рух азығы мен ар азығы. Адам намаз арқылы Ұлы Жаратушыға тағзым етіп, өзінің пендешілігіне тәубе етеді» [9, 101 б.].

Сонымен қатар намазды жамағатпен бірге орындау ұсынылады. Діндарлар намазды бірге жасаған кезде қоғамның барлық тап өкілдері жиналады. Соның арқасында адамдар арасында ынтымақтастық пен бауырластық сезімдері дамиды. Бұл рухани жақындасу, көзқарастық, рухани іс-әрекеттің бірлігі материалдық өзара көмек пен ынтымақтастық сезімінің қабырғасын қалайды. Мұсылмандар үшін жұма күні қасиетті саналады және жұма намазды лажы болса мешітте оқуға тырысады. Діни мереке немесе жұма намаз күндері мешітке көптеген адамдар жиналады, осы тұста мешіттер әлеуметтік ынтымақтастық пен жақындасудың орны болып табылады. Құдай алдында барлық адам бірдей.

Исламда тек қана Аллаға құлшылық пен ғибадат етуге ғана арналған діни салт-ғұрыптар ғана тән емес, сонымен қатар ислам бүкіл дүниежүзіндегі мұсылман қауымды бір идея мен бір іс-әрекетпен біріктіруге бағытталған көптеген салт-дәстүрлерімен де ерекшеленеді. Ислам дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға әлеуметтік бақылау мен жоғары дәрежелі бауырластықтың негізі құралы ретінде ерекше мән береді.

### ***Христиан және ислам дәстүріндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктер***

Мұсылман өмірінде діни мерекелер маңызды рөл атқарады. Дәстүрлі исламда екі мереке заңдастырылған. Шарифатқа сәйкес, негізгі мұсылман мейрамдары: Құрбан-Айт (құрбандық шалудың ұлы мерекесі), Ораза айт. Сондай-ақ, мәуліт (Мұхаммедтің туған күні), миғраж (Мұхаммедтің аспанға көтерілуі) аталып өтіледі. Жұма да мұсылмандар үшін мерекелік күн болып саналады. Ал христиандықтар үшін жексенбі күн айрықша күн саналады. Ислам дінінде күндердің төресі жұма болса, айлардың төресі рамазан айы болып табылады.

Ислам дінінде қасиетті Рамазан айында барлық мұсылман қауымның жаппай ауыз бекітуі ислам шарттарының бірі болып табылса, христиан дінінде бұл қағида маңызды емес, әрбір христиан ауыз бекіту жоралғысын өз еркінше жүзеге асырады. Христиан дінінде Ұлы ораза жеті аптаға созылып, белгілі бір тамақ түрлерін жеумен шектелсе, ислам дәстүрінде мұсылман таң қылаулап атқаннан күн ұясына батқанға дейін бір ай бойында нәр татпайды.

Әрбір христиан адам үшін тән оразасы тек амал ғана екенін есте сақтауы керек. Ал негізгі мақсаты – рухани азықтану, яғни Құдайға деген ризалық сезім, адамдарға деген мейірбандық, ой мен сезімнің тазалығы,

ауызды жаман сөзден тыю. «Ұлы оразаның» мақсаты – адамның ойын тазалап, құдайға құлшылықты нығайту.

Сонымен, Ұлы Ораза (Пасха) – оразалардың ішіндегі ең ұзағы әрі христиан үшін ең маңызды ораза. Шіркеу тілінде оны Қасиетті Четыредесятница деп аталып, жеті аптаға жалғасады. Ұлы оразаның мәні – бұл тәндік және рухани зұлымдықтан бас тарту. Яғни, сабырлылық, төзімділік, шіркеу тілінде аскеза деп атайды. Адам өзін рухани тәрбиелеп, ерік-жігерін нығайтып, игі істер жасауға тиіс. Ең қатаң шектеулер Ұлы Ораза мен Страстныйдың бірінші аптасында болады, яғни Пасха алдындағы соңғы аптада. Бұл православиелік канондар бойынша, бұл Құдайға құлшылық ету пен дұға оқуда ыжтахаттылықты талап ететін уақыт.

Жалпы, христиан дінінде ораза ең алдымен, жасаған күнәдан тазару үшін ұсталынады. Христиан дініндегі ораза түсінігінің осы жері Иуда дініндегі ораза түсінігіне ұқсас. Екі дінде де ораза пенделердің күнәсінен арылу үшін жасалынатын ғибадат саналады. Тауратқа қарағанда Инжілде ораза ұстауға көбірек маңыз берілген. Дегенмен, Христиан дінінде ораза тұту міндетті емес, әркім діни ережеге өз еркімен мойынсұнады [10]. Христиан дініндегі басты міндет адамның тәубесіне келіп, құдайдан өз күнәсін кешіруді сұрап ғибадат ету. Ал ораза айы адамның рухани әрі тән нәпсімен күресіп, шынайы кешірім сұрауына мүмкіндік береді. Ораза ұстау маңызы осы уақытта адам құдай туралы көбірек ойланып, көбірек дұға жасап, құлшылық жасауға, рухани өмірге жақынырақ болады.

