



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 басылым-
дарын және (немесе) ақпарат
агенттіктерін есепке алу туралы
қуәлік № 13403-Ж 22.02.2013 ж.

Журнал ҚР ҒБМ Білім және
ғылым саласындағы бақылау
комитетінің философия және сая-
си ғылымдары бойынша негізгі
ғылыми нәтижелерін жариялай-
тын 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

№ 3 (89) 2025 ж.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

ТАРИХ ТОЛҚЫНЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫ – КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОТОКЕ ИСТОРИИ

Мәлік Ғ, Ержанов Е.Д., Кәдіров Б.

«Архетип пен семиосфера: қазақ
философиясындағы шаманизм мен сопылықтың
когнитивтік сабақтастығы».....3

*Zhamashev A., Kurmanaliyeva A., Yeleussyzbayeva N.,
Abdilla M.*

Classification of Scientific Works Originating from
the Kazakh Steppe.....18

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ: АУДАРМАЛАР МЕН ЗЕРТТЕУЛЕР – НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ: ПЕРЕВОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Suleimenov P.M., Zhumazhanova F., Aubakirova K.K.

The Ethical Value System in the Interrelation of the
Individual, Society, and Civilization in Al-Farabi's Doctrine.29

МӘДЕНИЕТ. БІРЕГЕЙЛІК. ӘДІЛЕТТІЛІК – КУЛЬТУРА. ИДЕНТИЧНОСТЬ. СПРАВЕДЛИВОСТЬ

*Abdrakhmanova B., Kurmanbaeva L., Ibzharova Sh.A.,
Yesbulatova Z.,*

Kazakh Folklore and the Worldview: Traditions, Symbols,
and Identity.....40

*Исаева М.И., Булуктаев Ю.О., Чермухамбетов Е.Н.,
Асилов Н.Т.*

Ұлттық құрылтай – ежелгі түркі билігі дәстүрінің
жалғасы ретінде (Қазақстан және Қырғызстан
тәжірибелерін салыстырмалы талдау).....52

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

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



АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

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

АЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 3 (89) 2025 г.

ҚАЗІРГІ ЗАМАН ФИЛОСОФИЯСЫ – СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Дунаев В.Ю., Курганская В.Д., Сагикызы А.

Феноменология интерсубъективности и когнитивная
архитектура общего искусственного интеллекта.....61

*Bazasheva S.E., Badmaev V.N., Ismagambetova Z.N.,
Karabayeva A.G.*

Philosophical Aspects of the Phenomenon of Gift
Exchange: from Dystopia to Poststructuralism.....73

Paridinova B., Sabitov A., Kuranbek A., Nuradin G.

Developing Design and Critical Thinking Skills in the
Context of Philosophy.....84

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР – РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Қасабекова Е.Қ., Шағырбай А.Д., Сатершинов Б.М.,
Мейманхожа Н.Р.*

Қоғамдық санадағы діндарлық құбылысының
негізгі аспектілері93

*Toktarbekova L.N., Seitakhmetova N.L.,
Zhandosova Sh.M.*

Religious and Secular Paradigms of Justice.....108

Турганбаева Ж.Ж., Пархатжан И.

Онтологические и феноменологические основания
исламской идентичности в Казахстане.....123

Shakenov D.P.

Faith-Based Sustainability in Postnormal Times:
The Value Paradigms of Christianity and Islam.....138

Шановал Ю.В., Бекмаганбетова М.С.

Дети в фокусе экстремистской организации ИГИЛ:
конструирование новой ментальности.....151

В.Ю. Дунаеву - 70.....165

Наши авторы.....167

Our authors.....169

Content.....174

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

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

«АРХЕТИП ПЕН СЕМИОСФЕРА: ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ШАМАНИЗМ МЕН СОПЫЛЫҚТЫҢ КОГНИТИВТІК САБАҚТАСТЫҒЫ

¹Мәлік Ғ., ²Ержанов Е.Д., ³Кәдіров Б.*

¹ С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ Ұлттық медицина университеті
(Алматы, Қазақстан)

² Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университеті (Алматы, Қазақстан)

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

¹ galym19888@gmail.com, ² erk.erzhan@mail.ru, ³ kadiryli.vkgu@mail.ru

¹ Malik G., ² Yerzhanov Ye., ³ Kadirov B.*

¹ S. Zh. Asfendiyarov Kazakh National Medical University (Almaty, Kazakhstan)

² Abai Kazakh National Pedagogical University (Almaty, Kazakhstan)

³ S. Amanzholov East Kazakhstan University (Ust-Kamenogorsk, Kazakhstan)

¹ galym19888@gmail.com, ² erk.erzhan@mail.ru, ³ kadiryli.vkgu@mail.ru

Аңдатпа. Мақалада қазақ мәдениетінің архетиптік жадында сақталған шамандық құрылымның семиотикалық және мәдени-когнитивтік бейімделу жолдары сараланады. Зерттеу шаманизм мен сопылық поэзия арасындағы рәміздік сабақтастықты структуралистік антропология, ұжымдық бейсана теориясы және мәдени семиотика аясында қарастырады. Шаман бейнесі бұл контексте ритуалдық әрекеттер арқылы мәдени мағынаны қайта өндіретін әмбебап символдық агент ретінде сипатталады. К.Г.Юнгтің архетиптік модельдері, Ю.М. Лотманның семиосфера концепциясы және Ж.Делёздің семиотикалық мутация туралы көзқарастары арқылы шамандық рәміздердің сопылық поэзия кеңістігінде қалай трансформацияланғаны көрсетіледі. Қобыз, транс, от пен түтін секілді ритуалды элементтер хикметтік поэзияда фәна, хәл, пірге мойынсұну, жүрек көзімен тану сияқты ішкі семиотикалық өрістерде жаңа мазмұнмен тіршілік етеді. Мұндай бейімделулер семантикалық синкретизм ұғымы арқылы пайымдалып, архетиптердің тарихи үздіксіздігі мен мәдени-контекстік икемділігіне негізделген семиотикалық метаморфозаның үлгісі ретінде түсіндіріледі. Зерттеу барысында архетиптің мәдениеттегі репрезентациялық формалары мен ритуалдық-поэтикалық әрекеттер арқылы жүзеге асатын мағына тудыру тетіктері философиялық және антропологиялық көзқарастармен кешенді түрде талданады.

Түйін сөздер: шамандық архетип, семиосфера, сопылық дискурс, рәміздік бейімделу, семантикалық синкретизм, ұжымдық бейсана, структуралистік талдау, қазақ философиясы.

Kipicne

Шаманизм – адамзаттың рухани-танымдық тәжірибесінің ең көне қабаттарынан бастау алатын универсалдық феномен. Ол тек діни рәсімдер жиынтығы ғана

* Автор-корреспондент - Ержанов Е.Д., erk.erzhan@mail.ru

емес, сонымен бірге мәдениеттің архетиптік құрылымын анықтайтын терең космогониялық модель ретінде көрініс береді. Бұл феномен табиғат пен адам арасындағы шекараларды ритуалдық және символдық тәсілдер арқылы уақытша жоюға бағытталған сакралды әрекет болып табылады. Мирча Элиаде бұл құрылымды «экстазға негізделген сакралды трансценденттік тәжірибе» ретінде сипаттайды [1].

Ал Қазақ мәдениетінің тарихи жадында да шаманизмнің мағыналық ізі жоғалған жоқ. Керісінше, ол әртүрлі дискурсивтік деңгейлерде – бақсылық поэзияда, эпикалық құрылымда, музыкалық және ритуалдық тәжірибелерде – бейсаналық тұрғыда өмір сүріп келеді. Бақсылық феномені – қобыз сарыны, от пен түтін арқылы жүзеге асатын транстық актілер, киелі аңдар бейнесі және сакралды кеңістікті ұйымдастыру – барлығы архетиптік құрылымның семиотикалық репертуарына айналған [2].

Сондай-ақ Қазақтың рухани картасында шамандық дүниетаным тәңіршілдікпен тығыз астасып, кейін ислам сопылығының эзотериялық арналарына бейімделе отырып, жаңа мағыналық кеңістікке өтті. Бұл сабақтастықты Михаил Ходарковский зерттеулерінен де байқауға болады: шаман мен сопының бейнесі – ритуалдық медиатор ретіндегі тарихи-модальдық инвариант ретінде қабылдануы тиіс (Khodarkovsky, 2004). Ал қазіргі постсекулярлық дәуірде бұл архетиптік кодтар неошамандық қозғалыстар мен этноперформанстық тәжірибелер арқылы мәдени санада қайта жаңғырып отыр (Pentikäinen, 2008). Осы мақала қазақ шаманизмін архетиптік-семиотикалық жүйе ретінде пайымдап, оның мәдени жадтағы құрылымдық рөлі мен қазіргі көркем-рухани кеңістіктегі репрезентациялық формаларын талдауға бағытталған.

Зерттеу әдіснамасы

Тарихи-философиялық зерттеулер негізінде мәтінге герменевтикалық талдауға негізделген. Жұмыста архетип тоғысында орналасқан шамандық пен сопылыққа құрылымды пәнаралық тұрғыда зерделеу жүргізілген. Зерттеуде К.Г.Юнгтің, Ю.М. Лотманның семиосфера теориясы мен П.Рикёрдің герменевтикалық әдістерін біріктіре отырып, оның мәнін ашу мақсат етеді.

Архетип және шаман тұлғасының онтологиялық репрезентациясы

Архетип ұғымы – адамзат санасының универсалды құрылымын білдіретін іргелі категория. Ол мәдениеттерден тәуелсіз, алайда әрбір мәдени кеңістікте өзінше семиотикалық өріс табатын мағыналық матрица ретінде танылады. К.Г.Юнгтің аналитикалық психологиясында архетиптер ұжымдық бейсананың құрылымдық өзегі ретінде сипатталып, тарихи-мәдени тәжірибемен ұштасқанда символдық бейнелер мен ритуалдық сюжеттер арқылы көрініс табады (Юнг, 1991). Бұл архетиптер тек психологиялық феномен ғана емес, сонымен қатар мәдени семиозистің, мифопоэтикалық нарративтердің және онтологиялық тәртіптің ядросы ретінде әрекет етеді. Сондай-ақ Юнгтің пайымдауынша, архетиптер – адам санасының «мәндік гравитациялық нүктелері», яғни олар санада бейсаналық күйде жұмыс істей отырып, тұлғалық дүниетаным мен мәдени

әрекетке бағыт береді. Осы архетиптік құрылымдардың ішіндегі ең көнесі әрі кең таралғаны – шаман архетипі. Ол – нақты мен тылсым, сана мен бейсана, өмір мен өлім арасындағы лиминалды кеңістікте әрекет ететін медиативті фигура. Шаман тұлғасы мәдениеттің өзі үшін жаңару мен қалпына келтірудің кілті іспеттес – ол тепе-теңдікті бұзған хаостық күйден сакралды тәртіпке қайта өту ритуалын орындайтын трансценденттік агент. Бұл трансформациялық рөл «көлеңке» (көлеңкелі бейсана), «анима/анимус» (жанның гендерлік тепе-теңдігі), «кәрі дана» (интуитивтік даналық) және «қаһарман жолы» (трансценденттік саяхат) секілді архетиптік құрылымдармен тығыз байланысты (Jung, 1968). Джозеф Кэмпбелл бұл құрылымды «батыр жолы» моделі арқылы сипаттайды: қаһарман – қауіпті аймаққа аттанып, символдық өлім арқылы жаңа мағынамен қайта оралатын мәдени медиатор (Campbell, 1949).

Ал Қазақ мәдени кеңістігінде бұл архетиптік модель нақты бейне – бақсы тұлғасы арқылы көрініс табады. Бақсы – жай ғана емші немесе сиқыршы емес, ол – көпқабатты мәдени-онтологиялық құрылымның тасымалдаушысы. Оның қызметі акустикалық (қобыз арқылы дыбыстық кеңістік жасау), визуалды (киім мен қимыл), семиотикалық (белгі, таңба), және психоэмоционалдық (транс арқылы бейсананы белсендіру) деңгейлерде өрбиді. Бақсы – мәдени медиатор ретінде космос пен қоғам, табиғат пен мәдениет, бейсана мен сана арасындағы тепе-теңдікті қайта орнатушы. Бұл – ритуал арқылы мәдениеттің сакралды құрылымын қайта іске қосу актысы.

Сонымен қатар Мирча Элиаде мұндай әрекетті «қайта сакралдандыру», яғни хроностың (уақыттың күнделікті ағымы) шеңберінен шығып, кайрос–сакралды уақытқа өту деп түсіндіреді. Шамандық тәжірибе – бұл сакралды кеңістікті және оның иерархиясын ритуал арқылы қайта бейнелеу формасы (Элиаде, 2006). Элиаде қобызды экстазға жетудің басты медиумдарының бірі ретінде сипаттайды – ол дыбыстың көмегімен сана мен бейсана арасындағы өткелді ашатын сакралды құрал. Сәйкесінше, қазіргі зерттеулерде қобыз – жай музыка аспабы ғана емес, психокосмологиялық медиум ретінде қарастырылады. Сейсенбаева атап өткендей, қобыз – «қазақтың ритуалдық дыбыстық картографиясы», яғни мәдениет ішінде кеңістікті дыбыс арқылы кодтайтын таңбалық жүйе (Сейсенбаева, 2015). Бұл – акустикалық семиотиканың ритуалдық деңгейдегі көрінісі. Яғни шаман архетипі – адамзат мәдениетінің ұжымдық бейсаналық құрылымындағы тұрақты константа.

Қазақ мәдениетіндегі оның репрезентациясы – бақсы тұлғасы – этнографиялық емес, мәдени-онтологиялық феномен. Ол ұжымдық жадыда сақталған рәміздер мен ритуалдар арқылы мағына тудырудың және мәдени кеңістіктегі тепе-теңдікті қайта құрудың механизміне айналады. Бұл архетип қазіргі медиа-сфера мен цифрлық мәдениет жағдайында да маңызын жоғалтпай, метафоралық тіршілік формасы ретінде мәдени реверсияның тірек құрылымына айналып отыр.

Төмендегі кестеде архетиптік құрылымдағы шаман тұлғасының онтологиялық деңгейлері мен олардың көрініс формалары жүйеленген:

Архетиптік деңгей	Мазмұндық сипаттама	Қазақ мәдениетіндегі көрінісі	Теориялық негіз
Психоархетиптік деңгей	Ұжымдық бейсанада сақталған медиативті агент ретіндегі шаман бейнесі	Бақсы тұлғасы	C.G. Jung (1968), Archetypes and Collective Unconscious
Ритуалдық деңгей	Сакралды кеңістікті ұйымдастырушы, өтпелі кезеңдерді басқарушы тұлға	Бақсының қобызбен орындалатын жоралғылары	M. Eliade (1964), Shamanism
Семиотикалық деңгей	Мәдени танбалар арқылы рухани мәндерді кодтаушы	Қобыз, киім, дене қозғалысы, үн	Lotman (1990), Semiosphere
Онтологиялық деңгей	Сана мен бейсана, тіршілік пен өлім арасындағы медиатор	Транс, экстаз, сакралды сапарлар	Jung, Campbell, Eliade

Сондай-ақ Қазақ фольклоры мен эпикалық дәстүрінде шаман архетипі біржақты бақсы бейнесімен шектеліп қалмайды. Ол жырау, көреген, абыз сынды тұлғалық типтер арқылы кеңейіп, мәдени дискурстың түрлі кабаттарында көпқырлы символдық бейнелермен репрезентацияланады. Бұл репрезентациялар — тек тарихи немесе әдеби бейнелер ғана емес, ұжымдық бейсананың семиотикалық өрістерде жүзеге асатын архетиптік кодтарының көрінісі. Мұндай құрылымдар мифопоэтикалық механизмдер арқылы мәдени жад пен ритуалдық перформативтік тәжірибе арасында көпір орнатады (Jung, 1968).

Осындай эпикалық поэтика аясында шаман архетипі жиі лиминалды кейіпкер түрінде ұсынылады – ол албасты кеңістіктен (шет аймақ, тылсым табиғат) келіп, қоғамға рухани тәртіп орнату үшін келетін медиативті фигура. Бұл кейіпкер символдық шекарадан өтіп, хаос пен мәдениет арасындағы реттілік жүйесін қалпына келтіреді. Қобыланды, Алпамыс, Ер Төстік сынды батырлар мифтік-эпикалық хронотопта дәл осы схема бойынша әрекет етеді: олар үңгірде, орманда, тылсым шекаралық аймақта дүниеге келіп, трансформациялық сынақтардан өтеді, содан кейін ғана қоғаммен беттеседі. Бұл құрылым Джозеф Кэмпбелл сипаттаған «батыр жолының» (hero's journey) архетиптік сценариіне саймасай келеді – «шақыру», «өлім», «қайта туу», «қоғамға оралу» (Campbell, 1949). Мұндай эпикалық кейіпкерлер структуралистік интерпретацияда – шаманның нарративтік баламасы. Олар ұжымдық бейсанада жасырынған трансценденттік тәжірибені ритуалдық-сюжеттік құрылым арқылы жүзеге асырады. Клод Леви-Стросстың бинарлық оппозициялар теориясына сүйенсек, мұндай кейіпкерлер хаос пен тәртіп, табиғи мен мәдени, тірі мен өлі сияқты шекаралар арасындағы тепе-теңдікті ритуал арқылы қалпына келтіреді (Lévi-Strauss, 1963).

Сонымен қатар жырау бейнесі эпикалық кеңістікте вербалды ритуалдың тасымалдаушысы ретінде шаман архетипінің сакралды-семиотикалық жалғасы болып табылады. Оның сөзі – тек ақиқаттың емес, болмыстың мағыналық құрылымының репрезентациясы. Жырау – көреген интуиция иесі, мәдени сана мен тарихи тәжірибенің синтезін жүзеге асыратын поэтикалық медиатор.

Ю.М.Лотманның семиосфера концепциясы тұрғысынан жырау – мәдени кодтардың шекаралық белсендірушісі, яғни мәдени кеңістіктің семиотикалық тұтастығын қамтамасыз ететін мағыналық түйін (Lotman, 1990). Ал абыз тұлғасы – шаман архетипінің рационализацияланған, философиялық-онтологиялық үлгісі. Ол сакралды білім мен тарихи-хроникалық пайым арасындағы көпір қызметін атқарып, мәдениет ішіндегі уақыт пен болмыстың метасемантикасын реттейтін агент ретінде көрінеді. Оның сөздері – мифологиялық өткенді қазіргі санаға жеткізетін онтологиялық кодтау актісі. Осы контексте эпикалық кейіпкердің саяхаты – жай батырлық ерлік емес, мәдени мағыналардың архетиптік құрылымын қайта белсендіру процесі. Батырдың қозғалысы – бұл ұжымдық мәдени жадтағы кодтардың реконфигурациялануы, ал оның әрекеті – перформативтік репрезентация. Мұндай құрылым қазақ мәдениетінің мифопоэтикалық онтологиясына тән: ритуал – символдық жаңғыртудың басты механизмі, ал кейіпкер – оның жүзеге асуының формасы. Осылайша, қазақ эпосындағы шеткі кеңістіктен келіп, қоғамда ритуал арқылы тепе-теңдік орнататын кейіпкерлер – шаман архетипінің мәдени-поэтикалық моделі. Бұл модельдің тарихи генезисі қандай дәуірге тиесілі болса да, оның семиотикалық қызметі мен мағыналық инерциясы ұзақ мерзімді мәдени жадта сақталып, қазіргі мәдени санада да белсенді өмір сүруде.

Семиотикалық құрылым кестесі

Компонент	Мазмұндық сипаттама	Мәдени-функционалдық рөлі
Эпос	Мифопоэтикалық құрылым; мәдени кодтардың нарративтік тасымалдаушысы	Тарихи-мифтік жадыны белсендіру
Шаманизм	Архетиптік трансформацияның мәдени формасы; ритуалар арқылы бейсанаға қолжетімділік	Сана мен болмыстың арасындағы медиатор
Мәдени жад	Семиотикалық кодтардың ұжымдық санада сақталу және белсендірілу формасы	Мәдени тұрақтылық пен трансформация механизмі
Батыр бейнесі	Шеткі кеңістіктен келіп, қоғамды қайта үйлестіретін эпикалық кейіпкер	Мәдени трансцендентті кеңістік пен байланыстырушы тұлға
Ритуал	Символдық әрекет; мәдени құрылымды жаңғыртушы перформативті механизм	Қоғамдық тепе-теңдікті қалпына келтіруші құрылым
Символдық құрылым	Қобыз, от, қасиетті жануарлар – ритуалды семиотикалық өріс элементтері	Ритуалдық мәтіннің таңбалық негізі
Жырау / Абыз	Мәдениетішіндегі поэтикалық шаман; сөз арқылы ритуалдық кеңістікті ашады	Архетиптік мағыналарды поэзия арқылы жеткізуші
Архетип	Ұжымдық бейсанада сақталған әмбебап құрылым; мағына жасаушы метамодель	Мәдениет аралық символдық резонатор

Ал антропология мен структуралистік әдістер аясында шаман тұлғасы – белгілі бір қоғамдағы символдық тәртіп пен мәдени мағыналарды тасымалдаушы, трансформациялаушы және көпдеңгейлі кеңістіктер арасында «аудармашы» қызметін атқаратын күрделі мәдени агент ретінде түсіндіріледі (Eliade, 1964; Turner, 1969). Ол тек ритуалды орындаушы немесе діни фигура

ғана емес, мәдениетаралық медиатор – яғни мәдени кодтардың, архетиптік құрылымдардың және ұжымдық тәжірибелердің семиотикалық репрезентанты (Jung, 1968; Lotman, 1990). Мұндай ұстанымда шамандық әрекет мәдени жүйелер арасындағы мағыналық алмасудың перформативтік актісі ретінде көрініс табады (Turner, 1969). Сондай-ақ Клод Леви-Стросстың структуралистік антропологиясында миф пен ритуал – мәдени сана құрылымындағы бинарлы оппозициялар (мысалы, табиғи/мәдени, жоғары/төмен, таза/ластанған, тірі/өлі) арасындағы тепе-теңдікті қалпына келтіруге бағытталған кодтау жүйелері ретінде қарастырылады (Lévi-Strauss, 1963, 1978). Бұл кодтау жүйесінде шаманның ритуалды әрекеті – мәдени мағыналарды бір құрылымдық жүйеден (мысалы, бейсаналық хаостық тәжірибеден) екінші жүйеге (мәдени санадағы тәртіпті құрылымға) аудару немесе трансляциялау механизмі ретінде қызмет етеді.

Осы тұрғыдан алғанда, шаман тұлғасы – ритуалды семиозды іске асырушы субъект (Turner, 1969; Lotman, 1990). Яғни, ол таңбалық жүйелерді белсендіру арқылы хаос пен тәртіп, сакралды мен профандық, өмір мен өлім арасындағы шекараны символдық деңгейде реорганизациялайтын тұлға (Eliade, 1964). Сонымен қатар шаманның ритуалдық әрекеттері – от жағу, түтін шығару, кобыз тарту, денесін ырғақпен қозғау, киелі аңдардың бейнесін қолдану – бәрі мәдени санада орныққан таңбалық метатіл арқылы жүзеге асады (Lévi-Strauss, 1963; Jung, 1968). Бұл әрекеттердің барлығы структуралистік мағынада мағынаны жүйелеу, реттеу және қайта кодтаудың тәсілдері болып табылады. Осы арқылы шаман архетипі мифологиялық мағыналарды перформативті формада іске асыратын символдық агент ретінде танылады (Jung, 1968; Turner, 1969).

Ал Леви-Стросстың символдық жүйелерге берген интерпретациясы шамандық әрекетті мифопоэтикалық құрылымның тірі репродукциясы ретінде пайымдауға мүмкіндік береді (Lévi-Strauss, 1978). Бұл жерде миф – қоғамның тарихи және ұжымдық есінде сақталған семиотикалық сценарий болса, ритуал – сол сценарийдің қойылымы, ал шаман – оны іске асырушы мәдени «режиссер». Ол мәтін деңгейіндегі мағынаны әрекет деңгейіне, яғни символдық кодты перформативтік кодқа айналдырады (Lotman, 1990).

