



ISSN 1999-5911 (Print)
ISSN 2960-2173 (Online)

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO-
HUMANITARIAN STUDIES

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

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

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

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (88) 2024 ж.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

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

- Abzhalov S.U., Sandybaev Zh.S., Nurmatov Zh.Ye.*
Comparative Analysis of the Concept of Al-Ghazali and Abay «Perfect Man».....3
- Sevalnikov A.Yu.*
Philip Melanchthon's Theology and Philosophy:
a Contemporary Perspective.....18

МӘДЕНИЕТ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ҚАЗІРГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ – АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

- Алибаева А.Н.*
Philosophical Approach Tointercultural Communication.....28
- Таибулатова М.К., Саудабекова Э.К.*
Семиозис как атрибут культуры.....43

ДІНТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ – РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Кожамжарова М.Ж., Аубакирова С.С., Ахметова Г.Г., Салимова Р.С.*
Ключевые подходы к исследованию феномена религиозности как основы формирования религиозной грамотности и толерантности.....56
- Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М.*
Философско-религиоведческий анализ феномена справедливости в исламском политическом дискурсе.....68
- Алтайқызы А.*
Қазақстандықтардың бұқаралық санасының діни аспектілері.....80

© Философия, саясаттану және дінтану институты
050010, Алматы, Шевченко көшесі, 28, www.alfarabijournal.org

© Filosofia, saiasattanu jäne dıntanu instituty
050010, Almaty, Şevchenko köşesi, 28, www.alfarabijournal.org



АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫҢ
ИССЛЕДОВАНИИ

АЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (88) 2024 г.

Ботакараев Б.Қ., Темірбаев Т.Т., Темірбаева Ә.А., Мадалиев Т.П.
Харижилік және саяси ислам: радикалды ойдың тарихи-
идеологиялық негіздері.....89

ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ ДІН ЖӘНЕ САЯСИ ШЫНДЫҚТАР -

ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ

Zhumatay G.B., Yskak A.S.
Making an Enemy: Deconstructing Lewis's and Huntington's
Islamophobia and Neo-Orientalism.....103

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚАТЫНАСТАР. САЯСИ ҮРДІС - МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Сабитқызы А., Конаева Г.М.
Толерантность как фундамент политики
мультикультурализма.....119

Шайкемелев М.С.-А.
Диалог и доверие этносоциальных групп общества -
залог успешности построения справедливого Казахстана...135

ӨТКЕННІҢ БҮГІНГІСІ: ҚАЗАҚСТАНДЫҚ КӨЗҚАРАС - ПРОШЛОЕ В НАСТОЯЩЕМ: КАЗАХСТАНСКИЙ ВЗГЛЯД

Кадыржанов Р.К., Ешпанова Д.Д., Исаева М.И.
Взгляды казахстанцев на биполярное общество
в советском Казахстане.....148

ӘЛЕУМЕТТАНУЛЫҚ ӨЛШЕМДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМ - КАЗАХСТАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Айтымбетов Н.Ы., Шакеева Б.Р.
Қандастардың қазақстандық қоғамға интеграциялануын
әлеуметтік зерттеулер негізінде талдау.....159

Our authors.....172
Content.....174

© Философия, саясаттану және дінтану институты
050010, Алматы, Шевченко көшесі, 28 www.alfarabijournal.org

© Filosofia, saiasattanu және dintanu instituty
050010, Almaty, Şevchenko köşesi, 28, www.alfarabijournal.org

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

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

Журнал включен в перечень
научных изданий, рекомендуемых
Комитетом по контролю в сфере
образования и науки МНВО РК для
публикации основных результатов
научной деятельности по философ-
ским и политическим наукам
(приказ Комитета от 05.07.2013 г.

№ 1033; приказ Комитета от
20.08.2013 г. № 1201).

Издается с 2003 г.

Подписной индекс - 74671

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF AL-GHAZALI AND ABAY «PERFECT MAN»*

¹Abzhalov Sultanmurat, ²Sandybaev Zhalgas, ³Nurmatov Zhakhangir

¹sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz, ²nmu.zhalgas@gmail.com,

³zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

^{1,3}Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University
(Turkestan, Kazakhstan)

²M.Narikbayev KaZGUU University (Astana, Kazakhstan)

¹Абжалов Султанмурат Утешович,

²Сандыбаев Жалгас Садуахасович,

³Нурматов Жахангир Ешбайевич

¹sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz, ²nmu.zhalgas@gmail.com,

³zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

^{1,3}Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік
университеті (Түркістан, Қазақстан)

²М. Нәрікбаев атындағы КАЗГЮУ университеті (Астана,
Қазақстан)

Abstract. This article analyzes continuity in the moral concept of the «perfect man» as it relates to the upbringing of children. The focus is on the religious and ethical teachings of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), who embodied the spiritual content of the medieval Muslim East, and the poet and thinker Abai (1845-1904), a prominent representative of the spiritual world of the Kazakhs. The flaws and virtues of human beings, and their resulting happiness and unhappiness, are at the core of both scholars' social and ethical teachings. Both highlight the importance of protecting children from the consequences of bad behavior and instead instilling virtues of love, kindness, and compassion from infancy. It will be shown that Abai connects Al-Ghazali's views on an education system aimed at perfection with the innate qualities, customs, and national characteristics of the Kazakh people.

Keywords: Abu Hamid al-Ghazali, Abai, morality, child upbringing, Arab-Muslim philosophy.

Introduction

Abai Kunanbayev and Ghazali are important thinkers who were influential in their time and left deep traces on their societies. Both of them

* This research is funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. AP19680093)

discussed the concept of the perfect human being in the context of human spiritual and moral development. In this article, we will compare Abai and Ghazali's understanding of the «perfect man». The aim of this analysis is to examine the continuity in the moral concept of the «perfect man» as it relates to child education, as presented by two scientists.

Abai Kunanbayev was a Kazakh poet, writer and philosopher who lived in the late 19th century. His understanding of the «perfect man» emphasizes the development of human virtues and social responsibilities. According to Abai, a perfect man is characterized by maturity and virtue. A person needs to control negative emotions and thoughts within himself and develop virtues such as goodness, truthfulness and compassion. Abai argued that the perfect man is an individual who works not only for his own good, but also for the good of society.

Ghazali is an important Islamic thinker and mystic who lived in the 11th and 12th centuries. His understanding of the perfect man emphasizes that humans must have a spiritual devotion towards Allah. According to Ghazali, the perfect man is the one who struggles with his ego and controls his desires. Man must strive for the development of moral virtues and spiritual ascension and must go through a process of inner purification to become closer to God. A perfect person is a person who has attained divine knowledge as well as moral virtues.

Simultaneously, the scientists stress the significance of safeguarding children from negative conduct and instead promoting the virtues of love, kindness, and compassion from an early age. Additionally, the article highlights the correlation between Abay and al-Ghazali's ideas regarding the pursuit of an ideal educational system and the inherent qualities, traditions, and national traits of the Kazakh people.

Methodology

The article compares the views of Ghazali and Abai on the concept of the «Perfect man». The methodology employed is a comparative analysis of the two thinkers, highlighting both similarities and differences. The article utilises various methods of analysis, including comparative, hermeneutic, ontological, axiological, and conceptual analysis, which are commonly used in the humanities. Additionally, comparative-historical and historical-philosophical analysis methods are employed throughout the article.

Abai's and Ghazali's Perspectives on Morality and Ethics

Abu Hamid al-Ghazali was a renowned thinker, and a central figure in Islamic theology whose name cannot be avoided in any study of Islam during the Middle Ages. Orientalists and philosophers have been interested in his work for hundreds of years. Parallels have been drawn between al-Ghazali and fathers of the Christian Church such as Augustine and Thomas Aquinas. His ethical system remains of practical value in the modern world, for it is seen as a means of reviving morality in

society. More specifically, his theology has been particularly influential on Central Asian society. As V.V. Naumkin notes, «Ghazali's idea of moral improvement of a person grew in turn from the Sufi tradition.» [1, p. 45]. Al-Ghazali saw the practical benefit of Sufism in the orientation of his teaching towards the moral improvement of humankind. And for this reason, his ethical teachings resonate with the moral values of the Kazakh people, since the Islamization of the Kazakhs developed through the significant impact and influence of Sufi ideas and morality. «Sufism played an enormous role in the spread of Islam among the nomads of the Kazakh steppes. Through Sufism, the moral principles of Islam were passed on the masses» [2, p. 68].

Al-Ghazali is a scholar who has had an enormous influence in various fields of science and religion in Islam. His works have been widely distributed amongst the population and are still in great demand. Therefore, people called Al-Ghazali «Zeynuddin» (Decoration of Religion), «Ujubatu al-Zaman» (Literally 'Need of the Time'), and «Khujat al-Islam» (Testimony of Islam) [3].

To show that the ethical concept of the Kazakh people in the face of Abai had a traditional religious character, we took the scientist in the person of al-Ghazali as a comparison with the ethics of Islam. Since al-Ghazali is one of the most prominent representatives of Arab-Muslim thought, for whom the problems of ethics and morality were central. Al-Ghazali worked hard on ethical and moral issues relying on the Quran concept and Sunnah. He is one of the brightest scholars whose name is associated with morality and Islamic ethics.

Al-Ghazali is among the most prominent representatives of Arab-Muslim thought, for whom problems of ethics and morality were central. His ideas on morality have left an indelible mark on the history of the development of Islamic ethics, and the continuity of his moral teaching can be discerned in many more recent thinkers of the Islamic world. For example, in Kazakh culture we find the figure of the late nineteenth century poet, Abai, who, same as al-Ghazali, was interested in the ethical formation of children, their education and upbringing, the world of their feelings and intellect, their ideals, and purpose in life. Abai is also a leading icon of the spiritual world of the Kazakhs and his life and thinking reflect the qualities of the Kazakh people. During his lifetime, Abai not only laid the foundations for a new Kazakh written literature but also raised up Kazakh society, became a prominent figure, an advocate for the good, and a patron of those who promoted loyalty and truth. In his poems one can see and sense the nature of the Kazakh steppe, the realities of Kazakh life, and the feelings of the Kazakh people, including their dreams and national characteristics.

Abai's father was a famous ruler of the region, and he wanted his son to become exemplary governor. When he turned 13, his father took him with him so that he could see internal problems, people's disputes, and their solutions. Here, he listens to famous biys (judges) and orators, which allows him to grow and learn from his own experience. Interfering in the affairs of the citizens, Abai understands the way of life of the people deeper, sees and feels the plight of the public in colonial Russia. His father's hopes and upbringing were not in vain, and Abai, who early

joined the government of the crowd, served as a balyss (ruler) for twelve years and as a judge for six years. When he was in power, he interceded in the affairs of ordinary Kazakhs and won the respect of the people.

Since Abai was in power from an early age, he knew the life and needs of people well. The peculiarity of Abai's poetry - is the spiritual world. He summarizes the problems that he mentioned (the importance of education, raising a child from an early age, mastering science, education in the spirit of morality, humanity, art, honest work, etc.) through philosophical reasoning [4, p. 45].

Throughout their long history, the Kazakh people, as inhabitants of the steppe, accumulated unique experiences in the training and educating of the younger generation. They developed distinctive customs and traditions, rules, norms, and principles of human behaviour. This was necessary for the hard life of steppe dwellers sets severe demands. People must be not only physically, but also mentally strong to endure the difficulties of a nomadic lifestyle. The nomads were engaged in hunting and grazing cattle, and in terms of social structure, the man functioned both as warrior and a shepherd, and likewise was viewed as the head of the family. Hence the Kazakh folk proverb: «For men, seventy crafts are not enough.»

The appropriate upbringing of children and ideas about morality are among the most important issues in the history of humanity. Debate about what leads to mental and behavioral perfection, or indeed, what it takes to become «a perfect person» has led to a clash of views among thinkers such as Al-Farabi (872 - 950), Ibn Sina (980 - 1037), Ibn Khaldun (1332 - 1406), among others. Great Islamic thinkers such as these have striven to answer questions about the optimal upbringing and the formation of a virtuous person, while their answers have differed depending on the era in which they lived and the belief systems of their societies.

The Kazakh people, who have also always valued education, have given the upbringing of children a national character, seeing it as wisdom born from contemplation about the future of the nation [5]. For example, according to Abai, children do not find knowledge on their own; knowledge needs to be introduced. A child is born with two basic needs: the needs of the body (for food, drink and sleep etc.) and the needs of the spirit (for knowledge). At first, so Abai says, the needs of the spirit are so strong that children often forget about their physical needs. Then, growing up, they often forget about the needs of the spirit and devotes their lives solely to meeting the needs of the body [6, p. 85]. Kazakh education, however, traditionally sought a balance: teaching children the importance of both practical knowledge and ethics. Kazakhs endeavored to teach their children to read and write, whatever their social or material status. To this end, many families voluntarily donated their livestock and part of their harvest to the religious teachers who imparted literacy to their children. Taking this principle further, Mukhtar Auezov writes: «If you want to be a nation, mend the cradle» [7, p. 262]. In fact, education begins not in the bassinet, but in the womb. Kind feelings and love for a child are valuable emotions that come from a mother's warmth and parenting. The goal of parents is to help their children become fulfilled persons in the future, to grow up as a conscious generation, to obtain the right education, and to find their

place in life. Where there is no appropriate upbringing, there is no education, and the deeper the education, the more secure the formation of the individual.

One particular feature of Kazakh education is the role played by the oral tradition. Because of the nomadic lifestyle of the Kazakh people, oral literature is highly developed, with knowledge passed from parent to child through oral literature, poems and poetry. Many Kazakh poems based on everyday customs and traditions reflect the dreams and daily lives of the people, their thoughts, and the norms that they will bequeath to future generations. To illustrate:

«O my luckless Kazakh, my unfortunate kin,
An unkempt moustache hides your mouth and chin.
Blood on your right cheek, fat on your left –
When will the dawn of your reason begin?
Your looks are not bad, and your numbers are vast.
Yet why do you change your favors so fast?
You will never listen to sound advice,
Your tongue in its rashness is unsurpassed...»[8, p. 32].

The poetic tastes and reflections of the Kazakh people can be found in lullabies and heroic epics, fairy tales and legends, oratorical speeches, *aitys* (*debate by folk instruments*), proverbs, and sayings [9]. The main thrust of such national oral education is to instill in a child such virtues as faith and morality, mercy and justice, and an appreciation for intellectual pursuits, aesthetics, and work. To this end, a hint, direct or indirect, is used by parents in many eastern countries to influence children. Parental blessing also is a form of oral education that takes a poetic form in the folk pedagogy in Kazakh culture. The blessing of parents upon young Kazakh people has a huge impact on their life in the future.

As well as having educational and cognitive value, oral folk art also provides spiritual and aesthetic energy, not only for the period of youth, but throughout the entirety of a person's life. These traditional methods, which form the basis of the spiritual development of the child, have not lost their significance within Khazak society even after many centuries. In this regard, Abai's words come to mind: «The character of a child is transmitted from three different people: the first—from the parents, the second—from the teacher, the third—from the friend» [4, p. 69]. In this quote, Abai explains that it is necessary to focus on what the child sees and learns every day.

Drawing on the works of the two thinkers, al-Ghazali and Abai, I analyze their views on such issues as the method of raising children, the place of ethics and morality in human life, and the role of an artistic character in achieving perfection. To do this, I look at al-Ghazali and Abai's ideas about a person's path to perfection, and what it means to possess a «good disposition.»

Upbringing Aimed at Perfection

As noted, a key question raised by both al-Ghazali and Abai concerns how to instill a pattern of perfection in children during their upbringing. Upbringing is a process of teaching, protecting, and caring for children, designed to form a system of personality traits, attitudes and beliefs in children [10, p. 234]. Most often, the

child's biological parents are involved in upbringing, it can also be a grandfather or grandmother, an older brother or sister, a guardian, professional educators, etc [11, p. 208].

On this point, al-Ghazali says: «Know! Raising a child is one of the most important things. Parents are responsible for the upbringing of their children. The child's heart is pure, tender, naive and like a pure diamond without any patterns. Whatever decoration is placed on the heart, it has the same shape, it bends towards the bearer» [12, p. 263]. If the child learns the good and becomes familiar with the good, he or she will find happiness in this world and in the next. The outcome of this will be a perfect person. On the other hand, the unattended child, al-Ghazali proposes, will ultimately be unhappy and disappear. Furthermore, parents will be divinely rewarded or punished depending on how they have raised their children.

According to al-Ghazali, children need to be cared for from the first days of life. Only a religious woman can be entrusted with the care and upbringing of a child [13, p. 57]. From the epic novel *The Abai's Way*, we learn that Abai's mother, Zere, did not breastfeed him without performing ablutions [14]. According to Abai, a shy child should not be left unattended, but should be taught modesty. In many cases, children are dominated by greed for food, and therefore parenting begins with teaching the etiquette of eating. In similar vein, Al-Ghazali suggests that the more children begin to see the difference between good and evil, the more they need to strengthen their self-control. In other words, teaching children to control their behavior and desires at the table impacts their capacity for self-control in other, more serious, areas of moral life. The first sign of a child's moral development, al-Ghazali continues, is evidenced in the level of their shyness. This is because timidity in a child does not signal embarrassment, but rather that the child sees that some actions are taboo in certain contexts and is ashamed to counter those social norms.

According to al-Ghazali, if you neglect a child, it often leads to a degradation in morals (Al-Ghazali, 1985). As a result, when the child grows up, he or she will become a liar, envious, a thief, a complainer, or a swindler, or, as Abai puts it, «impatient, rude, lazy, gluttonous.... There is a danger in becoming a person with such a negative character» [6, p. 102]. The way to avoid this is through a decent upbringing, and by teaching children the Qur'an and hadith in a madrasa. Al-Ghazali suggests that stories about noble men and their lives can awaken in children a love for the virtues of these figures. He explains this in the section «Upbringing of the Soul» in his book *Resurrection of the Sciences of Faith*:

Ibn al-Mubarak once became the companion of a man with a vicious character on a journey. He tolerated his misdeeds and adjusted to his mood. When it was time to say goodbye to him, he began to cry. People were surprised and asked the reason. Ibn al-Mubarak replied: «I felt sorry for him and wept. I lost him, but his character stayed with him (that is, I did not have time to cultivate his character)» [15, p. 315].

According to Al-Ghazali, through stories such as these it is possible to teach morality. The reader should seek to imitate or learn from what they have

read, in this instance, the importance of cultivating a good character in others. In Kazakh culture, grandparents also play an important role in the upbringing of children. Everyone raises a child together. Grandparents similarly teach the grandchild national traditions, culture, communication, etiquette and share their life experiences as stories.

The role of grandparents in the national upbringing of a generation in a Kazakh family has always been special. Grandmothers told stories, songs and inspired grandchildren, and grandfathers blessed and gave instructions.

«Your gray beard is worth respect.»

What wisdom are you going to tell your descendants?

You, a living chronicle of history,

Leave a precept to the descendants to preserve the traditions», – [16, p. 205].

In addition, children who were educated by their elders were called «educated child» or «shrewd child». In a child who received spiritual education from his grandparents, such qualities as respect, kindness, morality were clearly visible.

Furthermore, respect for elders has a special place in the culture of the Kazakh people. That is why the elder is called «aksakal» which means a person with a gray beard deserving respect. He is revered and, as a sign of respect, they always give up a place of honor and nothing begins without his blessing. Children thus have a variety of, positive, influences on their moral development [17, p. 158].

Abai connects the opinion of al-Ghazali on moral education with the qualities, customs, and national characteristics of the Kazakh people, which he says demonstrate how to raise a child to perfection. He states:

From the very beginning, the child does not seek knowledge on his own. First, you need to teach him by some effort and good lie, until he gets used to looking for knowledge himself. When a child is passionate about science and knowledge, only then he will become a person [6, p. 113].

The key point from Abai here is the child's desire to engage in science, and he emphasizes that such passion and conscious love are prerequisites for the individual to reach perfection. To this end, Abai echoes the words of al-Ghazali, quoted previously: «The child's heart is pure, tender, naive and like a pure diamond without any patterns» [18, p. 106]. This suggests the great need for parents to ensure «that the child becomes a person» [19, p. 103]. Thus, it seems that to awaken a love of knowledge in children, parents need to guide them and, if necessary, train them with all manner of efforts.

Abai considers labor and education to be the main means of moral education. He has almost not a single work that does not speak about the importance of labor in human life. Abai praises labor as a vital need for a person and as the basis of his morality. A man of labor is a true bearer of virtue. As for science and education, Abai considers them to be universal means for solving all moral problems, that is, the upbringing of a striving for knowledge, for rationality in a young man. Abai seeks to prove the need to make ethics scientific, as well as science - ethical and moral [20, p. 116].

In Kazakh society, it is believed that a negative social environment will impede a child's perfect development. Growing up in such an environment, it is

difficult for a child to become a fully-fledged person, no matter how much effort is applied to correcting any deficiencies, because the child has already been taught bad habits: «These malicious children will look at duties, knowledge, and teachers with malicious intent.» The perfection of their humanity then becomes the most difficult task, for they do not adhere to their education, and this degrades them.

For this reason, Abai, like al-Ghazali, attaches crucial importance to protecting the child from the consequences of bad behavior from the very beginning and emphasizes instead instilling in them love, a sense of kindness, and compassion. Indeed, truthfulness and malignity in life contradict each other: in general, they are morally incompatible. Where there is malignity, moral perfection is not found. Thus, perfection is associated with an impeccable character, whereas malignity is associated with a bad temper.

The Human Path to Excellence

According to Al-Ghazali, the route to personal perfection is through education and practicing morality. A person should develop spiritual and moral qualities throughout their life and bring these to perfection [21, p. 203]. To this end, Al-Ghazali analyzed each of the ethical categories in the system of human values.

In his view there are five obstacles that prevent a person from seeing the face of God and the truth. These are: love of wealth, honor, and career, and imitation and sin. One can overcome these obstacles by allowing oneself only the necessary amount of wealth and spending the rest for the benefit of God. Otherwise, even a single unnecessarily spent dirham will have a negative effect. That dirham, which has been spent because of one's love of this life, will become a barrier between the person and God [22, p. 282].

Likewise, people should free themselves from the allure of honor to prevent succumbing to the intoxication of fame and glory. A person who loves God seeks to be modest, indifferent to reputation, avoids praise from others, and does not focus on the interest shown by others [23].

Al-Ghazali believed that a perfect person must be perfect in everything and do everything sincerely, and everything done must come from the heart. Anyone who succeeds in this only with difficulty is not yet perfect:

If the humility that a person shows to a person is unpleasant to his soul, or is shown with difficulty, while looking modest, then he is not a humble person. If humility is as easy as humiliation, then one must strive for exaltation, because man is a noble being. And humility is inherent in no one except man [24, p. 139].

Al-Ghazali thus identified the obstacles to perfection and explains how to overcome them. For his part, Abai similarly identifies the main characteristics of a person who can overcome such obstacles as being «knowledge, mercy, and justice.... Among these three qualities is a well-known generosity.... These are things that are inherent only when you search for them with your determination and intent, otherwise they will not be there» [25, p. 72]. This remark suggests that if a person wants to achieve perfection, he or she should persistently develop these three qualities within, even if they are found only with great difficulty. After all, perfection involves the improvement of one's character and morality, which

requires a lot of work. The poet also recognizes the importance of a person's daily activities in cultivating these virtues. Abai takes these concepts in unison as the basis for becoming a perfect person. Violating this unity through, for example, the absence of one of the three characteristics, destroys the integrity of the rest, leaving a person only halfway to perfection.

After considering the pitfalls of human consumption, Abai advises his readers not to exceed a measured amount:

Every good thing has a measure, but it will not go beyond the measure. Knowing the measure is a great thing.... Drinking, eating, dressing, laughing, having fun, hugging, kissing, accumulating wealth, looking for a career, manipulating, not being cheated, all this has a measure [25, p. 128].

How is one to determine the limit of this measure? According to Abai, the answer is found in an individual's sense of shame and conscience [19, p. 150]. Where there is such a feeling, a person then resorts to reason. Many reasonable people with a sense of conscience and shame know the measure of everything. In other words, people's consciences compel them to measure all their actions through the use of reason. Al-Ghazali believed that morality is one of the most important qualities in a person. Indeed, when we talk about humanity and goodness, we inevitably return to morality [26, p. 200].

The «Impeccable Character» of a Perfect Person

I now turn to al-Ghazali and Abai's definition of what constitutes the impeccable character of a perfect person and demonstrate the continuity between the two thinkers. Al-Ghazali firmly adheres to the principle of character in his work [12, p. 263]. Islam encourages impeccable character, [3] and this is why Muslim scholars attach great importance to this concept.

For example, Hasan al-Basri (642-728) wrote that «impeccable character means being kind, being generous, and avoiding aggression» [27, p. 201]. In the ninth century Shah Kirmani explained that «an impeccable character is not to show aggression to another and endure adversity» [6, p. 120]. The thirteenth century author al-Wasiti stated that «a perfect character is to please people both in times of joy and in times of sorrow» [28, p. 26].

To understand al-Ghazali's view of what constitutes the perfect character, one must consider four things: firstly, good, and bad actions; secondly, how good, or bad the action is; thirdly, the knowledge of good and bad behavior; and finally, the person's level of attraction to either good or evil. If someone's soul is attracted to the good, then that person has a good disposition. If, on the contrary, the soul is attracted by evil actions—hurting others for example—then the person has bad morals. In other words, if either of the above qualities is effortlessly possessed by someone, then that denotes his character. If a person does good and feels pleasure, then he is possessed of a good temper. It is usually difficult for such a person to commit a bad deed. In the same way, if a person enjoys committing evil, then consequently such a person has a bad disposition, and it is very difficult for such a one to do good.

Furthermore, al-Ghazali distinguishes character from action. That is, it is impossible to determine a person's character from some particular action. For

example, there are many people who do not spend their wealth for fear of being left without livestock, but who are recognized as generous. There are also many miserly people who squander their wealth or cattle to please others simply to appear good [29].

Likewise, character is not the same as strength of will. Willpower can manifest itself in an individual as either generosity or greed, for example. Everyone is created by nature to have the power to show mercy or avarice. Therefore, this power of the will does not oblige a person to be greedy or generous, merciful, or vicious [30].

Ethical concepts such as the impeccable character, are present throughout Abai's work also. Abai, like al-Ghazali, describes the positive effects of having an impeccable character, such as stability in life, and teaches his readers to beware of bad behavior: «Having indulged in envy, thoughtlessness, and now and then falling under the influence of other people's speeches and momentary hobbies, you can lose your firmness of character» [31, p. 36]. Abai here condemns envy and frivolity, praises an impeccable character, and says that a person should not lose his mind from following the words of others out of jealousy or anger. The individual should remain smart and cool-headed.

Creativity, for Abai, as well as for al-Ghazali, is the will to perform good deeds, such as helping those in need in difficult times and solving their problems through resourcefulness and ingenuity. For Abai, the question of what makes a perfect person is the most important philosophical problem. Hence, the aim of his ethical research is to serve this end. A perfect person for Abai is someone of high morals, noble, ethical, hardworking, educated, patient, loyal, contented, modest, and kind-hearted. He called on his people to be moral and humane, not to divide others into rich and poor, and not to sow discord. He condemned laziness as an indicator of bad behavior. Abai described the great risk of harm that laziness can cause and warned against it, saying that «laziness is the enemy of creativity all over the world. Puerility, infirmity, effrontery, poverty - everything comes out of it» [6, p. 120].

A well-known poem demonstrating Abai's concept of the complete person is titled «Do Not Say Anything Until You Know,» and in it he expands on his theme of becoming fully human, paying special attention to the importance of the moral foundations of young people in society and the qualities that they should adopt. In this poem he clarifies the need to educate and instill moral qualities in everyone who aspires to be a fully-fledged human being. M. Myrzahmetuly [25, p. 189] emphasizes that 'that is why M. Auezov called this verse one of the most informative and programmatic poems of Abai. The main question raised by Abai in this poem is the future of the Kazakh people, and his theory concerning the formation of a perfect person is fully laid out here. For example:

«On your path legible be.
Pride when you are cherry
And only reliable bricks
Lie in the wall being built.

The runner sees the way
The one who catches up in a hurry.
Leads them mind and will.
Justice is the light of the soul» [32, p. 47].

Here Abai glorifies the path to achieving the perfect person. Such a one must possess qualities of perseverance in knowledge, fairness, mercy, love, goodness, and intelligence. Later, Abai moves on to listing specific virtues and vices, identifying backbiting, lying, boasting, idleness and wastefulness, as the five enemies of the human being. The five friends of the human, by contrast, are intelligence, kindness, perseverance, modesty, and hard work [32, p. 87]. This type of comparison, where Abai praises and contrasts a good disposition with an evil one, can be found in most of his works.

One can also trace Abai's continuity of thought from the opinions of al-Ghazali, when he writes, for example: that to be a man, there are «five enemies to conquer» and five friends to choose [8, p. 205]. Here, the poet specifically criticizes bad behavior, such as gossip, lies, arrogance, laziness, and the squandering of wealth and cattle. Abai's insistence that there are five enemies to conquer is consistent not only with the thought of al-Ghazali, but also other Muslim scholars. For example, Wahab Ibn Munabbih (656-732) compares bad behavior to a broken clay pot; a broken, crumbled clay pot cannot be repaired. It also cannot be used when ground up, as its hard gravel texture can injure a person's hands.

At the same time, Abai's admonition to choose «five friends,» can be perfectly combined with the ideas of al-Junaid, [13, p. 57] who wrote that «even if a person lacks skills and knowledge, four things elevate him: kindness, modesty, generosity and impeccable character – [for these] show the perfection of his faith». Thus, the qualities of a perfect person that Abai and al-Ghazali advance coincide with the opinions of other thinkers of the Muslim world, and the origins of the concepts of being human, moral, and achieving perfect humanity are related to the long history of the ideal of the perfect human being.

Conclusion

In conclusion, there is continuity between the thought of al-Ghazali and Abai, based on the correlation of certain moral concepts in the two thinkers, such as the perfect man, the path to an impeccable character, the importance of a decent education, and the attraction to either good or evil.

The essence of the continuity and characteristics of moral teaching in the work of the two thinkers can be said as follows:

The ethical concepts of al-Ghazali and Abai have a religious nature, which can be called religious and ethical. The problems of man and their perfection, happiness, and unhappiness are the main components of the socio-ethical teachings of both thinkers. According to their statement, the change in social life can be carried out by educating and calling the masses on the path of good.

While the views of Ghazali on the «perfect man» (insanun kamilun) are described in his works from the point of view of «good temper». As for Abai, his main idea is the thesis «If you want to be a Human». Through this thesis, he creates the image of a «perfect man.» (adam bolam desehiz) Thus, it can be argued that the origins of the widespread concept of «know yourself» in Abai's work are combined with the idea of «magrifatu an-nafs» (cognition of the soul) in the work of Ghazali, thus revealing the mysterious nature and secrets of a perfect man [33].

In the same way, there is a noticeable continuity of Abai and Ghazali in the problem of raising a child. According to Ghazali, neglect of raising a child often leads to immorality. As a result, the child is more likely to become «a liar, a thief, a complainer, a swindler, a deceiver, and a greedy person» as they get older [24, p. 139] We see the same opinion in Abai, who notes the importance of raising a child from an early age. According to Abai, in order to become a «moral person» from the very first days, a child needs parenting; in the worst cases, there is a possibility that he can grow up: «Impatient, immoral, lazy and greedy» [8, p. 205].

Therefore, the ethical and aesthetic concepts of Abai, an eminent representative of the Kazakh spiritual world, and the noble qualities of the Kazakh people, their way of life, and their national characteristics of the Kazakhs are mainly called religious and ethical concepts: «That is why today we call those who deal with these issues religious thinkers. So, Abai is also a religious thinker» [4, p. 105]. A major figure amongst the Kazakh people, the educator Akhmet Baitursynuly, in an article entitled «Kazakh Poet,» published in 1913, summarized this sentiment as follows: «Abai needs to be known to every Kazakh» [31, p. 88].

A developed understanding of the work of Abai and in particular his religious ethics, can deepen our understanding of Muslim ethics amongst the Kazakh people. The traditions and customs of the Kazakh people (marriage, circumcision, respect for elders etc.) are permeated with the principles of Islam. Such traditions have special educational value for Kazakhs. For example, one of the traditional customs of the Kazakh people is «to make way.» This means that the younger ones are subordinate to their elders in everything and offer them a place of honor. Likewise, at mealtimes, the elder ones begin first, and the younger ones greet them with both hands. Mutual respect, and especially respect for elders, is instilled from childhood, and it manifests itself in relationships with parents, relatives and even strangers. In Kazakhstan, the respect with which people treat each other is clearly observable.

It can be argued that the moral norms proclaimed in past centuries by al-Ghazali and Abai, condemning, on the one hand, meanness, dishonesty, and debauchery, and on the other, praising love for God, for loved ones, for work, for perseverance in the study of science, honesty, truthfulness, and «perfect humanity,» have not lost their significance in our time, and have in fact acquired a new force.

Comparing the continuity of the moral ethics of Islam in the person of the medieval Muslim scholar Al-Ghazali with the Kazakh poet Abai we tried to demonstrate that traditional moral values were preserved in the culture and traditions of the upbringing of the Kazakh people.

List of references

- 1 Наумкин В. Воскрешение наук о вере. – Москва: Наука. – 1980, – С. – 376.
- 2 Нысанбаев Ә. Қожа Ахмет Иассауидің дүниетанымы мен философиясы. Қазақ даласының ойшылдары (IX–XII ғғ.). – Алматы: Ғылым, 1995. – 136 б.
- 3 Yusuf, Al-Qardawi. Al-Imam al-Ghazali Baina Madihih wa Naqidih. – Cairo: Talib al-Ilm. – 2004. – S. –189.
- 4 Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая. – Алматы: Білім. – 1995. – С. – 135.
- 5 Әуезов М.О. Абай жолы. – Алматы: Ана тілі, 1997. – 350 б.
- 6 Құнанбаев Абай. Өлеңдер, поэмалар, аудармалар, қара сөздер.– Алматы: Мектеп. – 2007. – 241б.
- 7 Әуезов, М.О. Абай Құнанбаев.– Алматы: Сана. –1995.– 318 б.
- 8 Құнанбаев А. Өлеңдер. – Алматы : Жазушы, Т2. – 1995. – 205 б.
- 9 Жұмабаев.М. Педагогика. – Алматы: Ана тілі, 1992. –160 б.
- 10 Новикова Л.И. Педагогика воспитания: Избранные педагогические труды. – Москва. – 2009. – С. – 349.
- 11 Андрей Мудрик. Науч ред. Большая. Российская энциклопедия. – Москва, 2009. – С. – 208.
- 12 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din: Vol. 1. – Cairo: Dar al-Iman. – 1996. – S. 263.
- 13 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din: Vol. 3. – Cairo: Dar al-Iman. – 1996. – S. 57.
- 14 Әуезов М.О. Абай жолы. – Алматы: Жазушы. Т.2. – 2006. 205 б.
- 15 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din: Vol. 4. – Cairo: Dar al-Iman. – 1996. – S. 315.
- 16 Мақатаев Мұқағали. Жылап қайттым өмірдің базарынан. – Алматы: Ғылым, 1994. – 205 б.
- 17 Жансүгіров І. Көптомдық шығармалар жинағы. – Алматы: Қазығұрт. – 2005. – 158 б.
- 18 Ахметов З. Абайдың ақындық әлемі. – Алматы: Ана тілі, 1995. – 208 б.
- 19 Габидуллин Н. Абай ілімі. – Алматы: Арыс, 1986. – 103б.
- 20 Мамырбекова А. Нравственный оптимизм Абая. – Алматы: Мысль, 2007. – 116 б.
- 21 Al-Ghazali. Migiyyar al-Ilm fi Fann al-Mantiq. – Istanbul: Felsefetu al-Islamiya, 1983. – S. 203.
- 22 Riza, Muhammed. Ebu Hamid al-Ghazali. – Cairo: ‘Ilm ua ta’lim, 1992. – S. 282.
- 23 Leaman Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. – London: Cambridge University Press, 2001. – P. 272.
- 24 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din: Vol. 2. – Cairo: Dar al-Iman. – 1996. – S. 139.
- 25 Құнанбаев Абай. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: Мектеп, 1952. – 189 б.
- 26 Al-Ghazali. Nasihat al-Muluk. – Syria: Dar al-Hikma, 1975. – S. 200.
- 27 Ibrahim Abbas. Al-Hasan al-Basri. – Cairo: al-ilm, 1962. – S. 201.
- 28 Fuat Macit. Islam Felsefesi Tarihi. – Istanbul: Ikra, 1996. – S. 26.
- 29 Maroof Salim. Comparisons Between al-Ghazali and Ibn Taymiyyah. – Damascus: al-Kitab, 1993.
- 30 Abdullah, Osman. Siratu al-Ghazali. – Istanbul: Ilm, 1997.
- 31 Мекемтас Мырзахметұлы. Абай және Шығыс. – Алматы: Кітап, 1996. – 206 б.
- 32 Құнанбаев Абай. Таңдамалы өлеңдер. – Алматы: Жалын, 1995. – 382 б.
- 33 Al-Ghazali. Mukashafat al-Qulub. – Lebanon: al-Magrifa, 1997. – S. 100.

Transliteration

- 1 Naumkin V. Voskreshenie nauk o vere. [Resurrection of the Science of Faith]. – Moskva: Nauka, 1980, – S. – 376. (in Russian).
- 2 Nysanbaev A. Kozha Ahmet Iassauidin dynietanymy men filosofiyasy. Kazak dalasynyn oishyldary (IX–XII.). [Worldview and Philosophy of Khoja Ahmet Iassau. Thinkers of the Kazakh Steppe (IX-XII Centuries)]. – Almaty: Gylym, 1995. – 136 b. (in Kazakh).
- 3 Yusuf, Al-Qardawi. Al-Imam al-Ghazali Baina Madihihi wa Naqidihi [Imam Al-Ghazali Between His Praise and Criticism]. – Cairo: Talib al-Ilm, 2004. – S. –189. (in Arabic).
- 4 Orynbekov M.S. Filosofskie vozzreniya Abaia [Abai’s Philosophical Views]. – Almaty: Bilim, 1995. – S. – 135. (in Russian).
- 5 Auezov M.O. Abai zholy [The Way of Abai]. – Almaty: Ana tili, 1997. – 350 b. (in Kazakh).
- 6 Kunanbaev Abai. Olender, poemalar, audarmalar, kara sozder [Poems, Translations, Black Words]. – Almaty: Mektep, 2007. – 241b. (in Kazakh).
- 7 Auezov M.O. Abai Kunanbayev.– Almaty: Sana, 1995. – 318 b. (in Kazakh).
- 8 Kunanbaev Abai. Olender [Poems]. – Almaty: Zhazushy. T.2. – 1995. – 205 b. (in Kazakh).
- 9 Zhumabaev.M. Pedagogika [Pedagogy]. – Almaty: Ana tili, 1992. –160 b. (in Kazakh).
- 10 Novikova L.I. Pedagogika vospitaniya: Izbrannye pedagogicheskie Trudy [Pedagogy of Education: Selected Pedagogical Works]. – Moskva, 2009. – S. – 349. (in Russian).
- 11 Andrei Mudrik. Nauch red. Bol’shaja. Rossijskaja enciklopediya [Great Russian Encyclopedia]. – Moskva, 2009. – S. – 208. (in Russian).
- 12 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din [Revival of Religious Sciences]. Vol. 1. – Cairo: Dar al-Iman, 1996. – S. 263. (in Arabic).
- 13 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din [Revival of Religious Sciences]. Vol. 3. – Cairo: Dar al-Iman, 1996. – S. 57. (in Arabic).
- 14 Auezov M.O. Abai zholy. – Almaty: Zhazushy. T.2. – 2006. – 205 b. (in Kazakh).
- 15 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din [Revival of Religious Sciences]. Vol. 4. – Cairo: Dar al-Iman, 1996. – S. 315. (in Arabic).
- 16 Makataev Mukagali. Zhylap kaittym omirdin bazarynan [I Went Back to the Market of My Life]. – Almaty: Gylym, 1994. – 205 b. (in Kazakh).
- 17 Zhansygirov I. Koptomdyk shygarmalar zhinagy [Multi-Volume Collection of Works]. – Almaty: Qazygurt, 2005. – 158 b. (in Kazakh).
- 18 Ahmedov Z. Abaidin akindyk alemi [Abai’s Poetic World]. – Алматы: Ана тілі, 1995. – 208 б. (in Kazakh).
- 19 Gabidullin N. Abai ilimi [The Teaching of Abai]. – Almaty: Arys, 1986. – 103b. (in Kazakh).
- 20 Mamyrbekova A. Nравstvennyj optimizm Abaia [Moral Optimism of Abai]. – Almaty: Mysl, 2007. – 116 b. (in Russian).
- 21 Al-Ghazali. Migiyar al-Ilm fi Fann al-Mantiq [The Standard of Science in Logic]. – Istanbul: Felsefetu al-Islamiya, 1983. – S. 203. (in Arabic).
- 22 Riza, Muhammed. Ebu Hamid al-Ghazali [Revival of Religious Sciences]. – Cairo: ‘Ilm ua ta’lim, 1992. – S. 282. (in Arabic).
- 23 Leaman Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. – London: Cambridge University Press, 2001. – P. 272. (in English).
- 24 Al-Ghazali. Ihiya’u ‘ulum ad-din: Vol. 2. – Cairo: Dar al-Iman, 1996. – S. 139. (in Arabic).
- 25 Kunanbaev Abai. Tandamaly shygarmalary [Selected Works]. – Almaty: Mektep, 1952. – 189 b. (in Kazakh).

- 26 Al-Ghazali. Nasihat al-Muluk [Advice of Kings]. – Syria: Dar al-Hikma, 1975. – S. 200. (in Arabic).
- 27 Ibrahim Abbas. Al-Hasan al-Basri. – Cairo: al-ilm, 1962. – S. 201. (in Arabic).
- 28 Fuat Macit. Islam Felsefesi Tarihi [History of Islamic Philosophy]. – Istanbul: Ikra, 1996. – S. 26. (in Turkish).
- 29 Maroof Salim. Comparisons Between al-Ghazali and Ibn Taymiyyah. – Damascus: al-Kitab, 1993. (in Arabic).
- 30 Abdullah, Osman. Siratu al-Ghazali [Al-Ghazali's Story]. – Istanbul: Ilm, 1997. (in Turkish).
- 31 Mekemtas Myrzahmetuly. Abai zhane Shygys [Abai and East]. – Almaty: Kitap, 1996. – 206 b. (in Kazakh).
- 32 Kunanbaev Abai. Tandamaly Olender [Selected Poems]. – Almaty: Zhalyn, 1995. – 382 b. (in Kazakh).
- 33 Al-Ghazali. Mukashafat al-Qulub [Revelation of al-Qulub]. – Lebanon: al-Magrifa, 1997. – S. 100. (in Arabic).

Абжалов С.У., Сандыбаев Ж.С., Нурматов Ж.Е.

Әл-Ғазали мен Абайдың «кемел адам» концепциясын салыстырмалы талдау

Аңдатпа. Бұл мақалада «кемел адам» адамгершілік ұғымының бала тәрбиесіне қатысты сабақтастығына талдау жасалады. Ортағасырлық мұсылмандық Шығыстың рухани мазмұнын бойына сіңірген Әбу Хамид әл-Ғазалидің (1058-1111) және қазақ халқының рухани өміріндегі көрнекті өкілі ақын әрі ойшыл Абайдың (1845-1904) діни-этикалық ілімдері басты назарға алынады. Екі ғалымның да әлеуметтік және этикалық ілімдерінің негізінде адамның кемшілігі мен қасиеті, бақыты мен бақытсыздығы жатыр. Екеуі де балаларды жаман мінез-құлық салдарынан қорғаудың маңыздылығын атап көрсетеді, оның орнына махаббат, мейірімділік, жанашырлық сияқты қасиеттерді сәби кезінен бастап бойына сіңіру қажет екенін тілге тиек етеді. Абайдың Әл-Ғазалидің тәрбие жүйесін жетілдіруге бағытталған көзқарастарын қазақ халқының туа біткен қасиеттерімен, әдет-ғұрыптарымен, ұлттық ерекшеліктерімен байланыстыратындығы көрсетіледі.

Түйін сөздер: Әбу Хамид әл-Ғазали, Абай, адамгершілік, бала тәрбиесі, араб-мұсылман философиясы

Абжалов С.У., Сандыбаев Ж.С., Нурматов Ж.Е.

Сравнительный анализ концепции аль-Газали и Абая «совершенный человек»

Аннотация. В данной статье анализируется преемственность нравственной концепции «совершенного человека» применительно к воспитанию детей. Основное внимание уделяется религиозно-этическим учениям Абу Хамида аль-Газали (1058-1111), впитавшего духовное содержание средневекового мусульманского Востока, и поэта и мыслителя Абая (1845-1904), выдающегося представителя казахского народа в духовной жизни. В основе социальных и этических учений обоих ученых лежат недостатки и качества, счастье и несчастье человека. Оба подчеркивают важность защиты детей от последствий плохого поведения, вместо этого подчеркивая, что такие качества, как любовь, доброта и сострадание, необходимо прививать с младенчества. Показано, что взгляды Абая на совершенствование воспитательной системы аль-Газали соотносятся с врожденными качествами, обычаями, национальными особенностями казахского народа.

Ключевые слова: Абу Хамид аль-Газали, Абай, мораль, воспитание детей, араб-мусульманская философия.

PHILIP MELANCHTHON'S THEOLOGY AND PHILOSOPHY: A CONTEMPORARY PERSPECTIVE

Sevalnikov Andrey Yuryevich

sevalnicov@rambler.ru

*Federal state budget institution of science Institute of philosophy
of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)*

Севальников Андрей Юрьевич

sevalnicov@rambler.ru

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)*

Abstract. The paper is devoted to the theological and philosophical activity of Philip Melanchthon, the closest associate of Martin Luther. The article gives a brief biography of Melanchthon. It shows his significant contribution to the creation of key doctrinal texts of the Reformation era, namely the Augsburg Confession, the Apologia Augsburgische Confession, the Schmalkalden Articulae, the Catechisms, and the so-called Formula of Concord. Further, in the modern Western history of philosophy it is believed that all philosophy of the New Age up to the Enlightenment was prepared to a large extent by Melanchthon's writings. "Dilthey's thesis" that Melanchthon's "*theologia naturalis*" prepared and laid the foundations of "all the human sciences of the seventeenth century" is well known. The paper shows that Melanchthon is not only the founder of the modern Geisteswissenschaften – "sciences of spirit", but can also be considered as one of the founders of the modern natural science philosophy. In his book "*Initia doctrinae physicae*" he came very close to formulating the principle of inertia, and also insisted on the possibility of a mathematical description of the Universe. It is no accident that in Germany Melanchthon is called "Praeceptor Germaniae" - the Teacher or Mentor of Germany.

Keywords: Melanchthon, evangelical theology, Geisteswissenschaften, anthropology, natural philosophy.

Introduction

There are not many personalities in the world history, whose activity could influence the whole epoch and determine the main vectors of the world's development for centuries to come. Even fewer of them are those who, playing on the world stage, could leave their contribution in many areas of human culture and being not only the leading actor, but also the main director of the world drama being played out. One such bright personality was Philip Melanchthon, Martin Luther's closest friend and associate. One cannot but agree with the famous German philosopher Wilhelm Dilthey that "if one seeks to trace the gradual formation

of the doctrine of an unchanging natural system of truths in the human spirit, to try to establish in this process the influence of ancient writers, especially Roman philosophy and the tradition conditioned by it, one should turn to Melanchthon" [1, p. 126]. It was Dilthey who made the famous assertion, later called "Dilthey's thesis" in the history of philosophy, that Melanchthon's "theologia naturalis" prepared and developed all the foundations of the sciences of the spirit in the seventeenth century [2, pp. 186-254].

Despite Dilthey's appreciation of Melanchthon's work as the founder of modern Geisteswissenschaften – "sciences of spirit", even in his characterization there is an underestimation of the role and place of Philip Melanchthon's work in the history of culture. Dilthey writes: "Melanchthon belongs to those people, usually underestimated by posterity, who, **not possessing creative abilities** (highlighted by the author), managed to develop a huge activity. He was not a discoverer. And comparing himself with Luther, he felt it more strongly than others" [2, p. 160]. With all due respect to Dilthey, one can safely assert that such a statement is possible only with a cursory and superficial study of both the biography and Melanchthon's work itself. Yes, Melanchthon himself very often puts Luther first in his texts. And this is his conscious position. It has its own reasons, the consideration of which within the framework of this article does not make sense. However, even a cursory glance at the authorship of the main doctrinal texts of the Reformation is enough to understand the true role and place of Philip Melanchthon within the epoch of that time.

Formation of Philip Melanchthon's Ideas

Melanchthon is usually known as a theologian and one of the reformers of the Church, author of the main doctrinal document of the Protestant Church - the Augsburg Confession "*Confessio Augustiana*" and the famous theological work "Loci communes" - the first theological work of the Evangelical Church. His life, however, was not confined to his reform work alone. The thin and even puny Melanchthon always kept in the shadow of the outwardly bright and heavy figure of Luther, playing a leading role in the schism of the Catholic Church.

Already from childhood, fate had destined him for an outstanding role. Philip Melanchthon (Schwarzerdt) was born on February 16, 1497 in the small German town of Bretten (Lower Palatinate), now part of Baden-Württemberg. The highly gifted young man, son of the princely gunsmith Georg Schwarzerdt from Heidelberg, had already made a brilliant career at an early age. He spent the first eleven years of his life in his hometown. At the age of seven the little boy was unforgettably impressed by the siege of his native Bretten during the internecine war in which his father took part, and was seriously wounded. A few years later, not having recovered from his wounds, his father died (27.10.1521) and eleven-year-old Philip was taken to live with relatives, first in the city of Speyer, and then in Pforzheim to his maternal relative Elisabeth Reichlin, a sister of the famous German humanist Johann Reichlin. Her brother Johann Reichlin (1455-1522) was a prominent repre-

sentative of the German Humanist era. Author and translator of numerous treatises, he is known, above all, as a connoisseur of the Hebrew language. He is famous for such works on the subject of Kabbalah as “*De arte cabalistica*” (On the Art of Kabbalah) and “*De vero mirifico*” (On the Wonderful Word). He was persecuted several times by the Inquisition, but always found high patrons, including Cardinal Aegidius, head of the Augustinian order to which Martin Luther belonged.

On March 15, 1509, Johann Reichlin gave the young Philip Schwarzerdt a new name, Philip Melanchthon. At that time, the adoption of a Latinized or Greekized form of a name was, generally speaking, common for Renaissance representatives.

Thanks to his brilliant home education and his studies at the Latin school in Pforzheim, he entered the University of Heidelberg at the age of twelve (14.10.1509), from which he graduated two years later at the age of fourteen! In the summer of June 10, 1511, he received his bachelor’s degree there.

At Heidelberg he receives a classical education that remained virtually unchanged since the Middle Ages. It was based on an in-depth study of the Latin language, its grammar, scholastic philosophy and logic. At the time it was called the course of the Liberal Arts - the Trivium and Quadrium. The Trivium included grammar, dialectic, and rhetoric, while the Quadrium included astronomy, arithmetic, geometry, and music theory. Note that the study of astronomy also meant the compulsory study of astrology, the interest and excellent knowledge of which Melanchthon is noted by all historians. Thus, later Luther joked: “While I go to drink beer, Philip goes to study horoscopes”.

After receiving his bachelor’s degree, because of his young age, Melanchthon could not continue his further education in Heidelberg and in 1512 moved to Tübingen, where his famous uncle Johann Reichlin taught. The education here differs sharply from that of Heidelberg. It is based on the so-called *Via moderna*, a course of modern humanistic education. At Reichlin’s school he studied Greek and Hebrew in depth, in other courses he studied the works of ancient philosophers and poets, in parallel he studied mathematics, law, medicine, and continued to deepen his knowledge of astronomy. At the same time he becomes interested in chronology and world history. Two years after he began his studies, he received a master’s degree.

In the spring of 1518, he published a Greek grammar book, which brought him his first public fame. This book subsequently went through more than fourteen editions. At Wittenberg he pursues many theological studies and in September 1519 (19.9.1519) he receives the degree of bachelor of theology - *Baccalaurus biblicus*. In August 1518, at the age of 21 (!) he becomes a professor at the University of Wittenberg. Already on the third day after taking office, he makes a speech to students and professors about a comprehensive reform of education. Pedagogy, educational issues have always been in the center of attention of Philip Melanchthon. He succeeded in laying several scientific schools in theology, philology and pedagogy, and it is not by chance that he is called “*Praeceptor Germaniae*” - the Teacher or Mentor of Germany.

In Wittenberg he met Martin Luther, and his entire subsequent life became inextricably linked with this figure. Luther in the spiritual and political life of his

epoch blew like a real hurricane, the result of which was a painful split in the ecclesiastical unity of the Christian world in the West. The history of the Reformation began on October 31, 1517, the eve of All Saints' Day, when Luther nailed his famous "95 Theses" on indulgences in Wittenberg on the gates of the cathedral. At the time, it was a common practice to express disagreement with the official point of view. Luther was not thinking of any reform at this time, and the Theses were in fact an invitation to a disputation. However, these "Theses" had the effect of a bombshell. The clang of the hammer used to nail down the "95 Theses" was instantly heard throughout Europe. The theses, which were intended for theologians, were already being actively discussed in all universities and religious centers within two weeks.

Events developed rapidly. In 1518 Luther holds a disputation first with his Augustinian order, a little later with representatives of the papal authorities, first in Augsburg, and then in 1519 in Leipzig. Luther is urged to renounce his views, he invariably refuses and in 1520 the Pope excommunicates him from the Church, and in the following year 1521 at the Reichstag in Worms, Holy Roman Emperor Charles V outlaws him. Luther was forced into hiding. Already later in 1529 Charles V, to prevent the split of the Church decided to physically destroy Luther and his supporters. The Reichstag, which he convened at this time in Speyer, voted for an intolerant attitude towards Lutheranism. Germany was not a united state at this time, 6 princes disobeyed this decision and 14 cities "protested". Thus Protestantism was born and there was a church split first in Germany and then throughout Europe.

Melancthon was always close to Luther, deftly maneuvering between the two parties. Luther was always intolerant, known for his harsh and even very rude statements, speeches and writings against the Roman Pope and the Roman Catholic Church in general. Melancthon, firmly taking Luther's position, subtly circumvented his harshness and sought a link to traditional Catholic theology. He became famous as a theologian for his work *Loci communes* (Common Places), a synthetic exposition of the foundations of evangelical theology.

In all the following years he was a constant participant in all political events connected with the emergence of Protestantism. He wrote almost all the major doctrinal texts of the Evangelical Church, namely the Augsburg Confession, the Apologia of the Augsburg Confession, the Schmalkalden Articles, the Catechisms, and the so-called Formula of Concord. We should also note that in the creation of the Lutheran translation of the Bible, which led to the creation of the German literary language, the leading role belongs also to Melancthon, because it was translated mainly not from Greek and not from the Latin Vulgate, but directly from the Masoretic text of the Old Testament in Hebrew, which Melancthon knew perfectly. The 28 volumes (!) of the so-called *Corpus Reformatorum* and 6 volumes of *supplements* to them (*Supplementa*), written again by Melancthon alone, form the basis of Lutheran thought.

During the political struggle Melancthon did not leave his intense teaching and research activities. From under his pen come out numerous works. What is

striking is not only and not so much their number, which is truly inclusive, but only a cursory coverage of the topics and disciplines in which he was professionally engaged. He published numerous textbooks, especially in Latin and Greek, books on rhetoric, dialectic and jurisprudence, numerous theological works and commentaries on the texts of Holy Scripture. He translated Latin authors such as Cicero, Ovid, Quintilian, Tacitus, Terentius and Virgil; Greek authors such as Aeschylus, Hesiod, Lucian, Lycurgus, Pindar, Thucydides and others. He wrote in different years on philosophical ethics and anthropology, three fundamental works on world history, chronology and geography. A good two dozen volumes of polemics are devoted to current political events. And that's just the books... Separate small works you will find Melanchthon and on botany, medicine, natural law and the theory of state structure. He also composed about 500 poems in Latin and about 50 in Ancient Greek. His most extensive epistolary heritage - about 9500 letters - has been preserved! Note that the addressees of letters were even in Moscow Russia ... Melanchthon's work capacity was truly titanic. In his youth, his friends seriously feared for his health, seeing the intensity of his studies ...

Influence of Philip Melanchthon's Concepts on the World Philosophy

Until the end of the nineteenth century, Melanchthon's works were assiduously studied not only in Protestant universities but also in Catholic universities. And this is not surprising! One of the leading trends in modern Catholic thought is still Neo-Thomism, the modern continuation of scholastic philosophy. Besides Thomas Aquinas himself, the main representative of the so-called second scholasticism was Francisco Suarez (1548-1617). His main work *Metaphysical Disputations* (1597) was a response to one of Melanchthon's philosophical works, namely his *Dialectic*.

Once again, in the Western history of philosophy, the view is firmly established that all subsequent philosophy of the New Age, up to the Enlightenment, was prepared to a large extent by Melanchthon's writings. At the very beginning of this article we referred to Wilhelm Dilthey's statement that Melanchthon's "*theologia naturalis*" prepared and laid the foundations of "all the human sciences of the seventeenth century".

This fact is well known, for the last century it is devoted, especially in Germany, a large amount of literature and in this paper we will not dwell on it in detail. The emphasis will be on a somewhat different aspect of Melanchthon's activity, which for a long time remained in the shadows and only recently has received proper coverage.

In 1997, the 500th anniversary of Philip Melanchthon's birth was widely celebrated in Germany. In connection with the anniversary, a great number of new publications devoted to his activities appeared. And here came publications that reasonably prove that the foundation of our scientist-technocratic civilization is also directly connected with Melanchthon's works. To be more precise, a number of his works as early as the sixteenth century laid the foundations of the modern understanding of the natural sciences. It was he who, a century before Descartes

and Galileo, put forward the ideas that laid the foundations of our scientific civilization. For example, in the book *"Initia doctrinae physicae"* Melanchthon comes very close to formulating the principle of inertia, which only a century later will be completed by Galileo and Descartes, as well as not ambiguously states the possibility of a mathematical description of physical phenomena, which at that time was contrary to the prevailing Aristotelian ideas about the world. Here I can refer to the research of the contemporary German philosopher, director of the Melanchthon House-Museum in Bretten, Günter Frank.

Frank notes that the key concept in Melanchthon's natural philosophy is that of *motion*. For him it is obvious: nature is not cognizable in the negation of motion. Like the entire preceding tradition, he regards motion as the basic phenomenon of nature.

However, the question arises, how exactly is motion to be understood as a primary phenomenon of natural processes? And formally Melanchthon follows the Aristotelian position when discussing this question, which he considers against the background of various commentators: *"motion is the act of an entity that is in potentia, precisely because it (the entity) is in potentia (motus est actus eius quod est in potentia, in quantum huiusmodi)"* [3, p. 45]. By *ens in potentia* he means *an object that can take form and strive for it*. *Actus*, on the other hand, is *action, activity in the object itself, which can become substantial or accidental*. This distinction played a major role in the traditional understanding of motion: motion that does not move itself was regarded as accidental, and, on the contrary, that which moves itself was regarded as substantive. Nature was seen as the subject of motion.

As Günter Frank notes, it was decisive that "Melanchthon is interested only in the accidental side of movement, which he identifies with the Aristotelian concept of 'entelechy' and, like Boethius and Cicero, translates as 'actus', i.e. activity (action). He formulates his understanding of motion in this way: motion is an act, i.e., an action, i.e., the attainment of form or purpose, or the loss of form in an object that is "in potency", i.e., that can assume form or aspire to it. (Movement) is an act as long as the object strives for that form" [4, pp. 22-36].

This definition of motion was unacceptable to the scholastic philosophers. In general, the following conclusion follows from it: motion, having been started for some reason, can exist independently, until it is stopped by other forces, and does not pass to rest, as Aristotle supposed, having reached its "natural place". This means, however, that motion, once begun, may never cease. Such a conclusion is in no way consistent with the Aristotelian understanding of motion. In this understanding of motion, a body can move by virtue of its inherent property. This means the understanding of motion as an accidental action, which essentially destroys the Aristotelian understanding of motion. For Aristotle, the concept of motion is connected with the doctrine of act and potency, with the essence of a thing, and thus has an ontological character. With the understanding of motion as an accidental action there is, we can say, a de-ontologization of this concept. Motion can now be explained by the properties inherent in the object itself and the causes of motion, and does not require clarification of the essence of the thing.