Екінші, ерік-жігерді тәрбиелеу. Жалпы христиандардың ойынша, ораза ежелден келе жатқан қағида, адамға әу баста түскен парыз. Өйткені Адам Ата мен Хауа ана заманында Құдай олардан жұмақтағы барлық жемістерден дәм татуға, тек қана жақсылық пен жамандықты тану немесе білім ағашының ғана жемісін жеуге тыйым салған. Осы тыйым Құдайдан келген ең алғашқы ораза деп санайды. Ораза – Құдайдың талаптарын орындау. Яғни адам өзін тамақтан, дүнияуи қызықтардан бас тартып, өз төзімділігін, шыдамдылығын Құдай алдында дәлелдейді.

Үшінші – денені рухқа бағындыру. Ораза кезінде адам асқазанына емес, рухына бағынады. Оразаны ең алғаш ұстаған адам үшін өзін-өзі тәрбиелеу, құмарлықты тоқтату, нәпсіні тыю, олармен күресу өте қиынға соғады. Ал нағыз христиан Иисустың жауынгері. Ал жақсы жауынгер әрқашан әскери дайындықта болып, әрі өзін-өзі ұстай білу керек. Ораза ұстамаған адамдар ешқашан нағыз тамақтың дәмін сезе алмайды. Ауыз бекітпеген адам үшін мерекелік дастарханның да еш маңызы болмайды, ал ұзақ оразадан кейінгі жасалған қарапайым дастарханның өзі ауыз бекіткен адам үшін мереке болып саналады.

Ораза кезінде адам өзін кез-келген ашу-ызадан, жаман істерден қашық болуы керек. Ойын қажетсіз, бос пиғылдан, жағымсыз естеліктерден та-



зартып, тілін ғайбат сөз мен өсектен және т.б. сақтауы керек. Егер бұл шектеулерді ұстанбаса, ораза жай ғана диетаға ұстап қалатыны анық. Ауыз ашу (қарапайым тамақты жеу) мерекелік литургиядан кейін Пасха күні ғана болады. Ұлы Ораза әр жылдары Пасха мерекесі күніне байланысты әр түрлі күнге келеді.

Ораза күндері адамдар уақытының көп бөлігін Иисустың өлімі мен қайта тірілгенін еске алып, дұға оқып, Құдайға құлшылық етуге арнағаны абзал. Өйткені Иисус 40 тәулік бойы шөл далада жатып, нәр татпаған екен. Сондықтан Ұлы ораза христиандар үшін Құдайдың ұлы Иисустан мұраға қалған үлкен сый іспетті. Ұлы ораза тұту, оның шарттарын мүлтіксіз орындау құтқаруды, кешірімді іздеген адам үшін тапсырмас сыйлық [11].

Христиан дінін ұстанған адам да, ислам дінін ұстанған діндар үшін ораза ұстаудың мағынасы, адам тән құмарлығына шектеу қоя отырып, рухын күшейтіп, барлық күш-қуатын Құдайға жұмсау. Ол Алла үйіне барып, дұға етеді, ішкі өмірін, әрбір қадамын, қимыл-әрекетін мұқият қадағалайды, керексіз заттар мен қажетсіз, мән-мағынасыз бос жүрістерді қысқартып, игі, жақсы істермен айналысады. Адам нәпсісін тыйып, өз қағидаттарына сәйкес өмір сүре бастайды. Егер біз өз өмірімізді осындай қасиеттері күндері ретке келтіріп, қажетсіз, бос іс-әрекеттерден арылсақ, осы кезге дейін уақыт таппай жүрген басқа да өзімізге қажетті, тиімді істерге алтын уақытымызды бөлеріміз анық. Жалпы ораза айы, мейлі христиандық Ұлы Ораза болса, мұсылмандық Рамазан айы болсын – адам үшін өмірге қайта машықтану әдісі. Рухани толық адам, ол әлбетте бақытты адам. Қазіргі кезде адамдардың көптеген жан, тән ауруларына көптеп ұшырауы, өзінің бұл өмірдегі орынын таппай, рухани жұтап, сенімін жоғалтқандар. Сондықтан осындай діни мерекелердің барысында біз өз өмірімізді, тәніміз мен жанымызды, рухымызды емдеп жазарымыз сөзсіз.

Мұсылмандар үшін ерекше саналатын күн және де бес парыздың бірі Меккедегі қажылықтың аяқталуымен байланысты Құрбан айт мерекесі аталып өтіледі. Ислам шарттарына сәйкес, әрбір адам өмірінде бір рет қажылық жасауы керек. Құрбан айт қасиетті Рамазан айынан біткеннен соң 70 күннен кейін тойланады. Құрбан айт басталғанға дейін бір жарым ай бойы мұсылмандардың Меккедегі қасиетті орындарға қажылық жасауы қабылданған. Машақаты мен бейнеті мол бұл ауыр жол адамның діни және рухани даму деңгейін көтеруге көмектеседі. Құрбан айт – қайырымдылық пен мейірімділікті, адамдарға деген сүйіспеншілік пен бауырмалдықты дәріптейтін қажылық парыздың ең жоғарғы шегі болып табылады.