Осылайша, шаман – мәдени ақпараттың таңбалық тасымалдаушысы, әрі сол ақпаратты семантикалық жаңарту құралы (Assmann, 2011). Бұл трансформациялық рөл қазіргі кезде кеңейіп, жаңа теориялық интерпретацияларға ие болып отыр. Постструктуралистік және мәдени жады теориялары тұрғысынан, шамандық әрекет – бұл мәдени интерпретацияны үздіксіз қайта жасау формасы (Derrida, 1978; Foucault, 1972). Яғни, ол белгілі бір тарихи және әлеуметтік контексте әркез қайта кодталып, жаңа мәнге ие бола береді. Мұндай жағдайда шаман тұлғасы – мәдени релятивизмнің тірі өкілі, әртүрлі жүйелер арасындағы мағыналық көпір, символдық интермедиатор ретінде көрініс табады (Assmann, 2011). Осы тұрғыдан алғанда, шаман – мәдени трансляцияның агенті ғана емес, мағына жасаудың архитекторлық формасы, ал оның әрекеті – мәдениеттегі онтологиялық тәртіптің қалпына келу актісі. Ритуал – бұл таңбалар мен әрекеттер арқылы жүзеге асатын мәдени эпистемологияның көрінісі, ал шаман – сол эпистемологияның символдық агенті (Turner, 1969; Lotman, 1990). Бұл мағынада ритуалдық әрекет мәдени білімнің тілдік емес, перформативтік формасы ретінде көрініс береді.

Қазақ мәдени контексінде шаман тұлғасы архетиптік, ритуалдық және символдық жүйелердің түйісу нүктесінде орналасқан. Ол тарихи-мәдени жадыда тірі сақталып қана қоймай, қазіргі заманда да – этномузыка, театр, психотерапия және визуалды өнер салаларында – жаңғырып, ұжымдық бейсана мен мәдени сана арасындағы көпір қызметін жалғастыруда (Eliade, 1964; Jung, 1968). Қобыздың үні, дене қимылының ырғақтылығы, киелі аңдардың бейнесі – бұлардың бәрі қазіргі өнерде архетиптік таңба ретінде қайта жандануда. Бұл – шамандық архетиптің жойылып кетпей, керісінше, мәдени мутация арқылы қайта бейімделіп, заманауи контексте тірі қалу қабілетінің көрінісі (Assmann, 2011). Осылайша, шаман тұлғасы – мәдениеттегі мағынаны тек таратушы емес, оны қайта тудырушы, құрылымдаушы, әрі трансценденттік және тарихи-мәдени шекараларды өзара байланыстырушы көпір ретінде әрекет етеді. Ол мәдени жады, ұжымдық бейсана және ритуалдық перформанс арасындағы күрделі семиотикалық тоғыста орналасқан ерекше мәдени феномен (Lotman, 1990; Jung, 1968). Сондықтан шамандық тәжірибе – архаикалық реликт емес, мағына жасаудың, мәдениет трансляциясының және рухани эпистемологияның заманауи көрінісі болып қала береді.

Кестеде шаман тұлғасының структуралистік және мәдени-антропологиялық контексте атқаратын рөлі мен семиотикалық қызметтері жүйеленген:

Қызмет деңгейі	Мазмұндық сипаттама	Семиотикалық құралдар	Теориялық негіз
Структуралық агент	Бинарлы оппозициялар арасындағы балансты реттеуші	Ритуал, миф, кодталған әрекет	Lévi-Strauss (1963)
Символдық аудармашы	Бейсаналық мағыналарды мәдени сана кеңістігіне тасымалдаушы	Қобыз, от, түтін, транс	Юнг, Лотман
Мәдени режиссер	Мифологиялық сценарийді перформативтік қойылымға айналдырушы	Ритуалдық қозғалыс, дене семиотикасы	Мифопоэтика, перформанс теориясы
Эпистемологиялық агент	Мәдени білімнің ритуалар арқылы берілетін формасын іске асырушы	Символдар, архетиптер, әрекет жүйесі	Пост-структурализм, семиотика
Мәдени интермедиатор	Мәдени кодтар арасындағы байланысты қалыптастырушы	Интер семиотикалық байланыстар	Мәдени релятивизм

Сондай-ақ Қазақ мәдениетінде шаманизм – тек архаикалық наным-сенім жүйесінің қалдығы емес, керісінше, тарихи эволюция барысында түрлі діни-философиялық жүйелермен тоғысып, семантикалық деңгейде терең трансформацияға ұшыраған мәдени-рухани құрылым (Eliade, 1964; Jung, 1968). Бұл трансформация оның таңбалық өрісіне ғана емес, онтологиялық мазмұнына да елеулі ықпал етті. Шаманизмнің қазақ этномәдениетінде үздіксіз сақталып, Тәңіршілдік пен ислам сопылығы дәстүрлерімен сабақтасуы – дәстүрлі қоғамдағы рухани жалғастық пен синкретизмнің жарқын көрінісі болып табылады (Nasr, 2006; Bira, 2006). Сонмен қатар Тәңіршілдік – көне

түркілердің дүниетанымдық жүйесі ретінде табиғи, әлеуметтік және рухани әлемдердің иерархиялық бірлігін негізге алатын терең онтологиялық модель. Бұл дүниетанымда ғарыштың құрылымы үш іргелі деңгейден тұрады: Көк Тәңір – жоғары әлемнің, Жер-Су – орта әлемнің, ал Аруахтар, яғни ата-баба рухтары – төменгі әлемнің көрінісі ретінде қабылданады (Bira, 2006). Bira атап өткендей, Тәңіршілдік – абсолютті теизмге емес, космологиялық реттілік пен рухани тепе-теңдік ұстанымына негізделген пантеистік-анимистік жүйе. Онда адам ғаламның шеткері бақылаушысы емес, керісінше оның белсенді медиативті агенті ретінде қарастырылады. Осыған сәйкес, адам мен табиғат, қоғам мен космос арасындағы үйлесімділік – Тәңіршілдіктің мәдени-онтологиялық өзегін құрайды (Sarangerel, 2001). Осы дүниетанымдық құрылым аясында бақсы (шаман) тұлғасы ерекше символдық мәртебеге ие. Ол – ғарыштың үш деңгейі арасындағы медиатор ғана емес, сонымен бірге кеңістік пен уақытты ритуалдық деңгейде ұйымдастырушы мәдени агент (Eliade, 1964). Бақсының қызметі – тек сакралды әрекеттерді орындау емес, ол кеңістікті кодтау және жаратылыс деңгейлерін символдық түрде белсендіру арқылы мәдени тәртіпті қалпына келтіруші қызметін атқарады. К.Г.Юнгтің архетиптер мен ұжымдық бейсана теориясына сүйенсек, бақсы – мәдени сана мен бейсаналық құрылымдар арасындағы көпір қызметін атқаратын архетиптік фигура (Jung, 1968). Ал Мирча Элиаде (1964) шамандықты экстазға негізделген сакралды тәжірибе ретінде сипаттап, оны ғаламның үшқабатты құрылымын ритуал арқылы тікелей бастан кешу әрі оны мәдени санада қайта қалпына келтіру механизмі деп таниды. Ал Қазақ бақсылық дәстүрінде осы Тәңіршілдік ғарыштық құрылымы нақты ритуалдық-семиотикалық өріске айналады. Үш әлем (жоғарғы – Тәңір әлемі, орта – адамзат кеңістігі, төменгі – рухтар әлемі) – семиотикалық, ритуалдық және дыбыстық актілер арқылы мәдени кеңістікте бейнеленіп, қайта өндіріледі (Sarangerel, 2001; Eliade, 1964). Бұл құрылымда бақсы қобыздың үнімен жоғары немесе төменгі әлемге өтуді жүзеге асырады; от пен түтін – шекаралық медиумдар ретінде әрекет етеді; ал киелі аңдардың бейнесі – ритуалдық кеңістіктің символдық агенттері ретінде қолданылады.

Осылайша, ғарыштық құрылым ритуалда таңбалар жүйесі арқылы көрініс тауып, мәдени онтологияның семиотикалық реконструкциясы ретінде іске асады (Turner, 1969; Lotman, 1990). Яғни Тәңіршілдік пен бақсылық – өзара тығыз байланысты ритуалдық-онтологиялық жүйелер. Олар қазақ мәдениетінің метафизикалық құрылымын ғана емес, сонымен қатар ұжымдық мәдени жадтағы кеңістік, мағына және тәртіп ұғымдарын да қалыптастырады (Assmann, 2011). Бұл модель арқылы адам, табиғат және ғарыш арасындағы байланыс тек мифологиялық немесе нанымдық деңгейде ғана емес, сонымен қатар символдық және эпистемологиялық тәртіп ретінде өзектілікке ие болып отыр (Foucault, 1972; Jung, 1968).

Төмендегі кесте тәңіршілдік пен бақсылық дүниетанымындағы ғарыштық құрылым мен ритуалдық-семиотикалық элементтердің арақатынасын сипаттайды:

Ғарыш қабаты	Мазмұны	Ритуалдық медиум	Символдық агенттер
Жоғарғы әлем	Тәңір, құт, жарық, болмыс бастауы	Қобыз арқылы жоғары дыбыстар, от, түтін	Құс бейнесі (қыраны, аққу), аспантүсі
Орта әлем	Адамзат әлемі, мәдениет, ру	Қобыз тарту, өлең айту, транс	Киіз үй, от, адамның денесі
Төменгі әлем	Рухтар, өлім, бейсана, ауру	Бақсының трансқа енуі, түтін арқылы түсу	Жануарлар бейнесі, маска, сүйектер

Қобыз – тек музыка құралы емес, *сакралды кеңістікті тудыратын акустикалық код*. Ол – жоғарғы және төменгі әлемдермен байланыс орнатуға арналған *рәсімдік медиум*.

От пен түтін – *шекаралық медиумдар*, яғни олар кеңістіктер арасындағы шекараларды ашуға немесе жоюға мүмкіндік береді. Бұл *ритуалдық өтудің символы* ретінде көрініс табады.

Жануарлар бейнелері (қасқыр, бүркіт, аю) – *тотемдік және шекаралық агенттер*. Олар транс кезінде бақсыны басқа кеңістікке алып жүретін немесе қорғаушы қызметін атқаратын метафизикалық «гидтер».

Қазақ мәдениетінде бақсылық пен сопылық – бір-біріне қарама-қарсы емес, қайта бірін-бірі толықтырып, бір рухани субстраттан нәр алған дүниетанымдық өрістер ретінде бейнеленеді. Бұл екі жүйе арасындағы сабақтастық, ең алдымен, мәдени архетиптердің бейімделу қабілетінде жатыр. К.Г. Юнгтің архетип теориясы архетипті ұжымдық бейсананың құрылымдық элементі ретінде сипаттаса (Jung, 1968), Жиль Делёздің *différance* және повтор ұғымдары оның үздіксіз айырмалануға және кейінге шегеріліп, жаңа контексте қайта мағыналануына негіз береді (Deleuze, 1994). Осы теориялар тұрғысынан архетип – статикалық реликт емес, семиотикалық метаморфозаның қозғаушысы.

Қазақ сопылық поэзиясындағы бақсылық архетиптерінің мәдени-семиотикалық мутациясы

Қазақ мәдени кеңістігінде бақсылық символдары – қобыз, транс, экстаз, аруақпен байланыс – сопылық поэзияда жаңа рәміздік қабаттарда қайта тіріледі (Schimmel, 1975; Nasr, 2006). Қобыз енді тек транстық құрал емес, ішкі әлемнің тербелісін жеткізетін метафораға айналады; экстаз бен транс сопылықта – фәна, зікір, рухани есеңгіреу тәжірибесіне ұласады. Аруақпен байланыс – Пірдің назары мен Хақиқатпен қауышу символикасына көшеді. Бұл – архетиптің құрылымдық өзегін сақтай отырып, семиотикалық өрісін кеңейтуі. Осылайша, мәдени жадта тіршілік ететін архетиптер тарихи метаморфоза арқылы жаңғырады, ал қазақ сопылық поэзиясы сол архетиптердің тіршілік алаңына айналады. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауи мектебінің хикметтік дәстүрі, терең архетиптік символизмге сүйенген рухани эпистема болып табылады. Бұл поэтикалық кеңістікте бақсылықтан қалған рәміздер көркемдік формада ғана емес, трансценденттік мағынада да қайта жанданады (Schimmel, 1975). Қобыз – жүрек күйі, көкірек көзінің дірілі, рухтың саздық тілмен сөйлеген метафорасы. «Таңда ояну», «дүние түнегі», «жол» мен «жолсыздық» сияқты образдар –

бақсылықтағы рухани саяхаттың сопылық дүниетанымдағы символдық тілге көшкен нұсқалары. Бұл поэзияда «жол» ұғымы тариқаттағы саликтің рухани сапарымен мәндес. Бақсының өз болмысынан асып, аруақ әлеміне өтуі мен сопының Хаққа жету жолындағы күресі – семиотикалық деңгейде бір архетиптік сценарийдің түрлі репрезентациялары (Jung, 1968; Lotman, 1990). Аруақпен тілдесу – сопылықта Пірмен қауышу, иләһи нұрға бөлену, ішкі сырдың ашылуы арқылы мағыналанады. Мұнда архетиптердің өзек мағынасы жоғалмайды, қайта жаңа діни-философиялық дискурспен синтезге түседі (Nasr, 2006).

Ал поэтикалық құрылым мен рухани функция арасындағы интерференция: Сопылық поэзиядағы архетиптік элементтердің қызметі тек рәміздік тасымалмен шектелмейді – олар рухани функциялардың поэтикалық тілге ауысқан формаларына айналады. Поэзия мұнда трансценденттілікке жетудің символдық жолына айналады. Әрбір метафора – ішкі болмыстың жарығы, әрбір синтаксистік ырғақ – жүректің зікір сарыны. Бақсылықтағы қобыз үні қандай резонанс тудырса, сопылық хикметтегі ішкі ритм де тыңдаушының рухани тербелісін оятады (Schimmel, 1975; Turner, 1969). Ясауидің хикметтерінде жиі кездесетін «жолдан таю», «нәпсімен күрес», «көкірек көзі ашылу» тәрізді формулалар – бақсылық трансіндегі рухпен күрестің сопылық интерпретациясы. Бұл символдар тұлғалық шекараны жойып, ішкі қайта туудың ритуалдық-поэтикалық нұсқасына айналады. Мұндай поэтикалық интерференцияны Ю.М. Лотманның семиосфера ұғымы тұрғысынан мәдениеттің ядролық семиотикалық қабаттарының қайта құрылу процесі ретінде түсіндіруге болады (Lotman, 1990). Осы ретте сопылық поэзия – тек діни уағыз емес, архетиптер өмір сүретін, олардың семиотикалық мутациясын жүзеге асыратын мәдени-рухани кеңістік. Бұл кеңістік – фольклор мен мистицизмнің, архаика мен метафизиканың, жеке тәжірибе мен ұжымдық жадтың тоғысқан, синкретті рәміздер арқылы көркемделген когнитивтік аймағы (Assmann, 2011).

Кестеде қазақ сопылық поэзиясындағы бақсылық архетиптердің трансформациясы мен семиотикалық бейімделу үлгілері көрсетілген:

Шамандық мотив	Сопылық әдебиеттегі көрінісі	Мәдени мағынасы
Қобыз үні	Қамыстан шыққан үн, «ішкі дыбыс»	Рухани тербеліс, жүрек оянуы
Экстаз / транс	Хал (духовный восторг)	Рухани бірігу (фана)
Ішкі саяхат	Нәпсімен күрес, рухани жол	Танымдық жол – тариқат
Өзін-өзі жоққа шығару	Фана (жоқ болу), маст болу	Жаратушымен бірігуге ұмтылыс
Аруақпен байланыс	Пірге берілу, рухани шейх	Жетекшінің трансценденттік қызметі

Мұндай ұқсастықтар – кездейсоқ емес. Олар мәдениет ішіндегі архетиптік инерцияны көрсетеді. Бұл жағдайды Ю.М.Лотманның «мәдени трансляция» ұғымы арқылы түсіндіруге болады: бір символ жүйесі екінші жүйеге өткенде өзінің семиотикалық негізін сақтай отырып, жаңа мағынада тіршілік етеді (Lotman, 1990). Яғни, рәміздік жүйе тек сыртқы ортаға емес, сонымен қатар мағыналық

ортаға бейімделу қабілетіне ие болады. Ал Қазақ сопылық поэзиясындағы бақсылық архетиптерінің мәдени өмірін түсіну үшін маңызды ұғымдардың бірі – семантикалық синкретизм. Бұл ұғым шамандық рәміздер мен тәжірибелердің сопылық поэтикада сыртқы формасын өзгерте отырып, өз мағыналық өзегін сақтап қалуын білдіреді. Мұндай символдық мутация – жай формалық ауысым емес, мәдениет ішіндегі архетиптік құрылымдардың бейімделу қабілетін көрсететін терең семиотикалық құбылыс (Jung, 1968; Deleuze, 1994). Сонымен қатар семантикалық синкретизм, бір жағынан, тарихи жадының белсенділігін паш етеді. Архетиптер жәй реликт ретінде емес, мәдени-когнитивтік құрылым ретінде өз қызметін жалғастырады (Assmann, 2011). Екінші жағынан, бұл құбылыс – рухани ізденістің архетиптік тұрақтылығы мен адам болмысының универсал тәжірибелерге сүйенетін ішкі логикасын айғақтайды. Шаманизм мен сопылықтағы ұқсас құрылымдар – осы ішкі онтологиялық үйлесімділіктің нәтижесі (Eliade, 1964; Schimmel, 1975). Мысал ретінде қобызды алайық. Бақсылық жүйесінде қобыз – рухтармен тілдесу құралы, сакралды дыбыстық медиатор (Eliade, 1964). Ал сопылық поэзияда қобыздың орнын көкіректен шыққан ішкі үн – жүрек сыры, зікір сарыны алмастырады (Schimmel, 1975). Бұл – рухани резонанс құралы. Бақсының транстық күйі мен сопының *хал* жағдайы да бір архетиптің екі түрлі мәдени репрезентациясы. Бірі – бақсы арқылы рухтар әлеміне ену формасы, екіншісі – сопы арқылы иләһи әлеммен байланыс орнату формасы (Jung, 1968; Nasr, 2006). Екі жағдайда да тұлға өз «менінен» өтіп, шекарадан тыс кеңістікке өтеді – бұл жағдай *онтологиялық трансформацияның* символдық тілмен көрінуі.

Осылайша, бақсылықтан сопылыққа өткен рәміздер – өз формасын өзгертіп, жаңа дискурсивтік кеңістікке енгенімен, ішкі семантикалық өзегін жоғалтпайды. Бұл – мәдени архетиптердің вертикальды жойылу емес, горизонтальды бейімделу үлгісі. Яғни, архетип бір мәдени қабаттан екінші қабатқа өткенде, семиотикалық кодтарын сақтап, жаңа контексте тірі мағынаға ие болады (Lotman, 1990; Deleuze, 1994). Бұл – мәдени мутацияның тірі логикасы.

Сондай-ақ семантикалық синкретизмді Ю.М. Лотманның семиосфера теориясымен байланыстыра қарасақ, архетиптер бір семиотикалық кеңістіктен екіншісіне өткен кезде шекаралық жарылыстар мен жаңғыруларға ұшырайды (Lotman, 1990). Бақсылық пен сопылық арасындағы осындай трансфер – қазақ мәдениетінің ішкі құрылымындағы архетиптік сабақтастықтың нақты дәлелі. Яғни, бұл – мәдени кодтардың үзілмейтін динамикасын көрсететін семиотикалық тіршілік формасы (Assmann, 2011; Jung, 1968).

Қорытынды

Қазақ мәдениетінің терең қабаттарында өмір сүріп келе жатқан шамандық архетип – ұжымдық бейсанада тамыр жайған әмбебап мәдени-когнитивтік құрылым ретінде ұлттық рухани болмыстың семиотикалық өзегін құрайды (Jung, 1968; Eliade, 1964). Бұл архетип өзінің дәстүрлі формаларынан тыс шығып, поэтикалық, ритуалдық және философиялық дискурстарда үздіксіз бейімделіп, мәдени мағына жасаудың тірі үлгісі ретінде әрекет етеді (Schimmel, 1975; Assmann, 2011). Мақалада талданғандай, шамандық архетип қазақ сопылық

поэзиясында жаңа символдық өрістерде қайта тіріліп, сопылық тәжірибе мен поэтикалық тілдің құрылымына сіңісіп кеткен. Ал К.Г. Юнгтің архетиптік модельдері мен Жиль Делёздің «différance» концепциясы арқылы архетиптердің статикалық емес, динамикалық әрі интермәтіндік сипаты ашылды (Jung, 1968; Deleuze, 1994). Бұл архетиптер уақыт пен кеңістікте өзгеріп, әрбір жаңа мәдени-контекстік қабатта семантикалық метаморфозаға ұшырай отырып, өз мағыналық өзегін сақтап қала алады. Мұндай құбылысты біз семантикалық синкретизм ретінде сипаттаймыз – яғни шамандық рәміздердің сопылық кеңістікте жаңа мазмұнмен қайта тірілуі (Lotman, 1990). Бұл – архетиптік кодтың тарихи үздіксіздігін дәлелдейтін семиотикалық мутация процесі. Сонымен қатар Қобыз, от, түтін, транс, киелі аңдар, аруақпен байланыс сияқты шамандық рәміздер сопылық поэзияда ішкі дыбыс, хэл, фэна, Пірге берілу, жүрек көзі арқылы ашылу сынды формаларда жаңа мағыналық өріске енеді (Schimmel, 1975; Nasr, 2006). Бұл өзгерістер форманың өзгеруін емес, архетиптің адаптивтілігін, яғни ұжымдық мәдени жадтағы мағына жасаушы құрылымдардың тарихи-когнитивтік икемділігін көрсетеді (Assmann, 2011). Осы ретте сопылық поэзия – бұл тек діни поэзия ғана емес, мәдени архетиптер тірі күйінде әрекет ететін семиотикалық және метафизикалық алаң (Lotman, 1990).

Ю.М. Лотманның семиосфера концепциясы мен структуралистік антропологияның негізінде біз шаман тұлғасының мәдени рөлі мен ритуалдық әрекетінің мағыналық архитектурасын аштық (Lotman, 1990; Lévi-Strauss, 1963). Шаман – бұл семиотикалық аудармашы, мәдениетаралық медиатор, ритуалды режиссер және символдық құрылымдардың эпистемологиялық іске асырушысы. Ол миф пен ритуал арқылы мәдени хаосты қайта құрылымдайды (Eliade, 1964; Turner, 1969). Осы рөл сопылық кеңістікте де сақталып, сопы — ритуалдық тәртіп орнатушы рухани агентке айналады. Демек, бақсы мен сопы – әртүрлі тарихи формада көрінгенімен, бір архетиптік субстраттың мәдени бейімделген көріністері. Бұл зерттеу қазақ мәдениетінің архетиптік жадында жатқан құрылымдардың қалай репрезентацияланып, семиотикалық өрістерде бейімделетінін көрсетеді. Шамандық архетип пен сопылық поэзия арасындағы рәміздік сабақтастық – бұл діни және поэтикалық формалардың тоғысы ғана емес, мәдени мағына жасаудың, ритуалдық тәртіпті жаңартудың және онтологиялық үйлесімділікті қалпына келтірудің когнитивтік моделі (Jung, 1968; Schimmel, 1975). Сондықтан, шаман архетипі – тек өткеннің мифологиялық көлеңкесі емес, қазіргі мәдени кеңістікте де белсенді әрекет етуші символдық код. Ол фольклорда, эпоста, поэзияда, этномузыкада, неошамандық тәжірибелер мен қазіргі перформативті өнерде өмір сүруін жалғастырып, қазақ мәдениетінің семиотикалық жүйесін тірілтуші мәдени агент ретінде қызмет етеді (Assmann, 2011; Nasr, 2006). Бұл – ұжымдық бейсананың үздіксіз қозғалыстағы метаформасы, тарихи жадының мағыналық инерциясы және мәдениеттің өзін жаңғырту механизмі (Lotman, 1990).