According to Melanchthon, nature can be conceptualized within the framework of the universal connection of phenomena, the connection of everything with everything, the universal causality of being, on the basis of which motion can be understood. Such a position cannot be regarded as materialistic, but is related to the deontologization of Aristotelian-Scholastic naturphilosophy. “The rejection of the doctrine of act and potency in the notion of motion, central to Aristotelian ontology and universal causality in no way means for Melanchthon a break from the divine basis of the world. For him it is the elimination of the old dualism: the forces for the explanation of motion and matter do not appear from outside, do not oppose them in an ontological sense; the whole order comes from nature itself, since God created it in this way” [4, pp. 45 - 46].

Melanchthon’s philosophy shows a clear tendency to understand nature solely on the basis of its immanent principles and laws, a tendency that would later be completed only by René Descartes, in whom all the soul-spiritual became completely separated from matter. This tendency leads ultimately to the understanding of matter as something independent, with its own laws and independent existence. It is significant to note that it was Melanchthon who was one of the first to introduce the concept of “*machina mundi*” and “*universa machina*”, which is characterized by universal causality manifested through mathematical structures.

So, summarizing here, we can state that Melanchthon’s naturphilosophical works were the ideological basis, on which later were built the foundations of a completely new understanding of natural science, characteristic of our era.

Originality of Philip Melanchthon’s thinking

If we return to Dilthey’s thesis, in this paper I will focus only on the following. After Dilthey’s work, when Melanchthon’s role in the history of culture became clear, the sword of Damocles loomed over the figure of Luther’s associate. It was with him, with his works that the secularization of theology, the rationalization of the truths of Revelation, the dissociation of theology and philosophy, or to put it briefly: the Reformer and Humanist came to be seen as the forerunner of the philosophy of the Enlightenment, which paved a direct path to all the troubles of modern civilization.

Such a statement is too straightforward and does not correspond to historical facts. Here I can refer again to Günter Frank’s work on Melanchthon’s philosophy “Die theologische Philosophie Melanchthons (1497-1560)” [4, p. 50]. The work shows that Melanchthon’s entire philosophy is based on fundamentally different foundations than the philosophy of the coming Enlightenment. And there is no paradox here. Yes, Melanchthon’s philosophy prepared and laid the foundations for a new understanding of the world order from social philosophy to natural philosophy, but, if we can put it this way, the prepared vessel was subsequently filled with a fundamentally different content.

Here I shall only dwell on one point in Melanchthon’s philosophy where the difference with New European philosophy is clearly seen. His whole social philos-

ophy is closely connected with his anthropology. Melanchthon in this point follows a traditional metaphysics that goes back to the philosophy of Plato and Aristotle. More specifically, his anthropology, the doctrine of the soul, is primarily closely related to the metaphysics of Albert the Great, Cicero, and is also based on his own interpretation of the Apostle Paul's Epistles to the Romans. Key for Melanchthon is the notion of "notitiae naturales". According to this concept, the human soul (anima), or rather its highest beginning (mens), is originally connected with God himself. Man, following this position, possesses, from the very moment of his creation, the capacity for direct understanding of the essence of things. His mind possesses transcendent faculties that take him beyond the created world. It is clear that such a position has nothing in common either with nominalism, which has been tried to be associated with the name of Melanchthon, or with the forthcoming philosophical discourse of Descartes or Francis Bacon. Both proceed from a "pessimistic epistemology". As Martin Heidegger quite rightly observes, if one disassembles, the basis of New European philosophy is not the cogito at all, but René Descartes's method of universal doubt. As Heidegger notes, cogitare is Descartes's "essentially doubting representation, double-checking, calculating provision: cogitare is dubitare Doubt is here understood as an essential referring to the indubitable, the unambiguous, and its authentication..... That all cogitare is essentially dubitare means nothing else than: representation is a securing establishment" [5, p. 123]. At the heart of New European philosophy, despite its numerous transformations, lies the *method of doubt*. It is this method, which, having emerged at the dawn of the modern era, permeates, binds together, but at the same time undermines the entire edifice of modern culture. It is this principle that dissolves even human *subjectivity*, which, in our opinion, is the basis of the entire postmodern era. If the method of doubt is universal, as Descartes said, then it is bound to challenge the assertion of *az esm, I am*, which is the basis of all subjectivity.

We find a radically different approach and different consequences in Melanchthon. Whereas in Descartes we can speak of "epistemological pessimism", here the position is exactly the opposite. Melanchthon recoils from the "metaphysics of light" characteristic of the entire Neoplatonist tradition. There is a *light* that pervades every human being, and its root lies in the transcendent spheres, which opens up completely different horizons of cognition for man. It is also important that this *light* is one for everyone, which lays down, in principle, completely different paradigmatic settings for society. All of the above requires, generally speaking, a more detailed discussion, which we will try to fulfill in the following works devoted to the work of Philip Melanchthon.

Conclusion

To summarize, we can state that Melanchthon's socio-philosophical views, based on his theology, have a dual character. On the one hand, he relied on the ancient tradition, but at the same time he laid down new paradigmatic approaches, unfortunately, only partially realized in the future. The same duality accompa-

nied, by the way, his socio-political activity. Melanchthon, despite all the collisions among the circle of Reformers, first of all Luther, Calvin and Zwingli, constantly acted as a reconciler, seeking a compromise between them, but also with the Catholic Church. Unfortunately, as is unanimously noted by all unbiased historians, the Reforms that were carried out led Europe into the future to a series of bloody wars and events that did not clearly end until a century and a half later, only after the devastating Thirty Years War in 1649. Even more disturbing, in our view, was the spiritual climate in Europe, and subsequently in America, a Protestant power in spirit, that arose with the advent of Protestantism. The reform had to be carried out *within* Catholicism, without splitting it, which is what all the activities of the Reformers, among whom Philip Melanchthon was and played not the least role, eventually led to.

List of references

- 1 Дильтей Вильгельм. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М. – СПб., Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 464 с.
- 2 Dilthey, W. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland // Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von M. Marquardt). – Berlin, 1986. – 362 s.
- 3 Frank, Günter. Gott und Natur - Zur Transformation der Naturphilosophie in Melanchthons humanistischer Philosophie, in: Melanchthon und Naturwissenschaften seiner Zeit // Melanchthon - Schriften der Stadt Bretten. Hrsgb. von Stefan Rhein und Heinz Scheible. Bd. 4. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1998. – 246 s.
- 4 Frank, Günter. Die theologische Philosophie Melanchthons (1497-1560): Ein Plädoyer zur Rehabilitierung des Humanisten und Reformators // Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Januar. – März, 1996. – 355 s.
- 5 Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.

Transliteration

- 1 Dil'tej Vil'gel'm. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformacii [Worldview and Human Research Since the Renaissance and Reformation]. – М. – СПб., Centr gumanitarnyh iniciativ, 2013. – 464 s.
- 2 Dilthey, W. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland // Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von M. Marquardt). – Berlin, 1986. – 362 s.
- 3 Frank, Günter. Gott und Natur - Zur Transformation der Naturphilosophie in Melanchthons humanistischer Philosophie, in: Melanchthon und Naturwissenschaften seiner Zeit // Melanchthon - Schriften der Stadt Bretten. Hrsgb. von Stefan Rhein und Heinz Scheible. Bd. 4. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1998 – 246 s.
- 4 Frank, Günter. Die theologische Philosophie Melanchthons (1497-1560): Ein Plädoyer zur Rehabilitierung des Humanisten und Reformators // Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Januar. – März, 1996. – 355 s.
- 5 Hajdegger M. Bytie i vremya [Being and Time] / M. Hajdegger; Per. s nem. V.V. Bibihina. – Har'kov: «Folio», 2003. – 503 s.

Севальников А.Ю.

Филипп Меланхтонның теологиясы мен философиясы: қазіргі көзқарас

Аңдатпа. Мақала Мартин Лютердің ең жақын серіктесі Филипп Меланхтонның теологиялық және философиялық қызметіне арналған. Мақалада Меланхтонның қысқаша өмірбаяны келтірілген. Оның Реформация дәуіріндегі негізгі дін мәтіндерін құруға қосқан елеулі үлесі, атап айтқанда Аугсбург діні, Шмалькальден артикулдары, Катехизистер және т.б. Келісім формуласы деп аталған еңбектері талданған. Жалпы Батыс философиясы тарихында Жаңа дәуірде, ағарту дәуіріне дейін, барлық философиялық ілімдер негізінен Меланхтонның еңбектерімен байланысты деп саналады. Дильтейдің Меланхтонның «*theologia naturalis*» негізінде «XVII ғасырдың барлық гуманитарлық ғылымдары» қалыптасты деген «тезисі» белгілі. Жұмыста Меланхтон қазіргі заманғы *Geisteswissenschaften* – «рух туралы ғылымдардың» негізін қалаушы ғана емес, сонымен қатар заманауи жаратылыстану философиясының негізін қалаушылардың бірі екендігі көрсетілген. Ол өзінің «*Initia doctrinae physicae*» кітабында инерция принципін тұжырымдауға өте жақын келді, сонымен қатар универсумды математикалық тұрғыдан сипаттау мүмкіндігін талап етті. Германияда Меланхтонды «*Praeceptor Germaniae*» - Ұстаз немесе Германияның тәлімгері деп атайтындығы кездейсоқ емес.

Түйін сөздер: Меланхтон, евангелиялық теология, *Geisteswissenschaften*, антропология, жаратылыстану философиясы.

Севальников А.Ю.

Теология и философия Филиппа Меланхтона: современный взгляд

Аннотация. Работа посвящена теологической и философской деятельности Филиппа Меланхтона, ближайшего соратника Мартина Лютера. В статье приведена краткая биография Меланхтона. Показан его существенный вклад в создании ключевых вероучительных текстов эпохи Реформации, а именно Аугсбургское вероисповедание, Апология Аугсбургского вероисповедания, Шмалькальденские артикулы, Катехизисы и т.н. Формула Согласия. Далее, в современной западной истории философии считается, что вся философия эпохи Нового времени, вплоть до эпохи Просвещения была подготовлена в значительной степени трудами Меланхтона. Хорошо известен «тезис Дильтея», что «*theologia naturalis*» Меланхтона подготовила и заложила основы «всех гуманитарных наук XVII столетия». В работе показано, что Меланхтон является не только основоположником современных *Geisteswissenschaften* – «наук о духе», но может считаться и одним из основоположников современных основ философии естествознания. В своей книге «*Initia doctrinae physicae*» он очень близко подошёл к формулировке принципа инерции, а также настаивал на возможности математического описания Универсума. Вовсе не случайно в Германии Меланхтона называют «*Praeceptor Germaniae*» - Учитель, или Наставник Германии.

Ключевые слова: Меланхтон, евангелическая теология, *Geisteswissenschaften*, антропология, философия естествознания.

PHILOSOPHICAL APPROACH TO INTERCULTURAL COMMUNICATION

Alibayeva Ainur

aika.alik@gmail.com

Al-Farabi Kazakh National University

(Almaty, Kazakhstan)

Алибаева Айнур Назаровна

aika.alik@gmail.com

Казахский национальный университет им. аль-Фараби

(Алматы, Казахстан)

Abstract. The article explores the causes and implications of the «cultural turn» in modern international relations theory, with an emphasis on the role of culture in shaping global dynamics. Although «culture» is a broad and often ambiguous term, it plays a vital role in understanding interactions between international actors. This study investigates how the concept of culture can be applied to analyze international processes, using a logical and philosophical approach. Such an approach helps interpret social communities as distinct systems of meaning-making, where ideal objects and values are described through specific languages and reflected in the material practices of their members. By reconstructing these semantic frameworks, the study compares different cultures and examines the importance of intercultural interaction in communication. While previous research provides valuable empirical insights, there is a notable lack of theoretical generalizations regarding intercultural dialogue. The present study aims to fill this gap by developing a theoretical model for intercultural communication, focusing on dialogue as a key component. The findings underscore the role of culture as a universal integrator in cross-cultural communication and international relations, offering new perspectives on how cultural factors influence modern global interactions.

Keywords: Cross-cultural communication, semantic dominants, international relations, «new meaning-setting», culture as a universal integrator.

Introduction

The exploration of international processes inevitably necessitates addressing theoretical and methodological issues regarding the role of culture and intercultural communication within these processes. This study aims to develop a new theoretical model that considers the influence of cultural factors on international interactions and the identity of subjects in international relations.

On the one hand, this arises from the tendency among experts to expansively define the concept of «culture», which in contemporary terms often aligns closely with the concept of a «political entity». When culture is understood in this manner, it is not merely seen as another synonym for «nation» or «state». Instead, its use implies a dynamic approach to assessing developments in the political sphere, as it functions as a comprehensive integrator within a «complex society». This integration involves combining various methods of structuring a society on a macro-level, both in its origins and orientation [1].

Additionally, the associated meanings linked with the concept of culture» in the realm of international relations naturally give rise to the notion of embracing positive scenarios for global interactions. Presently, the approach to negotiating processes, referred to as the «cultural» approach, can also be viewed from a different perspective – one that emphasizes the deficiencies in the negotiation culture [2]. This culture represents the epitome of a diplomat’s expertise, where they can engage in a well-structured and positive dialogue while ensuring respect for all participants and the utmost propriety in selecting methods to address the defined objectives.

In contemporary international affairs, cultural diplomacy (as an element of public diplomacy) holds a distinctive position, alongside a phenomenon aligned with the more specific notion of «cultural diplomacy» [3]. Scholars frequently link these concepts to the concept of «soft power». However, a distinction exists between them: cultural diplomacy encompasses more than just the active dissemination of one’s values abroad, which includes practices like cultural exchanges. It also entails an ongoing focus on engaging with value partners to foster an «interactive dialogue» that involves the synthesis of these values [4].

Despite the extensive research literature covering valuable empirical material in detail, there is a shortage of working generalizations. A precise theoretical examination, combined with a practical and responsible analysis of the unique nature of interactions characterizing these pivotal aspects of international relations, serves to enhance the efficiency of research initiatives and practical endeavors, particularly in the realm of education [5].

Methodology

The methodology of this article focuses on analyzing intercultural communication as a key resource for optimizing the contractual process in international relations, employing categories and approaches from the philosophy of culture. This study discusses the development of generalizing models that enable a comparative analysis of heterogeneous materials while also addressing the methodological limitations inherent in such comparisons.

To achieve the overarching goal of this research, several specific tasks are outlined:

– Clarification of Intercultural Communication: The first task involves a thorough clarification of the interpretation of intercultural communication from

logical and philosophical perspectives. This step is crucial for establishing a solid theoretical foundation.

– **Synthesis of Values:** The second task is to determine the formal conditions necessary for the «synthesis of values» that leads to the optimization of the contractual process. This involves identifying the key elements that facilitate value integration among diverse cultural contexts.

– **Connection of Cultural Codes:** The third task seeks to substantiate the relationship between «cultural codes» and linguistic-cultural frameworks, using value and behavioral models that characterize representatives from various cultures. This analysis will highlight how cultural frameworks influence communication and negotiation processes.

The novelty of the proposed approach lies in the advancement of a contemporary version of the theory of understanding. This version aims to identify mutually acceptable interpretations while maintaining the essential ability to form a common field of argumentation. Ultimately, this study advocates for the establishment of a new theoretical model within the scientific community that accurately describes the dynamics of international processes, grounded in a robust logical and philosophical framework.

Analysis and Results

The philosophical examination of intercultural communication encompasses an exploration of the related phenomena and strives to uncover its fundamental nature. Despite the diversity of philosophical doctrines and methods, a central theme remains the exploration of the principles that underpin specific phenomena. In certain contexts, culture serves as a «communication universe» [6]. A simplified definition of the boundaries of the process referred to as «naming to address challenging situations» [7] represents the historical point from which philosophy originates and finds its foundation. Language breathes life into understanding as a parallel process, existing within and actively impacting the real world. The boundary that distinguishes objects from the «common understanding» resembles glass: at times, it can be ambiguous, and at other times, evident; it neither permits immediate entry into the «mirror» nor discourages the pursuit of doing so.

The process of aligning (or perhaps more accurately termed as identification) various levels of comprehending meaning ultimately shapes the reality emerging from obscurity, brought into clarity through language. Therefore, philosophy is inherently an exploration of enigmas. It is no coincidence that Aristotle asserts that the inception of philosophy is marked by astonishment [8]. Time provides a framework for potential interpretations of this enigma, assigning a weight that corresponds to duration. However, the «specific significance» of a word does not solely stem from time. If a word endures, if someone can grasp its meaning, it arises not only from its historical context. There exists an alternative source of significance, possessing a timeless essence, which only becomes apparent within the confines of time. Current discourse often emphasizes traditional values,

serving as a prominent method for individuals engaged in international matters to demonstrate their connection to a realm of lasting importance. Philosophical rationalism, aptly characterized as bitter, insists on the equally essential and simultaneously unreliable nature of human consciousness in approaching these principles. From this perspective, everyone possesses the means, yet not all have the opportunity to utilize them.

The enigma of intercultural communication emerges when we pose a basic question about the resemblance (or contrast) between cultures as complete social entities and their potential to connect through a shared semantic realm, often referred to as the «third reality». What's notable is that the level of arbitrariness in its establishment holds less significance - any agreement inherently implies the establishment of a reasonably sturdy communication foundation, entailing the quest for a common means of expression [9]. The issue at hand concerns the sustainability of the «cultural content» acquired through this process. Nevertheless, one of the principal objectives of the thesis is to optimize its effectiveness with ongoing dedication, or at the very least, to uphold its operational state.

Positivism, as conceived by its founder Auguste Comte, focuses on strict descriptions of observed phenomena as the only valid form of knowledge in the philosophy of science. This contrasts with the philosophy of life, which posits the idea of an infinite and purposeless creation of the world. In the original teachings of N.Y. Danilevsky in his era, these two philosophies coexisted, revealing as much as one's self-culture allowed. However, they remained somewhat impenetrable to each other [10]. Does this suggest that their communication is mere fiction? Following the strict principles of contemporary comparativism, people from different cultures can never achieve full mutual understanding as if they belong to the same culture. This situation raises the question of how they can establish any form of agreement [11]. Moreover, how is the challenge of cultural communication distinct from that encountered by individuals who, within the same language, culture, and even a single family, sometimes fail to comprehend each other? This leads us to the subsequent philosophical development from the twentieth century: in the absence of complete understanding, what remains are interpretations and the conflicts that stem from them [12], which challenge the inconsistency inherent in the concept of «exchange of complementary values» [13]. The clash of interpretations represents a standpoint that allows for a more detailed examination of mutual inconsistencies through the comparison of mirrored images of each other.

This implies a departure from acknowledging the «ontology of meaning» and rejects the notion that it is universally accessible, including the possibility of translating it into languages of various cultures. This viewpoint conveys a sense of refined skepticism, not merely relativizing the truth in a sophisticated manner but rooted in the nihilistic acknowledgment of its demise. However, even within the realm of post-metaphysical nihilism, the notion of truth persists in one specific context. As it is still permissible to discuss this concept, individuals engaged in communication are encouraged to shift from their speculative, localized truth constructions – which tend to not only touch upon ontology but also engage in the act

of ontologizing their ideas and presenting them as values – towards acknowledging the inherent inadequacy of these constructions in capturing the whole essence of existence. Truth manifests by stepping away from reflective conceptualization, favoring a more profound examination of discursive practices. This approach aligns with the cultural turn in epistemology, a concept distinctly delineated in the works of L.S. Vygotsky [14]. Therefore, by relinquishing epistemological optimism that claims the potential for a positive model of knowledge within the realm of «beginnings» (an area where metaphysics has been «refined» by science), it becomes justified to adopt a new, epistemologically balanced approach. This approach guides consciousness towards exploring existential-cognitive endeavors that do not aim to grasp the ultimate meaning but rather stimulate the process of establishing meaning [15].

In the XX century, the field of science took a cautious approach toward gaining a positive understanding of cultural interactions [16]. This approach does not attempt to delve into discussing ultimate truths, especially those of a metaphysical nature, as if they could serve as subjects for scientific analysis. As a result, it has simplified the perspective on the issue of intercultural communication. When communication is seen not so much as pure communication but instead as interaction or transaction, its true significance lies not solely in comprehension or interpretation, but in practical actions. Therefore, any collaborative effort undertaken signifies effective communication. As a result, communicators must accurately encode and decode information, and both the sender and receiver must effectively manage, receive, and process the information necessary for addressing practical issues, this underpinning of the cross-cultural interaction topic ensures that assessments within this sphere are empirically confirmable. This approach excludes considerations of values, the meaning of life, and other concepts beyond empirical validation from the realm of scientific knowledge. Despite the intimate connection between «information and communication», the grounding of information in relevant social-philosophical theories lacks empirical substantiation [17]. Technologies built upon this theoretical communication model reached unprecedented levels of development in the twentieth and twenty-first centuries, ushering in new modes of interaction and profoundly reshaping existing ones, from radio and television to aviation. These advancements reshaped daily life, altered human consciousness, social structures, and had a notable impact on psychophysiology and ethics, as discussed by Luhmann [18].

In light of the transformative events in communication driven by the scientific, technical, and information revolution, there have been substantial global shifts in public consciousness [19]. Drawing from O. Spengler's perspective, the fabric of culture, including its temporal and spatial dimensions, is undergoing dynamic alterations. This has led contemporary philosophers of culture to explore the realms of mathematics and linguistics [20]. They seek to understand and examine how culture encapsulates the most crucial methods of understanding space-time relationships inherent to its distinctive mode of thinking, particularly when this mode of thinking is regarded as an intellectual quest of the world. Simultaneously,

numerous contemporary transformations are associated with a return to strategies that were previously discarded by culture or were not at the forefront of cultural discourse, such as archaization [21]. Due to the developments in communication spurred by the scientific, technical, and information revolution, profound global shifts have occurred in the collective consciousness [22]. In line with O. Spengler's perspective, the temporal and spatial dimensions of culture, constituting its dynamically evolving fabric, are undergoing transformation. Consequently, contemporary philosophers of culture are increasingly turning to disciplines like mathematics, exemplified by Knežević and linguistics. They are exploring how culture encodes the most significant methods of interpreting space-time relations intrinsic to its unique mode of thought, especially when this mode is seen as an intellectual exploration of the world. Simultaneously, there is a resurgence of certain strategies, once discarded by culture or no longer in the mainstream, like archaization [23].

Luhmann's communication theory asserts the necessity of regarding communication as an autonomous entity, a self-contained cycle of reproduction (autopoiesis) within a social system, where «information,» «message,» and «understanding» are interconnected components [24]. Within this context, the current era is characterized as a period in which «comprehensive knowledge about mental and social systems is no longer attainable» [25]. In contrast, Russian scholars emphasize that 20th-century philosophy sought, through communication, to reintroduce the notion of subjectivity. Simultaneously, the philosophy of communication reverts to a hermeneutical approach [26]. Furthermore, the broad applicability of concepts inherent to communication theory and their depersonalization forms the basis for the potential for agreement. In essence, this transition signifies a shift from the «individual» (subject) to the «universal» (intersubjectivity) once more [27]. Linear thinking, which was once the prevailing norm in the Eurocentric civilization, was grounded in the Abrahamic meta-narrative. This overarching narrative was built upon the redefinition of space influenced by ancient Greek mathematics and the Late Hellenistic perspective on time, as elucidated by Augustine. Presently, these cultural reference frames are being replaced by alternative interpretations of space and time, introducing a sense of relative perspectives. The new methods of establishing meaning draw inspiration from models such as the dynamics of neural connections, rhizomatic structures (a non-systemic complexity akin to a «tuber»-rhizome), and the deconstruction of binary thinking, leading to the recognition of the principle of plurality. In international relations theory, this shift in perspective is illustrated by the emergence of the concept of multipolarity, which recognizes the necessity for such a shift [28]. This concept is currently widely acknowledged as one of the most promising and practical approaches. Another untested domain is the study of processes within the field of education, a traditional vehicle for transmitting cultural heritage. The international stature demanded from leading universities in our country necessitates alignment with some of the fundamental values rooted in our national culture while accommodating new educational standards. This alignment need not be absolute and definitive, but in its absence,

educational institutions would either need to undergo a profound transformation of the entire country's mindset (an improbable feat) or adapt their academic standards to align with existing socio-cultural conditions. Failure to do so when delivering educational services abroad could result in producing compliant conformists rather than capable professionals who are prepared to act in the best interests of themselves and their country. Hence, the role of philosophy in modern education primarily focuses on nurturing competencies in knowledge, skills, and goal-setting abilities, while considering the intricacies of understanding the «Other» within the context of partnership relations. It's worth noting that in rapidly advancing countries like China, philosophy occupies a prominent place within higher education structures. It not only provides a framework for ideologically sound methodologies but also offers meaningful approaches to processing knowledge that steer consciousness toward methodologically relevant solutions to practical challenges. Philosophy serves as a secondary language level, essentially functioning as a meta-language. In this sense, it can be perceived as universal since it reinterprets meanings rather than how they are represented within a particular linguistic and cultural context. This reconstruction includes reflection on such matters, of course. On the other hand, philosophy must retain the core meaning of language words and expressions that are unique to the language in which the philosopher communicates. It is contrary to the essence of philosophy when it is described, as M. Heidegger labeled it, as «chatter» When Russian literary critics draw parallels to «bird language» they are emphasizing that philosophy is a meta-language primarily designed to approach the very essence itself [29]. Looking at it from this standpoint, philosophical abstractions embody the essence, highlighting not just the meaning but the profound depth of understanding. These philosophical abstractions are far from empty; they are all-encompassing. In this context, philosophy can manifest itself in any language, yet its purpose is not so much about articulation but rather about maintaining silence. This silence arises from the intrinsic inability to fully convey the pure essence using anything other than the precise language it strives to transcend. Therefore, philosophy, much like diplomacy and medicine, straddles the realms of both art and science. Throughout its history, philosophy has consistently sought to transcend the «black hole of egocentrism» [30] inherent in individual consciousness, accomplishing this by bridging the essence of phenomena into the domain of communication. Language plays a vital role in enabling this shift due to its inherently interpersonal nature. Furthermore, communication inherently presupposes interaction among individuals, people, and sentient beings. While objects, devices, or even water in containers can connect in various ways, only humans possess the unique ability to truly share. Hence, the exploration of philosophical anthropology, the reinforcement of the biographical method, and other qualitative approaches within the realm of «non-classical» science take on a pivotal role in cultural-relational epistemology, given the paramount importance of human beings in this context.

The transformative developments in the field of communication that have transpired in the last fifty years have exhibited a range of expressions within

various cultural environments. When overlaid with local strategies, communication technologies induce distinct reconfigurations within individuals themselves. Contrary to predictions, our posthuman future is not solely characterized by a trend of homogenization; instead, there is a layering effect that maintains a delicate balance between global trends and local conceptions of their national culture's place, time, and destiny. This preservation is achieved through language, traditions, customs, and religious beliefs [31]. Simultaneously, there is a rather unexpected and often overlooked aspect of this external unification's role in intercultural communication. While it can sometimes serve as a force that erodes national and cultural identities, including language and thought, the unification tendency also fosters the creation of a socio-cultural community. This shared experience of navigating the intersection between culture and technology, particularly digital technologies and the devices built upon them, brings together people who represent unique cultural positions. Besides the essential human emotions of happiness, suffering, affection, and empathy, modern culture introduces the experience of its involvement with technology and digital devices. These everyday features, which draw numerous countries and peoples closer in terms of their sensory acceptance or rejection of new communicative phenomena, establish new points of contact in intercultural communication. These points of contact have the potential to influence international processes predictably.

A comprehensive examination of this domain, viewed from various angles, also necessitates a philosophical analysis of the ongoing developments. Such analysis helps uncover the most fundamental trends in the creation of new meanings at their core. In this context, the initial question posed in this article finds the following solution: enhancing the effectiveness of a professional international expert in the realm of intercultural communication involves systematically monitoring the evolution of the semantic and value frameworks of cultures engaged in interactive dialogues. At the very least, this entails continually expanding one's knowledge and perspectives. There is no way around the ongoing exploration of new phenomena in everyday culture, the systematic exploration of economic, political, legal, and artistic aspects of culture, ranging from folklore to high art, is crucial. This exploration includes a thorough examination of how these aspects are expressed through language. To accomplish this, individuals need to develop these skills, drawing from their own cultural background and heritage. Furthermore, it necessitates the timely development of competence in analyzing cultural axioms, primarily employing the methods of cultural philosophy that focus on a comparative analysis of processes in their full depth, breadth, and uniqueness.

The application of the theory of nonlinear connections in socio-humanitarian fields of knowledge is not solely linked to a reevaluation of our understanding of culture's structure and functions. One of its fundamental aspects is related to the process of change, a concept traditionally akin to the philosophical notion of «movement.» It's akin to the idea that rapid movement approaches a state of rest [32]. This concept bears a resemblance to artworks created by A. Labas, depicting passengers in high-speed transportation. In these works, the apparent

«trajectory» of the passenger's experience is almost indistinguishable from a fixed point in space. This visual shift, which revealed the potential of hieroglyphic cultures, aligns with the same transformative direction. It redirects the flow of thought from a linear to a nonlinear format. The processes described are beyond the reach of scientific statistics for measurement and control. They exist within the realm of language, evading precise quantification. Without such language or carefully articulated clarifications, any attempt at exact calculation is susceptible to inaccuracies stemming from improperly operationalized concepts or paradoxes that emerge when confronting ideas that cannot be directly operationalized. It is not always feasible to exclude these ideas from calculations since neglecting such metaphysical aspects often erodes the essence of culture. Immanuel Kant provided significant justification for the unscientific nature of concepts such as «God», «world» and «soul». He illustrated the adverse consequences that even a partial loss of these concepts could have on science. This situation becomes even more evident in the realm of ethics, as Kant argued that «ideas of pure reason» play dual roles in regulation and construction. These ideas hold a non-empirical significance in culture, contributing to an individual's sense of life's purpose. Their absence, even if it leads to more accurate calculations, can be detrimental to the human way of life or culture. Thus, the philosophy of communication retains its relevance, even when existentialism is not in the foreground.

Culture is intrinsically linked to the process of creating meaning. The term «logos,» which translates to a «rational word,» also embodies the concept of «meaning» in ancient Greek. Etymologically, «logos» traces back to the notion of counting and calculation. Its meanings encompass «report,» «reason,» and «law.» It is not a coincidence that many European languages associate «thinking» and «counting» [33]. You can engage in calculation (and thus responsibly believe) when you comprehend the need for trust. Otherwise, you may end up with fantastical outcomes that are unsuitable even for high-quality simulation. The crisis of the scientific model of knowledge, a topic extensively discussed by philosophers in the twentieth century, has brought the question of values back into the realm of analysis. Today, it is the moment to replace the inquiry about meaning at the forefront, of course, approached with the utmost correctness and responsibility. One promising approach to tackle this subject is A.V. Smirnov's theory of the collective cognitive unconscious, which focuses on the capacity for thought embedded in the language specific to a particular culture [34]. Hence, delving into the study of international relations processes necessitates addressing the nature of language and the cognitive patterns it conveys. A.V. Smirnov's statement remains valid: when viewed from the perspective of intercultural communication, a culture possesses less self-awareness than an external viewpoint engaged in translation. This observation resonates with R. Kipling's remark «Oh, the West is the West, the East is the East and they will not leave their places.» It prompts us to consider the fundamental principles of translation. Translation is seldom straightforward, as cultural and historical context often plays a pivotal role. Unless a «semantic primitive» directly represents a simple action, such naming provides minimal

information. Therefore, it can be argued that the accuracy of translation should be assessed based on the correspondence between the translated content and the third party involved – reality. However, philosophy has long demonstrated that the alignment of knowledge with factual reality is an analogy, and it is not always straightforward to verify this alignment through action, which remains an extra-cognitive phenomenon.

Another aspect to consider is how to verify this alignment with reality in situations where experimentation is not feasible, especially in cases requiring analytical predictions of potential future outcomes, particularly in the context of its applicability to international processes. For instance, the study of trends in migration legislation necessitates an exploration of the semantic core of both the host society and the migrant communities. These meanings, or rather, their compatibility or lack thereof, establish a field of negotiation, legitimizing certain forms of behavior while marginalizing or even criminalizing others. Additionally, this domain is not solely about meaning; it encompasses meaningful actions and practices. It's important to note that the Kipling ballad mentioned earlier is not just about words; it embodies common values – such as courage, honor and love (or more specifically, actions stemming from these values) – which bring together people from various origins and cultures.

Conclusion

To explore the renewed interest in the question of meaning within the examination of international processes, which complements and further delves into the rekindling of the question of values in this domain, it is crucial to utilize the methodology of cultural philosophy. This involves conducting novel investigations into the linguistic and practical aspects of these processes occurring within the sociocultural space. Equally crucial is the systematic comparison of the findings derived from corporate analyses of international intercultural communication activities. This comparison not only enables the scientific reconstruction of the semantic core that defines the distinct content of a given culture but also reveals the universal underpinnings within it.

Furthermore, introducing a significant number of philosophical terms into the educational process, along with the development of their corresponding content, to capture various facets of intercultural communication is pivotal in the context of the problem addressed in this article. Some of these terms include philosophical, comparative studies, sense-setting, and the axiological foundation of culture. Examining their practical significance through the lens of communication strategies elevates the skill set of international experts to a higher level.

The analytical approach outlined above is not arbitrary but rather a necessity. In the current landscape of global processes, any analyst must adopt a similar framework. However, this does not imply that contemplation on this subject is a matter of choice. Just as people inherently think logically, it does not render logic as a science redundant. Similarly, active participation in intercultural

communication, which presupposes the mastery of relevant competencies, does not eliminate the need for reflection on how to engage in international relations consciously. This analytical process forms the bedrock of a well-founded resolution of promising challenges, which, in turn, underpins intercultural interaction and simultaneously renders it complex in terms of the potential ramifications of particular decisions.

List of references

- 1 Белозеров В.К. Методы анализа стратегических культур // Очерки глобальных трансформаций: Политика, экономика, право. – 2022. – No 5 (15). – С. 29–49.
- 2 Tevdoy-Burmuli A. Populist discourse in mainstream parties: From crisis of modern polity to crisis of concept // SSRN Journal. – 2022.
- 3 Пайтинка Е. Культурная дипломатия в теории и практике современных международных отношений // Политические науки. – 2014. – No 17. – С. 95–108.
- 4 Robillard J. Philosophy of communication: What does it have to do with the philosophy of social sciences // *Cosmos and History: The journal of natural and social philosophy*. – 2006. – Vol. 2 (1) . – P. 245–260.
- 5 Padgett D.A. Teaching Race, class and cultural issues in Earth sciences to enhance multicultural education initiatives // *Journal of geoscience education*. – 2001. – No 4 (49). – P. 364–369.
- 6 Meyer E. The Culture map: Breaking through the invisible boundaries of Global Business // New York: PublicAffairs. – 2014. – P. 277
- 7 Luckmann T. Aspects of the theory of social communication // *The Russian sociological review*. – 2007. – No 3(6). – P. 3–20.
- 8 Aristotle’s metaphysics / Translated from the Greek by P.D. Pervov and V.V. Rozanov. – Theology and history of St. Thomas. – 2006.
- 9 Глаголев В.С. Вербальные и концептуальные аспекты методологического дискурса VII съезда РИСА // *Вестник МГИМО Университета*. – 2012. – No 6 (27). – С. 216–219.
- 10 Gold J.R., Gold M.M. Ancient and Modern // Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge. – 2021. – Series: Planning, History and Environment. – P. 35–70.
- 11 Силантева М. Межкультурный диалог как основа плодотворного сотрудничества в системе международного партнерства // *Современные исследования коммуникаций*. – 2013. – No 5 (2). – С. 14–17.
- 12 Ricœur P. The Conflict of Interpretations // Paris: Éd. du Seuil. – 2010. – P. 500.
- 13 Ricœur P. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics // Ed. D. Ihde. Nachdr Evanston: Northwestern Univ. Press. – 2010. – P. 512.
14. Arnett R., Mancino S. Hermeneutics and Semiotics // Bloomsbury Publishing. – No 1. – 2022. – P. 52-55.
- 15 Пружинин Б. Концепция А.В. Смирнова о логике смысла и философии сознания // *Вопросы философии*. – 2022. – С. 5–44.
- 16 Geertz C. The Interpretation of cultures: Selected essays // New York: Basic Books. –1973. – P. 470
- 17 Fornas J., Bolin J.F.G., Bolin P.G. Youth culture in late modernity // Sage Publications (CA). – 1994. –P. 56-60.
- 18 Luhmann N. What is communication? // *Communication Theory*. – 2006. – No 2. – P. 251–259.

- 19 Auwalu A., Yunusa M., Garga F. The Meaning and Theories of intercultural communication // Cambridge University Press & Assessment. – 2015. – No 125
- 20 Гончарова О. Социофонетическое направление в зарубежной лингвистике // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2018. – С. 119–122.
- 21 Martin J.N., Nakayama T.K. Intercultural communication in contexts // New York: McGraw-Hill Higher Education. – 2010. – P. 12.
- 22 Buriak N.Yu. The problems of linguistic personality in intercultural communication // NA. – 2014. – No 2. – P. 288–291.
- 23 Гуревич Т.М., Изотова Н.Н. Энтимологический код японской культуры // Японские исследования. – 2019. – С. 158.
- 24 Глаголев В.С. Модальность в праве: различия культурных контекстов // Право и управление, XXI век. – 2019. – No 3. – С. 21–28.
- 25 Tsui M. Social work supervision: Contexts and Concepts // Thousand Oaks, California. – SAGE Publications Inc. – 2005.
- 26 Navickas J.L. Hegel's Prefatory Notion of Subjectivity // Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity. – Dordrecht: Springer Netherlands – 1976. – P. 13–22.
- 27 Kerby A.P. The Adequacy of Self-Narration: A Hermeneutical approach // Philosophy and Literature. – 1988. – No 2 (12). – P. 232–244.
- 28 Morley D., Chen K.H. Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural studies. – London: Routledge. – 2011.
- 29 Wieting S.G., Polunbaum J. Epilogue: The future of exchange between local culture and global trends // Culture, Sport, Society. – 2001. – No 4 (2). – P. 237–254.
- 30 Charlton W. Society and God: Culture and Creed from a Philosophical Standpoint // The Lutterworth Press – 2020.
- 31 Sprock A.S., Gallegos J.P., Arteaga J.M. Generator of ethnocultural learning objects for the preservation of the languages, customs and traditions indigenous // 2014 XL Latin American Computing Conference (CLEI). – Montevideo, Uruguay: IEEE. – 2014. – P. 1–11.
- 32 Нопиянен О.А., Филимонова Н.В., Андреева Л.А. Cultural interaction and cultural conservatism. – 2019. – P. 350–358.
- 33 Могилевич Б.П. Структура межкультурной коммуникации: методологические аспекты // СП. – 2013. – No 2 (13). – С. 7–11.
- 34 Furnham A. Culture Shock: A review of the literature for practitioners // PSYCH. – 2019. – No 13 (10). – P. 1832–1855.

Transliteration

- 1 Belozero V.K. Metody analiza strategicheskikh kul'tur [Methods of Analysis of Strategic Cultures]. // Ocherki global'nyh transformacij: Politika, jekonomika, pravo. – 2022. – No 5 (15). – S. 29–49.
- 2 Tevdoy-Burmuli A. Populist discourse in mainstream parties: From crisis of modern polity to crisis of concept // SSRN Journal. – 2022.
- 3 Pajtinka E. Kul'turnaja diplomatija v teorii i praktike sovremennyh mezhdunarodnyh otnoshenij [Cultural Diplomacy in Theory and Practice of Contemporary International Relations]. // Politicheskie nauki. – 2014. – No 17. – S. 95–108.
- 4 Robillard J. Philosophy of communication: What does it have to do with the philosophy of social sciences // Cosmos and History: The journal of natural and social philosophy. – 2006. – Vol. 2 (1) . – P. 245–260.

5 Padgett D.A. Teaching Race, class and cultural issues in Earth sciences to enhance multicultural education initiatives // *Journal of geoscience education*. – 2001. – No 4 (49). – P. 364–369.

6 Meyer E. The Culture map: Breaking through the invisible boundaries of Global Business // *New York: PublicAffairs*. – 2014. – P. 277

7 Luckmann T. Aspects of the theory of social communication // *The Russian sociological review*. – 2007. – No 3(6). – P. 3–20.

8 Aristotle's metaphysics / Translated from the Greek by P.D. Pervov and V.V. Rozanov. – Theology and history of St. Thomas. – 2006.

9 Glagolev V.S. Verbal'nye i konceptual'nye aspekty metodologicheskogo diskursa VII sezda RISA [Verbal and Conceptual Aspects of the Methodological Discourse VII Convent RISA]. // *Vestnik MGIMO Universiteta*. – 2012. – No 6 (27). – S. 216–219.

10 Gold J.R., Gold M.M. Ancient and Modern // *Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge*. – 2021. – Series: Planning, History and Environment. – P. 35–70.

11 Silanteva M. Mezhekul'turnyj dialog kak osnova plodotvornogo sotrudnichestva v sisteme mezhdunarodnogo partnerstva [Intercultural Dialogue as Basis of Fruitful Cooperation in the System of International Partnership]. // *Sovremennye issledovanija kommunikacij*. – 2013. – No 5 (2). – S. 14–17.

12 Ricœur P. The Conflict of Interpretations // *Paris: Éd. du Seuil*. – 2010. – P. 500.

13 Ricœur P. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics // *Ed. D. Ihde. Nachdr Evanston: Northwestern Univ. Press*. – 2010. – P. 512.

14 Arnett R., Mancino S. Hermeneutics and Semiotics // *Bloomsbury Publishing*. – No 1. – 2022. – P. 52-55.

15 Pruzhinin B. Konceptcija A.V. Smirnova o logike smysla i filosofii soznaniya [The A.V. Smirnov's Concept of Logic of Sense and Philosophy of Consciousness]. // *Voprosy filosofii*. – 2022. – S. 5–44.

16 Geertz C. The Interpretation of cultures: Selected essays // *New York: Basic Books*. – 1973. – P. 470

17 Fornas J., Bolin J.F.G., Bolin P.G. Youth culture in late modernity // *Sage Publications (CA)*. – 1994. – P. 56-60.

18 Luhmann N. What is communication? // *Communication Theory*. – 2006. – No 2. – P. 251–259.

19 Auwalu A., Yunusa M., Garga F. The Meaning and Theories of intercultural communication // *Cambridge University Press & Assessment*. – 2015. – No 125.

20 Goncharova O. Sociofoneticheskoe napravlenie v zarubezhnoj lingvistike [Sociophonetic Direction in Foreign Linguistics]. // *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. – 2018. – S. 119–122.

21 Martin J.N., Nakayama T.K. Intercultural communication in contexts // *New York: McGraw-Hill Higher Education*. – 2010. – P. 12.

22 Buriak N.Yu. The problems of linguistic personality in intercultural communication // *NA*. – 2014. – No 2. – P. 288–291.

23 Gurevich T.M., Izotova N.N. Jentomologicheskij kod japonskoj kul'tury [The Entomological Code of Japanese Culture]. // *Japonskie issledovanija*. – 2019. – S. 158.

24 Glagolev V.S. Modal'nost' v prave: razlichija kul'turnyh kontekstov [Modality in Law: Cultural Contexts Differences]. // *Pravo i upravlenie, XXI vek*. – 2019. – No 3. – S. 21–28.

25 Tsui M. Social work supervision: Contexts and Concepts // *Thousand Oaks, California. – SAGE Publications Ins.* – 2005.

26 Navickas J.L. Hegel's Prefatory Notion of Subjectivity // Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity. – Dordrecht: Springer Netherlands – 1976. – P. 13–22.

27 Kerby A.P. The Adequacy of Self-Narration: A Hermeneutical approach // Philosophy and Literature. – 1988. – No 2 (12). – P. 232–244.

28 Morley D., Chen K.H. Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural studies. – London: Routledge. – 2011.

29 Wieting S.G., Polumbaum J. Epilogue: The future of exchange between local culture and global trends // Culture, Sport, Society. – 2001. – No 4 (2). – P. 237–254.

30 Charlton W. Society and God: Culture and Creed from a Philosophical Standpoint // The Lutterworth Press – 2020.

31 Sprock A.S., Gallegos J.P., Arteaga J.M. Generator of ethnocultural learning objects for the preservation of the languages, customs and traditions indigenous // 2014 XL Latin American Computing Conference (CLEI). – Montevideo, Uruguay: IEEE. – 2014. – P. 1–11.

32 Hopiaynen O.A., Filimonova N.V., Andreeva L.A. Cultural interaction and cultural conservatism. – 2019. – P. 350–358.

33 Mogilevich B.R. Struktura mezhkul'turnoj kommunikacii: metodologicheskie aspekty [The Structure of Cross-Cultural Communication: Methodological Aspect]. // SP. – 2013. – No 2 (13). – S. 7–11.

34 Furnham A. Culture Shock: A review of the literature for practitioners // PSYCH. – 2019. – No 13 (10). – P. 1832–1855.

Әлібаева А.Н.

Мәдениетаралық коммуникация философиясы

Аңдатпа. Мақалада қазіргі халықаралық қатынастар теориясындағы «мәдени бетбұрыстың» себептері мен салдары, сондай-ақ мәдениеттің жаһандық динамиканы қалыптастырудағы рөлі қарастырылады. «Мәдениет» ұғымы кең және жиі екіұшты болғанымен, ол халықаралық субъектілер арасындағы өзара әрекеттесулерді түсінуде маңызды рөл атқарады. Бұл зерттеуде мәдениет ұғымын халықаралық процестерді талдауда қолдану логикалық және философиялық тұрғыдан қарастырылады. Мұндай тәсіл әлеуметтік қауымдастықтарды белгілі бір тілдер арқылы идеалдық объектілер мен құндылықтарды сипаттайтын және олардың өкілдерінің материалдық тәжірибесінде көрініс табатын түрлі мағыналық жүйелер ретінде түсінуге көмектеседі. Осы семантикалық жүйелерді қайта құру арқылы зерттеуде әртүрлі мәдениеттер салыстырылады және коммуникация процесіндегі мәдениетаралық өзара әрекеттестіктің маңыздылығы атап өтіледі. Бұрынғы зерттеулерде құнды эмпирикалық материалдар ұсынылғанымен, мәдениетаралық диалогқа қатысты теориялық қорытындылардың жетіспеушілігі байқалады. Бұл зерттеу диалогты негізгі компонент ретінде қарастыра отырып, мәдениетаралық коммуникацияның теориялық моделін әзірлеу арқылы осы олқылықты толтыруды көздейді. Зерттеу нәтижелері мәдениетті мәдениетаралық коммуникация мен халықаралық қатынастардағы әмбебап интегратор ретінде көрсетеді, сондай-ақ қазіргі жаһандық өзара әрекеттестіктерге мәдени факторлардың қалай әсер ететіндігі туралы жаңа көзқарас ұсынады.

Түйін сөздер: Мәдениетаралық қарым-қатынас, семантикалық доминанттар, халықаралық қатынастар, «жаңа семантикалық болжам», мәдениет әмбебап интегратор ретінде.

Алибаева А.Н.

Философия межкультурной коммуникации

Аннотация. В статье рассматриваются причины и последствия «культурного поворота» в современной теории международных отношений с акцентом на роль культуры в формировании глобальной динамики. Хотя «культура» — это широкое и часто неоднозначное понятие, она играет важную роль в понимании взаимодействий между международными акторами. В данном исследовании анализируется, как концепция культуры может быть применена для изучения международных процессов с использованием логического и философского подхода. Такой подход помогает интерпретировать социальные сообщества как различные системы смыслообразования, где идеальные объекты и ценности описываются через определённые языки и отражаются в материальных практиках их представителей. Путём реконструкции этих семантических рамок в исследовании проводится сравнение различных культур и подчеркивается важность межкультурного взаимодействия в процессе коммуникации. Несмотря на значительные эмпирические данные, представленные в предыдущих исследованиях, существует заметный дефицит теоретических обобщений, касающихся межкультурного диалога. Настоящее исследование направлено на восполнение этого пробела путём разработки теоретической модели межкультурной коммуникации, с акцентом на диалог как ключевой компонент. Полученные результаты подчеркивают роль культуры как универсального интегратора в межкультурной коммуникации и международных отношениях, предлагая новые перспективы на то, как культурные факторы влияют на современные глобальные взаимодействия.

Ключевые слова: Межкультурная коммуникация, смысловые доминанты, международные отношения, «новое смыслополагание», культура как универсальный интегратор.

СЕМИОЗИС КАК АТРИБУТ КУЛЬТУРЫ

¹Ташбулатова Махаббат Козуевна, ²Саудабекова Эльмира Картамбаевна

¹makhabbat.tashbulatova@narxoz.kz, ²elmira.saudabekova@narxoz.kz

^{1,2}НАО Университет Нархоз (Алматы, Казахстан)

¹Tashbulatova Makhabbat, ²Saudabekova Elmira

¹makhabbat.tashbulatova@narxoz.kz, ²elmira.saudabekova@narxoz.kz

^{1,2}Narxoz University (Almaty, Kazakhstan)

Аннотация. В статье анализируется третья по статусу (наряду с материальной и духовной) сфера культуры, получившая название «семиосфера». Эта сфера образована специальной деятельностью – знаковой деятельностью (иначе – семиозисом). Подвергаются анализу некоторые основные толкования сущности знака и особенно символа. Предлагается авторское их понимание. Отмечается, что адекватно определить сущность знака возможно, лишь опираясь на диалектику идеального (по-немецки –Ideelle) и реального. Многие же исследователи не учитывают данную диалектику, вследствие чего допускают различного рода ошибки. В статье отмечается, что символ – это, во-первых, знак-артефакт, а во-вторых, знак, наделенный повышенным ценностным смыслом. В завершение критике подвергается позиция, редуцирующая всю культуру к семиосфере.

Ключевые слова: культура, знак, символ, семиозис, семиосфера, идеальное (Ideelle) и реальное.

Введение

Культура всецело является продуктом человеческой деятельности и человеческих взаимоотношений. Принято делить культуру на материальную и духовную. Данное разделение не следует проводить категорически. Различие между той и другой не является абсолютным. Одна без другой не существует. Осуществляя самую грубую работу, человек осуществляет одновременно и духовную деятельность, без которой эта работа в принципе невозможна. Аналогично обстоит и с духовной деятельностью. Она неизбежно сопровождается материальной деятельностью: она всегда выполняется и воплощается в каком-то материале. Однако имеется в составе культуры еще один вид деятельности, который вряд ли возможно однозначно отнести либо к материальному, либо к духовному уровню культуры. Это – знаковая деятельность, или семиозис (от древнегреческого **σημείον**, что значит «знак»).

По мнению авторов, знаковая деятельность играет одну из ключевых ролей в культуре. Она является важнейшим средством коммуникации между людьми, давая им возможность выражать свои чувства, мысли и идеи по-

средством мимики, жестов, слов и т. д. Знаки – простые и сложные, как, например, символы – несут в себе глубокий смысл и транслируют самую различную социально значимую информацию. Знаковая деятельность играет важную роль и в формировании, фиксации и установлении различных форм и уровней идентичности. Именно знаковая деятельность (или семиозис) и является предметом настоящего исследования.

Методология исследования

Ведущим в статье является деятельностный подход, позволяющий рассматривать семиозис как специфическую форму человеческой деятельности, несводимой ни к её материальному, ни к её духовному аспекту. Применены также категории формы и содержания, а также категории идеального и реального. Они помогли сделать вывод, что знак невозможен без означаемого, без того, знаком чего он является. Следовательно, бытие знака не является чем-то самостоятельным. Оно является исключительно функциональным бытием.

1. Знак как социокультурный феномен

Человеческую культуру принято подразделять на материальную и духовную. Разделение это не является и не может являться абсолютным. Каждая из них не может существовать без единства со своей противоположностью. Самый что ни на есть духовный феномен содержит в себе элементы материального и наоборот. К. Маркс в своё время писал: «На “духе” с самого начала лежит проклятие – быть “отягощённым” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоёв воздуха, звуков – словом, в виде языка» [1, с. 29]. Язык (первоначально устный) возникает вместе с возникновением человека-человечества. Иначе говоря, вместе с его материальной и духовной культурой. Язык возникает как своеобразный посредник между духовной и материально-практической деятельностью и является особым видом культуры, обеспечивающим как ту, так и другую деятельность, а также связь и взаимопонимание между людьми.

Известный французский лингвист Ф. де Соссюр проводил различие между языком и речью. «По нашему мнению, - писал он, - понятие языка не совпадает с понятием речевой деятельности вообще; язык – только определённая часть – правда, важнейшая часть – речевой деятельности. Он является социальным продуктом, совокупностью необходимых условностей, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию, функционирование способности к речевой деятельности, существующей у каждого носителя языка. Взятая в целом, речевая деятельность многообразна и разнородна; протекая одновременно в ряде областей, будучи одновременно физической, физиологической и психической, она, помимо того, относится и к сфере индивидуального, и к сфере социального; её нельзя отнести определённо ни к одной категории явлений человеческой жизни, так как неизвестно, каким образом всему этому можно сообщить единство.

В противоположность этому язык представляет собою целостность сам по себе, являясь, таким образом, отправным началом (principe) классификации. Отводя ему первое место среди явлений речевой деятельности, мы тем самым вносим естественный порядок в эту совокупность, которая иначе не поддается классификации» [2, с. 47 – 48]. Он, кроме того, утверждал, что «естественной для человека является не речевая деятельность как говорение (langage parlé), а способность создавать язык, то есть систему дифференцированных знаков, соответствующих дифференцированным понятиям» и «единство в речевую деятельность вносит язык» [2, с. 49]. Существенна также его трактовка языка. «Язык, - утверждал он, - есть система знаков, выражающих понятия, а, следовательно, его можно сравнивать с письменностью, с азбукой для глухонемых, с символическими обрядами, с формами учтивости, с военными сигналами и т. д. и т. п. Он только наиважнейшая из этих систем» [2, с. 54]. Он, кроме того, писал о возможности специальной науки о знаках и называл её *семиологией*. Как известно, такая наука действительно появилась. Правда её название *семиотика*.

Ф. де Соссюр прав в том, что язык – феномен более широкий, чем речь (как устная, так и письменная). Язык есть система знаков. Но что есть знак? Ю. А. Шрейдер пишет: «Вряд ли сто́ит пытаться определить, что такое знак. Это невозможно, как невозможно определить никакое из первоначальных понятий науки» [3, с. 4]. Это, однако, не так. Знак есть предмет (в самом широком смысле: слово, вещь, жест, мимика, графическое начертание и т. д.), который среди множества прочих предметов занимает особое положение. Прочие предметы представляют только самих себя, тогда как знак представляет собой не самого себя, а какой-то иной предмет (опять же в самом широком смысле). Предмет, исполняющий функцию знака, предполагает то, что он собою означает. Он – *десигнат*, или *сигнификат*, а то, что он собою означает, определяется как *денотат*, или *референт*. Слово языка не есть тот предмет, с которым оно соотнесено. Предмет в слове представлен не реально, а *идеально* (ideell). Поэтому противопоставлять язык как знаковую систему другим видам знаков (о которых также упоминает де Соссюр) мировоззренчески и методологически *неуместно* (нерелевантно). Денотат – это предмет, который представлен в предмете-знаке как его десигнат. И представлен он не в реальном своём облике-бытии, а идеально.

Но эта представленность одного предмета в другом и через другой осуществляется не сама собой, не без человека с его сознанием и мышлением как уровнем сознания. Она в нём представлена, как уже отмечено, идеально. Но что значит «идеально», что такое идеальное? «Идеальное, - пишет Э.В. Ильенков, - есть... не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, *общественно определенная форма активности человеческого существа*. В природе самой по себе, в том числе в природе человека, как биологического существа, идеального нет. По отношению к естественно-природной организации человеческого тела оно имеет такой же внешний характер, как и по отношению к тому

материалу, в котором оно реализуется, опредмечивается в виде чувственно воспринимаемой вещи» [4, с. 189 – 190]. Значение идеально; его невозможно не только потрогать, но и увидеть. Оно доступно лишь сознанию.

Значениями могут наделяться как предметы культуры, так и природные феномены. В Архаике, как известно, действительность разделялась на сакральную и профанную (иначе: священную и мирскую). Среди множества, казалось бы, обычных предметов выделялись те, которые, по верованиям первобытных людей, являлись иерофанией (священноявлением). «Священный камень, - пишет М. Элиаде, - остается камнем; внешне(точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную» [5, с. 18]. Человек может наделять значениями (временно или надолго) любые природные или культурные феномены. Деятельность невозможна без придания значения тем или иным её предметностям. «Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, - пишет Г.С. Батищев, - человек населяет его огромным множеством идеальных значений, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет «означает» всё то, что деятельность заставляет его «означать» в соответствии с логикой, распределенной в других предметах и опредмеченной в данном хотя бы фрагментарно. И только *вместе* со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет» [6, с. 229]. «Человеческая цивилизация, - пишет создатель науки о знаках Ч. У. Моррис, - невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков – а возможно, и вообще интеллект следует отождествить именно с функционированием знаков» [7, с. 45]. Но в этом своём предположении он, конечно, неправ.

Тем не менее, он дал более или менее приемлемое определение семиозиса. Он писал: «Этот процесс в традиции, восходящей к грекам, обычно рассматривали как включающий три (или четыре) фактора: то, что выступает как знак; то, на что указывает (*refersto*) знак; воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком. Эти три компонента семиозиса могут быть названы соответственно *знаковым средством* (или *знаконосителем*) (*signvehicle*), *десигнатом* (*designatum*) и *интерпретантой* (*inter-pretant*), а в качестве четвёртого фактора может быть введён *интерпретатор* (*interpreter*)» [7, с. 47]. В другой работе Моррис называет и пятый компонент. Это «*контекст*, в котором встраивается знак» [8, с. 130]. Всё это, конечно, правильно. Особенно важно, что Моррис ввёл интерпретатора знака, которому он адресован. Но он опустил ещё один важный компонент, говоря его языком, - интерпретатора знака, который является адресантом. Как и многие представители семиотики, он не ставит в центр культуры человека – творца и воссоздателя культуры в целом и в частности творца семиозиса.

Таким образом, в человеческой культуре можно выделить три относительно самостоятельных вида человеческой деятельности: 1) материальную, точнее – практическую, 2) духовную и 3) знаковую, именуемую *семиозисом*, а наука о ней называется семиотикой (название ей дал Дж. Локк). Знаками, как уже сказано, могли служить и служили различные культурные и природные феномены. Базовой знаковой системой является язык (прежде всего устный, а потом уже письменный). Язык как знаковую систему можно определить как *нулевую* степень знаковости в том смысле, что без языка вообще невозможны человек, его культура и общество. Но существовали и существуют также знаки-артефакты – специально изготовленные предметы, выполняющие исключительно знаковую функцию. Конечно, письменный язык – тоже артефакт, но мы в рамках данной статьи относим его (конечно, условно) к нулевой знаковой системе. Примерами неязыковых знаков являются дорожные указатели, воинские знаки отличия, эмблемы спортивных клубов, государственные ордена и медали и т. п. Существуют знаки разрешительные и знаки запрети-тельные; существуют знаки предупредительные (например, изображение человеческого черепа со скрещёнными костями под ним на трансформаторных будках). Существуют знаки временные и знаки относительно постоянные. Существуют ситуативные знаки, например, метки на деревьях незнакомого леса, чтобы не заблудиться.

Существуют знаки, появившиеся весьма давно, но со временем они меняют своё значение. К примеру, знак в виде наложенных друг на друга треугольников вершинами вверх в первобытном обществе в рамках культа плодородия означали соединение мужского (верхний треугольник) и женского (нижний треугольник) начал; в эзотерических учениях (например, в теософии) он означал единство духовного и материального начал Универсума; а в нынешнее время он расположен в центре государственного флага Израиля и называется «Маген Давид» («Звезда Давида»). И подобных примеров можно привести немало.

Все знаки в рамках наличной культуры выстроены по вертикали в плане наличия или отсутствия в них ценностного содержания, а обладающие им соотносятся по степени присутствия в них этого содержания. Существуют в этой связи ценностно нейтральные знаки. Таковы, например, знаки (изобразительные или же световые, а для глухих – и звуковые) пешеходных переходов, автомобильные сигналы, дорожные указатели, указатели входа и выхода в зданиях и т. д. Ценностно нагруженные знаки подразделяются на два вида. К первому относятся знаки, обозначающие статус человека или того или иного сообщества (производственного, спортивного и т. п. коллектива). Таковы же знаки воинских различий, медали, ордена. Ко второму виду относятся религиозные знаки (к примеру, крест в христианстве, полумесяц в исламе, знак Тримурти в индуизме, мánдала в индуизме и буддизме и т. д.), а также государственные знаки (государственный герб и государственный флаг).