Мерекенің басты рәсімі мен Құдайға адалдықтың белгісі ретінде құрбандық шалынады. Бұл дәстүр тек Құраннан ғана емес, Библиядан да

белгілі. Христиандық Киелі жазуларда Ибраһим ұлы Исмаил құрбандыққа шалу қажеттігі туралы айтылатын эпизод бар. Мұсылман мәдениетінде осыған ұқсас сюжеттің негізгі тұлғасы Ибраһим пайғамбар.

Құрбандыққа шалынған малдың алғашқы қан тамшысымен сол адамның барлық күнәлар кешіріледі деп саналады. Сонымен қатар, құрбан шалу рәсімі көптеген нақтылықтар мен ережелерді талап етеді. Олар құрбандыққа шалынатын малдың түр-түсі, жасы мен сапасына қатысты ережелер.

Діндар адам құрбандыққа шалынған малының көмегімен, «қылдан жіңішке, қылыштан өткір, жалыннан да ыстық» Синар көпірінен өтіп, жұмаққа апаратын жолды еңсере алады. Егер мұсылман құрбандық шалудан жалтарған болса, Синар көпірінен өте алмай, тозаққа түседі деген ежелгі аңыз-әңгіме бар.

Сондай-ақ христиан дініндегі «Исаның керілуі адамзаттың күнәларын өтеді. Иса өз өлімімен өлімді жойып, әлемге ғажап ақиқатты әкелді, яғни адам Құдай тәріздес өлімнің бұғауынан құтылып, арман еткен мәңгі өмірге қол жеткізеді. Сол себептен Қайта тірілу – христиандық күнтізбедегі ең маңызды мереке болып табылады. Адамдар бір біріне «Иса қайта тірілді» – «Шынымен де, қайта тірілді» деп айтады және олардың жүректері адамзаттың ең зұлымды жауы өлімді жеңу шаттығына толады» [3, с. 105] деп, бабасы Адамның күнәсі үшін бүткіл адамзат әлемі туғаннан күнәһар саналып, Исаның көмегімен күнәсінен арылған деген алып келеді. Ал исламда «Біреудің күнәсін біреу көтермейді» [12], яғни, әкенің кінәсін баласы көтермейді, нәресте бұл дүниеге күнәдан сәф таза күйінде туылады. Сондай-ақ христиан дінінде Иисус, апостолдар бейнесі салу бұрын шіркеу тарапынан тыйым салынған болса, кейіннен рұқсат етілген, ал исламда жалпы адам, аң бейнесін бейнелеуге тыйым салынған.

Христиан дінінің дәстүрлері діни мерекелерінде де көрініс табады. Біз христиан дінінің ең басты мерекесі болып саналатын Пасха мейрамын мысалға алып отырмыз. «Пасха, христиан діні бойынша, Христостың қайта тірілуінің нұрлы мейрамы (орыс. Светлое Христово Воскресение) – христиан дінінің ежелгі әрі ең маңызды мейрамы» [13], Христостың өліп, қайта тірілуінің құрметіне тойланады.

Иисустың қайта тірілуі немесе Пасха христиандықтар үшін мерекелердің мерекесі. Пасха жексенбі күні тойланады, сондықтан белгілі бір нақтыланған күн жоқ, жылжымалы болып келеді. Сондықтан Пасха мерекесіне дөп келетін күнге бірнеше христиан мейрамдары тәуелді. Сонымен қатар бұл мерекеге Ұлы Ораза күні де тәуелді, өйткені Иисустың қайта тірілу күніне христиандардың дайындығы Пасхаға дейін жеті апта бұрын басталады.

Пасханың шығу тегіне келер болсақ, бұл мейрам христиандықтарға яһуди халқынан келген мереке. Өйткені Иисустің қайта тірілуі яһудилердің басты мерекесі – Песак мерекесіне тұспа-тұс келген. Бұрындары кейбір христиан қауымы Пасханы яһудилермен бірге тойласа, кейбірі яһудилердің мейрамдарынан кейінгі жексенбі күні атап өткен. Өйткені Иисус Песак күні креске шегеленіп, сенбі күннің ертеңгі таңында қайта тірілген, яғни жексенбі күннің таңы. Пасханы тойлау дәстүрінің әртүрлілігі уақыт өте жергілікті шіркеулерде байқала бастап, нәтижесінде батыс және шығыс христиан қауымдарының арасында «пасхалық дау» туындады. Ал бұл дау Шіркеудің біртұтастығына нұқсан келтіре бастады. Нәтижесінде, барлық епископтар жиналып, Сенім символын қабылдады және Пасха мерекесіне байланысты екі ережеге қабылданды:

1) Пасханы бірінші көктемгі күн мен түн теңелгеннен кейін атап өту (яғни ай толғаннан кейінгі бірінші жексенбі)

2) Пасханы яһудилерге бірге тойламау.

Осы кезден бастап Пасха жергілікті шіркеулерде бір күнде тойлана бастады. Егер жексенбі яһудилік Песак мерекесіне дөп келсе, онда христиандар мерекені келесі жексенбіге ауыстырады.