Қазақ мәдениетінде шамандық архетип – тек өткенге қатысты этнографиялық дерек емес, бүгінгі мәдени санада тірі әрекет етуші семиотикалық механизм ретінде танылады. Осы зерттеуде мен үшін ең маңызды аспект – шамандық құрылымның поэтикалық және ритуалдық формалар арқылы ұжымдық бейсанамен тұрақты диалогта болуы. Бұл – мәдениеттің тек репродуктивтік

емес, *жаратушы* сипатын көрсететін феномен. Архетиптер мәдениетте сақталмайды – олар әрекет етеді, бейімделеді, қайта мағынаға ие болады. Сол себепті де шамандық архетипті тек этникалық немесе мифологиялық шеңберде емес, мәдени-когнитивтік динамика тұрғысынан ұғыну қажет деп есептеймін. Сопылық поэзиядағы шамандық элементтердің қайта тірілуі – біздің рухани құрылымымыздағы терең сабақтастықтың дәлелі. Бұл сабақтастық – қазіргі заман адамының өзінің түп-тамырымен диалог құруына мүмкіндік беретін мағыналық көпір. Шаман мен сопының бір архетиптік негізден өрбитіні – мәдениеттің жойылмайтын жады, қайта құрылатын коды бар екенін көрсетеді. Осы тұжырым арқылы антропологиядағы архетиптік тәсілдің бүгінгі қазақ руханияты мен поэзиясын түсіндіруде пәрменді құрал екенін алға тартамыз.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011– 268 p.
- 2 Bira S. Tengrianism and Ancient Turkic Worldview. – Ulaanbaatar: International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2006 – 347 p.
- 3 Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. – Princeton: Princeton University Press, 1949. – 416 p.
- 4 Deleuze G. Difference and Repetition / Trans. by P. Patton. – New York: Columbia University Press, 1994. – 350 p.
- 5 Eliade M. Шаманизм: Экстаздық техникалар / Ауд. А. Әбдірәсілқызы. – Алматы: Қазақ университеті баспасы, 2006. – 512 б.
- 6 Foucault M. The Archaeology of Knowledge / Trans. by A. M. Sheridan Smith. – New York: Pantheon Books, 1972. – 245 p.
- 7 Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. – Princeton: Princeton University Press, 1968. – 504 p.
- 8 Jung C. G. Man and His Symbols. – London: Arkana, 1991. – 320 p.
- 9 Khodarkovsky, M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. – Bloomington: Indiana University Press, 2004. – 320 p.
- 10 Lévi-Strauss, C. Structural Anthropology. – New York: Basic Books, 1963. – 432 p.
- 11 Lotman, Y. M. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. – Bloomington: Indiana University Press, 1990. – 288 p.
- 12 Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. – New York: Harper One, 2006. – 310 p.
- 13 Pentikäinen, J. Shamanism and Culture. – Helsinki: Nordic Studies Press, 2008. – 240 p.
- 14 Ricoeur, P. The Conflict of Interpretations. – Evanston: Northwestern University Press, 1974. – 512 p.
- 15 Sarangerel (Julie Ann Stewart). Chosen by the Spirits: Following Your Shamanic Calling. – Rochester: Destiny Books, 2001. – 288 p.
- 16 Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. – 520 p.
- 17 Turner, V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Chicago: Aldine Publishing, 1969. – 224 p.
- 18 Қашқари. М. Диуани лұғат ат-түрік. – Анкара: Түрік тіл қоғамы, 1985. – 3 т.
- 19 Сейсенбаева, А. Қазақтың музыкалық семиотикасы және ритуалдық дыбыстық кодтар жүйесі. – Алматы: Өнер, 2015. – 276 б.

Transliteration

- 1 Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination.– Cambridge: Cambridge University Press, 2011– 268 p.
- 2 Bira S. Tengrianism and Ancient Turkic Worldview.– Ulaanbaatar: International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2006 – 347 p.
- 3 Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. – Princeton: Princeton University Press, 1949. – 416 p.
- 4 Deleuze G. Difference and Repetition / Trans. by P. Patton. – New York: Columbia University Press, 1994. – 350 p.
- 5 Eliade M. Şamanizm: Ekstazdyq tehnikalar [Shamanism: ecstatic techniques] //Aud. A. Äbdıräsılqyzy. – Almaty: Qazaq universiteti baspasy, 2006. – 512 b.
- 6 Foucault M. The Archaeology of Knowledge / Trans. by A. M. Sheridan Smith. – New York: Pantheon Books, 1972. – 245 p.
- 7 Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. – Princeton: Princeton University Press, 1968. – 504 p.
- 8 Jung C. G. Man and His Symbols. – London: Arkana, 1991. – 320 p.
- 9 Khodarkovsky, M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. – Bloomington: Indiana University Press, 2004. – 320 p.
- 10 Lévi-Strauss, C. Structural Anthropology. – New York: Basic Books, 1963. – 432 p.
- 11 Lotman, Y. M. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. – Bloomington: Indiana University Press, 1990. – 288 p.
- 12 Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. – New York: Harper One, 2006. – 310 p.
- 13 Pentikäinen, J. Shamanism and Culture. – Helsinki: Nordic Studies Press, 2008. – 240 p.
- 14 Ricoeur, P. The Conflict of Interpretations. – Evanston: Northwestern University Press, 1974. – 512 p.
- 15 Sarangerel (Julie Ann Stewart). Chosen by the Spirits: Following Your Shamanic Calling. – Rochester: Destiny Books, 2001. – 288 p.
- 16 Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. – 520 p.
- 17 Turner, V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Chicago: Aldine Publishing, 1969. – 224 p.
- 18 Qaşqari, M. Diuani lüğat at-türk [Diwani lugat-Turk] – Ankara: Türk tıl qoğamy, 1985. – 3 t.
- 19 Seisenbaeva, A. Qazaqtyñ muzykalyq semiotikasy jäne ritualdyq dybystyq kodtar jüiesi [Kazakh musical semiotics and system of ritual sound codes] – Almaty: Öner, 2015. – 276 b.

Малик Галым, Ержанов Еркебулан Дәукенбаевич

Архетип и семиосфера: когнитивная преемственность шаманизма и суфизма в казахской философии

Аннотация. В статье анализируются семиотические и культурно-познавательные пути адаптации шаманской структуры, сохраненные в архетипической памяти казахской культуры. Исследование рассматривает символическую преемственность между шаманизмом и суфийской поэзией в контексте структуралистской антропологии, теории коллективного бессознательного и культурной семиотики. Образ шамана в этом контексте описывается как универсальный символический агент, который воспроизводит культурный смысл посредством ритуальных действий. Архетипические

модели К.Г. Юнга, концепция семиосферы Ю.М.Лотмана и Ж.Взгляд Делеза на семиотическую мутацию показывает, как шаманские символы трансформировались в пространстве суфийской поэзии. Ритуальные элементы, такие как кобыз, транс, огонь и дым, оживают в хикметической поэзии с новым содержанием во внутренних семиотических полях, таких как фана, Кхал, повиновение псу, познание глазами сердца. Такие адаптации рассматриваются с помощью концепции семантического синкретизма и интерпретируются как образец семиотической метаморфозы, основанной на исторической непрерывности и культурно-контекстуальной гибкости архетипов. В ходе исследования комплексно анализируются репрезентативные формы архетипа в культуре и механизмы генерации смысла, осуществляемые ритуальными действиями, философскими и антропологическими взглядами.

Ключевые слова: шаманский архетип, семиосфера, суфийский дискурс, символическая адаптация, семантический синкретизм, коллективное бессознательное, структуралистский анализ, казахская философия.

Malik Galym, Yerzhanov Yerkebulan

Archetype and semiosphere: cognitive primacy of sShamanism and Sufism in Kazakh philosophy

Abstract. The article analyzes the ways of semiotic and cognitive adaptation of the shamanic structure preserved in the archetypal memory of the Kazakh culture. The study examines the symbolic continuity between shamanism and Sufi poetry in the context of structuralist anthropology, the theory of collective baseness, and cultural semiotics. The image of a shaman is described in this context as a universal symbolic agent that reproduces cultural meaning through ritual actions. Archetypal models of K. G. Jung, the concept of the semiosphere by Yu. Through Deleuze's views on semiotic mutation, it is shown how shamanic symbols were transformed in the space of Sufi poetry. Ritual elements, such as kobyz, trance, fire and smoke, live in wisdom poetry with new content in the inner semiotic fields, such as Fana, Khal, obedience to the Pir, recognition through the eyes of the heart. Such adaptations are reasoned through the concept of semantic syncretism and interpreted as a model of semiotic metamorphosis based on the historical continuity and cultural-contextual flexibility of archetypes. In the course of the study, the representational forms of the archetype in culture and the mechanisms of meaning generation, realized through ritual actions, are analyzed in a comprehensive manner by philosophical and anthropological approaches.

Keywords: shamanic archetype, semiosphere, Sufi discourse, symbolic adaptation, semantic syncretism, collective identity, structuralist analysis, kazakh philosophy.

Келін түсті 11.07.2025

Қабылданды 01.09.2025

CLASSIFICATION OF SCIENTIFIC WORKS ORIGINATING FROM THE KAZAKH STEPPE*

¹Zhamashev A., ²Kurmanaliyeva A. *, ³Yeleussyzbayeva N., ⁴Abdilla M.

^{1,2,3}Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

⁴Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak

¹azamat.jamashev@mail.ru, ²ainura.kurmanalieva@kaznu.kz,

³yeleussyzbayeva_n@kaznu.kz, ⁴medet.abdilla@mail.ru

¹Жамашев А.Ш., ²Құрманалиева А.Д. *, ³Елеусызбаева Н.М., ⁴Абдилла М.

^{1,2,3}Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті (Алматы, Қазақстан)

¹azamat.jamashev@mail.ru, ²ainura.kurmanalieva@kaznu.kz,

³yeleussyzbayeva_n@kaznu.kz, ⁴medet.abdilla@mail.ru

Abstract. In the Middle Ages, renowned scholars who contributed to world civilization emerged from the Kazakh steppe. They left an indelible mark by writing scientific works on philosophy, literature, mathematics, and Islamic sciences. Historical-biographical works provide information about the scholars' biographies, works, and religious and state activities. Previously, scholars from Kazakh lands were mainly classified according to their geographical characteristics. The purpose of this article is to propose a subject classification of scholars' works by scientific fields, analyze them based on common features, and serve as a basis for subsequent comprehensive, methodological research. Thus, works of Ispizhabi, Farabi, Sygnaqi and other scholars are examined, and their scientific place is determined. The study presents the scientific works of scholars from each region by categorizing them into branches of sciences, grouping and classifying them. Furthermore, this work is not limited to mere classification; but similarities and differences in works are analyzed also according to geographical and thematic characteristics.

Key words: scholars of the Kazakh steppe, classification of works, Turkistani, Farabi, sectoral classification, Sharia sciences, natural sciences.

Introduction

Since Kazakhstan gained independence, numerous scientific events, conferences, and research projects about kazakh ancestors' scientific heritage in Islam have been successfully conducted. Additionally, several doctoral dissertations in the field of Islamic studies have been defended in Kazakhstan, and it is still continuing. For instance, A. Derbisali, A. Muminov, Sh. Kerim, Sh. Kaliyeva and others have conducted individual research on specific scholars and their works. Nevertheless, there

* The article was financed within the framework of the «Zhas galym» project for 2024-2026 of the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan. (Grant AP22686474 «Anthology of Arabic-language sources of the Kazakh thinkers in foreign archives»)

*Author-correspondent - Kurmanaliyeva A., ainura.kurmanalieva@kaznu.kz

is a lack of comprehensive studies that encompass all works, featuring methodological and comparative analysis, as well as thematic and sectoral classification. Therefore, this article was written to address this gap and thereby contribute to Islamic studies in our country.

Research Methodology

The titles and quantity of works by scholars born on Kazakh soil are specified based on classical Arabic sources and research conducted by domestic scholars. The significance of works by scholars from the Kazakh steppe and their place in Islamic sciences is demonstrated through analytical and comparative methods. Furthermore, works of scholars from each region are categorized and classified on each group of sciences. During the research, in addition to the scholars’ edited (muhaqqaq) works, unedited manuscript versions were examined from our research on the catalogs of Turkish libraries. Data collection methods include the work with primary and secondary sources. Manuscripts are primary sources, and thesis, research articles, biographies are as secondary sources. Main data analysis methods are thematic analysis, comparative analysis.

Classification of scientific works from the kazakh steppe

Sciences are divided into three main groups based on their research objects: natural sciences, humanities, and exact sciences. Among these, we will examine works written by scholars in social sciences and humanities, including philosophy, politics, linguistics, history, literature, and religious (Sharia) sciences, as well as logic and mathematics from exact sciences, and astronomy from natural sciences.

Social Sciences and Humanities

Linguistics, dictionaries

Table 1. List of scholars and their works on linguistics

№	Author	Title of works
1	Qawamuddin Amir Katib al-Farabi al-Itqani (758/1357)	“al-Qasida al-mawsuma”, “as-Safa ad-darair”
2	Husamuddin Hussein ibn Ali al-Bukhari as-Syгнаqi (714/1314)	“al-Muassal fi Sharh al-Mufassal”, “an-Najah at-tali tiwa al-marah”
3	Abu Ibrahim Ishaq ibn Ibrahim al-Farabi (282/895 – 350/961)	“Diwan al-adab”, “Bayan al-i’rab”, “al-Alfaz wa al-huruf”, “Sharh al-adab al-katib”
4	Abu Nasr Ismail ibn Hammad al-Jawhari al-Farabi (393/1003)	“Taj al-luga wa as-sihah al-arabiya”, “Kitab al-muqaddima fi an-nahw”, “Kitab al-urud”
5	Yahya ibn Ahmad al-Farabi	“Kitab al-masadir fi al-luga”
6	Jamal al-Qarshi (681/1283)	“As-Surah min as-Sihah”
7	Dawud ibn Abdulbaqi at-Turkistani (11th century)	commentary on Abdulqahir al-Jurjani’s “al-Awamil”

8	Tazhuddin Ahmad ibn Mahmud al-Zhendi (700/1301)	“al-Iqlid”, “al-Maqalid”, “Uqud al-jawahir fi ilm tasrif”, “Sharh al-Kafi fi an-nahw”, “Anwar al-misbah”, “al-Faraid fi sharh al-qasaid”, “al-Qalaid”
---	---	---

It is evident that the majority of works in linguistics were written by scholars from Farab and Sygnaq. This indicates that these cities were centers of linguistic research. The majority of these works are dedicated to the morphology and grammar of the Arabic language and are written as commentaries on classical works, such as Amir Katib, Husamuddin as-Sygnaqi, Dawud at-Turkistani’s [1, p.34] commentaries; and “as-Safa ad-darair” of Itqani is about permissible deviations in the morphology and syntax of Arabic poetic language [2, p.169; 3, p.259-261]. The parallel usage of Arabic and Persian languages is demonstrated by Jamal al-Qarshi’s «as-Surah min as-Sihah,» which is an abridged version of Jawhari’s Arabic dictionary «as-Sihah» that provides Persian meanings for each word [1, p.33; 4].

Furthermore, scholars from Kazakh lands have made significant contributions to Arabic lexicography. The Ishaq al-Farabi dictionary, entitled “Diwan al-adab”, established the foundation for the creation of subsequent dictionaries. Ismail al-Jawhari is recognised for establishing a new school of thought in the creation of Arabic dictionaries, a seminal work that has earned him significant acclaim in the field. This institution has made a significant contribution to the development of new dictionaries.

History

Table 2. List of scholars and their works on History

№	Author	Title of works	Note
1	Abu Suleiman Dawud Binakati	“Tarikh-u Binakati”	Author himself is from the city of Binakas
2	Mulla Muhammad Sharif (1468-1563)	“Tazkira-i Bograkhan”	The contribution of the Karakhan leader Satuk Bogra Khan and his descendants to the strengthening of Islam is described
3	Jamal al-Qarshi	“Mulhaqat as-Surah”	It is appendix to “as-Surah min as-Sihah”

Scholars’ historical works are based on local geographical and historical periods. Although Jamal al-Qarshi’s appendix to “Surah” is not a separate historical book, it contains valuable historical and geographical information. One distinctive feature of his works is that the chapters are named after medieval cities as Almalyq, Balasagun, Kashgar, etc.

Philosophy

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi (258/871 - 339/950). About Philosophy of Aristoteles and Plato: “al-Jam’ bayna ra’yay al-hakimayn Aflaton wa Aristutalis”, “Falsafat Aflaton wa ajza’uha wa maratib ajza’iha”; “Yanbaghi an yuqaddama qabla ta’allum al-falsafa”; “al-Fusul al-Hikamiya”; “Ara’u ahl al-madina al-fadila”; “Uyun al-masa’il”, “At-Tanbih ‘ala sabil as-sa’ada”, “Kitab al-wahid wa al-wahda”, “Risala fi ithbat al-mufaraqat”, “Al-Mabadi’ allati biha qiwam al-ajsam wa al-a’rad allati laha”, “Al-Fusus as-saghir”, “Fusul muntaza’a min aqawil al-qudama”, “Al-Maqala fi ma’ani al-’aql”, “Ihsa’ al-’ulum”, “Risala fi anna al-wahid yuqal ‘ala

anha kathira” [1, p.37]. And Amir Ismail al-Husayni al-Farabi (849/1489) has a commentary on Abu Nasr al-Farabi’s “Fusus al-Hikam” [3, p.295].

In the field of philosophy, scholars from Farab have been identified as prominent figures. Philosophical works are concerned with the examination of various periods and branches of philosophy. For instance, the content of Abu Nasr’s works encompasses novel interpretations of ancient texts, the concept of utopia, the classification of sciences, and the notion of intellect.

Literature

Table 3. List of scholars and their works on Literature

№	Author	Title of works
1	Khoja Ahmed Yasawi (1166)	“Diwani Hikmet”
2	Ahmed ibn Mahmud Yugneki	“Hibat al-Haqaiq”
3	Mahmud al-Farabi	“Sahifa al-fasakha”
4	Muayyiduddin al-Zhendi	“al-Qasida al-lamiya” in poetic form
5	Tazhuddin Ahmed al-Zhendi	“Juhd al-muqill wa jahd al-mustadill”
6	Ahmed ibn Mahmud Tarazi	“Mukhtasar sharh al-kawakib ad-durriya”
7	Shams Tarazi	“Kesikbas zhaily dastan”
8	Yusuf Balasaguni (1020-1077)	“Qutadgu Bilig”

Here are a few observations regarding the works. Mahmud al-Farabi’s “Sahifa al-fasaha” is arranged alphabetically and consists of three chapters: 1) Hadiths, 2) Proverbs and wise thoughts, and 3) Arabic couplets [3, p.299; 5, p.1076]. Shams Tarazi’s “Kesikbas zhaily dastan” (Epic of Kesikbas) was written in Turkic in the form of a manzuma (poetic composition). His name appears only in this work. According to researchers, the author of the work may have been Shams Tarazi, or the work may have been dedicated to him [3, p. 209; 4, p.157-162; 6, p.7].

Literary works were mainly written on religious themes, with some intended for officials and most published as guidance for ordinary people. While literary works were published in Arabic, the language of civilisation at that time, the works of Shams Tarazi and Balasaguni were written in Turkic.

Ethics

Abu Nasr Muhammad al-Farabi’s (258/871 - 339/950) “Risala fi al-akhlaq”, “Kitab ihsa al-iqaat” [1, p.37]. And Abu al-Qasim Imaduddin al-Farabi’s (1130-1210) “Khulasa al-haqaiq” has survived to this day [3, p.293]; “Misbah al-janan wa mafatih al-janan”, “Jalail al-akhbar wa fadail al-akhbar”, “Khulasa al-maqamat”, “Salak al-jawahir wa nashr al-zawahir”, “Sahifa al-fasaha fi al-hadith wa al-fasaha”, “Unwan al-mawaiz.”

Politics. Abu Nasr Muhammad al-Farabi’s “Kitab as-siyasa al-madaniya”, “Tadbiru Siyasa al-alam” [1, p.37].

Music. Abu Nasr Muhammad al-Farabi’s works “Kitab al-musiqa al-kabir”, “al-Madkhal ila sina’a al-musiqa” [1, p.37].

The preponderance of Farabi scholars in the field of socio-political sciences is manifestly evident from the content of their works.

Classification of works on Islamic sciences

Although Islamic sciences are part of the humanities, due to the large number of works covered, they need to be addressed in a separate subtopic.

Quranic sciences

Abu Hafs Umar ibn Uthman al-Zhendi (550/1155) wrote “Tafsiru Surat al-Fatiha” (Exegesis of Surah al-Fatiha) [1, p.39]. And Burhanuddin Ahmad al-Farabi’s (1174) “Zallat al-qari” is a work about correcting mistakes made during Quran recitation [3, p.292]. The authors’ works were focused on specific issues and can be said to have been written to meet the needs of the general public.

Fiqh (Islamic jurisprudence)

Table 4. List of scholars and their works on fiqh

№	Author	Title of works
1	Abu Ali al-Hasan al-Farabi	commentary on Abu Ishaq ash-Shirazi’s “al-Muhazzab” based on Shafi’i school [3, p.301]
2	Qawamuddin Amir Katib al-Farabi al-Itqani	“Ghayat al-bayan”, “Fi tarki raf’ al-yadayn”, “Fi ‘adam sihhah al-jumu’a fi mawdi’ayn min al-balad”, “Manzumat ad-durar”
3	Muhammad ibn Muhammad al-Kerderi(827/1424)	“al-Bazzaziya fi al-Fatawa” [7, p.242] and commentary on “Mukhtasar al-Quduri”[5, p.1631]
4	Abdulghafur/ Abdulghaffar ibn Luqman al-Kerderi(562/1166)	commentaries on “al-Jami’ as-saghir” and “al-Jami’ al-kabir” of Muhammad Hasan Shaybani and “al-Mufid wa al-mazid” on Abu al-Fadl al-Karmani’s “at-Tajrid” [8, p.32]
5	Shamsul-aimma Abdullah al-Kerderi	“ash-Shafi” contains basic principles of Hanafi madhhab [3, p.266; 5, p.1023].
6	Shamsul-aimma Muhammad Kerderi(642/1244)	“Risala fi ta’yidi mazhabi Abi Hanifa”, “ar-Raddu ala man yu’anidu Aba Hanifa”, “Risala fi ar-radd ala Abi Hamid al-Ghazali wa al-Juwayni” [1, p.35]
7	Abu al-Azhar Muhammad al-Ispizhabi	commentary on Muhammad Hasan Shaybani’s “al-Jami’ as-saghir” [3, p.269]
8	Bahauddin Muhammad al-Ispizhabi (13th cent.)	“al-Hawi fi mukhtasar at-Tahawi” and “Zad al-fuqaha sharh mukhtasar al-Quduri” [9, p.14].
9	Ali ibn Muhammad al-Ispizhabi (535/1140)	commentary on “Mukhtasar at-Tahawi” [10, p.212; 11, p.187; 12, p.181; 13, p.21]
10	Abu Nasr Ahmad ibn Mansur al-Ispizhabi (480/1087)	commentaries on “al-Jami’ al-Kabir”, “al-Jami’ as-Saghir”, “al-Kafi”, “Mukhtasar at-Tahawi” [3, p.268]
11	Husamuddin Omar al-Ispizhabi	“Mukhtasar fi Khilafiyat al-Mabsut” [1, p.36]
12	Ala al-Ispicabi	“Ta’liqa ala wiqaya ar-riwaya” [14]
13	Mawla Abdulwahid as-Sayrami	commentary on “an-Nuqaya” [3, p.280]
14	Husamuddin Hussein as-Sygnaqi	“an-Nihaya fi Sharh al-Hidaya”, “al-Wafi fi Sharh al-Muntahab” [1, p.37]
15	Husamuddin al-Barshynlyghi	“Hadiyat al-Mahdi min hidayat al-muhtadi” [15, p.189]
16	Hibatullah Tarazi	commentary on “al-Jami’ al-kabir” [16, p.71]
17	Tazhuddin Ahmad al-Zhendi	“Manzuma fi al-faraid” on inheritance and “al-Mulakhhas” on family jurisprudence [1, p.30]

Although modern Kazakhstan follows the Hanafi-Maturidi school of Islam, historical records confirm that the Shafi'i and Hanafi schools of Sunni Islam coexisted harmoniously during the Middle Ages. al-Marghinani's (1117-1197) "al-Hidaya" is considered a classic of Hanafi Islamic law, and almost all later sources refer to it [17, p.71]. In addition to being considered a scholar of the Turkestan region, Marghinani can be regarded as a graduate of the Ispizhab school of fiqh. This is because among his teachers were Abu ar-Rida Muhammad at-Tarazi [11, p.363-364; 15, p.112-121; 18, p.25; 19, p. 413; 20, p.16] and Ali al-Ispizhabi. Along with works covering most fiqh topics, treatises dedicated to specific areas such as inheritance, family law, and individual matters of worship also came to the forefront.