А. Ф. Лосев высказал следующую мысль: «поскольку слово знак обладает огромным количеством значений, то его удобно будет называть “символом”»

[9, с. 245]. С этой мыслью согласиться нельзя. Во-первых, все согласны в том, что знак указывает на что-то отличное от себя. «Знак, - отмечает А. А. Ветров, - всегда является знаком чего-то. Именно это отношение к чему-то другому делает один предмет знаком другого предмета» [10, с. 18]. Во-вторых, как отмечено выше, в культуре существует градация знаков. И символ в этой градации, будучи по своей сущности знаком, занимает своё особое положение. Все знаки сгруппированы в систему. И к рассмотрению этой системы мы и переходим.

2. Семиотическое измерение культуры, или Семиосфера

Все знаки и знаковые комплексы культуры выстроены в более или менее строгую субординацию. Критерием их различения является их социальная и культурная *значимость*. Существуют знаки и знаковые комплексы, которые адресованы узкому кругу людей (например, знаки каких-то обществ, к примеру, профсоюза или масонской ложи). Существуют знаки, адресованные большим общностям, а также те, которые ориентированы на всех граждан государства. Имеются и международные знаки, например, знак ООН.

Высшей степенью значимости является *ценность* (разумеется, не в смысле цены). В первобытной культуре с самого её начала формируется и функционирует два рода семиотических средств: 1) те, которые обслуживают профанную, мирскую сторону жизнедеятельности, и 2) те, которые обслуживают сакральную сферу жизнедеятельности. Второй род семиотических средств является более высоким, чем первый. В теократических государствах религиозный семиозис почитается более высоким, чем секулярный.

Человеческая культура немислима и невозможна без специфического рода деятельности, функция которой заключается в создании особого измерения культуры, которое Ю. М. Лотман назвал *семиосферой*. Имя этой деятельности, как понятно из вышеизложенного, - *семиозис*. Семиозис существует в двух взаимно дополняющих друг друга формах: 1) в форме придания предметам культуры (опредмеченным деятельности) *значения, значимости или (и) смысла*; 2) в форме создания специальных предметов, основное назначение которых состоит в манифестации этих значения, значимости и смысла (знаков, эмблем, символов и т. д.) и в оперировании ими. При этом семиосфера не представляет собой некоторой обособленной области культуры, подобно науке, религии, политике и т. п. Она пронизывает собою все подобные области и те предметности, которые охватываются этими областями. Различие между понятиями значения и значимости заключается в том, что значение – это характеристика предмета *для него самого*; значимость же – это уже характеристика предмета для других. Поэтому значение в принципе (но не всегда) ценностно *нейтрально*; значимость же всегда в той или иной степени ценностно *нагружена*: предмет *значим* (то есть *полезен* или *ценен*) для кого-либо. Понятие смысла, как и понятие значимости, всегда полезно или ценностно нагружено.

Правда, с понятием смысла не всё окончательно ясно. Согласно А.Ф. Лосеву, «смысл есть одна из самых трудных философских категорий, и безусловно логически формулировать его – предприятие весьма замысловатое. Здесь мы имеем дело с каким-то особым видом бытия, не материального и не идеального. Иррелевантность всякого смысла и его виртуальная структура вообще редко поддавалась в истории философии какому-нибудь точному анализу. Но знак, несомненно, относится к той области смыслового, не будучи ни материальным телом, которое он обозначает, ни материальным носителем, без которого он фактически невозможен, ни просто такой системой отношений, которые исчерпали бы его до конца [9, с. 236]. Согласно Ю.А. Шрейдеру, смысл – это «внеположенная сущность феномена, оправдывающая его существование, связывая его с более широким пластом реальности. Определяя место феномена в некоторой целостности, смысл превращает его осуществление в необходимость, соответствующую онтологическому порядку вещей [11, с. 576]. «Смыслы, - сказано в “Википедии”, - доминируют над значением» [12].

Надо сказать, что многие термины полисемантичны. Можно сказать, что, к примеру, значимость по статусу выше значения. Но только когда оно берётся в гносеологическом аспекте. И тот же термин «значение» за пределами гносеологического аспекта уже почти тождествен термину «значимость». Например, в выражении «Данный предмет имеет большое значение». Здесь слово «значение» имеет ценностную составляющую, тогда как в сугубо гносеологическом плане оно ценностно нейтрально. Так же и с понятием «смысл». К примеру, в символической логике (заметим: название «символическая» этой логике придано чисто произвольно) понятие «смысл» и понятие «значение» идентичны. Следовательно, понятие «смысл» приобретает атрибуты оправданности, уместности и т. д. вне его гносеологического употребления. Там оно приобретает те атрибуты, которые А. Ф. Лосев определяет как иррелевантные.

Придание культурным или природным феноменам значения, значимости или смысла есть придание им *семиотического статуса*. Такое придание совершается постоянно и по отношению почти к любому феномену культуры и даже к природным феноменам в той мере, в какой они осваиваются предметной человеческой деятельностью. Сам по себе этот феномен не является специальным семиотическим средством, но обладает *семиотичностью, знаковостью*. При этом семиотичность, знаковость представляет собой лишь аспект, или срез, предметов, а не является самими этими предметами. Особые семиотические средства образуются: 1) либо посредством *изъятия* некоего предмета из его привычного функционирования, *лишения* или *модерирования* (погашения) его привычных качеств и значимости и *придания* ему одной-единственной функции – *быть* только семиотическим средством; 2) либо посредством изготовления специальных семиотических средств. И в том и в другом случае эмпирические и вещественные характеристики предмета, ставшего знаком или символом, утрачивают свой эмпирический

и вещественный статус и приобретают исключительно *функциональное личное бытие*. Значение, значимость и смысл, который вкладывается в семиотическое средство, *невозможно* вывести из эмпирически-вещественных характеристик знака или символа; последние – только их *носители*. Знаками предметы делает не их телесность, а те значения или смыслы, которые в них опредмечены, и которые придают им исключительно функциональное бытие. Лишённые своего функционального бытия, семиотические средства культуры утрачивают приданные им значение, значимость и смысл и превращаются в предметы, обладающие всего лишь тем или иным семиотическим аспектом того или иного семиотического статуса.

Человеческая культура, чем на большей ступени своего развития она находится, тем более она структурирована внутри себя. Уже на первых стадиях постпервобытного общества общественная действительность разделяется на два уровня. Это тот период, как отмечает М. М. Бахтин, «когда время личных, бытовых, семейных событий индивидуализировались и отделились от времени коллективной исторической жизни общественного целого, когда появились разные масштабы для измерения *событий* частной жизни и *событий истории* (они очутились в разных плоскостях). Хотя *абстрактно* время осталось единым, но *сюжетно* оно раздвоилось. Сюжеты частной жизни не распространяемы, не переносимы на жизнь общественного целого (государства, нации); сюжеты (события) исторические стали чем-то специфически отличным от сюжетов жизни частной (любовь, брак); они перекрещивались лишь в некоторых специфических точках (война, брак короля, преступление), от этих точек расходясь всё же в разных направлениях...» [13, с. 457]

В этой ситуации формируются два параллельных относительно друг друга уровней семиозиса – 1) обыденно-повседневно-бытовой, или низкий, и 2) официальный, или высокий. В первый вошли многие знаковые средства, выработанные в архаической культуре; во второй – ряд обладавших и в Архаике высоким статусом, а также вновь выработанные (связанные прежде всего с институтом государства и права). Именно на этом уровне вырабатываются многие новые символы.

Дальнейшее развитие общества и культуры состоит в том, что постепенно основные способы отношения человека к миру (познавательный, эстетический, религиозный), во-первых, возвышаются над обыденно-бытовым уровнем, входя в него лишь своими низшими уровнями и в синкретическом виде, а во-вторых, отделяются друг от друга, создавая свои сферы и максимально замыкаясь в них. Исключение составляет этическое отношение человека к миру. Как отмечает О. Г. Дробницкий, «нравственность не ограничивается какой-либо *предметно-обособленной*, пространственно или иным образом локализуемой сферой явлений. Напротив, мораль присутствует во всех областях общественной жизни – частного бытия и политики, межгосударственных и межличных, классовых и семейных отношений; она затрагивает поведение человека в сферах материального производства и экономических операций, духовного творчества и научно-познавательной деятельности,

в общении с окружающими и в отношении индивида к самому себе» [14, с. 229].

В каждой из названных выше и других больших и малых обособленных друг относительно друга, частично пересекающихся и отчасти замкнутых на себя общественных сферах вырабатываются свои собственные релевантные внутри них семиотические комплексы, содержания и смыслы которых не всегда доступны людям, занятым в других таких же сферах. Мы не станем анализировать их, а обратимся к феномену символа как одному из важнейших семиотических средств культуры.

«Слово символ, - писал еще Ч. С. Пирс (1839 – 1914), - имеет столько значений, что прибавить еще одно – только повредить языку» [15, с. 93]. С тех пор этих значений, конечно, умножилось. И, следовательно, ситуация остаётся прежней. Глава московско-тартуской семиотической школы Ю. М. Лотман пишет: «Слово символ – одно из самых многозначных в системе семиотических наук» [16, с. 240].

А. Ф. Лосев отмечает, что в обиходе слово «символ» часто употребляется как «знак». Но аргументация от обихода в науке и философии неприемлема. «Символ, - справедливо отмечает А. Я. Флиер, - это в первую очередь знак, соответствующий всем параметрам знака... Но не всякий знак – символ» [17, с. 38]. Правда, имеется и иная точка зрения. Она принадлежит М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорскому. Согласно им, «символы не являются знаками в реальном смысле слова. Если знак - это нечто такое, что всегда находится на уровне функционирующих дуализмов – “знак - обозначаемое”, “субъект - объект”, то символы будут выступать как некоторые *знакоподобные* образования: <...>Символы мыслятся нами как репрезентации не предметов и событий, а *сознательных посылок и результатов сознания*» [18, с. 99]. Не вдаваясь в аргументацию ввиду ограниченности объёма статьи, отметим своё принципиальное несогласие с данной позицией. Символ, конечно, - знак, но знак особого рода.

А теперь спрашивается, что делает *просто* знак знаком-символом? На данный вопрос в общем виде ответил А. Ф. Лосев, который писал: «Символ вещи, данной при помощи какого-нибудь изображения или без него, всегда есть нечто оформленное и упорядоченное. Он содержит в себе всегда какую-то *идею*, которая оказывается законом всего его построения» [19, с. 25]. И потому он не только ценностно не нейтрален, но аккумулирует в себе ценность в высшей степени. Таковы государственный герб и флаг, какие-либо святыни (исторические, религиозные и иные подобного же ранга). Ю. М. Лотман отметил одну особенность функционирования символов. Он отметил, что «элементарные по своему выражению символы обладают большей культурно-смысловой ёмкостью, чем сложные. Крест, круг, пентаграмма обладают значительно бóльшими смысловыми потенциями, чем “Аполлон, сдирающий кожу с Марсия”, в силу разрыва между выражением и содержанием, их непроективности друг на друга. Именно “простые” символы образуют символическое ядро культуры, и именно насыщенность ими и позволяет судить о

символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом» [16, с. 242].

В завершение статьи отметим, что существует реальная возможность семиотического *редукционизма*, то есть редукции всего содержания культуры к её семиотическому измерению. В аспекте семиотики культура есть система разнообразных знаков и целых знаковых комплексов. Но знак не есть самостоятельный феномен; его бытие есть исключительно функциональное бытие: он служит для того, чтобы обозначать нечто, отличное от себя, денотат. Знак без того, знаком чего он является, есть нечто бессмысленное или, по крайней мере, невозможное. Но именно таким образом представители семиотического редукционизма истолковывают знаки и знаковые системы. В их трактовке культура выступает как система знаков, семиотическая система сама по себе *безо всего* того, что эти знаки – в своей системе и каждый в отдельности – означают. Именно данным видом редукционизма страдает московско-тартуская семиотическая школа. Некоторые из представителей семиотического редукционизма не только трактуют культуру как своеобразный текст, но универсализируют само понятие текста. Так, В. Н. Топоров, обсуждая вопрос о соотношении пространства и текста, пишет: «Как бы то ни было, легко можно указать два логических полюса этого соотношения: Текст *пространствен* (т. е. он обладает признаком пространственности, размещается в “реальном” пространстве, как это свойственно большинству сообщений, составляющих основной фонд человеческой культуры) и *пространство есть текст* (т. е. пространство как таковое может быть понято как сообщение)» [20, с. 227]. А для Ю. М. Лотмана даже личность – феномен семиотический: «Граница личности есть граница семиотическая» [21, с. 264].

Заключение

Исследование показало, что наряду с материальной и духовной деятельностью в культуре существует ещё и третья специализированная деятельность – знаковая деятельность, или семиозис. В ходе своего развития, а также по ходу развития и внутренней дифференциации культуры знаковая деятельность образовала целую относительно самостоятельную сферу, которая получила название семиосферы. Она настолько является относительно самостоятельной в составе культуры и в то же время функционально обеспечивает две другие относительно самостоятельные сферы – материальную и духовную, - что создаётся видимость, будто вся культура сводится к семиосфере.

Список литературы

- 1 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. –М.: Политиздат, 1955. – С. 7 – 544.
- 2 Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: «Прогресс», 1977. – с. 31 – 285.

- 3 Шрейдер Ю. А. Логика знаковых систем. (Элементы семиотики). – М.: «Знание», 1974. – 64 с.
- 4 Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
- 5 Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 143 с.
- 6 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 191 – 275.
- 7 Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С. 45 – 97.
- 8 Моррис Ч. У. Из книги «Значение и означивание». Знаки и действия // Семиотика. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С. 129 – 143.
- 9 Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
- 10 Ветров А. А. Семиотика и её основные проблемы. – М.: Политиздат, 1968. – 263 с.
- 11 Шрейдер Ю. Смысл // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 3. – М.: «Мысль», 2010. – С. 576 – 577.
- 12 Смысл // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Смысл>
- 13 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 3. Теория романа (1930 – 1961). – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 340 – 511.
- 14 Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. – М.: «Наука», 1974. – 388 с.
- 15 Пирс Ч. Что такое знак? // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. - №3 (7). – 2009. – С.88 – 95.
- 16 Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство-СПб», 2010. – С. 240 – 249.
- 17 Флиер А. Я. Символ в культуре // Семиозис и культура: Современные культурные практики. – Сыктывкар: Изд-во СГУ, 2021. – С. 36 – 43.
- 18 Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 217 с.
- 19 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Изд. 2-е, испр. – М.: «Искусство», 1995. – 320 с.
- 20 Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. – С. 227 – 284.
- 21 Лотман Ю. М. Понятиеграницы // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство-СПб», 2010. – С. 257 – 268.

Transliteration

- 1 Marks K., Engels F. Nemeckaya ideologiya [The German ideology] // Marks K., Engels F. Sochineniya. Izd. 2-е. Т. 3. – М.: Politizdat, 1955. – S. 7 – 544.
 - 2 Sossyur F. de. Kurs obshej lingvistiki [Course in General Linguistics] // Sossyur F. de. Trudy po yazykoznaniiyu. М.: «Progress», 1977. – S. 31 – 285.
 - 3 Shrejder Yu. A. Logika znakovykh sistem. (Elementy semiotiki) [Logic of Sign Systems (Elements of semiotics)]. – М.: «Znaniye», 1974. – 64 с.
-

- 4 Il'enkov E. V. Dialekticheskaja logika. Oчерki istorii i teorii [Dialectical Logic. Essays on History and Theory]. – М.: Politizdat, 1974. – 271 s.
- 5 Eliade M. Svyashennoe i mirskoe [The Sacred and Profane]. – М.: MGU, 1994. – 143 s.
6. Batishev G. S. Deyatel'nost'naya sushnost' cheloveka kak filosofskij princip [The Human Activity Essence as a Philosophical Principle] // Batishev G. S. Izbrannye proizvedeniya. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. – S. 191 – 275.
7. Morris Ch. U. Osnovaniya teorii znakov [Foundations of the Theory of Signs] // Semiotika. Antologiya. Izd. 2-e, ispr. i dop. – М.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2001. – S. 45 – 97.
- 8 Morris Ch. U. Iz knigi «Znachenie i oznachivanie». Znaki i dejstviya [From the Book “Meaning and Signification”. Signs and Actions] // Semiotika. Antologiya. Izd. 2-e, ispr. i dop. – М.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2001. S. 129 – 143.
- 9 Losev A. F. Znak. Simvol. Mif [Sign. Symbol. Myth]. – М.: Izd-vo MGU, 1982. – 479 s.
- 10 Vetrov A. A. Semiotika i eyo osnovnye problemy [Semiotics and its Main Problems]. – М.: Politizdat, 1968. – 263 s.
- 11 Shrejder Yu. Smysl [Meaning] // Novaya filosofskaya enciklopediya. V 4-h t. T. 3. – М.: «Mysl», 2010. – S. 576 – 577.
- 12 Smysl [Meaning] // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Smysl>
- 13 Bahtin M. M. Formy vremeni i hronotopa v romane. Oчерki po istoricheskoy poetike [The Forms of Time and Chronotope in the Novel. Essays on Historical Poetics] // Bahtin M.M. Sobranie sochinenij. T. 3. Teoriya romana (1930 – 1961 gg.). – М.: Yazyki slavyanskih kultur. 2012. – S. 340 – 511.
- 14 Drobnickij O. G. Ponyatie morali. Istoriko-kriticheskij oчерk [The Concept of Morality. Historical-Critical Essay]. – М.: «Nauka», 1974. – 388 s.
- 15 Pirs Ch. S. Chto takoe znak? [What is a Sign?] // Vestnik Tomskogo gos. un-ta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya. – № 3 (7). –2009. – S. 88 – 95.
- 16 Lotman Yu. M. Simvol v sisteme kultury [The Symbol in the System of Culture] // Lotman Yu. M. Semiosfera. – SPb.: «Iskusstvo-SPB», 2010. – S. 240 – 249.
- 17 Flier A. Ya. Simvol v kulture [A Symbol in Culture] // Semioz i kultura: Sovremennye kulturnye praktiki. – Syktyvkar: Izd-vo SGU, 2021. – S. 36 – 43.
- 18 Mamardashvili M. K., Pyatigorskij A. M. Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvole i yazyke [Symbol and Consciousness. Metaphysical Reasoning About Consciousness, Symbolism and Language]. – М.: Shkola «Yazyki russkoj kultury», 1997. – 217 s.
- 19 Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [The Problem of Symbol and Realistic Art]. Izd. 2-e, ispr. – М.: «Iskusstvo», 1995. – 320 s.
- 20 Toporov V. N. Prostranstvo i tekst [Space and Text] // Tekst: semantika i struktura. – М.: Nauka, 1983. – S. 227 – 284.
- 21 Lotman Yu. M. Ponyatie granicy [The Concept of Border] // Lotman Yu. M. Semiosfera. – SPb.: «Iskusstvo-SPB», 2010. – S. 257 – 268.

**Ташбулатова М. К., Саудабекова Э. К.
Семиоз мәдениет атрибуты ретінде**

Аңдатпа. Мақалада мәдениеттің «семиосфера» деп аталатын үшінші статусы (материалдық және рухани саламен қатар) талданады. Бұл сфера ерекше қызмет – семиотикалық белсенділік (басқаша айтқанда - семиоз) арқылы қалыптасады. Авторлар белгінің және әсіресе символдың мәні туралы кейбір негізгі түсініктемелерді талдайды.

Мақалада осы ұғымдардың авторлық түсінігі ұсынылады. Идеал (неміс тілінде *Ideelle*) мен шынайы диалектикасына сүйену арқылы ғана белгінің мәнін адекватты түрде анықтауға болатыны атап өтіледі. Көптеген зерттеушілер бұл диалектиканы ескермейді, соның салдарынан әртүрлі қателіктер жібереді. Мақалада символдың, біріншіден, белгі-артефакт, екіншіден, жоғарылатылған құндылық мәні бар белгі екені атап көрсетілген. Қорытындылай келе, бүкіл мәдениетті семиосфераға дейін төмендететін ұстаным сынға ұшырайды.

Түйін сөздер: мәдениет, белгі, символ, семиоз, семиосфера, идеал (*Ideelle*) және шынайы.

**Tashbulatova M., Saudabekova E.
Semiosis as an Attribute of Culture**

Abstract. The article analyzes the third in status (along with the material and spiritual) sphere of culture, called the “semiosphere”. This sphere is formed by special activity - sign activity (otherwise - semiosis). The authors analyze some basic interpretations of the essence of a sign and especially a symbol. The article offers the author’s understanding of these concepts. It is noted that it is possible to adequately determine the essence of a sign only by relying on the dialectics of the ideal (in German *Ideelle*) and the real. Many researchers do not take this dialectic into account, as a result of which they make various kinds of mistakes. The article notes that a symbol is, firstly, a sign-artifact, and secondly, a sign endowed with an increased value meaning. In conclusion, the authors criticize the position that reduces all culture to the semiosphere.

Key words: culture, sign, symbol, semiosis, semiosphere, ideal (*Ideelle*) and real.

КЛЮЧЕВЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ КАК ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ГРАМОТНОСТИ И ТОЛЕРАНТНОСТИ*

¹*Кожамжарова Майра Жанайдаровна,*
²*Аубакирова Салтанат Советовна,* ³*Ахметова Гаухар Галымовна,*
⁴*Салимова Райгуль Сабыровна*
¹*mayra_2901@mail.ru,* ²*aubakur@mail.ru,* ³*gaukharika@mail.ru,*
⁴*salimova_raigul@mail.ru*
^{1,2,3,4}*Торайгыров университет (Павлодар, Казахстан)*

¹*Kozhamzharova Mayra,* ²*Aubakirova Saltanat,*
³*Akhmetova Gauhar,* ⁴*Salimova Raigul*
¹*mayra_2901@mail.ru,* ²*aubakur@mail.ru,* ³*gaukharika@mail.ru,*
⁴*salimova_raigul@mail.ru*
^{1,2,3,4}*Toraighyrov University (Pavlodar, Kazakhstan)*

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются методологические подходы к исследованию религиозности, как основы для изучения и решения вопросов, связанных с выявлением уровня религиозного знания и формированием религиозной грамотности и толерантности.

Целью данной статьи является систематизация научно-теоретических подходов к исследованию обозначенной проблемы, а также выявление методологических проблем, связанных с ее изучением. В статье обосновывается необходимость рассмотрения проблемы религиозной грамотности и толерантности в условиях трансформации религиозного сознания современной молодежи. Обозначенные причины религиозного ренессанса в культуре современности, подчеркивают необходимость более глубоких исследований, которые бы раскрывали причины роста религиозности. Авторами изучены и представлены существующие многомерные и одномерные модели измерения религиозности, их возможности и недостатки, а также акцентируется внимание на необходимость качественного анализа обозначенной проблемы.

Отмечается, что существующие методики, как правило, сосредоточены на количественном анализе, оставляя за пределами исследования внутренние мотивации и ориентиры. Подчеркивается необходимость перехода к более комплексным и качественным методам анализа, которые могут раскрыть сущностные аспекты религиозности, а следовательно, религиозной грамотности и толерантности. Это не только улучшит качество научных исследований, но и окажет положительное влияние на решение актуальных и перспективных задач развития общества.

* Статья подготовлена в рамках финансирования Комитета науки МНВО РК (АР 23484991 «Повышение культурной толерантности и религиозной грамотности молодежи в условиях модернизации общественного сознания современного Казахстана»).

Важность данной темы требует дальнейшего исследования, направленного на создание интегративных подходов, которые смогут учесть, как количественные, так и качественные аспекты религиозности, что, в свою очередь, будет способствовать формированию более толерантного и взаимопонимающего общества.

Ключевые слова: религия, религиозность, религиозная грамотность, толерантность, религиозная идентификация, молодежь, постсекулярное общество.

Введение

В настоящее время религия занимает существенно важное место в общественной и духовной жизни Казахстана. Религиозный «ренессанс» присущ различным слоям и группам населения, но особенно он заметен в молодежной среде.

Повышенное внимание к религии и выдвигание ее на передний план, как отмечает С. Хантингтон, происходит в моменты коренных ценностных сдвигов [1]. В конце XX века, как во всем мире, так и на постсоветском пространстве, в том числе, и в Казахстане, произошли именно такие трансформационные процессы ценностных основ. В обществе сформировалась идеологическая дезориентация, которая привела к образованию разлома в социальном опыте, разрыву нравственно-интеллектуальной связи поколений, утрате идеологии, которая определенным образом регулировала духовно-нравственную сферу. Вместе с тем, следует отметить, что в отличие от современной религиозности, ориентированной на внешнюю презентацию, советская система в религиозном плане позиционировала идею о том, что вера является личным убеждением и не должна проявляться внешне. Обозначенные проблемы способствовали обращению людей к истокам своей культуры, идентичности и религиозности. Особенно чувствительной к этому процессу оказалась молодежь.

Актуализация вопросов религиозной грамотности молодежи обусловлена тем, что сторонники новой веры (религиозности) культивируют недовольство и противопоставление своих религиозных взглядов духовному опыту нашей культуры, которая была выработана поколениями предков в результате длительного культурно-исторического развития. Они усиливают и культивируют конфронтацию между традицией и новыми верованиями, тем самым создают угрозу культурно-исторической идентичности нашей страны. Культивирование новой религиозности зачастую имеет агрессивный характер. Более того, в условиях глобальных трансформационных процессов представители нетрадиционных течений пытаются насаждать молодежи религию, представленную через призму их узкокорыстных интересов, где заведомо заложено искажение смыслообразующей ценности религии и в дальнейшей «перспективе» может привести к уничтожению этнической, культурной и гражданской идентичности. Интерес к религиозности, религиозной грамотности, толерантности молодежи объясняется также тем, что именно эти аспекты будут определять религиозно-мировоззренческий климат будущего страны.

Когда речь идет о религиозной грамотности среди молодежи, необходимо понять контекст исследования проблемы: имеются ли в виду знания молодежью вероучительных основ той или иной религии, с которой они себя идентифицируют. Либо религиозная грамотность подразумевает знания молодежью общих закономерностей возникновения религии, истории религии, вероучительных основ той или иной религии и т.д., в независимости от их религиозной принадлежности. В случае последнего, проблема религиозной грамотности уходит в плоскость преподавания дисциплины религиоведческого знания и связана с определением форм, методов, компетенций формирования религиоведческой грамотности у обучающихся. Если же речь идет о религиозной грамотности, которая раскрывается через религиозную идентификацию, их предрасположенность к религиозности, то данная проблема может быть решена только через призму изучения феномена религиозности в целом.

В связи с вышеизложенным, проблема религиозной грамотности в данной работе будет рассматриваться через изучение существующих в современном исследовательском поле научно-теоретических подходов к анализу религиозности. Основная цель статьи заключается в оценке и определении методологических оснований, подходов и направлений исследований, ориентированных на понимание религиозности, религиозной грамотности и толерантности в современной исследовательской среде. Важным аспектом также является выявление положительных и противоречивых сторон применяемых подходов.

Методология

Для проведения исследования были применены общенаучные методы, метод системного анализа, включающий в себя общие философские, религиоведческие, культурологические, социологические методы и инструменты.

Теоретической основой исследования проблемы феномена религиозности, религиозной грамотности и толерантности послужили результаты анализа отечественного и зарубежного опыта по изучению обозначенной проблемы.

В целом, методологическая основа исследования была построена на принципах междисциплинарного подхода, объединяющего знания и методы из таких областей, как философия, социология, культурология, история, религиоведение и психология, что позволило достичь концептуальной целостности рассмотрения проблемы, комплексного понимания сущности религиозности, религиозной идентификации, религиозной грамотности и толерантности в современном казахстанском обществе.

Понятийный аппарат исследования

Важно отметить, что терминология и понятийный аппарат, применяемые в исследованиях религии, остаются недостаточно разработанными и не име-

ют однозначной интерпретации в социально-гуманитарных науках. Обозначим смысловые границы ключевых понятий, используемых в рамках данного исследования.

Религиозность – сложный многомерный феномен, обозначающий глубину и степень вовлеченности индивида в систему религиозных отношений. Религиозность играет важную роль в социальных исследованиях, так как редуцирует со многими индикаторами измерения. При помощи данного понятия можно рассматривать различные стороны религиозных установок, религиозного поведения, религиозной идентификации и толерантности.

Религиозная идентичность – это конфессиональная идентичность, представляющая религиозное самоопределение человека. Вместе с тем это чувство, «уходящее корнями в глубины бессознательного» и недоступное «объективным» методам исследования, но измеряемое посредством факторов его внешнего проявления [2].

Религиозная грамотность в контексте авторской позиции означает как знание вероучительных основ исповедуемой религии, так и процесс, направленный на формирование знаний о религии в познавательном мировоззренческом ключе, как культурно-историческом феномене, включающий понимание сущности религии, ее истории и современного состояния, основы конструктивной и деструктивной религиозности, а также наличие толерантности по отношению к лицам с иными убеждениями и способности к плодотворному сосуществованию и социальному взаимодействию в современном казахстанском обществе.

–Следует также подчеркнуть, что необходимость рассмотрения проблемы культурной толерантности в рамках религиозной проблематики объясняется тем, что в современном обществе имеет место проблема религиозной нетерпимости. На наш взгляд, в условиях полиэтничности и поликонфессиональности казахстанского общества изучение проблемы толерантности в религиозной сфере объективно обусловлено самой спецификой современного общества страны. Формирование религиозной грамотности и культурной толерантности, в том числе и религиозной, в конечном итоге, должно быть направлено на закрепление в казахстанском социуме межрелигиозного согласия и диалога.

Специфика религиозных ориентиров современности

Проблему религиозной грамотности, толерантности невозможно рассмотреть вне плоскости феномена религиозности, природа которого тесно сопрячена с мировоззренческими установками и представлениями человека. Как известно, данный феномен представляет собой довольно сложный, внутренне противоречивый, мировоззренческий процесс и здесь важна роль религиозных знаний, так как на основе целого комплекса представлений (образовательных, культурных, ценностных, культовых, поведенческих и других), формируется самоидентификация, социальное поведение, отношение к

людям других конфессий и культур, морально-нравственное развитие индивида.

История духовной жизни постсоветского пространства с XX века по настоящее время характеризуется динамичными процессами её трансформации. Современные исследователи условно выделяют три этапа: традиционный, секулярный и постсекулярный [3].

Вопросы религии в традиционной культуре Казахстана, хотя и требуют объективного исследования и осмысления, тем не менее, в этот период, они оставались в пределах своих границ.

Секулярный период характеризуют как период религиозной индифферентности [4, с. 161], когда институты церкви были отделены от государства и религия играла незначительную роль в обществе.

Особый исследовательский интерес вызывает постсекулярный период: время, когда социализация молодого поколения страны происходит в условиях калейдоскопа культурных кодов, расширения культурных границ, формирования виртуального пространства коммуникации, религиозных предпочтений и новых религиозных течений, трансформации нравственных норм.

Как справедливо подчеркивает российский исследователь Чернецов А.М., «с наступлением постсекулярной эпохи стало невозможно ставить знаки равенства между номинальной конфессиональной принадлежностью, фактическими метафизическими убеждениями, религиозными практиками, поведенческими паттернами, национальной самоидентификацией» [5, с.137].

Характеризуя сложность и особенность религиозности постсекулярной эпохи, исследователи отмечают, что индивиды в этот период стали сами конструировать свою индивидуальную модель веры, их религиозные представления могут сочетать в себе элементы различных религиозных учений, собственных прочтений и объяснений. Более того они могут не принимать участие в жизни своей общины, в повседневной практике не сверять свои действия и поступки с религиозными убеждениями, обращение к высшим силам носит утилитарный характер, т.е ориентировано на получение их содействия в достижении мирских целей, но не на совершенствование самого индивида к лучшему. Религиозные ориентиры постсекулярного периода характеризуют как лоскутную или эклектичную религиозность [6, с. 163-165].

Научно-теоретические подходы к исследованию феномена религиозности

В связи с вышеизложенными процессами характерными для всей современности, а также с возрастанием роли религии в казахстанском обществе, влияния новых верований на сознание и религиозные представления молодежи различными научно-исследовательскими организациями, центрами и государственными органами проводятся исследования, направленные на оценку религиозной ситуации, определения уровня религиозности, религиозной грамотности, толерантности молодежи Казахстана. Согласно результатам ис-

следования «Молодежь Казахстана» за 2023 год, проведенного по заказу Министерства информации и общественного развития Республики Казахстан, вера и религия входят в пятерку доминирующих ценностей из предложенных 16, причем как показывает исследование ее значимость возрастает с каждым годом. Так, по сравнительным результатам исследования с 2021 по 2023 гг., ценность веры устойчиво держит 5-ое место, что соответствует в 2021 г. – 16,2%, в 2022 году – 18,1%, в 2023 г. – 18,7%. Согласно динамике по годам, ценность веры и религии имеет тенденцию к увеличению [7, с. 187].

В научной литературе имеется достаточный массив исследований, направленный на изучение проблем религиозности, религиозной грамотности, культурной толерантности особенно среди молодежи. Однако, рост динамики религиозности молодого поколения, распространение различных псевдорелигиозных, экстремистских и радикальных течений, оккультных практик свидетельствуют о необходимости более глубинных исследований, раскрывающих причины такого роста. Отсутствие общепринятых подходов в отношении методов и вопросов, которые должны быть применены для определения уровня и степени религиозности, религиозной идентификации, религиозной грамотности и толерантности отмечают и сами эксперты. В настоящее время данная проблема в научном пространстве находится на уровне методических споров. То есть в научном сообществе не выработан единый теоретический подход к исследованию данного феномена.

Проблема религии и религиозности традиционно являлась предметом философского осмысления. Однако, как социальный феномен, она стала активно рассматриваться в социальной философии и к XIX-XX вв. сформировалось определенное социально-философское понимание религиозности [8, с. 7].

Классиками исследования вопросов религии и религиозности считают К. Маркса. М. Вебера, Э. Дюркгейма [9, с. 123].

В XX-XXI вв. многомерность и междисциплинарность исследуемого феномена привела к тому, что проблема религиозности стала рассматриваться на стыке различных наук: социологии религии, психологии религии, истории религии, философии религии и др.

В поиске возможных способов измерения уровня и глубины религиозности, религиозной идентификации, религиозной грамотности, религиозного образования большая работа проводится зарубежными и российскими исследователями: Олпортом Г., Россом Д., Куном М. и Макпартлендом Т., Гриммитом М., Халлом Дж., Богдановской И.М., Чернецовым М.А., Грудиной Т.Н., Прутсковой Е.В., Маркиным К.В., Синелиной Ю.Ю., Бабич Н.С., Хоменко В.И. и др.

Казахстанскими исследователями Масалимовой А.Р., Сатершиновым Б.М., Байтеновой Н.Ж., Сейтахметовой Н.Л., Курманалиевой А.Д., Борбасовой К.М., Рысбековой Ш.С., Буровой Е.Е., Бейсеновой Б.К., Тышхан К., Бишмановым К., Орынбековым Н., Тастанбековой А.Д., Аймагамбетовой О.Х., Алимбаевой З.Т., Сабировой Р.Ш. и другими, данная проблема актуализируется не только теоретической, но в большей мере в практической плоскости. Проблема

религиозной грамотности, культурной толерантности рассматривается через призму религиозной идентичности, выявления религиозных ориентаций молодежи, религиозного «климата», с целью недопущения вовлечения их в нетрадиционные, деструктивные религиозные течения.

Существенная роль в исследовании обозначенных вопросов принадлежит социологии религии, являющейся одним из направлений современного религиоведения, которая для изучения исследуемой проблемы широко применяет количественные и качественные методы социальных измерений, как анкетирование, экспертный опрос, гайды, фокус-группы.

В настоящее время в социологии религии выделяют многомерные (Олпорт Г., Богдановская И.М., Кун М., Макпартленд Т.) и одномерные (Бабич Н.С., Хоменко В.И., Пруцкова Е.В., Маркин К.В.) модели исследования религиозности [10, с. 189].

Авторами многомерной модели религиозности являются американские ученые, которые включили в данную модель такие индикаторы, как религиозный опыт, вера, религиозный культ, знания основ исповедуемой религии, религиозные мотивы, влияющие на поведение человека. При этом под религиозными переживаниями человека ими понимается религиозный опыт, исполнение религиозных догматов, как вера. Под культом подразумевают религиозное поведение человека, включающее посещение мечети и церкви, совершение молитвы, поста и др. Внутренние чувства и потребности, побуждающие человека к определенным действиям, представляются как религиозные мотивы, которые определяют поведение человека [11, с. 171].

Олпортом Г., являющимся одним из основателей многомерной модели, был введен термин «религиозная ориентация», составными элементами которого он выделил внешнюю и внутреннюю религиозность. Внешняя религиозность понимается как инструмент для достижения собственных целей, когда человек использует религию для своего удобства. Как отмечает сам Олпорт Г., человек с внешней религиозной ориентацией обращен к Богу, но не отстранен от самого себя. Этот тип религиозности по сути своей – щит для центрированности на себе [12, с. 108].

Под внутренней религиозностью Олпорт Г. подразумевает людей, которые живут и следуют согласно своей вере. Для них религия является основным мотивом их действий и поведения. Все потребности, даже сильные, они считают менее важными и стремятся подчинить их религиозным убеждениям и предписаниям. Именно внутренняя религиозность мотивирует и наполняет их жизнь смыслом [12, с. 108].

Несмотря на то, что религиозность, как отмечают исследователи, понятие объемное и многозначное, тем не менее, в исследовательской практике, в качестве альтернативы многомерной модели изучения религии сформировалась одномерная модель исследования религиозности, базирующаяся на измерительной шкале «предрасположенности к религии». Как отмечалось выше, проблемы религиозной грамотности молодежи невозможно рассматривать вне контекста изучения проблемы религиозности в целом. Основная

идея одномерной модели исследования проблем религиозности связана с использованием одномерного индикатора религиозности, когда определяется одномерный признак, являющийся базовым. Основанная на данном одномерном признаке универсальная шкала, позволяет сравнивать уровни религиозности различных групп, идентифицирующих себя верующими, а также позволяет оценить динамику развития их религиозности.

Также одномерная шкала дает возможность выявить как предрасположенность к религии, так и степень вовлеченности в нее. То есть данная модель позволяет выяснить, кто и насколько вовлечен в ту или иную религию, либо имеет лишь предрасположенность быть вовлеченным в нее. Вместе с тем, заметим, что быть вовлеченным в религию и иметь предрасположенность к религии не являются тождественными действиями. Выявление вовлеченности показывает скрытую, ранее не проявленную религиозность, а предрасположенность показывает только лишь готовность к принятию религиозных идей и практик. Поэтому исследование предрасположенности к религии является перспективным в плане заложенной в ней возможности влияния на формирование религиозной культуры, религиозной грамотности и толерантности. Достоинством данной модели является возможность ее применения для масштабных социологических исследований.

Таким образом, в исследовательскую среду для определения религиозности прочно вошел такой инструмент как шкала измерения. Существенная роль в изучении обозначенной проблемы принадлежит психологии религии. В рамках данной области науки выработано большое количество психологических шкал. Их классификация предложена Хиллом П. и Худом Р. в работе «Меры религиозности» (1999г.), где они систематизировали и представили 125 социально-психологических шкал религиозности [13, с. 80].

Существуют и другие методы, созданные разными исследователями. Современные российские ученые в области психологии религии разработали ряд психодиагностических инструментов для изучения религиозности, таких как «Тест для определения структуры индивидуальной религиозности» Щербатых Ю.В. и анкета «Религиозная ориентация» Богдановской И.М. и др.

Как показал проведенный анализ, несмотря на то, что в настоящее время существует достаточно большое количество различных исследований по проблеме религии, религиозности, тем не менее, в данных исследованиях основной акцент делается на количественные измерения, хорошо поддающиеся статистическому анализу. Однако, в них не хватает аналитических выводов. Большинство таких исследований направлены на выявление аспектов практической религиозности, то есть религиозного поведения. Однако, изучение религии и религиозности как социокультурного феномена требует качественного анализа и методически комплексного подхода, раскрывающего причины его существования, объясняющего то, как функционируют религиозные ценности и насколько они востребованы в современном обществе [14, с. 483] и молодежью в том числе.

Также важно подчеркнуть, что многие исследования начинаются с определения религиозной самоидентификации личности. При этом для решения

данной проблемы в исследовательской традиции сформировался принцип поляризации по схеме: верующий / неверующий, мусульманин / христианин, православный / католик и др. Однако уровень современных проблем религиозной сферы требует не только простого формального конфессионального деления, но и выявления внутренних мотивов обращения человека к религии, нахождения более точного основания для такого деления, так как при поляризационном подходе эти основания размыты, что снижает информативность результатов исследования.

Заключение

На основании вышеизложенного можно резюмировать, что в исследовательском пространстве изучения религиозности, религиозной грамотности и толерантности сформировались разнообразные подходы и методики, разработанные в философии, социологии и психологии религии.

Вместе с тем, несмотря на разнообразие подходов, методов и моделей в исследованиях религиозности, религиозной грамотности и толерантности, не выработаны универсальные теоретические подходы, не разработан общий инструментарий и базовые индикаторы для измерения уровня религиозности, которые могли бы в перспективе позволить дать возможность определить внутренние мотивы молодежи к религиозности, вере и их связь с установками на толерантность.

К сожалению, большинство разработанных методик ориентированы на количественное измерение, которые высвечивают лишь внешнюю сторону религиозности, а внутренние (сущностные) мотивации и ориентиры остаются вне поля исследования. Для преодоления указанных затруднений исследовательскому сообществу необходимо выйти за границы исключительно эмпирических методов изучения указанного феномена.

Более углубленный анализ представленных научно-теоретических подходов к исследованию религиозности, религиозной грамотности и толерантности будет представлен в последующих публикациях, построенных на базе как эмпирических данных социологических исследований, так и качественном анализе внутренних (сущностных) мотивов и ориентиров религиозности. Решение обозначенных методологических проблем имеет важное значение, так как от точности полученных результатов будут эффективно решаться текущие и перспективные задачи развития нашего общества.

Список литературы

1 Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York, 1996.

2 Овдиенко В.В., Сидоренко Н.С. Религиозность как социокультурное явление // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2014. – № 2. [Электронный ресурс] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/reliгиозnost-kak-sotsiokulturnoe-yavlenie>

- 3 Лепешкин Д. Г. Постсекуляризм как феномен культуры (диалектика старого и нового) : Дисс. на соис. уч. ст-ни канд. культурологии 24.00.01. – Иваново, 2022. – 129 с.
- 4 Синелина Ю.Ю. Сикуляризация в социальной истории России. – М. : Akademia, 2004. – 216 с.
- 5 Чернецов М. А. Опыт социально-философского исследования постсоветской религиозности: специфика и методологическая основа // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2022. – № 1. – С. 135–146. [Электронный ресурс] URL <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2022-1-135>.
- 6 Задорин И.В., Хомякова А.П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). – 2019. – № 3(94). – С. 161-184. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-94-3-161-184.
- 7 Ахантаева С.Ж., Кожабекова Д.А., Сулейменова М.Ж., Арғынбаева Ж.Ж., Альшанская А.А., Касимова Г.М. Социологическое исследование «Молодежь Казахстана»: НИЦ «Молодежь». – Астана, 2023. – 276 с. [Электронный ресурс] URL <https://eljastary.kz/upload/iblock/830/dygfgydxa2x0ndoesilqkd4lel2jk2a.pdf>
- 8 Лобазова О.Ф. Религиозность современного российского общества: социально-философский анализ // Автореферат дисс... канд. филос. наук. – М., 2009. – С. 7.
- 9 Хлопкова О.В., Трансформация подходов к исследованию религиозности в социальных науках // Научный журнал «Человек. Социум. Общество». – 2020. – С. 122-129.
- 10 Грудина Т.Н. Религиозность и ее интерпретация: многообразие методов социологического измерения // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2022. – № 28(3). – С. 186-210. [Электронный ресурс] URL <https://doi.org/10.24290/1029-3736-2022-28-3-266-299>
- 11 Джумагельдинов М.Н., Алимбаева Р.Т., Сабирова Р.Ш., Есимова А.Э., Садыканова Р.Е. Религиозные ориентации современной казахстанской молодежи // Адам әлемі. – 2023. – № 2 (96). – С. 168-180.
- 12 Олпорт Г. Личность в психологии. – М. : Ювента. – 1998. – 345 с.
- 13 Медведева Е.Н. Проблемы методологии исследования в отечественной психологии религии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2014. – Т. 14. – №4. – С. 78-83.
- 14 Ивлева М.Л., Курилов С.Н., Россман В.И. Религиозные ценности глазами молодежи: опыт социологического исследования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2018. – Т. 18. – № 3. – С. 481-493. DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-3-481-493

Transliteration

- 1 Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York, 1996.
- 2 Ovdienko V.B., Sidorenko N.S. Religioznost' kak sociokul'turnoe javlenie [Religiosity as a Sociocultural Phenomenon] // Gumanitarnye, social'no-jekonomicheskie i obshhestvennye nauki. – 2014. – № 2. [Electronic resource] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznost-kak-sotsiokulturnoe-yavlenie>
- 3 Lepeshkin D. G. Postsekularizm kak fenomen kul'tury (dialektika starogo i novogo) [Post-Secularism as a Cultural Phenomenon (dialectic of old and new)].: Diss. na sois. uch. st-ni kand. kul'turologii 24.00.01. – Ivanovo, 2022. – 129 s.

4 Sinelina Ju.Ju. Sikuljarizacija v social'noj istorii Rossii.[Socialization in the Social History of Russia] – M. : Akademia, 2004. – 216 s.

5 Chernecov M. A. Opyt social'no-filosofskogo issledovanija postsovetsoj religioznosti: specifika i metodologicheskaja osnova [Experience in Socio-Philosophical Research of Post-Soviet Religiosity: Specifics and Methodological Basis] // Intellekt. Innovacii. Investicii. – 2022. – № 1. – S. 135–146. [Electronic resource] URL <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2022-1-135>.

6 Zadorin I.V., Homjakova A.P. Religioznaja samoidentifikacija respondentov v massovyh oprosah: chto stoit za deklaracijami [Religious Self-Identification of Respondents in Mass Surveys: what is Behind the Declarations] // Politija: Analiz. Hronika. Prognoz (Zhurnal politicheskoy filosofii i sociologii politiki). – 2019. – № 3(94). – S. 161-184. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-94-3-161-184

7 Ahantaeva S.Zh., Kozhabekova D.A., Sulejmenova M.Zh., Arfynbaeva Zh.Zh., Al'shanskaja A.A., Kasimova G.M. Sociologicheskoe issledovanie «Molodezh' Kazahstana» [Sociological Research “Youth of Kazakhstan”]: NIC «Molodezh'». – Astana, 2023. – 276 s. [Electronic resource] URL <https://eljastary.kz/upload/iblock/830/dygfgydxa2x0ndoosilqkd4lel2jk2a.pdf>

8 Lobazova O.F. Religioznost' sovremennogo rossijskogo obshhestva: social'no-filosofskij analiz [Religiosity of Modern Russian Society: Socio-Philosophical Analysis] // Avtoreferat diss... kand. filos. nauk. – M., 2009. – S. 7.

9 Hlopkova O.V., Transformacija podhodov k issledovaniju religioznosti v social'nyh naukah [Transformation of Approaches to the Study of Religiosity in the Social Sciences] // Nauchnyj zhurnal «Chelovek. Socium. Obshhestvo». – 2020. – S. 122-129.

10 Grudina T.N. Religioznost' i ee interpretacija: mnogoobrazie metodov sociologicheskogo izmerenija [Religiosity and its Interpretation: a Variety of Methods of Sociological Measurement] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 18. Sociologija i politologija. – 2022. – № 28(3). – S. 186-210. [Electronic resource] URL <https://doi.org/10.24290/1029-3736-2022-28-3-266-299>

11 Dzhumagel'dinov M.N., Alimbaeva R.T., Sabirova R.Sh., Esimova A.Je., Sadykanova R.E. Religioznye orientacii sovremennoj kazahstanskoj molodezhi [Religious Orientations of Modern Kazakhstani Youth] // Adam əlemi. – 2023. – № 2 (96). – S. 168-180.

12 Olport G. Lichnost' v psihologii [Personality in Psychology]. – M.: Juventa. – 1998. – 345 s.

13 Medvedeva E.N. Problemy metodologii issledovanija v otechestvennoj psihologii religii [Problems of Research Methodology in Russian Psychology of Religion] // Izvestija Saratovskogo universiteta. Novaja serija. Serija Filosofija. Psihologija. Pedagogika. – 2014. – T. 14. – №4. – S. 78-83.

14 Ivleva M.L., Kurilov S.N., Rossman V.I. Religioznye cennosti glazami molodezhi: opyt sociologicheskogo issledovanija [Religious Values Through the Eyes of Young People: the Experience of Sociological Research] // Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Sociologija. – 2018. – T. 18. – № 3. – С. 481-493. DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-3-481-493

Кожамжарова М.Ж., Аубакирова С.С., Ахметова Г.Г., Салимова Р.С.

Діндарлық феноменін зерттеудегі басты тәсілдер діни сауаттылықты және толеранттылықты қалыптастыру негізі ретінде

Аннотация. Мақалада діни білім деңгейін анықтау және діни сауаттылық пен толеранттылықты қалыптастыруға қатысты мәселелерді зерттеу мен шешудің негізі ретінде діндарлық мәселесін зерттеудің әдіснамалық тәсілдері қарастырылған.

Бұл мақаланың мақсаты – анықталған мәселені зерттеу барысында ғылыми-теориялық тәсілдерін жүйелеуге және зерттеуге байланысты әдістемелік мәселелерді анықтау болып табылады. Мақалада діни сауаттылық пен толеранттылық мәселесін қазіргі жастардың діни санасының трансформациясы контекстінде қарастыру қажеттілігі негізделеді. Қазіргі мәдениеттегі діни ренессанстың анықталған себептері діндарлықты арту себептерін ашатын тереңірек зерттеу қажеттігін алға тартады. Авторлар діндарлықты өлшеудің мүмкіндіктері мен кемшіліктерін зерттеп, көп өлшемді және бір өлшемді модельдерін ұсынды, сонымен қатар анықталған мәселені сапалы талдау қажеттілігіне назар аударды.

Қолданыстағы әдістер, әдетте, сандық талдауға назар аударады, ішкі мотивациялар мен нұсқауларды зерттеу шеңберінен тыс қалдырады. Діндарлықтың, демек, діни сауаттылық пен толеранттылықтың маңызды аспектілерін аша алатын жан-жақты және сапалы талдау әдістеріне көшу қажеттілігі атап өтіледі. Бұл ғылыми зерттеулердің сапасын арттырып қана қоймай, қоғамдық дамудың ағымдағы және болашақ мәселелерді шешуге де оң әсерін тигізеді.

Бұл тақырыптың маңыздылығы діндарлықтың сандық және сапалық аспектілерін ескере алатын интеграциялық тәсілдер жасауға бағытталған зерттеулерді талап етеді, бұл өз кезегінде толерантты және өзара бірін-бірі түсіне алатын қоғамды қалыптастыруға ықпал етеді.

Түйін сөздер: дін, діндарлық, діни сауаттылық, толеранттылық, діни сәйкестендіру, жастар, постсекулярлық қоғам.

Kozhamzharova M., Aubakirova S., Akhmetova G., Salimova R.

Key Approaches to the Study of the Phenomenon of Religiosity as the Basis for the Formation of Religious Literacy and Tolerance

Abstract. The article discusses methodological approaches to the study of religiosity as a basis for studying and solving issues related to identifying the level of religious knowledge and the formation of religious literacy and tolerance.

The purpose of this article is to systematize scientific and theoretical approaches to the study of the designated problem, as well as to identify methodological problems associated with its study. The article substantiates the need to consider the problem of religious literacy and tolerance in the context of the transformation of the religious consciousness of modern youth. The identified causes of the religious renaissance in the culture of modernity emphasize the need for deeper research that would reveal the causes of the growth of religiosity. The authors have studied and presented the existing multidimensional and one-dimensional models of measuring religiosity, their possibilities and disadvantages, and also focuses on the need for a qualitative analysis of the identified problem.

It is noted that existing methods, as a rule, focus on quantitative analysis, leaving internal motivations and guidelines outside the study. The need to move to more comprehensive and qualitative methods of analysis that can reveal the essential aspects of religiosity, and therefore religious literacy and tolerance, is emphasized. This will not only improve the quality of scientific research, but also have a positive impact on solving urgent and promising problems of society's development.

The importance of this topic requires further research aimed at creating integrative approaches that can take into account both quantitative and qualitative aspects of religiosity, which, in turn, will contribute to the formation of a more tolerant and mutually understanding society.

Keywords: religion, religiosity, religious literacy, tolerance, religious identification, youth, post-secular society.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИСЛАМСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ*

¹*Сейтахметова Наталья Львовна, ²Жандосова Шолпан Мулькимановна*

¹*natalieseyt@mail.ru, ²sholpan_zhandosova@mail.ru*

^{1,2}*Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)*

¹*Seitakhmetova Natalya, ²Zhandossova Sholpan*

¹*natalieseyt@mail.ru, ²sholpan_zhandosova@mail.ru*

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

Аннотация. В данной статье представлен комплексный философско-религиоведческий анализ концепции справедливости в контексте исламского политического дискурса. Исследование раскрывает эволюцию понимания справедливости в исламской политической мысли, начиная с классического периода до современных интерпретаций. Особое внимание уделяется рассмотрению корреляции между религиозными предписаниями ислама и их практическим воплощением в политико-правовой сфере мусульманских государств. Авторы анализируют ключевые аспекты исламской концепции справедливости, включая социальную и правовую составляющие, и их влияние на формирование политической культуры в мусульманском мире. В работе исследуются различные подходы к интерпретации справедливости в трудах исламских богословов и философов, а также их отражение в современных политических дискурсах мусульманских стран. Статья также затрагивает вопросы соотношения традиционных исламских представлений о справедливости с современными концепциями прав человека и демократических ценностей.

Ключевые слова: Ислам, справедливость, политический дискурс, исламская политическая мысль, социальная справедливость, религиозная философия, политическая культура, мусульманское право.

Введение

В современном мире, характеризующемся глобальными трансформациями и усложнением социокультурных процессов, концепция справедливости приобретает особую значимость как фундаментальный элемент общественного устройства. Исламский политический дискурс, сформировавшийся на

* Исследование проведено в рамках финансирования фундаментального научного исследования Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан – грант BR20280977 «Современные концептуальные подходы к содержанию справедливости и ее реализации в казахстанском обществе в условиях глобальных трансформаций».

протяжении веков, предлагает уникальный взгляд на феномен справедливости, интегрируя религиозные, этические и политические аспекты в целостную систему мировоззрения.

Справедливость как этическая категория в исламском политическом дискурсе является практически тождественной категориям «равенства» и «свободы». Исламский политический дискурс, сложившийся в результате поиска теоретических оснований и концептуализации феноменов власти, политики и морали, является весьма обширным, но имеющим две тенденции: прагматическую и этическую. Политический исламский дискурс представлен теологическими, юридическими, философскими и даже дидактическими работами.

Феномен справедливости в исламском политическом дискурсе представляет собой многослойное и многогранное явление, которое требует как философского, так и религиоведческого анализа. В исламской традиции справедливость рассматривается не только как социальная категория, но и как моральная добродетель, тесно связанная с божественными заповедями и этическими нормами.

Феномен справедливости занимает центральное место в исламской политической мысли и практике, являясь одним из ключевых концептов, определяющих характер взаимоотношений между властью и обществом в мусульманском мире. Актуальность исследования данной темы обусловлена возрастающей ролью исламского фактора в современной мировой политике и необходимостью глубокого понимания религиозно-философских оснований политических процессов в странах исламского мира.

Цель статьи заключается в проведении комплексного философско-религиоведческого анализа феномена справедливости в контексте исламского политического дискурса.

Методология

Методологическая база исследования основана на комплексном междисциплинарном подходе, сочетающем методы философского, религиоведческого и политологического анализа. Исследование опирается на принципы историзма, системности и компаративистики, что позволяет рассмотреть феномен справедливости в исламском политическом дискурсе во всей его многогранности и исторической динамике.

В статье авторы при помощи метода исторической реконструкции раскрывают проблемное поле исламского политического дискурса. Примененный в статье метод исламской герменевтики раскрывает концептуальное значение феномена «справедливость», его связь с политикой, моралью, правом.

Интерпретация и сравнительные методы отдельных интеллектуальных течений в исламе, примененные в настоящей статье, позволили выявить особенности и универсализм исламского права в отношении имплементации справедливости и равноправия в обществе.

Литературный обзор

Изучение феномена справедливости в исламском политическом дискурсе имеет богатую исследовательскую традицию, охватывающую как классические исламские тексты, так и современные научные работы. Для систематизации имеющихся исследований целесообразно разделить литературу на несколько ключевых направлений.

Фундаментальным источником понимания справедливости в исламе является Коран, где концепция справедливости («адль») занимает центральное место. Исследования корановедов, таких как Фазлур Рахман и Мухаммад Асад, показывают, что справедливость в Коране представлена как многогранное понятие, охватывающее онтологический, этический и социально-политический аспекты. Труды ранних исламских мыслителей, таких как аль-Фараби («Трактат о взглядах жителей добродетельного города») и аль-Маварди («Законы правления»), заложили основу для философского осмысления справедливости в контексте политического устройства исламского общества.

Особое место в развитии концепции справедливости занимают работы Ибн Халдуна, чей труд «Мукаддима» представляет собой первую попытку систематического анализа социально-политических процессов через призму исламского мировоззрения. Ибн Таймийя в своем трактате «Политика, основанная на шариате» развивает концепцию справедливого правления, основанного на исламских принципах.

В XX веке произошло значительное обновление исламской политической мысли. Работы Сейида Кутба, Абу аль-Ала Маудуди и Хасана аль-Банни представляют радикальное переосмысление концепции справедливости в контексте модернизации исламских обществ. С другой стороны, труды модернистов, таких как Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал, предлагают более либеральную интерпретацию исламского понимания справедливости.

Значительный вклад в изучение исламской концепции справедливости внесли западные исследователи. Работы Бернарда Льюиса, Джона Эспозито и Уильяма Монтгомери Уотта представляют критический анализ исламского понимания справедливости с позиций западной академической традиции. Особого внимания заслуживают исследования Талала Асада, который рассматривает трансформацию концепции справедливости в контексте колониального и постколониального опыта исламских обществ.

Актуальные дискуссии о роли справедливости в исламском политическом дискурсе представлены работами таких авторов, как Тарик Рамадан и Бассам Тиби, развивающих концепцию «евроислама». Абдуллахи Ахмед ан-Наим в своих работах исследует возможности реинтерпретации исламского понимания справедливости в контексте современных прав человека и демократических ценностей.

Фундаментальные основы справедливости в исламе

Справедливость в исламе имеет глубокие корни и является одной из ключевых ценностей, прописанных в Коране и хадисах. Исламская концепция справедливости охватывает как индивидуальные, так и общественные аспекты, подчеркивая важность равенства и защиты прав каждого человека. Коран неоднократно призывает верующих быть справедливыми в своих действиях и решениях, подчеркивая, что справедливость является одним из основополагающих принципов исламского учения.

Справедливость в исламских учениях раскрывается в контексте критериальной дифференциации политических, экономических и социальных прав человека, поскольку люди рождаются свободными и равными, согласно установленному божественному справедливому порядку. В тексте Корана положения о справедливости становятся основой для законодательства и руководством для жизнедеятельности общества и человека. Справедливость постепенно становится коллективным способом практики жизни, отвергающим и порицающим все, что связано с несправедливостью: «О те, которые уверовали! Будьте стойки ради Аллаха, свидетельствуя беспристрастно, и пусть ненависть людей не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, ибо это ближе к богобоязненности. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете» [1].

Справедливость ('адль) в исламе имеет глубокие корни и является одной из ключевых ценностей, прописанных в Коране и хадисах. Исламская концепция справедливости охватывает как индивидуальные, так и общественные аспекты, подчеркивая важность равенства и защиты прав каждого человека. Коран неоднократно призывает верующих быть справедливыми в своих действиях и решениях, подчеркивая, что справедливость является одним из основополагающих принципов исламского учения.

Одной из проблем, возникающих в имплементации справедливости в обществе, является проблема справедливого политического устройства и руководства. Управление обществом и государством по законам справедливости стало предметом исследования большого количества исламских ученых, среди которых Абу Наср аль-Фараби, Ибн Халдун, аль-Мукаффа, ат-Тартуши, ас-Саалиби и другие. Собственно, нарративы мусульманских ученых свидетельствуют о постановке проблемы справедливости через призму взаимоотношений власти и политики.