Бұл Иисустың қайта тірілуі немесе Пасха мерекесі табиғаттың жандануымен бейнеленеді. Яғни, күн мен түннің теңелуі, алғашқы көктемгі күн сәулелері, айналаның барлығы көк шөпке оранып, айналаға жан біткен кезең. Әдетте Пасха 22 наурыз бен 25 сәуір аралығында өтеді.

Иисус Христостың қайта тірілуіне деген шынайы сенім – бұл барлық Христиан ілімінің тірегі. Осы сенім арқылы адам өзінің де құтқарылатынына сенуі және үміттенуі мүмкін. Яғни «Христостың өлімді жеңуі – бұл тек рухани шындық қана емес, сонымен қатар денелік шындық. Иисус шыныменде денесімен барлық адамдардың құтқарылуы үшін өлімнен тірілді. Оның өлімнен тірілуімен өлім қайтарымсыз бетке айналды және Христосқа сенгендерге мәңгі өмірге туылуға, аспанға Құдай Патшалығына ашылған есік болды» [14]. Пасха дәстүріндегі тәрбие – махаббат, кешірім мен шыдамдылық, сонымен қатар, өзі үшін және басқалар үшін жауапкершілік парызы. Сүйе білу, талап ету және кешірім жасай білу қабілеті бұл шынайы отбасылық қатынасқа және азаматтыққа қажетті сапа. Осы тұрғыда діни мерекелер мен діни жөн-жоралғылар адамның жеке бас қасиеттерін тәрбиелеуге, қоғамдағы орнын айшықтауға үлесі зор.

Тауфик Ибрагим «Коранический гуманизм» атты еңбегінде: «Барлық үш ибраһимдік (иудаизм, христиан, ислам) діндерге ортақ Алланың бірлігі доктринасы адамзат бірлігінің ұғымымен байланысты. Библияда, Құранда да адамның метафизикалық бірлігі/теңдігі бір Құдайдың жаратылысы, оған қызмет етуші деп танылған. Библия мен Құранда адамзаттың этникалық

бірлігін насихаттайды, өйткені барлық адамдар бір ата-ананың Адам Ата мен Хауа ананың балалары. Мұсылмандардың Қасиетті жазбаларында монотеизмнің әмбебапты түсінігі екі жаңа өлшеммен – релятивистік (уахилік) (немесе пайғамбарлық) және сотериологиялық (кұтқарылу) тұрғыдан айқындалғаны дәл көрсетілген» [15, с.10] деп Алланың бірлігі мен адамзаттың бірлігіне туралы тұжырым жасап, «монотеистік дәстүр тарихында тұңғыш рет Құран адамдардың сенімдерінің әртүрлілігі Алланың қалауы мен еркіне сәйкес келеді деп батыл түрде жариялады» деген пікір айтады. Әрине, әр халық географиялық, мәдени, ұлттық, ұлыстық, рухани сана-сезім ерекшеліктері қарай Алланы өзінше таниды.

### **Қорытынды**

Христиан діні де, ислам да монотеистік діндер. Екеуі де біздің айналамыздағы бүкіл әлем Құдайдың жаратылысы деп айтады. Мұсылмандар мен христиандардың адамгершілік-моральға деген көзқарастарында ешқандай айырмашылық жоқ. Сондықтан ислам дінінде христиандар мен яһудилерге қатысты «кітап иелері» ұғымы бар: яғни, мұсылмандар христиандар мен яһудилерге ортақ заңды ұстанады. Мұсылмандар әу бастан-ақ иудаизм мен христиандық исламның нұсқалары деп санайды, яғни бір дәстүр және бұл үш діннің тамыры, негізі бірдей.

Әрине, өте ұқсас діни сенімдер сияқты, ислам және христиан діндері үнемі пікірталасқа ие, өйткені біршама ұсақ айырмашылықтар бар. Негізгі айырмашылық христиандар мен мұсылмандар құтқарылу ұғымын әртүрлі түсінеді. Христиан дінінде Иисусқа табыну, Құдай-адам, Құдай Ұлы туралы түсініктер қалыптасқан болатын. Сондай-ақ, Құран да, Библияда да, Адам ата мен Хауа ананың күнәлары да сипатталған. Алайда, бұл фактіге христиан дінінің Қасиетті кітабында адамзаттың күнәға батқан кезеңі деп ерекшелесе, Құранда аса қасіретті адамзатқа жасалған қиянат деп саналмаған. Исламда Адам Ата тәубасына келіп, кешірілді, оның күнәһарлығы жойылып, күнә да жоғалды. Осылайша, әрбір адам Адам Ата сияқты таңдау алдында тұрады, яғни өзі келешекте күнәһар бола ма, әлде тәубасына келіп, күнәларын жоя ма өз еркінде. Адам мен Хауа кезінде болған оқиғалар христиан дінінде адамзаттың күнәға батқан кезеңі деп аталса, мұсылмандар үшін адамзат тарапына жасалған жойқын қасірет деп санамайды. Сонымен діни дәстүрлерге салыстырмалы және тарихи-мәдени әдістерді қолдана отырып, сараптама жасасақ, екі діндегі діни дәстүрлер, діни мерекелер мен діни салт-жоралғыларда ұқсастықтар көптеп кездеседі. Олай болуы да шарт, өйткені бұл екі дінде қарама-қарсы сенім емес, сабақтастық жолмен пайда болған, бірін-бірін толықтыратын дін.