Usul fiqh (principles of Islamic jurisprudence)

Table 5. List of scholars and their works on usul fiqh

№	Author	Title of works
1	Hibatullah at-Tarazi	"Tabsirat al-asrar fi sharh al-manar" [16, p.71]
2	Qawamuddin al-Itqani	"at-Tabyin" commentary on Husamuddin al-Akhsikasi's "al-Muntakhab fi al-usul al-madhab"
3	Husamuddin Hussein as-Syghaqi	"al-Wafi fi usul al-fiqh"; "al-Kafi sharh al-Bazdawi" comm. on Fakhr al-Islam Bazdawi's "Kanz al-usul"
4	Abdussamad al-Farabi (1308)	commentary on Nasir al-Din al-Baidawi's "Minhaj al-usul fi ilm al-usul" [21, p.574]
5	Mawla Muhammad al-Farabi	commentary on Nizam al-Din al-Shashi's "Usul al-Shashi" [3, p.298]

In Usul al-Fiqh, scholars mainly focused on interpreting classical works. Notably, the methods of al-Bazdawi and al-Shashi are frequently taught in Maturidi madrasas.

Aqidah (Creed system)

Table 6. List of scholars and their works on aqidah

№	Author	Title of works
1	Hibatullah at-Tarazi	"Sharh aqidah at-Tahawi", "Tabsira fi usul al-din"
2	Qawamuddin Itqani	"ar-Risala al-Ala" covered both aqidah and shari'a
3	Husamuddin Syghaqi	"at-Tasdid fi sharh at-tamhid li qawa'id at-tawhid"
4	Abdussamad Farabi	commentary on al-Baydawi's "Tawali' al-anwar min matali' al-anzar" [21, p.574]
5	Mulla Ahmed al-Zhendi	"Hashiya ala sharh al-Aqaid an-Nasafiya", "Sharh risala fi at-tawhid" [4, p.120]
6	Tazhuddin al-Zhendi	"Sharh al-aqaid al-adudiya" [1, p.40]
7	Shamsul-aimma al-Kerderi	"al-Haqq al-mubin fi irhas shubah al-mubtalin" [1, p.35]
8	Khaharzada Muhammad Kerderi	"al-Jawahir al-manzuma fi usul ad-din" [1, p.35]

Although the majority of works on creed are commentaries, there are also glosses (Hashiya) and individual works. Additionally, scholars' frequent commentaries on

the creed texts of Tahawi and Nasafi indicate that these works have been studied and remain relevant from that time until today.

Tasawwuf

Abu Abdullah Muayyiduddin al-Zhendi (691/1292). His works: “Sharkhu fusus al-hikam”, “Risala fi at-tasawwuf”, “Nafha al-ruh wa tuhfa al-futuh”, “Sharkh al-kalimat as-sufiya”, “Nukat al-ashq” [1, p.40].

Manaqib, tazkira (hagiography, biography)

1. Haji Mahmudi al-Ispizhabi’s “Tazkira al-awliya” and Muhammad ibn Muhammad al-Kerderi’s “Manaqib al-imam al-a’zam Abi Hanifa” [1, p.35]. As previously mentioned in the fiqh section, we see that Kerderi scholars wrote treatises that defended Imam Abu Hanifa and responded to those who opposed him, and as we can see in this section, they also wrote manaqib (hagiographic) collections.

Classification of works on exact sciences

Mathematics

Qawamuddin Amir Katib al-Farabi al-Itqani’s “al-Lubab fi al-ilm al-hisab” [3, p. 170]. And Jamaluddin Sa’id ibn Muhammad as-Sughdi at-Turkistani’s “ar-Risala al-alawiya fi al-masail al-hisabiya” [1, p.34].

Logic

Table 7. List of scholars and their works on logic

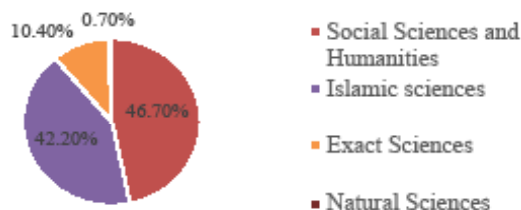
№	Author	Title of works
1	Muhammad Abdullah al-Farabi	“Sharh al-ghurra al-mantyq” [1, p.303]
2	Abu Nasr Muhammad al-Farabi	“Kitab al-burhan”, “Risala fi al-qiyas”; “Tafsiru kitab al-madkhal fi sina’a al-mantiq”; “ar-Risala al-mantiqiya as-samaniya”, “al-Alfaz al-musta’mala”, “Risala fi al-aql”
3	Tazhuddin al-Zhendi	“Mukhtasar al-islah al-mantiq”, “Sharh al-adab al-adudiya”, “Sharhu adab al-bahth wa al-munazara”, “Risala fi al-mantiq”, “Sharhu Risala as-sughra wa al-kubra” [3, p.349]

Classification of natural sciences

Astronomy.

Abu Nasr Muhammad al-Farabi’s “Maqala fi ahkam an-nujum” (Treatise on Astrology). Although it is called astrology, it belongs to the branch of astronomy, because until the 17th century, these two sciences were unified.

We presented the sectoral distribution of works examined during the research in the table below.

Figure 1. Sectoral distribution of covered works

The figure demonstrates the contribution of scientists from Kazakh lands to various fields of science known today. Approximately half are related to social sciences and humanities, while over 40 percent cover various branches of Islamic sciences. Along with humanities, works written in exact and natural sciences account for one-tenth of the total. Thus, the article encompasses and classifies by subject a total of 134 works. It should be noted that we do not limit the number of scholars from Kazakh lands and their works to this figure. This is because there are scholars whose names have reached us, but whose works have not survived to the present day.

Conclusion

In conclusion, this research encompasses renowned and original works from the legacy of scholars from Kazakh lands who contributed to the development of civilization and science at both local and global levels. A classification by scientific fields was provided. By understanding the reasons behind the creation of these works and how well they met the demands of their time, we can draw meaningful conclusions about contemporary scientific research methodologies. Therefore, any Islamic scholar or researcher should take this into account when examining the history of Kazakhstan. There are still works whose authors' biographical details remain unknown and whose manuscripts are yet to be fully examined. We need to clarify the names of scholars and their attributed works, analyze them thoroughly, and determine their relevance and benefits for our present day.

List of references

- 1 Zhamashev A.Sh., Kurmanaliyeva A.D., Yeleussyzbayeva N.M. The Legacy of Scholars From the Kazakh Steppe in the Library of Suleymaniye. // Әл-Фараби әлеуметтік-гуманитарлық зерттеу журналы. – 2024. – №3(87). – P. 31-43.
- 2 Керім Ш. Қазақстан исламтануының аса көрнекті өкілдері. – Астана, 2018. – 238 б.
- 3 Жамашев А.Ш. Сайын даланың саңлақ ғұламалары. – Алматы: Дәуір, 2022. – 508 б.
- 4 Дербісәлі Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: «Рауан», 1995. – 238 б.
- 5 Катиб Челеби. Кашф аз-зунун ан асами әл-кутуб уә әл-фунун. – Бейрут, 1941. – 2-т. 2054 б.
- 6 Ахметгалеева Я. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». – Москва: Наука, 1979. – 192 с.

- 7 Катиб Челеби. Кашф аз-зунун ан асами эл-кутуб уэ эл-фунун. – Бейрут, 1941. – 1-т. 940 б.
- 8 Хайруддин эз-Зирикли. эл-Ағлам. – 2002. – 4-т. 334 б.
- 9 Илесбеков Б., Керім Ш., Жамашев А. Ахмад ибн Мансур және басқа да испиджабтық ғалымдар // ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2020. – №2(22). – 11-18 б.
- 10 Ибн Кутлубұға. Тәж әт-таражим. – Дамаск: «Дәр әл-қалам», 1992. – 367 б.
- 11 Кураши. эл-Жауаһир эл-мудья фи табақат эл-ханафия. Қаһира: «Һажар», 1993. – 2-т. 723 б.
- 12 Кураши. эл-Жауаһир эл-мудья фи табақат эл-ханафия. Қаһира: «Һажар», 1993. – 3-т. 651 б.
- 13 Кайрбеков Н.Е. Место и значение Мухаммада ибн Ахмада ал-Исбиджаби в истории мусульманского права в Центральной Азии (на основе данных его сочинения «Зад ал-фукаха»). Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). Алматы: «ЕУИК Нур-Мубарак», 2017. – 121 б.
- 14 Alâ' el-İsbîcâbî. Ta'lika alâ Vikâyeti'r-Rivâye fi Mesâ'ili'l-Hidâye ve Şerhihâ. Kaside-cizade, 725-006:31-35 yk. SüleymaniyeKütüphanesi.
- 15 История Казахстана в арабских источниках. Извлечения из сочинений XII-XVI веков. Отв. ред.: Муминов А. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2006. – 3-т. 272 б.
- 16 Хайруддин эз-Зирикли. эл-Ағлам. – 2002. – 8-т. 349 б.
- 17 Сафиуллина Аль-Анси. Книги на арабском языке мусульман Волго-Уральского региона. – Казань: Болгарская исламская академия, 2018. – 162 с.
- 18 Димашки. Таудых эл-муштабаһ. – Бейрут: «Муэссаса әр-рисала», 1993. – 6-т. 448 б.
- 19 Зәһаби. Тарих әл-ислам. – Бейрут: «Дәр әл-китаб әл-араби», 1993. – 39-т. 415 б.
- 20 Кәтиб Челеби. Кәшф әз-зунун ған әсәми эл-кутуб. Бағдад: «Мәктаба әл-мусанна», 1941. – 2-т. 2054 б.
- 21 эл-Бағдади. һадия эл-арифин. – Ыстамбұл: «Уакала әл-мағариф», 1951. – 1-т. 842 б.

Transliteration

- 1 Zhamashev A.Sh., Kurmanaliyeva A.D., Yeleussyzbayeva N.M. The Legacy of Scholars From the Kazakh Steppe in the Library of Suleymaniye. // Al-Farabi aleumettik-gumanitarly-qzertteuzhurnaly. – 2024. – №3(87). – P. 31-43.
- 2 Kerim Sh. Qazaqstan islamtanuynyng asa kornekti okilderi [The most prominent representatives of Islamic studies in Kazakhstan]. – Astana, 2018. – 238 b.
- 3 Zhamashev A.Sh. Sajyn dalanyng sanglaq ghulamalary [Outstanding Scholars of the Great Steppe]. – Almaty: Dauir, 2022. – 508 b.
- 4 Derbisali A. Qazaq dalasyng zhuldyzdary [Stars of the Kazakh Steppe]. – Almaty: «Rauan», 1995. – 238 b.
- 5 Katib Chelebi. Kashf az-zunun an asami al-kutub wa al-funun [Uncovering the suspicions about the names of books and arts]. – Bejrut, 1941. – 2-t. 2054 b.
- 6 Ahmetgaleeva Ja. Issledovanie tjurkojazychnogo pamjatnika «Kisekbash kitaby» [Research of the Turkic-language monument “Kisekbash Book”]. – Moskva: Nauka, 1979. – 192 s.
- 7 Katib Chelebi (1941) Kashf az-zunun an asami al-kutub wa al-funun [Uncovering the suspicions about the names of books and arts]. Bejrut. 1941. 1-t. 940 b.
- 8 Hajruddin az-Zirikli. al-Aghlam [Scholars]. – 2002. – 4-t. 334 b.
- 9 Ilesbekov B., Kerim Sh., Zhamashev A. Ahmad ibn Mansur zhane basqa da ispidzhabtyq ghalymdar [Ahmad ibn Mansur and other Ispizhabi scholars] // QazUU Habarshysy. Dintanu serijasy. – 2020. – №2 (22). 11-18 b.
- 10 Ibn Qutlubugha. Tazhat-tarazhim [Crown of translations]. Damask: «Dar al-qalam», 1992. – 367 b.

- 11 Qurashi. al-Zhawahir al-mudyja fi tabaqat al-hanafija [Luminous jewels in the tap layers]. Qahira: «Hazhar», 1993. – 2-t. 723 b.
- 12 al-Qurashi. al-Zhawahir al-mudyja fi tabaqat al-hanafija [Luminous jewels in the tap layers]. Qahira: «Hazhar», 1993. – 3-t. 651 b.
- 13 Kajrbekov N.E. Mesto i znachenie Muhammada ibn Ahmada al-Isbidzhabi v istorii musul'manskogo prava v Central'noj Azii (na osnove dannyh ego sochinenija «Zad al-fukaha») [The place and significance of Muhammad ibn Ahmad al-Isbijabi in the history of Muslim law in Central Asia (based on data from his work “Zad al-fuqaha”)]. Dissertacija na soiskanie stepeni doktora filosofii (PhD). – Almaty: «EUIK Nur-Mubarak», 2017. – 121 b.
- 14 Alâ' el-İsbicâbi. Ta'lika alâ Vikâyeti'r-Rivâye fi Mesâ'ili'l-Hidâye ve Şerhihâ. Kasidecizade, 725-006:31-35 yk. Süleymaniye Kütüphanesi.
- 15 Istoriya Kazahstana v arabskih istochnikah. Izvlechenija iz sochinenij XII-XVI vekov [History of Kazakhstan in Arabic Sources. Excerpts from works of the XII-XVI centuries]. Otv. red.: Muminov A. – Almaty: «Dajk-Press», 2006. – 3-t. 272 b.
- 16 Hajruddin az-Zirikli. al-Aghlam [The Scholars]. – 2002. – 8-t. 349 b.
- 17 Safiullina Al'-Ansi. Knigi na arabском jazyke musul'man Volgo-Ural'skogo regiona [Books in Arabic by Muslims of the Volga-Ural region]. – Kazan': Bolgarskaja islamskaja akademija, 2018. – 162 s.
- 18 Dimashqi. Taudyh al-mushtabah [Clarify the suspect]. Bejrut: «Muassasa ar-risala», 1993. – 6-t. 448 b.
- 19 az-Zahabi. Tarih al-islam [History of Islam]. – Bejrut: «Dar al-kitab al-arabi», 1993. – 39-t. 415 b.
- 20 Katib Chelebi. Kashf az-zunun an asami al-kutub [Uncovering the suspicions about the names of books and arts]. Baghdad: «Maktaba al-musanna», 1941. – 2-t. 2054 b.
- 21 al-Baghdadi. hadija al-arifin [The gift of those who know]. Ystambul: «Uakalaal-magharif», 1951. – 1-t. 842 b.

**Жамашев А.Ш., Құрманалиева А.Д., Елеусызбаева Н.М., Абдилла М.
Қазақ даласынан шыққан ғалымдар еңбектерінің классификациясы**

Аңдатпа. Орта ғасырларда қазақ даласынан әлемдік өркениетке елеулі үлес қосқан атакты ғалымдар шықты. Олар философия, әдебиет, математика және ислам ғылымдары бойынша маңызды ғылыми еңбектер жазып, тарихта өшпес із қалдырды. Тарихи-өмірбаяндық жазбалар бұл ғұламалардың өмірі, еңбектері, діни және мемлекеттік қызметтері туралы құнды мәліметтер береді. Бұрын қазақ жерінен шыққан ғалымдар көбінесе географиялық ерекшеліктеріне қарай топтастырылатын. Бұл мақаланың мақсаты – ғалымдардың еңбектерін ғылым салалары бойынша пәндік тұрғыдан жіктеп, ортақ белгілеріне қарай талдау жасап, болашақ кешенді әрі әдіснамалық зерттеулерге негіз қалау. Осылайша, Испиджаби, әл-Фараби, Сығнақи және басқа да ғұламалардың еңбектері қарастырылып, олардың ғылымдағы орны айқындалады. Зерттеуде әр өңірден шыққан ғұламалардың ғылыми еңбектері ғылым салаларына жіктеліп, топтау және классификация жасау арқылы көрсетіледі, сонымен қоса, бұл жұмыс жалаң классификациямен шектелмейді, шығармалардың географиялық, тақырыптық белгілері бойынша ұқсастықтары мен айырмашылықтарына анализ жасалады.

Түйін сөздер: қазақ даласының ғалымдары, еңбектер классификациясы, Түркістани, Фараби, салалық классификация, шариғи ғылымдар, жаратылыстану ғылымдары.

**Жамашев А.Ш., Курманалиева А.Д., Елеусызбаева Н.М., Абдилла М.
Классификация трудов, написанные учёными казахской степи**

Аннотация. В средние века из казахской степи вышли известные учёные, внесшие значительный вклад в мировую цивилизацию. Они оставили неизгладимый след в истории, написав важные научные труды по философии, литературе, математике и исламским наукам. Историко-биографические записи предоставляют ценную информацию о жизни, трудах, религиозной и государственной деятельности этих ученых. Раньше ученые, выходцы из казахской земли, часто группировались по географическим особенностям. Цель данной статьи - классифицировать труды ученых по отраслям науки с предметной точки зрения, проанализировать их по общим признакам и заложить основу для будущих комплексных и методологических исследований. Таким образом, будут рассмотрены труды Испиджаби, Фараби, Сыгнаки и других ученых, и определено их место в науке. В исследовании научные труды ученых из разных регионов представлены путем классификации, группировки и классификации по отраслям науки; более того, эта работа не ограничивается простой классификацией; анализируются сходства и различия работ по географическим и тематическим признакам.

Ключевые слова: ученые казахской степи, классификация трудов, Туркестани, Фараби, отраслевая классификация, шариатские науки, естественные науки.

Received 02.07.2025

Accepted 01.09.2025

THE ETHICAL VALUE SYSTEM IN THE INTERRELATION OF THE INDIVIDUAL, SOCIETY, AND CIVILIZATION IN AL-FARABI'S DOCTRINE*

¹Suleimenov P., ²Zhumazhanova F., ³Aubakirova K. *,

^{1,2}Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

³Korkyt Ata Kyzylorda University (Kyzylorda, Kazakhstan)

¹spirimbek@mail.ru, ²aubakirova.kunduzay@gmail.com, ³farahanum@mail.ru

□¹Сүлейменов П.М., ²Жұмажанова Ф.Т., ³Аубакирова Қ.Қ.*

^{1,2}Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан) □ □

³Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті (Қызылорда, Қазақстан)

¹spirimbek@mail.ru, ²aubakirova.kunduzay@gmail.com, ³farahanum@mail.ru

Abstract. Some of the works of the medieval scholar Abu Nasir al-Farabi that have survived to this day are treatises written in a socio-ethical context. In this article, problems in Al-Farabi's treatises such as "Kitab al-Aadab al-Mulukiyya wa al-Akhlaq al-Ikhtiyariyyah" (كتاب الآداب الملوكية والخلق الاختيارية), "Kitab tahsil al-Sayada" (كتاب تحصيل السعادة) - About the Attainment of Happiness), "Kitab Fusul al-Madani" (كتاب فوسل المدني) - Sayings of a statesman), "Kitab al-Siyaasaat al-Madaniyya" (كتاب السياسة المدنية) - Civil Policy), "Kitab al-Tanbih ala sabil al-Saada" (كتاب التنبيه على سبيل السعادة) - Happiness guidance) and "Kitab Araa Ahlu al-Madina al-Fadila" (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) - Thoughts of the residents of the benevolent, virtuous city) are considered. In addition, based on the manuscript of the above-mentioned treatises of al-Farabi, a comprehensive analysis of his thoughts on human, society and ethnic values is made. Philosophical thoughts of Abu Nasir al-Farabi in the treatises written in the Middle Ages have not lost their importance even in today's globalization era. The works of the medieval thinker on ethnic values are an invaluable treasure for the benefit of all mankind.

Key words: al-Farabi, individual, society, civilization, ethical values, philosophical treatises.

Introduction

Abu Nasir al-Farabi, who was born in the early territory of Kazakhstan, is one of the spiritual-intellectual phenomena that has become a cultural symbol of the country thanks to the efforts of Kazakh scientists. His rich legacy in many fields of knowledge is a historical example of the cultural achievements of the world's philosophical and scientific thought and the world community recognizes it. The cultural phenomenon of al-Farabi originated from the Turkic environment,

* This research is funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No AP26199967)

* Author-correspondent - Aubakirova K., farahanum@mail.ru

which was able to realize the continuity of ancient and medieval knowledge, to deepen and develop it in Islamic culture, and to pass it on to the next generation thanks to its followers. Currently, the name Al-Farabi, as well as his encyclopedic heritage, has acquired the status of a symbol of national wealth and rich cultural tradition that once took place in the territory of Kazakhstan in our country.

As the history of humankind shows, socio-political thought has long been drawn to the ideals of living and the opinions of great men on this subject. The best models have historically been anchored in the concept of the ideal, which implies a high degree of perfection and value. It plays an important role in the cognitive, religious, social, moral and aesthetic aspects of human and social life, as it performs the function of determining formativeness. Analyzing the problem of personality formation and improvement in the teachings of Eastern thinkers, solving the problems we have raised gives the basis for the following conclusions. Al-Farabi's conceptions of human problems prove that the thinker developed and advanced lofty ideas in accordance with the spirit of the times in which he lived. Moreover, these ideas have not lost their importance even today. Thanks to that, humanistic philosophy and ethical issues became established and became an integral part of philosophy in the East. The problems put forward by Eastern thinkers have become the main problems of the history of philosophy in general. Al-Farabi's philosophy is, in fact, rationalistic and distinguished by its humanism, its belief in the capabilities of the human mind, its ability to change, and its ability to achieve perfection and happiness. It is very important that Al-Farabi's philosophical concepts reveal the meaning direction of human life in the modern socio-cultural space. At the same time, the topic under study is considered to be very relevant and innovative.

Methodology

In the article, the issues raised in Abu Nasir al-Farabi's following treatises will be discussed: «Kitab tahsil al-Sayada» («كتاب تحصيل السعادة» - About the achievement of happiness), «Kitab al-Tanbih al-a»a baabal al-Sayada» («كتاب التنبيه على سبيل السعادة» - Showing the way to happiness), «Kitab al-Siyaasaat al-Madaniyya» («كتاب السياسات» - «Civil Policy»), «Kitab Fusul al-Madani» («كتاب فصول المدني» - Sayings of a Statesman), «Kitab Araa Ahlu» «al-Madina al-Fadila» («كتاب راحة أهل المدينة الفاضلة» - Thoughts of the benevolent and virtuous city dwellers) and «Kitab al-Aadab al-Mulukiyya wa al-Akhlaq al-Ikhtiyariyyah» («كتاب الأدب الملوكية والأخلاق الاختيارية»). Based on the manuscript of the above-mentioned treatises of Abu Nasir al-Farabi, a comprehensive analysis of his thoughts on human, society and ethnic values is made. In addition, in the course of the study, the opinions of foreign and domestic researchers on the topic are cited as a scientific basis and source in the works of the authors. Since the object of research is manuscript texts, methods of analysis, description, and hermeneutic analysis were used.

Al-Farabi's treatises written in the socio-ethical direction and the problem of Akhlaq (morality)

A person lives in a network of orders immeasurably stronger than himself: society, culture and language, traditions and norms, technologies affect him so much that they,

so to speak, slowly enter the inner soul of a person and take a firm place there. Desire and duty, mind and madness, consciousness and unconsciousness are all examples of external order. As we mentioned above, the problem of man and humanity has been worrying scientists and philosophers for a long time. In classical philosophy, a person is defined as a rational being. Thanks to the mind, a person understands the laws of the universe, discovers science, invents technology, transforms nature and creates a new living environment. Along with intelligence, other spiritual qualities of a person can be demonstrated: a person develops faith in God, learns to distinguish between good and evil, knows that he will die, remembers the past and has faith in the future [1, p. 18].