Правоведение в исламе, представляющее собой «живое» законотворчество, тему справедливости выводит из Корана и Сунны. Иджтихад как интерпретативная практика поступков, деяний на основе исламских моральных законов, распредмечивает справедливость как исламскую категорию ответственности. В сурах Корана справедливость относится к норме, праву, закону. Исламская норма права определена шариатом, она выражает: 1) императивы ислама; 2) допустимость уровня свободы; 3) рекомендательную обязательность.

Справедливость по исламском праве является ключевой, базовой ценностью, наряду с равноправием каждого члена уммы.

В качестве одного из механизмов для имплементации справедливости в общество являлся «вакф», деятельность которого в исламском праве была логично и четко отрегулирована.

Вакф как институционализированный благотворительный феномен в пространстве Исламского Мира являлся продуктивным действенным механизмом в конструировании справедливых коммуникативных отношений в умме. Современное право, действующее в светских государствах, могло бы применять частично правовые положения, разработанные в исламском праве, например, в регулировании благотворительной деятельности, семейном праве при составлении брачных договоров, исламском финансовом праве и некоторых других, поскольку в их применении очень глубоко регламентируются права, в основе которых содержатся справедливость, консенсус, равные права.

Например, в некоторых странах Европы, в частности Австрии, имеется позитивный вакуфный опыт, широко используемый для осуществления благотворительности, управление такими фондами отдаётся каким-либо членам общества, которые должны быть незаинтересованными в деятельности благотворительной организации. Исполнение исламских законов в умме всегда базировалось на понимании того, что ислам и общество, ислам и государство являются общим, единым, но имеется и разделение. Факихи утверждают, что бинарной оппозиции между религией и государством нет, но есть сфера сакрального и мирского, в которых действуют принципы законной справедливости, а применимость тех или иных правовых норм в сфере мирской практики должна соотноситься с законами шариата. В «Афоризмах государственного деятеля» Абу Наср аль-Фараби, рассуждая о роли религии в государственном устройстве обществ, утверждает, что религия должна выполнять функцию морального императива, особенно в правовой сфере.

Аль-Фараби рассматривает справедливость как одну из основных добродетелей. В его понимании справедливость включает в себя как индивидуальные, так и социальные аспекты. Это добродетель, которая помогает устанавливать гармонию и порядок в обществе. В своей работе «Гражданское состояние» он описывает идеальное общество, в котором правители должны быть мудрыми и добродетельными, а граждане – соблюдающими моральные нормы. Справедливость в этом контексте связана с обеспечением общего блага и гармонии в обществе.

Аль-Фараби связывает справедливость с разумом и знанием. Он считает, что справедливое поведение основано на рациональном понимании добра и зла. Это подчеркивает важность образования и философского размышления для достижения справедливости. В трудах Аль-Фараби можно найти идеи о распределении благ и ресурсов. Он подчеркивает, что распределение должно основываться на потребностях и заслугах, что является важным аспектом дистрибутивной справедливости. Аль-Фараби подчеркивает, что справед-

ливость не может существовать отдельно от морали. Он рассматривает моральные принципы как основу для справедливых действий и решений. Моральные нормы должны быть интегрированы в социальные и политические структуры для достижения справедливости.

Мораль и право, например, в европейской правовой системе, не всегда дополняют друг друга, более того, они различны с точки зрения запрета и дозволения. В исламском праве моральная составляющая любого поступка или действия становится условием их рассмотрения и вынесения приговора, даже исполнение правового действия (правовой нормы) трактуется как моральное требование.

Учёный поддерживает положение о справедливости, выдвинутое в кораническом тексте об индивидуальных и общественных правах. Для реализации справедливости как социального общего права в исламской традиции существует система исламского финансирования, благотворительности, закята и других форм. Справедливость в Сурах Корана раскрывается как онтологическая категория, метафизическая, социальная, антропологическая: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него, и ангелы, и обладающие знаниями, которые стойкие в справедливости: нет божества, кроме Него, великого, мудрого» [2], «Если вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на других женщинах, которые нравятся вам: на двух, трёх-четырёх. Если же вы боитесь, что не будете одинаково справедливы к ним, то довольствуйтесь одной или невольницами, которыми овладели ваши десницы. Это ближе к тому, чтобы избежать несправедливости» [4], «Воистину, Аллах велит всем возвращать вверенное на хранение имущество его владельцам и судить по справедливости, когда вы судите среди людей...» [5], «О верующие! Строго придерживайтесь справедливости, свидетельствуя перед Аллахом, даже если это будет против вас же самих, или против родителей, или против близких...» [6], «О вы, которые уверовали! Будьте стойкими пред Аллахом, исповедниками по справедливости. Пусть не навлекает на вас ненависть к людям греха до того, что вы нарушите справедливость. Будьте справедливы, это – ближе к богобоязненности, и бойтесь Аллаха поистине Аллах, сведущ в том, что вы делаете!» [1], «И совершились слово Господа твоего по истине и справедливости. Нет изменителя словам Его: ведь Он – слышащий, знающий!» [7].

В этих и других сурах содержится моральный смысл справедливости, который необходимо понять верующему человеку. Исламскими учеными, занимавшимися политическими вопросами в исламе, были выдвинуты ряд идей о справедливом обустройстве общества на основе справедливости как фундаментальной ценности исламской традиции.

Политическое измерение справедливости

XX и XXI столетия, ознаменовавшиеся различными реформами в Исламском Мире, активизировали проблему политического исламского дискурса, в

котором широко дискутируется тема соотношения религиозных (исламских) ценностей и демократических ценностей. На фоне этих дискуссий появились направления, связанные с лаицизмом, исламским феминизмом, исламской демократией и др. Впрочем, демократические идеи о справедливости мы можем найти в работах аль-Фараби, Ибн Халдуна и даже Ибн Туфайля. Весьма лояльное отношение к демократическим свободам и имплементации справедливости в общества находятся в разных работах и высказываниях Юсуфа аль-Кардави.

Особое место в ряду исламоведов, занимавшихся вопросами справедливости как ценности исламских и светских обществ, был Наср Абу Зайд – египетский учёный, культуролог, основавший методологию исламской (коранической) герменевтики, позволяющей интерпретировать свободу и справедливость как правовые моральные нормы. Противниками демократизации в Исламских странах были представители применения исламского законодательства во всех сферах: культурной, социальной, экономической, среди которых Маудуди.

Политический дискурс ислама в источниковедческой, интерпретативной литературе можно разделить на исследования политического ислама, его политической вовлеченности; исследования роли ислама в подъёме исламского самосознания, формировании современной национальной идентичности на основе исламской традиции; исследования, направленные на выявление причин оппозиционного противостояния ценностных парадигм ислама и западного либерализма. Кроме того, исследования западных и исламских учёных в вопросах о влиянии политики на ислам и ислама на политику, разнятся и не имеют, как правило, общей точки зрения, за редким исключением работ Дж. Эспозито и некоторых других авторов. Реальность сегодня такова, что открыты перспективы к обновлению, новым диалогическим проектам, которыми необходимо воспользоваться западным и не-западным исследователям. Социальный, философский, политический опыт исламских учёных необходим для переоткрытия ценностей диалога, ценностей духовных, которые можно имплементировать в современные общества. Современный дискурс на политические темы в исламе центрируется вокруг проблемы исламской идентичности.

Исламская идентичность и справедливость

В исследованиях исламской идентичности преобладают работы, которые сфокусированы на проблемах солидарности, разделения по этническому, географическому, религиозному факторам.

Различные методологические подходы изучения исламской идентичности являются междисциплинарными, поскольку сам феномен исламской идентичности сложен и многогранен. Например, в исследовании известного исламоведа Курбанова М. исламская идентичность и мусульманская идентичность различаются в связи с тем, что исламская идентичность – универ-

сальна, в силу ее ниспослания Кораном, а мусульманская идентичность – личностная, определяемая личностным исполнением ритуалов и силой веры [8]. Мусульманская идентичность является множественной, по своей сути, поскольку она формируется в разных мусульманских сообществах и разными парадигмальными установками от мазхабов, тарикатов, религиозных авторитетов и т.д. На исламскую же идентичность, на её формирование оказывает влияние только сам Священный Коран. В формировании множественных мусульманских идентичностей весьма существенна роль цифровых технологий, которые пытаются оказывать влияние на их переформатирование.

Исламская идентичность формируется как осознанная идентификация по исламским традициям, признанию основных положений ислама, соблюдению и следованию законам веры. Политизация темы исламской идентичности также имеет исследователей и последователей.

Политический фактор в конструировании религиозных идентичностей связан в целом с фундированием роли религии в публичном пространстве.

Удерживание религии в культурном ландшафте и недопущение её в политику – одна из популярных тем современности. Впрочем, в силу того, что и религия, и политика являются формами общественного сознания и их функции связаны с воздействием на сознание общества и человека, их взаимодействие неизбежно. Религиозный фактор в политике и политический фактор в религии являются очевидными в развитии общества и государства.

Например, исламский фактор влияния ярко выражен в мусульманском модернизме с самого начала его появления в контексте национально-освободительного движения. Реконструируя классическую этическую парадигму ислама, мусульманские модернисты включают исламскую традицию во все сферы жизни, в том числе утверждая, что в политической доктрине необходимо опираться на моральные нормы ислама.

К представителям мусульманского модернизма относят таких мыслителей, как Афгани, Абдо, Икбала, ар-Разика, Т. Рамадана, Б. Тиби, последние – уже представители знаменитой концепции евроислама.

Мусульманский модернистский и постмодернистский дискурсы развивали и решали проблемы в области образования, науки, философии, теологии и политики. Образование, просвещение, наука с точки зрения мусульманских модернистов были утрачены Исламским Миром в Новое время и требовали своего возрождения. Начавшиеся реформы в XIX и XX столетиях в исламской системе образования были весьма успешными, поскольку была осуществлена реконструкция опыта просвещения и образования в Исламском Мире. Эта реконструкция показала духовный смысл исламского образования. Мусульманские модернисты говорили о необходимости конкурентоспособного образования: высокопрофессионального, научно-технологического. Кстати, это проблема актуальна и для нашего отечественного исламского образования, ведь качественное образование способствует духовно-нравственному совершенствованию, толерантизации взаимоотношений светского и религиозного. Речь идет о поиске баланса взаимодействия светских и религиозных ценно-

стей. Образовательные программы в исламских университетах способствует развитию духовного интеллектуализма.

Сегодня образовательный процесс в мире носит слишком прагматичный характер, что когда-то осуждалось и в Античности, и в Средневековье. Из понимания «человека как образа и подобия Бога» формировался принцип, осуществляемый в религиозном образовании, который оберегает от самодовольства и гордыни позитивизма.

Современный мир нуждается сегодня в реконструкции исламского образования. Почему? И в чем необходимость исламского образования? Во-первых, это реконструкция необходима в историко-культурном контексте: возвращаясь вновь к величайшему подъему исламской культуры, который стал возможен благодаря гармоничному единству религии науки, веры и разума, мы не только воссоздаем тот опыт, но находимся на путях созидания диалога веры и разума, светского и религиозного, сутью которого является опора на духовно-нравственный опыт.

Во-вторых, к сожалению, в современном мире навязывается негативный образ ислама, связанный с различными экстремистскими террористическими организациями. Этот негативный, некоммуникативный образ различные политические структуры пытаются представить как истинный. Но чтобы понять смысл и сущность ислама необходимо возвращение к истокам, к главным ее составляющим, к эпохам, к персоналиям ко всему богатейшему наследию исламской цивилизации, давшей миру и уроки партнерства.

В-третьих, необходимо раскрытие гуманистического смысла самого ислама. Только считая исламские страны полноправными субъектами межкультурного диалога, можно прийти не просто к диалогу, а к творчеству. Сохранение безопасного мира возможно при условии принятия исламских ценностей. Исламское образование проясняет те гуманистические идеалы и ценности, которые не были распределены [9].

Поднимая вопрос о смысле исламского образования необходимо понять, что оно есть часть современного образовательного процесса, а следовательно, часть единого целого мира.

Философия понимания и философия взаимопонимания осуществляется в коммуникативной образовательной практике ислама.

Исламское образование считало, что человеку необходимо метаисторическое осознание себя, что человек принадлежит не только к миру конечного, но, что он является сотворцом Вечности. Светское образование не могло и не может дать человеку такого истолкования отношения к миру.

В процессе образования человек становился учеником Бога и «соавтором» в распределении образов мира, и еще он творил по божественным формам. Образование заключало в себе идею преемственности человеческой жизни и человеческого творчества, но не как идею наследования частных частей (из того и другого), а как идею целостности, наследование единого процесса, исполненного внутреннего единства всех поколений, их задач и смыслов, идею Великой Коммуникации с Богом и Миром.

Наконец необходимо реактуализация главного смысла мусульманского образования - духовного. Духовный смысл мусульманского образования раскрывался в коммуникации с миром как сотворчество души разума [9].

Вторая и третья волна мусульманского модернизма сосредоточена на политических и социальных проблемах. Теории панисламизма, арабского национализма, «фикха меньшинств» и наконец теория евроислама Б. Тиби и Т. Рамадана поднимают политические и культурно-социальные вопросы, важнейшем из которых является вопрос о сущности исламской идентичности, а также вопрос о полноценной интеграции мусульман в европейские общества.

Дискурс ислама в политических дискуссиях, как и в образовательных, является нон-финальным, поскольку конструирование современной реальности невозможно вне признания исламского компонента, исламской традиции в глобальном мире.

Заключение

Исламский политический дискурс имеет долгую историю и продолжение. Начиная с исламских средневековых представителей фальсафа, калама, фикха, адаба, суфизма, вопросы о политической составляющей в исламском обществе, о правовой обеспеченности взглядов и убеждений, соотношении морали и политики, интеграции религии в общество, являются актуальными и по сей день.

В светских обществах существует однозначное мнение о недопущении религии в политику, в либеральных обществах имеются некоторые допущения религиозного фактора в политике, в традиционных обществах, идеология которых направлена на поиск баланса светского и религиозного, религии же отводится роль «одухотворения» справедливого общества и сознания. Все перечисленные проблемы становятся предметом научно-исследовательского исламского политического дискурса.

Проведенный философско-религиоведческий анализ феномена справедливости в исламском политическом дискурсе позволяет сделать ряд важных выводов:

Во-первых, концепт справедливости в исламе имеет глубокие корни в религиозных текстах и традициях, что обуславливает его центральное положение в исламской политической мысли. Эволюция этого понятия от простых этических предписаний до сложной политико-философской категории отражает развитие исламской цивилизации и ее политических институтов.

Во-вторых, интерпретация справедливости в различных направлениях исламской политической мысли (суннитской, шиитской) демонстрирует многообразие подходов к пониманию этого феномена. При этом общим для всех течений является представление о справедливости как о фундаментальном принципе организации общественно-политической жизни в соответствии с божественным законом.

В-третьих, концепт справедливости играет ключевую роль в формировании легитимности политической власти в исламе. Идея справедливого правителя, действующего в соответствии с шариатом и заботящегося о благе общины, остается важнейшим критерием оценки политического лидерства в мусульманском мире.

В-четвертых, влияние идеи справедливости на современные политические процессы в мусульманских странах проявляется в различных формах: от риторики политических лидеров до программ исламских политических движений и партий. При этом наблюдается тенденция к переосмыслению традиционных представлений о справедливости в контексте вызовов современности, включая проблемы социального неравенства, прав человека и демократизации.

Проведенное исследование показывает, что феномен справедливости в исламском политическом дискурсе представляет собой сложное и многогранное явление, отражающее взаимосвязь религиозных, этических и политических аспектов исламской цивилизации. Понимание этого феномена имеет важное значение для анализа и прогнозирования политических процессов в мусульманском мире, а также для выстраивания конструктивного диалога между исламской и западной политическими культурами.

В целом, философско-религиоведческий анализ феномена справедливости в исламском политическом дискурсе открывает новые горизонты для понимания сложных процессов, происходящих в современном мусульманском мире, и способствует развитию межкультурного диалога в области политической философии и религиоведения.

Список литературы

- 1 Коран 5:8.
- 2 Афоризмы государственного деятеля социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1978. – С. 224-225.
- 3 Коран 3:187. пер. И. Крачковского.
- 4 Коран 4:3.
- 5 Коран 4:58.
- 6 Коран 4:135.
- 7 Коран 6:115.
- 8 Kurbanov M.G. Theoretical Problems of Understanding islamic Identity and Its Role in the Development of Society // Islamovedenic. – 2023. – Vol. 14. – №. 4 (58). – P. 28-41.
- 9 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – С. 111-114.

Transliteration

- 1 Koran [Quran]5:8
- 2 Aforizmy gosudarstvennogo dejatelja social'no-jeticheskie traktaty [Aphorisms of the States Man, Social and Ethical Treatises]. – Alma-Ata, 1978. – S. 224-225.
- 3 Koran [Quran] 3:187. per. I. Krachkovskogo.

4 Koran [Quran] 4:3.

5 Koran [Quran] 4:58.

6 Koran [Quran] 4:135.

7 Koran [Quran] 6:115.

8 Kurbanov M.G. Theoretical Problems of Understanding islamic Identity and Its Role in the Development of Society. – Islamovedenic. – 2023. – Vol. 14. – №. 4 (58). – 28-41.

9 Sejtahmetova N.L. Filosofija islamskogo obrazovanija: istorija i sovremennost' [Philosophy of Islamic Education: History and Modernity]. – Almaty, 2009. – S. 111-114.

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М.

Исламдық саяси дискурстағы әділеттілік құбылысын философиялық-дінтанулық талдау

Аңдатпа. Аталған мақалада исламдық саяси дискурс контекстіндегі әділет ұғымына жан-жақты философиялық және діни талдау жасалған. Зерттеу исламдық саяси ой-пікірлердегі әділеттілік түсінігінің классикалық кезеңнен қазіргі интерпретацияларға дейінгі эволюциясын ашады. Исламның діни өсиеттері мен олардың мұсылман мемлекеттерінің саяси-құқықтық саласында іс жүзінде жүзеге асырылуының өзара байланысын қарастыруға ерекше назар аударады. Авторлар исламдық әділеттілік тұжырымдамасының негізгі аспектілерін, соның ішінде әлеуметтік және құқықтық құрамдастары мен олардың мұсылман әлеміндегі саяси мәдениеттің қалыптасуына әсерін талдайды. Жұмыста ислам теологтары мен философтарының еңбектеріндегі әділетті түсіндірудегі әртүрлі көзқарастар, сондай-ақ олардың мұсылман елдерінің қазіргі саяси дискурстарындағы көрінісі қарастырылған. Мақалада сондай-ақ дәстүрлі исламдық әділеттілік идеялары мен адам құқықтары мен демократиялық құндылықтардың қазіргі заманғы тұжырымдамаларының арақатынасы туралы айтылады.

Түйін сөздер: Ислам, әділет, саяси дискурс, исламдық саяси ой, әлеуметтік әділеттілік, діни философия, саяси мәдениет, ислам құқығы.

Seitakhmetova N., Zhandosova Sh.

Philosophical-Religious Analysis of the Phenomenon of Justice in Islamic Political Discourse

Abstract. This article presents a comprehensive philosophical and religious studies analysis of the concept of justice in the context of Islamic political discourse. The study reveals the evolution of the understanding of justice in Islamic political thought, from the classical period to modern interpretations. Special attention is paid to the correlation between the religious precepts of Islam and their practical realization in the political and legal sphere of Muslim states. The authors analyze key aspects of the Islamic concept of justice, including social and legal components, and their influence on the formation of political culture in the Muslim world. The paper explores various approaches to the interpretation of justice in the works of Islamic theologians and philosophers, as well as their reflection on modern political discourse in Muslim countries. The article also touches upon the issues of the correlation of traditional Islamic ideas of justice with modern concepts of human rights and democratic values.

Keywords: Islam, justice, political discourse, Islamic political thought, social justice, religious philosophy, political culture, Muslim law.

ҚАЗАҚСТАНДЫҚТАРДЫҢ БҰҚАРАЛЫҚ САНАСЫНЫҢ ДІНИ АСПЕКТІЛЕРІ*

Алтайқызы Айкерім

aikerim.altaikyzy@gmail.com

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

Altaikyzy Aikerim

aikerim.altaikyzy@gmail.com

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

Аңдатпа. Ғылыми мақалада Қазақстандағы бұқаралық сананың діни мәселелері, оның ішінде қоғамдағы исламның қазіргі орны талданған. Діни көзқарастар мен әлеуметтік процестер арасындағы байланыстар, сонымен қатар, олардың ұжымдық идеялар мен қазақстандықтардың қалыптасуына әсері қарастырылады. Мәдени, әлеуметтік өзгерістер мен әртүрлі дүниетанымдардың өзара әрекеттесуі контекстінде діни құндылықтардың өзгеру қарқынына ерекше назар аударылады. Жаһандану жағдайында діни идеялар мен көзқарастардың бейімделу мәселелері және олардың қоғамдық келісімді қалыптастырудағы рөлі талқыланады. Автор қазіргі қоғамның әлеуметтік және мәдени ерекшеліктері мен дамуын түсіну үшін діни факторды зерттеудің маңыздылығы мен өзектілігін атап көрсетеді.

Зерттеу жұмысы жалпы екі бағыттағы мәселені / бөлімді қамтиды: біріншіден, «Адал адам – Адал еңбек – Адал Табыс» атты Ұлттық Құрылтайдың үшінші отырысында Қазақстан Республикасының Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаевтың сөйлеген сөзін талдау; екіншіден, діни бұқаралық санадағы «ислам мен тәңіршілдік» мәселесі бойынша қазақстандық онлайн-платформаларды дискурс-талдау. Осылайша, автор қоғамдық және эксперттік дискурстағы діни көзқарастардың ахуалын анықтап, қазақстандықтардың бұқаралық санасының діни аспектілерін айқындауды көздеді және бұл мақаланың негізгі мақсаты болып табылады.

Түйін сөздер: бұқаралық сана, діни сана, Қазақстан халқы, сананың діни аспектілері, ислам.

Kіріспе

Бұқаралық сана күрделі феномен ретінде түсініктер, дүниетаным мен нанымдардың кешенін біріктіреді. Ол әлеуметтік топтардың басым бөлігіне тән және әлеуметтік реттеу мен қоғамдық пікірді қалыптастыру процестеріне

* Бұл зерттеу (мақала) ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында №BR21882209 «Қазақстандағы бұқаралық санаға ақпараттық-идеологиялық әсерлер: тәуекелдер мен мүмкіндіктер» бағдарламасы бойынша әзірленді.

әсер етеді. Қазақстанның көпұлтты және көпконфессиялы қоғамында діни аспектілер тұлғаны, құндылықтар жүйесін және әлеуметтік-мәдени нормаларды құруда маңызды рөл атқарады. Діни институттардың қайта жандануымен және діни өзіндік сананың күшеюімен сипатталатын посткеңестік кезеңде дін жеке адамның да, ұжымдық дүниетанымның да құрамдас элементіне айналуға бастайды. Қазақстандықтардың бұқаралық санасының діни қырларын зерттеудің өзектілігі жаһандану үдерістерімен, саяси, экономикалық және мәдени өзгерістермен, сондай-ақ қазіргі әлемдегі діни бірегейліктердің маңыздылығының артуымен анықталады. Құндылық бағдарларының плюрализмінің күшеюі жағдайында діни көзқарастар мен әлеуметтік мінез-құлық арасындағы қарым-қатынастарды, сондай-ақ олардың елдегі әлеуметтік және саяси процестерге ықпалын түсіну маңызды болады.

Бұл зерттеудің мақсаты – қазақстандықтардың бұқаралық санасындағы діни құрамдас бөліктерді, олардың заманауи сын-қатерлер жағдайында трансформацияларымен бейімделулерін жүйелі талдау. Зерттеу діни және зайырлы құндылықтардың өзара әрекеттесуін зерттеуді, қоғамдық ақылақ, әлеуметтік нормалар мен саяси басымдықтарды қалыптастырудағы діннің рөлін талдауды, сондай-ақ Қазақстандағы діни дискурстардың әлеуметтік жұмылдыру және интеграция процестеріне әсерін талдауды қамтиды.

Зерттеу әдіснамасы

Автор «Адал адам – Адал еңбек – Адал Табыс» атты Ұлттық Құрылтайдың үшінші отырысында Қазақстан Республикасының Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаевтың сөйлеген сөзі мен діни бұқаралық санадағы «ислам мен тәңіршілдік» мәселесі бойынша қазақстандық онлайн-платформаларды зерттеуде негізгі тәсіл ретінде дискурс-талдау әдісін жүзеге асырады. Сонымен қатар негізгі тұжырымдарды айқындау барысында жүйелік әдістемені қолданады.

«Адал адам – Адал еңбек – Адал Табыс» атты Ұлттық Құрылтайдың үшінші отырысында Қазақстан Республикасының Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаевтың сөйлеген сөзін талдау

2024 жылы наурыздың 15-і күні «Адал адам – Адал еңбек – Адал Табыс» атты Ұлттық Құрылтайдың үшінші отырысы ашылып, мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Кемелұлы Тоқаев [1] дін саласындағы бірнеше негізгі бағыттарға тоқталды. Біріншіден, Алтын-Емел мен Барсақалмектің рухани және мәдени мәні зор, бұл аймақта тарихи ескерткіштер – жерасты мешіттері орналасқан. Олар туристер үшін тартымды орындар ғана емес, қазақтың қайталанбас рухани дәстүрінің куәгерлері. Бұл мәдени мұраны әлемдік деңгейде насихаттау қажет.

Екіншіден, президент қазақ дүниетанымына сәйкес келмейтін және діни фанатизммен байланысты қара түсті киімнің кеңінен таралуына қатысты сын

айтты, сонымен қатар шетелдік нормаларды сыни көзбен қарамай, біржақты көшіру болып табылады. Осы орайда, президент ұсынып отырған шешім – ұлттық бірегейлікті сақтауға және әлемдік аренада тануға көмектесетін ұлттық киім үлгісін белсенді түрде насихаттау.

Үшіншіден, түркі халықтары үшін дәстүрге айналған мыңжылдық діни таным мен рухани қағидаларға тоқталу маңызды. Өңірімізде әл-Фараби сынды көрнекті ойшылдар пайда болған исламдық қайта өрлеу дәуіріне себепкер болған, исламдық ой-пікірдің дамуына үлес қосқан, интеллектуалдық дүниетаным мен еркін ойлауға деген ұмтылысымен ерекшеленетін ханафилық сүннизмге ерекше назар аударылады. Осы тұрғыда түркі сопылығының негізін қалаушы Қожа Ахмет Йассауи мұрасын зерделеу және насихаттау ерекше маңызға ие. Қ.-Ж.К. Тоқаев Түркістандағы Яссауи кесенесіне ислам өркениетінің дәстүріне сай арнайы жамылғы жасау маңызды міндеттердің бірі екенін атап өтті.

Төртіншіден, мемлекеттік және рухани қауіпсіздікке қауіп төндірмейтін барлық діни нанымдарға төзімділікті қамтамасыз ететін мемлекеттің зайырлы мәртебесін нығайту мәселесі қаралды.

Бесіншіден, дәстүрлі отбасылық құндылықтарды үгіттеу және әйелдерді кемсітуге әкелетін исламдық канондарды догматикалық қабылдаудан, түсініктеме беруден аулақ болу; қыз алып қашу және көп әйел алу тәжірибесін моральдық тұрғыдан айыптау және құқықтық бағалау; діни экстремизм мен архаикаға қарсы тұру; дәстүрлі исламның қағидаларын берік ұстану.

Қорытындылай келе, Елбасының сөзінде қазақ тілі, дін және мемлекеттік рәміздер ұлттық бірегейліктің негізі ретінде ерекше атап өтілгенін айта кету керек. Алайда әлеуметтік желілер қолданушылары арасында тіл мәселесіне көбірек көңіл бөлінеді. Тілдік аспект қоғамдық пікірталастағы ең әлеуетті қайшылықты және бірігудің негізгі мәселесі болып отыр, ал діни мәселелер қазақстандық бұқаралық сананың перифериялық құндылықтары қатарына жатады.

Діни бұқаралық санадағы «ислам мен тәңіршілдік» мәселесі бойынша қазақстандық онлайн-платформаларды дискурс-талдау

Интернет сервистердің қазақстандық сегментінде ислам мен тәңіршілдіктің қазақтардың дүниетанымындағы орнын талқылау бірнеше жылдар бойы жалғасуда (ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының гранттық зерттеу жобалары аясындағы әлеуметтік желілер мониторингінің нәтижелерінде көрсетілген [2]). Философия ғылымдарының докторы Берік Аташ «Тәңіршілдік тағылымы» [3, 4, 5] мақаласында тәңіршілдік пен діннің қазақ қоғамындағы ролін, тәңіршілдер мен мұсылмандар арасындағы өзара түсіністік мәселелерін атап көрсетеді.

Ғалымның пікірінше, исламның орнына тәңіршілдіктің қайта оралу ықтималдығы күрделі және жақын болашақта, жалпы алғанда, жүзеге асуы екіталай процесс. Алайда, тәңіршілдікке қайта оралу арқылы Қазақстан

өзінің мәдени-тарихи мұрасына деген қызығушылықты жаңадан оята алады, сондай-ақ ұлттық бірегейлікті нығайтуға ықпал етуге мүмкіндік тудырады. Тәңіршілдіктің жақтастары қазақ өмірі мен ұлттық мәдениетін «исламсыз» елестетеді, сондықтан көпшілік халықтың «исламданған санасы» оны дұрыс қабылдай алмайды. Б. Аташ тәңіршілдік дүниетаным болып табылады, ал ислам – дүниетанымның бір формасы ғана деп есептейді. Алайда, халықтың басым бөлігі бұл тұжырыммен келіспейді. Тәңіршілдердің исламды сынауы қоғамда керісінше теріс реакциялар туғызып, исламнан тәңіршілдікке өту үдерісін қиындатуы мүмкін.

Тарихшы, PhD докторы Жақсылық Сәбитов SABAR.asia порталында [6] Қазақстанның мемлекет құраушы этносы үшін дәстүрлі дін дегеніміз не деген сұраққа жауап беруге тырысты. Тарихшының айтуынша, «тәңіршілдік» деп аталатын ағым төңірегінде көптеген аңыздар кездеседі; бұл діннің тарихи тұрғыдан растайтын дәлелі жоқ және жаңа әлеуметтік құбылыс. Қазақстан территориясын мекендеген халықтар мен тайпалардың діни дәстүрлері ешқашан біртұтас болған емес. Қазіргі уақытта тәңіршілдік исламға жатпайтын барлық нәрселер ретінде қабылданады. Бірақ, мәселен, аластау (отпен тазарту) ырымының тамыры зороастризм дінінде жатыр. Яғни, ислам діні келгенге дейін бұл өлкеде біртұтас және басымдыққа ие дін болмаған, қазір тәңіршілдік құрамына түрлі наным-сенімдер мен әдет-ғұрыптарды жатқызады. Ғалым бүгінде Қазақстандағы кейбір адамдардың тәңіршілдікке бет бұру себебін дүние жүзінде неопаганизмнің қайта жандануының жалпы үрдістерімен түсіндіреді. Сәбитов біздің тәңіршілер түркі тарихы мен мәдениетіне романтикалық көзқараспен қарап, исламды жағымсыз құбылыстармен байланыстырады деп есептейді.

Тарихшы исламның Қазақстан аумағына енуі мен күшеюін үш фактормен байланыстырады. Біріншіден, бұл түркілердің арабтармен әскери одағы. Екіншіден, ислам орта ғасырларда әлемдік мәдениетке қол жеткізудің негізгі құралдарының бірі болып, білім мен мәдени құндылықтарды жеткізуде маңызды рөл атқарды. Үшіншіден, Исламның ханафи мәзһабы, ол – жаңа дінге сенушілерге ең либералды және төзімді мектеп. Сондай-ақ ол қазіргі Қазақстанда радикалды исламдық көзқарасты ұстанатындардың пайда болуы ұлттық идеологияның жоқтығымен байланысты екенін айтады. Тарихи жады мен ұлттық консолидацияның саясаты қалыптасқан елдерде діни саладағы радикалды белгілер әлдеқайда аз кездеседі.

Бірқатар қазақстандық ақпараттық порталдардың хабарлауынша, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы мемлекет басшысының жалпыұлттық құрылтайда сөйлеген сөзін талдау аясында сипатталған жоғарыдағы ұстанымды қолдайды. Бұл отбасылық құндылықтар мен дәстүрлі исламды тұрақты және кезең-кезеңмен дамытуды қамтиды [7]. Өз кезегінде мүфтият 2024 жылды «Ислам және дәстүр құндылықтары» жылы деп жариялады [8].

«Қазақстан жаңа дінді, тәңіршілдікті заңдастырғысы келеді: бұл мүмкін бе?» [9] атты мақаласы тәңіршілдікті Қазақстанның ресми діні деп тану бас-

тамасын талқылауға арналған. Epetition.kz сайтында Тәңіршілдікті мәдени мұраның бір бөлігі ретінде заңдастыруды ұсынатын петиция жарияланды. Петицияның бастамашысы Ерлан Еспенбетов «Жеті ата» мен Наурыз сияқты тәңірлік дәстүрлер әлі күнге дейін қазақтардың өмірінде маңызды рөл атқарады, ал тәңіршілдіктің өзі ежелгі түркі мемлекеттерінің мемлекеттік діні болған деп санайды. Тәңіршілдіктің мемлекеттік деңгейде мойындалуы, оның ойынша, ұлттық болмыстың сақталуына ықпал етеді.

Дегенмен, заңдастыру құқықтық және тұжырымдамалық мәселелерге тап болады. Заңгер Мереке Ғабдуалиев Қазақстанда «таза» ислам болмағанын, бірақ ислам мен исламға дейінгі әдет-ғұрыптар тоғысып өмір сүргенін айтады. Оның пікірінше, бұл әкімшілік шешімге емес, діни сенім бостандығына қатысты мәселе болғандықтан, дінді мойындау петицияға қойылған қолдардың санына байланысты емес екенін атап көрсетеді. Дінтанушы Аян Орынтай тәңіршілдіктің табиғатына қатысты бірауызды пікірдің жоқтығын айтады – біреулер оны философия, енді бірі толыққанды дін ретінде қарастырады. Сонымен қатар, тәңіршілдіктің ортақ қасиетті жазбасы мен ғұрыптардың анық жиынтығы жоқ, бұл институттандыруды қиындатады.

Діни бірлестікті ресми тіркеу үшін ол қатаң заң талаптарына сай болуы керек, мәселен, еліміздің барлық өңірлерінен кемінде 5 000 ізбасары болуы керек. Сонымен бірге, Әділет министрлігі мен Дін істері комитеті жаңа діни жүйелерді мойындау рәсімдері туралы сұраққа нақты жауап бермей отыр, бұл заңнаманың айналымын еместігін көрсетеді.

Жалпы, тәңіршілдіктің дін ретінде танылуы туралы пікірталас тек діни сенім бостандығы құқығы ғана емес, мемлекеттің дін мен мәдениет арасындағы шекараны қалай белгілейтіні туралы да сұрақтар туғызады. Петиция мәдени мұраны сақтауға деген ұмтылысты көрсетеді, бірақ оны жүзеге асыру үшін нақты тұжырымдамалық-құқықтық база, сондай-ақ тәңіршілдік өкілдерінің өздері арасындағы бірізділік қажет.

«Мешіттер деструктивті идеологиямен қалай күреседі» [10] атты мақалада Қазақстандағы мешіттердің деструктивті діни идеялардың таралуына жол бермеу бойынша жұмысы қалай жүргізіліп жатқаны сипатталған. Алматыдағы «Бәйкен» мешітінің наиб имамы Асхат Өтепов дәстүрлі исламның мағынасын жиі бұрмалап, өз қатарына тәжірибесіз қауым өкілдерін тартуға тырысатын жалған салафиттік ағымдармен күресу тәжірибесімен бөліседі. Ол салафизмнің шын мәнінде ислам дәстүрінің бір бөлігі екенін, бірақ қазіргі уахабисттік бағыттағы ағымдар қазақтың тұсаукесер, беташар рәсімдері сияқты мәдени және діни әдет-ғұрыптарды жоққа шығаратынын атап көрсетеді.

Мешіт имамдары жағдайды жіті қадағалап, өз идеяларын киелі жерлерде де таратуға тырысатын жалған салафиттерге қарсы тұру үшін жамағат арасында түсіндіру жұмыстарын жүргізеді. Өтепов мұндай жағдайлар өте сирек кездесетінін, бірақ абайлап, интернет арқылы жалған діни идеялардың жетегінде кеткен жастардың радикалдануына жол бермеу керектігін айтады.

Экстремизмнің алдын алу жұмыстары тек мешіттерде ғана емес, түр-мелерде де жүргізілуде. Асхат Өтепов радикалды діни ағымдарға қатысы бар сотталғандар мен қамауға алынғандармен тұрақты түрде кездесіп, оларға дәстүрлі ислам дінінің негіздері мен сенімдегі ұстамдылықтың маңыздылығын түсіндіреді. Қайта тәрбиелеуге кешенді көзқарас пен теологтардың, дінтанушылар, психологтар және басқа да мамандардың қатысуы қажет екенін айтады. Мемлекет бұл қызметті белсенді түрде қолдайды, қаражатты оңалту және алдын алу бағдарламаларына бағыттап отырады. Қазақстанның саясаты діни тұрақтылықты сақтауға және ғасырлар бойы қазақ халқының діни өмірінің негізі болған дәстүрлі ханафилік исламды қолдауға бағытталған. Өтепов толеранттылық пен басқа көзқарастарды құрметтеуге негізделген дәстүрлі ислам қоғамдағы бейбітшілік пен өзара түсіністікті нығайтуға көмектесетінін атап көрсетеді.

Қорытындылай келе, найб имам азаматтарды рухани жетекшілерді таңдауда, әсіресе интернетте абай болуға және дәстүрлі исламдық тағылымдарды ұстанатын имамдардан кеңес алуға шақырады.

Қазақстанда діндарлық деңгейінің жоғарылауы байқалады, әсіресе ислам контекстінде бұл дүниежүзілік құндылықтар сауалнамасының [11] нәтижелерінде көрсетілген. 2011-2018 жылдар аралығында дінді өз өмірінің кілті деп санайтындардың үлесі 21,5%-дан 28,7%-ға өсті, ал дін маңызды емес деп санайтын адамдар саны 11,4%-дан 8,9%-ға төмендеді. Діни көзқарастардың ең көп өсуі 30 бен 49 жас аралығындағы адамдар арасында байқалды. Діни рәсімдерге қатысу жиілігі де өсті: 2011 жылы респонденттердің 37%-ы рәсімдерге қатыспайтынын айтса, 2018 жылы бұл көрсеткіш 11,1% болды. «Менің дінім – жалғыз хақ» деген пікірмен толық келісетіндердің саны да 10,1%-дан 18,2%-ға өсті. Сонымен қатар, 2018 жылы респонденттердің көбісі балаларға діни тәрбие берудің маңыздылығын көрсеткен. Діни сенімнің негізгі өсуі 2011 жылғы 50,3%-дан 2018 жылы 67,6%-ды құраған мұсылмандар санының өсуімен байланысты. Бұл ретте православиелік христиандардың үлесі 26,7%-дан 18,6%-ға, ал ешбір дінге сенбейтіндер – 21%-дан 8,3%-ға дейін азайған.

Әлеуметтанушылар исламдандудың өсуін әлеуметтік-экономикалық, мәдени және саяси себептермен байланыстырады. Жүріп жатқан исламдану үдерістеріне қарамастан, халықтың көпшілігі діни әдет-ғұрыптарды қатаң сақтамайтын, бірақ исламмен өздерін сәйкестендіретін «номиналды мұсылмандар» болып табылады.

Қорытынды

Қорытынды жасай отырып, біз Қазақстанның дін саласындағы мемлекеттік саясаты исламды мәдениетті қалыптастырушы, қазақ халқының рухани болмысын қалыптастыруда шешуші рөл атқаратын дін ретінде тануға негізделуі керек деген тұжырымға келеміз, ал тәңіршілдік пен исламға дейінгі басқа дәстүрлердің, соның ішінде зороастризмнің және ежелгі дү-

ниетанымдық көзқарастар мен наным-сенімдердің әртүрлі формаларының тарихи маңызын ескеру қажет. Бұл көзқарас екі діни құбылысты да ұлттық мәдени өріске біріктіруді көздейді, сабақтастық пен рухани тамырларға құрметті сақтайды. Сондай-ақ бұқаралық сана мен қоғамдаық қарым-қатынаста күрделі әлеуметтік және идеологиялық қарама-қайшылықтарды тудыруы мүмкін «ислам – тәңіршілдік» текетіресінің қалыптасуына жол бермейді.

Аталмыш идеологиялық жүйелерді салыстыру немесе қарсы қою, одан да бетер олардың бірін жоққа шығару немесе құнсыздандыру қоғамдағы алауыздық пен шиеленістерді күшейту қаупін тудырады, бұл әлеуметтік бірлік пен саяси тұрақтылық деңгейінің төмендеуіне әкелуі мүмкін. Демек, екі діни құбылысты да қазақстандық бұқаралық сананың органикалық және бірін-бірі толықтырушы элементтері ретінде тану діни-мәдени қатынастар саласындағы тиімді мемлекеттік саясатты қалыптастырудың оңтайлы стратегиясы болып табылады.

Діни және мәдени дәстүрлердің әртүрлілігін ескере отырып, мемлекеттік саясат рухани дүниетанымның барлық түрлеріне тең және құрметпен қарауды қамтамасыз етуі керек, бұл өз кезегінде қоғамдық келісімді, әлеуметтік тұрақтылықты және қазақстандық қоғамның тұрақты дамуын нығайтуға ықпал етеді. Мемлекет саясатының басты назарында дінге сенушілердің құқықтары мен бостандықтарын сақтау мәселелері ғана емес, сонымен қатар әртүрлі діни және этномәдени топтар арасындағы конструктивті өзара қарым-қатынаспен құрметті қамтамасыз ету болуы тиіс. Осылайша, Қазақстандағы дін саясатын дамытудың стратегиялық векторы әрбір азамат өзін ұлттық мәдени-рухани кеңістікке тиесілі екендігін сезінетін толерантты және инклюзивті қоғамды қалыптастыруға бағытталуы тиіс.

Әдебиеттер тізімі

1 Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Ұлттық құрылтайдың «Адал адам – Адал еңбек – Адал табыс» атты үшінші отырысында сөйлеген сөзі // <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevty-n-ul'ttyk-kuryltaydyn-adal-adam-adal-enbek-adal-tabys-atty-ushinshi-otryrysynda-soylegen-sozi-1525727> 15.03.2024.

2 Исполнитель проекта Алтайкызы А. № АР 09259797 «Процессы религиозизации в Казахстане: специфика, тенденции, воздействия на развитие общества и человеческого капитала (междисциплинарный анализ)» 2021-2023 гг.

3 Тәңіршілік тағылымы // <https://abai.kz/post/178529> 12.03.2024.

4 Талапулы А. Что будет, если тенгрианство придет на смену исламу в Казахстане // <https://www.caravan.kz/news/chto-budet-esli-tengrianstvo-pridet-na-smenu-islamu-v-kazakhstane-979741/>

5 ТентекалиА. Какова вероятность возвращения тенгрианства на замену исламу в Казахстане? // <https://www.caravan.kz/news/vernjotsya-li-tengrianstvo-na-zamenu-islama-v-kazakhstane-obzor-kazpressy-979450/>

6 Орынтай А. Какой была традиционная религия казахов? // <https://belief.cabar.asia/ru/2024/02/12/kakoj-by-la-traditsionnaya-religiya-kazahov> 12.02.2024.

7 Муфтий РК призвал прославлять национальные традиции для борьбы с экстремизмом // https://forbes.kz/actual/muftiy_rk_prizval_proslavlyat_natsionalnyie_traditsii_dlya_borbyi_s_ekstremizmom/ 23.02.2024.

8 Традиционный ислам и семейные ценности: верховный муфтий рассказал о годе ислама и ценности традиций в Казахстане // <https://bes.media/news/traditsionniy-islam-i-semeynie-tsennosti-verhovniy-muftiy-rasskazal-o-gode-islama-i-tsennosti-traditsiy-v-kazahstane-ed300c/> 03.04.2024.

9 Оспан Ф. В Казахстане хотят узаконить новую религию тенгрианство: возможно ли это? // <https://cabar.asia/ru/v-kazahstane-hotyat-uzakonit-novuyu-religiyu-tengrianstvo-vozmozhno-li-eto> 28.06.2024

10 Как в мечетях борются с деструктивной идеологией // <https://www.zakon.kz/obshestvo/6440424-kak-v-mechetyakh-boryutsya-s-destruktivnoy-ideologiyey.html> 04.07.2024

11 Казахстанцы стали более религиозными // <https://belief.cabar.asia/ru/2024/03/11/kazahstantsy-stali-bolee-religioznymi> 11.03.2024.

Transliteration

1 Memleket basshysy Qasym-Jomart Toqaevtyн Ultyq quryltaidyn «Adal adam – Adal enbek – Adal tabys» atty ushinshi otyrysynda soilegen sozi [The Speech of the Head of State Kassym-Jomart Tokayev at the Third Session of the National Kurultai «Adal Adam – Adal Enbek – Adal Tabys»] // <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyн-ultyk-kuryltaydyn-adal-adam-adal-enbek-adal-tabys-atty-ushinshi-otyrysynda-soylegen-sozi-152572715>.03.2024.

2 Ispolnitel proekta Altaikyzy A. № AR 09259797 «Protsessi religiozatsii v Kazakhstane: spetsifika, tendentsii, vozdeistviya na razvitie obshchestva i chelovecheskogo kapitala (mezhdistsiplinarnyi analiz) [«Religiousization Processes in Kazakhstan: Specifics, Trends, Impacts on the Development of Society and Human Capital (Interdisciplinary Analysis)»]» 2021-2023 g.g.

3 Tangirshilik tagylymy [Theological Teaching] // <https://abai.kz/post/178529> 12.03.2024.

4 Talapuly A. Chtobudet, eslitengrianstvopridetnasmenuislamu v Kazakhstane [What Will Happen if Tengrism Replaces Islam in Kazakhstan] // <https://www.caravan.kz/news/chtobudet-esli-tengrianstvo-pridet-na-smenu-islamu-v-kazahstane-979741/>

5 Tentekali A. Kakova veroyatnost vozvrashcheniya tengrianstva na zamenu islama v Kazakhstane? [What is the Likelihood of Tengrism Returning to Replace Islam in Kazakhstan?] // <https://www.caravan.kz/news/vernjotsya-li-tengrianstvo-na-zamenu-islama-v-kazahstane-obzor-kazpressy-979450/>

6 Orintai A. Kakoy byla traditsionnaya religiia kazakhov? [What was the Traditional Religion of the Kazakhs?] // <https://belief.cabar.asia/ru/2024/02/12/kakoj-byla-traditsionnaya-religiya-kazahov> 12.02.2024.

7 Muftiy RK prizval proslavlyat natsionalnye traditsii dlya borby s ekstremizmom [Mufti of Kazakhstan Called for Glorifying National Traditions to Combat Extremism] // https://forbes.kz/actual/muftiy_rk_prizval_proslavlyat_natsionalnyie_traditsii_dlya_borbyi_s_ekstremizmom/ 23.02.2024.

8 Traditsionnyy islam i semeinyet sennosti: verkhovnyy muftiy rasskazal o gode islama i tsennosti traditsiy v Kazakhstane [Traditional Islam and Family Values: The Supreme Mufti spoke about the Year of Islam and the Value of Traditions in Kazakhstan] // <https://bes.media/news/traditsionniy-islam-i-semeynie-tsennosti-verhovniy-muftiy-rasskazal-o-gode-islama-i-tsennosti-traditsiy-v-kazahstane-ed300c/> 03.04.2024.

9 Ospan F. V Kazakhstane khotyat uzakonit' novuyu religiyu tengrianstvo: vozmozhno li eto? [In Kazakhstan They Want to legalize a New Religion, Tengrism: is it Possible?] // <https://cabar.asia/ru/v-kazahstane-hotyat-uzakonit-novuyu-religiyu-tengrianstvo-vozmozhno-li-eto> 28.06.2024.

10 Kak v mechetakh boryutsya s destruktivnoy ideologiyey [How Mosques Fight Against Destructive Ideology] // <https://www.zakon.kz/obshestvo/6440424-kak-v-mechetyakh-boryutsya-s-destruktivnoy-ideologiyey.html> 04.07.2024.

11 Kazakhstansy stali bolee religioznymi [Kazakhstanis Have Become More Religious] // <https://belief.cabar.asia/ru/2024/03/11/kazahstansy-stali-bolee-religioznymi> 11.03.2024.

Алтайқызы А.

Религиозные аспекты массового сознания казахстанцев

Аннотация. В данной научной статье рассматриваются религиозные аспекты массового сознания в Казахстане, с акцентом на текущее состояние ислама в обществе. Исследуются взаимосвязи между религиозными представлениями и социальными процессами, а также их влияние на формирование коллективных идей и национальной идентичности казахстанцев. Особое внимание уделено процессам и трендам изменений религиозных ценностей в условиях культурных и социальных трансформаций, а также взаимодействию различных мировоззренческих систем. В статье обсуждаются проблемы адаптации религиозных концептов в контексте глобализации и их роль в обеспечении социальной гармонии. Автор подчеркивает значимость изучения религиозного фактора для более глубокого понимания социокультурной специфики и перспектив развития современного общества.

В исследовательской работе затрагиваются два основных направления: во-первых, анализ выступления Президента Республики Казахстан К.-Ж.К. Токаева на третьем заседании Национального курултая «Адал адам – Адал еңбек – Адал табыс»; во-вторых, дискурс-анализ казахстанских онлайн-платформ по теме «ислам и тенгрианство» в контексте религиозного массового сознания. Основной целью статьи является определение состояния религиозных взглядов в общественном и экспертном дискурсе, а также выявление религиозных аспектов массового сознания казахстанцев.

Ключевые слова: массовое сознание, религиозное сознание, народ Казахстана, религиозные аспекты сознания, ислам.

Altaikyzy A.

Religious Aspects of Mass Consciousness of Kazakhstanis

Abstract. This scientific article examines the religious aspects of mass consciousness in Kazakhstan, with an emphasis on the current state of Islam in society. The relationship between religious ideas and social processes, as well as their influence on the formation of collective ideas and national identity of Kazakhstanis, are studied. Particular attention is paid to the processes and trends of changes in religious values in the context of cultural and social transformations, as well as the interaction of various ideological systems. The article discusses the problems of adapting religious concepts in the context of globalization and their role in ensuring social harmony. The author emphasizes the importance of studying the religious factor for a deeper understanding of the socio-cultural specifics and prospects for the development of modern society.

The research work covers two main areas: firstly, the analysis of the speech of the President of the Republic of Kazakhstan K.-Zh.K. Tokayev at the third session of the National Kurultai «Adal Adam – Adal Enbek – Adal Tabys»; secondly, the discourse analysis of Kazakhstani online platforms on the topic of «Islam and Tengrism» in the context of religious mass consciousness. The main goal of the article is to determine the state of religious views in public and expert discourse, as well as to identify religious aspects of the mass consciousness of Kazakhstanis.

Keywords: Mass Consciousness, Religious Consciousness, People of Kazakhstan, Religious Aspects of Consciousness, Islam.

ХАРИЖИЛІК ЖӘНЕ САЯСИ ИСЛАМ: РАДИКАЛДЫ ОЙДЫҢ ТАРИХИ-ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

¹Ботакараев Бауыржан Қуанышбаевич, ²Темірбаев Талгат Тулубайұлы,
³Темірбаева Әйгерім Алматықызы, ⁴Мадалиев Тахиржан Пархатжанұлы

¹*bake.kaz.tr@gmail.com*, ²*talgat.temirbayev@gmail.com*,
³*temirbayeva.aygerim@gmail.com*, ⁴*takhirzhan.madaliyev@mail.ru*

^{1,2,3}Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті
(Алматы, Қазақстан)

⁴ҚР ИМ М. Есболатов атындағы Алматы академиясы
(Алматы, Қазақстан)

¹*Botakarayev Bauyrzhan*, ²*Temirbayev Talgat*, ³*Temirbayeva Aygerim*,
⁴*Madaliyev Tahirzhan*

¹*bake.kaz.tr@gmail.com*, ²*talgat.temirbayev@gmail.com*,
³*temirbayeva.aygerim@gmail.com*, ⁴*takhirzhan.madaliyev@mail.ru*

^{1,2,3}*Egyptiyan University of Islamic Culture Nur-Mubarak*
(Almaty, Kazakhstan)

⁴*Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan M. Esbolatov*
Almaty Academy (Almaty, Kazakhstan)

Аңдатпа. Харижилік – ислам тарихында ерте пайда болған және саяси исламның алғашқы үлгілерінің бірі болып саналатын ағымдардың бірі. Әли мен Мұғауия арасындағы Сыффин шайқасынан кейін болған Хәкам оқиғасы харижилердің дүниеге келуіне жол ашты. Бұл топ Әлидің төрешінің шешімін қабылдауын исламның негізгі қағидаларынан ауытқу деп санап, оған қарсы шықты. Харижилер «Үкім тек Аллаға тән» (Лә хукма илла лилла) қағидасын ұстанған харижилер адам қолымен жасалған әртүрлі саяси шешімдер мен билікті жоққа шығарды. Харижилік тек саяси ағым ғана емес, сонымен қатар діни көзқарас. Олардың пікірінше, егер мұсылман басшысы әділетсіз болса немесе Құран ережелеріне қайшы әрекет жасаса, оған бағынбай керек және қажет болған жағдайда соғысу керек. Осындай қатаң көзқарастың себебінен харижилер тарих бетінен жойылғанға дейін мұсылман қауымынан шығарылып, радикалды топ ретінде саналды. Сонымен бірге харижиліктің ислам әлеміндегі теологиялық және саяси пікірталастарға терең әсер еткені айтылады. Харижилік уақыт өте келе көптеген топтарға бөлініп, ислам әлеміндегі саяси қарсылықтың алғашқы үлгілерінің бірі ретінде тарихта өз орнын алды. Әсіресе, бүгінгі радикалды ағымдармен салыстырғанда, харижилер қазіргі исламдық идеологияны түсінуде маңызды тірек болып табылады.

Харижилер исламның алғашқы кезеңдерінде саяси оппозицияны құрып, радикалды исламшыл ағымдардың одан әрі дамуына әсер еткеніне ерекше назар аударылады. Мақалада харижилер қозғалысының пайда болуындағы негізгі

себептері, ұстанымдары және таралуына әсер еткен маңызды оқиғалар жан-жақты қарастырылған. Зерттеудің мақсатына харижилер туралы бастапқы дереккөздерді талдау, олардың исламдағы саяси ойдың дамуына қосқан үлесін бағалау және олардың идеяларының кейінгі ғасырларда исламдық қозғалыстарға қалай әсер еткенін анықтау кіреді. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, харижилер саны жағынан аз және қысқа бір мерзімде жақтастарының санын көбейткенімен ислам тарихы мен саяси процестеріне қатты әсер еткен.

Түйін сөздер: Ислам ағымдары, харижиттік, бүлік, псевдосалафилік, неохарижиттік.

Кіріспе

Пайғамбардан кейін мұсылмандардың шешуі керек болған алғашқы мәселесі – басшылық еді. Ансар мен Мухажыр арасында басшылықтың кімге тиесілі болатыны дауға айналды. Ансар мен Мухажырды бір-бірімен теке-тіреске алып келген басшылық мәселесі аз уақыттың ішінде соңына жетіп имамдыққа Әбу Бәкір сайланады [1, 40 б.].

Әбу Бәкір кезеңімен басталған басшылықтың «Құрайыштану» үрдісі, уақыт өте келе Оспанның басқаруымен «Әмауилану» процесінде жалғасын тапты. Бұл саясат Құрайыштан тыс тайпалардың да наразылығына ұшырады. Оған Бәну Умайядан бөлек Құрайыш тайпалары да келіп қосылды. Халифа Оспан ел басқару ісінде өзіне тәуелділігін қамтамасыз ету мен бейбітшілікті қорғау үшін елдімекен әкімдерін тағайындауда Құрайыш тайпасына емес, Әмауи тайпасына басымдылық берген. Үкіметті басқаруда Әмауилердің үстем болуы Исламнан бұрынғы Әмауи-Хашими теке-тіресін күн тәртібіне алып келді.

Хашимилерден басқа Құрайыш тайпалары басшылықтың Хашимилерге берілуін қаламады. Бұл мәселеде өте қызық бір теорияны ойлап табады. Мұхаммед пайғамбардың Құрайыш тегінен шыққанын пайдаланып, «*Алла Елшісін Құрайыш тайпасынан таңдаған, олай болса үкімет басшысы да Құрайыштан болу керек*» деген принципті алға тартады. Бұл көзқарас Мәдина қаласының тұрғындары болған Ансарларды сыртқа теуіп, Бәну Хашимнен бөлек, басқа Құрайыш тайпасынан шыққан адамның халифа болуына жол ашатын сипатта еді. Бұл оқиға уақыт өте келе ислам тарихындағы алғашқы бөлінушілікке, сонымен бірге діннің саясилануына алып келетін талай оқиғаларға қақпасын ашқан секілді болады.

Зерттеу әдіснамасы

Әлемде, сондай-ақ еліміздегі мешіттерге барып жүрген қарапайым мұсылмандар өздерін салафилер деп санамайды, ал теологтар өз жазбаларында Құран, Сүннет пен Ижмаға негізделген діни исламдық білімді ең дұрыс түсіндірген жол ретінде *салаф-әс-салихті* атайды. Бұл басқа дәстүрлі болып саналған сүнниттік мазхабтарды ұстанушы беделді ғалымдардың бірауызды пікірі. Әлбетте, пәннің академиялық дамуының қазіргі деңгейінде салафизмді «исламдағы діни-құқықтық мектеп» деп айту әлі де ерте [2, 7 б.].

Мақалада харижилер қозғалысының тарихи және социологиялық өлшемдерін зерттеу үшін сапалы зерттеу әдістеріне басымдық берілді. Зерттеу барысында әдебиеттерге шолу, тарихилық әдіс, салыстырмалы талдау, сыни көзқарас секілді әдіс-тәсілдер қолданылды. Әдебиеттерге шолу әдісімізде харижилік бойынша классикалық және заманауи зерттеулер зерттеліп, тақырып бойынша бар дереккөздер қарастырылды. Бұл тұрғыда ислам тарихының негізгі көздері де, қазіргі академиялық зерттеулер де пайдаланылды. Әдебиеттік шолу ислам әлеміндегі харижиттер қозғалысының пайда болуы, дамуы және әсерін тереңірек талдау мақсатында жүргізілді. Екіншіден, мақаламызда тарихилық әдіс те қолданылды. Харижилік ағымы өзінің тарихи жағдайында талқыланып, ағымның пайда болу себептері, жетекшілері, оның идеологиялық құрылымы мен уақыт бойынша эволюциясы тарихи оқиғалар мен кезеңдерге негізделіп талданды. Үшіншіден, салыстырмалы талдау әдісімізде харижиліктің басқа исламдық ағымдармен идеологиялық және теологиялық айырмашылықтарын ашу үшін салыстырмалы талдау әдісі қолданылды. Бұл әдіснама харижилер мен басқа ағымдар арасындағы негізгі айырмашылықтар жүйелі түрде талқыланады. Төртіншіден, сыни көзқарастың арқасында зерттеуде харижиліктің тарихи үдерістегі әсері объективті түрде сыни көзқараспен қарастырылды.

Саяси процесс

Ислам ағымдарының бірі ретінде «радикалды ислам», «саясиленген ислам» ұғымдарының таралуы, бүкіл әлемдегі мұсылмандарға дақ түсіріп қоймай, ұлттық қауіпсіздікке ғана емес, мемлекеттің тұтастығы мен сақталуына қауіп төндіретін негізгі мәселелердің біріне айналуда [3, 369 б.].

Халифа Оспанның тарихтан білетін он екі жылға созылған билігін ғалымдар екі кезеңге бөліп қарастырады. Бірінші кезең – алғашқы алты жылдық. Бұл кезеңде Оспан дұрыс басқарып, ешқандай тайпаға басымдылық бермейді. Екінші кезең – фитна, түсініспеушілік, пікірталас кезеңі болды. Оспанның билігіне қарсылық туындап, сындар уақыт өте келе көбейе түсіп, халифаның жаңадан сайлану керектігіне байланысты пікірлер тарала бастады [4, 372-373 бб.]. Сахабалардың арасында «*Оспанды өлтіру арқылы Аллаға жақындауды*» ойлағандар да бар еді. Аммар б. Ясир, Мұхаммед б. Хузайфа мен Мұхаммед б. Әбу Бәкір секілді сахабалар Оспанды өлтіру керек деп үнемі айтып жүрді. Мұндай көзқарастар Ислам тарихының кейінгі беттерінде пайда болатын Харижиттердің идеологиялық көзқарастарының негізін қалайды.