### **Әдебиеттер тізімі**

- 1 Васильев Л.С. История религии Востока. – Москва: Книжный дом «Университет», 2000. – 704 с.
- 2 Ислам дінінің ерекшеліктері. [Электрондық ресурс] URL <https://islam.muftyat.kz> (қаралған күні 23.05.2018).
- 3 Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность. Учебное пособие / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 346 б.
- 4 Борбасова Қ. Қазақстандағы діни білім беру үрдістері және мәселелері // Влияние религии на современный мир. Матер.междунар.научно-практ.конф. / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 406 б.
- 5 Христианское таинство. Семь Таинств. [Электронный ресурс] URL <https://prayerssaints.ru> (дата обращения 23.06.2019).
- 6 Исламдағы таңдаулы 100 сұрақ. – Алматы: 2012. – 85 б.
- 7 Епископ Александр (Милеант). Литургия Св. Иоанна Златоуста с пояснениями. [Электронный ресурс] URL <https://www.liturgia.ru> ( дата обращения 19.12.2019).
- 8 Намаз – мұсылманның парызы. [Электрондық ресурс] URL <https://namaz.muftyat.kz> (қаралған күні 27.05.2018).
- 9 Исаұлы М., Жолдыбайұлы Қ. Ислам ғылымхалы. – Алматы, 2010. – 520 б.
- 10 Исахан М. Христиан дініндегі оразаның қандай ерекшелігі бар. [Электрондық ресурс] URL <https://kazislam.kz> (қаралған күні 12.06.2017).
- 11 История великого поста. [Электронный ресурс] URL <https://velikij-post.ru> (дата обращения 03.02.2019).
- 12 «Әнам» сүресі, 6:164. [Электрондық ресурс] URL <https://wikipuran.kz> (қаралған күні 12.08.2018).
- 13 Пасха. [Электронный ресурс] URL <https://ru.wikipedia.org> ( дата обращения 12.10.2019).
- 14 Мәскеу және бүкіл Русь Патриархы Кириллдың архипастырларға, пастырларға, диакондарға, монах қызметіндегілерге және Орыс Православие Қауымының барлық адал ұл-қыздарына Пасхалық жолдауы. [Электрондық ресурс] URL <https://nikolski.kz> (қаралған күні 17.05.2019).
- 15 Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюраистические установки. – Москва; ИД «Медина», 2015. – 576 с.

### **Transliteration**

- 1 Vasil'ev L.S. Istorija religii Vostoka [History of the Religion of the East]. – Moskva: Knizhnyj dom «Universitet», 2000. – 704 s.
- 2 Islam dininiñ erekshelikleri [Features of the Islamic Religion]. [Elektronnyy resurs] URL <https://islam.muftyat.kz> (қаралған күні 23.05.2018)

3 Solov'eva G.G. Religija v Kazahstane. Istorija i sovremennost' [Religion in Kazakhstan. History and Modernity]. Uchebnoe posobie / Pod obshh. red. A.H. Bizhanova. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2018. – 346 s.

4 Borbasova Q. Qazaqstandagy dini bilim беру urdisteri zhane maseleleri [Problems of Educational Processes in Kazakhstan] // Vlijanie religii na sovremennyj mir. Mater.mezhhdunar.nauchno-prakt.konf. / Pod obshh. red. Z.K. Shaukenovoj. Sbornik statej. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – 406 b.

5 Hristianskoe tainstvo. Sem' Tainstv [The Christian Sacrament. The Seven Sacraments]. [Elektronnyj resurs] URL <https://prayerssaints.ru> (data obrashcheniya 23.06.2019).

6 Islamdaqy tandauy 100 suraq [100 Questions in Islam]. – Almaty: 2012. – 85 b.

7 Episkop Aleksandr (Mileant). Liturgija Sv. Ioanna Zlatousta s pojasnenijami [The Liturgy of St. St. John Chrysostom with Explanations]. [Elektronnyj resurs] URL <https://www.liturgia.ru> (data obrashcheniya 19.12.2019).

8 Namaz – musulmannyn paryzy [Prayer is the Duty of a Muslim]. [Elektronnyj resurs] URL <https://namaz.muftyat.kz> (qaralğan kыni 27.05.2018).

9 Isaulы M., Zholdybajuly Q. Islam gylymhaly [Islamic Science]. – Almaty, 2010. – 520 b.

10 Isahan M. Hristian dinindegi orazanyñ qandaj ereksheligi bar [What is the Peculiarity of Fasting in Christianity]. [Elektronnyj resurs] URL <https://kazislam.kz> (qaralğan kыni 12.06.2017).