The presence of an attitude towards adopting an ideal model of behavior, activity, creativity in the mind of a person or society is related to the belief in the correctness of such an attitude, that is, it requires a free and conscious choice of such an attitude. A person is considered a free person if he lives and acts according to his own goals, not according to the goals imposed by external forces. A person cannot be a tool of someone's interests and manipulations, just as he cannot be a passive being who accepts the pressure of any external situation. A person will live as a free person only when he consciously makes a choice for the good of humanity and acts in accordance with such understanding, perception and choice.

In our era, a person can be classified as a type that changes quickly in a totalitarian system, because we often meet the image of such a person, that is, a person who is tired in a senseless space, that is, in our daily life. Here, Al-Farabi preached the ideas of humanism, exalted the beauty of people's actions, called them to mutual understanding and peace. It would be appropriate to say that these ideas of the thinker were very progressive in nature, although it seemed that they would not be realized [2, p. 9].

Abu Nasir Al-Farabi, in the distant Middle Ages, when he lived, sought the welfare of all humankind and wanted them to live happily. In order to achieve this great goal, he showed the way to happiness and created a classification of the fields of science that should be mastered by human beings. Logic, mathematics, arithmetic, geometry, optics, physics, music, metaphysics, religious teachings and other branches of science were considered to be interconnected and connected. He also wrote a special treatise on what to know before studying philosophy. He proposed new ideas in the direction of creating an environment suitable for the life of all humankind. We can clearly see this from the treatise «Mabadi ara ahl al-Madina alfadilah wa mudadatih» (Viewpoints of the residents of the benevolent and good city and its problems). In this treatise, from the stages of things in the world, the problem of man, his mind, the problem of socio-ethical values in society, the will and choice, the necessity of human collectivity and mutual help were discussed [3, p. 64].

A certain part of the treatises of Abu Nasir al-Farabi that have reached us are treatises written in the socio-ethical direction such as «Kitab tahsil al-Sayada» («كتاب تحصيل السعادة» - About the achievement of happiness), «Kitab al-Tanbih al-a'a baabal al-Sayada» («كتاب التنبيه على سبيل السعادة» - Showing the way to happiness), «Kitab al-Siyaasaat al-Madaniyya» («كتاب السياسات المدنية» - «Civil Policy»), «Kitab Fusul al-Madani» («كتاب فصول المدني» - Sayings of a Statesman), «Kitab Araa Ahlu al-Madina al-Fadila» («كتاب راعة أهل المدينة الفاضلة» - Thoughts of the benevolent and virtuous city dwellers) and «Kitab al-Aadab al-Mulukiyya wa al-Akhlaq al-Ikhtiyariyyah» («كتاب الأدب الملوكية والأخلاق الاختيارية»). In his treatises, he wrote about how everything in the

world appeared the types of life, man and his abilities, the emergence of society, the forms of collective living, the behavior of its citizens and the requirements for a just leader, the problems common to benevolent city dwellers, the differences between will and choice, the concepts of happiness and justice are discussed from various angles.

In this regard, «although the topics of Al-Farabi's socio-ethical works are the same, in each of these works he presents something new, deepens the principles presented in other works or considers them from a new perspective» (Al-Farabi, 1975: 385). In a word, the philosophical thoughts and topics discussed by Abu Nasir al-Farabi, who lived in the distant Middle Ages, have not lost their relevance today. On the contrary, in today's era of globalization, it is indisputable that Al-Farabi's treatises, which seek the benefit of all mankind, have their own place in glorifying the values common to all mankind, creating an environment suitable for the peaceful and happy life of all people, and bridging the gap of understanding between the East and the West.

Actually, according to al-Farabi, akhlaq (ethics, morality) has a great importance similar to the function and role of logic. Just as the science of logic establishes the laws of knowledge, morality also establishes the basic laws that a person should follow in his behavior, although it can be said that morality is higher than logic in terms of the importance of practice and action.

Al-Farabi's political views and thoughts, formed on the basis of akhlaq (ethics, morality), can be connected with the presentation of the city-state to mankind, which has reached the limit of rationality and goodness, humanity and charity, love and affection. In fact, according to Al-Farabi, the goal of akhlaq (morality) is to achieve happiness.

In other words, «the highest category of al-Farabi's ethics is happiness, because the good that is needed for itself and not for anything else, and the highest good is concentrated in this happiness. In particular, cosmology and ethics, general philosophical structure and its practical meaning are combined in this framework» [٤]. This is confirmed by al-Farabi's treatises such as «Kitab tahsil al-Sayada» («كتاب تحصيل السعادة» - About the achievement of happiness), «Kitab al-Tanbih al-a'a baabal al-Sayada» («كتاب التنبيه على سبيل السعادة» - Showing the way to happiness). In these treatises, al-Farabi said: «If the goal of a person's life is to achieve happiness – the highest maturity, then he should receive everything that leads to it according to his ability. Not all people are naturally aware of the concept of happiness and other things they should know. For that, he needs an intelligent teacher and mentor». In addition, he insists: «If the goal of a person's life is to achieve the highest happiness, then he should know what happiness is, and then make it his ideal and strive for it». Thus Al-Farabi said: «A person's achievement of the first intellectual things is his first perfection. Because he uses them in the last stage of perfection. This is what happiness is». In summary, al-Farabi argues that there are four types of moral virtues». They are: «al-Fadail al-Nazariyya» («الفضائل النظرية» – theoretical virtues), «al-Fadail al-Fikriyya» («الفضائل الفكرية» – intellectual virtues), «al-Fadail al-Akhlaqiyya» («الفضائل الفكرية» – ethics, morals, moral qualities) and «al-Fadail al-Ilmiyya (as-Sina'aat)» («الفضائل العلمية (الصناعات)» – scientific and industrial virtues). These mentioned virtues seem to be the main idea in al-Farabi's treatises. The virtues and high human values mentioned in each work are propagated and glorified within the framework of the Muslim worldview [٥, p. ٧٧-٧٨].

Al-Farabi is the first Muslim philosopher to attempt to harmonize Greek philosophy with Islamic tradition since the tenth century. The great Muslim scholars and philosophers who succeeded Al-Farabi, Avsenna and Averroes (Ibn Rushid) recognized Al-Farabi's outstanding contribution not only to Islamic Arab philosophy, but also to world philosophy in general. As an intellect, scholar and philosopher, Al-Farabi had to think deeply in a society free from social and political evil and abuse. He had to think about a perfect society, a question that occupied the minds of ancient philosophers, modern and future philosophers. One of the main occupations of philosophy over the centuries has been to help humanity keep pace with human values and virtues; striving for perfection and happiness [6, p. 19].

«Unlike ancient Greek philosophers, he did not limit the concept of «Human» to ethnic frameworks. Asserting the idea of the possibility of introducing people to knowledge, regardless of their natural, social, religious affiliation, Al-Farabi put forward a proclamation of the ideals of universal humanism» [7, p. 129]. According to Tanabaeva and other employees, Al-Farabi humanism «has an intellectual, educational nature. In his view of man, he proceeds from the recognition of certain universal natural properties that they realize in intelligent activity» [6, p. 19].

The main goal of human cooperation, according to Al-Farabi, is to achieve absolute perfection and true happiness (i.e. spiritual happiness). This can be achieved by virtuous means of good and justice, as well as by means of rational knowledge. Nader argues that «Avicenna agrees with Al-Farabi that happiness is achieved by reflecting on eternal realities in an active mind. The misfortune of ignorant souls arises in their sense that they are far from these realities and their origins. Therefore, there is no significant difference between the Sufism (mysticism) of Avicenna and the Sufism of Al-Farabi» [6, p. 19].

Many scholars and critics note the clear-cut influence of the Greek philosopher Plato and his Republic on Al-Farabi construction of his utopian virtuous city, and the idealistic qualities of the Head Member of the virtuous city. Nevertheless, most of those scholars and critics acknowledge that AlFarabi adds divine suggestions to the character of the Head Member that shows plainly his religious faith as a Muslim. Dr. Wafi in his book: The Virtuous City by Al-Farabi states that «it is noteworthy that the spiritual prerequisite that Al-Farabi was the only one to indicate it had stood alone concerning the head of the virtuous city, with the exclusion of the Greek philosophers, whom he had ladled his philosophy from their wellspring, such prerequisite had never been mentioned in Plato's Republic, on which Al-Farabi depended entirely. It seems that he drew this prerequisite from what he had understood from the essence of Islam and its practice during the front period of Islam when the Messenger (Peace Be Upon Him) was the ruler. Followed by his successors, the orthodox caliphs (Al-Kulafa Al-Rashidoon), whose souls reached the lofty levels of purity and perfection» [6, p. 19].

The process of changing human consciousness inevitably led to a re-examination of the problems of spirituality, the study of which has become an integral part of modern philosophy. Culture harmoniously connects generations, feeling the continuity of the past, present and future. Acquiring and assimilating the objective experience of objective spirituality is a prerequisite for the formation and development of a person as a person, self-recognition through the spiritual world of a person.

Al-Farabi understands the mind as the ability and function of the human spirit to know the essence of things and the universal connection between them. He believes

that the human mind has no limits and that the mind can penetrate into the essence of things and phenomena, discover the causes of their origin and destruction, and ultimately know the laws of nature and the root causes of all things. The thinker sees reason as the highest and most unique human good, which can and should be perfected by assimilating philosophy, which includes science, mathematics, and metaphysics. Al-Farabi puts human reason above blind faith and dogma.

Problems of human, society and ethical values in Al-Farabi

Today, the issues of spirituality are discussed a lot in scientific conferences and debates. Society can be stable only if the changes in the natural and social environment are connected with the human world and its anthropological constants. One of the most difficult tasks is to understand oneself, the inner world of a person, which is referred to by the words «person», «soul», «spirit».

The concept of «spirituality» is associated with belief in God, religion, a set of positive moral qualities of a person, his intellectual wealth, culture and upbringing. Spirituality is defined as the inner world, inner content of a person, here in «spirituality» one can see a certain worldview of a person, as well as a desire for self-improvement. That is, it is much more important how a person understands spirituality, what side of his life he connects with it. The concepts of good and evil cannot be described in the «general human sense» – they are not absolute and do not involve moral evaluation. At each historical stage of human development, specific tasks of human spiritual development are set and solved according to the level of development of society.

It is impossible to enrich the spiritual world of modern man without a deep and comprehensive analysis of history, without preserving and multiplying the good he has done. «The advanced achievements of spiritual culture, which represent the highest manifestations of human abilities and the development of the field of thought, do not disappear together with this or that system, but reach from generation to generation, serve the further improvement of humanity, the intelligentsia, and the development of people from an aesthetic and moral point of view» [8, p. 43].

Unlike Plato, who believed that beauty exists only in the world of ideas, beauty is nothing but the universal «idea» of beauty, al-Farabi saw the source of beauty in the real world, nature, and man. Any object in the system of natural harmony contains a part of the universal beauty of the world. According to Al-Farabi, the luxury, beauty and fashion of a person is to live a perfect life and achieve complete perfection.

According to the division of the human mind into theoretical and practical, al-Farabi distinguished the beauty of human cognitive ability and the beauty of his moral qualities. At the same time, he considered the difference between virtue – moral dignity, excellent work – as an external manifestation of moral standards. Al-Farabi's beauty often coincides with virtue, public good, and justice. For the Second Teacher, common sense is compatible with virtue and perfection, human beauty, that is, intelligence and morality are reflected in the nature of aesthetic values. Mind, as a real good, constitutes a person's true inner value, inner beauty rather than outer attractiveness. Only someone with a very superficial acquaintance with the text and a complete lack of understanding of the medieval mentality could think of the Arab-Muslim Middle Ages as an era of beautiful, sensuous cognitive moral denial.

From the point of view of aesthetic content, the idea of harmony in al-Farabi means, first of all, the interaction, mutual adaptation and subordination of parts of the universe, the hierarchical structure of the Universe and rhythmically repeating patterns in various spheres of existence [9, p. 477].

The beauty of the objective world comes from the nature of things and its existence does not depend on human consciousness, and the perception of beauty is always subjective. Al-Farabi said: «Every person is convinced that what he sees or believes is happiness. In this case, the goal of a person is to understand this beauty. Al-Farabi sees beauty in nature in things that have a harmonious combination of color and form perfection, etc. Beauty in man and society is the harmony of physical and spiritual perfection, where, of course, spiritual perfection is always superior to physical perfection.

Al-Farabi saw the source of beauty in the surrounding world and declared experience as the basis of sensual and rational knowledge. The human feelings that affect our senses are the distinguishing mark that distinguishes the natural (perfect) feeling that gives the listener pleasure and emotional pleasure, and the unnatural feeling that causes fatigue and irritation. He completely rejected the astrological concept of the Pythagoreans, who asserted the direct dependence of harmony in music on the cosmic movement of the celestial spheres. From the point of view of aesthetic content, the idea of harmony in al-Farabi is «primarily the interaction and subordination of parts of the universe, the hierarchical structure of the universe and rhythmically repeating patterns in various spheres of existence» [10, p. 109].

Al-Farabi and his later followers in Eastern Peripateticism argued that the world is a large man (macrocosm) and man is a reduced world (microcosm). Therefore, in medieval Arab-Muslim culture, which is accused of reducing beauty to utility or moral perfection, ethical perfection, it is reduced to aesthetic harmony by juxtaposing micro and macrocosm. Perhaps, Al-Farabi does not reduce aesthetics to ethics, but tries to justify the perfection of morality on an aesthetic basis. Ontological principles such as number, sequence, proportion are ethical and aesthetic. The aesthetics of any phenomenon prevails only when we adopt a contemplative rather than a utilitarian attitude towards it.

Al-Farabi believed that man is the creator of his own beauty, because he is given the ability to seek and do good, only man can create beauty. A person strives for happiness and beauty in life with his whole being, and happiness is achieved only when beauty becomes his own and he knows how to preserve that beauty» [11, p. 51]. According to Al-Farabi, the beauty of nature awakens certain emotional feelings in a person, elevates them, softens the soul, fills it with excitement, joy or anxiety. But the beauty of nature becomes beautiful only when a person knows it. Outside of human society, the beauty and originality of nature has no aesthetic value.

The goal of aesthetic reflection is to establish harmony or, on the contrary, incompatibility between the object under consideration and the aesthetic ideal existing in the human mind. The pleasure of the soul can only be achieved by an endless flight into the world of the mind that gave birth to it. Besides, there are many beautiful things in the world despite God.

Therefore, al-Farabi believes that a wise person should learn to think and understand by combining feelings and reason. Only then will the human being correctly perceive the beauty, correct and proportional structure of things. At the same

time, his perception of beauty is compared to the action of the pure mind. A highly cultured person cannot be imagined without aesthetic development. Love for beauty is love for life, creativity, struggle for high ideals. Love for beauty inspires a person, spiritualizes his life, fills it with deep meaning and content. Represents the desire for beautiful happiness, freedom, goodness, wisdom, and moral greatness. A person and a society that understands and appreciates beauty is spiritually enriched, morally pure, feels more deeply, and looks at people with generosity.

Truth, goodness and beauty are close to each other, homogeneous concepts, they can correspond to their meaning not by themselves, but only in certain conditions of social life. It is unlikely that people will have a common understanding of goodness, truth, and beauty if they are divided and hostile to each other due to their living conditions. According to Al-Farabi's concept, inequality should be eliminated, freedom should prevail, then goodness will become the norm of people's behavior, truth will prevail in their relationships, and beauty will fill their way of life.

Today, the spiritual and intellectual heritage of Abu Nasr al-Farabi has become a person of the rich culture of our ancestors and a symbol of deep respect for the cultural heritage of the past in modern Kazakhstan. Al-Farabi, who imbibed the spiritual wealth, morality, and culture of his native land, was able to respond to the contemporary demands of ethical values between man, society, and civilization, and was able to prove that he could responsibly solve the vital problems of humanity.

Al-Farabi's legacy is the synthesis of ancient and Islamic cultures, the implementation of intercultural communication and dialogue, which is the theoretical development of the idea of unity and global synthesis at the intersection of different eras and cultures.

The work of the medieval thinker is a historical proof of the dialogue of cultures, realized through the interaction of different cultures, different philosophers, different worldviews of individuals. Historically, it contributed to the development of the universal language of ways and means of being in culture, showing dialogue as a unique phenomenon of culture and communication. The culture of dialogue represents the essence of humanistic culture. Dialogue has not only educational value, but also social value. Of course, in this context, Al-Farabi's idea about the unity of human society becomes more important and relevant. This idea is of great importance for the historical fate of Kazakhstani democracy and the reunification of Kazakhstani society. Al-Farabi is convinced that a person can live in harmony with the truth and conscience, in unity with other people and listen to the voice of reason, and listen to his heart and solve complex problems [12, p. 148].

The modern society is concerned with the problems of creating a society where goodness, justice, peace and harmony will prevail, like a prominent philosopher. Al-Farabi is also concerned about the society and the issues of education and training of its citizens, the society solves the problems of public administration that provides the best conditions for its citizens to live like real people. Therefore, there remains the need to refer to the historical spiritual and intellectual concepts and ideas, which are mentioned in Al-Farabi's work.

Al-Farabi's socio-ethical treatises such as «Treatise on the Attitudes of the Citizens of the Good City», «On the Attainment of Happiness», «The Way to Happiness», «Civil Policy», «The Book of War and Peaceful Life», «The Book of Social Research»

are devoted to the concept of an ideal society, state and ruler. Based on the political and ethical ideas of Greek philosophers and using the social ideas of the ancient East, al-Farabi created a unified theory of social construction. Thus, Al-Farabi is considered one of the founders of Muslim political, legal and economic thought. The study of Al-Farabi's political philosophy becomes especially relevant in the context of the systematic transformation of post-Soviet countries, the implementation of democratic reforms, the formation of a legal state, and the desire to harmonize and stabilize society.

Conclusion

Al-Farabi's teaching about politics and law, state and power, freedom and happiness, the need for mutual help and cooperation between people, his call to understand science and the intellectual and moral perfection of man and society are becoming more relevant today. Considering al-Farabi's ideas from the point of view of the unity of cognitive, moral and aesthetic cultures, it is necessary to try to renew al-Farabi's heritage in the context of the demands of modern worldview. The purpose here is to present a set of Al-Farabi's current ideas on the unity and mutual understanding of cultures and peoples, humanism and planetary ethics, within the emerging worldview of the new world era.

Many of Al-Farabi's thoughts and ideas, which have found harmony with modern times, have not lost their relevance and value. His ideas express the aspiration of the human race to the heights of perfection, encourage creativity, doing well, and striving for happiness. Studying Al-Farabi's philosophical and scientific treatises, we always discover something new in our understanding of existence and the place of man in it. Therefore, his philosophical legacy definitely deserves a deeper study. Careful preservation of Al-Farabi's spiritual heritage, detailed study and widespread promotion, its development in new historical conditions is an important task of today. We can say with confidence that the current generation of the Kazakh nation, which has entered the third millennium, is turning to the ideas of Al-Farabi, reviving them to a new life, and understanding their universal and humanistic content.

List of references

- 1 Аль-Фараби и современность / Под общ. ред. Г.М. Мутанова. – Алматы, 2014. – 223 с.
- 2 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.
- 3 Палтөре Ы., Жұмажанова Ф. Әл-Фарабидың «Китабул-хуруф» атты трактаты жайлы // ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – Алматы, 2022. – №2 (101). – Б. 63-70.
- 4 Қасымжанов А. Х. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Almaty: Gylym, 1975. – 420 б.
- 5 Палтөре Ы. Әбу Насыр әл-Фарабидің «Китаб әл-Әдаб әл-Мулукийя уа әл-Ахлак әл-ихтийарийа» атты трактатына қысқаша текстологиялық талдау // ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – Алматы, 2021. – №4 (99). – Б. 75-85.
- 6 Bukier A. A. Utopian Literature of the Ideal Society A Study in Al-Farabi's Virtuous City & More's Utopia // Al-Andalus journal for Humanities & Social Sciences. – 2018. – Т. 17. – №. 18. – 40 p.

7 Tanabayeva A. et al. Al-Farabi's humanistic principles and «virtuous city» //European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. – 2015. – P.124-129.

8 Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – 335 с.

9 Дербисали А. Исламская цивилизация и Казахстан (историко-филологические, теологические исследования, статьи и интервью) / Под общ. ред. М.Ш. Хасанова. – Алматы, Дайк-Пресс, 2010. – 516 с.

10 Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле: Избранные притчи. Перевод Наума Гребнева. – М.: Наука, 1986. – 272 с.

11 Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия. – Ишрак: ежегодник исламской философии, 2011. – № 2. – 501 с.

12 Сагадеев А.В. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. Вып 3. – М., 1974. – 477 с.

Transliteration

1 Al-Farabi i sovremennost [Al-Farabi and modernity] / pod obsh. red. G.M. Mutanova – Almaty, 2014. – 223 s.

2 Al-Farabi. Estestvenno-nauchnye traktaty [Natural science treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – 496 s.

3 Paltore Y., Zhumazhanova F. Al-Farabidin «Kitabul-Huruf» atty traktaty zhaily [About Al-Farabi's treatise «Kitabul-khuruf»] // KazUU Habarshysy. Shygystanu seriyasy. – Almaty, 2022. – №2 (101). – B. 63-70.

4 Qasymzhanov A. H. Al-Farabi. Aleumettik-etikalyq traktattar [Al-Farabi. Socio-ethical treatises]. – Almaty: Gylym, 1975. – 420 b.

5 Paltore Y. Abu Nasyr al-Farabidin «Kitab al-adab al-mulukiya ua al-ahlaq al-ihtiyariya» atty traktatyna qysqasha tekstologiyalyq taldau [A brief textual analysis of Abu Nasir al-Farabi's treatise «Kitab al-Aadab al-Muluqiyya wa al-Akhlaq al-Ikhtiyariyya»] // KazUU Habarshysy. Shygystanu seriyasy. – Almaty, 2021. – №4 (99). – B. 75-85.

6 Bukier A. A. Utopian Literature of the Ideal Society A Study in Al-Farabi's Virtuous City & More's Utopia //Al-Andalus journal for Humanities & Social Sciences. – 2018. – T. 17. – №. 18. – 40 p.

7 Tanabayeva A. et al. Al-Farabi's humanistic principles and «virtuous city» //European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. – 2015. – P.124-129.

8 Al-Farabi. Istoriko-filosofskie traktaty [Historical and philosophical treatises]. – Alma-Ata, 1985. – 35 s.

9 Derbisali A. Islamskaiya tsivilizatsia i Kazakhstan (istoriko-filologicheskie, teologicheskie issledovania, statii iinterviu) [Islamic civilization and Kazakhstan (historical and philological, theological studies, articles and interviews)] pod obsh. red. M.Sh.Hasanova. – Almaty, Daik-Press, 2010. – 516 s.

10 Rumi Dzhalaladdin. Poema o skrytom smysle: Izbrannye pritchi [A Poem about the hidden Meaning: Selected Parables] Perevod Nauma Grebneva. – М.: Nauka, 1986. – 272 s.

11 Knsh A.D. Bor'ba ideyi v srednekovom islame: Teologia I filosofia [The Struggle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy]. – Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii, 2011. – № 2. – 501 s.

12 Sagadeev A.V. Ochelovechennyi mir v filosofii i iskusstve musylman'skogo srednevekob'ia [The Humanized World in the Philosophy and Art of the Muslim Middle Ages] // Estetika i zhizn'. Vyp 3. – М., 1974. – 477 s.

Сүлейменов П.М., Жұмажанова Ф.Т., Әубәкірова Қ.Қ.

Әл-Фараби іліміндегі адам, қоғам және өркениет арасындағы этикалық құндылықтар жүйесі

Аңдатпа. Ортағасырлық ғұлама Әбу Насыр әл-Фарабидің осы күнге дейін жеткен еңбектерінің бір бөлігі әлеуметтік-этикалық тұрғыда жазылған трактаттар болып табылады. Берілген мақалада әл-Фарабидің «Kitab al-Aadab al-Mulukiyah wa al-Akhlaq al-Ikhtiyariyyah» (كتاب الأداب الملوكية والخلق الاختيارية), «Kitab tahsil al-Saada» («كتاب تحصيل السعادة» – Бақытқа жету жайында), «Kitab Fusul al-Madani» («كتاب فصول المدني» – Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері), «Kitab al-Siyaasaat al-Madaniyya» («كتاب السياسات المدنية» – Азаматтық саясат), «Kitab al-Tanbih ala sabil al-Sayada» («كتاب التنبيه على سبيل السعادة» – Бақыт жолын сілтеу), «Kitab Araa Ahlu al-Madina al-Fadila» («كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة» – Қайырымды, ізгі қала тұрғындарының ой-пікірлері) сияқты трактаттарында көтерілген мәселелер қарастырылады.