Оспанның билігі кезеңінде сахабалардың бір бөлігінің екінші жартысының өлтірілуін дұрыс деп санайтын көзқарастардың көбейгені көрінеді. Тіпті халифаның «*мұсылмандығы*» мәселесі пікірталастың басты тақырыпқа айналуы және саяси көзқарастар мен иман арасындағы байланыс құрылып жатқан еді. Бұл дүниетаным моделі Оспанның өлтірілуі, Али мен Талһа, Зубайр және Айша арасындағы соғыс, Али мен Муғауия арасындағы соғыс және Али мен Харижиттер арасындағы шайқастарға себеп болды.

Саяси жағынан кек алу жолында мұсылманның мұсылманды өлтіруі Оспан кезеңінен бастау алды. Бұл дүниетаным уақыт өте келе, Харижиттер үшін заңдылыққа айналды. Олар жасаған әрбір істерінің дұрыс екендігін дәлелдеу үшін өздерінен басқа мұсылмандарды мұсылманға санамады. Осылайша, өздерінің ойынша мұсылманды емес, кәпірді өлтірген болып есептелетін. Өйткені ислам дінінен бұрынғы қараңғылық кезеңіндегі «менің тайпамнан болмаған мен үшін жау» секілді ұраны, ислам дінін қабылдағаннан кейін «тайпамнан» сөзі, «дүниетаным», «идеология» сөзімен алмасып, «менің дүниетанымымнан болмаған мен үшін жау» сөйлеміне өзгереді. Ислам туралы сөз қозғағанда ең негізгі мәселелер сенім төңірегінде туындаған. Дәл осы иман мәселесіндегі проблеманы харижиттер алып келген болатын [5, 43 б.].

Мұсылмандардың әмірі Оспан 49 күн бойы үйін қоршауға алған бүлікші мұсылмандардың қолынан 656-жылы жылы қайтыс болады [4, 411 б.]. Мәдинадағы мұсылмандардың көбісі «Оспанның өлтірілуіне қарсы болмады. Егер оның өлтірілуіне қарсы болса, не үшін Оспанды қорғамады? Оспан сол мәдиналықтардың арасында еді және жасырын түрде өлтірілген жоқ» [6, б.180] деген секілді көзқарас пайда болады. Бұл жағдайға баса назар аударған Ибн Араби: «Оспанды өлтіруге мың шақты адам келді. Бұлар болса қырық мың мұсылманды жеңе алмайтын еді» деп пікір айтады [7, 165 б.]. Мәдиналықтардың Оспанды аман алып қалмауы мұсылмандардың оның басшылығына разы болмағанын аңғартады. Ал қаза болған халифаны 4-7 адамның ғана жерлеуі тіпті таң қаларлық жағдай [4, 439 б.]. Өйткені Мәдина қаласындағы мұсылмандардың саны 100.000 бола тұра, тірі кезінде жәннатпен сүйіншіленген, мұсылмандардың әміршісі болған сахабалардың бірі Оспанды жерлеуге өте аз адамдардың қатысуы сол кезеңдегі жалпы жағдайды суреттеп беріп тұрғандай. Оспанның өлтірілуімен Ислам қоғамында фитна есігі мәңгілікке жабылмастай ашылды. Оспанның өлтірілгеннен кейін мұсылмандар төрт топқа бөлінді: Әлидің жақтастары, Оспанның жақтастары, бейтараптар мен туындаған мәселеге байланысты шешім айта алмағандар.

Мұсылмандар арасындағы соғыстардың (Жамал мен Сыффын) нәтижесінде, сонымен қатар төрелік мәселесіндегі «Үкім беру Аллаға ғана тән» ұранымен Әлиден бөлініп шыққан алғашқы саяси топ Харижиттер болды. Исламның саяси тарихында жаңа парақ ашқан Харижиттік қозғалысы Әлиді «тәуба етуге» шақырды. Оған: «Егер тәубаға келетін болсаң, сенің жағыңа өтеміз» деді. Алайда Әли бұлардың айтқанымен келіскен жоқ. Харижиттер болса Қуфаға бармай Харура деп аталған жерде жиналды, ол жерден Нахилаға барып, Абдулла б. Уәһб ар-Расибиді басшылары етіп сайлады. Бөлінген бұл мұсылмандарды Ислам тарихшылары мен мазхаб зерттеушілері «Хауариж» деп атады. Олар әділетсіздікке қарсы шыққандарын айтып, іс-әрекеттерінің туралығын Құрандағы «Кімде-кім Алла жолында хижрет етіп қоныс аударса, жер бетінде көптеген қоныс тебер тұрақ тауып, молшылыққа кенеледі. Ал кімде-кім Аллаға және расулына қауышу (яғни, олардың разылығына бөлену) мақсатында қоныс аударып (дінсіздер жайлаған жерден) үй-жайын тастап

шығып, жол-жөнекей ажалы жетіп өлсе, сауабын бір Алланың Өзі берері сөзсіз...» мазмұнындағы Ниса сүресінің 100-аяты мен «(Мұхаммед с.а.с.) егер Алла сені (Тәбүктен Мәдинадағы соғысқа бармай қалған) мұнафықтар тобына қайтарып апарса, олар сенен (соғысқа) шығуға рұқсат сұраса: «Әсте менімен бірге шықпайсындар да менімен бірге қоштадындар. Ал енді артта қалушылармен бірге отырындар» де» сарындағы Тауба сүресінің 83-аятымен түсіндірді. Саяси оқиғалардың нәтижесінде пайда болған Харижиттер діни насстарды (қайнарларды) саяси мүдделері бойынша түсіндіруге тырысты.

Үлкен күнә мәселесі

Халифа сайлауда төреліктің шешімімен келіскен Әлидің үлкен күнә жасағанын алға тартқан алғашқы Харижиттер, халифа болған Әлидің күпірлікке түсті деп ұйғарды. Алғашында айыптау Әлиге бағытталған болса, уақыт өте келе, бұл түсінік кеңейіп, Харижиттердің көзқарасын ұстанбаған барлық адамдарға бағытталды. Бүкіл Харижи ғырқалары (тармақтар) үлкен күнә жасағандардың кәпір болғанына байланысты бірдей көзқараста болғаны секілді, Али б. Әбу Талибті төрелікті қабылдағандықтан күпірлікпен айыптауымен біріктірді [8, 203 б.]. Алайда Әлидің күпірлігінің ширк немесе ширк емес деген мәселеде түсініспеушілікке бой алдырды. Үлкен күнә жасаған құлдың кәпір болатындығын айтқан алғашқы Харижиттер Әли, Оспан, Талһа, Зубайр мен Айшаны да күпірлікпен айыптады. Өйткені олардың ойынша, үлкен күнә мен күпірліктің дәрежесі тең.

Харижиттердің ойынша иман жүрекпен бекітіп, тілмен айту және амалмен көрсетуден тұрады. Осы үшеуі біріккенде ғана иман толық болады. Яғни адамда осылардың біреуі болмаған жағдайда, ол мұсылман санатына жатпайды. Олардың ойынша жүрекпен бекіту – адамның мұсылман болуына жеткіліксіз. Мұсылман немесе кәпір болу адамның өз амалына қарай шығады. Харижиттер иманды осылай түсіндіргенде, Ібілістің Алланы біліп, танып, сенсе де, Адамға сәжде қылмай, үлкен күнә жасағанын, сондықтан кәпір болғанын дәлел ретінде келтіреді [9, 134 б.].

Халифалық мәселесі

Төрелік мәселесінен кейін Әлидің әскерлерінен бөлініп шыққан топ, өздерінің тәжірибелеріне қарай имамат (халифалық) теориясын дамытты. Мұхаммед пайғамбар қайтыс болғаннан кейінгі алғашқы халифа сайлауда айтылған халифаның Құрайыш тайпасынан болу керек деген дәстүрге қарсы, Құрайыштың беделді өкілдерінің бір-бірлерімен келіспеушілігін пайдаланып, Құрайыш тайпасынан басқа тайпа мүшесі де халифа бола алатындығын айтқан алғаш Харижиттер еді. Ислам діні келместен бұрынғы араб қоғамында надандық дәуірі болғаны тарихтан мәлім. Исламнан бұрынғы Араб түбегінде әр тайпаның ақсақалдарынан құралған мәжіліс бар еді. Әрбір араб өз тайпасынан болмаған адамға басын имеген. Бұл тұрғыдан Ислам діні пайда

болуымен тек тайпалық жағынан келгенде Мұхаммед пайғамбарға қарсы болғандардың бар болғаны секілді, мұсылман болмаса да оны қолдаған адамдардың да болғандарын атап өтуіміз қажет.

Құран арабтардың осы тайпалық дүниетанымына соғыс ашты. Тайпа мен руға бөліну бір тайпаның екінші бір тайпадан үстем бола алмайтынын көрсетті. Тайпалық құндылықтардың орнына мұсылмандық бауырластық негіздерін алып келді. Алайда Мұхаммед пайғамбар кезеңінде де сахабалар арасында тайпалық мәселеге байланысты түсініспеушіліктер болды. Дегенмен де тікелей Мұхаммед пайғамбардың бастамасымен бұл даулар өз шешімін тауып отырды. Мұхаммед пайғамбар дүниеден өткеннен кейін Исламнан бұрынғы саяси құндылықтардың сахабалар арасында қайта бас көтергенін көреміз. Бұл секілді жағдайдың себебі, саяси мәдениет тарихының әлдеқайда терең тамыр жаюында болса керек. Жоғарыдағы саяси оқиғаларды ескере отырып, Харижиттер Мұхаммед пайғамбардан кейін пайда болған оқиғалардың нәтижесінде Әбу Бәкір мен Омардың билігін адал, Оспанның алғашқы алты жылдық халифалығы мен Әлидің төрелік мәселесіне дейінгі халифалығын мойындап, бұлардан кейінгі кезеңдерді мойындамады. Бір сөзбен айтқанда, өздеріне ыңғайлы кезең мен адамды қабылдап, дүниетанымдарына кереғар тұлғалар мен оқиғаларды теріске шығарып отырған [10, 51 б.].

Харижилік дүниетанымы

Халифаның әскерінен бөлініп шыққан Харижиттердің, орналасқан аймақтарын, өмір сүру салтын, әлеуметтік және мәдени құрылымын зерттегенде, бұл қозғалыстың негізінде дүниетаным мәселесінің жатқанын көруге болады. Харижи көзқарастағылардың ішінде мәдениеті өте төмен адамдардың болуы кездейсоқ емес. Олардың мінез-құлықтарында, оқиғаларға тар шеңберден қарайтын дүниетаным формасы басым болған. Қысқасы, бұл алғашқы Харижиттердің барлығы күмәнсіз бәдәуи арабтар болған [11, 106 б.].

Харижиттер көзінде халифа мұсылмандарды әрдайым қорғаушы күшке ие, ал мұсылман үмбеті Жаратушы тарапынан билеушіні таңдауға берілгендігін айтады. Харижиттер бұл мәселеде сүнниттермен келіседі. Олардың арасындағы айырмашылық – сүнниттікте халифті қоғамның барлық мүшелері емес, тек дін мен шариғат мамандары ғана сайлай алатын болса, харижиттікте халифті бүкіл халық сайлай алады [12, 123 б.].

Ибн Жаузи, Мұхаммед пайғамбарға олжаларды үйлестіру кезінде «әділетті бол, ей Расулұлла» деп ескерту жасаған бәдәуидің алғашқы харижи болғанын айтады. Ибнул Касир де харижилік ағымының дүниетаным мәселесінен шыққанына назар аударады. Ибн Хазм болса, Харижиттердің бұрынғы басшылары бәдәуи болғандарын айтып, олардың арасында ешқандай факих, ғалымдардың болмағанын көрсетеді. Бәдәуилер Исламнан бұрынғы негізгі мінез-құлықтарын сақтау арқылы діни және саяси түсініктеріне өз іздерін қалдырды. Олар насстарды бәдәуи мәдениеті негізінде түсіндірді. «Үкім беру Аллаға ғана тән» деген ұраны олардың тілінде, шешімді қы-

лышпен орындамаса, өз мәнін жоғалтады дегенді білдіреді. Олар адамдар көп шоғырланған жерлерге, базарларға барып, «Үкім беру Аллаға ғана тән», – деп, мұсылмандарды қылышпен шауып өлтіретін. Фыких және мазхаптар тарихы саласының ғалымы Малати айтқандай, «өлмей тұрып өлтіретін еді». Харижиттердің бұл әрекеттерін жапон ғалымы, исламтанушы Идзуцу былайша баяндайды: «Мұсылмандарды Исламның таза, пәк қалпын сақтап қалу үшін өлтіреді, ал тірі қалатындар яһуди, христиан мен мажусилер болады», – деген. Өйткені Харижиттердің қолынан тек мұсылман емес екенін дәлелдегендер ғана аман қалатын.

Харижи қозғалысы мұсылмандардың арасында үлкен, саяси оқиғаларды тудырды. Олар Ислам атымен басқа дін өкілдеріне тиіспей, мұсылмандарды ғана өлтірді. Мұсылмандарға деген жеккөрушіліктің өршіп кеткені сонша, олардың балиғат жасқа жетпеген балалары діни амал жасау жауапкершілігінен босатылса да, өлтіруге рұқсат берген.

Бастапқыда саяси көзқарастар алуандығы нәтижесінде пайда болған, кейіннен діни сипат алған, өздерінің көзқарастарын мойындамаған бүкіл мұсылмандарды «кәпір» деген Харижиттерді бір ғана мазхаб ретінде санауға болмайды. Негізінде Харижилікті оқиғаларға деген көзқарас, яғни дүниетаным ретінде қарастыру керек. Бұл дүниетаным Харижи ғырқасының жақтастарымен шектелмейді. Харижи ағымын нақты бір кезеңге апарып тіреу қате болар. Бүгінгі таңда да мұсылмандар арасында Харижиттермен көзқарасы бірдей адамдар бар. Бұлардың көбінесе Ислам дініне қызмет етпей, Исламға қарсы күресіп жатқаны мәлім.

Алғашқы кезеңде пайда болған Харижиттерді ғибадатқа берілген, тақуа иелері мен соғыстан және өлімнен еш қорықпайтын, Құранды тура мағынада түсініп, жаттауларымен, насстарда жазылған сөйлемдердің түпкілікті мағынасына жүгінбей, сөзбе-сөз түсінетін сипаттарымен тануға болады.

Харижиттер бойынша иман – иман мен амалдан құралған. Басқаша айтқанда, амалдар – иманның бір бөлшегі. Ғибадаты кем болғанның немесе күнә жасағанның иманы кем. Осылайша ғибадат пен басқа да діни амалдарды иманның бір бөлшегі ретінде қабылдағандықтан, ғибадаттарын немесе кейбіреулерін орындамаған мұсылманның діннен шыққанын, сондай-ақ, күнә жасаған адамның кәпір болғанын айтады. Иман ғибадат жасаумен өсетіні секілді, күнәлар себебімен де кемиді. Бір мысқалы кем иман адамды жаннатқа алып бара алмайды. Олай болса бұл адам кәпір болады. Исламға кіріп, кейіннен күпірлікке бой алдырған адамның (муртад) өлтірілуі керек. Сондықтан күнәһар мұсылмандардың өлтірілуі уәжіп болып саналады.

Харижиттердің зорлық-зомбылықты заңдастыру жолдары

Харижиттер «әмр бил-мағруф» және «жиһад» негіздеріне сүйеніп Ислам атынан зорлық-зомбылық пен террордың негізін қалаған болатын. Негізінде «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» принципі Исламның әрбір мұсылманға жүктеген міндеті. Құранда: «Сендер адам баласы үшін

игілікті әмір етіп, қарсылықтан тыятын, сондай-ақ Аллаға сенетін қайырлы бір үмбетсіздер» тәрізіндегі Әли-Имран сүресінің 110-аяты болумен қатар, Мұхаммед пайғамбардың да: «Сіздердің араларыңызда жамандықты көрген оны қолымен түзесін, күші жетпесе тілімен түзесін, бұған да күші жетпесе жүрегімен қарсы болсын, бірақ бұл иманның ең әлсізі» хадисі бар. Жалпы мұсылмандар осы аят пен хадисті негізге ала отырып жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюға тырысады. Бұл жалпыға ортақ міндет болуына қарамастан, Харижиттер мен бұлардың ықпалында қалған ғырқалар бұл принципті жүзеге асыруында әралуандылық туғызады.

Өздерінің дүниетанымын қолдамағандарды өлтіріп, өзге дін өкілдеріне мейірімділік танытқан Харижиттер туралы әдебиеттерде, бір топ Харижиттер христиан дінінің өкілі болған адамнан құрма алғысы келді. Христиан: «Алыңыз» - деді. Харижиттер болса, «Алланың атымен ант етеміз, мұны тегін алмаймыз» - деп жауап береді. Таң қалған христиан: «Түсінбедім, Абдулла б. Хаббаб секілді мұсылманды өлтіресіз де, біздің құрмамызды ақшасын бермей алмайтындығыңызды айтасыз» - дейді. Екінші бір әдебиетте тағы Харижиттерден бір топ адамдар, жолда кетіп бара жатып бір мұсылман мен христианды ұстап алады. Мұсылманды өлтіріп, христианды тиіспейді. Басқа бір риуаят бойынша Абдулла б. Хаббабты және жүкті әйелін өлтіргеннен кейін бір Харижи, ағаштан түскен бір құрманы аузына салады. Ол «құнын төлемеген бұл құрманы қалай жейсің?» деп, достары тарапынан өлтіріледі.

Тәкфірліктің Ислам тарихындағы алғашқы көрінісі: Харижилік

Мұсылмандар тәкфіршілдіктің теріс, проблемалық тұстары көбінесе тарихтағы Харижилік тәжірибесімен байланыстырады. Сыффын соғысынан (657 ж.) кейін пайда болған Харижиттер төртінші халифа болған Әлиден бастап бірнеше ғұламалар мен басшыларды күпірлікпен айыптаған, кейіннен Әлиді өлтіріп, бірнеше ғасырға созылған фитна мен анархияның туындауына себеп болған.

Көбінесе бадия (бәдәуи) деп аталған, шөлейт аймақтағы халықтардан құралған алғашқы Харижиттер тобы Мекке мен Мәдинадағы сахаба мен табиғин ұрпақтарының алған Ислами білімдерден мақұрым қалған адамдардан құралды. Жоғарыда атап өткеніміздей, амалды иманның бір бөлшегі ретінде қарастырғандықтан, «амр бил мағруф уә нахи анил мункар» (жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю) принципін тек «қолмен, әрекетпен», яғни іс жүзінде жасау деп ойлайды. Өздерімен келіспеген мұсылмандарды күпірлікпен айыптап, мал-жандарын тартып алу мен ұлқыздарын құл мен күң ретінде пайдалануды жиһад болғанын айтады.

Харижиттердің басқа бір ерекшелігі, көбінесе мұсылмандарды нысанға алады. Исламның алғашқы ғасырларына көз жүгіртетін болсақ, Харижи топтарының тек мұсылмандармен айқасқанын және мұсылман еместерге тиіспегенін көруге болады. Харижиттер, алдымен, ішкі мәселелердің шешілуіне баса назар аударған. Харижиттердің Исламнан бұрынғы өмір

шарты «біздер және басқалар» қағидасында болса, Исламды қабылдағанда бұл түсінік олардың дүниетанымынан өше қойған жоқ. Өздері басқарған аймақтарды «Дарул-Ислам» деп жариялап, басқа мұсылмандарды «Алланың үкімдері жүзеге асқан» жерге хижрет жасауға шақыратын. Өздері иелік етпеген жерлерді «Дарул-Харб» деп атап, бұл жердің халқы Харижилік террордың тікелей нысанына айналды [13].

Харижиттердің негізгі сенімдік көзқарастары

1. Насстарға тәуелділік

Харижиттер мұсылман үмбетінің Құранға сүйену керектігін айтады. Олардың ойынша Құран – жалғыз заңдылық. Құранда баяндалған үкімдерге байланысты ешбір тәуил (түсіндірме) мен тәпсір жасалмауы қажет. Ол сенімдік және амалдық тұрғыдан өмірде керек болған жалғыз құрал. Құран – ол жарғы, белгілі бір жүйеге қажет болған тәртіп жинағы. Құрандағы аяттарға қалай жазылған болса, сол қалыпта амал етуді парыз дәрежесінде санаған. Бұл оларды Құранды өздеріне ыңғайлы етіп түсіндіруге соқтырды.

2. Әділет

Харижиттер өте қатаң әділет түсінігіне ие. Құранды тек өздері түсінгендері бойынша түсінгенде ғана тура жолмен жүретіндігін айтады. Алланың әділдігі абсолютті, ешқашан зұлымдық жасамайды. Оның жіберген үкімдері де зұлымдықтың алдын алып, әділдікті орнатады. Сол үшін әлемде әділдікті орнату үшін Құранның үкімдерін орындау парыз. Басқаша сөзбен айтқанда, әділдіктің орнауы Алланың әмірін орындап, тыйымдарынан алшақтау арқылы жүзеге асады.

3. Имамдық

Әділдікті орнату үшін ең күшті мақам – халифалық (имамдық) мақамы. Сондықтан халифа мұсылман, әділ, ғалым болуы шарт. Харижиттер, жоғарыда аталғандай, Әбу Бәкір мен Омардың, Оспанның алғашқы алты жылы мен Әлидің төрелік мәселесіне дейінгі кезеңін мақұлдап, Оспан халифалығының екінші алты жылдығы, Әлидің төрелік мәселесінен кейінгі жылдарын, Жамал соғысына қатысқандары үшін Айша, Талһа мен Зубайрды, Муғауияны, Әбу Муса әл-Әшғари мен Амр ибн әл-Асты күпірлікпен айыптайды.

Харижиттердің ойынша халифаның Құрайыш тайпасынан болуы шарт емес, қара нәсілді адам болса да имам болу мүмкіндігін алға тартады. Оның мұсылман болуы жеткілікті. Мұны да халықтың сайлауы айқындайды. Мұсылмандар өз еріктерімен өз халифаларын тағайындау керек және бұған бүкіл мұсылмандар қатысу қажет. Сайланған халифа Алланың әмірлерін бұлжытпай орындауға мәжбүр. Егер орындамаған жағдайда оның азапталуы мен өлтірілуі уәжіп болады.

4. Иман-амал байланысы

Жоғарыда айтылғаны секілді Харижиттер саяси себептермен пайда болды. Олар үшін маңызды мәселе болған халифалық таққа отырған адамның жағдайы. Алайда бұдан кейінгі кезеңдерде Харижиттер иман мен амал

арасындағы қарым-қатынас пен байланыс тақырыбы аясында сөз қозғады. Иманның бір бөлшегі ретінде амалды санағандықтан, Алла бұйырған амалдарды (намаз, ораза, зекет т.б.) жүзеге асырмаған және тыйымдарға құлақ аспаған адамның мұсылмандығында күмән тудырған. Бұл мәселені ескерер болсақ, Харижиттер «муртакиб кабира», яғни үлкен күнә жасағанның діннен шыққанын, күпірлікке кіргенін, дереу тәубаға келмеген жағдайда өлтіру керектігін алға тартады. Харижиттер әрбір күнә жасағанның кәпір болғанын айтқандықтан, күнәнің кіші-үлкеніне қарай бөліп жармайды.

5. Тәкфір/Күпірлік

Харижиттер Құраннан кейбір аяттарды дәлел ретінде көрсетіп амалды иманның бір бөлшегі ретінде санаған. Сондықтан өздерін басқа мұсылман топтарынан оқшаулап, өздері секілді ойлағандарды мұсылман, ал басқаларын күпірлікпен айыптаған.

Дәлел ретінде алға тартқан аяттарының кейбірі төмендегідей:

1. «Онда ашық белгілер, Ыбраһимның (а.с.) мақамы бар. Сондай-ақ кім оған (Байтулла) кірсе, аман болады. Оның жолына шамасы келген кісілер, Алла үшін Қағбаны зиярат ету (қажылық) керек. Ал кім қарсы келсе, Алланың ешбір мұқтаждығы жоқ, ол барлық әлемнен бай» (Әли-Имран сүресі, 97-аят). Бұл аятта қажылықты мойындамағанды Алланың кәпір санағанын алға тартады.

2. «... Кім Алланың түсіргенімен үкім етпесе, міне солар нағыз кәпірлер» (Майда сүресі, 44-аят). Олардың ойынша, әрбір күнә істеген Алланың түсіргенінен басқа бір нәрсеге амал жасаған болады, сондықтан кәпір ретінде санайды.

3. «Қиямет күні кей беттер ағарып, кей беттер қараяды. Сонда қара беттерге: «Иман келтіргеннен кейін қарсы келдіңдер ме? Ендеше, қарсы келулерің себепті азапты татыңдар!», - делінеді» (Әли-Имран сүресі, 106-аят). Харижиттер күнә істегеннің жүзін ақ емес қара болатындығын айтып, бұл аяттың жіктелуіне қарай «кәпір» санаған.

4. «Ол күні кейбір жүздер жарқын болмақ. Күлім қаққан, қуанышты болмақ. Сондай-ақ, ол күні шаң-тозаң мен топыраққа бөккен жүздер, қараңғыға батып, түнерген жүздер де болады, Міне, солар ардан безіп, күнәға белшесінен батқан кәпірлер!» (Абаса сүресі, 38-42-аят).

6. Амр бил Мағруф уа нахи анил-мункар

«Жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару» болған бұл принципті Харижиттер өздері секілді ойламағандардың күпірлікке кіргендерін айтқандықтан олардың дереу тәубаға келуді және қайтадан Исламға шақырылу керектігіне сенген. Сондықтан төрелік мәселесінен кейін Әлиді тәубаға келуге шақырған. Жасаған күнәсі үшін діннен шыққан адам қайтадан тәубаға келмей өлетін болса, толық болмаған иманмен жаннатқа кіре алмайтындығын және кәпір ретінде тозаққа баратындығын айтқан.

7. Шапағат

Харижиттер Ислам тарихындағы Муғтазила ағымы секілді шапағатты мойындамайды. Ибну Әбил Изз, Тахауи ақидасының шархын жасағанда шапағат мәселесіндегі көптеген риуаяттарды атап өтеді. Әһли Сүннеттің

Мұхаммед пайғамбардың шапағатының үмбетінен үлкен күнә істеп тозақ отына кірген адамдар үшін болғанына сенгенін айтады. Сонымен қатар риуаяттарда Әбу Яғланың Оспаннан риуаятпен хабар берген бір хадисте Алла елшісінің былай айтқанын жеткізеді: «Қиямет күні үш түрлі адам шапағат жасайды: Пайғамбарлар, ғалымдар мен шахидтер» Олар бұл шапағаттың арқасында тозақ отынан шығарылады.

Ибн Ханбалдан Айман эз-Заухариге дейінгі идеологиялық ілімдердің мазмұнын талдауға сүйене отырып, олардың доктриналық түсіндірмелері «таза ислам» қалпына келгенге дейін исламды бүкіл «жаңашылдықтан» тазарту талабына негізделген деп қорытынды жасауға болады. Ал бұл тек анықтамаларында ислам дұшпандары деп аталған (кәпір, мушрик, жолдан тайғандар мен екіжүзділер) адамдарға қарсы қарулы жихад жүргізу арқылы жүзеге асады [14, 202-216 бб.].

Қорытынды

Қорыта келе, жоғарыда аталған сенім (ақида) қағидаттарын ескерер болсақ, Харижиттер өздерінің дүниетанымын мойындамаған мұсылмандарды әрдайым күпірлікпен айыптап, жасамаған амалдарына байланысты Ислам діні шеңберінен шығарып отырғанын атап өтуіміз қажет. Исламның бауырластық, теңдік, еркіндік, әділет секілді әлеуметтік-ахлақтық қағидаттарынан мақұрым қалғандары себебінен бірнеше басшылармен күрескен Харижиттер, өз дүниетанымдық түсініктеріне сай құрған ахлағымен, діни терминдік жолдарымен үлкен қоғамның құндылықтарымен күресті. Сонымен қатар, тек өздерінің ғана ақиқаттың өкілі болғандарын және өздерінің ғана дұрыс шешім қабылдағанын діни қайнарлармен қуаттаған Харижиттер, өздері секілді ой жүгіртпеген адамдардың барлығын дұшпан санап, бұларға қарсы, мүмкіндік туған кезде, әрдайым соғысып отыру принципін сенім негіздерінің басты заңдалықтарына қосты. Өздерінің қатарынан болмаған басшыға діни дәлелдерді қолдану арқылы әртүрлі айлалармен бүлік шығару – Харижилік идеологияның негізгі сипатына айналды. Бұл секілді идеологиялық көзқарас, өздерінен болмаған адамдарды күпірлікпен айыптап, дүние-мүлкін тартып алу, өлтіру, әйел мен қыздарын күң ету, ұл балдарын мушрикке шығарып өлтіру арқылы ұрпағын тоқтату әрекеттерін жасатуда. Өздерінің қатарынан болмағандарды мушрик санап және бұл жолда әртүрлі зорлық пен зомбылық әрекеттерге баруды Аллаға жақындаудың бірден бір жолы ретінде түсінген Харижиттердің мұсылмандарға көрсеткен зұлымдықтары, олардың дүниетанымының жүзеге асыру әдісі мен формалары, бүгінгі таңда радикалды топтардың ішінде жалғасқанын көре аламыз.

Бүгінгі таңда «неохарижиттер» деп атай алатын салафилік дүниетанымының Орта Азия аймағына таралуына себеп болған екі факторға назар салар болсақ, бірі тәуелсіздіктен кейінгі кезеңнің экономикалық, рухани жағдайының Ислам әлеміне әсері болса, екіншісі дәстүрден бізге жеткен

діни дүниетаным ретінде айта аламыз [15, 8 б.]. Сондықтан бұл себептерді ескере отырып, елдің діни тұрақтылығын сақтау мақсатында Харижиттерді бір мазхаб ретінде емес, идеология жүйесі ретінде қарастыру қажет. Өйткені тарихта аты мен заты өшкен түрлі ағым мен фырқалар бар. Ал мазхаб пен фырқаның сенімінің негізін құраған идеологиялық жүйе – мәңгілік.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Ekrem Ziya Umeri. Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi. Beka Yayınları, Çev. Kasım Koç. – İstanbul, 2018. – 432 s.
- 2 Царегородцева И.А., Ибрагимов И.Э. Современный салафизм: генезис, историография и типология движения (на примере Египта и Туниса) // Исламоведение, Т.9, №3. – 2018. – с. 5-18.
- 3 Васильев В.В., Асадуллина Г.Р. Идеологические основы радикального направления в современном исламе // Бюллетень науки и практики. Электрон. журн. Т.4. №1. – 2018. – с. 368-372.
- 4 Әбу Жағфар Мұхаммед б. Жарир Табари. Тарихул-Умәм уәл-Мулук. – Каир, 1939.
- 5 Нурбекова Ж.А., Жаназарова З.Ж., Рыскулова М.М. Значение религии в современном Казахстане: Социологический анализ // Вестник КазНПУ им. Абая, серия «Социологические и политические науки», №1 (57). – 2017. – с. 42-46.
- 6 Muhammed K. Ebu Sa'd Muhammed b. Said al-Azdi al-Kalhatiye Göre Hariciliğin Doğuşu, ауд.: Ә.Р. Фығлалы // Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi. – Ankara. – № (18). – 1970. – No: 1. – 177-191 ss.
- 7 Мұхаммед б. Абдулла б. Мұхаммед әл-Андалуси Ибн Араби. әл-Ауасим минәл-Қауасим. – Каир, 1967.
- 8 Әбул Фатх Мұхаммед б. Абдулкарим Шахристани. Китабул-миләл уән-Нихал. – Каир, 1947.
- 9 Талиби А. Әраул-Хауарижил-кәламия. – Алжир, 1978.
- 10 Әбул-Хасан Али б. Исмаил Әшғари. Мақалатул Исламиин уә Ихтилафул Мусаллин. – Стамбул, 1928.
- 11 Montgomery W.W. Islam and the integration of society. – London. Taylor & Francis Ltd, 1970. – 304 p.
- 12 Сулимов С.И., Черниговских И.В., Трегубова Д.Д., Халифат: анахронизм или потребность современности? // Ислам в современном мире. – №4. – 2016. – С.115-129.
- 13 Adnan Demircan. Haricilik mezhebinin doğuşu bağlamında din siyaset ilişkisi. – İstanbul, Beyan Yayınları, 2015 – 198 s.
- 14 Добаев И.П. К вопросу о религиозной чистоте «истинного ислама» // Гуманитарий Юга России. – 9 (43) №3. – 2020. – 202-215 с.
- 15 Mehmet Zeki İşcan. Seleflik: İslami Köktenciliğin Tarihi, Kitap yayınevi. – İstanbul, 2017. – 312 s.

Transliteration

- 1 Ekrem Ziya Umeri. Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi [The Period of the Four Caliphs According to Authentic Narrations]. Beka Yayınları, Çev. Kasım Koç. – İstanbul, 2018. – 432 s.
- 2 Caregorodceva I.A., Ibragimov I.Je. Sovremennyj salafizm: genesis, istoriografija i tipologija dvizenija (na primere Egipta i Tunisa) [Modern Salafism: Genesis, Historiography

and Typology of the Movement (on the example of Egypt and Tunisia) // Islamovedenie. – Т.9. – №3. – 2018. – С. 5-18.

3 Vasil'ev V.V., Asadullina G.R. Ideologicheskie osnovy radikal'nogo napravlenija v sovremennom islame [Ideological Foundations of the Radical Movement in Modern Islam] // B'ulleten' nauki i praktiki. Jelektron. zhurn. – Т.4. – №1. – 2018. – С. 368-372.

4 Əbu Zharfar Mұhammed b. Zharir Tabari. Tarihul-Uməm uəl-Muluk. – Kair, 1939.

5 Nurbekova Zh.A., Zhanazarova Z.Zh., Ryskulova M.M. Znachenie religii v sovremen-nom Kazahstane: Sociologicheskij analiz [The Importance of Religion in Modern Kazakhstan: A Sociological Analysis] // Vestnik KazNPU im. Abaya, seriya «Sociologicheskie i politicheskie nauki». – №1 (57). – 2017. – С. 42-46.

6 Muhammed K. Ebu Sa'd Muhammed b. Said al-Azdi al-Kalhatiye Göre Hariciliğin Doğuşu, aud.: E.R. Fyglaly [The Birth of Kharijiteism According to Abu Sa'd Muhammad b Said al-Azdi al-Kalhatiya] // Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi. – Ankara. – № (18). – 1970. – No: 1, 177-191 ss.

7 Muhammed b. Abdulla b. Muhammed al-Andalusi Ibn Arabi. al-Auasim minal-Kauasim. – Kair, 1967.

8 Abul Fath Muhammed b. Abdulkarim Shahrstani. Kitabul-milal uan-Nihal. – Kair, 1947.

9 Talibi A. Araul-Hauarizhil-kalamiya. – Alzhir, 1978.

10 Abul-Hasan Ali b. Ismail Ashgari. Makalatul Islamiin ua Ihtilaful Musallin. – Stambul, 1928.

11. Montgomery W.W. Islam and the integration of society. – London. Taylor & Francis Ltd, 1970. – 304 p.

12 Sulimov S.I., Chernigovskih I.V., Tregubova D.D., Halifat: anahronizm ili potrebnost' sovremennosti? [Caliphate: Anachronism or Modern Need?] // Islam v sovremennom mire. – №4. – 2016 – С.115-129.

13 Adnan Demircan. Haricilik mezhebinin doğuşu bağlamında din siyaset ilişkisi [The Relationship Between Religion and Politics in the Context of the Birth of the Khawariism Sect]. – İstanbul, Beyan Yayınları. – 2015 – 198 s.

14 Dobaev I.P. K voprosu o religioznoj chistote «istinnogo islama» [On the Issue of Religious Purity of “true Islam”] // Gumanitarij Juga Rossii. – 9 (43). – №3 – 2020. – 202-215 s.

15 Mehmet Zeki İşcan. Selefilik: İslami Köktencilığın Tarihi [Salafism: A History of Islamic Fundamentalism]. Kitap yayınevi. – İstanbul, 2017. – 312 s.

Ботакараев Б.К., Темирбаев Т.Т., Темирбаева А.А., Мадалиев Т.П.

Хариджиты и политический ислам: историко-идеологические основы радикальной мысли

Аннотация. Хариджизм – одно из течений, возникших в начале истории ислама и считающееся одним из первых примеров политического ислама. Событие Хакама, произошедшее после битвы при Сиффине между Али и Мугавией, проложило путь к рождению хариджитов. Эта группа выступила против принятия Али решения судьи как отклонения от основных принципов ислама. Хариджиты придерживаясь принципа, что «Суд принадлежит только Аллаху» (La hukma illa lilla), отвергали различные рукотворные политические решения и власти. Хариджизм – это не только политическое движение, но и религиозное мировоззрение. По их мнению, если мусульманский лидер несправедлив или действует вопреки правилам Корана, ему следует не подчиняться и при необходимости сражаться. Из-за такого строгого отношения хариджиты были исключены из мусульманской общины

и считались радикальной группой, пока не исчезли с лица истории. В то же время говорят, что хариджизм оказал глубокое влияние на теологические и политические дебаты в исламском мире. Со временем хариджизм раскололся на множество течений и заслужил свое место в истории как один из первых примеров политического сопротивления в исламском мире. Особенно по сравнению с сегодняшними радикальными движениями хариджиты являются важной опорой в понимании современной исламской идеологии.

Особое внимание уделено тому, что хариджиты формировали политическую оппозицию на ранних этапах ислама и влияли на дальнейшее развитие радикальных исламистских течений. В статье всесторонне рассматриваются основные причины возникновения движения хариджитов, его позиции и важные события, повлиявшие на его распространение. Цель исследования – проанализировать первоисточники о хариджитах, оценить их вклад в развитие политической мысли в исламе, а также определить, как их идеи повлияли на исламские движения в последующие века. Результаты исследования показывают, что хариджиты малочисленны и, хотя и увеличили число последователей за короткий период времени, они очень сильно повлияли на историю и политические процессы ислама.

Ключевые слова: Исламские течения, хариджиты, восстания, псевдосалафизм, неохариджиты.

Botakarayev B., Temirbayev T., Temirbayeva A., Madaliyev T.

Kharijism and Political Islam: Historical and Ideological Foundations of Radical Thought

Abstract. Kharijism is one of the movements that emerged early in the history of Islam and is considered one of the first examples of political Islam. The Hakam event that took place after the Battle of Siffin between Ali and Mughawiya paved the way for the birth of the Kharijites. This group opposed Ali's acceptance of the judge's decision as a deviation from the basic principles of Islam. The Kharijites, adhering to the principle that "Judgment belongs only to Allah" (La hukma illa lilla), rejected various man-made political decisions and authorities. Kharijism is not only a political movement but also a religious worldview. According to them, if a Muslim leader is unjust or acts contrary to the rules of the Quran, he should not be obeyed and, if necessary, fight. Due to this strict attitude, the Kharijites were excluded from the Muslim community and were considered a radical group until they disappeared from the face of history. At the same time, Kharijism is said to have had a profound influence on theological and political debates in the Islamic world. Over time, Kharijism split into many movements and earned its place in history as one of the first examples of political resistance in the Islamic world. Especially in comparison with today's radical movements, the Kharijites are an important pillar in understanding modern Islamic ideology.

Particular attention is paid to the fact that the Kharijites formed a political opposition in the early stages of Islam and influenced the further development of radical Islamist movements. The article comprehensively examines the main reasons for the emergence of the Kharijite movement, its positions and important events that influenced its spread. The purpose of the study is to analyze the primary sources about the Kharijites, assess their contribution to the development of political thought in Islam, and determine how their ideas influenced Islamic movements in the following centuries. The results of the study show that the Kharijites are small in number and, although they increased the number of followers in a short period of time, they greatly influenced the history and political processes of Islam.

Key words: Islamic movements, Kharijites, rebellions, pseudo-Salafism, Neo-Kharijites.

MAKING AN ENEMY: DECONSTRUCTING LEWIS'S AND HUNTINGTON'S ISLAMOPHOBIA AND NEO-ORIENTALISM

¹Жұматай Ғабит Бекенұлы, ²Ысқақ Ақмарал Сыдығалықызы

¹gabit.zhumatay@narxoz.kz, ²akmaral.yskak@narxoz.kz

^{1,2}Нархоз Университеті (Алматы, Қазақстан)

¹Zhumatay Gabit, ²Yskak Akmaral

¹gabit.zhumatay@narxoz.kz, ²akmaral.yskak@narxoz.kz

^{1,2}Narxoz University (Almaty, Kazakhstan)

Abstract. This paper critically examines the ideological and conceptual roots and current state of being of Islamophobia in the United States and other Western nations. Drawing upon the relevant literature, the paper interrogates and deconstructs the neo-Orientalist Islamophobic narratives and discourses developed and promoted by Bernard Lewis and Samuel P. Huntington. In this regard, we critically analyze acclaimed studies and books penned by Lewis and Huntington to identify and uncover the intellectual and theoretical underpinnings of neo-Orientalism and Islamophobia in their discourses. We also look into how neo-Orientalist Islamophobic narratives and perspectives facilitated by Lewis and Huntington impacted the foreign policy of the United States under George W. Bush administration and on Islamophobic trends in American society. We specifically focus on Lewis and Huntington because the current Islamophobia in the US and other Western nations mostly draws on their narratives and views. Our study contributes to understanding of the intellectual and ideological roots and underpinnings of Islamophobia and neo-Orientalism in the West and beyond. The main results of our study demonstrate that Lewis and Huntington greatly contributed to neo-Orientalist Islamophobia in the West, steering the US and other Western nations into a perpetual war against Muslims and other people of color. We also observe that Islamophobic trends go beyond the West, manifesting itself in other countries, including in Kazakhstan. In this regard, we conclude that the so-called Western liberal democracies cannot be considered role models and emulated by other non-Western nations due to their religious intolerance, xenophobia, racism, hatred and hostility towards Islam, Muslims and other non-white people.

Keywords: Islamophobia, neo-Orientalism, Islam, Muslims, Lewis, Huntington, USA, West

Introduction

After the end of the Cold War and the demise of the Soviet Union in 1991, the West led by the USA was in search of an enemy that would replace communism and the USSR. Western policymakers and pundits started to promote hostility and

hatred towards Islam and its followers around the globe and thus making Islam and Muslims the enemy of the West [1]. Western pundits like Bernard Lewis and Samuel P. Huntington argue that Islam is not consistent with Western civilization, democracy, liberalism, freedom, human rights and other core values [2]. Comparing the Israelis and the Arabs, a leading Christian far right Brigitte Gabriel once said that “It’s barbarism versus civilization. It’s democracy versus dictatorship. It’s goodness versus evil” [3, p. 183]. The collective abomination, rejection, hatred and hostility towards Islam and Muslims in the US and other Western societies have been conceptualized by Nathan Lean as the ‘Islamophobia Industry’ in which right-wing xenophobic ethnoreligious Christian nationalists in the West systematically promote anti-Muslim sentiments [1].

In Kazakhstan, such perilous trends, developments and discourses about Islam in the USA and other Western nations are virtually understudied and there is a paucity of research into these contentious issues. The government of Kazakhstan has heavily invested in building a society premised upon religious tolerance, interethnic dialogue and peaceful coexistence. Moreover, the US and other Western countries are increasingly perceived in Kazakhstan as role models and highly civilized advanced liberal democracies that it should follow and emulate. Yet that is not the case. The rise of anti-Arab and Islamophobic racism, hatred, intolerance and even genocidal intent unequivocally demonstrates that the so-called role model Western nations have failed to overcome and discard their centuries-old deep-rooted racism, intolerance, colonial and Orientalist mindset, tribal racist culture and attitudes.

In this study we consider the historical roots, development and ideological underpinnings of Islamophobia or hatred of Islam and Muslims in the West by conducting a critical analysis of the works and concepts of prominent Western intellectuals and scholars such as Bernard Lewis and Samuel P. Huntington. Moreover, drawing upon literature on Islamophobia in the West we focus on identifying colonial, neocolonial and neo-Orientalist characteristics and dimensions of the ‘Islamophobia Industry’ in the West.

Methodology

Our study based on an extensive review of relevant literature on Islamophobia and neo-Orientalism. Moreover, we employ theories and paradigms of neo-Orientalism and Islamophobia to critically engage with existing literature. Specifically, we analyze, and critique the works penned by Bernard Lewis and Samuel P. Huntington. Besides, we examine the essential works of Edward Said and Mubarak Altwaiji on Orientalism, Islamophobia and neo-Orientalism. Underlying issues pertaining to how the so-called West constructed the knowledge about the East and how Westerners perceived and portrayed Muslims were first examined in depth by Edward W. Said, a prominent Palestinian-American intellectual, in his numerous studies, especially in his 1978 book “*Orientalism*” [4]. In “*Orientalism*”, Edward Said indicated that the imaginary ‘Orient’ was constructed in a binary Manichean thinking by the West in relation to itself, depicting the Orient as uncivilized, inferi-

or, and backward [4]. Such deeply prejudiced and racial constructs were leveraged to justify and legitimize structural violence, including colonial conquest and imperialism against Muslims [5]. In Yaser Ali's view, Orientalism as the process of Arab racialization served as the precursor for Islamophobia because the racial hatred and hostility of the West towards the Arabs has been extended to all Muslims and other people of color [5]. According to Mubarak Altwaiji, classical Orientalism morphed into neo-Orientalism which is a binarism between the civilized superior West and the savage inferior Orient [6]. Leveraging the precepts of neo-Orientalism, neo-conservatives in the US pushed for 'civilizing' Arab and Muslim societies through large-scale American intervention and violence [7].

Although anti-Islam and anti-Muslims sentiment, hatred, prejudices and hostility had long been ingrained in Western societies and in Westerners' mentality, Bernard Lewis and Samuel P. Huntington with their seminal works, expertise and knowledge reignited Islamophobic hysteria in the United and other Western nations. Deploying classical Orientalism and neo-Orientalism, this study focuses on a critical in-depth analysis and breakdown of anti-Islam and anti-Muslim views and paradigms of Bernard Lewis and Samuel Huntington. Through an analysis of Lewis's "*The Roots of Muslim Rage*" (1990), "*What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*" (2002), and Huntington's essay "*A Clash of Civilizations?*" (1993) and "*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*" (1996), we uncover their Orientalist and neo-Orientalist Islamophobic views and assumptions. Moreover, we focus on what implications and impacts of Islamophobic narratives promoted by Lewis and Huntington have had on the US foreign policy since 9/11 as well as on public opinion within the US, on how their anti-Islamic views and beliefs crystalized into hegemonic foreign and domestic policy discourses leading to the American invasions of the Middle East and racialization of Muslims within and beyond the US.

Bernard Lewis's Construction of an Enemy Image of Islam

Orientalist and neo-Orientalist Islamophobia, anti-Islam and anti-Muslim sentiment run deep in Western Christian societies whose roots go back to history [2, 8]. Bernard Lewis, a distinguished scholar of the Middle Eastern Studies in the West in his numerous works, including in his essay "*The Roots of Muslim Rage*" (1990) and in his 2002 book "*What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*", examined the roots of the hostility and confrontation between Europe and Islam [9, 10]. To gain a proper understanding of the intellectual, conceptual and theoretical roots and underpinnings of the 'Islamophobia Industry' in Western societies, we need to have a closer look at Bernard Lewis's neo-Orientalist paradigms. Lewis was one of the pioneers who drew attention to the rise of religious fundamentalism among Muslims. By exploring the civilizational crisis within the Muslim world, Lewis became one of the instigators of Islamophobia in the West, explicitly misrepresenting and exaggerating the reality on the ground, inventing notions of 'Muslim rage', Muslim resentment, anger, and hate of the West.

Lewis considers Islam to be a formidable force “in its worldwide distribution, its continuing vitality, its universalist aspirations” that can be compared to Christianity [9, p. 48]. When referring to Europe, the West or Christian world, Lewis deploys the term ‘we’. The presence of the dichotomous Manichean concept ‘us vs them’ and ‘othering’ is heavily present in Lewis’s assertions about Islam and the Islamic world. He admits that despite the existence of an imaginary Islamic world and millions of Muslims who admire and emulate the West, he brings attention to the presence of Muslims and Islamic countries whose hatred of the West goes beyond hostility in their rejection of Western civilization not only in sense of what it does but in terms of its identity, way of life, the principles and values and so on [9, p. 28]. Lewis points to how certain Muslims and Muslim nations perceive the West and its values as innately evil and Westerners and their Muslim allies as the “enemies of God” [9, p. 28].

The mindset and worldviews of such Muslims are so backward and primitive, it is unthinkable to reconcile them with the reason and mindset of the West and Westerners. Backward mentality informs and guides their thinking and actions, which has made them obstinately stranded in past medieval barbaric savage values and lifestyle, having become increasingly resistant to change and progress. From this perspective, Lewis alludes to an idea of the violent and turbulent dawn of Islam as a worldwide and monotheistic faith and that Mohammad was not only a prophet but also a ruler of a political entity and a warrior who fought for God against the enemies of God. Lewis indicates the violent and savage character and dimensions of Islam. He contends that those who follow this religion would subscribe to the violent and barbaric scripts, norms and practices dictated by Islam [10].

Lewis highlights that according to Islam, the world is split into two parts. On the one hand, there is the House of Islam (Dar Al-Islam) and on the other, there is the House of Unbelief or House of War (Dar Al-Harb). Muslims consider bringing the latter to Islam as their ultimate duty and thereby violence and warfare are inherent to Islam and Muslim lifestyle and mindset. So, the assumption is that Islam and its followers are inherently violent and such mindset and behavior are incurable and unredeemable. Guided and inspired by their faith, Muslims are deeply committed to jihad or to waging a permanent holy war within the House of Islam and abroad in the House of Unbelief against infidels [10].

As a monotheistic faith Islam is portrayed by Lewis as an advanced and sophisticated civilization, having claims to world domination and enlightening and civilizing infidels. In this trajectory, though Islam did succeed in taking over the barbarians to the east and the south (a reference to cultures adhering to polytheistic faiths), when Islam encountered a similar powerful faith and distinct civilization in the west and the north known as Christendom, it had to acknowledge this formidable foe as a competing universal religion. The contact and communication between Islam and Christendom was conceptualized as the struggle and contest for world domination, which lasted for over fourteen centuries. For a long time, Islam had been advancing and penetrating deep into Europe, conquering the Christian realms of the Levant and North Africa. Yet for the last three hundred years, since

the failure of the Ottomans to capture Vienna in 1683 and the rise of European colonial empires, Islam has been on the defensive, being increasingly assaulted by European Christian powers [10].

From this standpoint, Lewis describes Islam as a rebellious force against Western Christian preeminence and prevalence with the aim at restoring its heyday greatness. Islam's loss to ever advancing the West and Russia, a growing influence of foreign alien laws, norms and ways of life within Muslim lands, and the emancipation of women and children in Muslim countries are considered by Lewis as the root causes of 'Muslim rage'. He alludes to Islam's aspiration and desire to keep its primordial, pristine and medieval identity within religious patriarchal norms. As the order and system based on Islam were subverted, undermined and disrupted by Christians, the outbreak of its rage against Christendom was inevitable [9, p. 49]. Unlike Christian nations in old Europe, the United States had long been ignored or even later admired in Muslim lands. Yet with a growing American footprint in the Middle East, a profound change and transformation occurred in Muslim perceptions of America. With the US imperialism and its unequivocal support for the Zionist state of Israel in the heart of the Islamic world, Muslims' perceptions of America dramatically changed and shifted from admiration to hostility.

Unlike Christianity and its denominations, Islam has never experienced profound changes and seems not to be prone to any change. In this regard, the abomination and rejection of any idea about progress, modernity, secularism and freedom by Islam has rendered this faith and its followers in a state of backwardness, savagery, and darkness. Lewis argues that Islam was never willing to grant full equality and freedom to those who held other faiths and beliefs [9, p. 56]. The West went ahead of Islam in two matters: first, in economic development, and second, in political development. Although initially the West had been admired and imitated by Muslims, later this positive attitude developed into hostility and rejection [9, p. 57].

Lewis indicates that Muslim hostility and rejection of the West lies in their deep sense of humiliation of having been overtaken and overwhelmed by those whom Muslims considered to be inferior. Those Muslim reformers and modernizers who sought to modernize their respective countries were seen by fundamentalists as agents of the West and collaborators. Lewis points to the fact that Muslims could not cope with the rapid transformation and development of their societies, increasingly seeing the Western style of development model as alien and detrimental to their way of life. Such Muslims therefore cultivated the belief that the old Islamic ways were best, and they were thereby obliged to return to the true path prescribed by their God [9, p. 59].

The fundamentalists in the House of Islam consider secularism and modernism to be their enemies. Secularism is attributed to the Jews and the West who are striving to impose this neo-pagan evil on Muslims. The war against modernity is focused on resisting the process of change that has occurred in Muslim countries. Lewis sees so-called Islamic fundamentalism as the manifestation of aimless and formless anger, indignation and hostility of Muslims to those who have undermined, eroded and disrupted their traditional values, norms and ways of life.

Such mood and attitude resulted in an explosive mixture of rage and hatred among the Muslim masses who espouse abductions and assassinations while trying to find approval and precedent for such actions in their scriptures and in the deeds of their prophet [9, p. 59]. Consequently, the Muslim masses overwhelmingly see the West as the ultimate source of these dramatic changes in their societies. Here the US as the legitimate heir of Western civilization and the leader of the Western world has become the focus for Muslim anger and hate [9, p. 60]. Lewis views Islam and Muslims as irrational, their hate and anger as a historic reaction of an ancient foe against the so-called Judeo-Christian heritage and as a manifestation of ‘a clash of civilization’ [9, p. 60]. He therefore pushed hard for externally imposed violent change and transformation Muslim nations in the Mideast through American military intervention under the George W. Bush administration. At the same time, he rekindled old anti-Islam and anti-Muslim bigotry, hatred and hostility in the United States and other Western.

Samuel P. Huntington’s Contribution to Neo-Orientalist Islamophobia

Building on Bernard Lewis, Samuel P. Huntington further articulated and elaborated on the concept of ‘a clash of civilization’. He constructed ‘a clash of civilization’ as a conflict between civilization and barbarism. This thesis fatefully ingrained into the consciousness of Americans and other Westerners [19]. Echoing Lewis, Huntington likewise underlines the violent character of Islam and Muslims’ propensity to violence, which is purportedly dictated by their religion [11]. The logic is that since Islam is violent, its adherents are likewise violent. Throughout his book “*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*” published in 1996 and other studies Huntington used the categories of ‘culture’ and ‘civilization’ as a unit of analysis. Applying the paradigm of ‘a clash of civilization’ in examining dramatic events after the end of the Cold War, Huntington considered culture as the main cause and source of future regional and global conflicts. He alluded to the idea that the era of nation states had been over and thus the age of ‘a clash of civilization’ came into being. Like Lewis, Huntington was the prominent figure who contributed to the rise of the ‘Islamophobia Industry’ in the US and the West. His main target was Islam and Muslims. In his book “*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*” he draws attention to how at the end of the 20th century Muslims were engaged in far more intergroup violence than members of other civilizations [12, p. 262]. Yet this claim was not backed up by evidence and even he admitted that to assess the violence propensities of civilizations, extensive research is needed.

So, Huntington’s arguments and opinions are not backed up by empirical valid evidence and data. That is why his arguments are premised upon his personal views and including prejudices emanating from his cultural and ethnic background. Like Lewis, he came from a cultural environment where racial ethnic prejudices are deeply pervasive and entrenched in people’s mindset and ingrained in American Christian culture. Deliberately overlooking the violent and genocidal nature and

character of his society, Huntington shows his concern about violence in other cultural environments, especially in Muslim societies. He was therefore wondering about the root causes of collective violence in Muslim countries. In this regard, he asserts that since throughout their history Muslims have been known for their propensity for violence, which explains the proclivities of Muslims for group violence today [11]. His hypothesis was that since the history of Islam has been violent and thereby current Muslim societies are likewise violent. So, according to Huntington, there is a direct correlation between the past and present of Muslim societies, that is the violent past still reverberates across time, making contemporary Muslims similarly violent.

To substantiate his claims about purported violent history of Islam, Huntington refers to the birth of Islam in the 7th century. Today Islam has remained a violent faith, he asserts, from its inception Islam was a religion of the sword, which glorified military virtues [12, p. 263]. Referring to the birth of Islam among belligerent and warlike Bedouin nomadic tribes, Huntington argues that violence lies at the very origin and foundation of Islam. Parroting Lewis, Huntington points out that Islam's founder the prophet Muhammad was purported to be a warrior and a skillful military commander. Here he refers to Jesus and Buddha who unlike Muhammad were peaceful. The doctrines of Islam, he asserts, advocate constant war against infidels, yet he draws attention to how Muslims throughout their history mostly have fought with one another. Pretending to be a great scholar of Islamic studies, he claims that Islam is devoid of nonviolent concepts and practices [12, p. 263].

According to Huntington, the first source of current propensities to violence in Muslims societies lies in the bellicose origin of Islam. As to other sources of the purported bellicosity of Islam, Huntington indicates the proximity of Muslims to non-Muslim groups, Muslims' inability to coexist with non-Muslims, inassimilability and indigestibility of Muslims, a lack of a dominant center in Islam, and an exponential demographic growth in Muslim societies. As to the proximity of Muslims to non-Muslims, territorial expansion of both Muslims and non-Muslims by land brought them into direct contact with each other. Moreover, the Western sponsorship resulted in the establishment of the Zionist ethnocratic and ethnoreligious entity in the heart of the Muslim world. Here Huntington admits that the overseas colonial expansion of European powers did not lead white Europeans to living in territorial proximity to non-Europeans as the latter were decimated by the former [12, p. 263]. Even though throughout their history various Muslim political entities have managed to create multicultural societies where the representatives of multiple cultures, ethnicities and faiths have lived side by side, Huntington questions and even rejects any idea of Muslims' ability to coexist with non-Muslims.

Huntington calls attention to inassimilability and indigestibility of Muslims. In this sense, Muslim minorities pose a threat to culturally homogenous Western nations by diluting their culture and increasing a quest for multiculturalism. According to Huntington, in their countries even if they constitute an absolute majority, Muslims are purported to have problems with non-Muslim minorities. And by the same token, Muslim minorities in non-Muslim countries tend to have

problems with non-Muslim populations. Since Islam merges religious faith and politics, drawing a sharp line between Muslims and non-Muslims, which makes coexistence between them out of question. For this reason, unlike Muslims, Christians, Buddhists, Hindus, Confucians and the representatives of other faiths tend to have less problems in adapting to and coexisting with one another than with Muslims [12, p. 264]. As an example, he refers to Southeast Asia where Chinese communities are purported to have virtually no difficulty living in Thailand and the Philippines with local populations unlike in Muslim-dominated Indonesia and Malaysia where Chinese diaspora are faced Muslim violence [12, p. 264].

Muslim propensities to violence throughout history are linked by Huntington to militarism, indigestibility and their proximity to non-Muslims. Like Lewis, Huntington admits that Western imperialism is the culprit behind the mess and violence in the Muslim world, which led to the mass victimization of the Muslim masses. Yet he explicitly trivializes the West's destabilizing and destructive role in the Mideast and beyond, increasingly questioning the validity of the Muslims' sense of victimhood. Furthermore, Huntington attributes the purported violence, instability and chaos in Muslims societies to the absence of a dominant center or a hegemonic Muslim power who would be responsible for the order and mediation of conflicts within the Islamic world [12, pp. 264-265]. Moreover, one of the sources of Muslim propensities to violence is ascribed to the demographic explosion in Muslim countries and the presence of large numbers of males. The Muslim youth is considered by Huntington as a natural source of violence and turmoil both in Muslim nations and beyond. Huntington claims that violence in Muslim societies at the end of the 20th century was caused by a dramatic growth and rejuvenation of Muslim populations. In his view, the aging of this generation and economic development in Muslim nations may result in a significant reduction in Muslim propensities to violence and thereby in "a general decline in the frequency and intensity of fault lines wars [12, p. 265]. Thus, Huntington like Lewis contributed to normalizing and rationalizing racist neo-Orientalist narratives about Islam and Muslims in the US and beyond. Furthermore, he became an ardent supporter of neocon foreign policy in the US aimed at the wholesale destruction and decimation of Muslim nations in the Middle East and beyond.