11 Istorija velikogo posta [History of the Great Post]. [Elektronnyj resurs] URL <https://velikij-post.ru> (data obrashcheniya 03.02.2019).

12 «Anam» suresi [Surah Anam], 6:164. [Elektronnyj resurs] URL <https://wikiquran.kz> (qaralğan kыni 12.08.2018).

13 Pasha [Easter]. [Elektronnyj resurs] URL <https://ru.wikipedia.org> (data obrashcheniya 12.10.2019).

14 Maskeu zhane bukil Rus' Patriarhy Kirilldyn arhipastyrlarga, pastyrlarga, diakondarga, monah qyzmetindegilerge zhфne Orys Pravoslavie Qauymynyn barlyq adal ul-qyzdaryna Pashalyq zholdaу [Easter Message of Patriarch Kirill of Moscow and all Russia to Archpriest, Pastors, Deacons, Monastic Servants and all Faithful Sons and Daughters of the Russian Orthodox Community]. [Elektronnyj resurs] URL <https://nikolski.kz> (qaralğan kыni 17.05.2019).

15 Ibragim T.K. Koranicheskij gumanizm [Quranic Humanism]. Tolerantno-pljuraisticheskie ustanovki. – Moskva; ID «Medina», 2015. – 576 s.

**Токтарбекова Л.Н., Сейтахметова Н.Л., Бидахметова Ш.Б.**

**Традиция в христианской и исламской культурах: сравнительный анализ**

*Аннотация.* В статье анализируется традиция в культуре традиционных религий христианства и ислама. Традиции в христианской и исламской культуре, относящиеся к авраамическим религиям, имеют сходство и особенности. Про-



веден комплексный анализ догм двух религий, а также религиозных обрядов. Анализ религиозных традиций с использованием сравнительных и историко-культурных методов показывает преобладание сходства между религиозными традициями, в частности религиозными праздниками и обрядами двух религий. Ценности двух религий не противоречат, а взаимодополняют друг друга.

**Ключевые слова:** Христианство, ислам, религиозная традиция, христианская и исламская традиция, культура, религиозные традиции и праздники.

**Toktarbekova L., Seitakhmetova N., Bidakhmetova Sh.  
Tradition in Christian and Islamic Cultures: Comparative Analysis**

**Abstract.** The article analyzes the tradition in the culture of the traditional religions christianity and islam. Traditions in christian and islamic culture related to the Abrahamic religions have similarities and features. The comprehensive analysis of the dogmas of the two religions, as well as religious observances, has been carried out. The analysis of religious traditions using comparative and historical-cultural methods shows the prevalence of similarities between religious traditions, in particular religious holidays and rites in the two religions. The values of the two religions do not contradict, but complement each other in both religions.

**Key words:** Christianity, Islam, Religious Tradition, Christian and Islamic Tradition, Culture, Religious Traditions and Holidays.

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

*Абдрасилов Турганбай Қурманбаевич* – Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD

*Азербает Аслан Дыбысбекович* – Торайгыров университет, PhD, ассоцированный профессор

*Амиркулова Жамиля Амангельдиевна* – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, кандидат философских наук, доцент

*Бекенова Жумагул Нурдаулетовна* – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD докторант

*Аубакирова Салтанат Советовна* – Торайгыров университет, PhD, ассоциированный профессор (доцент)

*Бидахметова Шынар Бидахметқызы* – Эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

*Бюлент Шынай* – Улудаг университеті, философия және дінтану кафедрасы, дін және мәдениет тарихы докторы, профессор

*Жақан Мадина Қаирболатқызы* – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, PhD докторант

*Жумашева Лаура Жолдабаевна* – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, PhD докторант

*Иманжүсіп Раушан Нұрханқызы* – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, философия кафедрасы, философия ғылымдарының докторы, профессор

*Кельдинова Айман Бауржановна* – Эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

*Мусин Алматы Жумабекович* – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD докторант

*Нурматов Жахангир Ешбайевич* – Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD

**Оздемир Ибрагим** – Ускюдар Университеті, гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар факультетінің деканы, PhD

**Пеэтер Мьюрсен** – Таллинский технический университет, кандидат философских наук, доцент (Философии науки и техники)

**Рахметова Жазира Акитаевна** – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, старший научный сотрудник, магистр гуманитарных наук

**Рыстан Жанерке Каппарқызы** – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, PhD докторант

**Сейтахметова Наталья Львовна** – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор

**Соловьева Грета Георгиевна** – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

**Сыбанбаев Қалмұрат Үсенұлы** – Нархоз университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

**Тоқтарбекова Лаура Ниязбековна** – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, PhD

**Тұрсынбаева Айгүл Өмірбекқызы** – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

**Филатов Владимир Петрович** – Русское общество истории и философии науки, исследователь, доктор философских наук, профессор

**Франческо Джоммони** – Университет Востока, Департамент азиатских, африканских и средиземноморских исследований, магистр гуманитарных наук