Сонымен қатар әл-Фарабидің жоғарыда аталған трактаттарының қолжазбасы негізге алына отырып, оның адам, қоғам және этникалық құндылықтар туралы айтылған ойларына ғылыми талдау жасалады. Әбу Насыр әл-Фарабидің ортағасырларда жазған трактаттарындағы философиялық ой-толғамдары бүгінгі жаһандану заманында өз маңыздылығын жойған емес. Ортағасырлық ойшылдың этникалық құндылықтар туралы еңбектері бүкіл адамзаттың игілігі үшін баға жетпес қазына болып табылады.

Түйін сөздер: әл-Фараби, адам, қоғам, өркениет, этикалық құндылықтар, философиялық трактаттар.

Сүлейменов П.М., Жұмажанова Ф.Т., Аубакирова К.К.

Этическая система ценностей во взаимосвязи человека, общества и цивилизации в учении аль-Фараби

Аннотация. Некоторые из дошедших до наших дней работ средневекового учёного Абу Насира аль-Фараби представляют собой трактаты, написанные в социально-этическом контексте. В данной статье рассматриваются вопросы, поднятые в таких трактатах Аль-Фараби, как «Китаб тахсил Ас-саада» («كتاب تحصيل السعادة» - о достижении счастья), «Китаб аль-Танбих ала аль-Саада» («السعدة كتاب التنبيه على» - Руководство к счастью), «Китаб ас-Сияасаат аль-Маданийя» («كتاب العلامة المدني» — Гражданская политика), «Китаб Фусул аль-Мадани» («كتاب فوسل المدني» — Высказывания государственного деятеля), «Китаб Араа Ахлу аль-Мадина аль-Фадила» («كتاب راعة اهل المدينة الفاضلة» - Мысли жителей доброжелательного города) и «Китаб аль-Аадаб аль-Мулукийя ва аль-Ахлак аль-Ихтиярия» (كتاب الأداب الملوكية والخلق الاختيارية). При этом на основе рукописи вышеупомянутых трактатов Аль-Фараби производится комплексный анализ его мыслей о человеческих, общественных и этнических ценностях. Философские мысли Абу Насира аль-Фараби в его трактатах, написанных в средние века, не потеряли своего значения даже в сегодняшний период глобализации. Труды средневекового мыслителя об этнических ценностях являются бесценным сокровищем на благо всего человечества.

Ключевые слова: аль-Фараби, человек, общество, цивилизация, этические ценности, философские трактаты

Received 11.07.2025

Accepted 01.09.2025

KAZAKH FOLKLORE AND THE WORLDVIEW: TRADITIONS, SYMBOLS, AND IDENTITY*

¹Abdrakhmanova B., ²Kurmanbaeva L., ³Ibzharova Sh.*, ⁴Yesbulatova Z.

^{1,3}Almaty Management University (Almaty, Kazakhstan),

²Academy of Logistics and Transport (Almaty, Kazakhstan),

⁴KIMEP University (Almaty, Kazakhstan),

¹bota.zhetpisbay@gmail.com, ²klt2302@mail.ru, ³sh.ibzharova@almau.edu.kz,

⁴z.yesbulatova@mail.ru

¹Абдрахманова Б., ²Курманбаева Л., ³Ибжарова Ш.А., ⁴Есбулатова З.,

^{1,3}Алматы менеджмент Университет (AlmaU) (Алматы, Казахстан),

²Академия логистики и транспорта (Алматы, Казахстан),

⁴Университет КИМЭП (Алматы, Казахстан)

¹bota.zhetpisbay@gmail.com, ²klt2302@mail.ru, ³sh.ibzharova@almau.edu.kz,

⁴z.yesbulatova@mail.ru

Abstract. This article focuses on the concept of the «world picture» as reflected in Kazakh oral literature, examining its formation within a historical and cultural framework. The study investigates the diverse geographical motifs, and narrative themes present in Kazakh folklore, emphasizing their links to broader Turkic-Mongolian and Eurasian traditions. Through a comparative-typological lens, the research explores the structural and symbolic dimensions of epic storytelling. The analysis demonstrates how the «world picture» and cultural codes are interwoven in folklore, shaping collective memory and contributing to the evolution of sacred meanings. The results provide new perspectives on how oral heritage influences the ongoing development of cultural identity.

Keywords: world picture, Kazakh oral literature, folklore, Turkic-Mongolian traditions, Eurasian context, comparative-typological analysis, cultural codes, symbolism, identity.

Introduction

The modern scholarly approach to describing the «world picture» aligns closely with the discipline of the history of philosophy. Prominent philosophers such as Herder, Hegel, Spengler, Toynbee, and Jaspers have employed panoramic perspectives alongside comparative methodologies to depict historical chronotopes effectively. When exploring the concept of the world picture within philosophical history, it is essential to clearly differentiate between philosophical reflection, historical sources, and cultural models. This differentiation helps clarify the scope and significance of each conceptual category.

* Author-correspondent - Ibzharova Sh., sh.ibzharova@almau.edu.kz

Arnold Toynbee’s analysis provides a relevant illustration of such cultural depiction, detailing the temporal and typological dynamics of civilization histories [2, p.100]. Notably, the term «world picture» is prominently featured in Romano Guardini’s research, emphasizing its universal cultural significance rather than restricting it to a singular scholarly domain.

In this context, the methodological framework of cultural typology is fundamental to understanding the world picture. Within Kazakh scholarship, this approach was initially proposed in linguistics and philology, exemplified notably in Shaken Ibrayev’s seminal work «The World of Epos»[1, p.44].

Conducting a diachronic analysis of historical typology inherently necessitates a complementary synchronic approach. Examining historical typology within folklore requires a thorough understanding of textual peculiarities where specific phenomena are described. The systematic organization of collected data by internal and external features, genre, plot-compositional structures, and artistic techniques underscores the necessity for synchronic analysis. It is critical to recognize that folklore represents a structural system composed of distinct phenomena, which do not necessarily require analysis in motion to achieve comprehension. Ibrayev [2] asserts that diachronic and synchronic historical typologies, along with structural typology, are integrally connected and mutually reinforcing within specific research contexts.

Typological and Structural Analysis in the Study of Folklore

The classification and interpretation of folklore materials require not only historical contextualization but also a nuanced understanding of their internal symbolic and structural features. Systematizing the collected data according to internal and external characteristics - such as genre, narrative-compositional logic, and the function of artistic techniques - necessitates the use of synchronic analysis.

Unlike historical artifacts that require temporal sequencing to make sense, folklore, as a symbolic and performative system, is better understood when considered in its structural integrity at a given moment. As Ibrayev [2] notes, «Diachronic and synchronic historical typology, together with structural typology, are closely connected in the course of specific research and therefore they complement each other» [1, p. 44]. This methodological triad ensures that the symbolic *structure* of folklore is analyzed both in its internal coherence and in relation to its historical transformations.

Table 1. Typology of Civilizations by Cultural and Symbolic Affiliation (based on historical-anthropological models)

№	Civilization	Descriptive Attribution (historical-anthropological context)
1	Hellenic	Classical Greco-Mediterranean tradition
2	Western	Latin-Christian heritage of Europe

3	Egyptian	Nile Valley civilization with syncretic Afro-Mediterranean roots
4	Sumerian	Proto-Mesopotamian symbolic and technological model
5	Minoan	Aegean-ritualistic civilization with advanced maritime culture
6	Indian (Vedic)	Composite Indo-Aryan and Dravidian philosophical-symbolic system
7	Hittite	Anatolian cultural synthesis with legal codification traditions
8	Far Eastern (Korea/Japan)	Sinic-based symbolic synthesis with indigenous mythological structures
9	Orthodox (mainstream)	Byzantine-Slavic liturgical worldview
10	Orthodox (Russia)	Eurasian-Christian spiritual hybrid model
11	Iranian	Zoroastrian and Islamic-philosophical synthesis
12	Babylonian	Mesopotamian astronomical and epic model
13	Syrian	Semitic-symbolic tradition and early Christian worldview
14	Arab	Classical Islamic civilization and Qur’anic cosmology
15	Indian (late)	Philosophical synthesis under Islamic and colonial influence
16	Chinese	Confucian–Daoist–Buddhist triad of moral cosmology
17	Far Eastern (main)	Continuity of East Asian cosmological traditions
18	Andean	Nature-centered worldview with vertical symbolism (e.g., Pachamama)
19	Mayan	Mesoamerican cyclical cosmology with mathematical-astronomical focus
20	Yucatan	Ritualized agrarian worldview of the Maya
21	Mexican	Hybrid civilizational narrative with Aztec-Spanish syncretism

This adapted table avoids outdated racial classifications and instead foregrounds cultural-symbolic models rooted in civilizational narratives, mythopoetic cosmologies, and spiritual traditions. It aligns with contemporary scholarship’s movement away from essentialist or biological categorization toward interpretative, typological, and symbolic frameworks.

Such a typology contributes to the understanding of how different civilizations have historically articulated their *world picture* - in Cassirer’s sense - as symbolic structures that shape collective memory, moral imagination, and cosmological orientation.

Explanation of the choice of topic, definition of goals and objectives

As is widely recognized, religious descriptions of the world emphasize creative imagery, scientific descriptions focus on rational interpretation, while philosophical descriptions prioritize reflective reasoning. Cultural depictions, in turn, foreground a comparative typological representation of human existence. In the pre-Islamic worldviews of Turkic peoples, interpretations of space and time, humanity, and the universe through divine symbols illustrate a transition from zoomorphic imagery to anthropomorphic representations, forming a distinctive logic within the Turkic worldview.

Syncretic symbols dominate cultural images of Central Asia shaped under Islamic influence. For example, the concept of «Zheti kat kok» («Seven Layers of the Blue») synthesizes the divine essence of Tengrianism with the Islamic concept of divine radiance [11].

The concept of a free, courageous, and strong individual is central to descriptions of the world picture in the era of the Kazakh Khanate. However, interpreting nomadic philosophy exclusively through Western theoretical frameworks (such as postmodern nomadic theory) presents considerable limitations.

Kazakh intellectuals of the late 19th and early 20th centuries, alongside symbols of enlightenment, emphasized preserving traditional cultural values, including morality, community cohesion, and individual virtues such as decency, contentment, and happiness. The «Field Education» system, which gained prominence in Kazakh cultural and philosophical literature, reflects symbolic, particularistic, and tribal perspectives on genealogies, legends, and traditional covenants.

Given that cultural principles, universal symbols, and worldviews within Kazakh philosophy remain insufficiently defined, this study aims to identify a unified conceptual world picture that adequately addresses these gaps. The dominant Western paradigm of world depiction, grounded in rationality, might explain why nomadic Kazakh culture, relying heavily on symbolic rather than rational structures, faces challenges in contemporary development.

Methodology

This study explores the foundational structures of world depiction in cultural and traditional perspectives, drawing insights from notable scholars such as A. Naurzybayeva, R. Guardini, Sh. Ibrayev, A. Toynbee, and K. Jaspers. These authors provided detailed descriptions of historical chronotopes through comparative and panoramic methods. Developing core principles of Kazakh philosophy and cultural studies necessitates clarifying symbolic representations that illustrate universal human-world relationships.

In the West, the culmination and ensuing crisis of the modern individual arise from rationalist paradigms. Conversely, the crisis within nomadic Kazakh culture emerges from contemporary demands challenging its symbolic foundations, compounded by the difficulty of aligning with Western rational paradigms [5; 8; 23].

Only recently have cultural depictions become central in scholarly analyses. Western cultural studies initiated extensive discourse on this topic after Guardini's influential work, *The End of the Modern World* [5]. Cultural scholar A. Naurzybayeva defines world pictures as typical symbolic representations of changing realities, resulting from internal perceptions of being [23, p. 300]. Guardini's work vividly illustrates symbolic perceptions of Antiquity, the Middle Ages, and Modernity in Western contexts.

According to *The Dictionary of Cultural Studies*, the «world picture» concept refers to models representing historical periods within cultural typologies [4, p. 46]. The term encapsulates attempts to transcend the narrow boundaries of rational paradigms dominant in contemporary non-classical cultural studies. Guardini posits that Western («Faustian») individuals perceive the world primarily as a testing ground for their experiential pursuits, doubting divine omnipotence and dismissing eschatological notions. Consequently, humans claim absolute freedom, redefining the world from a divinely created entity to a mere natural environment they control. Such a perspective precipitates a spiritual decline, compelling modern individuals to seek renewed spiritual connections and new transcendental meanings [5; 9, p. 47].

Historical typology, as variant world descriptions, has proven effective within linguoculturology due to its extensive use of comparative approaches. Notably, researcher G. N. Potanin systematically explored thematic similarities across medieval European epics, employing comparative methods to discern cultural commonalities and divergences [8, p. 36].

Another critical symbolic concept migrating from cultural linguistics into broader cultural studies is Bakhtin's «chronotope», defined as the unity of time and space articulated within literary and artistic compositions. According to Bakhtin, chronotopes structurally organize narratives by embedding temporal dimensions within spatial contexts, thereby making time perceptible through spatial representation [7, p. 82].

D.S. Likhachev further categorizes literary time into four distinct modes:

- Plot time
- Authorial time (specific to written texts)
- Performer's time (pertinent to oral narratives)
- Audience's time (listeners' interpretative experience).

These classifications transcend grammatical categories, emphasizing narrative structures [7, p. 83].

Toynbee emphasizes cultural chronotopes' lifecycle—formation, adaptation, and eventual decline—as a response to environmental and historical demands. When a culture's symbolic structure becomes inadequate, it inevitably faces crises, facilitating the rise of new symbolic frameworks [10].

Karl Jaspers, in his seminal work *The Origin and Goal of History*, describes world cultural development's logic, particularly emphasizing prophetic roles in spiritual transformation throughout history. Jaspers' theoretical model (Figure 1) visually depicts these transformative processes [6; 2, p. 55].

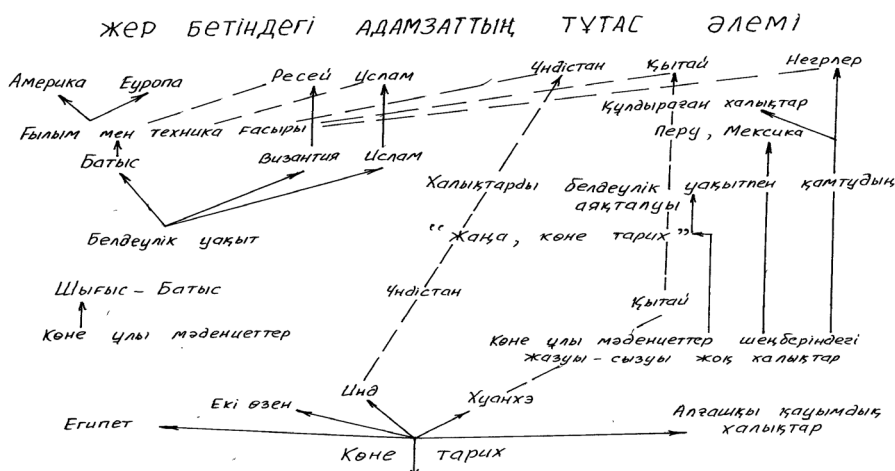
Figure 1. Model of historical development (according to K. Jaspers)

Figure 1 illustrates Karl Jaspers' conceptual model of historical development, emphasizing transformative periods where cultural breakthroughs (Axial Ages) significantly shift humanity's spiritual consciousness. Jaspers identifies multiple axial periods, characterized by the emergence of profound philosophical and religious innovations. This model underscores cyclic processes marked by spiritual awakenings, followed by stabilization phases, and eventual declines necessitating further cultural renewals [6; 2; 3].

Jaspers argues that each axial transformation expands human awareness, fostering interconnected global worldviews. These transformative periods are pivotal, enabling civilizations to redefine their existential frameworks and symbolic structures. The Axial Age (approximately 800–200 BCE) exemplifies such transformations, producing foundational philosophical and religious traditions across diverse civilizations, including Greece, India, China, and the Middle East [6].

Jaspers' model provides a theoretical foundation to examine cultural transformations within Kazakh folklore, particularly how traditional symbolic representations undergo historical shifts while retaining essential meanings. By situating Kazakh oral literature within this broader historical-cultural framework, we can better understand the dynamics shaping symbolic worldviews and their influence on contemporary cultural identities.

Results and Discussion

In European philosophical tradition, particularly within the Enlightenment and classical German idealism, reason is regarded as humanity's highest intellectual faculty. In the works of philosophers such as Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, and Georg Wilhelm Friedrich Hegel, reason becomes a central organizing force, structuring the infinite and unified nature of subjective experience. Hegel famously articulates this perspective in his assertion that «what is rational is real, and what is real is rational», highlighting the identity between rational thought and the structure of reality itself [15, p. 20].

Nonetheless, twentieth-century philosophers increasingly challenged the dominance of rationalist paradigms. Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, existentialists, intuitionists, and postmodern thinkers emphasized the importance of human dimensions beyond pure rationality, acknowledging the significance of intuitive, symbolic, and existential aspects of human experience [18; 14].

In philosophical and scientific world pictures, cultural and civilizational images encapsulate universal structures of human-world relationships. While religious depictions focus on divine creation, and scientific frameworks pursue objective truth, philosophical interpretations stress reflective reasoning. Cultural studies, by contrast, prioritize symbolic representations that illustrate typical human experiences within specific historical contexts.

To illustrate these cultural typologies, Russian scholars Yugai and Pak offer comparative analyses of world cultures, evaluating their internal symbolic principles and degrees of intercultural openness. The summarized typology presented below (Table 2) highlights cultural distinctions based on these criteria [19].

Table 2. Comparative Characteristics of World Cultures

Principles of Dialogue and Cultural Synthesis	Types of Culture
Equality in cultural dialogue	Ancient Greco-Roman culture: emphasis on rationalism, internal dialogue, and the «religion of reason.»
Prolonged synthesis leading to stagnation	Tibetan culture (a synthesis of Chinese and Indian traditions); Byzantine culture (East–West fusion).
Maximum openness or closure in interethnic relations; mastered flexible synthesis	Soviet multinational culture; Japanese Shinto culture blended with Zen Buddhism and Western science.
Excessive openness threatening national traditions	Jewish, Armenian, and South Korean cultures: spiritually open but preserving ethnic identity.
Self-sufficiency of ancient great civilizations	Chinese and Indian civilizations: deep-rooted symbolic and philosophical systems.
Prototype displacement and cultural disintegration under external influence	Javanese-Indonesian culture: successive overlays of Buddhism, Shaivism, Islam, and Western ideologies.
Self-destructive greatness	Russian culture: profound and complete, with deep mysticism, moral vision, and spiritual ambivalence.
Technological domination and spiritual borrowing	Western civilization: rational and economic dominance, yet borrowing spiritual practices from the East.

Adapted from Yugai and Pak [19].

This comparison reveals two key insights. First, every ethnoculture constructs its own world picture grounded in its intrinsic symbolic values. Second, these symbolic structures reflect each culture's readiness for dialogue and its ability to assimilate external influences. Contemporary world pictures are significantly influenced by political ideologies, sometimes overshadowing traditional symbolic narratives. The moral implications of this shift remain complex and controversial.

Addressing the interplay of symbolism and politics necessitates defining clear moral and cultural boundaries. According to Max Weber (as cited in Nauryzbayeva, 8), those seeking inner peace should refrain from engaging in politics due to its inherent conflict between moral ideals and practical expediency. This inherent tension underscores the necessity for cultural studies to preserve symbolic dimensions when analyzing modernity.

Symbolism and the World Picture

Although symbolism itself is not the exclusive focus of this study, its integral role within cultural analysis deserves attention. Muralipov [3] emphasizes symbolism as central to modern cultural studies, highlighting Ernst Cassirer's concept of the «symbolic form», in which human consciousness situates symbols at the core of cultural understanding [13].

Cassirer's «Philosophy of Symbolic Forms» argues that humans engage the world primarily through symbolic mediation, rendering culture fundamentally semiotic [13]. V. Rudnev similarly describes symbolism as a hierarchy of cultural texts, interpreting reality through transcendent symbols rather than literal depictions [9]. Symbolism, therefore, is foundational in articulating deeper meanings inaccessible through direct representation alone.

Kazakh philosopher B.K. Baizhigitov extends symbolic interpretation to traditional Kazakh visual arts. Each color in Kazakh ornaments carries specific symbolic meanings: blue symbolizes sky and life; red, fire and the sun; black, earth and prosperity; white, happiness and purity; yellow, wisdom; and green symbolizes renewal and well-being [12; 16].

Symbolic expressions in Kazakh culture also encompass numeric symbolism. For instance, Garifolla Yessimov recounts how traditional Kazakh leader Tole Bi cryptically invoked numbers at crucial meetings, symbolically communicating complex cultural codes [11, p. 41].

It is crucial to distinguish between various symbolic concepts (raemiz, tanba, belgi, beyne, ulgi), each signifying nuanced symbolic dimensions in Kazakh culture. According to Alexei Losev, a symbol differs from other signs by its inherent ambiguity, systematic openness, and deep cultural resonance [17].

Cassirer's observation that «every individual lives within their own symbolic universe» underscores symbolism's subjective and culturally contingent nature, shaping individual and collective identities [13, p. 42].

Thus, symbolism emerges as the primary structural foundation within cultural depictions of reality, facilitating deeper meanings and reflecting broader socio-cultural contexts.

Conclusion

In this article, the concepts of «world picture» and «symbolism» have been explored in detail, emphasizing their integral role in Kazakh oral literature and broader cultural studies. Our analysis highlights how the symbolic structures embedded within traditional Kazakh culture reflect a nomadic worldview, constituting a fundamental archetype central to Kazakh identity.

The versatility of symbolic images does not imply a mere representation of national specificity; rather, symbols function as foundational structures that transcend immediate cultural boundaries. Baizhigitov's definition clearly illustrates this point: symbols within Kazakh culture encapsulate complex interrelations formed through the historical interaction between humans and their environment, solidified over time into enduring cultural meanings [12, p. 192].

Symbolism in Kazakh culture extends beyond visual representation, encompassing numeric symbolism and conceptual structures that communicate deeper, often implicit meanings. Such symbolic logic was vividly exemplified by historical figures such as Tole Bi, whose numeric symbolism functioned as a nuanced form of communication and cultural transmission [11].

Furthermore, the comparative-typological analysis used throughout this research provides evidence of profound connections between Kazakh folklore and wider Turkic-Mongolian and Eurasian traditions. This interconnectedness underscores the cultural exchanges and symbolic dialogues that shape Kazakh cultural identity, influencing its historical perceptions and spiritual narratives.

Symbolism's inherent flexibility allows Kazakh cultural identity to remain adaptive yet distinctive. This dual capacity - adaptability and distinctiveness - positions symbolic structures as crucial in preserving cultural integrity amidst modern globalizing forces. The analysis herein suggests that despite political influences increasingly shaping contemporary symbolic narratives, traditional symbolic structures retain their core significance within Kazakh cultural consciousness.

Future research might benefit from exploring how evolving symbolic interpretations influence Kazakh cultural identity within a rapidly globalizing context, providing deeper insight into the ongoing dialogue between tradition and modernity.

List of references

- 1 Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
- 2 Габитов Т. Казахская культура. – Алматы: Lantar Trade, 2022. – 300 с.
- 3 Ғабитов Т.Х., Мүтәліпов Ж., Құлсариева А. Мәдениеттану: оқулық. – Алматы: Паритет, 2000. – 352 б.
- 4 Галиев А. Символы казахской культуры. – Алматы: Ғылым, 1999. – 126 с.
- 5 Guardini R. The End of the Modern World / Translated by F. D. Wilhelmsen. – Wilmington: ISI Books, 1998.
- 6 Jaspers K. The Origin and Goal of History / Translated by M. Bullock. – London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- 7 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – Л.: Худлит, 1971. – 414 с.
- 8 Наурызбаева А.Б. Гуманистический дискурс западной культуры. – Алматы: КазНУ, 2001. – 80 с.