Implications of Lewis's and Huntington's Islamophobic and Neo-Orientalist Worldviews

In this section, we discuss the implications and consequences of the Islamophobic narratives of Lewis and Huntington for foreign policy of the US and for American society at large. Although both Bernard Lewis and Samuel P. Huntington significantly contributed to the knowledge production about Islam and Muslims, their hypotheses and assumptions reflect preexisting Islamophobic knowledge and prejudices inherent in Western societies. Despite the generation of violence and terrorism by the United States and European powers to a greater extent, Lewis, Huntington and many other so-called Western pundits increasingly single out Is-

lam and Muslims as violent and belligerent. Both Lewis and Huntington immensely contributed to the 'Islamophobia Industry' in the United States and in the West in general. Not only did they contribute to the 'Islamophobia Industry', but also, they became the architects of the American war on global terrorism, the invasion of Afghanistan in 2001, the invasion of Iraq in 2003, and other numerous catastrophic criminal wars across the Muslim world waged by the US and its allies [13].

It was 1990 when Bernard Lewis penned his "*The Roots of Muslim Rage*" and 1993 when Samuel P. Huntington penned his essay "*A Clash of Civilizations?*". From this perspective, both laid the foundation of the conceptual and ideological underpinnings of a new world order and a blueprint for a new international system where the US would dominate. In the post-Cold War era, as the only global superpower, the US was in search of an enemy. In this regard, Lewis and Huntington helped find an imaginary enemy. The whole religion and its adherents were declared an existential threat and foe of the US and the so-called Western civilization. As a result, the US and its allies started a global crusade against Islam and Muslims in 2001 under the guise of the global war on terror. In fact, the intention was to extend the US empire and to forge a new world order [13]. Lewis provided the rationale for the unending American war since 2001 and offered a blueprint for sowing an American-style democracy in the Middle East, especially in Iraq and other Muslim nations [14]. In fact, Lewis and Huntington replaced the Soviet Union with Islam as the global foe of the United States [14].

Lewis and Huntington became intellectual and ideological mentors of the group of hawkish politicians and high-ranking officials in the United States known as neoconservatives who took prominent positions in the George W. Bush administration between 2001-2008. These extremely belligerent and warlike neoconservatives in the George W. Bush administration ardently advocated an aggressive foreign policy course, steering the US into a perpetual war [15]. The Islamophobic narratives and perspectives promoted by Lewis and Huntington fed into the aggressive American foreign policy and actions of neoconservatives. After September 11, 2001, both Bernard Lewis and Samuel P. Huntington became media stars in the US, fervently lending their support for the US war efforts. Lewis was repeatedly drawing attention to the incompatibility between Islam and democracy, the rejection of modernity by Muslims, and their fascination with terrorism [16]. Lewis called for ceasing to ask questions like "Why do they hate us?" because Muslims had purportedly been despising and hating the West for a millennium [16]. Emphasizing the irreconcilability between Islam and democracy and Muslim propensities to violence, Lewis passionately advocated war against Muslims and the US invasion of Iraq, alleging that the US would be welcome by Muslims as 'liberators' [16, p. 541].

Huntington was likewise pushed for war against Muslims. He was among prominent American intellectuals who wrote the letter "What We're Fighting For: A Letter from America" in February 2002, addressed the US public, government and the international community [17]. In the letter, Huntington and other American intellectuals highlighted the justness and necessity of the war on terrorism, which

allegedly caused and promoted by adherents of the radical, violent and intolerant religion of Islam [17]. Moreover, they contended that American war on terror was permissible, necessary and just [17]. Huntington and Lewis systematically reinforced one another's cultural and civilizational paradigms on Islam and Muslims, again and again highlighting the incongruence of Islam with democracy, modernity and progress. They convinced both the political establishment of the US and American public of Muslim hatred of America and the West that was allegedly motivated by Islamic fundamentalism [18]. Besides, they claimed that Muslims' self-sacrifice and killing themselves lacked any political goal other than achieving religious martyrdom. In this regard, Robert A. Pape and James K. Feldman argue that such presumptions fueled the belief that future 9/11s could be prevented only by the US military intervention and subsequent wholesale violent transformation of Muslim societies [18, p. 2]. Premised upon such presumptions promoted by Lewis and Huntington, the US invaded and decimated Afghanistan, Iraq and other Muslim nations in the Middle East, generating more violence and destruction.

Besides their decisive and far-reaching impacts on the US foreign policy after September 11, 2001, Lewis's and Huntington's anti-Islam and anti-Muslim paradigms fueled public hatred, bigotry, racism and hostility towards Islam and Muslims in the US and other Western societies. Although Islamophobia had been inherent and deep-rooted in Western societies [2], Lewis and Huntington revived and reignited old anti-Islam and anti-Muslim sentiments and hatred in the US. Framing Islam and its adherents as innately violent and bellicose reflected colonial neo-Orientalist racist narratives in the US and beyond. As a result, all segments of Western societies were heavily involved in anti-Islam and anti-Muslim hysteria and crusade. Echoing Lewis and Huntington, one of the chief proponents of neo-Orientalist trend in the US, Daniel Pipes highlighted the lack of democracy and abundance of terrorists in Muslim countries [19]. The binary Manichean worldview 'us versus them' took deep root in the US society and people's consciousness. Moreover, racist neo-Orientalist paradigms resonated with Islamophobic narratives and discourses promoted by Lewis and Huntington. Intellectuals, media, think tanks, experts, politicians, government agencies, and ordinary people were engaged in collective hate, vilification and demonization of Islam and Muslims within the US and other Western societies. Islamophobic racist slurs, rants, tropes and narratives were normalized and rationalized in society, becoming a powerful national discourse.

Caroline Mala Corbin observes how Muslims were increasingly dehumanized after 9/11 in the US, facing racialization and 'othering' [20]. Corbin also identifies two pervasive, prevalent and all-embraced narratives in the United States such as "Terrorists are Muslims" and "white innocence and white supremacy" [20]. Deliberate targeting and victimization of Muslims were so pervasive and ubiquitous, the label of 'terrorism' or 'terrorist' was exclusively reserved for Muslims even if horrendous terrorist attacks were committed by whites not by Muslims. The label 'terrorist' was intentionally applied to Muslims but not to whites, which was defined by Dustin Craun as 'white benevolent innocence' [21] and by Caroline

Mala Corbin as 'white privilege' [20]. On the one hand, Islam was portrayed as an inherently violent and alien faith, and on the other, Muslims were stereotyped, racialized and persecuted [22].

Islamophobia has become the official ideology of the American empire and powerful all-embraced discourse in US society. Islamophobic views of Lewis and Huntington intended to foment anti-Muslim hatred, bigotry and racism in the West. Besides Lewis and Huntington, thousands of individuals and groups have increasingly focused on reigniting the deep-rooted Christian hostility and hatred against Islam and Muslims. A right-wing American conservative pundit Ann Hart Coulter said in the aftermath of 9/11 "We should invade their countries [Muslim], kill their leaders and convert them to Christianity. We weren't punctilious about locating and punishing only Hitler and his top officers. We carpet-bombed German cities; we killed civilians. That's war. And this is war" [23, pp. 184-185]. In a similar vein, Fred Ikle, a strategist and former undersecretary of defense, placed all the blame on Muslims, threatening to drop nuclear bombs on Muslim countries, including on holy Islamic sites Mecca and Medina [23, p. 185].

Anti-Muslim hysteria is so pervasive and rooted in American and other Western societies, individuals and hate groups systematically promote conspiracy theories of Muslims being an existential threat to the US and Western civilization. Islamophobia has permeated the US and Western societies so profoundly; it has become institutionalized as Black racism. Bernard Lewis's question "Why do they hate us?" resonates and reverberates so well across every spectrum of society, it has been embraced and internalized by Americans and Europeans. Spewing anti-Islam and anti-Muslim hate speech has been normalized and rationalized in the West. In other words, the US and West, like in the medieval times, have been engaged in Christian crusades and war against Islam and Muslims. For instance, in March 2016 in his interview with CNN, Donald J. Trump stated that "I think Islam hates us ... we have a major, major problem. This is, in a sense, this is a war" [24, 25, 26]. Moreover, echoing Lewis and Huntington, Donald Trump and other Western politicians have framed Muslims as 'indigestible' and 'impossible to assimilate', and thereby anti-American and anti-Western [26]. Finally, Trump has consistently put the blame on Muslim Americans for terrorist attacks committed by Muslims and even non-Muslims [26]. Yet Trump did not invent Islamophobia in the US, as his comments are part of the nationwide 'Islamophobia Industry' in America and reflection of anti-Muslim narratives of Lewis, Huntington and many other Islamophobes in the West [27]. Donald Trump's anti-Muslim comments and rhetoric resonate well with many Americans, especially the Republican Party and its supporters. In this regard, Arsalan Iftikhar highlights how Islamophobia had long been entrenched within ideological political platforms of leading politicians of the Republican Party. Besides the Republican Party, likewise Islamophobia is deeply embedded within the Democratic Party in the US.

American mainstream media and intellectuals are at the forefront of the 'Islamophobia Industry', reinforcing and perpetuating anti-Islam narratives. In media and public Islam and Muslims are largely depicted as violent, savage and barbaric

[20]. “The next time you hear of a terror attack – no matter where it is, no matter what the circumstances – you will likely think to yourself, “It’s Muslims again.” And you will probably be right” reads Fareed Zakaria’s opinion piece on the website of CNN [28]. Americans and other Westerners were repeatedly asking “why do they hate us?” referring to the 2001 September 11 attacks in the United States by a group of Muslims [29]. One of the most prominent American critics of Islam and Muslims Sam Harris once said that “We are at war with Islam” [30]. Sam Harris’s view was shared and echoed by other pundits like Pamela Geller who in her 2011 book emphasized that the West was at war with Islamic imperialism and expansionism, calling for bringing the so-called ‘Islamization of America’ to an end [31]. Applying the term “Islamofascism”, David Horowitz called attention to how Islam and Muslims exhibit their hatred against Christians and Jews, harboring evil intentions to destroy the Western civilization [32]. Racist Islamophobic hate speeches uttered by Trump and other American high-ranking officials, leading intellectuals and groups, clearly demonstrate how neo-Orientalism and Islamophobia promoted by Lewis and Huntington successfully operate in Western societies.

Conclusion

Through a critical analysis of Islamophobic and neo-Orientalist paradigms and concepts developed by Lewis and Huntington, our study contributes to understanding of the intellectual and ideological roots and underpinnings of these phenomena in the West and beyond. We have ascertained that as prominent intellectuals Lewis and Huntington, greatly contributed to the rise of neo-Orientalist Islamophobia in the West, making the US more hostile towards Islam and Muslims, and at the same time, promoting anti-Islamic hatred and bigotry in Western societies. We have also observed that virulent Islamophobia is not confined within Western societies, similar Islamophobic trends are observed in non-Western societies. Interrogating and deconstructing neo-Orientalist and colonial Islamophobic narratives put forth by Lewis and Huntington we contend that race and racial prejudices are at the core of the Western Christian world, being perhaps its most essential and enduring ideology. Christianity, race and nationalism have been the key organizing principles in the West for many centuries, which have been deployed to construct a Manichean binary worldview of ‘good versus evil’, ‘us vs them’, ‘civilized vs savage’, ‘superior vs inferior’ and so on [33]. Despite horrendous crimes against humanity throughout their history in terms of European colonialism, imperialism, destruction of Indigenous societies and genocide of Indigenous peoples, predatory capitalism, humanitarian imperialism and the so-called global war on terror, Western nations have constructed and skillfully leveraged the concept of ‘White benevolent innocence’ to assert their identity as Western Christian conquering forces whereas claiming ‘benevolent innocence’ and ‘inherent goodness’, which have been inculcated in the minds of white people across Western societies [33].

In this sense, we argue that neo-Orientalist Islamophobic discourses promoted by Lewis and Huntington are in fact the reflection and continuity of these an-

cient old Manichean anti-Islam and anti-Muslim discourses deeply ingrained in the Western Christian societies and in Westerners' mentality. 'White benevolent innocence' and 'white privilege and supremacy' have resulted in a superiority complex of the West in relation to Islam, Muslims and other people of color. In fact, the Islamophobic narratives and discourses developed and propagated by Lewis and Huntington is the manifestation of this superiority complex of the US and other Western nations. In this regard, Lewis and Huntington aptly manipulated the superiority complex and mindset as well as deeply embedded Islamophobia in the West. From this perspective, although the US and other Western nations position themselves as tolerant secular liberal democracies and open inclusive societies that cherish human rights, liberty and freedom, we observe the implicit and explicit manifestations of ethnocentric Christian nationalism, xenophobia and intolerance, racism and racial hatred towards certain ethno-religious and racial groups, especially towards Muslims in the West and beyond [19].

In the 1980s and 1990s, there was the resurrection of neocolonial neo-Orientalist discourses in the West with respect to Arabs, Muslims and any people of color promoted by Lewis, Huntington and many other Western pundits. Bigoted and vicious anti-Arab and Islamophobic discourses and narratives have been disseminated, normalized and rationalized by policy makers, media, intellectuals, academia, and think tanks in the West, which have been embraced by the wider public. Violent and racist language and rhetoric of Western policymakers, media and intellectuals have often been translated into savage terrorist acts of Westerners against Muslims and other non-whites across the globe. The Western politicians and intellectuals have explicitly stated numerous times that the West is at war with Islam. Right-wing ethno-religious nationalists in the West increasingly perceive Islam and Muslims as an existential threat to the Western civilization, being incompatible with Western democracy, liberal values and traditions. In turn, xenophobic, racist and neo-Orientalist anti-Islam and anti-Muslim sentiment, bigotry, hatred and hostility show that the so-called Western liberal democracies are in fact are not democracies at all. Quite the opposite, the US and other Western nations have been stranded in the colonial age, being stuck in crusaders' Manichean mentality, tribal ethno-nationalism, racial superiority, and remaining neocolonial racist political entities.

List of references

- 1 Lean N. *The Islamophobia Industry. How the Right Manufactures Hatred of Muslims*. Pluto Press, 2017.
- 2 Gada M.Y. *An Analysis of Islamophobia and the Anti-Islam Discourse: Common Themes, Parallel Narratives, and legitimate Apprehensions*. *American Journal of Islam and Society*, 34(4), 2017, 56–69. [Electronic resource] URL <https://doi.org/10.35632/ajis.v34i4.799>
- 3 Kumar D. *Islamophobia and the Politics of Empire*. Haymarket Books, 2012.
- 4 Said E.W. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Vintage Books, 1978.
- 5 Ali Y. *Shariah and Citizenship – How Islamophobia Is Creating a Second-Class Citizenry in America*. *California Law Review*, 2012, Vol. 100, 1027-1068.

- 6 Altwaiji M. Neo-Orientalism and the Neo-Imperialism Thesis: Post-9/11 US and Arab World Relationship. *Arab Studies Quarterly*, 2014, 36 (4): 313–323.
- 7 Altwaiji M. and Alwuraafi E. The Fallacy of Neo-orientalism and the Risk of Imperialism: How American Politics Mobilize Novelists, *International Critical Thought*, 2021, Vol. 11, No. 2, 190–209, [Electronic resource] URL <https://doi.org/10.1080/21598282.2021.1924069>
- 8 Alamdari K. Terrorism cuts across the East and the West: Deconstructing Lewis’s Orientalism. *Third World Quarterly*, Vol 24, No 1, 2003, 177-186, DOI:10.1080/0143659032000044423
- 9 Lewis B. *The Roots of Muslim Rage*. The Atlantic, 1990, September Issue.
- 10 Lewis B. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002.
- 11 Huntington S.P. *A Clash of Civilizations?* 1993
- 12 Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996.
- 13 Schwarz J. The Architects of the Iraq War: Where Are They Now? *The Intercept*, March 15, 2023, [Electronic resource] URL <https://theintercept.com/2023/03/15/iraq-war-where-are-they-now/>
- 14 Waldman P. A Historian’s Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight, *The Wall Street Journal*, Feb. 3, 2004, [Electronic resource] URL <https://www.wsj.com/articles/SB107576070484918411>
- 15 Kagan R. Neocon Nation: Neoconservatism, c. 1776, *World Affairs Journal*, May 29, 2008, [Electronic resource] URL <https://carnegieendowment.org/posts/2008/05/neocon-nation-neoconservatism-c-1776?lang=en>
- 16 Abrahamian E. US media, Huntington and September 11. *Third World Quarterly*, 2003, Vol 24, No 3, pp 529–544, DOI: 10.1080/0143659032000084456
- 17 “What We’re Fighting For: A Letter from America.” Sixty Prominent U.S. Academics Say War on Terrorism is Just, US Department of State, 15 February 2002, [Electronic resource] URL <http://usinfo.state.gov/cgi-bin/washfile/display.pl?p=/products/washfile/latest&f=02021401.plt&t=/products/washfile/newsitem.shtml>
- 18 Pape, R.A. and Feldman J.K. *Cutting the Fuse. The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It*. University of Chicago Press, 2010.
- 19 Tuastad D. Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: aspects of symbolic violence in the Middle East conflict(s), *Third World Quarterly*, 2003, Vol 24, No 4, 591–599, DOI: 10.1080/0143659032000105768
- 20 Corbin C.M. Terrorists Are Always Muslim but Never White: At the Intersection of Critical Race Theory and Propaganda, *Fordham Law Review*, 2017, Vol. 86, Issue 2, 455-485.
- 21 Craun D. White Benevolent Innocence, Oct 13, 2014, [Electronic resource] URL <https://medium.com/ummah-wide/white-benevolent-innocence-white-denial-and-identity-development-from-columbus-to-the-war-on-terror-28ebae29ca3d>
- 22 Sufi M.K. and Yasmin M. Racialization of public discourse: portrayal of Islam and Muslims, *Heliyon*, 8, 2022, [Electronic resource] URL <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e12211>
- 23 Alamdari K. Terrorism cuts across the East and the West: Deconstructing Lewis’s Orientalism. *Third World Quarterly*, Vol 24, No 1, 2003, 177-186, DOI:10.1080/0143659032000044423
- 24 Schleifer T. Donald Trump: ‘I think Islam hates us’, March 10, 2016, [Electronic resource] URL <https://edition.cnn.com/2016/03/09/politics/donald-trump-islam-hates-us/index.html>
- 25 Trump D. ‘I Think Islam Hates Us’, January 26, 2017, [Electronic resource] URL <https://www.nytimes.com/2017/01/26/opinion/i-think-islam-hates-us.html>

26 Johnson J. and Hauslohner A. 'I think Islam hates us': A timeline of Trump's comments about Islam and Muslims, May 20, 2017, [Electronic resource] URL <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2017/05/20/i-think-islam-hates-us-a-timeline-of-trumps-comments-about-islam-and-muslims/>

27 Lopez G. Donald Trump's Islamophobic rhetoric resonates with many Republicans, Dec 8, 2015, [Electronic resource] URL <https://www.vox.com/policy-and-politics/2015/12/7/9868702/donald-trump-islamophobia-republicans>

28 Zakaria F. Why they hate us, June 20, 2016 [Electronic resource] URL <https://edition.cnn.com/2016/04/08/opinions/why-they-hate-us-zakaria/index.html>

29 Zakaria. F The Politics of Rage: Why Do They Hate Us? Oct 14, 2001, [Electronic resource] URL <https://www.newsweek.com/politics-rage-why-do-they-hate-us-154345>

30 Hounshell B. Sam Harris: Yes, it is a war with Islam, April 26, 2007, [Electronic resource] URL <https://foreignpolicy.com/2007/04/26/sam-harris-yes-it-is-a-war-with-islam/>

31 Geller P. Stop the Islamization of America. A Practical Guide to the Resistance. WND Books, 2011.

32 Horowitz D. Islamo-Fascism and the War Against the Jews. Second Thoughts Books, 2015.

33 Craun D. White benevolent innocence: race, whiteness and the genocidal mentality of colonial modernity, 2011, San Francisco State University, [Electronic resource] URL <https://scholarworks.calstate.edu/concern/theses/h702q7922>

Жұматай Ғ.Б., Ысқақ А.С.

Дұшпан образын жасау: Льюис пен Хантингтонның исламофобиялық және нео-ориенталистік көзқарастарын талдау

Аңдатпа. Бұл мақалада АҚШ пен басқа батыс елдеріндегі исламофобияның идеологиялық және тұжырымдамалық негіздері мен қазіргі жағдайы сыни тұрғыдан қарастырылады. Тақырып бойынша зерттеулерге сүйене отырып, мақалада Бернард Льюис пен Самюэль Хантингтонның нео-ориенталистік исламофобиялық көзқарастары мен дискурстарын талдауға мән береміз. Осыған байланысты Льюис пен Хантингтонның дискурстарындағы неоориентализм мен исламофобияның интеллектуалдық және теориялық негіздерін анықтау мақсатында олардың негізгі еңбектерін сыни тұрғыдан талдаймыз. Сондай-ақ Льюис пен Хантингтон көтерген нео-ориенталистік исламофобиялық көзқарастар мен дискурстардың Джордж Буш әкімшілігі тұсындағы АҚШ-тың сыртқы саясатына және американдық қоғамдағы исламофобиялық тенденцияларға қалай ықпал еткенін қарастырамыз. Льюис пен Хантингтонға ерекше назар аударуымыздың себебі АҚШ пен басқа Батыс елдеріндегі қазіргі исламофобия белгілі деңгейде осы ғалымдардың көзқарастарының ықпалымен белең алуымен байланысты. Зерттеудің нәтижелері Льюис пен Хантингтонның Батыстағы нео-ориенталистік исламофобияның өршуіне, сондай-ақ АҚШ пен басқа да Батыс елдерін мұсылмандарға қарсы соғысқа итермелеуге үлкен үлес қосқанын көрсетеді. Сонымен қатар исламофобиялық тенденциялар Батыстан тыс басқа елдерде, соның ішінде Қазақстанда да кең етек алып бара жатқаны айқын байқалады. Осыған байланысты діни төзімсіздік, ксенофобия, нәсілшілдік пен исламофобияның шырмауынан шыға алмаған Батыстың либералды демократиялары өзге батыстық емес елдерге үлгі бола алмайды деген қорытындыға келдік.

Түйін сөздер: исламофобия, нео-ориентализм, ислам, мұсылмандар, Льюис, Хантингтон, АҚШ, Батыс

Жұматай Ғ.Б., Ысқақ А.С.

Изобретение врага: анализ исламофобских и нео-ориенталистских взглядов Льюиса и Хантингтона

Аннотация. В данной статье критически рассматриваются идеологические и концептуальные основы и современное состояние исламофобии в США и других западных странах. Опираясь на литературу в статье, исследуются и анализируются нео-ориенталистские исламофобские нарративы и дискурсы, разработанные и продвигаемые Бернардом Льюисом и Самюэлем Хантингтоном. В этом отношении использован критический подход к основным исследованиям, написанные Льюисом и Хантингтоном для выявления и раскрытия интеллектуальных и теоретических основ нео-ориентализма и исламофобии в их дискурсах. Также изучено влияние нео-ориенталистских исламофобских нарративов и воззрения, продвигаемые Льюисом и Хантингтоном на внешнюю политику Соединенных Штатов при администрации Джорджа Буша-младшего и на исламофобские тенденции в американском обществе. Придание особого внимания Льюису и Хантингтону вызвано с тем, что нынешняя исламофобия в США и других западных странах в основном опирается на их нарративы и взгляды. Результаты нашего исследования показывают, что Льюис и Хантингтон внесли большой вклад в нео-ориенталистскую исламофобию на Западе, вовлекая США и другие западные страны в бесконечную войну против мусульман. Мы также наблюдаем, что исламофобские тенденции выходят за пределы Запада, имея различные проявления и в других странах включая Казахстан тоже. В связи с этим мы приходим к выводу, что так называемые западные либеральные демократии не могут считаться образцом для подражания и примером для других незападных стран из-за их религиозной нетерпимости, ксенофобии, расизма, ненависти и враждебности по отношению к исламу, мусульманам и представителям других рас.

Ключевые слова: исламофобия, нео-ориентализм, ислам, мусульмане, Льюис, Хантингтон, США, Запад

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФУНДАМЕНТ ПОЛИТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА*

¹*Сабиткызы Асем, ²Конаева Гаухар Муратбековна*

¹*assa.23@mail.ru, ²gauhar0809@mail.ru*

¹*Казахский Национальный педагогический университет имени Абая
(Алматы, Казахстан),*

²*Казахский Национальный университет им. Аль-Фараби
(Алматы, Казахстан)*

¹*Sabitkyzy Assem, ²Konaeva Gauhar*

¹*assa.23@mail.ru, ²gauhar0809@mail.ru*

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

²*Abay Kazakh National Pedagogical University (Almaty, Kazakhstan)*

Аннотация. Глобализация и мультикультурализм – два взаимосвязанных процесса, которые радикально меняют наше общество. В условиях растущей культурной неоднородности возникает острая необходимость в формировании новой личности, способной к эффективному межкультурному взаимодействию. Толерантность, понимаемая как активное принятие культурного разнообразия, уважение к другим культурам и готовность к диалогу, становится ключевым качеством современного человека. Новая личность должна обладать гибким мышлением, эмпатией, межкультурной компетентностью и быть открытой к новому опыту. Однако, процесс формирования такой личности сталкивается с рядом препятствий, таких как культурные стереотипы, предубеждения и политическая поляризация. Для преодоления этих барьеров необходимо совместными усилиями государства, общества и образовательных учреждений создавать условия для межкультурного диалога и развития толерантности. В условиях растущего мультикультурализма толерантность становится все более важной. Чтобы успешно адаптироваться к этим изменениям, необходимо научиться различать положительные и негативные аспекты культурного многообразия. Образование играет ключевую роль в формировании такой способности, помогая человеку сохранять духовную устойчивость в быстро меняющемся мире.

Ключевые слова: мультикультурализм, толерантность, социальные процессы, глобализация.

* Статья подготовлена в рамках проекта Комитета науки Министерства науки и высшего образования РК за 2022-2024 гг. «Жас галым» ИРН № АР14972713 «Принципы толерантности в социальном развитии: задачи и практика воплощения».

Введение

Мультикультурализм – это либеральная концепция, предполагающая сосуществование различных культур в рамках одного государства. Она защищает права национальных и социальных меньшинств, способствуя сохранению культурного разнообразия. По сути, мультикультурализм решает вопрос о том, как совместить интересы большинства и меньшинств в процессе государственного строительства. Как отмечает У. Кимлика, ключевой вопрос мультикультурализма заключается в том, насколько политика нации-государства справедлива по отношению к меньшинствам. Межличностная конвенция выступает необходимым условием успешного социального взаимодействия, обеспечивая изоморфизм этико-моральных категорий индивидов, несмотря на различия их жизненных позиций. Она предполагает готовность к когнитивной включенности иного в собственное мировоззрение. Социальная идентичность, формирующаяся на основе такой конвенции, характеризуется включением инородных элементов в структуру собственного “Я”. Иными словами, инородное перестает восприниматься как чуждое, а становится неотъемлемой частью целостной социальной структуры.

Но множественность субъективных миров в пространстве одной социальной структуры, плюрализм господствующей системы по отношению к «чужим» элементам еще не подразумевает стабильного и однонаправленного общественного развития. При этом под плюрализмом мы понимаем мультикультурализм, которое И. Цепкова характеризует как «комплекс идей, ценностей и действий, способствующих мирному, равноправному и взаимовыгодному существованию различных культур, этнических и социальных групп в одной стране» [1].

Методология

Исследование в рамках темы толерантности требует комплексного подхода, учитывающего множество аспектов, что позволяет более глубоко понять как сам феномен, так и его влияние на различные социальные процессы. Первым этапом является анализ и оценка толерантности в научной литературе. Важно учитывать, как изменялось понимание толерантности с течением времени, особенно в свете социальных и культурных изменений. Использование диалектического метода позволяет увидеть толерантность как динамическое явление, которое развивается и меняется в зависимости от различных социальных и культурных контекстов. Этот метод помогает выявить противоречия в понимании толерантности и показать, как они могут быть разрешены через диалог и компромисс. Феноменологический подход важен для понимания того, как индивидуумы воспринимают толерантность в своей повседневной жизни. Это позволяет сосредоточиться на субъективном опыте людей, их ценностях и мотивациях. Толерантность как определенная жизненная позиция требует от индивида осознанности и готовности к поиску компромиссных решений, особенно в тех случаях, когда конфликт интересов становится очевидным. Анализ

этических оснований толерантности также является важной частью исследования. Это включает в себя оценку моральных и этических норм, которые лежат в основе толерантного поведения. Рассмотрение аксиологических аспектов позволяет понять, какие гуманистические ценности способствуют развитию толерантности в обществе, а какие могут её подрывать. Многогранная методология исследования толерантности, основанная на использовании различных подходов и методов, способна не только углубить теоретическое понимание этого феномена, но и предложить практические рекомендации для его внедрения и популяризации в современном обществе.

Мультикультурализм и толерантность: сходство и различие

Понятие мультикультурализма было впервые введено в научный оборот теоретиками либерализма в 60-х годах XX века в Канаде и в некоторых странах Европы. Мультикультурализм подразумевает мирное сосуществование разных культур и религий в одном государстве. Мультикультурализм является политикой, очень близкой по своей сущности с политикой толерантности.

Мультикультурализм – это концепция, которая признает и поддерживает наличие различных культур внутри одного общества. Каждая модель мультикультурализма развивалась в контексте исторических, социальных и политических условий определённых стран, что привело к созданию уникальных путей интеграции и взаимодействия различных этнических групп.

1) Американская модель мультикультурализма: прошла через несколько значительных изменений начиная с середины 1960-х годов. Первоначально США характеризовались как «плавильный котел», где иммигранты из разных стран стремились ассимилироваться с англо-саксонским большинством. Это ассимиляционное устройство сосредоточивалось на том, чтобы смешать различные культуры и традиции в единую американскую идентичность, где англо-саксы играли доминирующую роль.

Однако события, происходившие в период становления гражданских прав, привели к изменению этой парадигмы. Принятие «Закона о гражданских правах» в 1964 году сыграло ключевую роль в ослаблении влияния англо-саксонского фактора, предоставив права и защиту для всех национальностей. Этот закон не только легализовал равенство, но и утвердил идею о том, что каждая культура имеет право на защиту и развитие, что стало важным шагом к мультикультурализму.

Второй значительный этап произошёл с принятием «Закона об иммиграции» в 1965 году, который увеличил поток иммигрантов из стран Азии, Латинской Америки и других регионов, что привело к расцвету культурного многообразия. Это изменение привнесло в американское общество новые языки, традиции и обычаи, которые постепенно начали восприниматься как часть «американской» идентичности.

Современная мультикультуралистическая политика США сочетает в себе интеграцию иммигрантов в общество и поддержку их культурной самобыт-

ности. С одной стороны, иммигранты принимают основополагающие ценности американского общества, такие как свобода, демократия и индивидуальные права. С другой стороны, присутствует недостаток этнокультурного единства, что порождает необходимость в новых механизмах, направленных на предотвращение этнического и расистского экстремизма.

2) Шведская модель мультикультурализма: отличается более активной ролью государства в управлении политикой, направленной на сохранение культурного многообразия. В отличие от «плавильного котла» США, Швеция стремится создать общество, в котором различные культуры могут сосуществовать в гармонии, сохраняя свои уникальные черты и идентичности. Шведская модель основана на принципах равенства, социальной справедливости и уважения к правам меньшинств. Государственная политика активно поддерживает программы, направленные на интеграцию иммигрантов в общественную жизнь, при этом предполагая, что такие интеграционные процессы должны проходить с сохранением культурных особенностей. Например, в Швеции поддерживаются курсы по изучению шведского языка для иммигрантов, а также практикуется предоставление информации о шведских обычаях и традициях. Ключевым моментом шведской модели заключается в том, что она не требует от иммигрантов полностью отказываться от своих культурных корней и традиций. Вместо этого акцент ставится на диалог между культурами и на возможность совместного существования в обществе. Это подход также подразумевает важность защиты прав меньшинств, что было подтверждено на законодательном уровне с введением различных программ и инициатив, направленных на профилактику дискриминации и поддержку этнических меньшинств.

В результате, шведская модель мультикультурализма рассматривается как более инклюзивная и ориентированная на диалог, в то время как американская модель стремится к интеграции различных культур в единую национальную идентичность через ассимиляцию. Каждая из этих моделей имеет свои преимущества и недостатки, а также различные подходы к реализации мультикультурализма в жизни общества.

3) Австралийская модель мультикультурализма: Австралия перешла от политики изоляционизма к модели мультикультурализма в результате принятия ряда законов, стимулирующих иммиграцию и поддержку культурного разнообразия. Государственные инициативы, такие как создание институтов и комитетов, свидетельствуют о важной роли государства в развитии мультикультурализма.

4) Канадская модель мультикультурализма: Канада всегда ценила расовое, этническое и конфессиональное многообразие своего населения, что стало ключевой национальной чертой. В отличие от других стран, в Канаде не было попыток грубой ассимиляции, и мультиязычие поддерживается как важная часть канадской идентичности. Этнические меньшинства имеют право сохранять свои культурные особенности.

Каждая из этих моделей отражает уникальный подход к управлению и поддержке культурного многообразия в контексте национальных и исторических особенностей своей страны.

5) Многонациональная модель: применяется в таких странах, как Индия и Югославия, где множество этнических и культурных групп сосуществуют на одной территории. Здесь мультикультурализм имеет ярко выраженные исторические корни, связанные с колониальным прошлым, конфликтами и стремлением к самовыражению различных групп. В таких странах часто наблюдаются вызовы, связанные с обеспечением равенства и предотвращением конфликтов между этническими группами.

6) Модель ассимиляции и интеграции: в некоторых странах, таких как Франция, традиционно применяется модель ассимиляции, где иммигранты поощряются принимать доминирующую культуру и язык. Это может привести к напряженности между принципами равенства культур и потребностью в социальной сплоченности. В таких обществах мультикультурализм часто воспринимается в контексте интеграции, где новые культуры должны встраиваться в существующий культурный ландшафт.

Эти модели мультикультурализма иллюстрируют, как исторический контекст, культурные традиции и политические реальные обстоятельства определяют подходы к взаимодействию различных культур и этнических групп на территории стран. В конечном итоге, успешность мультикультурализма зависит не только от модели, но и от готовности общества к диалогу, принятию разнообразия и построению инклюзивных структур, позволяющих всем группам чувствовать себя частью одного общества.

Неоднозначность понимания проблемы мультикультурализма в современной гуманитарной науке, предполагающей самые разные сферы ее применения, порождает многочисленные исследовательские подходы. Анализ литературы по проблеме мультикультурализма показывает, что в гуманитарной науке на сегодняшний день еще не выработана единая общепризнанная трактовка данного понятия. Разнообразие интерпретаций мультикультурализма объясняется тем, что он находится в эпицентре различных подходов к осмыслению проблем взаимоотношения и взаимодействия культур. Одной из важнейших предпосылок межкультурных взаимодействий является диалогическая сущность культуры (диалог как способ разрешения конфликтов в мультикультурной среде). Вопросы межнациональных, межкультурных отношений находятся в центре обсуждения ученых, политиков и общественных деятелей разных стран. Проблематика мультикультурализма вмещает в себя аспекты инаковости, отличий, разнообразия, тем самым связывает как вопросы предубеждений, дискриминации, национализма, конфликтов, так и разработки механизмов толерантности, антидискриминационной практики.

Исследования в области мультикультурализма акцентируют внимание на следующих ключевых аспектах:

- Инаковость и идентичность. Изучение вопросов инаковости подразумевает анализ того, как различные культурные идентичности формируются и воспринимаются в обществе. Идентичность каждого человека или группы становится важным элементом взаимодействия, где важны как позитивные, так и негативные стереотипы.

- Предвзятость и дискриминация. Эти вещи напрямую связаны с мультикультурализмом, поскольку они создают основу для конфликтов. Понимание и анализ предвзятости позволяет выявить механизмы, с помощью которых можно уменьшить дискриминацию и улучшить условия для сосуществования.

- Национализм и конфликты. Мультикультурализм часто вступает в противоречие с националистическими тенденциями, что может приводить к социальным и культурным конфликтам. Исследования в этом направлении подчеркивают важность нахождения баланса между защитой культурных идентичностей и сохранением единства общества.

- Толерантность и антидискриминационные практики. Разработка механизмов толерантности является важной задачей для общества, стремящегося к мультикультурному сосуществованию. Это включает в себя не только законы и политику, но и образовательные инициативы, которые помогают формировать адекватное восприятие многообразия.

Идея мультикультурализма играет важную роль в обеспечении межнационального согласия и социальной стабильности и в Казахстане, где сосуществует множество этнических групп. Казахстан на протяжении своей истории принимал множество различных этнических групп, что сформировало уникальный культурный ландшафт. После распада Советского Союза вопрос национальной идентичности и межнационального согласия стал особенно актуальным. В условиях глобализации и миграции необходимости интеграции новых культур в уже существующую социальную ткань общества становятся все более важными.

Республика Казахстан, обладая богатым культурным наследием и многообразием, представляет собой яркий пример того, как идея мультикультурализма может быть реализована на практике для обеспечения гармонии и толерантности среди различных народов. Государственная политика Казахстана активно поддерживает мультикультурные инициативы. «Насколько серьезно государство подходит к обеспечению прав и свобод этнических групп можно судить потому, что девять членов Парламента Мажилиса РК избираются из числа членов АНК, а, следовательно, из числа представителей этнических групп. В республике повсеместно открыты государственные учреждения «Қоғамдық келісім», так называемые «дома дружбы», которые являются своеобразной диалоговой площадкой. Государство обеспечивает право на изучение родного языка, на издание печатных изданий на языке этноса, функционирование национальных театров и т.д.» [2].

Несмотря на положительное развитие межкультурного диалога в Казахстане, существует ряд вызовов: экономические и социальные различия, различия в уровне жизни и доступе к услугам, которые могут приводить к напряженности между этническими группами, стереотипы и предвзятые мнения о других народах, что затрудняет процесс интеграции и взаимопонимания. Решение этих проблем требует постоянного диалога, образования и активного участия всех слоев населения. Важно продолжать развивать идеи

мультикультурализма на практике, чтобы создать общество, в котором разнообразие воспринимается как сила, а не как слабость.

Понимание принципа толерантности невозможно без конструктивного взаимодействия с другими этнонациональными культурами. На протяжении истории многие страны и культуры были разрушены из-за того, что столкнулись с враждебностью со стороны других цивилизаций, что привело к их полному уничтожению и грабежу. Однако стоит отметить, что некоторые народы, которые осваивали новые территории через завоевания, проявляли относительную толерантность к культурам, находившимся под их контролем. К примеру, монгольские завоеватели относились к культуре покоренных народов с определенной степенью терпимости, стремясь лишь к экономической выгоде и политическому доминированию на новых землях.

В контексте этого примера нельзя не упомянуть о действиях испанских конкистадоров, которые сознательно уничтожали культурные памятники завоеванных индейских народов и заставляли их принимать католическую веру насильственным образом. Завоеватели часто использовали местные религии как инструмент управления покоренными народами. Парадоксально, но такая политика нередко способствовала сохранению и даже обогащению местных культур. Однако существуют и другие точки зрения на проявления толерантности в завоеванных землях: «Толерантность часто рассматривается как инструмент, который доминирующее большинство использует для управления меньшинствами. Когда баланс сил меняется, и меньшинство становится большинством, вопрос о толерантности возникает уже в отношении прежнего большинства. Это показывает, что терпимость часто зависит не от внутренних убеждений, а от внешних обстоятельств» [3, 29 p].

Со времени обретения независимости, Республика Казахстан вступила в новый этап своего исторического развития, который сопровождается глубокими политическими преобразованиями на фоне возрастания национального и религиозного самосознания. Это происходит в условиях полиэтничного общества, сформировавшегося в советский период, и многоконфессиональности, развившейся в ходе демократических изменений.

В процессе трансформации экономической и политической систем Казахстана существует множество потенциальных рисков, которые при определенных обстоятельствах могут проявиться и оказать негативное воздействие на стабильность общества. Эти риски обусловлены влиянием различных факторов:

- Во-первых, это связано с уровнем развития страны, которая находится на этапе перехода от традиционных форм общественной жизни к современным и стремится занять полноценное место среди цивилизованных государств.
- Во-вторых, к числу рисков можно отнести недостаток или незрелость демократических политических традиций, а также особенности менталитета, культуры и ценностные ориентации множества этнических и конфессиональных групп, где личность зачастую играет гипертрофированную роль в общественных отношениях.

• В-третьих, при формировании политики толерантности в Казахстане необходимо учитывать богатый историко-культурный пласт каждого этноса, их уникальные традиции и обычаи, а также особенности лидерства, которые существенно влияют на уровень терпимости внутри общин.

Данные факторы, оказывающие влияние на стабильность общественных процессов в Казахстане, требуют внимания и осознания со стороны как государственных структур, так и самих граждан. Для того чтобы более глубоко понять влияние этих рисков, рассмотрим каждый из них подробнее.

Чрезмерные различия в уровне экономического положения.

Одной из самых острых проблем является социальное неравенство, которое проявляется в значительных различиях в доходах и условиях жизни различных социальных слоев. Это может приводить к возникновению классового сознания, расслоению общества и недовольству среди менее обеспеченных групп населения. При этом подозрительность и враждебность по отношению к более состоятельным слоям может возрастать, создавая потенциально опасные социальные конфликты. В целях уменьшения этого неравенства необходимо внедрение активных социальных программ, направленных на поддержку наиболее уязвимых групп, а также развитие системы образования и повышения квалификации.

Неравномерное развитие регионов.

Проблема неравномерного развития регионов Казахстана также сильно влияет на общую картину социального напряжения. В некоторых областях высокие зарплаты и экономическая активность контрастируют с бедностью и безработицей в других. Это не только приводит к миграции в поисках лучших условий жизни, но и порождает территориальные и социальные антагонизмы. Для борьбы с этой проблемой требуется комплексный подход, включающий в себя инициативы по региональному развитию, инвестиции в инфраструктуру и создание рабочих мест в менее развитых регионах.

Активизация экстремистских групп.

Возрастание активности экстремистских групп, в том числе тех, кто может пытаться внедриться в государственные структуры, представляет собой серьезную угрозу для безопасности и стабильности страны. Эти группы могут эксплуатировать существующие социальные напряженности и разногласия, стремясь расколоть общество на фоне религиозных либо идейных противоречий. Необходима мобилизация всех сил правоохранительных органов, активизация работы по предотвращению радикализации молодежи через образовательные программы, пропаганду толерантности и межконфессионального диалога.

На протяжении всей истории человечества, несмотря на провозглашаемые ценности равенства и уважения к каждому человеку, независимо от его происхождения, мы наблюдаем парадоксальный рост межнациональных, межконфессиональных и других конфликтов.

Для успешного внедрения социально-этических ценностей необходимо, чтобы они стали неотъемлемой частью мировоззрения каждого члена обще-

ства и определяли его повседневные действия. Совокупность этих ценностей формирует уникальную культуру мышления, в которой нравственные принципы играют ключевую роль.

При этом необходимо, чтобы культура мышления располагала понятийной базой, соответствующей развитию самого общества. О.Е. Баксанский и Е.Н Кучер отмечают, что культурная среда выступает в качестве значимого фактора социализации индивида, обеспечивая его включение в социокультурный контекст. Посредством понятийного мышления, формирующегося в процессе культурной социализации, человек получает доступ к накопленному обществом опыту, что способствует эффективной коммуникации и самоидентификации [4, с. 46].

Ключевым аспектом толерантности в контексте социальных взаимодействий является предотвращение конфликтов, возникающих в результате столкновения различных мировоззрений. Толерантность способствует построению конструктивных межличностных связей, направленных на созидание и развитие общества.

В условиях отсутствия консенсуса относительно сущности или существования определенного феномена, социальные взаимодействия, характеризующиеся антагонизмом, оказывают существенное влияние на формирование индивидуальных и коллективных представлений о нем. «Социальные представления, таким образом, являются результатом интересубъективного конструирования, возникающего в процессе попыток индивидов достичь взаимопонимания в рамках ограниченных социокультурных контекстов» [5, с. 177].

Социокультурное пространство и коллективное сознание играют ключевую роль в формировании индивидуального восприятия социальной реальности. Понятийно-категориальная система позволяет человеку структурировать и осмыслить поток информации, но одновременно ограничивает его восприятие. По мнению К. Манхейма, даже люди, живущие в одном обществе и имеющие доступ к одной и той же информации, могут формировать совершенно разные концепции мира. Это связано с различиями в их системах категоризации и культурных контекстах [6, с. 13].

Общество создает упрощенные, часто стереотипные образы, которые затем распространяются среди его членов. Массовый образслужит моделью поведения и отношения к различным явлениям, формируя наши установки и реакции. Например, образ врага как типичный пример: чужое, непонятое часто воспринимается как угроза, и коллективное сознание усиливает эту тенденцию, превращая “чужое” во “вражеское”.

В основе, как толерантности, так и вражды лежит процесс категоризации. Когда мы относим кого-то к определенной социальной группе, мы автоматически воспринимаем его как “своего” или “чужого”. Толерантность предполагает терпимое отношение к “чужим”, но сама по себе эта категоризация может усиливать ощущение “мы” и “они”, тем самым создавая предпосылки для конфликта.

Одной из отличительных черт массового образа является его способность оказывать значительное влияние на поведение людей. Часто люди готовы подстраиваться под общепринятые представления (например, о каком-либо противнике), даже если эти представления не соответствуют реальности. Такая готовность следовать массовому образу говорит о том, что массовая психология и идеология способны формировать у людей определенные убеждения и установки, которые могут быть весьма устойчивыми и трудно поддающимися изменению. В результате, люди могут игнорировать свою собственную субъективную оценку социальных явлений и принимать на веру готовые образы, которые предлагает им общество.

Анализ процесса конструирования социального образа и механизмов социальной категоризации предполагает углубленное изучение феномена социальных чувств. Толерантность, как показатель межличностных отношений в социальном пространстве, является одним из наиболее релевантных для данного исследования социальных чувств. Социальная группа, в которую индивид включен, оказывает существенное влияние на формирование его социальных чувств. Наиболее ярко это влияние проявляется в случаях высокой степени совпадения социальных чувств индивида и других членов группы.

Социальные чувства и группы людей наиболее ярко проявляют свою схожесть в единообразных условиях, например, на митингах. Однако внутри больших социальных структур всегда есть более мелкие группы, стремящиеся к отличию. Эти мелкие группы служат индикатором устойчивости всей социальной системы.

М. Уолцер отмечает, что такие группы, в отличие от политических партий, не обязательно конкурируют за сторонников. Их главная цель — сохранение уникального образа жизни и культурных ценностей для будущих поколений. Для этого им необходимо определенное пространство для общения, совместных мероприятий и т.д. [7, с. 25].

В отличие от представителей господствующей социальной системы, члены малых групп испытывают более яркие и нестандартные социальные чувства. Это связано с их стремлением к самоутверждению в условиях ограниченной свободы и с особыми условиями формирования их мировоззрения.

Анализируя понятие толерантности, Майкл Уолцер предлагает несколько ее интерпретаций. Он различает поверхностную терпимость, основанную на утомлении от конфликтов, и более глубокую, нравственную толерантность, которая предполагает уважение к правам и различиям других людей. Помимо этого, Уолцер выделяет пассивное принятие различий, любознательный интерес к другим культурам и убеждение в том, что разнообразие является ценностью само по себе. Автор критикует пассивную толерантность как недостаточную и отстаивает активное признание и уважение различий как основу для гармоничного сосуществования в многообразном обществе [7, с. 26].

Образы толерантности, глубоко укорененные в нашем сознании, в значительной степени сформированы стереотипами. Исторически сложилось так, что изначально направленная на сохранение социальной группы, идея

толерантности со временем приобрела более абстрактный характер, превратившись в идею всеобщего гуманизма.

Глобализация – это противоречивый процесс, одновременно порождающий как негативные явления, так и позитивные культурные трансформации. С одной стороны, она ведет к стиранию границ между культурами, создавая условия для мультикультурализма и межкультурного диалога. С другой стороны, эта интеграция может угрожать уникальности отдельных культур и идентичностей. Как отмечала Н.Ж. Байтенова, глобализация способствует формированию метаэтнических общностей, где различные этносы и религии взаимодействуют, создавая новые формы культурной идентичности [8, с. 76].

Современный мир становится всё более конфликтным, и межэтнические, межрелигиозные противоречия, а также проблемы на международном и региональном уровнях обостряются. Западные политики и общественные деятели отмечают крах концепции мультикультурализма, в то время как в Европе наблюдаются усиливающиеся антииммигрантские настроения. Эти настроения вызваны мощным миграционным давлением на западные общества и проявлениями терроризма, что ставит под сомнение состояние толерантности в мире. Даже в развитых демократических странах наблюдается рост проявлений национализма, шовинизма и агрессии в межнациональных, межрасовых и межконфессиональных отношениях.

Казахстан, с момента обретения независимости, последовательно строит общество, основанное на принципах мультикультурализма. Взаимодействие различных культур и религий рассматривается как двигатель прогресса. Через диалог и взаимообогащение, многонациональный народ Казахстана создает уникальную социокультурную среду [9, с. 24]. Исторически сложившаяся многонациональность Казахстана получила новый импульс в эпоху глобализации. Сегодня мультикультурализм является неотъемлемой частью казахстанского общества, отражая общие мировые тенденции к объединению культур и созданию глобального сообщества в условиях научно-технического прогресса[10, с. 164].

Д.К. Кшибеков подчеркивает, что национальная гордость казахстанцев должна быть основана на уважении к многообразию и достижениям толерантных отношений между различными народами. При этом важно избегать крайностей национализма и шовинизма, которые подразумевают превосходство одной нации над другой[11, с. 116].

«Открытое общество обязано противостоять любой форме нетерпимости. Этот парадокс толерантности означает, что мы должны бороться с любыми проявлениями нетерпимости, даже если они основаны на убеждениях, которые мы считаем ошибочными. Важно понимать: мы не оцениваем правильность или моральность этих убеждений, а противодействуем именно нетерпимому поведению, которое препятствует созданию инклюзивного общества. Нетерпимость – это не просто разногласие во мнениях, а активное стремление ограничить права других людей»[12].

Осуществление принципа толерантности в нашем государстве настолько вжилось в мировоззрение казахстанцев, что толерантное поведение уже воспринимается как должное в общественной психологии.

Казахстан достиг впечатляющих результатов в сфере межнационального согласия. Однако, существующие социальные и экономические реалии требуют обновления системы ценностей. Философ А. Амребаев предупреждает о возможных негативных последствиях, если общество не сможет провести этическую трансформацию [13].

«Чтобы предотвратить дальнейшие социальные потрясения, насильственные конфликты и глубокий политический кризис, необходимо кардинально изменить курс развития страны. Требуется не только перестроить экономику и создать государство, которое слышит своих граждан, но и провести глубокую духовную трансформацию общества. Новая система ценностей, способная объединить людей и дать им надежду на будущее, является ключевым условием стабильности и процветания» [13].

Выводы

Неоднозначное понимание проблемы мультикультурализма в современной гуманитарной науке, охватывающей различные сферы применения, приводит к множеству научных подходов. Культурное многообразие – это явление, которое несет в себе как значительные преимущества, так и определенные вызовы. Чтобы понять, как различать эти преимущества и вызовы, необходимо выделить положительные и негативные аспекты культурного многообразия. К положительным аспектам можно отнести контакты с различными культурами, которые расширяют кругозор, способствуют толерантности и открытости новым идеям. Также разнообразие культурных подходов стимулирует развитие новых идей и решений, ведет к прогрессу. Включение различных культур в общественную жизнь может укреплять социальные связи и способствовать более гармоничному сосуществованию. Немаловажен еще и экономический эффект культурного разнообразия, который может привлекать туристов, способствовать развитию бизнеса и международных связей.

Негативные же аспекты могут выражаться через различия в культурных ценностях и нормах, которые могут приводить к конфликтам и недопониманию между различными группами населения. В условиях культурного разнообразия может усиливаться дискриминация по признаку национальности, религии или других культурных особенностей. Конкуренция за ресурсы и социальные блага между различными культурными группами может вызывать социальную напряженность. В условиях глобализации и миграции может происходить утрата уникальных культурных особенностей отдельных групп.

Чтобы различать положительные и негативные аспекты культурного многообразия, необходимо также учитывать следующие факторы:

- оценка ситуации зависит от конкретного исторического, социального и политического контекста;

- масштабы культурного разнообразия и его влияние на общество также играют важную роль;

- государственная политика в области межкультурных отношений может, как способствовать, так и препятствовать развитию культурного разнообразия.

Важно понимать, что культурное разнообразие – это сложный и многогранный феномен. Нельзя однозначно сказать, что оно всегда положительно или отрицательно. Оценивая его влияние, необходимо учитывать множество факторов и стремиться к балансу между сохранением культурной идентичности и развитием межкультурного диалога. Толерантность, понимаемая как активное принятие культурного разнообразия, уважение к другим культурам и готовность к диалогу, становится ключевым качеством современного человека. Образование играет ключевую роль в формировании такого человека, помогая ему сохранять духовную устойчивость в быстро меняющемся мире. Это комплексная задача, требующая системного подхода и интеграции различных аспектов образования. Можно развивать несколько ключевых направлений, которые могут способствовать достижению этой цели:

1. Интеграция национальных ценностей и культурного наследия

Изучение истории и культуры Казахстана: глубокое понимание своей истории, традиций и культурного наследия помогает молодым людям обрести чувство идентичности и принадлежности. Включение в учебные программы произведений казахских писателей, поэтов и мыслителей: классическая литература и философия способствуют формированию мировоззрения и нравственных ориентиров. Организация культурных мероприятий: фестивали, конкурсы, выставки, посвященные казахской культуре, помогают молодым людям ощутить связь с корнями и укрепить духовные ценности.

2. Развитие критического мышления и медиаграмотности

В эпоху информационной перегрузки способность критически оценивать информацию и отличать факты от вымысла становится жизненно важной. Понимание механизмов работы СМИ и социальных сетей помогает молодым людям защититься от манипуляций и дезинформации.

3. Формирование нравственных ценностей и этических норм

Включение в учебные программы этических дискуссий: обсуждение моральных дилемм и этических вопросов способствует развитию у молодых людей собственного нравственного компаса. Создание атмосферы толерантности и уважения к другим культурам.

4. Развитие творческих способностей и самореализации

Создание условий для творческой самореализации: искусство, музыка, литература и другие виды творчества помогают молодым людям выразить свои эмоции и найти свое место в мире. Поощрение индивидуальности и саморазвития: каждый молодой человек уникален, и система образования должна создавать условия для раскрытия его потенциала.

5. Создание благоприятной психологической атмосферы в образовательных учреждениях

Роль педагога: учитель является ключевой фигурой в формировании мировоззрения и ценностей у молодых людей. Современные технологии: использование цифровых технологий может сделать процесс обучения более интересным и эффективным. Ожидаемые результаты: повышение уровня толерантности и уважения к другим культурам, укрепление национального самосознания, снижение уровня преступности и экстремизма среди молодежи, формирование у молодых людей активной гражданской позиции, повышение качества жизни казахстанского общества. Постоянная оценка и корректировка образовательных программ позволят достичь наилучших результатов в формировании духовной устойчивости казахстанской молодежи.

В области гуманитарных наук на сегодняшний день отсутствует единая и общепризнанная интерпретация этого понятия. Многообразие трактовок мультикультурализма объясняется тем, что он занимает центральное место в различных подходах к изучению проблем культурных взаимодействий и взаимосвязей. Одним из ключевых оснований межкультурных взаимодействий считается диалогическая природа культуры, где диалог выступает в качестве средства разрешения конфликтов в условиях мультикультурной среды. Вопросы межнациональных и межкультурных отношений являются главными темами дискуссий среди ученых, политиков и активистов в разных странах. Проблематика мультикультурализма охватывает разнообразные аспекты инаковости, отличий и многообразия.

Таким образом, мультикультурализм представляет собой комплексную и многослойную проблему, которая требует глубокого осмысления и активного научного исследования. Только через понятие диалога и уважения к культурным различиям можно создать пространство для сотрудничества и совместного существования разнообразных культур в современном мире. При этом важно помнить, что каждое общество уникально и требует своего подхода к вопросам мультикультурализма, учитывая его исторический и культурный контекст.

Список литературы

- 1 Цепкова И.Б. О толерантности в условиях глобализирующегося мира: методологические аспекты // Взаимодействие религий в Республике Казахстан: сб. материалов республиканской науч.-теорет. конференции. – Алматы: Центр гуманитарных исследований, Издательство «Искандер», 2006. – 262 с. – С. 7683.
- 2 Белла Газдиева Мультикультурализм в Казахстане // 4 мая 2020. -<https://dknews.kz/ru/dk-life/87831-multikulturalizm-v-kazahstane> 25.05.2024
- 3 Bernard Williams Toleration: An Impossible Virtue? // Toleration. An Elusive Virtue / Ed. By David Heyd. – Princeton University Press, 1996. – 29 p.
- 4 Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Репрезентирование реальности: когнитивный подход. – М.: Альтекс, 2001. – 140 с.
- 5 Осьмук Л.А. Взаимодействие социальных миров: к проблеме конвенциональности отношений. – Новосибирск: Наука, 2004. – 290 с.
- 6 Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист. 1994. – 700 с.

7 Уолцер М. О терпимости / Пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2010. – 160 с.

8 Байтенова Н.Ж. Социально-философский анализ межэтнической интеграции: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Алматы: КазНУ им. аль-Фараби, 1997. – 279 с.

9 Нысанбаев А.Н. Гуманистические основы межконфессионального диалога и философия взаимопонимания // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 13-25.

10 Rivka T. Witenberg Tolerance is more than putting up with things – it's a moral virtue / The Conversation. – 2014. – URL: <https://theconversation.com/tolerance-is-more-than-putting-up-with-things-its-a-moral-virtue-31507> 02.03.2024

11 Кшибеков Д. Национальная идея в многонациональном государстве // Избранные статьи различных лет. – Алматы, 2005. Книга 1. – С. 107-120.

12 Vincent Vanhoucke. The Paradox of Tolerance // 2020. - <https://aninjusticemag.com/the-paradox-of-tolerance-99f5ad3da19d> 23.05.2024

13 Амребаев А. Что происходит с «казахским миром» // Ratel, 2020. - https://ratel.kz/outlook/chto_proishodit_s_kazahskim_mirom 16.04.2024

Transliteration

1 Tsepikova I.B. O tolerantnosti v globaliziruyushchemsya mire: metodologicheskiye aspekty [On Tolerance in a Globalizing World: Methodological Aspects] // Vzaimodeystviye religiy v Respublike Kazakhstan: sbornik materialov respublikanskoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii. – Almaty: Tsentr gumanitarnykh issledovaniy, Izdatel'skiy dom «Iskander», 2006. – 262 s. – S. 7683.

2 Bella Gazdiyeva Mul'tikul'turalizm v Kazakhstane [Multiculturalism in Kazakhstan] // 4 maya 2020 g. - <https://dknews.kz/ru/dk-life/87831-multikulturalizm-v-kazakhstane> 25.05.2024

3 Bernard Uil'yams Tolerantnost': nevozmozhnaya dobrodetel'? [Toleration: An Impossible Virtue?] // Tolerantnost'. Neulovimaya dobrodetel' / Pod red. Devida Kheyda. - Princeton University Press, 1996. - 29 s.

4 Baksanskiy O.Ye., Kucher Ye.N. Reprezentatsiya real'nosti: kognitivnyy podkhod [Representation of Reality: a Cognitive Approach]. – М.: Al'teks, 2001. – 140 s.

5 Os'muk L.A. Vzaimodeystviye sotsial'nykh mirov: k problem uslovnosti otnosheniy [Interaction of Social Worlds: on the Problem of Conventionality of Relations]. – Novosibirsk: Nauka, 2004. – 290 s.

6 Manngeym K. Diagnost nashego vremeni [Diagnosis of our Time]. – М.: Yurist. 1994. – 700 s.

7 Val'tser M. O tolerantnosti [On Tolerance] / Per. s angl. I. Murnberga. – М.: Ideya-Press, Dom intellektual'noy knigi, 2010. – 160 s.

8 Baytenova N.Zh. Sotsial'no-filosofskiy analiz mezhetnicheskoy integratsii: dis. ... doktora filosofskikh nauk [Social and Philosophical Analysis of Interethnic Integration: dis. ... doctor of Philosophy]: 09.00.11. – Алматы: KazNUim. al'-Farabi, 1997. – 279 s.

9 Nysanbayev A.N. Gumanitarnyye osnovy mezhkonfessional'nogo dialoga i filosofiya vzaimoponimaniya [Humanitarian Foundations of Interfaith Dialogue and Philosophy of Mutual Understanding] // Globalizatsiya i dialog konfessiy v stranakh Tsentral'noy Azii: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. – Almaty, 2002. – S. 13-25.