**Хуанг Сун Ил** – Университет Донгук, PhD, профессор

## OUR AUTHORS

***Abdrassilov Turganbay*** – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

***Aubakirova Saltanat*** – Toraighyrov University, PhD, Associate Professor (Docent)

***Azerbayev Aslan*** – Toraighyrov University, PhD, Associate Professor

***Bidakhmetova Shynar*** – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

***Bulent Senay*** – Uludag University, Department of Philosophy and Religious Studies, Doctor of History of Religion and Culture, Professor

***Filatov Vladimir*** – The Russian Society for History and Philosophy of Science, Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

***Francesco Giommoni*** – University of Naples “L’Orientale”, Department of Asian, African and Mediterranean Studies, Master of Arts

***Greta Solovieva*** – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

***Hwang Soon Il*** – Dongguk University, PhD, Professor

***Imanzhusip Raushan*** – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Department of Philosophy, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

***Zhamilya Amirkulova*** – Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

***Zhumagul Bekenova*** – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

***Keldinova Aiman*** – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

***Mussin Almat*** – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

***Nurmatov Zhakhangir*** – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

***Ozdemir Ibrahim*** – Uskudar University, Dean of the Faculty of Humanities and Social Sciences, PhD

***Rystan Zhanerke*** – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student

***Peeter Muursepp*** – Tallinn University of Technology, Institute of Information Systems, Candidate of Philosophical Sciences, Docent (Philosophy of Science and Technology)

***Seitakhmetova Natalya*** – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS, Chief Researcher, Corresponding Member of the NAS RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

***Subanbayev Kalmurat*** – Narxoz University, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor

***Tursynbayeva Aigul*** – L.N. Gumilyev Eurasian National University, Head of the Department of Philosophy, Candidate of Philosophical Sciences, Docent

***Zhakan Madina*** – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student

***Zhazira Rakhmetova*** – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS, Senior Researcher, Master of Arts

***Zhumasheva Laura*** – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student

***Toktarbekova Laura*** – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS, Leading Researcher, PhD

## CONTENT

### PHILOSOPHY IN PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

***Filatov V.***

From the Mystery of Life to the Mystery of Consciousness.....3

***Bekenova Zh., Amirkulova Zh., Peeter Muursepp***

Diversity of Information Reality and Human Existence in the  
Modern Technogenic World.....15

***Zhakan M., Imanzhusip R., Senay B.***

Ontological Views in the Philosophy of Ibn Sina.....30

***Azerbayev A.***

Social and Ethical Sultanmakhmut Toraighyrov's Views:  
Problems of Authority and Society.....45

***Rystan Zh., Tursynbayeva A.***

Epistemology of the Spiritual Science.....58

***Ozdemir I., Subanbayev K., Keldinova A.***

Issues of Continuity of Kazakh Philosophy.....72

### MODERN SOCIETY: IDENTITY. MODERNIZATION. THE FUTURE

***Solovieva G., Rakhmetova Zh.***

“Post-Habit” Reality: Pandemic Lessons.....86

***Zhumasheva L., Aubakirova S.***

Modernization as a Form of Social Transformation.....102

***Francesco Giommoni***

The Securitization and the Revival of Eurasianism  
in Contemporary Eurasia.....120

***MussinA.***

Motivational Factor of Anime and Manga in the Context of  
Individual Identification.....134



**RELIGION IN SOCIO-CULTURAL CONTEXTS  
OF THE PAST AND PRESENT**

*Nurmatov Zh., Abdrassilov T., Hwang Soon Il*

An Analysis on the Formation of Jadidism in Central Asia  
in the Late 19th and Early 20th Century (1870-1917).....149

*Toktarbekova L., Seitakhmetova N., Bidakhmetova Sh.*

Tradition in Christian and Islamic Cultures: Comparative Analysis.....167

**Our authors**.....186

## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

**Бас редактор Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы**, философия ғылымдарының докторы, доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

**Бас редактор орынбасары: Нұрмұратов Серік Есентайұлы**, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану, дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

**Жауапты хатшы Ержанова Айдана Жеңісқызы**, гуманитарлық ғылымдар магистрі, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

**Абдильдина Раушан Жабайхановна**, ҚР ҰҒА академигі, атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан), **Әмребаев Айдар Молдашұлы**, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан), **Азербайев Аслан Дыбысбекұлы**, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан), **Бижанов Ақан Құсайынұлы**, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), **Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы**, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), **Качеев Денис Анатольевич**, Ахмет Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты (Қостанай қ., Қазақстан), **Масалимова Әлия Рымғазықызы**, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан), **Сатершинов Бақытжан Меңдібекұлы**, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану орталығының директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан).

## ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

**Нысанбаев Әбдімәлік**, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы қ., Қазақстан); **Сейдуманов Серік Тұрарұлы**, ҚР ҰҒА академигі, төраға орынбасары (Алматы қ., Қазақстан); **Кньиш Александр**, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор қ., АҚШ), **Лазаревич Анатолий Аркадьевич**, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск қ., Беларусь); **Мехди Санаи**, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран қ., Иран); **Смирнов Андрей Вадимович**, ҰҒА академигі, РФА Философия Институты (Москва қ., Ресей); **Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу**, Әзірбайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку қ., Әзірбайжан); **Тогусаков Осмон Асанкулович**, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы (Бішкек қ., Қырғызстан); **Хейл Генри**, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); **Шынай Бюлент**, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); **Шермухамедова Низинахон Арслоневна**, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент қ., Өзбекстан); **Фэн Юйцзянь**, Фудан университеті профессоры, Халықаралық зерттеулер институты директорының орынбасары (Шанхай қ., Қытай); **Эшмент Беата**, Гумбольдт университетінің профессоры (Берлин қ., Германия).

## Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорын.

Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін. Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Дизайн және беттеу: **Ж. Рахметова**

Теруге 22.06.2022 ж. берілді. Басуға 27.06.2022 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x100/16 . Таралым 500 дана. Есепті баспа табағы 12.

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

**Главный редактор** *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

**Заместитель редактора** *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

**Ответственный секретарь** *Ержанов Айдана Женисовна*, магистр гуманитарных наук, научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (г. Алматы, Казахстан).

## ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

*Абдильдина Раушан Жабайхановна*, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук (г. Нур-Султан, Казахстан); *Амребаев Айдар Молдашевич*, директор Центра политических исследований Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, (г. Алматы, Казахстан); *Азербайев Аслан Дыбысбекович*, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК – Елбасы, PhD (г. Нур-Султан, Казахстан); *Бижанов Ахан Хусаинович*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор, (г. Алматы, Казахстан); *Качеев Денис Анатольевич*, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук (г. Костанай, Казахстан); *Масалимова Алия Рымгазиевна*, декан факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Сатериштов Бахытжан Менлибекович*, директор Центра религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан).

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

*Нысанбаев Абдумалик*, академик НАН РК, председатель (г. Алматы, Казахстан); *Сейдуманов Серик Турарович*, академик НАН РК, зам. председателя (г. Алматы, Казахстан); *Кныш Александр*, профессор Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США); *Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь); *Мехди Санаи*, профессор Тегеранского университета (г. Тегеран, Иран); *Смирнов Андрей Вадимович*, академик РАН, директор Института философии РАН (г. Москва, Россия); *Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу*, директор Института философии НАН Азербайджана, доктор философских наук (г. Баку, Азербайджан); *Тогусаков Осмон Асанкулович*, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук (г. Бишкек, Кыргызстан); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Нигинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

## Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения  
«Институт философии, политологии и религиоведения»

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Дизайн и верстка: **Ж. Рахметова**

Сдано в набор 22.06.2022 г. Подписано в печать 27.06.2022 г.

Формат 70x100<sup>1/16</sup>. Тираж 500 экз. Уч.изд.л. 12.

## EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

**Chief Editor Kurmangalieva Galiya**, Doctor of Philosophical, Associate Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

**Deputy Editor Nurmuratov Serik**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

**Executive Secretary Yerzhanova Aidana**, Master of Arts, Scientific Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

## MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

**Abdildina Raushan**, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakh branch of Lomonosov Moscow State (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); **Amrebayev Aydar**, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Political Studies Center of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Azerbayev Aslan**, PhD, Leading Researcher of the Library of the first President of the Republic of Kazakhstan - Elbasy (*Nur-Sultan, Kazakhstan*), **Bizhanov Akhan**, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Kadyrzhanov Rustem**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*), **Kacheev Denis**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Baitursynov KRU (*Kostanay, Kazakhstan*), **Masalimova Aliya**, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science of the al-Farabi KazNU (*Almaty, Kazakhstan*), **Satershinov Bakhytzhon**, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Religious Studies Center of the RK MES CS IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

## INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

**Nysanbaev Abdumalik**, Academician of the RK NAS, Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), **Seidumanov Serik**, Academician of the RK NAS, Deputy Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), **Knysht Alexander**, Professor of Michigan University (*Ann Arbor, USA*), **Lazarevich Anatoly Arkadiyevich**, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (*Minsk, Belarus*); **Mehdi Sanai**, Professor of Tehran University (*Tehran, Iran*); **Smirnov Andrey Vadimovich**, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the RAS (*Moscow, Russia*), **Mammadzade Ilham Ramiz oglu**, Doctor of Philosophy, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (*Baku, Azerbaijan*); **Togusakov Osmon Asankulovich**, Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (*Bishkek, Kyrgyzstan*), **Hale Henry**, Professor of George Washington University (*Washington, USA*), **Shynay Bulent**, Professor of the University of Bursa (*Bursa, Turkey*); **Shermukhamedova Niginahon Arslonovna**, Doctor of Philosophy, Professor of Ulugbek NUU named (*Tashkent, Uzbekistan*); **Feng Yujun**, Professor, Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (*Shanghai, China*); **Eschment Beata**, professor at the Humboldt University (*Berlin, Germany*).

## Founder:

Republican state enterprise on the right of economic management  
«Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies»  
of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.  
Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.  
Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability  
of information in the submissions.

design and layout: **Zh. Rakhmetova**

Passed to the set on 22.06.2022. Signed in print on 27.06.2022.  
The format is 70x100/16. Circulation 500 copies. Found.edit.page 12.