- 9 Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 2001. – 608 с.
- 10 Тойнби А.Дж. Постигание истории / Пер. Д. Сомервелла. – Оксфорд: Oxford University Press, 1995.
- 11 Есімов Ғ.Е. Ұлттық ойлау мәдениеті және исламдық өркениет. – Алматы: АлМУ, 2001. – 64 б.
- 12 Байжігітов Б.К. Бейнелеу өнерінің философиялық мәселелері: Кеңістік пен уақыт ырығағандағы тұрақты сурет үлгілері. – Алматы: Ғылым-өлке, 1998. – 192 б.
- 13 Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms: Language / Translated by R. Manheim. – New Haven, CT: Yale University Press, 1955.
- 14 Freud S. Civilization and Its Discontents. – New York, NY: Norton, 1930.
- 15 Hegel G.W.F. Elements of the Philosophy of Right / Edited by A. Wood, Translated by H. B. Nisbet. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 16 Хасенов Ә. Қазақстан мәдениеті мен өнерінің тарихы. Т. 1-3. – Алматы: ҚазМУ, 1987. – 191 б.
- 17 Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1971. – 367 с.
- 18 Nietzsche F. The Will to Power / Translated by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. – New York, NY: Vintage, 1968.
- 19 Пак М.Н., Югай Г.А. Неоевразийская концепция русской цивилизации (философский аспект) // Вестник МГУ. – 1996. – № 7. – С. 62–75.
- 20 Байжігітов Б.К. История казахских ремесел: прикладное искусство и народное мастерств о. – Алматы, 2012. – 265 с.
- 21 Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology / Translated by D. Carr. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.
- 22 Kant I. Critique of the Power of Judgment / Edited by P. Guyer & E. Matthews, Translated. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- 23 Шайгозова Ж.Н., Наурызбаева А.Б. Краткая энциклопедия знаков и символов казахской культуры / Пер. Д.К. Сайкеновой. – Алматы: КазРИК, 2023. – 320 с.

Transliteration

- 1 Ybyraev Sh. Epos aleml [The World of the Epos]. – Almaty: Gylym, 1993. – 296 b.
- 2 Gabitov T. Kazahskaya kul'tura [Kazakh Culture]. – Almaty: Lantar Trade, 2022. – 300 s.
- 3 Gabitov T.H., Mytalipov ZH., Qulsarieva A. Madeniettanu: oqulyq [Symbols of Kazakh Culture]. – Almaty: Raritet, 2000. – 352 b.
- 4 Galiev A. Simvol'y kazahskoj kul'tury [Symbols of Kazakh Culture]. – Almaty: Fylym, 1999. – 126 s.
- 5 Guardini R. The End of the Modern World / Translated by F. D. Wilhelmsen. – Wilmington: ISI Books, 1998.
- 6 Jaspers K. The Origin and Goal of History / Translated by M. Bullock. – London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- 7 Lihachev D.S. Poetika drevnerusskoj literatury [Poetics of Old Russian Literature]. – L.: Hudlit, 1971. – 414 s.
- 8 Nauryzbaeva A.B. Gumanisticheskij diskurs zapadnoj kul'tury [Humanistic Discourse of Western Culture]. – Almaty: KazNU, 2001. – 80 s.
- 9 Rudnev V.P. Enciklopedicheskij slovar' kul'tury XX veka [Encyclopedic Dictionary of 20th Century Culture]. – М.: Аграф, 2001. – 608 s.
- 10 Tojnbi A.Dzh. Postizhenie istorii [A Study of History] / Per. D. Somervella. – Oksford: Oxford University Press, 1995.

- 11 Esimov F.E. Ul'tyq ojlau madenieti zhane islamdyq orkeniet [The National Thinking Culture and Islamic Civilization]. – Almaty: AIMU, 2001. – 64 b.
- 12 Bajzhigitov B.K. Bejneleu oneriniń filosofiyalyq maseleleri: Kenistik pen uaqyt yrgagandagy turaqty suret ulgileri [The Philosophical Problems of Fine Arts: Stable Image Patterns in the Rhythm of Space and Time]. – Almaty: Gylym-olke, 1998. – 192 b.
- 13 Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms: Language / Translated by R. Manheim. – New Haven, CT: Yale University Press, 1955.
- 14 Freud S. Civilization and Its Discontents. – New York, NY: Norton, 1930.
- 15 Hegel G.W.F. Elements of the Philosophy of Right / Edited by A. Wood, Translated by H. B. Nisbet. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 16 Hasenov Ə. Qazaqstan madenieti men onerinin tarihy. T. 1-3. – Almaty: QazMU, 1987. – 191 b.
- 17 Losev A.F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [The Problem of the Symbol and Realistic Art]. – M.: Iskusstvo, 1971. – 367 s.
- 18 Nietzsche F. The Will to Power / Translated by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. – New York, NY: Vintage, 1968.
- 19 Pak M.N., YUgaj G.A. Neoevrazijskaya koncepciya russkoj civilizacii (filosofskij aspekt) [The Neo-Eurasian Concept of Russian Civilization (Philosophical Aspect)] // Vestnik MGU. – 1996. – № 7. – S. 62–75.
- 20 Bajzhigitov B.K. Istoriya kazahskih remesel: prikladnoe iskusstvo i narodnoe masterstvo [History of Kazakh Crafts: Applied Arts and Folk Craftsmanship]. – Almaty, 2012. – 265 s.
- 21 Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology / Translated by D. Carr. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.
- 22 Kant I. Critique of the Power of Judgment / Edited by P. Guyer & E. Matthews, Translated. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- 23 Shajgozova ZH.N., Nauryzbaeva A.B. Kratkaya enciklopediya znakov i simbolov kazahskoj kul'tury [A Brief Encyclopedia of Signs and Symbols of Kazakh Culture] / Per. D.K. Sajkenovoj. – Almaty: KazRIK, 2023. – 320 s.

Абдрахманова Б.Ж., Құрманбаева Л.Т., Ібжарова Ш.А., Есбұлатова З.С.
Қазақ фольклоры және дүниетаным: дәстүрлер, рәміздер және бірегейлік

Аңдатпа. Мақалада қазақтың ауыз әдебиетінде «әлемнің картинасы» ұғымының қалыптасуы мен көрінісі тарихи-мәдени тұрғыдан талданады. Зерттеуде қазақ фольклорындағы географиялық және тақырыптық әртүрлілік, сондай-ақ оның түркі-моңғол және еуразиялық мәдени дәстүрлерімен байланысы қарастырылады. Салыстырмалы-типологиялық әдіс арқылы эпикалық шығармалардың құрылымдық және символикалық ерекшеліктері ашылады. Талдау барысында «әлемнің картинасы» мен мәдени кодтардың ауызша мәтіндерге қалай енгені, олардың ұжымдық жад пен қасиетті мағыналардың жаңғыруына әсері анықталады. Бұл нәтижелер ауызша мұраның мәдени бірегейлікті дамытудағы және түрлендірудегі рөлін жаңаша түсінуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: әлемнің картинасы, қазақ ауыз әдебиеті, фольклор, түркі-моңғол дәстүрлері, еуразиялық контекст, салыстырмалы-типологиялық талдау, мәдени кодтар, символика, бірегейлік.

**Абдрахманова Б.Ж., Курманбаева Л.Т., Ибжарова Ш.А., Есбулатова З.С.
Казахский фольклор и мировоззрение: традиции, символы и идентичность**

Аннотация. В статье рассматривается формирование и отражение «картины мира» в казахской устной литературе сквозь призму историко-культурного анализа. Исследование уделяет внимание разнообразию географических мотивов и тематических линий казахского фольклора, а также его взаимодействию с тюрко-монгольскими и евразийскими культурными традициями. На основе сравнительно-типологического метода раскрываются особенности структуры и символики эпических произведений. Анализ показывает, как «картина мира» и культурные коды интегрируются в устные тексты, формируя коллективную память и способствуя переосмыслению сакральных смыслов. Полученные результаты позволяют по-новому взглянуть на роль устного наследия в развитии и трансформации культурной идентичности.

Ключевые слова: картина мира, казахская устная литература, фольклор, тюрко-монгольские традиции, евразийский контекст, сравнительно-типологический анализ, культурные коды, символика, идентичность.

Received 04.05.2025

Accepted 01.09.2025

ҰЛТТЫҚ ҚҰРЫЛТАЙ – ЕЖЕЛГІ ТҮРКІ БИЛІГІ ДӘСТҮРІНІҢ ЖАЛҒАСЫ РЕТІНДЕ (ҚАЗАҚСТАН ЖӘНЕ ҚЫРҒЫЗСТАН ТӘЖІРИБЕЛЕРІН САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ)*

¹Исаева М.И., ²Булуктаев Ю.О., ³Чермухамбетов Е.Н., ⁴Асилов Н.Т.*

^{1,2,3}ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану университеті (Алматы, Қазақстан)

⁴Қазақстан Республикасының Ұлттық қорғаныс университеті (Астана, Қазақстан)

¹issayevameirankul@gmail.com, ²buluktaev49@mail.ru, ³erlan_chen@mail.ru,

⁴asil.757575@mail.ru

¹Issayeva M.I., ²Buluktaev Yu.O., ³Chermukhambetov E.N., ⁴Assilov N.T.*

^{1,2,3}Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)

⁴National Defense University of the Republic of Kazakhstan, (Astana, Kazakhstan)

¹issayevameirankul@gmail.com, ²buluktaev49@mail.ru, ³erlan_chen@mail.ru,

⁴asil.757575@mail.ru

Аңдатпа. Құрылтай – көптеген ғасырлар бойы алқалық сипаттағы тиімді шешімдер қабылдауға мүмкіндік беретін мемлекеттік институт ретінде демократияның көрінісі болып табылады. Құрылтай ескі түркі мемлекеттерінің тарихында ел өмірінің маңызды мәселелерін қарастыратын кеңес болды. Ғұн мемлекеті дәуірінен бастау алған бұл Мәжіліс ғасырлар бойы түркі тілдес мемлекеттерде елдегі маңызды мәселелерді шешу үшін шақырылатын бекзаттарының жиыны ретінде қызмет атқарды.

Мақаламызда Құрылтайдың ежелгі түркі билігі дәстүрінің жалғасы ретінде қазіргі заманғы қызметі туралы баяндалады. Кеңестер Одағынан тәуелсіздік алған республикалар мемлекеттілігін қалыптастыру бағытында түрлі реформалар жүргізе бастады. Бұл реформалардың негізгі бағыттарының бірі ескі құндылықтарды қайта жаңғырту болса, Құрылтайдың құрылуы – ескі түркі мемлекеттерінің ел билігіндегі дәстүрді жалғастырудың бір көрінісі болып табылады. Мақалада, Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайы және Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайының құқықтық статусы, құрамы және қызметтеріне салыстырмалы талдау жасалынады.

Түйін сөздер: Құрылтай, Ұлттық Құрылтай, Халық Құрылтайы, Қазақстан Республикасы, Қырғыз Республикасы, Заң, Ереже.

Kіріспе

Құрылтай ең алғаш рет б.з.д. 220 жылы Ғұндардың басшысы болған Қаған биілігі кезеңінде пайда болып [1, 124], жалғасы Көктүрік мемлекетінде,

* Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым Комитетімен қаржыландырылған (№BR21882909 Қазақстандағы бұқаралық санаға ақпараттық-идеологиялық ықпалдар тәуекелдер мен мүмкіндіктер)

*Автор-корреспондент - Асилов Н.Т. asil.757575@mail.ru

кейіннен Шыңғыс хан жаулап алған ұлыстарда билігін заңдастыру үшін ғана емес, сонымен бірге сол ұлыстарда қалыптасқан әдет-ғұрыптар, заңдар мен ережелерін қарастыру үшін құрылтай жиынын өткізген [2, 366]. Бұл дәстүр Қазақ хандығы тұсында ханның кеңесші және заң шығарушы орган қызметін атқаратын мәжіліс ретінде жалғасын тапты. Қазақ хандығы кезеңінде жылына бір рет жиналатын Құрылтайда жүз билері, рубасылары, сұлтандар халықтың жалпы хал-ахуалын, хандықтың ішкі және сыртқы саясатын талқылайтын, заңдардың дұрыс орындалуын талдайтын, сондай-ақ қажет болған жағдайда жаңа заңдар қабылдайтын алқалы жиын болатын [3, 135].

Ғылыми әдебиеттерде құрылтайды «парламенттің ежелгі түрі» деп және қазақ қоғамындағы мүдделердің үйлестірілуін қамтамасыз еткен дала демократиясының «ерекше институты» ретінде қарастырылады. Кеңестік кезеңде парламентаризмнің болмауы себебінен дала демократиясы кезеңі Қазақстан Ресей империясының құрамына кіргеннен кейін аяқталды. А.И.Левшинің пікірінше Қазақстанда ішкі және сыртқы саясаттың маңызды мәселелері, соның ішінде соғыс және бейбітшілік жариялау, жерлерді, шаруашылық аумақтарды бөлу және жалпы салықтың мөлшері мен төлеу мерзімін белгілеу екі рет шақырылған халық жиналысы – құрылтайға тиесілі болды [3, 136].

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеуде ескі түркі мемлекеттерінің құрылуы уақытанан бастап қызмет еткен Құрылтай кеңесші органының тәуелсіздігін алған түркі мемлекеттерінің (Қазақстан және Қырғазстан) билік құрылымында жанданып жалғасын табуы, олардың құқықтық күзіреті мен қызметі Қазақстан мен Қырғызстан тәжірбиесінде салыстырмалы талданады. Құрылтайдың ескі танымы – мемлекеттің маңызды мәселелерін талқылау үшін билеушінің (хан, қаған және т.б.) кеңесші органы, яғни Мәжіліс. Арада мыңжылдар өткенімен түркі тілдес мемлекеттер билігінде Құрылтай құрылымдық тұрғыдан өзгеріске ұшыраса да қызметіндегі мақсаты өзгермеді. Құрылтай құрамы – ескі түркі мемлекеттер билігі кезеңінде мемлекет халқын құрайтын ру/тайпа өкілдерінен тұрса, қазіргі Құрылтайдың құрамы да қоғамның түрлі топтары мен таптарының өкілдерінен құралады. Құрылтайда мемлекет үшін маңызды шешімдер қабылданатынын ескерсек, бұл шешімге халық атынан барлық өкілдерінің ой-пікірлерінің үлесі бар екендігін білдіреді. Құрылтайдың тарихтағы қызметінен демократиялық сипатта болды деп бағалауға болады. Зерттеуде саралаудың тарихи-салыстырмалы талдау, сыни әдістері қолданылды. Зерттеудің теориялық негізін мемлекет және құқық теориясы, салалық заң ғылымдары, саясаттану саласындағы отандық және шет елдік ғалымдардың еңбектері құрайды.

Мемлекет билігінің дәстүрленуі – Құрылтайдың құрылуы ***А. Қазақстан Республикасы: Ұлттық Қоғамдық Сенім Кеңесінен*** ***Ұлттық Құрылтайға***

Қазақстан Республикасының Президенті жанындағы консультативтік-кеңесші орган болып табылатын Ұлттық Құрылтайдың қызметі тарихи дәстүрдің

жалғасы ретінде маңызды бастама болып табылады. 2022 жылғы 14 маусымда Қазақстан Республикасы Президентінің Жарлығымен Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы консультативтік-кеңесші орган – Ұлттық құрылтай құрылды [4]. Бұл орган 2019 жылғы 17 шілдеде құрылған Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық қоғамдық сенім кеңесінің қызметін ауыстырды [5]. Ұлттық құрылтайдың қызметі Ұлттық қоғамдық сенім кеңесі секілді тек ережемен реттеледі. Президент жанындағы консультативтік-кеңесші орган ретінде танылған бұл екі органның айырмашылықтары тек атауында ғана емес олардың қызметінде де көрініс табады. Ұлттық Кеңесте әлеуметтік-экономикалық мәселелер, саяси реформа талқыланса, Ұлттық Құрылтай жалпыұлттық құндылықтар аясында қоғам бірлігінің мәселелерін талқылайтын платформа болып табылады. Ұлттық Құрылтайда қоғам қабатының түрлі өкілдері ел үшін маңызды мәселелерде өз ұсыныстарын ұсыну арқылы қоғам мен билік арасында диалог орнатады, бұл процесс демократияның дамуына ықпал етеді [6].

В. Кыргыз Республикасының Халық Құрылтайының қайта құрылуы

Қырғызстанда қоғамдық жиналыстарды – Құрылтайларды өткізу тәжірибесі 1994 жылдан бастау алады. 1994 жылы 22 қаңтарда өткен Қырғызстан халқының бірінші Құрылтайы, 1995 жылы желтоқсанда Қырғызстан халқының екінші Құрылтай жиыны өтті. 1996 жылы Қырғыз Республикасы Президентінің 1996 жылғы 24 қазандағы Жарлығымен бекітілген Ауылдық Құрылтай туралы Ережесі бекітілді [7, 50-51]. 1995–2011 жылдары Қырғызстан халқының жеті Құрылтайы өткенімен бұл кезеңдерде Құрылтайдың құқықтық мәртебесі белгісіз болды [8, 99-100].

2021 жылғы президенттік сайлаудан кейін жаңа президент С.Жапаров Халықтық Құрылтай өткізу идеясына қайта оралып, оны белгілі бір құқықтық мәртебесі бар конституциялық органға айналдыруды көздейді. 2022 жылы Президент жарлығымен заң қабылданғанға дейінгі кезеңде «Халық Құрылтайы туралы» уақытша Ереже бекітіліп, 2023 жылдың шілдесінде «Халық Құрылтайы туралы» Конституциялық заң қабылданды. «Халық Құрылтайы туралы» Конституциялық заңға сәйкес делегаттар саны 1074 делегаттан 700-ге дейін қысқартылды. Заңға сәйкес Халық Құрылтайы парламенттің бірқатар функцияларын алады: Құрылтайы заң шығарушылық бастама құқығын алады, Президентке үкімет мүшелерін және басқа да атқарушы органдардың басшыларын қызметінен босату туралы ұсыныс енгізу құзіретіне ие болады, осылайша Халық Құрылтайы қызметтері бойынша мемлекеттік органның белгілеріне ие болды [8, 101].

С. Ұлттық Құрылтай және Халық Құрылтайының қызметтеріне салыстармалы талдау

Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық Құрылтайы 2022 жылдың 14 маусымында Қазақстан Президентінің Жарлығымен құрылды. Ұлттық Құрылтайдың қызметі Ұлттық Құрылтай туралы Ережемен реттеледі [9].

Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайы – Қазақстан Республикасының Президенті жанындағы консультативтік-кеңесші орган болып табылады.

Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайының құқықтық статусы 2021 жылдың 5 мамырында қабылданған Конституциясында [10], сондай-ақ 2023 жылғы 24 шілдедегі қабылданған Халық Құрылтайы туралы Қырғыз Республикасының Конституциялық Заңында нақтыланған [11]. Қырғыз Республикасының Конституциясының 7 - бабында Халық құрылтайының консультативтік, қадағалаушы қоғамдық-өкілді жиналыс ретінде әлеуметтік даму бағыттары бойынша ұсыныстар жасайтын орган ретінде танылады. Сондай-ақ, Конституцияның 70-бабында Президенттің өз бастамасы бойынша немесе Жоғарғы Кеңестің, Халық Құрылтайының ұсынысын ескере отырып, заң шеңберінде Министрлер Кабинетінің мүшелерін және басқа да атқарушы органдардың басшыларын қызметтен босататындығын, яғни Халық Құрылтайының құзіреті көрсетілген. Конституцияның 85-бабында болса Халық Құрылтайының заң шығару бастамасының құқығы бар екендігі белгіленген.

2023 жылғы 24 шілдедегі қабылданған Халық Құрылтайы туралы Қырғыз Республикасының Конституциялық Заңы Халық Құрылтайының құқықтық мәртебесін, оның қызметінің қағидаттарын, Халық Құрылтайына делегаттарды сайлау тәртібін айқындайды, сондай-ақ Халық Құрылтайын ұйымдастыру мәселелерін реттейді.

Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайы – қоғам дамуының бағыттарын айқындау, қоғам мен мемлекеттің әлеуметтік-экономикалық дамуының маңызды мәселелерін шешу, азаматтардың құқықтары мен бостандықтарын қорғау, азаматтық қоғамды дамыту және рухани-идеологиялық мәселелер бойынша ұсыныстар беретін кеңесші, қадағалаушы, қоғамдық-өкілді жиналыс болып табылады. Халық Құрылтайы мемлекет пен қоғамды дамыту, ұлттық бірлікті және ұлтаралық татулықты сақтау, ұлтаралық келісімді сақтау, сондай-ақ Қырғыз Республикасының аумағындағы мемлекеттік мекемелермен, кәсіподақтармен, шығармашылық бірлестіктермен және басқа этностар өкілдерімен ынтымақтасады отырып отбасының, әйелдердің, балалардың, қарттардың, жастардың, еңбек мигранттарының мүдделерін қорғау мақсатында қоғамдық ұйымдармен бірлесіп жұмыс атқарады [11].

Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық Құрылтайының қызметі – қоғамдық бірлікті дамыту жөніндегі идеялар мен қадамдарды тұжырымдауды, жалпыұлттық құндылықтарды нығайту бойынша ұсыныстарды тұжырымдау және енгізу; халық пен мемлекет арасында диалог орнатуды мақсат етеді [9].

Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайы туралы Конституциялық Заңына сәйкес Құрылтайда қаралатын мәселелер 5 бапта көрсетілген: «Референдумға шығарылатын мәселелер бойынша ұсыныстар; қоғам мен мемлекетті дамытуға бағытталған тұжырымдамаларға, бағдарламаларға, заң жобаларына ұсынымдар; елдің рухани-мәдени дамуы; Қырғыз Республикасы халқының дәстүрлері мен мұрасын сақтау; мемлекет пен діни конфессиялардың арақатынасы; Қырғыз Республикасындағы адам құқықтары мен бостандықтарының жағдайы; қоршаған ортаны сақтау және табиғи ресурстарды ұқыпты пайдалану; өңіраралық және ұлтаралық даулар мен жанжалдарды шешу және Қырғызстан халықтарының

тарихи, материалдық және рухани мұрасын сақтау және басқа да маңызды мәселелер». Осылайша Халық Құрылтайында қарастырылатын мәселелер конституциялық заңда нақты айқындалған.

Қырғызстанның Халық Құрылтайы туралы конституциялық заңына сәйкес Құрылтай мүшелері Қырғыз Республикасы Президентінің шешімімен аймақтық, салалық, этникалық, ұлттық және жас ерекшелігінің өкілдік принципі негізінде айқындалатын сайланбалы 700 өкілден тұрады (3-бап). Делегаттар сайлауын өткізу тәртібі Халық Құрылтайының консультативтік-кеңесші жұмыс органы болып табылатын сайланбалы 17 мүшеден тұратын (8-бап) Ұлттық Кеңес (2-бап) бекітетін ереже бойынша жүзеге асырылады. Халық Құрылтайына делегат бола алмайтындар осы заңның 3-бабында көрсетілген: мемлекеттік және муниципалдық қызметкерлер, Қырғыз Республикасы Жоғарғы Кеңесінің және жергілікті кеңестердің депутаттары; шетел азаматтары; әрекетке қабілетсіз деп танылған адамдар; соттылығы бар адамдар және 21 жасқа толмаған тұлғалар. Ұлттық Кеңестің Төрағасы Халық Құрылтайының және Ұлттық Кеңестің атынан өкілдік етеді.

Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайының құрамы белгілі мемлекет және қоғам қайраткерлерінің, саяси партиялар, үкіметтік емес сектор, бизнес-қауымдастықтар, сарапшылар қоғамдастығы және облыстардың, республикалық маңызы бар қалалардың, астананың қоғамдық кеңестері өкілдерінен тұрады. Ұлттық құрылтайдың Төрағасы – Қазақстан Республикасының Президенті болып табылады. Ұлттық құрылтайдың құрамы кезең-кезеңмен, ротация тәртібімен жаңартылып отырады. ҚР-ның Ұлттық құрылтайдың құрамы 117 адамнан тұрады [6].