10 Rivka T. Tolerance is more than putting up with things – it's a moral virtue / Beseda. – 2014. – URL: <https://theconversation.com/tolerance-is-more-than-putting-up-with-things-its-a-moral-virtue-31507> 02.03.2024

11 Kshibekov D. Natsional'naya ideya v mnogonatsional'nom gosudarstve [National Idea in a Multinational State] // Izbrannyye stat'i raznykh let. – Almaty, 2005. Kn. 1. – S. 107-120.

12 Vinsent Vankhuk. The Paradox of Tolerance // 2020. - <https://aninjusticemag.com/the-paradox-of-tolerance-99f5ad3da19d> 23.05.2024

13 Amrebayev A. Chto proiskhodit s «kazakhskim mirom» [What is Happening with the «Kazakh World»] // Ratel, 2020. - https://ratel.kz/outlook/chno_proishodit_s_kazahskim_mirom 16.04.2024.

Сәбитқызы А., Қонаева Г.М.

Толеранттылық мултимәдениеттілік саясатының негізі ретінде

Аңдатпа. Жаһандану мен мультикультурализм – қоғамымызды түбегейлі өзгертетін өзара байланысты процесстер. Мәдени гетерогенділіктің артуы жағдайында, тиімді мәдениетаралық өзара әрекеттесуге қабілетті жаңа тұлғаны қалыптастырудың өзекті қажеттілігі туындайды. Мәдени әртүрлілікті белсенді қабылдау, басқа мәдениеттерді құрметтеу және диалогқа дайын болу деп түсінілетін толеранттылық, заманауи тұлғаның негізгі қасиетіне айналуға. Жаңа адам икемді ойлауға, эмпатияға, мәдениетаралық құзыреттілікке ие және жаңа тәжірибеге ашық болуы керек. Дегенмен, мұндай сәйкестікті дамыту процесі мәдени стереотиптер, алдын ала көзқарастар және саяси поляризация сияқты бірқатар кедергілерге тап болады. Бұл кедергілерді еңсеру үшін мемлекет, қоғам және білім беру мекемелерінің бірлескен күш-жігері арқылы, мәдениетаралық диалог пен толеранттылықты дамыту үшін жағдай жасау қажет. Өсіп келе жатқан мультикультурализм жағдайында, толеранттылықтың маңыздылығы артып келеді. Осы өзгерістерге сәтті бейімделу үшін, мәдени әртүрліліктің жағымды және жағымсыз жақтарын ажырата білуді үйрену қажет. Білім бұл қабілетті дамытуда басты рөл атқарып, адамның тез өзгертін әлемде, рухани тұрақтылығын сақтауға көмектеседі.

Түйін сөздер: мультикультурализм, толеранттылық, әлеуметтік процесстер, жаһандану.

Sabitkyzy A., Konaeva G.

Tolerance as a Foundation of Multiculturalism Policy

Abstract. Globalization and multiculturalism are two interconnected processes that are radically changing our society. In the context of growing cultural heterogeneity, there is an urgent need to form a new personality capable of effective intercultural interaction. Tolerance, understood as an active acceptance of cultural diversity, respect for other cultures and readiness for dialogue, is becoming a key quality of a modern person. The new personality should have flexible thinking, empathy, intercultural competence and be open to new experiences. However, the process of forming such a personality faces a number of obstacles, such as cultural stereotypes, prejudices and political polarization. To overcome these barriers, it is necessary to create conditions for intercultural dialogue and the development of tolerance through joint efforts of the state, society and educational institutions. In the context of growing multiculturalism, tolerance is becoming increasingly important. To successfully adapt to these changes, it is necessary to learn to distinguish between the positive and negative aspects of cultural diversity. Education plays a key role in developing this ability, helping a person to maintain spiritual stability in a rapidly changing world.

Keywords: multiculturalism, tolerance, social processes, globalization.

ДИАЛОГ И ДОВЕРИЕ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП ОБЩЕСТВА – ЗАЛОГ УСПЕШНОСТИ ПОСТРОЕНИЯ СПРАВЕДЛИВОГО КАЗАХСТАНА*

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич

muhtarbek64@mail.ru,

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

Shaikemelev Mukhtarbek

muhtarbek64@mail.ru

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

Аннотация: В статье рассматривается понимание категории справедливости различными этническими и социальными группами казахстанского общества – в первую очередь, в аулах и поселках Юга страны. Анализируемый в статье материал основан на методологии и данных качественных социологических исследований, проведенных в 2022-2024 гг. по заказу Института философии политологии и религиоведения КН МНВО РК. В ходе проведенных фокус-групп и глубинных интервью показано, что первостепенными вопросами волнующими сегодня сельское население – это вопросы диалога и «обратной связи» во взаимодействии данных групп населения с местной властью, проблемы коррупции, социальных лифтов для молодежи. В статье представлены мнения респондентов в контексте их представлений о «справедливом обществе» и президентских реформах, направленных на строительство «Нового Казахстана». На основе анализа представленных мнений делается вывод о необходимости построения и внедрения новых механизмов взаимодействия власти и населения, основанных на имеющемся успешном опыте осуществления их диалога.

Ключевые слова: Новый Казахстан, справедливое общество, диалог, сельское население, местная власть, реформы, политика государства

Введение

Когда мы исследуем понимание категории справедливости различными группами общества возникает вопрос диалога и взаимодействия данных групп между собой и с местной властью. Реальный механизм этих взаимоотношений определяет состояние и характер веры простых людей в возмож-

* Статья подготовлена в рамках Фундаментального научного исследования финансируемого КН МНВО РК АР23489872 «Мониторинг межэтнических отношений в южных областях Казахстана».

ность совместного с властью достижения «справедливости» в межличностных и межгрупповых взаимодействиях и построения справедливого общественного устройства. Представления населения о собственном будущем базируются, в первую очередь на возможности удовлетворить первоочередные жизненные требования к качеству жизни в настоящем и будущем – иметь работу, жилье, нормальное питание и медицинское обслуживание для себя и своих семей.

Первоочередными вопросами, которыми задаются обычные люди в аулах и малых городах юга страны – это вопросы доверия к власти, работающей «обратной связи» с нею, реакции и помощи власти в решении повседневных вопросов – обеспечения питьевой и поливной водой, электричеством, газом, медицинскими и образовательными услугами, доступными кредитами и недорогими ГСМ для развития сельскохозяйственного производства, сбыта выращенной продукции, обеспечения сельского населения работой и возможностями для отдыха и духовного развития.

Возможно ли сегодня рядовому гражданину добиться «справедливости» в решении своих повседневных вопросов и построения системы общественных отношений, взаимодействуя с госструктурами на местах, таким образом, чтобы это устраивало как власть, так и общество? Вданном случае в первую очередь возникают вопросы доверия к власти и диалога с ней. Базовые вопросы реализации «идеальной картины» общественного устройства основываются на ценностных представлениях различных социумных групп и практических механизмах функционирования общества, являющихся своеобразным негласным договором между властью и населением о задачах и методах достижения справедливого общественного устройства. Ключевым вопросом такого негласного договора является вопрос доверия и диалога между властью (элитами) и населением (обществом).

Категория доверия является определяющей в достижении развитого общества, проявляющаяся как на индивидуальном уровне межличностных отношений, так и на социальном, межгрупповом уровне, как доверие к государству и его общественным институтам. Индекс успешности и прогресса общества напрямую зависит не от рыночных принципов и специфики традиций, а от степени доверия между различными группами общества и в первую очередь между властью и простыми гражданами [1].

Методология исследования

Материалы исследования основываются на методологии и данных качественных социологических исследований, проведенных в 2022-2024 гг. по заказу Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК. Методами сбора информации стали качественные методы социологии – фокус-группы в составе поли- и моноэтнических групп респондентов, глубинные интервью. Также было использовано не включенное наблюдение и методы визуальной социологии. Респондентами выступило гражданское население

аулов, поселков и малых городов южного региона страны – Алматинской, Жамбылской и Туркестанской областей.

Кризис доверия во взаимодействии местной власти и населения

В ходе проведенных фокус-групп и глубинных интервью показано, что первостепенные вопросы волнующие сегодня сельское население – это вопросы диалога и «обратной связи» во взаимодействии данных групп населения с местной властью, проблемы коррупции и социальных лифтов для молодежи.

Можно отметить, что кризис доверия между властью и населением является достаточно типичным, по крайней мере для южных регионов страны. Респонденты часто обвиняют местную власть в коррупции, очковтирательстве, равнодушии и дистанцировании от людских проблем:

Мейрамгуль, 50 лет, кандак из Китая, предприниматель, г. Есик – административный центр Енбекшиказахского района Алматинской области: *Отношение к властям нейтральное, их отношение к нам очень плохое. Если что-то спросишь, не отвечают на наши запросы. Я им полностью не доверяю! Я лично не верю властям! Говорят, что они что-то делают, убеждают всех. На самом деле ничего не делают!*

Асхат, 41 год, казах, вахтовый рабочий, аул Маятас Тoleбийского района Туркестанской области: *Власть не жалеет нас, а делает то, что нам нужно, мы делаем сами то, что нам нужно. Государство должно нам помочь, создавать условия, в которых мы будем работать, найти правильный путь решения конфликтов, ведь люди уже привыкли жить и выживать из ничего. Нужны грамотные и заботящиеся о людях акиматы.*

Ерсин, 68 лет, казах, пенсионер, аул Маятас: *Все свой суп будем варить сами, но правительство должно не продавать нашу общину собственность, а должно оказывать помощь скотом, водой, газом, светом. Они уже продают пастбища, все земли, недра.*

Сымбат, 23 года, казашка, домохозяйка, аул Маятас: *Сейчас наша власть – это полный бизнес-проект, они вкладывают в себя. Надо молодежь поддерживать и давать бизнес-проекты, давать им возможности предлагать и реализовать планы в своей местности, развивать новые технологии.*

Құдайбергел, 41 год, казах, фермер, аул Ащысай Енбекшиказахского района Алматинской области: *Честно говоря, совершенно не знаю, кто относится к местным органам власти!? Они к нам не приходят, не знаю их, нет с нами вообще связи. От них вообще нет участия и интереса к нам! И с такой работой от них нет ничего, ни развития, ни роста!*

К тому же у простых сельских жителей, независимо от региона расселения нет времени и возможности для поиска социально-политической информации в СМИ, интернете и других источниках, анализа дискуссий на эту тему, чтобы делать выводы о сегодняшней политике государства и использовать представляющиеся возможности. Например, разного рода го-

сударственные программы, инициируемые правительством и призванные помочь сельхозпроизводителям, сельчанам и их семьям, дешевые кредиты на нужды производства, определенные социальные льготы и новые инициативы властей по облегчению жизни трудящихся. Эти программы, зачастую не доходят до обычных сельчан. Подавляющее большинство респондентов подтверждает, что разъяснительная работа по новым реформам с ними не ведется. Госорганы проводят конкурсы с государственными грантами, тендерами, микрокредитами и т.д., о которых сельчане не знают или не верят в то, что можно их выиграть без взяток и знакомств. Представителей власти и АНК они не знают и никогда не видят кроме праздников и дежурных мероприятий. И то у большинства крестьян практически нет времени на посещение такого рода мероприятий. С местными властями у подавляющего большинства респондентов нет обратной связи и доверия друг к другу:

Ляйло, 29 лет, таджичка, овощевод-арендатор, аул Ынтымак, Сарыагашский район Туркестанской области: *Органы власти и Ассамблея, я так понимаю, все проводят на праздниках или заседаниях с разными людьми. Мы работаем в полях, и у нас нет времени.*

Адиля, 25 лет, дунганка, секретарь, село Сортобе Кордайского района Жамбылской области: *Для нас, жителей села, не проводили никаких разъяснительных бесед. Я и моя семья ничего не знаем об этом. На референдум мы не ходили, муж и дети были в поле, а я на работе.*

Лола, 40 лет, курдянка, техничка, аул Маятас Толебийского района Туркестанской области: *Я готова работать и показать свои проекты, но им не нужны наши идеи. Ждем слышащее государство, которое могло бы стать лучшим в мире.*

Лена, 50 лет, казашка, учитель, аул Ащысай Енбекшиказахского района Алматинской области: *Через Атамекен получают ежегодно государственные гранты какие-то лица. Они не развивают село, поэтому в таком же состоянии сидим на полпути.*

В целом люди единодушны в том, что касается понимания справедливого устройства общества. Не существует разницы во взглядах между местными казахами, кандасами, дунганями, турками, курдами, таджиками и другими этническими группами Юга страны. В своих исследованиях мы намеренно осуществили задачу на проведение социологического исследования в населенных пунктах, в которых за последние двадцать лет происходили реальные межэтнические инциденты, сопровождавшиеся насилием и межгрупповым (межэтническим) противостоянием. Какие проблемы этих аулов привели к межгрупповой напряженности и массовым беспорядкам?

Ключевая проблема, которая заботит сельчан и первой всплывает на поверхность в социологических опросах – это коррупция на всех уровнях взаимодействия «власть-население». В оценке работы властей: их закрытости, келейности принимаемых решений по государственным тендерам, постоянном дефиците информированности населения о государственных кредитных и льготных программах, конкурсах на лучший предпринимательский проект,

микрокредитовании сельских тружеников и т.д. сельчане очень категоричны. Во всем они, зачастую из-за своей слабой информированности и многолетней привычки не доверять властям, видят исключительно коррумпированные социально-политические технологии:

Алишер, 47 лет казах, военный, аул Маятас, Толебийский район, Туркестанской области: *Ни разу не видел, ни разу не слышал, чтобы кто-то из властей приезжал решать проблему! Сейчас, например, никто не знает, что они делают!? Сейчас на телевидении говорят: «Делаем то и делаем это...», но нет отчета в делах, и мы не видим результатов. Вот и думаю – это коррупция!*

Мейрамгуль, 50 лет, кандас из Китая, предприниматель, г. Есик: *Сейчас все через знакомство решается, везде коррупция. На работу тоже не сможешь устроиться, если нет знакомых. Коррупции много!*

Назипа, 31 год, узбечка, учительница, аул Маятас: *То, что мы работаем – это помощь властям, а власть должна больше общаться с народом и считаться с нами. Надо уничтожить коррупцию! Многие привыкли к тому, что легкий путь – это взятки.*

Марал, 50 лет, кандас из Узбекистана, безработная, г. Есик: *Отношения с местными властями плохие, ответов на элементарно насущные вопросы, не получаем. Снова и снова мы не можем получить помощь от акимата! Поэтому другого пути, кроме как дать взятку, у нас нет. Проблема коррупции стала доминирующей.*

Большинство опрошенных респондентов хорошо понимает, что реформы и движение к более справедливому обществу необходимо начинать с себя – противостоять коррупции, жить и работать честно и добросовестно, совершенствовать знания, уделять максимум внимания воспитанию детей и молодежи:

***Диалог власти и народа в контексте ценностей единства
и патриотизма – залог успешного движения
к «справедливому обществу»***

Особую роль в процессе движения общества к справедливому устройству должны внести ценности патриотизма и единства социальных, этнических, религиозных и других групп Казахстана. Об этом неустанно повторяет Президент Токаев во всех своих Посланиях народу Казахстана, статьях и выступлениях. Действительно, сплоченность общества, отсутствие в нем глубоких групповых расколов и идеологических размежеваний есть важнейшее условие и возможность осуществления реформ и движения к новому, справедливому Казахстану. Простые люди в селах Юга страны прекрасно это осознают и готовы внести свой вклад в реформы, но с серьезными оговорками: процесс кардинальных изменений к лучшему должен осуществляться в тандеме с местной властью, одинаково искренне заинтересованной в успешности реформ, впрочем как и население любой местности или региона

страны. Наряду со сплоченностью общества, другим неизменным условием успешности реформ должно стать неукоснительное соблюдение закона – единого для всех этносоциальных, религиозных, гендерных и возрастных групп общества:

Шынгыс, 41 год, казах, специалист местноакимата, аул Ащысай Енбекшиказахского района Алматинской области: *Главная цель создания нового Казахстана – сплоченность страны! Никто из-за рубежа не поможет. Каждый должен начать шаг за шагом, начиная со своей местности.*

Улугбек, 32 года, узбек, предприниматель, аул Маятас, Тoleбийский район Туркестанской области: *Если мы сами сможем помочь народу в этой ситуации, так как в Казахстане много наций, их нельзя разделять друг с другом, тогда можно будет создать новый Казахстан. Если мы сами воспитаем хорошее поколение, никого не будем незаконно преследовать, ничего не отнимать, не подкупать, не давать взятки и не брать, то Бог поможет нам создать новый Казахстан.*

Рахия, 31 год, дунганка, педагог, село Сортобе Кордайского района Жамбылской области: *Можно же сделать всем детям доступными все услуги, можем же мы в этом быть выше других стран, чем воровать, лучше на детей направить средства. Понимаете, если у людей будет возможность развиваться, то люди смогут отдавать государству в ответ, заниматься воспитанием детей, думать о патриотизме.*

Таким образом, несмотря на понимание того, что в движении по пути прогресса и общественных реформ каждому гражданину необходимо начинать с себя, у респондентов масса обоснованных претензий к властям и ясное понимание того, что без реформирования системы отношений «власть – народ» президентские реформы обречены.

Лена, 50 лет, казашка, учитель, аул Ащысай Енбекшиказахского района Алматинской области: *У нас ничего не производится! Молоко и мясо продавать местным сложно, нет поддержки развитию агрокультур, скотоводства. Все можно сделать, но без помощи со стороны правительства – нет!*

Алишер, 40 лет, уйгур, мастер-мебельщик, аул Ащысай: *Я думаю, что должна быть связь между правительством и населением. Государство должно быть слышащим как говорил Президент Токаев.*

Жаннұр, 31 год, казашка, продавщица, аул Ащысай: *В сельской местности надо открывать различные кружки. Не только консультирующие, но и как работать с техникой, трактором, как обрабатывать землю, не хватает таких знаний. Раньше все это было...*

Дедир, 70 лет, дунганин, председатель совета аксакалов, село Масанчи Кордайского района Жамбылской области: *Будем надеяться, что в новом Казахстане у нас появится много интересного. Например, в каждом магазине будут стоять автоматы для оплат за все виды услуг и налогов, для прямого общения с представителями властей... Многие вопросы мы сейчас сами решаем только в самом крайнем случае мы приходим в акимат.*

По ответам простых тружеников аулов и сел Юга страны мы можем констатировать то факт, что люди привыкли справляться со своими проблемами самостоятельно, без помощи власти. Наверное по этому поводу кто-то может сказать и то, что в этом есть положительные моменты, поскольку люди привыкают действовать самостоятельно в непростых условиях, отказываясь от патерналистского мышления, требующего постоянных преференций, социальных выплат, государственных льгот и т.д. Вряд ли эту схему можно применить к казахстанским реалиям, так как в этом процессе становления самостоятельности («взять собственную судьбу в свои руки») практически отсутствует диалог власти и народа. Без разумного государственного управления, государственной поддержки не может обойтись ни одна передовая страна с развитым сельскохозяйственным производством. Населению для нормальной жизнедеятельности необходимо создать хотя бы минимальные условия – предоставить землю для скотоводства и растениеводства и льготные кредиты, обеспечить поливной водой, ГСМ и удобрениями по приемлемым ценам и наконец-то создать протекционистские условия, как в развитых странах мира, защищающие отечественный рынок сельскохозяйственных производителей. Казахские фермеры не знают куда девать выращенный урожай и в конце концов сдают его перекупщикам за бесценок. В итоге напряженный труд местного сельхозпроизводителя не окупает вложенных финансовых затрат, и крестьяне с огромным трудом сводят концы с концами, работая практически «себе в убыток»:

Ергеш, 47 лет, таджик, фермер, аул Ынтымак Сарыагашского района Туркестанской области: *Все живем в кредитах, не хватает возможности закрыть их и жить без них. Что будет дальше, не знаю!? Надо свой рынок поддерживать, а не завозить продукты других стран! Надо нас защитить! Нам будет работа и доход, и у страны свои чистые продукты.*

Жахонгир, 33 года, таджик, рабочий в овощной теплице, аул Ынтымак: *Полгода выращиваем помидоры, не один, не два месяца, а полгода нашим, берем кредиты на выращивание овощей. Лучше всем нам сделать, если наш товар будет продаваться в Казахстане, а завозить только те товары, что у нас не производят.*

Особенно сложное положение складывается у кандасов, которые помимо всех вышеперечисленных проблем испытывают дополнительные трудности, связанные с непростой адаптацией и далеко не всегда гостеприимным окружением, требующим знания русского языка и обвиняющим их в «нахлебничестве (сели на шею государству)», «нечестной конкуренции на рынке труда (отбирают наши рабочие места, соглашаясь на низкую зарплату)», «инокультурном влиянии (портят наших детей чужими ценностями стран из которых переехали на ПМЖ)» и т.д. Практически полное отсутствие диалога с кандасами и отношение к ним местной власти подтверждаются социологическими интервью проведенными с казахскими репатриантами в г. Есике – административном центре Енбекшиказахского района Алматинской области, где их особенно много проживает:

Айдын, 23 года, кандас из Китая, самозанятый: *Точно не знаю какую помощь нам может оказать местные власти, я их не видел и не слышал, лично не приходили, не проявили внимание, или может быть пригласили бы нас. Сделали бы какой-то центр по консультациям и решению наших вопросов, помочь нам узнавать местность, решить вопросы по детям, по работе, информировать и показать, как и куда надо обращаться, какие у нас есть права и возможности. Сделали бы для нас как для людей, мы же все на одной земле живем.*

Нурбол, 45 лет, кандас из Узбекистана, самозанятый: *Не общался с местной властью. Ничего не просил, знаю что не будет никакой пользы от этого. Мы хотели бы увидеть хоть небольшую заботу от местных властей и НПО, чтобы с нами был диалог.*

Ердаулет, 25 лет, кандас из Узбекистана, гос.служащий: *А разве нам могут помочь местные власти, они видны, когда праздники, комиссии проходят. Отношение с местной властью очень плохие, они на наши проблемы закрывают глаза. Люди переехали с другой страны, и принять с открытым сердцем, хотя бы общаться, подсказывать, приходиться в наши места проживания, и своими глазами увидеть, как мы живем, просто узнать наши дела. Хотя бы человеческое отношение нужно!*

Акмарал 37 лет, кандас из Узбекистана, работница салона красоты: *Никто конкретно тебе ничего не объясняет, не говорят, как надо делать или что надо делать, бюрократия сплошная! Слышащее государство, оно нас не слышит и видеть не хочет!*

Назгуль, 31 год, кандас из Китая, домохозяйка: *Отношение власти к нам безразличное. Казахстан, как большая футбольная площадка, а мы в том числе как мяч, мы их игрушка, нас они бьют из кабинета в кабинет, а когда мы делаем то, что они говорят, результат затягивается. Результат запаздывает, они работают очень медленно!*

Обращает особое внимание, то что кандасы абсолютно единодушны в своем недовольстве отношением к ним местных властей. Большинство из них не требует к себе какого-то особого отношения, в чем их нередко обвиняет местное население. Подавляющее большинство не имеет понятия о строительстве Нового Казахстана, реформах проводящихся в стране, ссылаясь на закредитованность, полное отсутствие свободного времени, равнодушие властей и невозможность донести до нее свои проблемы, неверие в перемены к лучшему и недоверие к власти в целом. На вопросы интервьюера о Новом Казахстане, справедливом, слышащем государстве и о том какой вклад в его строительство могут внести кандасы, были получены следующие ответы:

Акмарал 37 лет, кандас из Узбекистана, работница салона красоты: *Нет, не слышала, и не знаю, что делать!*

Марал, 50 лет, кандас из Узбекистана, безработная: *Нет, не слышала. Однозначно мы плохо живем! Что нам дает реформа? В действительности у всех кредиты, мы просто выживаем!*

Аскар, 29 лет, кандас из Китая, таксист: *А что будет меняться? Ничего, как я полагаю! Снова сказали, и дальше все занимаются своими делами.*

Какой вклад я могу внести? Дайте нам достойную работу, будем работать и стараться.

Назгуль, 31 год, кандас из Китая, домохозяйка: *Слышала, но точно не знаю что там было, и о каких изменениях говорили. Ведь теперь самостоятельно ничего не сделаешь. Реформы, это пустая трата времени.*

Ердаулет, 25 лет, кандас из Узбекистана, гос.служащий: *Слышал о реформах, но не помню что там подробно. Очень много говорят, но хочется реально увидеть результаты. Мы же видим, как плохо живут люди. Они бедствуют!*

Новые механизмы диалога и «обратной связи»

Проанализировав мнения простых сельчан из разных населенных пунктов всех южных областей страны, сам собой напрашивается вопрос: что делать в сложившейся ситуации? Каким образом можно продвигать президентские реформы в сельской местности страны? Ведь ни для кого не секрет, что Казахстан по-прежнему остается во многом аграрной страной с огромными площадями земли сельскохозяйственного назначения, являющейся бесценным богатством и ресурсом для будущих поколений в крайне сложных условиях современного мира.

В первую очередь необходимо наладить диалог местной власти и простых людей, чтобы обеспечить обратную связь с населением и бороться с коррупцией в местных органах власти. Коррупция – это к сожалению, непреодолимая, многолетняя проблема, которая является по мнению простых людей краеугольной и решение которой поможет высвободить людскую инициативу, позволит дать новое дыхание президентским реформам.

Таким образом, вопросы ментальной и психологической составляющей имеют огромное значение. Видя социальное расслоение в обществе, люди особенно, более старших поколений начинают вспоминать советское прошлое, а молодежь как наиболее информированная и энергичная часть общества начинает задаваться вопросом о том, что они должны иметь добросовестно работая. Почему они должны чувствовать разницу между тем, что есть в реалиях их жизни и тем, что «могло бы быть, если бы...»?

Огромное влияние на сознание, особенно молодежи обрел интернет, в котором они видят как живет средний класс в развитых странах, не говоря уже об банкирах, бизнесменах, звездах эстрады, знаменитых спортсменах и т.д. У многих появляется чувство ущербности, депривации, стремление выразить свой протест против неблагоприятных условий в реалиях собственной жизни. Очень многие молодые люди при этом начинают мечтать и стремиться уехать со своей малой родины, каждодневно ощущая несправедливость положения своего и своей семьи. Это ощущение возникает из сравнения себя с людьми ничем особо не выделяющимся, а получившими общественные и личные блага «по праву рождения». При этом молодежь в силу своей неопытности и отсутствия жизненного опыта, зачастую не задумывается о том

какой ценой это благополучие достается, видя только «красивую картинку» в социальных сетях.

Зарина, 23 года, дунганка, медсестра, село Сортобе Кордайского района Жамбылской области: *Сейчас сильно развит интернет, в какой-то степени, это и мешает. Когда молодые люди видят, как живут в других странах, в больших городах, они готовы на многое.*

Рахия, 31 год, дунганка, педагог, село Сортобе Кордайского района Жамбылской области: *Думаю, что большое внимание нужно уделить внимание молодежи. Это наше будущее и начинать строительство новой страны именно с ними, молодыми людьми. А у нас, что получается, молодежь не хочет оставаться в селе, стараются уехать туда, где есть больше возможностей, за границу уезжают.*

Государству и обществу нужны примеры успешного взаимодействия властей и населения, которые бы могли стать хорошим примером для остальных. Показательным примером плодотворного взаимодействия сельской администрации и неформальных лидеров этнических общин может служить ситуация в поселке Шелек (Чилик) Алматинской области. Лидеры уйгурской общины – жигитбеши и казахской общины – жигит агасы (во многих казахских аулах их называют – би) тесно взаимодействуют с местным поселковым акимом и местным бизнесом в решении насущных вопросов волнующих население. Рассказы респондентов демонстрируют успешность взаимодействия местной власти и неформальных лидеров местного гражданского самоуправления, которые не были назначены «сверху», а признаны и легитимизированы самими жителями села Шелек.

Молдабек, 40 лет, казах, предприниматель: *Прошло 2 года, как Сакен (Абдихалиев С.Д. – аким с. Шелек – прим.) стал акимом и он изменил внутренность Шелека на 40%. Детские площадки открыты в 8 местах. В настоящее время строятся новые дома для 400 семей молодежи и инвалидов, парк и спорткомплекс для молодежи. То, что не двигалось 30 лет, движется сейчас. За два года акимат сделал замечательные изменения!*

Кахарман, 53 года, уйгур, заместитель жигитбеши: *К акиму у нас нет никаких претензий, он нам как друг. Всегда поддерживает связь с нами. Например, со мной и с Дидаром (местный жигит-агасы, неформальный лидер казахской общины – прим.). Если возникают какие-то проблемы, всегда зовем его нам помощь и вместе решаем. У нас есть друг-спонсор Болатжан, он нам помогает вместе с акимом. Они проложили трубы и решили проблемы с водой. Они полезны нашему поселку!*

Басыт, 85 лет, уйгур, пенсионер: *В селе есть акимат, который управляется акимом. Эти люди прилагают усилия, чтобы улучшить состояние народа.*

Ассамблея народа Казахстана пытается использовать наработанный опыт института Жигитбеши, как инструмента взаимодействия республиканского центра и этнических групп страны [2]. Институт Жигитбеши, которые являются неформальными лидерами уйгурских общин существует везде, где

проживают уйгуры. Жигит беши проводят огромную работу в жилых кварталах, где проживают их соплеменники, начиная от социальной помощи людям, оказавшимся в сложной жизненной ситуации, разборе конфликтов и примирении сторон и заканчивая организацией празднеств, похорон и т.д. Стоит отметить, что по свидетельству опрошенных респондентов благотворительность и другие полезные для общества акции распространяются институтом Жигит беши не только на уйгурское население, но и на всех соседей, нуждающихся в помощи, независимо от их национальности.

Женщина, 52 года, уйгурка, учитель начальных классов, г. Жаркент – административный центр Панфиловского р-на Алматинской области: *У нас жилые кварталы называются мялля, в них есть жигитбеши – это наши неформальные лидеры, организаторы общественных мероприятий. Жигитбеши вместе с ребятами-бизнесменами спонсируют наши мероприятия, праздники, похороны. Через жигитбеши они помогают малоимущим, причем независимо от национальности. Вот недавно на 8 марта они пригласили наших женщин старше 60 лет. Там были все – уйгурки, казашки, русские.*

Вне всяких сомнений, такой ценнейший опыт взаимодействия людей и власти нуждается во внедрении по всему Казахстану, разумеется, с учетом региональной специфики.

Очень заметны позитивные изменения не только в материальных аспектах и инфраструктуре, но и в настроении населения там, где акимами назначаются (избираются) молодые люди из этой же местности, выросшие на глазах у простых людей. Люди как правило довольны их работой и говорят о том, что надо решительней давать дорогу молодежи.

Мужчина, 60 лет, уйгур, электромеханик, г. Жаркент: *Новый аким Панфиловского района сейчас хороший, молодой, по аулам ездит, с людьми встречается, помогает им. Раньше такого не было. Он наш! Мы ему верим! Главное он наш – жаркентский, для местных старается!*

Мурат, казах, 50 лет, учитель, Сайрамский район, Туркестанской области: *Надо выдвигать в депутаты своих ребят, надо поддерживать своих простых ребят. Это возможно! Верьте себе! Будьте уверены в себе! Неужели в нашем ауле нет достойных!?*

Заключение

Таким образом, на наш взгляд ключевой проблемой замедления президентских реформ является неэффективно работающая система общественно-го самоуправления, явно недостаточная «обратная связь» между населением и властью на местах, неверие рядовых граждан в возможность повлиять на принимаемые властью решения. Почему полноценно не работает система самоуправления? По-видимому потому, что она всегда недостаточно эффективно работала, начиная с советского времени, когда у людей с рождения формировалась патерналистская психология. За гражданина начиная с дет-

сада и школы всегда и все вопросы решались государством в лице партийно-чиновничьей и служебно-бюрократической номенклатуры. У населения практически не было выбора, поскольку для законопослушных граждан все механизмы жизнедеятельности и самореализации решались «сверху» – однозначными, супержестко соблюдаемыми и необсуждаемыми ценностями, правилами, запретами, инструкциями и предписаниями. Но сегодня в стране и мире совершенно другая ситуация и Президентом Токаевым провозглашена цель строительства «справедливого Казахстана». Достижение этой цели возможно лишь при разумном и активном взаимодействии власти и гражданского общества. Вопрос эффективности такого взаимодействия обсуждается многие десятилетия, но механизм реализации данного взаимодействия до сих пор неясен и не реализован, поскольку запросы, надежды и чаяния простых людей не облечены в институциональные формы реализации – самоорганизованные гражданские сообщества по типу института Жигит беши, но с большими реальными полномочиями по самоуправлению. У нас не развиты механизмы по типу муниципалитетов, обладающих серьезными полномочиями, делегируемыми гражданами и подотчетных им же. Казахские КСК, постоянно реформируемые и перепрофилируемые «сверху» то в ОСИ, то в «новейшие» формы кондоминиумов так и не стали полноценной формой выражения воли местных жителей, будь то город или село [3]. Согласно мнению наших респондентов назрела первейшая необходимость в ментальной реформе взаимодействия «власть-население», высвобождении инициатив и внедрении механизмов реального самоуправления, включающих самореализацию законных интересов собственников жилья и различных самоорганизующихся сообществ по внебюджетным интересам – кружков изучения государственного языка и образования детей и молодежи, физкультурных объединений, и т.д.

Список литературы

1 Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: АСТ Москва, 2008. – 730 с.

2 Роль Жигитбеши в построении Нового Казахстана. Ассамблея народа Казахстана, 6 августа 2022. – <https://assembly.kz/ru/news/rol-zhigit-beshi-v-postroenii-novogo-kazakhstan/>

3 Борьба за власть: почему провалилась реформа ЖКХ с КСК и ОСИ. *Orda.kz* 27 мая 2023 г. – <https://orda.kz/borba-za-vlast-pochemu-provalilas-reforma-zhkh-s-ksk-i-osi/>

Transliteration

1 Fukuyama F. *Doverie: social' nye dobrodetelii put' k procvetaniyu* [Trust: Social Virtues and the Path to Prosperity]. – М.: AST Moskva, 2008. – 730 s.

2 Rol' Zhigitbeshi v postroenii Novogo Kazakhstana [The Role of Zhigitbeshi in the Construction of New Kazakhstan]. Assambleya naroda Kazakhstana, 6 avgusta 2022. – <https://assembly.kz/ru/news/rol-zhigit-beshi-v-postroenii-novogo-kazakhstan/>

3 Bor'ba za vlast': pochemu provalilas' reforma ZHKKH s KSK i OSI [Struggle for Power: why the Housing and Utilities Reform With KSK and OSI failed]. Orda. Kz 27 maya 2023 g.– <https://orda.kz/borba-za-vlast-pochemu-provalilas-reforma-zhkh-s-ksk-i-osi/>

Шайкемелев М.С.-А.

Қоғамның этноәлеуметтік топтарының сұқбаты мен сенімі – әділетті Қазақстанды құрудың табысты кепілі

Аңдатпа. Мақалада қазақ қоғамының әртүрлі этникалық және әлеуметтік топтарының – ең алдымен еліміздің Оңтүстік өңірлерінде орналасқан ауылдар мен қалалардың әділеттілік категориясын түсінуі қарастырылады. Мақалада талданылған материал 2022-2024 жылдары ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты тапсырысымен жүргізілген сапалы әлеуметтанулық зерттеулердің әдіснамасы мен деректеріне негізделген. Фокус-топтар мен терендетілген сұхбаттар жүргізу барысында бүгінгі таңда ауыл тұрғындарын толғандыратын бірінші кезектегі мәселелер осы халық топтарының жергілікті билік органдарымен өзара іс-қимылындағы өзара сұқбаты және «кері байланыс» мәселелері, сыбайлас жемқорлық проблемасы және әлеуметтік жастарға арналған лифттер. Мақалада «әділ қоғам» және «Жаңа Қазақстанды» құруға бағытталған президенттік реформалар туралы респонденттердің көзқарастарына негізделген олардың жеке пікірлері берілген. Ұсынылған пікірлерді талдау негізінде олардың сұқбатының табысты тәжірибесіне сүйене отырып, билік пен халықтың өзара іс-қимылының жаңа тетіктерін құру және енгізу қажеттілігі туралы қорытынды жасалады.

Түйін сөздер: Жаңа Қазақстан, әділетті қоғам, сұқбат, ауыл халқы, жергілікті басқару, реформалар, мемлекеттік саясат

Shaikemelev M.

Dialogue and Trust Between Ethnosocial Groups of Society are the Key to the Success of Building a Fair Kazakhstan

Abstract: The article examines the understanding of the category of justice by various ethnic and social groups of Kazakhstani society, primarily in the villages and towns of the South of the country. The material analyzed in the article is based on the methodology and data of qualitative sociological research conducted in 2022-2024 by order of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK. Focus groups and in-depth interviews revealed that the primary issues of concern to the rural population today are issues of dialogue and “feedback” in the interaction of these groups of the population with local authorities, problems of corruption, and the lack of social mobility for young people. The article presents the opinions of respondents in the context of their ideas about a “fair society” and presidential reforms aimed at building a “New Kazakhstan”. Based on the analysis of the opinions, the article concludes that there is a need to develop and implement new mechanisms for interaction between the authorities and the population, based on the existing successful experience of implementing their dialogue.

Key words: New Kazakhstan, fair society, dialogue, rural population, local government, reforms, state policy

ВЗГЛЯДЫ КАЗАХСТАНЦЕВ НА БИПОЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО В СОВЕТСКОМ КАЗАХСТАНЕ*

¹Кадыржанов Рустем Казахбаевич, ²Ешпанова Дина Далабаевна,

³Исаева Мейрамкуль Ибадуллаевна

¹rustem_kadyrzhan@mail.ru, ²d.yeshpanova@inbox.ru,

³miraaisa777@gmail.com

^{1,2,3}Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)

¹Rustem Kadyrzhanov, ²Yeshpanova Dina, ³Issayeva Meiramkul

¹rustem_kadyrzhan@mail.ru, ²d.yeshpanova@inbox.ru,

³miraaisa777@gmail.com

^{1,2,3}Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)

Аннотация. В статье исследуются взгляды казахов, русских и других национальностей на биполярное общество в советском Казахстане. Анализируются главные характеристики биполярного общества – демографическое меньшинство казахов и демографическое большинство русских. На основе массового социологического опроса, экспертных интервью и фокус групп получены результаты, которые указывают на разделение сознания трех основных этнических групп по поводу меньшинства казахов и большинства русских. Разделение в оценках биполярного общества в советском Казахстане в наибольшей мере присуще сегодня казахам, а русским присуще более однородное восприятие. Показывается, что разделение взглядов казахстанцев на советское биполярное общество в Казахстане определяется тем, что несколько больше их половины придерживаются взглядов советского прошлого в духе интернационализма, а меньшая часть граждан Казахстана являются сторонниками этнического национализма.

Ключевые слова: Казахстан, биполярное общество, этнополитическая демография, большинство, меньшинство.

Введение.

Биполярная структура населения в Советском Казахстане

Этнодемографической особенностью Казахстана за последние 100 лет является биполярная структура его полиэтнического населения. Под биполярным в этнодемографическом смысле понимается полиэт-

* Статья была подготовлена в рамках грантового финансирования проекта АР 14871282 «Этнополитическая демография и трансформация биполярного общества в Казахстане» (2022-2024).

ническое общество, в структуре которого выделяются две этнические группы, преобладающие по численности над другими этносами страны, при этом близкие между собой по численности и в совокупности составляющие подавляющее большинство населения страны. В своей классической книге «Конфликты этнических групп» Дональд Хоровитц определяет биполярные общества как центрально фокусированные системы (*centrally focused systems*), в которых две численно доминирующие этнические группы противостоят друг другу и претендуют на контроль над государственным аппаратом. Поэтому в биполярных обществах противостояние двух основных групп может охватывать всю территорию страны и значительные массы населения [1, с. 38].

Роберт Милн определяет общества с централизованной этноструктурой населения как биполярные, и это определение получило распространение в научном сообществе. Милн разработал теорию биполярных обществ на материале Гайаны, Малайзии и Фиджи [2]. Эту теорию использовал Пал Колсто, исследовавший в 1990-е гг. национальное строительство и этническую интеграцию в Казахстане на основе сравнительного анализа с другим постсоветским биполярным государством Латвией [3]. В терминах биполярности этническая структура Казахстана и Латвии в 1990-е гг. соответствовала национально-русскому, а точнее, национально-русскоязычному биполярному обществу, в которых коренная, или титульная, нация была по численности близка русским, точнее, русскоязычному сообществу, составляя вместе 80 и более процентов населения страны.

Начиная с 1930-х гг. в Казахстане на долгий период сложилась биполярная структура населения, в которой казахи были демографическим меньшинством. Хотя казахи были коренной нацией в республике, которая носила их имя, тем не менее они оказались единственной советской нацией, которая была демографическим меньшинством в своей республике. Ситуация биполярного общества, в котором коренная нация была в меньшинстве, продолжалась в Казахстане почти 60 лет, до середины 1980-х гг. По результатам последней советской переписи населения 1989 г. казахи стали самой многочисленной этнической группой, не составляя, однако, при этом абсолютного численного большинства в республике, то есть составляя более половины населения Казахстана.

Оказавшись в меньшинстве на своей земле, казахи всегда очень чутко относились к демографической проблематике, численности казахов и русских в Казахстане, их соотношению, демографического большинства и меньшинства и т.д. Этнополитическая демография занимает большое место в общественном сознании Казахстана, начиная с 1930-х гг. и до сегодняшнего дня. Под этнополитической демографией понимаются дискурсы, процессы и политические практики, связанные с абсолютной и относительной численностью ведущей, титульной нации и важных этнических меньшинств [4].

В полиэтнических обществах демографические вопросы тесно связаны с национальным строительством. Современные национальные государства, как правило, строятся вокруг ядерных наций, которые представляют собой

численно доминирующие над другими этносами группы, к тому же исторически укорененные на территории государства. В советское время казахи в этом смысле оказались в противоречивом положении, будучи коренной для Казахстана нацией, они стали в биполярном обществе демографическим меньшинством. Вследствие этого у казахов сформировалось сознание национального меньшинства, которое проявилось в подчиненном положении казахского языка и культуры.

При этом официальная идеология интернационализма утверждала о равенстве советских наций, запрещала всякие упоминания о национальном большинстве и меньшинстве. В советском Казахстане темы превращения казахов в демографическое меньшинство и русских в демографическое большинство находились под фактическим запретом. Демографическое меньшинство казахов в дискурсе интернационализма совершенно не упоминалось и в целом рассматривалось как норма. Точно так же ничего не говорилось о том, что русские, не будучи коренной нацией Казахстана, стали в нем демографическим большинством, и это негласно оправдывалось официальной идеологией.

Обретение независимости Казахстаном привело к изменениям в его демографической сфере, росту численности казахов и сокращению русского населения. Казахи сегодня стали демографическим и политическим большинством в Казахстане. Идеология интернационализма сегодня не используется в политическом дискурсе, а все большее распространение получает этническая национальная идеология казахов. В этом идеологическом ракурсе рассматривается советское прошлое, в том числе демографические вопросы. Демографическая эволюция Казахстана в советский период входит в исследование национальных отношений казахов и русских, хотя понятие биполярного общества не получило широкого использования в казахстанской политологии.

В биполярном обществе большое значение имеют вопросы большинства и меньшинства основных этносов, составляющих демографическую структуру общества. Сегодня этот вопрос не является актуальным в Казахстане, однако он был актуальным в советском прошлом. Нельзя, однако, считать, что это прошлое потеряло свою актуальность в сегодняшнем Казахстане. Национальная сфера это в решающей степени сфера сознания. Оценка демографического большинства и меньшинства в советском Казахстане влияет на национальное строительство в сегодняшнем обществе.

Исходя из этого мы формулируем цель нашей статьи: исследовать отношение полиэтнического населения современного Казахстана к биполярному обществу советского периода в аспекте оценок демографического меньшинства казахов и демографического большинства русских.

Методология

В теоретическом плане исследование в статье опиралось на теории этнополитической демографии, в частности, теории биполярного общества. В

эмпирическом плане исследование в статье опиралось на массовый социологический опрос (1200 респондентов в 2023 г.), экспертные интервью и фокус группы (2024 г.) в шести городах Казахстана (Алматы, Астана, Атырау, Кустанай, Усть-Каменогорск, Шымкент). Основным методом исследования в данной статье является количественный (массовый опрос) и качественный (экспертные интервью и фокус группы) анализ данных социологического исследования.

Оценки демографического меньшинства казахов в биполярном обществе в советском Казахстане

В советское время тема демографического меньшинства казахов относилась к числу запретных для обсуждения, о ней открыто заговорили только в эпоху перестройки и в период независимости. В нашем массовом социологическом опросе, фокус группах и экспертных интервью эта тема поднималась и вызвала оживленное обсуждение.

В массовом социологическом опросе респонденты дали свою оценку этого явления в смысле его нормальности или ненормальности (таблица 1).

Таблица 1

<i>В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ КАЗАХИ БЫЛИ ЕДИНСТВЕННОЙ СОВЕТСКОЙ НАЦИЕЙ, КОТОРАЯ НЕ СОСТАВЛЯЛА БОЛЬШИНСТВА В СВОЕЙ РЕСПУБЛИКЕ. НА ВАШ ВЗГЛЯД, ЭТО БЫЛО НОРМАЛЬНО ИЛИ НЕНОРМАЛЬНО?</i>					
<i>Варианты ответов</i>	<i>Количество</i>	<i>Процент по всем этносам</i>	<i>Казах</i>	<i>Русский</i>	<i>Другие этносы</i>
Нормально	280	23,3	23,3%	24,4%	21,9%
Отчасти нормально	351	29,3	27,0%	35,9%	33,6%
Отчасти не нормально	227	18,9	19,1%	17,7%	19,5%
Совершенно не нормально	278	23,2	25,5%	15,8%	19,5%
Затрудняюсь ответить	64	5,3	5,1%	6,2%	5,5%
Итого	1200	100	100	100	100

В линейном распределении ответов чуть больше половины (53,6%) респондентов оценили это явление как в целом нормальное, причем 23,3% видят его как нормальное и 29,3% как отчасти ненормальное. В то же время несколько меньшее число респондентов (42,1%) оценивают это явление как в целом ненормальное, из которых 18,9% рассматривают его как отчасти ненормальное и 23,2% как совершенно ненормальное. В этническом разрезе казахи 50,3% оценивают свое меньшинство в советский период как в целом нормальное, причем 23,3% опрошенных казахов рассматривают его как нормальное и 27,0% как отчасти нормальное. Как в целом ненормальное среди казахов это явление оценивают меньше половины, 44,6%, при этом 19,1% опрошенных казахов рассматривают его как отчасти ненормальное и 25,5% как совершенно ненормальное.

Среди русских респондентов 60,3% оценивают демографическое меньшинство казахов в советском Казахстане как в целом нормальное, из них

24,4% рассматривают его как нормальное и 35,9% как отчасти нормальное. Как в целом ненормальное оценивают это явление одна треть русских (33,5%), причем 17,7% русских респондентов оценивают его как отчасти ненормальное и 15,8% как совершенно ненормальное. Среди других национальностей Казахстана 55,5% оценивают демографическое меньшинство казахов в советском Казахстане как в целом нормальное, причем 21,9% расценили это явление как нормальное и 33,6% как отчасти нормальное. Как в целом ненормальное это явление среди других национальностей оценили 39,0% респондентов, причем 19,5% расценили его как отчасти ненормальное и столько же респондентов 19,5% как совершенно ненормальное.

Количественный социологический анализ оценки такой важной черты биполярного общества в советском Казахстане как демографическое меньшинство коренной нации казахов, оказавшихся единственными среди советских наций в таком положении, показывает достаточную близость взглядов основных этнических групп современного Казахстана. Русские в наибольшей мере (60,3%) оценивают это явление как нормальное, казахи в меньшей мере (50,3%) так оценивают это явление и другие этносы находятся посередине (55,5%) между казахами и русскими. В обратном порядке располагаются основные этнические группы в оценке демографического меньшинства казахов в советском Казахстане как ненормальном социальном явлении: 44,6% казахов рассматривают это явление как ненормальное, среди русских эта доля составляет 33,5%, а другие национальности располагаются в этом отношении посередине 39,0%.

Если в количественном анализе оценок демографического меньшинства казахов в советском Казахстане наблюдается достаточная близость при определенных цифровых различиях между основными этнокультурными группами населения, то в качественном анализе видны большие различия между этими группами. Так, рассматривая причины уменьшения численности казахов в советский период многие эксперты казахской национальности называли голод 1930-х гг. В частности, на это указал эксперт из Кустаная, казах, двуязычный преподаватель вуза: *«одним из факторов падения численности казахов на территории Казахстана было бегство казахов от голода в 30-е годы, когда не только за пределы СССР, то есть то же самое там Китай, Монголия, Афганистан, другие страны ушли казахи, но и казахи ушли в пределы, скажем, других союзных республик, например, Узбекистан, Кыргызстан, Туркменистан, Российские, так скажем, приграничные регионы».*

Этот же эксперт другую причину превращения казахов в меньшинство видит в советской кампании освоения целины. «В период правления Хрущева в 1953-1954 году начинается так называемая целинная эпопея, когда на освоение сельхоз угодий на территории Казахстана, второй волны индустриализации, на территорию Казахстана прибывает около 2,5 миллиона человек, и это очень сильно ударило... это подняло общую численность населения Казахстана, но значительно снизило процентное соотношение местного населения...».

Другой эксперт, журналист из Астаны, 41 год, двуязычный казах, видит причины демографического меньшинства казахов в советском Казахстане более широко, в политике коммунистического режима по отношению к казахам: «Целенаправленная политика, скажем так, завуалирована под определенные идеологемы, определенные политические работы, войны, раскулачивание так далее... в период Советского Союза ... опять-таки указывает на элементы сохранения колониальной политики, которая трансформировалась под идеологические завесы в определенные функции и инструменты, которые сдерживали, на самом деле, были направлены на сдерживание именно этнического, национального числа казахов, если брать Казахстан».

Особенностью биполярного общества в советском Казахстане была связанное с демографическим меньшинством казахов и их расселение главным образом в сельской местности. На это обращает внимание эксперт из Усть-Каменогорска, доцент, историк, русскоязычная казашка: «В советское время казахи были не только удельным меньшинством, но была еще особенность системы расселения. Казахи в основном были сосредоточены в сельском секторе. Конечно, это влияет и на восприятие всех реформ и процессов, это влияет и на национальное самосознание».

Русские эксперты не согласны с этими взглядами казахских экспертов и предлагают свои объяснения демографического меньшинства казахов в советском Казахстане. Эксперт из Алматы, русский, сфера безопасности, заявляет о своей несогласии с утверждениями, что демографическое меньшинство казахов было связано с их приниженным положением. «Нет, я не согласен с этим. Я даже вообще не знаю, откуда у вас такой посыл... я как бы до 16, да, я в Союзе жил. Вот здесь, в нашей Республике, ничего подобного я вот не помню, что какие-то ущемления или себя там казахи считали малым народом... как бы мы не ругали советское время, что касается интернационализма, это в первых рядах шло, и у никого никогда мысли не возникало, что ты русский, казах, не казах.. меньшинство, большинство».

Несогласие с утверждениями о связи демографического меньшинства казахов с их притеснениями высказали русские участники фокус групп. Так, участница русской национальности фокус группы в Астане заявила: «Я в корне не согласна, конечно, с этими мнениями. Но я часто это вижу, что говорят, ой, вы там нас притесняли. Казахи говорят, что вы нас в советское время притесняли, было понятие “казахский этаж”: это был ли первый или последний. Казахам давали только такие, то есть их всячески в их правах ущемляли, поэтому это да, сформировало, то есть какое-то настроение такое есть в обществе, что вы нас короче, типа, притесняли».

Оценки демографического большинства русских в биполярном обществе в советском Казахстане

Наряду с демографическим меньшинством казахов другой важной особенностью биполярного общества в советском Казахстане было демографическое

большинство русских. Особенно заметным было численное преобладание русских в городах Казахстана, бывших центрами русского языка и культуры. Казахи были явным меньшинством в городах, что способствовало их русификации. Казахстан можно считать одной из самых русифицированных советских наций. Русификация городских казахов воспроизводится и в современном Казахстане, разделяя нацию в языковом и культурном плане на русскоязычных и казахоязычных.

В массовом социологическом опросе респонденты ответили на вопрос, было ли оправданным демографическое большинство русских в советском Казахстане (таблица 2).

Таблица 2

В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ РУССКИЕ ПРЕВОСХОДИЛИ КАЗАХОВ ПО ЧИСЛЕННОСТИ КАК ВО ВСЕМ КАЗАХСТАНЕ, ТАК И ОСОБЕННО В ГОРОДАХ. КАК ВЫ ОЦЕНИВАЕТЕ ЭТОТ ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ?

<i>Варианты ответов</i>	<i>Количество</i>	<i>Процент по всем этносам</i>	<i>Казах</i>	<i>Русский</i>	<i>Другие этносы</i>
Это было оправданно	240	20	17,1%	28,7%	25,0%
В определенной мере оправданно	407	33,9	33,0%	35,9%	36,7%
В определенной мере неоправданно	278	23,2	24,4%	19,1%	21,1%
Совершенно неоправданно	188	15,7	17,7%	9,1%	12,5%
Затрудняюсь ответить	87	7,2	7,6%	7,2%	4,7%
Итого	1200	100	100	100	100

В линейном распределении ответов в целом оправданным оценили это явление 53,9% респондентов, при этом оправданным оценили 20,0% и в определенной мере оправданным 33,9% респондентов. В целом неоправданным демографическое большинство русских в советском Казахстане оценивают 38,9% опрошенных, при этом в определенной мере неоправданным это явление рассматривают 24,4% и совершенно неоправданным 15,7%.

В этническом разрезе 50,1% казахов оценивают демографическое большинство русских в советском Казахстане как в целом оправданное, при этом 17,1% опрошенных казахов считают это явление как оправданное и 33,0% в определенной мере оправданным. Меньше половины казахов (42,1%) считают демографическое большинство русских в советский период в целом неоправданным, при этом 24,4% в определенной мере неоправданным и 17,7% совершенно неоправданным. Среди русских почти две трети (64,6%) считают это явление в целом оправданным, причем 28,7% считают оправданным и 35,9% в определенной мере оправданным. В целом неоправданным считают это явление 28,2% русских, при этом 19,1% считают в определенной мере неоправданным и 9,1% совершенно неоправданным. Среди других этносов Казахстана в целом оправдывают демографическое большинство русских в советский период свыше 60 процентов (61,7%) респондентов, среди них одна четверть 25,0% считают оправданным и 36,7% в определенной мере оправданным. В целом не оправдывают русское большинство одна треть (33,6%) представителей других этносов, при этом 21,1% в определенной мере не оправдывают и 12,5% совершенно не оправдывают.

Если вопрос о демографическом меньшинстве казахов в биполярном обществе в советском Казахстане вызвал острую полемику среди экспертов и участников фокус групп, то связанный с ним вопрос о демографическом большинстве не стал предметом жаркой дискуссии. В комментариях русских экспертов и участников фокус групп доминировали аргументы о том, что иммиграция русских в Казахстан была связана с реализацией индустриализации республики, в которой решающая роль принадлежала русским и славянским группам, тогда как казахи и другие народы Центральной Азии не были активны в этих процессах. Так, эксперт из Астаны, русская, преподаватель йоги считает: *«Специалисты были из России. Это ввиду того же, что нужно было знать русский язык. А казахи, они как привыкли жить в кочевом образе в основном, это нужно быть привязанным к одному месту, также скотоводством в городе уже, так не будешь этим заниматься. И, соответственно, недостаточно было на тот момент, я думаю, образования именно специалистов широкопрофильных, узкопрофильных. И из-за того, что всё-таки был Советский Союз, нужно было знать хорошо советский язык, русский язык. Ну и я думаю ещё, что, возможно, и сами казахи не особо горели вот этим желанием... Как они привыкли жить, так они и жили. И что-то новое было сложно принять».*

Другой эксперт русской национальности, женщина, научный работник из Усть-Каменогорска рассуждает в схожем ключе: *«...действительно особенность расселения такова, что особенно это касается северных, восточных регионов, в период промышленного становления, индустриального развития, конечно же, большая часть русского населения, славянского населения, она находилась в городах. Казахское население находилось в сельской местности, занималось сельским хозяйством, в частности, животноводством. Вполне возможно, это тоже оказало свое влияние на систему восприятия мира...».*

Казахские эксперты также останавливались на причинах преобладания русских в советский период. Эксперт из Алматы, казахскоязычный преподаватель вуза одну из причин этого явления видит в освоении целины в 1950-х гг. *«...келесі үлкен толқыны 50-60 жылдардағы тың және тыңайған жерлерді игеру кезінде шамамен 2 миллионнан астам Ресейдің европалық бөлігінен славяндардың келуі, яғни бұл біздің орталық және солтүстік өңірлеріндегі демографиялық тепе-теңдікті күрт өзгертті, яғни этникалық қазақтар шағын гана азшылыққа айналды да, яғни славяндар, орыстар олар абсолюттық, номинандты этникалық топқа айналды».*

Другие казахские эксперты рассуждали о вытекавшей из преобладания русских в городах Казахстана русификации этих городов и живших в них казахов. Преподаватель вуза из Кустаная, двуязычный казах: *«Сама Алматы на тот момент, будучи, так скажем, столицей Казахской ССР, она представляла из себя больше русскоязычный центр. И, как говорят, даже в 70-80-е годы казахских школ в Алмате максимум было 1-2».* Он же рассуждал о русификации не только городов, но и сел Казахстана: *«В соответствии с этим (изменением национального состава в селе) происходил переход школ с*

казахского языка на русский язык. Даже в тех регионах, где в селах казахи составляли большинство все равно казахские школы меняли свой статус на школы с изучением русского языка. И, соответственно, казахское население теряло последние возможности для изучения и сохранения собственного языка, культуры, традиций, обычаев».

Заключение

Проведенный в данной статье анализ был построен на количественном и качественном социологическом исследовании отношения казахстанского общества к двум важнейшим характеристикам сложившегося в советском Казахстане биполярного демографического общества. Речь идет о продолжавшемся около 70 лет демографическом меньшинстве и существовавшем почти столько же демографическом большинстве русских и русскоязычных групп в Казахстане.

Количественный анализ этих демографических явлений биполярного общества в советском Казахстане был построен вокруг ответов на два вопроса: во-первых, о нормальности ситуации, когда казахи как коренная нация союзной республики оказались демографическим меньшинством, и во-вторых, обоснованности положения, когда русские, никогда прежде не жившие в Казахстане, стали в нем демографическим большинством. Как хорошо известно, казахи были единственной советской нацией, которая была меньшинством в своей республике, а ведь республика задумывалась советской властью как форма национальной государственности коренной нации. Значит, и в мировом масштабе казахи были одной из редких коренных ядерных наций, бывших демографическим меньшинством в своем национальном государстве. При этом Казахстан оказался единственной советской республикой, в которой русские стали демографическим большинством.

Результаты массового социологического опроса по обоим вопросам показали, что сегодня казахстанское общество разделено в своих взглядах на биполярную структуру населения в советском Казахстане. Это разделение присуще всем трем основным этническим группам Казахстана, но в разной мере. Разделение в оценках биполярного общества в советском Казахстане в наибольшей мере присуще казахам, которое фактически разделилось пополам в своих взглядах на казахское демографическое меньшинство и русское демографическое большинство в советский период. При этом половина казахов сегодня считает нормальным (50,3%), что в советском Казахстане казахи были демографическим меньшинством, и обоснованным (50,1%), что русские преобладали в населении Казахской ССР. Несколько меньше половины, но чуть больше 40% казахов сегодня видят ненормальным (44,6%) казахское демографическое меньшинство и необоснованным (42,1%) русское демографическое большинство. Можно заключить, что разделение казахов во взглядах на меньшинство казахов и большинство русских в биполярной структуре советского Казахстана достаточно близко к соотношению 1:1. Такое соотно-

шение можно рассматривать как высокий уровень разделения внутри одного этноса, близкий к поляризации.

Среди русских тоже можно наблюдать разделение мнений по указанным двум вопросам, однако оно не носит такого острого характера как у казахов. Здесь по результатам опроса можно вывести примерное соотношение 2:1 между считающими нормальным демографическое меньшинство казахов и оправданным демографическое большинство русских в биполярном обществе советского Казахстана, и придерживающимися противоположного мнения. Это говорит о том, что у русских наблюдается достаточно однородная позиция во взглядах на биполярное общество советского периода. У других этносов Казахстана аналогичное соотношение около 1,5:1, то есть имеет промежуточное значение разделения.

Взгляды, считающие нормальным демографическое меньшинство казахов и демографическое большинство русских, имели массовый характер в советском национальном сознании, основой которого был интернационализм. После распада СССР и с образованием на его месте независимых государств широкое распространение получил титульный этнический национализм. Иногда пишут, что титульный этнонационализм полностью вытеснил из массового сознания советский интернационализм, но как показывают результаты социологических исследований, это далеко не так. Анализ взглядов казахстанцев на советское биполярное общество в Казахстане показывают, что несколько больше их половины придерживаются взглядов советского прошлого в духе интернационализма. Меньшая часть граждан Казахстана являются сторонниками этнического национализма, причем у казахов, русских и других этносов соотношение советского и постсоветского национального сознания варьируется от поляризации у казахов до более однородной структуры у русских.

Материалы экспертных интервью и фокус групп показали широкое распространение среди экспертов и участников фокус групп казахской национальности казахского этнонационализма, и в меньшей мере среди них прозвучали голоса сторонников советского интернационализма на биполярное общество. Среди русских экспертов и участников фокус групп доминировали голоса тех, кто воспроизводил аргументы советского прошлого относительно биполярного общества в советском Казахстане. В меньшей мере были слышны голоса тех, кто с пониманием относится к взглядам на демографическое меньшинство казахов и демографическое большинство русских сквозь призму казахского этнонационализма.

Список литературы

1 Horowitz D.L. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: University of California Press, 1985, 697 pp.

2 Kolsto P. (ed.). Nation-Building and Ethnic Integration in Post-Soviet Societies. An Investigation of Latvia and Kazakhstan. Boulder: Westview Press, 1999, 344 pp.

3 Milne R.S. Politics in Ethnically Bipolar States. Vancouver: University of British Columbia Press, 1981, 279 pp.

4 Brubaker R. Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-soviet states. *Ethnic and Racial Studies*, 2011, Vol.34, no. 11, pp. 1785-1814.

Қадыржанов Р.Қ., Ешпанова Д.Д., Исаева М.И.

Қазақстандықтардың Кеңестік Қазақстандағы биполярлық қоғамға көзқарасы

Аңдатпа. Мақалада қазақтардың, орыстардың және басқа ұлт өкілдерінің Кеңестік Қазақстандағы биполярлық қоғамға деген көзқарастары қарастырылады. Биполярлық қоғамның негізгі сипаттамалары – қазақтардың демографиялық аздығы мен орыстардың демографиялық көпшілігі талданады. Жаппай әлеуметтанулық сауалнама, сараптамалық сұхбаттар және фокус-топтар негізінде қазақтардың аздығы мен орыстардың көпшілігіне қатысты үш негізгі этникалық топтың санасының бөлінуін көрсететін нәтижелер алынды. Кеңестік Қазақстандағы биполярлық қоғамды бағалаудағы бөліну қазіргі қазақтарға тән, ал орыстарда біркелкі қабылдау тән. Қазақстандықтардың Кеңестік Қазақстандағы биполярлық қоғамға деген көзқарастарының бөлінуі олардың жартысынан көбінің интернационализм рухындағы кеңестік көзқарастарды ұстанатындығымен, ал Қазақстан азаматтарының аз бөлігі этникалық ұлтшылықтың жақтаушылары болып табылатындығымен айқындалады.

Түйін сөздер: Қазақстан, биполярлық қоғам, этносаяси демография, көпшілік, азшылық.

Kadyrzhanov R., Yeshpanova D., Issayeva M.

Views of Kazakhstanis on the Bipolar Society in Soviet Kazakhstan

Abstract. The article examines the views of Kazakhs, Russians and other nationalities on the bipolar society in Soviet Kazakhstan. The main characteristics of the bipolar society are analyzed - the demographic minority of Kazakhs and the demographic majority of Russians. Based on a mass sociological survey, expert interviews and focus groups, the results indicate a division in the consciousness of the three main ethnic groups regarding the minority of Kazakhs and the majority of Russians. The division in the assessments of the bipolar society in Soviet Kazakhstan is most characteristic of Kazakhs today, while Russians have a more homogeneous perception. It is shown that the division in the views of Kazakhstanis on the Soviet bipolar society in Kazakhstan is determined by the fact that slightly more than half of them adhere to the views of the Soviet past in the spirit of internationalism, and a smaller part of the citizens of Kazakhstan are supporters of ethnic nationalism.

Key words: Kazakhstan, bipolar society, ethno-political demography, majority, minority.

ҚАНДАСТАРДЫҢ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМҒА ИНТЕГРАЦИЯЛАНУЫН ӘЛЕУМЕТТІК ЗЕРТТЕУЛЕР НЕГІЗІНДЕ ТАЛДАУ*

¹Айтымбетов Нүркен Ысқақұлы, ²Шакеева Ботакөз Рахымбекқызы

¹aitymbetov_nurken@mail.ru, ²b.shakeyeva@turan-edu.kz

¹ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
(Алматы, Қазақстан)

²Тұран университетінің Халықаралық қатынастар және дипломатия
жоғары мектебі (Алматы, Қазақстан)

¹Aitymbetov Nurken, ²Shakeyeva Botakoz

¹aitymbetov_nurken@mail.ru, ²b.shakeyeva@turan-edu.kz

¹Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the RK MES CS (Almaty, Kazakhstan)

²Higher School of International Relations and Diplomacy of Turan University
(Almaty, Kazakhstan)

Аннотация. Бұл мақала Қазақстандағы қандастардың қоғамға бейімделу және интеграциялану мәселелерін зерттеуге арналған. Зерттеу – көші-қон саласындағы нормативтік құқықтық актілерді құжаттық талдау нәтижелеріне, БАҚ материалдары мен әлеуметтік желілердегі материалдарға контент-талдау нәтижелеріне негізделген, бұл заңнаманы практикалық қолдануды тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Жұмыстың маңызды бөлігін Қазақстанның үш облысында: Алматы облысы (Есік қаласы), Шығыс Қазақстан облысы (Шығыс ауылы) және Солтүстік Қазақстан облысында (Сергеевка ауылы) қандастармен әңгіме-өмірбаяндық сұхбат түрінде жүргізілген далалық зерттеулер құрайды. Мақаланың қорытындылары қандастардың қазақ қоғамына интеграциялану процесінде кездесетін негізгі проблемалары мен қиындықтарын көрсетеді және одан әрі зерттеулер мен практикалық ұсыныстарға негіз бола алады.

Түйін сөздер: көші-қон, репатриация, Қазақстанның көші-қон заңнамасы, қандастардың қазақстандық қоғамға интеграциясы, көші-қон мәселелері.

Кіріспе

1990 жылдары бірқатар ТМД елдерінде миграциялық саясат үрдісінде этникалық репатриация кең таралған тенденцияға айналды. Қазақстанда бұл жағдай шетелде тұратын этникалық қазақтарды (қандастарды) елге қайтару бағдарламасын жариялау түрінде іске асты.

* Бұл зерттеу ҚР ҒЖБМ ҒК-нің гранттық қаржыландыру аясында әзірленді. Жоба АР09057996 «Қазақстанның оңтүстік өңірлеріндегі этносаралық қатынастардың мониторингі».

Оның себебі тәуелсіздік алған жылдары жаңадан құрылған жас мемлекетте ішкі демографиялық ахуал күрделене түсті. Сол себепті 1991-2021 жылдар аралығында Қазақстанға Өзбекістан, Түркменстан, Қытай, Монғолия, Иран және басқа да елдерден 1 миллионнан астам этникалық қазақ елге көшіп келді [1]. Оларға азаматтық алу үшін мемлекет тарапынан барлық жағдайлар жасалынды. Белгілі бір әлеуметтік жеңілдіктер қарастырылды. Дегенмен, мемлекеттік қолдаудың барлық шараларына қарамастан, қандастарды интеграциялау бүгінгі күні өзекті мәселе болып қалыптыр.

Қандастар бұрын қоныс аударған туыстарының, достарының және таныстарының қасына қоныстанғанды жөн көреді. «Нұрлы көш» бағдарламасы бойынша басқа елдерден келген этникалық қазақтар қоныстандырылған Шығыс ауылы (ШҚО) сияқты тұтас елді мекендер пайда болды. Бұл жағдай қандастардың интеграциясын қиындатып, әлеуметтік шиеленістерге, тіпті қақтығыстарға әкеп соқтыратын, азаматтық бірегейлік деңгейі төмен жабық қауымдастықтар қалыптасуына жол ашады.

Аталмыш мақалада Алматы, Шығыс Қазақстан және Солтүстік Қазақстан облыстарында жүргізілген далалық зерттеулердің материалдары пайдаланылды. Осы материалдар негізінде этникалық оралмандар арасында орын алып отырған өзекті мәселелер талданып, қандастардың қазақ қоғамына табысты интеграциялануы үшін бірқатар ұсыныстар жасалды.

Теориялық негіздеме

Бұл жөнінде американдық зерттеуші М. Ларюэль Қазақстандағы қандастарды туған елге қайтару «қазақтандыру» саясатының бір бөлігі болып табылады деген пікір білдірген болатын. Бірақ автор бұл процестің көп жағдайда әлеуметтік мәселелермен бетпе бет келетінін айтады, атап айтқанда, жұмыссыздықтың жоғары деңгейі, балаларды оқытудағы қиындықтар, интеграциялық механизмдердің болмауы, жергілікті мәдениетпен қарама-қайшылық және орыс тілін нашар білу [2]. Келесі бір американдық ғалым С. Вернер болса, Монғолиядан келген көптеген қазақ репатрианттар Қазақстан қоғамына тек ішінара бейімделу сезімін ғана қалыптастырған деген пікірді ұстанады [3]. Оның мәні осы елден көшіп келген қандастар ішінде өзінің болашағын қазақ қоғамымен толық байланыстырмайтын, егер Қазақстанда тұрмыс жағдайы қиындаса, қайта Монғолияға көшіп кету ойында жүретін топтар бар дегенді білдіреді.

Қандастардың отанына қайтып келуіне қарамастан, олардың қоғамға бейімделуі мен интеграциясы мүлдем басқа елге қоныс аударған мигранттардың тап болатын қиындықтарына ұқсас келетінін байқауға болады. Себебі, басқа елде сүрген өмір олардың менталитеті мен мәдениетінде түбегейлі өзгерістер қалдырды. Осы тұрғыда канадалық психолог Дж. Берри мигранттардың жаңа жерде бейімделуінің 4 моделін ұсынады:

- Қосарлы бейімделу стратегиясы. Мигранттардың доминантты қоғамның мәдениетін қабылдай отырып, өздерінің мәдениетінің элементтерін сақтау;

- *Ассимиляция*. Мигранттардың қабылдаушы қоғамның мәдениетін толық қабылдауы, бұл өздерінің мәдениетін жоғалтуға әкеледі;

- *Сегрегация*. Мигранттың қабылдаушы қоғамның мәдениетін қабылдамауы және өз мәдениетін сақтап қалуға тырысуы;

- *Маргинализация*. Қабылдаушы қоғамның мәдениетін қабылдамау және өз мәдениетін сақтаудан бас тарту [4].

Этникалық репатрианттар сегрегация немесе маргинализация стратегияларын таңдап, жаңа қоғамға бейімделмеу жағдайлары практикада жиі кездеседі. Мұндай проблема қабылдаушы елдің ұлттық тұрақтылығына тікелей әсер етеді. Мысалы, Жапония еңбек күшінің жетіспеушілігін репатрианттар арқылы шешуге тырысты. Сол себепті этникалық біртектілікті бұзбау мақсатымен Бразилиядан екінші және үшінші ұрпақтағы этникалық жапондардың тарихи отанына қайтуына арналған бағдарламаны әзірледі. Олар тегі жапон болғандықтан, қоғамға интеграция мен ассимиляция бойынша проблема туындамайды деп есептелінді. Алайда, олардың басым бөлігі жапондық фенотипіне қарамастан, Бразилияда туып-өскен және жапон тілін нашар білетін, сондай-ақ, «бразилиялық» құндылықтарды бойына сіңірген болып шықты [5]. Жапондық тәжірибе Қазақстандағы қандастардың қазақстандық қоғамға интеграциялануында тап болған кедергілерге көп жағдайда ұқсас екендігін байқауға болады.

Осылайша, бразилиялық жапондықтар Жапонияның иммиграциялық дилеммасын шешкен жоқ, себебі, олар жапон қоғамына сіңіспеді. Нәтижесінде Жапония этникалық мигранттардың қайта оралуына шектеулер қойды. Бразилиялықжапондықтар этникалық жапон ретінде қабылданбады және оларға шетелдіктер ретінде қарады, олар жапон қоғамында көптеген этникалық қарама-қайшылықтар мен дискриминацияға тап болды. Мұндай жағдай Жапонияда ғана емес, КСРО-ның ыдырауы салдарынан тарихи отанына оралған этникалық немістердің Германияға интеграция саласында да осындай проблемаларға тап болды.

А. Агер мен Э. Стрэнгтің пікірінше, мигранттардың қоғамға интеграциясы этникалық тегіне қарамастан бірнеше критерийге бағынады. Олар тұрғын үй, жұмыс, білім беру, денсаулық сақтау, әлеуметтік байланыстар, қауіпсіздік пен тұрақтылық, тілдік және мәдени ұқсастықтар немесе қабылдау, құқықтар мен азаматтық сияқты 10 критерийді атап өтеді [6]. Мигранттардың сәтті интеграциялануы үшін ең маңызды мәселе – тұрғын үй және жұмыспен қамтамасыз ету. Мигрант қабылдаушы елдің білім беру жүйесінде білім алуға мүмкіндігі болған жағдайда және тұрақтылық пен қауіпсіздік құқықтар мен бостандықтар қамтамасыз етілген жағдайда ғана интеграция сәтті деп есептеледі.

Зерттеу әдіснамасы

Мақалада қолданылған далалық зерттеу әдісінде 4 кезеңнен тұратын индуктивті әдістеме негізге алынды:

1. Құжаттық және концептуалды талдау. Жаңа қоғамдағы мигранттардың интеграциясы тақырыбы бойынша әдебиеттерге шолу және шетелдік және отандық зерттеулерді зерттеу.

2. Қазақстандағы далалық зерттеулер. Алматы облысында (Есік қаласы), Шығыс Қазақстан облысында (Шығыс ауылы) және Солтүстік Қазақстан облысында (Сергеевка ауданы орталығы) қандастармен 30-дан астам нарративті-өмірбаяндық сұхбат жүргізілді. Бұл елді мекендер «Нұрлы көш» бағдарламасы бойынша қандастар жинақы қоныстанғандықтан зерттеу объектісі ретінде таңдалды.

3. Дала жұмысының қорытындысынан кейінгі мәліметтерді қайталама талдау.

4. Ғылыми-практикалық ұсыныстарды тексеру, қорытындылау және әзірлеу.

Зерттеу А.Агер мен Э.Стрэнг теориясына негізделгендіктен, соған сәйкес 10 критерийге (4 негізгі тақырып) сүйене отырып, оралмандардың интеграциялану үрдісінің қалай өтіп жатқандығын, қандай проблемалар бар екенін түсінуге болады:

1. Негізгі: азаматтық және құқықтар;
2. Тіл, мәдениет және жергілікті орта сияқты құрылымдық кедергілер;
3. Топ ішіндегі және топтар арасындағы әлеуметтік байланыстар;
4. Жұмыс, баспана, білім және денсаулық сақтау сияқты әртүрлі нысандарға қол жеткізу [6]. А.Агер мен Э.Стрэнг зерттеулерінде мигранттардың «сәтті» интеграциялануы мигранттардың осы аталған 10 критерийдің барлығына қанағаттануына байланысты деген қорытындыға келді.

Қандастардың көші-қон тәжірибесін талдау үшін нарративті-өмірбаяндық интервью әдісі қолданылады. Бұл әдістің тереңдетілген сұхбатпен салыстырғандағы артықшылығы – адам өзінің өткен тәжірибесі туралы айту арқылы болашаққа деген үмітін қалыптастырады. Бұл бізге өз тәжірибесінің интерпретациясын, оның жалпы әлеуметтік контекстпен байланысын түсінуге мүмкіндік береді, нәтижесінде «Мен» кескіні қалыптасады. Бұл әдіс өмірбаяндық зерттеулерге қосқан үлесімен белгілі неміс әлеуметтанушы Г.Розенталь тұжырымдамаларына негізделген [7]. Келесі қадам сұхбатты – күндер мен оқиғаларға, сондай-ақ респонденттің осы оқиғаларға қатынасын қайта құру, деректерді кесте түрінде ұйымдастыру. Бұл әдіс респонденттің өзін «кім» ретінде сезінетінін және оның болашақта ненің өзгергенін көргісі келетінін түсінуге мүмкіндік береді.

Толық кескінді қалыптастыру үшін З.Йегер әдістемесі бойынша дискурстық талдауда мигранттың сезімін ғана емес, сонымен қатар институционалдық жағдайларды және интеграциялық аспектілерді зерттеу

маңызды. Оның әдісі бойынша мәтіндік мәліметтер алдымен құрылымдық талдау, содан кейін типтік дискурс фрагменттерін терең талдау арқылы өңделеді [8].

Қазақстан Республикасының репатриация саясаты

Бұл саясат тәуелсіздік жылдары Қазақстандағы демографиялық жағдайды тұрақтандыру үшін қажет болды, өйткені елден Ресейге, Германияға, Украинаға, Кореяға және басқа елдерге өзге этникалық топтардың жаппай көшу процесі басталды. Осы уақытта олардың орнын толтыру мен репатрианттар арқылы қазақ халқының үлесін арттыру маңызды болды. Бұл процессті шартты түрде бірнеше кезеңге бөліп қарастыруға болады:

Бірінші кезең, 1993-2001 жж. қандастарды елге қайтару бағдарламасы. 1993 жылы этникалық қазақтарға арналған иммиграциялық квота 10 000 отбасын құрады. 1997 жылы Қазақстанда «Халық миграциясы туралы» Заң қабылданды, онда алғаш рет «оралман» терминіне анықтама берілді. 1998 жылы «Этникалық қазақтарды тарихи отанына қайтару Концепциясы» қабылданды. Сонымен қатар, елімізде Миграция және демография агенттіктері құрылды. Бұл кезеңді заңнамалық негіздің қалыптасу кезеңі деп атауға болады.

Екінші кезең, 2002-2011 жж. қандастарды қолдаудың заңдық негізі жетілдірілді. 2008 жылы Қазақстан Республикасының Үкіметі этникалық қазақтарды тиімді орналастыру және олардың тұрмысын ұйымдастыру үшін «Нұрлы көш» жаңа бағдарламасын бекітті. 2011 жылы «Халық миграциясы туралы» Заңның жаңа редакциясы қабылданды. Жыл сайын қандастарды орналастыруға арналған квота арттырылды. Бұл кезең елге оралған этникалық репатрианттардың санының тұрақты өсуімен ерекшеленеді.

Үшінші кезең, 2014-2016 жылдары ішкі мигранттарды есепке алуды жақсарту, тіркеу процедураларын жеңілдету және жетілдіру бойынша шаралар қабылданды. Сондай-ақ, «2017-2021 жылдарға арналған миграциялық саясат Концепциясы» белсенді түрде іске асырыла бастады. 2020 жылы мемлекет басшысы «оралман» терминін «қандас» атауына ауыстыруды тапсырды, бұл «туысқан» деген мағынаны білдіреді. Бірақ осы кезеңде репатрианттардың ағымы күрт азайды немесе олардың арасында келген елдеріне қайта оралуы байқалады.

Алайда, Қазақстанда мемлекеттік қолдау шараларына қарамастан, репатрианттардың интеграциясы осы күнге дейін қоғамда өзекті проблема болып қалып отыр. Осы мәселенің себептеріне тоқталатын болсақ, қандастар көбіне бұрын көшіп келген туыстарының, достарының және таныстарының маңайына қоныстануды қалайды. Мысалы, елімізде «Нұрлы көш» бағдарламасы бойынша көрші елдерден келген этникалық қазақтарды қоныстандырған ауылдар бар, олардың көпшілігі Солтүстік және Шығыс Қазақстан облыстарында орналасқан. Бұл жағдай елімізде жабық қауымдастықтардың қалыптасуына және азаматтық бірегейліктің дамыма-

уына жол ашып отыр. Бұл жағдай елге келген қандастардың қазақстандық қоғамға интеграциясын қиындатып, әлеуметтік шиеленіс пен қақтығыстарға алып келуі мүмкін.

Сонымен бірге, қандастар елге қоныс аударғаннан кейін жұмыссыздық және жұмыс табудағы қиындықтарға тап болды. Тілдік мәселелер қандастардың арасында бәріне ортақ танымал проблема. Моңғолия, Қытай, Иран елдерінен келген этникалық қазақтардың орыс тілін білмеуі құжат рәсімдеуде, оқу мен жұмысқа орналасу кезінде және күнделікті өмірде нағыз кедергіге айналды. Әсіресе, «Нұрлы көш» бағдарламасы бойынша Қазақстанның Солтүстік және Шығыс өңірлеріне қоныс аударған оралмандар осындай қиыншылықтармен жиі кездеседі. Келесі бір мәселе ақпараттың қолжетімділігіне қатысты. Көптеген қандастар Қазақстанға келгеннен кейін құжаттарды қалай толтыру және қайда тапсыру қажеттігін білмейді.

Алматы, Шығыс және Солтүстік Қазақстан облыстарында жүргізілген әлеуметтік зерттеулер нәтижелері

2023 жылы Алматы, Шығыс Қазақстан және Солтүстік Қазақстан облыстарында жүргізілген далалық зерттеуде қандастарға жоғарыда аталып кеткен критерий бойынша сауалнамалар дайындалып, интервью жүргізілді. Осы материалдардың негізінде этникалық репатрианттардың арасында бар мәселелер анықталып, қандастардың Қазақстан қоғамына тиімді интеграциялануы үшін тиісті органдарға бірнеше тәжірибелік ұсыныстар берілді. Ұсыныстардың басым бөлігі тұрғын үй, жұмыс, білім беру және денсаулық сақтау сияқты түрлі ресурстарға қолжетімділік салаларын қамтиды.

Репатриация бағдарламасы бойынша Қазақстанда тұрғын үй сатып алу және біржолғы жәрдемақылар үшін арнайы қаражат бөлінді. Алайда 2000 жылға қарай қандастарға қатысты тұрғын үй бойынша үлкен қарыз қалыптасты. Иммиграция квотасы мен еңбек шарттары бойынша келген 3 931 отбасы тұрғын үйге аса мұқтаж болып табылды [9]. Сонымен қатар, «Нұрлы көш» арнайы бағдарламасы аясында репатрианттарға тұрғын үйлер бөлінді. Осы бағдарлама бойынша Алматыда – «Байбесік», Шымкентте – «Асар», Астанада – «Нұрбесік», Өскеменде – «Шығыс», Петропавлда – Николаевка және Сергеевка сияқты шағын елді-мекендер салынды. Мысалы, 2006 жылы «Нұрлы көш» бағдарламасы аясында Өзбекстаннан келген 2000 қазақ отбасыға «Асар» ықшам аудандарынан жеке тұрғын үйлер берілді. Тетлицалар да салынды. 2009 жылы 550 үй, 2010 жылы тағы 550 және 2011 жылы 400 үй салынды [10].

Өкінішке орай, аталмыш бағдарлама бойынша салынған үйлердің құрылыс сапасы өте төмен екендігі бүгінгі күні анықталып отыр. Әсіресе Солтүстік өңірлерде салынған үйлердің басым бөлігі тұрғылықты жердің климаты үшін жарамсыз болып табылады. Әкімшілікке сапасыз құрылыс туралы тұрғындардан көптеген арыз-шағымдар түсті. Репатрианттар берілген

үйлердің қабырғалары жұқа, қабырға сырлары құлап жатыр және ылғалдану пайда болғанын атап айтты. Мысалы, 2013 жылы Өскемен өңірінде тұратын репатрианттар электр энергиясына тұтынуға арналған үлкен сомманы төлеуге мәжбүр болуына байланысты наразылық акцияларын ұйымдастырды [11]. Өткен жылғы жазда (2023 ж.) Солтүстік Қазақстан облысы Мағжан Жұмабаев ауданы Сарытомар ауылында салынған үйлердің қажетсіздігі себепті бұзылды. Мұндай жағдай алғаш рет орын алып отырған жоқ [12]. Көптеген репатрианттар мемлекеттік үйлер немесе тұрғын үйге бөлінген ақша қажет емес екенін, бастысы азаматтық пен жұмыс алу екенін айтады:

«Бұл ақшалар құжаттарды рәсімдеуге кетіп жатыр. Азаматтықты тезірек беріп, жұмысқа орналасуды қамтамасыз етсе, біз өзіміз үй салып немесе сатып алар едік».

(Қытайдан келген 70 жастағы ер адам).

Білім саласына келетін болсақ, репатрианттардың арасында жоғары білімді адамдардың саны көп емес. Статистикалық деректер бойынша, қандастар арасында білім деңгейі бойынша орташа біліммен ғана шектелетін адамдар саны басым (61%). Мысалы, 2023 жылы жұмыс жасайтын қандастардың білім деңгейіне қарай 18%-ы жоғары білімге ие, 38,6%-ы орта арнайы білім алған, 37,4%-ы жалпы орта білім алған және 5,9%-ы білім алмаған [13]. Мемлекеттік бағдарлама аясында білім алу үшін жеңілдіктер жүйесі жұмыс істейді. Тәжірибе көрсеткендей, Қазақстанда білім алған қандастар қоғамға басқа мигранттарға қарағанда жақсы бейімделген. Сонымен қатар, жастарды ең үздік жоғары оқу орындарында оқыту үшін арнайы бағдарламалар әзірленген:

«2003 жылы Қазақстанға үлкен репатрианттар ағымы келді, әсіресе, олардың басым бөлігі жастар. 1500-2000 жас шекарадан өтті. Сол кезде Алматы, Тараз, Кентау және басқа қалаларда дайындық курстары ашылды. Жоғары балл жинағандар ҚазҰУ-не түсті. Бізге тіл үйретті, бастапқы кезде бейімделуге көмектесті. Қазақстан тарихын оқыдық. Сосын емтихандарды тапсырып, ҚазҰУ-не мамандық бойынша түстік. Ал түсе алмағандар саудаға кетті немесе Қытайға қайта оралды. Білім алмай тіршілік ету қиын ғой. Кейбірі екінші жылға қалды, екінші рет бақыттарын сынап көрді».

(Қытайдан келген 38 жастағы ер адам).

Орта білім де иммигранттар үшін қолжетімді. Бірақ кейбір респонденттер балаларын буллингке және өз ортасына қабылдамауға тап болғанын атап өтті:

«Менің немерем мектепке тез үйреніп кетті. Талпынып оқып, озат оқушы атанды. Бірақ балалар мен ата-аналар қалайша қытайлық бала

қазақтар арасында үздік оқушы болды деп шу көтерді. Бірақ біз қазақпыз зой. Қазақ тілі — біздің туған тіліміз».

(Қытайдан келген 65 жастағы ер адам).

Құжаттарды рәсімдеу – барлық мигранттар үшін өзекті мәселе. Репатрианттар арасында «Қазақстан - Қағазстан» деген әзіл бар, яғни Қазақстан – құжаттар мен бюрократия елі. Бұрын бәрі әлдеқайда қиын болды, азаматтық алу жылдарға созылды. Себебі, Қазақстанға келген репатриант алдымен оралман куәлігін алуы керек. Сосын тұруға рұқсат құжаттарын жинап, тек содан кейін азаматтыққа өтініш бере алатын. Ең өкініштісі, барлық құжаттар орыс тілінде жүргізілді. Қытай, Моңғолия және Ираннан келген репатрианттарға тіл білмегендіктен, рәсімдеу процесін түсіну өте қиын болды. Сондықтан, репатрианттарға берілген барлық ақшалар құжаттарды рәсімдеуге көмектесетін «делдалдарға» кетіп жатты:

«Бұл құжаттардың не екенін білмеймін, бәрі орыс тілінде. Түсінбеймін. Бізге құжаттарды жасап беріп, қол қоюды сұрайды, ал мен олардан сұрадым – ертең осы үшін түрмеге түспеймінбе? Егер олай болса, мен бәріне қол қоямын. Бізге берілген барлық құжаттарға қол қойдық, бірақ ештеңе де толықтай түсіндірілмеді!»

(Ираннан келген 37 жастағы ер адам).

Алматы облысы полиция департаментінің көші-кон қызметінің бастығы Ержан Алтаевтың айтуынша, шетелден келген этникалық қазақтардың көпшілігі «делдалдардың құрбаны болып жүргенде, құжаттарының мерзімі өтіп кетеді» [14]. Жалпы, кандастар нақты ақпараттың жетіспейтінін атап өтті. Олар өз құқықтарын және азаматтық алу мүмкіндіктерін біле білмейді. Өз құқықтарын білмегендіктен, адал емес адамдар мұны пайдаланып, қорқытып, ақша тапқан жағдайлар көп:

«Біз азаматтық алғымыз келді. Қазақстанға Қытайдан бізден бұрын келген бір адам бұл мәселені белгілі бір сомамен тез арада шешіп беретінін айтты. Біз қуанып кеттік, өйткені өзіміз не істеу керектігін түсінбедік. Сонымен қатар, барлық құжаттар орыс тілінде жүргізілді, және билік өкілдері де қазақ тілін нашар меңгергендіктен, рәсімдеу процедурасын түсіндіре алмады. Біз ұзақ күттік, бірақ ол алаяқ екен. Мен ғана емес, Қытайдан Қазақстанға оралған бірнеше отбасы да алданып қалды. Ақшамызды қайта ала алмадық, тек құжаттарымызды қайтарды. Сондықтан азаматтық алу процесі ұзаққа созылды».

(Қытайдан келген 70 жастағы ер адам).

Кандастардың жауаптарын талдай отырып, репатрианттарға арналған ақпараттың қолжетімділігі мен олармен жергілікті билік органдарының жүйелі жұмысының әлсіздігі байқалады. Кандастар тиісті органдардан

қазақ тілінде жауап ала алмайды. Әдетте, мұндай түсіндіру жұмыстары қандастардың бейімделу және интеграция орталықтары арқылы жүргізілуі керек. Бірақ сұхбатта ешбір респондент олардың жұмысын немесе сол жерден көмек сұрағанын айтқан жоқ. Олар ақпаратты достарынан, туыстарынан, таныстарынан немесе құжаттарын белгілі бір ақыға рәсімдейтін делдалдардан алу оңай әрі түсінікті деп санайды. Мұндай жағдай формальды институттар тиімді болмаған кезде пайда болады, керісінше, бейресми институттардың рөлі артады, бұл мемлекеттік бақылау қабілетіне теріс әсер етеді [15].

Сұхбаттарда мәдени және тілдік ерекшеліктерге байланысты сұрақтар қойылды, қандастар этникалық қазақ болғанымен, іс жүзінде айырмашылықтар аз емес. Әсіресе осындай өзгешеліктер Қазақстанның ірі қалаларында және Солтүстік аймақтарында ерекше байқалады. Ал қандастардың әлеуметтік-мәдени бейімделуі Оңтүстік Қазақстан, Жамбыл, Қызылорда, Маңғыстау облыстарында оңай жүреді, өйткені бұл өңірлер қазақтың тілін, ұлттық мәдениетін және т.б. салт-дәстүрлерін берік сақтаған.

Қандастардың жауаптарын талдай отырып, посткеңестік елдерден, Ираннан, Қытайдан және Моңғолиядан келген иммигранттар арасында айырмашылықтар бар екені байқалды. Көптеген респонденттердің көзқарасы бойынша, жергілікті қазақтар орыстанғанын атап өтті. Әсіресе, Солтүстік Қазақстанның тұрғындары мен үлкен қалалардағы, мысалы, Астана мен Алматы тұрғындары жиі орыс тілінде сөйлейді, сонымен қатар шетелде жүрсе де, репатрианттар сақтап қалған қазақ дәстүрлерін ұмытып кеткен:

«Жергілікті қазақтар тек орысша сөйлеп қана қоймай, жалпы орыс мәдениетін қабылдап, орысша әрекет етеді! Мысалы, адам өлгенде жерлеу рәсімін олар мүлдем басқаша атқарады. Қазақтың дәстүріне сай келмейді!»
(Ираннан келген 35 жастағы әйел).

Өзбекстан мен Ресейден келген репатрианттар мәдени айырмашылықтарды аса байқамайды, себебі, олар кеңестік мәдениет ықпалында болды. Бұл аймақтан көшіп келгендер Қазақстан қоғамына интеграция процесі жеңіл өтеді. Бірақ далалық зерттеулер барысында посткеңестік елдерден және Қытай мен Ираннан келген иммигранттар арасында өзара бөліну бар екені байқалды.

Жергілікті қазақтардың пікірі бойынша Иран мен Пәкістаннан келген этникалық қазақтардың басым бөлігінің мәдениеті ислам дінін заңдылықтарына негізделген. Олар дінді қатаң сақтауға тырысады және жергілікті қазақтардың шынайы мұсылман емес деп санайды. Сонымен қатар, олар қазақ тілінің жазу үлгісіндегі айырмашылықтары бар себепті оған бейімделу қиындықтарын сезінеді. Ал Қытай мен Моңғолиядан келген иммигранттардың мәдениеті архаикалық ретінде саналады. Олар қазіргі қазақ қоғамына тән емесекі тілдік және әлеуметтік нормаларды сақтап келеді. Сол себептен олар кеңестік құндылықтарды, мысалы, интернационализм мен көптілділікті қабылдауда қиындықтарға тап болады.

Жергілікті қазақтар көшіп келген қандастардың көпшілігі өздерінің келген елдерінің мәдениетінен арыла алмайды деп санайды. Сондықтан да бола жергілікті қазақтар арасында қандастарды – «қонақ қазақтар», «сатқындар», «қашқындар», «саяхатшы оралмандар», «қытайлар» немесе «қарақалпақтар» (қай елден келгеніне байланысты) деп атау немесе сол сияқты стереотиптер жиі кездеседі. Тілдік кедергі репатрианттарды Қазақстан қоғамына интеграциялаудағы негізгі кедергі болып табылады. Репатрианттардың сөйлейтін қазақ тілінің диалектілері қазіргі тілден ерекшеленеді. Сонымен қатар, мәдени айырмашылықтар да байқалады.

Жергілікті қазақтар мен қандастар арасында белгілі бір деңгейде теріс қарама-қайшы көзқарастар бар. Мәселен, қандастарға мемлекет тарапынан қаржылық қолдауға қатысты жергілікті қазақтар: «...бәрін дайын күйінде келіп алып жатыр. Олар бұрын қашып кеткен сатқындар!» – деп атайды. Сондықтан, қандастар өз туыстарының жанына орналасуға тырысады. Нәтижесінде оңаша репатрианттар ғана тұратын аудандар пайда бола бастады. «Нұрлы көш» бағдарламасы бойынша арнайы осындай аудандар арнайы құрылды. Бірақ бұл шаралар жаңа қоғамға интеграциялануға үлкен кедергі келтіреді. Сондай-ақ, қандастар арасында да шиеленіс байқалады. Репатрианттар Қытайдан келген қазақтар, Ираннан келген қазақтар және т.с.с. болып бөлінеді. Мұндай өз ішінде бөліністе қазақстандық қоғамға интеграцияға теріс әсерін тигізеді.

Қорытынды

Бүгінде Қазақстанға оралған қандастар саны елімізде бір миллионнан асады. ТМД елдерімен салыстырғанда Қазақстандағы қандастарды елге қайтару бағдарламасы табысты деп санауға болады. Бірақ репатрианттардың оралуы – бір мәселе, оларды жаңа жағдайларда бейімдеу және интеграциялау – басқа мәселе. Олар әр түрлі елдерден, әр түрлі этномәдени ортадан келгендіктен, өзгеше өмірлік тәжірибе мен менталитетке ие. Олар қазақ мәдениеті мен тілін сақтап қалса да, ол тәуелсіз Қазақстанда қалыптасқан мәдениеттен қатты ерекшеленеді. Жалпы бір ата-бабадан шығу мәдени бірлікті қамтамасыз етпейді, сондықтан, ол жергілікті қазақтармен толық бірігу үшін жеткіліксіз. Мәдени айырмашылықтар репатрианттар мен жергілікті халық арасында бөлініс тудырады.

Зерттеу нәтижелері этникалық репатрианттарды интеграциялау үрдісінде жоғарыла айтылған стереотиптер мен кедергілерге тап болып отырғандығын көрсетті. Сонымен бірге қолжетімді ақпарат алу қиындықтарына алып келетін мәдени-тілдік проблемалар да бар. Респонденттер бейімделу процесінде әкімшілік сипаттағы проблемалардың, атап айтқанда, қандастармен жұмыс істеуде жауапты жергілікті басқару органдардың жұмысының тиімдісіздігін атап көрсетті.

А. Агер мен Э. Стрэнгтың критерийлері бойынша елімізде қандастарды қоғамға интеграциялауда барлық 10 тармақтардың орындалмай отырған-

дығын айтуымыз керек. Осыған орай қандастардың қазақ қоғамына интеграциясы жоғарыда айтылған критерийлерге сәйкес емес деген тұжырым жасауға болады. Респонденттердің берген жауаптары толығымен қандастардың қазақстандық қоғамға интеграциясы үрдісінде туындаған мәселелер жауапсыз қалып отыр. Бұл мәселеге тиісті органдар назар аударып, қандастарды қазақстандық қоғамға интеграциялау саласында механизмдерді жетілдіру қажет. Оларды еліміздің толыққанды азаматтары етіп, жергілікті тұрғындармен арасындағы байланысты жақсарту үшін мемлекеттік органдардың олармен тікелей жұмыс жасауын қажет етеді.

Әдебиеттер тізімі

1 Кандасы в Казахстане. Итоги тридцати лет воссоединения. [Электрондық ресурс] URL: <https://informburo.kz/stati/kandasy-v-kazaxstane-itogi-tridcati-let-vossoedineniya> (Қаралған күні 18.06.2024).

2 Laruelle M. «The Three Discursive Paradigms of State Identity in Kazakhstan: Kazakhness, Kazakhstanness, and Transnationalism» / In Nationalism and Identity Construction in Central Asia: Dimensions, Dynamics, and Directions, edited by Omelchieva, Mariya Y. – 2015. – P. 1-20.

3 Werner C., Emmelhainz C., Barcus H. Privileged Exclusion in Post-Soviet Kazakhstan: Ethnic Return Migration, Citizenship, and the Politics of (Not) Belonging // Europe-Asia studies. – Vol. 69, No. 10. – 2017. – P. 1557–1583.

4 Berry J. W. Immigration, Acculturation, and Adaptation // Applied Psychology. – 1997. – Vol. 46, No. 1. – P. 8.

5 Carvalho de D. Migrants and Identity in Japan and Brazil: the Nikkeijin. – London: Routledge Curzon, 2003. – 202 p.

6 Ager A., Strang A. Understanding integration: a conceptual framework // Journal of Refugee Studies. – Vol.21, No 2. – 2008. – P.166-191.

7 Розенталь Г. «Биографические исследования» / Практика качественных исследований. Лондон: Sage. – 2004. – pp. 48-64.

8 Jager S., Maier F. Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse Analysis and Dispositive Analysis. /Wodak R., Meyer M. (eds.). Methods of Critical Discourse Analysis. L.: Sage. - 2009. - P. 36.

9 Джаганова А. Благоприятная обстановка в нашей стране притягивает людей, и в первую очередь наших братьев, оказавшихся за границей не по своей воле. [Электрондық ресурс] URL:<https://web.archive.org/web/20201022175658/https://nomad.su/?a=3-200301170006> (Қаралған күні 25.06.2024).

10 Микрорайон «Асар» - плод независимости.[Электрондық ресурс] URL:<https://ontustiktiv.kz/ru/news/35564> (Қаралған күні 26.06.2024).

11 Косенов А.В Усть-Каменогорске взбунтовались оралманы. [Электрондық ресурс] URL:<https://tengrinews.kz/events/v-ust-kamenogorske-vzbuntovalis-oralmani-234725/> (Қаралған күні 26.06.2024).

12 Село Сарытомар на севере Казахстана не примет переселенцев: дома для них разобрали. [Электрондық ресурс] URL: <https://pkzsk.info/selo-sarytomar-na-severe-kazakhstanana-ne-primet-pereselencev-doma-dlya-nikh-razobrali/> (Қаралған күні 01.07.2024).

13 Лукичева Е. Откуда приехали кандасы в Казахстан.[Электрондық ресурс] URL: <https://www.zakon.kz/obshestvo/6392334-otkuda-priekhali-kandasy-v-kazakhstan.html#:~:text=%D0%9>(Қаралған күні 15.07.2024).

14 Неоралманы, еще неказахстанцы, но уже не граждане Китая [Электрондық ресурс] URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-without-citizenship/30076663.html> (Қаралған күні 10.07.2024).

15 Faist, T., Bilecen, B., Barglowski, K., & Sienkiewicz, J.J. Transnational Social Protection: Migrants' Strategies and Patterns of Inequalities. *Population, Space and Place*, 21. –2015. – P. 191-202.

Transliteration

1 Kandasy v Kazahstane. Itogi tridcati let vossoedinenija. [Kandasy in Kazakhstan. Results of Thirty Years of Reunification]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://informburo.kz/stati/kandasy-v-kazahstane-itogi-tridcati-let-vossoedineniya> (Қаралған күні 18.06.2024).

2 Laruelle M. «The Three Discursive Paradigms of State Identity in Kazakhstan: Kazakhness, Kazakhstanness, and Transnationalism» / In *Nationalism and Identity Construction in Central Asia: Dimensions, Dynamics, and Directions*, edited by Omelchieva, Mariya Y. – 2015. – P. 1-20.

3 Werner C., Emmelhainz S., Barcus H. Privileged Exclusion in Post-Soviet Kazakhstan: Ethnic Return Migration, Citizenship, and the Politics of (Not) Belonging // *Europe-Asia studies*. — Vol. 69, No. 10. – 2017. – P. 1557–1583.

4 Berry J. W. Immigration, Acculturation, and Adaptation // *Applied Psychology*. – 1997. – Vol. 46, No. 1. – P. 8.

5 Carvalho de D. Migrants and Identity in Japan and Brazil: the Nikkeijin. – London: Routledge Curzon, 2003. – 202 p.

6 Ager A., Strang A. Understanding integration: a conceptual framework // *Journal of Refugee Studies*. – Vol. 21, No 2. – 2008. – P.166-191.

7 Rozental' G. «Biograficheskie issledovanija» [Biographical research]. / *Praktika kachestvennyh issledovanij*. London: Sage. – 2004. – pp. 48-64.

8 Jager S., Maier F. Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse Analysis and Dispositive Analysis. / Wodak R., Meyer M. (eds.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. L.: Sage. – 2009. – P. 36.

9 Dzhaganova A. Blagoprijatnaja obstanovka v nashej strane prityagivaet ljudej, i v pervuju ochered' nashih brat'ev, okazavshihhsja zagranicej ne po svoej vole. [The Favorable Situation in our Country Attracts People, and First of all our Brothers who Found Themselves Abroad Against their Will]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://web.archive.org/web/20201022175658/https://nomad.su/?a=3-200301170006> (Қаралған күні 25.06.2024).

10 Mikrorajon «Asar» - plod nezavisimosti [Microdistrict “Asar” – the Fruit of Independence]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://ontustiktiv.kz/ru/news/35564> (Қаралған күні 26.06.2024). (in Russ).

11 Kosenov A.V Ust'-Kamenogorske vzbuntovalis' oralmany. [Oralmans Revolt in Ust-Kamenogorsk]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://tengrinews.kz/events/v-ust-kamenogorske-vzbuntovalis-oralmanyi-234725/> (Қаралған күні 26.06.2024).

12 Selo Sarytomar na severe Kazahstana ne primet pereselencev: doma dlja nih razobrali. [The Village of Sarytomar in Northern Kazakhstan will not Accept Migrants: Houses for Them Have Been Dismantled]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://pkzsk.info/selo-sarytomar-na-severe-kazahstana-ne-primet-pereselencev-doma-dlya-nikh-razobrali/> (Қаралған күні 01.07.2024).

13 Lukicheva E. Otkuda priehali kandasy v Kazahstan. [Where Did the Kandas Come From in Kazakhstan?]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://www.zakon.kz/obshestvo/6392334-otkuda-priekhali-kandasy-v-kazahstan.html#:~:tex-t=%D0%9> (Қаралған күні 15.07.2024).

14 Neoralmany, eshhe nekazahstancy, no uzhe ne grazhdane Kitaja [Neoralmans, not yet Kazakhs, But no Longer Citizens of China]. [Jelektronдық resurs] URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-without-citizenship/30076663.html> (Қаралған күні 10.07.2024).

15 Faist, T., Bilecen, B., Barglowski, K., & Sienkiewicz, J.J. Transnational Social Protection: Migrants' Strategies and Patterns of Inequalities. *Population, Space and Place*, 21. – 2015. – P. 191-202.

Айтымбетов Н.И., Шакеева Б.Р.

Анализ интеграции кандасов в казахстанское общество на основе социальных исследований.

Аннотация. Данная статья посвящена изучению проблем адаптации и интеграции репатриантов в Казахстане. Исследование основано на результатах документального анализа нормативных актов в области миграции, а также на контент-анализе материалов СМИ и социальных сетей, что позволяет глубже понять практическое применение законодательства. Важную часть работы составляют полевые исследования, проведенные в форме нарративно-биографических интервью с репатриантами в трех областях Казахстана: Алматинская область (г. Есик), Восточно-Казахстанская область (с. Шығыс) и Северо-Казахстанская область (с. Сергеевка). Выводы статьи освещают основные проблемы и вызовы, с которыми сталкиваются кандасы в процессе интеграции в казахстанское общество, и могут служить основой для дальнейших исследований и практических рекомендаций.

Ключевые слова: миграция, репатриация, миграционное законодательство Казахстана, интеграция кандасов в казахстанское общество, проблемы миграции.

Aitymbetov N., Shakeyeva B.

Analysis of the Integration of Kandas Into Kazakhstani Society Based on Social Research

Abstract. This article is devoted to the study of the problems of adaptation and integration of repatriates in Kazakhstan. The study is based on the results of a documentary analysis of regulatory acts in the field of migration, as well as a content analysis of media and social networks, which allows for a deeper understanding of the practical application of legislation. An important part of the work involves field research conducted in the form of narrative biographical interviews with repatriates in three regions of Kazakhstan: Almaty region (Esik town), East Kazakhstan region (Shygys village), and North Kazakhstan region (Sergeevka village). The findings of the article highlight the main problems and challenges faced by kandas in the process of integration into Kazakhstani society and can serve as a basis for further research and practical recommendations.

Keywords: migration, repatriation, laws of migration in Kazakhstan, integration of kandas into Kazakhstani society, problems of migration.

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абжалов Султанмурат Утешович – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Айтымбетов Нуркен Искакович – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD

Алибаева Айнур Назаровна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Факультет философии и политологии, PhD докторант

Алтайқызы Айкерім – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD

Аубакирова Салтанат Советовна – Торайғыров университет, PhD, ассоциированный профессор

Ахметова Гаухар Галымовна – Торайғыров университет, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Ботакараев Бауыржан Қуанышбаевич – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD, қауымдастырылған профессор

Ешпанова Дина Далабаевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Жандосова Шолпан Мұлыкимановна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, PhD

Жұматай Ғабит Бекенұлы – Нархоз Университеті, доктор исторических наук, профессор

Исаева Мейрамкуль Ибадуллаевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, научный сотрудник, PhD

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Қожамжарова Майра Жанайдаровна – Торайғыров университет, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Конаева Гаухар Муратбековна – Казахский Национальный университет им. аль-Фараби, преподаватель, магистр гуманитарных наук

Мадалиев Тахиржан Пархатжанұлы – ҚР ИМ М. Есболатов атындағы Алматы академиясы жедел-іздістіру қызметі кафедрасының қауымдастырылған профессоры, полиция полковнигі

Нурматов Жахангир Ешбайевич – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD, ассоциированный профессор

Сабитқызы Асем – Қазақстан Республикасының Ұлттық педагогикалық университетінің Абая, старший преподаватель, PhD

Салимова Райгуль Сабыровна – Торайгыров университеті, старший преподаватель

Сандыбаев Жалғас Садуақасович – М. Нәрікбаев атындағы ҚАЗГЮУ университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Саудабекова Эльмира Қартамбаевна – НАО «Университет Нархоз», кандидат философиялық ғылымдар, ассоциацияланған профессор

Севальников Андрей Юрьевич – Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник, доктор философиялық ғылымдар

Сейтахметова Наталья Львовна – Институт философиясы, политологиясы және религиоведения КН МНВО РК, член-корреспондент НАН РК, главный научный сотрудник, доктор философиялық ғылымдар, профессор

Таибулатова Махаббат Козуевна – НАО «Университет Нархоз», кандидат философиялық ғылымдар, ассоциацияланған профессор

Темірбаев Талғат Тулюбайұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD, қауымдастырылған профессор

Темірбаева Әйгерім Алматықызы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD докторант

Шайкемелев Мұхтарбек Сейд-Алиевич – Институт философиясы, политологиясы және религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философиялық ғылымдар

Шақеева Ботакөз Рахымбекқызы – Тұран университетінің Халықаралық қатынастар және дипломатия жоғары мектебінің қауымдастырылған профессор-зерттеушісі, PhD

Ысқақ Ақмарал Сыдығалықызы – Нархоз Университеті, тарих ғылымдарының докторы, профессор

OUR AUTHORS

Abzhalov Sultanmurat – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Aitymbetov Nurken – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MES CS

Akhmetova Gauhar – Toraighyrov University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Alibayeva Ainur – Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, PhD student

Altaikyzy Aikerim – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK

Aubakirova Saltanat – Toraighyrov University, PhD, Associate Professor

Botakarayev Bauyrzhan – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD, Associate Professor

Issayeva Meiramkul – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Researcher, PhD

Kadyrzhanov Rustem – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Doctor of Philosophy, Professor

Konaeva Gauhar – Al-Kazakh National University Farabi, Teacher, Master of Humanities

Kozhamzharova Mayra – Toraighyrov University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Madaliyev Tahirzhan – Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan M. Esbolatov Almaty Academy, Associate Professor of the Department of Emergency Search Service, Police Colonel

Nurmatov Zhakhangir – Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD, Associate Professor

Sabitkyzy Assem – Abay Kazakh National Pedagogical University, Senior Lecturer, PhD

Salimova Raigul – Toraighyrov University, Senior Lecturer

Sandybaev Zhalgas – M.Narikbayev KaZGUU University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Saudabekova Elmira – Narxoz University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Seitakhmetova Natalya – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Corresponding Member of NAS RK, Chief researcher, Doctor of Philosophy, Professor

Sevalnikov Andrey – Federal State Budget Institution of Science Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences

Shaikemelev Mukhtarbek – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies RK MES CS, Doctor of Philosophy

Shakeyeva Botakoz – Higher School of International Relations and Diplomacy of Turan University, Associate Professor-Researcher, PhD

Tashbulatova Makhabbat – Narxoz University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Temirbayev Talgat – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD, Associate Professor

Temirbayeva Aygerim – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD

Yeshpanova Dina – Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Leading Researcher, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Yskak Akmaral – Narxoz University, Doctor of Historical Sciences, Professor

Zhandossova Sholpan – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief researcher, PhD, Associate Professor

Zhumatay Gabit – Narxoz University, Doctor of Historical Sciences, Professor

CONTENT

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

Abzhalov S.U., Sandybaev Zh.S., Nurmatov Zh.Ye.

Comparative Analysis of the Concept of Al-Ghazali and Abay «Perfect Man».....3

Sevalnikov A.Yu.

Philip Melanchthon's Theology and Philosophy: a Contemporary Perspective.....18

CURRENT PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF CULTURE

Alibayeva A.N.

Philosophical Approach to Intercultural Communication.....28

Tashbulatova M.K., Saudabekova E.K.

Semiosis as an Attribute of Culture.....43

RELIGIOUS STUDIES

Kozhamzharova M.Zh., Aubakirova S.S., Akhmetova G.G., Salimova R.S.

Key Approaches to the Study of the Phenomenon of Religiosity as the basis for the Formation of Religious Literacy and Tolerance.....56

Seitakhmetova N.L., Zhandossova Sh.M.

Philosophical-Religious Analysis of the Phenomenon of Justice in Islamic Political Discourse.....68

Altaikyzy A.

Religious Aspects of Mass Consciousness of Kazakhstan.....80

Botakarayev B.K., Temirbayev T.T., Temirbayeva A.A., Madaliyev T.P.

Kharijism and Political Islam: Historical and Ideological Foundations of Radical Thought.....89

RELIGION AND POLITICAL REALITIES OF MODERNITY

Zhumatay G.B., Yskak A.S.

Making an Enemy: Deconstructing Lewis's and Huntington's Islamophobia and Neo-Orientalism.....103

INTERNATIONAL RELATIONSHIPS. POLITICAL PROCESS

Sabitkyzy A., Konaeva G.M.

Tolerance as a Foundation of Multiculturalism Policy.....119

Shaikemelev M.S.
Dialogue and Trust Between Ethnosocial Groups of Society are the
Key to the Success of Building a Fair Kazakhstan.....135

PAST IN PRESENT: KAZAKHSTAN VIEW

Kadyrzhanov R.K., Yeshpanova D.D., Issayeva M.I.
Views of Kazakhstanis on the Bipolar Society in Soviet Kazakhstan.....148

KAZAKHSTAN SOCIETY IN THE SOCIOLOGICAL DIMENSION

Aitymbetov N.I., Shakeyeva B.R.
Analysis of the Integration of Kandas Into Kazakhstani
Society Based on Social Research.....159

Our authors.....172

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор Сағиқызы Аяжан, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан),

Бас редактор орынбасары: Нұрмұратов Серік Есентайұлы, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Философия орталығының жетекшісі (Алматы қ., Қазақстан),

Жауапты хатшы Нүсіпова Гүлнар Игенбайқызы, PhD, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Алматы қ., Қазақстан).

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, ҚР ҰҒА академигі, М. Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің қазақстандық филиалының әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан); **Әмребаев Аидар Молдашұлы**, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Саяси зерттеулер орталығының жетекшісі, философия ғылымдарының кандидаты (Алматы қ., Қазақстан); **Азербиев Аслан Дыбысбекұлы**, Қазақстан Республикасы Тұңғыш Президенті - Елбасы кітапханасының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Нұр-Сұлтан қ., Қазақстан); **Бижанов Ақан Құсайынұлы**, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан); **Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы**, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан); **Качеев Денис Анатольевич**, Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты (Қостанай қ., Қазақстан); **Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы**, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы (Алматы қ., Қазақстан); **Масалимова Әлия Рымғазықызы**, философия ғылымдарының докторы, профессор (Астана қ., Қазақстан); **Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы**, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы қ., Қазақстан).

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Сейдуманов Серік Тұрарұлы, ҚР ҰҒА академигі, төраға (Алматы қ., Қазақстан); **Кныш Александр**, Мичиган университетінің профессоры (Энн Арбор қ., АҚШ); **Лазаревич Анатолий Аркадьевич**, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск қ., Беларусь); **Мехди Санаи**, Тегеран университетінің профессоры (Тегеран қ., Иран); **Смирнов Андрей Вадимович**, ҰҒА академигі, РҒА Философия Институты (Москва қ., Ресей); **Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу**, Әзірбайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку қ., Әзірбайжан); **Тоғусаков Осмон Асанқулович**, ҚР ҰҒА академигі, философия ғылымдарының докторы (Бішкек қ., Қырғызстан); **Хейл Генри**, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); **Шынай Бюлент**, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); **Шермухамедова Нигинахон Арслоновна**, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент қ., Өзбекстан); **Фэн Юйцзянь**, Фудан университеті профессоры, Халықаралық зерттеулер институты директорының орынбасары (Шанхай қ., Қытай); **Эшмент Беата**, Гумбольдт университетінің профессоры (Берлин қ., Германия).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» шаруашылық жүргізу құқығындағы республикалық мемлекеттік кәсіпорын. Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

Редакцияның сапалы мақалаларды таңдап алуға құқы бар, сондай-ақ ұсынылған материалдардағы ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Дизайн және беттеу: **Ж. Рахметова**

Тегерге 14.11.2024 ж. берілді. Басуға 21.11.2024 ж. қол қойылды.
Таралым 500 дана. Форматы 70x100/16. Есепті баспа табағы 11,25.

ЖК «ИМПУЛЬС» баспасында басылып шығарылды.
Қаскелең қ., ҚР Тәуелсіздігіне 10 жыл көшесі, 35 үй.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор *Сағиқызы Аяжан*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Заместитель редактора *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, руководитель Центра философии Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный секретарь *Нусипова Гульнар Игенбаевна*, PhD, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Абдильдина Раушан Жабайхановна, академик НАН РК, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук (г. Нур-Султан, Казахстан); *Амребаев Айдар Молдашев*, руководитель Центра политических исследований Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО 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 МНВО РК, доктор политических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Кадыржанов Рустем Казахбаевич*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан); *Качеев Денис Анатольевич*, доцент Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова, кандидат философских наук (г. Костанай, Казахстан); *Курмангалиева Галия Курмангалиевна*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук (г. Алматы, Казахстан); *Масалимова Алия Рымгазиевна*, доктор философских наук, профессор (г. Астана, Казахстан); *Сатеришинов Бахытжан Меньлибекович*, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (г. Алматы, Казахстан).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сейдуманов Серик Турарович, академик НАН РК, председатель (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*, академик НАН КР, доктор философских наук (г. Бишкек, Кыргызстан); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Низинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улутбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения

«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки

Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 14.11.2024 г. Подписано в печать 21.11.2024 г.

Тираж 500 экз. Формат 70x100¹/₁₆. Уч.изд.л. 11,25.

Отпечатано в типографии ИП «ИМПУЛЬС»

г. Каскелен, улица ҚР Тәуелсіздігіне 10 жыл, дом 35.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor Sagikyzy Ayazhan, Doctor of Philosophical, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*),

Deputy Editor Nurmuratov Serik, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Center for Philosophy CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

Executive Secretary Nusipova Gulnar, PhD, Leading Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Abdildina Raushan, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Kazakh branch of Lomonosov Moscow State (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); **Amrebayev Aydar**, Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Political Studies Center of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*); **Azerbayev Aslan**, PhD, Leading Researcher of the Library of the first President of the Republic of Kazakhstan - Elbasy (*Nur-Sultan, Kazakhstan*); **Bizhanov Akhan**, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*); **Kadyrzhanov Rustem**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*); **Kacheev Denis**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Baitursynov KRU (*Kostanay, Kazakhstan*); **Kurmangalieva Galiya**, Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*); **Masalimova Aliya**, Doctor of Philosophy, Professor, (*Astana, Kazakhstan*); **Satershinov Bakhytzhau**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (*Almaty, Kazakhstan*).

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

Seidumanov Serik, Academician of the RK NAS, Chairman (*Almaty, Kazakhstan*), **Knysch Alexander**, Professor of Michigan University (*Ann Arbor, USA*), **Lazarevich Anatoly Arkadievich**, Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (*Minsk, Belarus*); **Mehdi Sanai**, Professor of Tehran University (*Tehran, Iran*); **Smirnov Andrey Vadimovich**, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the RAS (*Moscow, Russia*), **Mammadzade Ilham Ramiz oglu**, Doctor of Philosophy, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (*Baku, Azerbaijan*); **Togusakov Osmon Asankulovich**, Doctor of Philosophy, Academician of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (*Bishkek, Kyrgyzstan*), **Hale Henry**, Professor of George Washington University (*Washington, USA*), **Shynay Bulent**, Professor of the University of Bursa (*Bursa, Turkey*); **Shermukhamedova Niginahon Arslonovna**, Doctor of Philosophy, Professor of Ulugbek NUU named (*Tashkent, Uzbekistan*); **Feng Yujun**, Professor, Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (*Shanghai, China*); **Eschment Beata**, professor at the Humboldt University (*Berlin, Germany*).

Founder:

Republican state enterprise on the right of economic management
«Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies»
of Committee of the Ministry of Sciences and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.
Published materials don't necessarily reflect the points of view of the editorial board.
Editorial staff reserves the right to select quality articles and is not responsible for the reliability
of information in the submissions.

design and layout: **Zh. Rakhmetova**

Passed to the set on 14.11.2024. Signed in print on 21.11.2024.
The format is 70x100/16. Found.edit.page 11,25.

Printed in the printing house of IP "IMPULSE"
Kaskelen, KR Tauelsizdigine street 10 zhil, building 35.