Қырғыз Республикасының Президенті Ұлттық Кеңестің ұсынысы бойынша Халық Құрылтайы жиналысын өткізу уақыты мен орнын көрсетеді және жиын жылына бір рет өкізіледі. (11-бап) Бұл жиын нәтижесінде қабылданған қаулы Қырғыз Республикасының Президенті, Қырғыз Республикасының Жогорку Кеңесі, Қырғыз Республикасының Министрлер кабинеті, мемлекеттік органдар, жергілікті өзін-өзі басқару органдары және жергілікті мемлекеттік әкімшіліктер назарға алады. (12-бап)

Қазақстанда Ұлттық Құрылтайдың кезекті отырысының өтетін орны, уақыты және күн тәртібі туралы Ұлттық құрылтайдың мүшелеріне хабарлауды, Ұлттық құрылтай қабылдаған ұсыны ұсыныстардың іске асырылу мониторингін жүзеге асырадуды Ұлттық құрылтайдың жұмыс органы атқарады. Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайының жиынында қабылданған ұсыныстарды мемлекеттік органдар, қоғамдық бірлестіктер оларды қарайды.

Ұлттық құрылтайдың қызметін Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрлігі қамтамасыз етсе, Халық Құрылтайының қызметін Қырғыз Республикасының Министрлер Кабинеті жүзеге асырады.

Қырғыз Республикасының Халықтық Құрылтайдың өкілеттіктері аталған заңның 6-бабында нақтыланған:

➤ «заң шығару бастамасы құқығын жүзеге асырады;

➤ Президенттің жолдауларын, Қырғыз Республикасы Жоғарғы Кеңесі Төрағасының, Министрлер Кабинеті Төрағасының, Министрлер Кабинеті мүшелерінің, басқа да мемлекеттік органдар басшыларының өз қызметі туралы баяндамаларын тыңдайды;

➤ Қырғыз Республикасы Президентінің, Жоғарғы Кенеш Төрағасының, Министрлер Кабинетінің ұсынуы бойынша мемлекеттік және қоғамдық маңызы бар басқа да маңызды мәселелерді талқылайды және олар бойынша өз ұсыныстарын енгізеді;

➤ Қырғыз Республикасының Әділет жөніндегі кеңесіне өз өкілін сайлайды;

➤ Қырғыз Республикасының Президентіне Қырғыз Республикасы Министрлер Кабинетінің мүшелерін және басқа да атқарушы органдардың басшыларын қызметінен босату туралы ұсыныс енгізеді».

Көріп отырғанымыздай, Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайының қызметі мен құқықтық құзіреті Қырғыз Республикасының Конституция мен Халық Құрылтайы туралы конституциялық заңмен нақтыланса, Қазақстанның Ұлттық Құрылтайы қызметі және құқықтық құзыреттері арнайы заңмен емес, Ұлттық Құрылтай туралы Ережесімен реттеледі. Айта кететін жайт, аталған Ережеде Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайының қызметі осы Ережемен қатар, Қазақстан Республикасының Конституциясы, заңдары, Қазақстан Республикасы Президентінің актілері, өзге де нормативтік құқықтық актілермен де реттелетіні көрсетілген.

Қорытынды

Құрылтай – тарихта түркі мемлекеттерінде алқалық сипаттағы мемлекеттік институт ретінде түрлі формада болғанымен, мақсаты мен мазмұны тұрғысынан ұқсас болды. Қазіргі заманғы түркі тілдес мемлекеттерде Құрылтайдың құрылу құбылысын саяси процесті қайта традиционализациялау/дәстүрлендіру процесі ретінде санайтын пікірлер бар.

Президент жанындағы кеңестік орган ретінде құрылған Құрылтайдың қызметі туралы пікірлер екі ұшты. Халықтың түрлі әлеуметтік топ өкілдерінен құралған бұндай Кеңестің (Мәжіліс немесе Жиын), яғни Құрылтайдың құрылуы қоғамды демократияландыру болса, екінші топтағы көзқарастар президент мәртебесін нығайтудың бір жолы дегенге сүйенеді. Құрылтайдың құрылуы немесе жиыны президенттік сайлау қарсаңында немесе төңкерістерден кейін жүзеге асатынына назар аударатын болса, Құрылтайдың мақсаты президенттік билікті заңдастыру институты, яғни «келісуші» орган ретіндегі рөлін сипаттайды [8, 102].

Қазақстан Республикасының Мемлекеттік кеңесші Ерлан Қариннің пікірінше, Ұлттық құрылтай – қоғамның өзекті мәселелерін талқылайтын және жүйелі жұмыс жасайтын үлкен бір құрылым деп есептейді [12]. Қырғызстандық ғалым Табылды Акерев болса, Құрылтай өзегін тапса, демократиялық азаматтық қоғамының айнасына айналуы мүмкін, дегенмен Құрылтай институты елдің саяси немесе қоғамдық өмірінде толыққанды орын тауып, оның реформалануына, жаңаруына, ілгерілеуіне ықпал ететін қоғамдық институт ретінде әлі қалыптаса қоймаған деп санайды [13].

Мақаламызда екі мемлекеттің – Қазақстан мен Қырғызстанда құрылған Құрылтай қызметіне, мақсаттары мен міндеттеріне, құқықтық статсуына, құрамы мен мүше санына байланысты салыстырмалы талдау жасалынды. Қорытындылай келе, Қазақстан жағдайында Ұлттық Құрылтайдың қызметі арнайы заңмен емес, тек Ережемен реттелетіндіктен аталған органның қызметі құқықтық тұрғыдан

нақтыланбаған. Ұлттық Құрылтай жиынынан кейін БАҚ-тарда «Ұлттық Құрылтайдың бастамасымен 9 заң қабылданғандығы» [12] туралы мәліметтердің құқықтық тұрғыдан Ұлттық Құрылтайдың заң шығарушы бастамаға ие орган ретінде ешбір құқықтық құжаттарда нақтыланбағандығы ескерілмеген. Ал, Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайының құқықтық статусы Қырғыз Республикасының Конституциясында және Қырғыз Республикасының Халық Құрылтайы туралы конституциялық заңмен нақтыланып белгіленген. Бұдан түйіндей келе, Қазақстан Республикасының Ұлттық Құрылтайының қызметі заңмен нақтылану қажеттілігі ескерілген жағдайда ғана аталған орган қоғамды дамыту мақсатындағы қызметін толық атқара алатын еді деген көзқарастамыз.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Uygurlik Tarihi, ed. Taciser Sivas, Anadolu Universitesi, 4. Baskı, Eskisehir, Subat 2015.
- 2 Aybars Pamir, Eski Orta Asya Turk Devletlerinde Törenin Oluşmasında Kurultayların Rolü, Çukurova Universitesi Hukuk Fakultesi Dergisi, S. 3, Y. 2015, s. 366.
- 3 Төлеубеков А.Т., Основные этапы становления казахстанского парламентаризма, сто. 134-139
- 4 Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық құрылтайды құру туралы Қазақстан Республикасы Президентінің 2022 жылғы 14 маусымдағы № 930 Жарлығы, <https://www.akorda.kz/kz/kazakstan-respublikasy-prezidentinin-zhanyndagy-ulttyk-kuryltaydy-kuru-zhane-kazakstan-respublikasy-prezidentinin-keybir-zharlyktarynyn-kushi-zhooyldy-dep-tanu-turaly-145458>
- 5 Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық қоғамдық сенім кеңесінің ережесін және құрамын бекіту туралы Қазақстан Республикасы Президентінің 2019 жылғы 17 шілдедегі № 63 Жарлығы, <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U190000063U>
- 6 Шадияр Өстемір, Ұлттық Құрылтай туралы не білеміз, <https://kz.kursiv.media/kk/2025-03-03/shdr-ulttyq-quryltaj-turaly-ne-bilemiz/>
- 7 Бакиров А. Ж., Правовое положение института курултая в Кыргызской Республике, Legal Sciences, стр. 49-52.
- 8 Борисов Н.А., Надпарламентские представительные органы власти в постсоветской Евразии: новые полномочия «старых» институтов, Political Science, 2024, N 3, стр. 87- 113.
- 9 Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Ұлттық Құрылтай туралы Ереже, Қазақстан Республикасы Президентінің 2022 жылғы 14 маусымдағы № 930 Жарлығымен бекітілген, <https://www.akorda.kz/kz/kazakstan-respublikasy-prezidentinin-zhanyndagy-ulttyk-kuryltaydy-kuru-zhane-kazakstan-respublikasy-prezidentinin-keybir-zharlyktarynyn-kushi-zhooyldy-dep-tanu-turaly-145458>
- 10 Конституция Кыргызской Республики (Введена в действие Законом Кыргызской Республики от 5 мая 2021 года), Принята референдумом (всенародным голосованием) 11 апреля 2021 года, <https://cbd.minjust.gov.kg/112213/edition/1202952/ru>
- 11 Конституционный Закон Кыргызской Республики О Народном Курултае, от 24 июля 2023 года № 146, <https://cbd.minjust.gov.kg/112626/edition/1275854/ru>
- 12 Ұлттық Құрылтайдың бастамасымен 9 заң қабылданды, <https://qazaqstan.tv/news/204316/>
- 13 Курултай өзөгүн тапса кыргыз коомунун күзгүсү боло алат, <https://erkin-too.kg/etnologiya-institutunun-direktoru-taryh-ilimderinin-kandidaty-tabyldy-akerov-kurultaj-%D3%A9%D3%A9%D2%AFn-tapsa-kyrgyz-koomunun-k%D2%AFzg%D2%AF%D2%AF-bolo-alat/>

Transliteration

1 Uygarlık Tarihi [History of Civilization], ed. Taciser Sivas, Anadolu Universitesi, 4. Baskı, Eskisehir, Subat 2015.

2 Aybars Pamir, Eski Orta Asya Turk Devletlerinde Turenin Olusmasında Kurultayların Rolu [The Role of Congresses in the Formation of Rituals in the Ancient Central Asian Turkish States], Cukurova Universitesi Hukuk Fakultesi Dergisi, S. 3, Y. 2015, s. 366.

3 Toleubekov A.T., Osnovnie etapy stanovleniya kazahstanskogo parlamentarizma [The main stages of the formation of Kazakhstani parliamentarism], sto. 134-139.

4 Qazaqstan Respublikası Prezidentinin janındaǵı Ultıq qurultaydı quru turalı Qazaqstan Respublikası Prezidentinin 2022 jılǵı 14 mausımдаǵı № 930 Jarlıǵı [Decree of the President of the Republic of Kazakhstan No. 930 of June 14, 2022 on the establishment of the National Congress under the President of the Republic of Kazakhstan], <https://www.akorda.kz/kz/kazakhstan-respublikasy-prezidentinin-zhanyndagy-ulttyk-kuryltaydy-kuru-zhane-kazakistan-respublikasy-prezidentinin-keybir-zharlyktarynyn-kushi-zhoyyldy-dep-tanu-turaly-145458>

5 Qazaqstan Respublikası Prezidentinin janındaǵı Ultıq qogamdıq senim kenesinin erejesin jane quramın bekıtu turalı Qazaqstan Respublikası Prezidentinin 2019 jılǵı 17 shildedegi № 63 Jarlıǵı [Decree of the President of the Republic of Kazakhstan No. 63 of July 17, 2019 on approving the regulations and composition of the National Council of Public Trust under the President of the Republic of Kazakhstan], <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U190000063U>

6 Sadiyar Ustemir, Ultıq qurultay turalı ne bilemiz, <https://kz.kursiv.media/kk/2025-03-03/shdr-ulttyq-quryltaj-turaly-ne-bilemiz/> [What do we know about the National Congress]

7 Bakirov A. J., Pravovoe polojenie instituta kurultaya v Kirgizskoy Respublike [Legal status of the Kurultai institute in the Kyrgyz Republic], Legal Sciences, str. 49-52.

8 Borisov N.A., Nadparlamentskie predstavitelnie organı vlasti v postsovetskoy Evrazii: novıe polnomochiya «starıh» institutov, Political Science [Supra-parliamentary representative bodies of power in post-Soviet Eurasia: new powers of “old” institutions], 2024, n 3, str. 87-113.

9 Qazaqstan Respublikası Prezidentinin janındaǵı Ultıq Qurultay turalı Ereje, Qazaqstan Respublikası Prezidentinin 2022 jılǵı 14 mausımдаǵı № 930 Jarlıǵımen bekitilgen [Regulations on the National Congress under the President of the Republic of Kazakhstan, approved by Decree of the President of the Republic of Kazakhstan No. 930 dated June 14, 2022], <https://www.akorda.kz/kz/kazakhstan-respublikasy-prezidentinin-zhanyndagy-ulttyk-kuryltaydy-kuru-zhane-kazakistan-respublikasy-prezidentinin-keybir-zharlyktarynyn-kushi-zhoyyldy-dep-tanu-turaly-145458>

10 Konstituciya Kirgizskoy Respubliki (Vvedena v deystvie Zakonom Kirgizskoy Respubliki ot 5 maya 2021 goda), Prinyata referendumom (vsenarodnım golosovaniem) 11 aprelya 2021 goda [Constitution of the Kyrgyz Republic (Enacted by the Law of the Kyrgyz Republic of May 5, 2021), Adopted by referendum (popular vote) on April 11, 2021], <https://cbd.minjust.gov.kg/112213/edition/1202952/ru>

11 Konstitucionnıy Zakon Kirgizskoy Respubliki O Narodnom Kurultae, ot 24 iyulya 2023 goda № 146 [Constitutional Law of the Kyrgyz Republic On the People's Kurultai, dated July 24, 2023 No. 146], <https://cbd.minjust.gov.kg/112626/edition/1275854/ru>

12 Ultıq Qurultaydın bastamasımen 9 zan qabıldandı [9 laws were adopted at the initiative of the National Congress], <https://qazaqstan.tv/news/204316/>

13 Kurultay uzugun tapsa kirgiz koomunun kuzgusu bolo alat [If the congress finds its core, it can become a mirror of Kyrgyz society], <https://erkin-too.kg/etnologiya-institutunun-direktoru-taryh-ilminderinin-kandidaty-tabyldy-akerov-kurultaj-%D3%A9z%D3%A9g%D2%AFn-tapsa-kyrgyz-koomunun-k%D2%AFzg%D2%AFs%D2%AF-bolo-alat/>

Issayeva M.I, Buluktaev Y. O., Chermukhambetov E. N., Assilov N.T.

**National Kurultay – as a continuation of the tradition of ancient turkish authority
(comparative analysis of the experiences of Kazakhstan and Kyrgyzstan)**

Abstract. Kurultai is a state institution that has been a manifestation of democracy for many centuries, allowing for effective collective decision-making. Kurultai was a council in the history of the ancient Turkic states that considered important issues of national life. Originating from the Hunnic era, this assembly served for centuries as a gathering of nobles summoned by the rulers of the Turkic-speaking states to resolve important issues in the country.

Our article tells about the modern activities of the Kurultai as a continuation of the ancient Turkic tradition of power. The republics that gained independence from the Soviet Union began to carry out various reforms in the direction of forming statehood. One of the main directions of these reforms was the revival of old values, and the creation of the Kurultai is a manifestation of the continuation of the traditions of the old Turkic states in the power of the country. The article provides a comparative analysis of the legal status, composition and functions of the National Kurultai of the Republic of Kazakhstan and the People's Kurultai of the Kyrgyz Republic.

Keywords: Kurultai, National Kurultai, People's Kurultai, Republic of Kazakhstan, Kyrgyz Republic, Law, Regulation.

Исаева М.И., Булуктаев Ю.О., Чермухамбетов Е.Н., Асильов Н.Т.

**Национальный Курултай – как продолжение традиции древнетюркской
власти (сравнительный анализ опыта Казахстана и Кыргызстана)**

Аннотация. Курултай – государственный институт, на протяжении многих веков являющийся проявлением демократии, позволяющим эффективно принимать коллективные решения. Курултай был советом в истории древнетюркских государств, рассматривавшим важные вопросы жизни народа. Возникнув ещё в эпоху гуннов, это собрание на протяжении веков служило собранием знати, созываемой правителями тюркоязычных государств для решения важных вопросов в стране.

В нашей статье рассказывается о современной деятельности Курултая как продолжении древней тюркской традиции власти. Республики, обретшие независимость от Советского Союза, начали проводить различные реформы в направлении становления государственности. Одним из основных направлений этих реформ стало возрождение старых ценностей, а создание Курултая – проявление продолжения традиций древнетюркских государств в управлении страной. В статье дан сравнительный анализ правового статуса, состава и функций Национального Курултая Республики Казахстан и Народного Курултая Киргизской Республики.

Ключевые слова: Курултай, Национальный Курултай, Народный Курултай, Республика Казахстан, Кыргызская Республика, Закон, Положение.

Келін түсті 19.07.2025

Қабылданды 01.09.2025

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ И КОГНИТИВНАЯ АРХИТЕКТУРА ОБЩЕГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА*

¹Дунаев В.Ю., ²Курганская В.Д., ³Сагикызы А.*

^{1,2,3}Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)

¹vlad.dunaev2011@yandex.kz, ²vkurganskaya@mail.ru, ³ayazhan@list.ru

¹Dunaev V., ²Kurganskaya V., ³Sagikyzy A.*

^{1,2,3}Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)

¹vlad.dunaev2011@yandex.kz, ²vkurganskaya@mail.ru, ³ayazhan@list.ru

Аннотация. Одним из необходимых теоретико-методологических ресурсов для построения систем искусственного интеллекта являются феноменологические исследования интенциональных структур субъективной реальности. В статье даётся краткое изложение принципов классической феноменологии интерсубъективности и проводится анализ их применения в одном из проектов построения когнитивной архитектуры общего искусственного интеллекта. В феноменологии Э. Гуссерля интенциональные структуры трансцендентальной интерсубъективности наделяются статусом онтологической и смысловой первоосновы реальности. Однако в концепции Э. Гуссерля эти структуры интерпретируются как имманентные взаимосвязи поля трансцендентально чистого сознания. Для Гегеля структуру формообразований сознания образует развитие совокупной духовной культуры человечества. Первичным, фундаментальным фактом опыта самосознания является не *cogito*, но опыт соотношения бытия-для-себя и бытия-для-иного. В самом своём бытии я зависим от другого, моё сознание в самом его средоточии должно быть опосредствовано другим сознанием.

Подход Гегеля к феноменологии интерсубъективности и её роли в формировании сознания можно рассматривать как философское обоснование концепции построения когнитивной архитектуры интерсубъективности в интернациональном проекте создания системы искусственного интеллекта RoboErgoSum. В этом проекте объективные качества предметов выявляются через возможные действия с этими предметами. Для успешных совместных действий агенты взаимодействия должны уметь координировать свои намерения, планы, цели и действия. В этом же процессе возникает восприятие себя как отличного от окружающей среды – что является основой человеческого самосознания и его роботизированной модели. Разработчики проекта настаивают на том, что в их проекте роботы приобретают сознание и самосознание, формируют

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

* Данное исследование финансировалось Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (ИРН BR21882302 «Казахстанский социум в условиях цифровой трансформации: перспективы и риски»)

* Автор-корреспондент - Сагикызы А. ayazhan@list.ru

способности к построению внутренних моделей мира, к рассуждению и размышлению, самоконтролю, целеполаганию и мотивации, достигают понимания происходящего и т.д. В статье делается вывод, что такого рода антропоморфизмы допустимы лишь в качестве метафорического языка дискурса. На деле речь должна идти о моделировании высших психических функций человека (перцептивных, познавательных, аффективных, прогностических) в когнитивной архитектуре искусственного интеллекта. Решающая роль в формировании структур такого рода интегрированной intersubjectivity отводится процессу обучения искусственного интеллекта на основе координации действий робота с действиями человека.

Ключевые слова: intersubjectivity, феноменология, искусственный интеллект, когнитивная архитектура, сознание, робот.

Введение

В коллективной монографии известных российских исследователей, посвящённой социогуманитарным аспектам проблемы искусственного интеллекта, отмечается: «Для моделирования необходимых ОИИ функций требуется исследование и описание специфических когнитивных архитектур естественных процессов мышления. Здесь необходимыми ресурсами для построения моделей ОИИ могут служить результаты психологических и феноменологических исследований ценностно-смысловых, динамических структур субъективной реальности» [1, с. 70-71]. Одним из наиболее перспективных направлений актуализации ресурсов классической и постклассической философии в моделировании интеллектуальных функций является трансформация методологии феноменологических анализов трансцендентальных структур intersubjectivity в технологию конструирования когнитивной архитектуры общего или сильного искусственного интеллекта.

Методы исследования

В проведённом авторами настоящей статьи исследовании применяемых специалистами парадигм, теорий, моделей и алгоритмов конструирования когнитивных структур искусственного интеллекта использованы методы логического и семантического анализа; диалектико-логические принципы объективности, системности, конкретности; методы концептуального моделирования; методология системного, структурно-функционального и факторного анализа; методология интердисциплинарного подхода; методы и концептуальные подходы когнитологии.

Понятие когнитивной архитектуры и основные подходы к её построению

«Когнитивная архитектура – это гипотеза о фиксированных структурах, которые обеспечивают работу разума в естественных или искусственных системах, и о том, как они взаимодействуют – в сочетании со знаниями и навыками, воплощёнными в архитектуре, – для обеспечения разумного поведения в различных сложных средах» [2]. Под когнитивной архитектурой

искусственного интеллекта (ИИ) понимаются базовая инфраструктура и общие принципы построения систем обработки данных, позволяющие моделировать ментальные процессы (мышление, восприятие, воображение, эмоции, аффекты и т.д.). К основным строительным блокам всех типов и моделей когнитивной архитектуры ИИ относятся:

- кратковременная и долгосрочная память;
- элементы этих видов памяти и их организация в ментальные структуры;
- процессы и механизмы приобретения, представления, организации, использования и изменения этих элементов и структур [3, p. 141].

Базы знаний, убеждений, ценностей, целей, правил и т.д. могут изменяться и по-разному использоваться при сохранении когнитивной архитектуры. П. Лэнгли, Дж. Лэрд и С. Роджерс проводят прямую аналогию когнитивной архитектуры с архитектурой здания, состоящего из постоянных частей, таких как его фундамент, крыша и помещения, а не с мебелью и техникой, которые можно перемещать или заменять.

Исследования когнитивных архитектур направлены на решение задач моделирования ИИ на системном уровне, а не на уровне решения специализированных задач. Первоначально когнитивные архитектуры были ориентированы на обработку информации посредством моделирования таких функций, как рассуждение, планирование, изучение и решение проблем. В последние годы функционал ряда когнитивных архитектур был расширен и распространён на моделирование восприятия, действий, аффективных состояний (мотивацию, эмоции, отношения), взаимодействия с другими интеллектуальными агентами и окружающей средой. Для поддержания когнитивных архитектур строго необходимы только несколько функций – таких как распознавание и принятие решений. Однако, требуется полный набор функциональных возможностей, чтобы КА могла охватить полный спектр интеллектуальной деятельности человеческого уровня [3, p. 145].

К настоящему времени специалистами разработан и реализован ряд когнитивных архитектур: ACT-R, AIS, ATLANTIS, APEX, Soar, PRODIGY, Emile, EPIC, CIRCA, LIDA, ICARUS, PreAct, FORR, CLARION и т.д. К основным из них относятся ACT-R и SOAR.

Когнитивная архитектура ACT-R (Adaptive Control of Thought - Rational), разработанная в Университете Карнеги-Меллона Джоном Р. Андерсоном и Кристианом Лебьером, связана с моделированием человеческого мышления и поведения. ACT-R состоит из набора модулей, обрабатывающих различные типы информации. К ним относятся модули долгосрочной и кратковременной памяти, сенсорные модули для обработки визуальных данных, двигательные модули для действий, модуль намерений для целей и декларативный модуль для долгосрочных декларативных знаний. При выполнении задач модули восприятия, внимания, памяти и действий синхронизируются и функционируют как единое целое, в идеале порождая и поддерживая синергетические эффекты (хотя «заявления о синергии в когнитивных системах трудно проверить эмпирически» [3, p. 153]). В основе работы ACT-R лежат правила принятия решений и выполнения действий в виде условных инструкций: если выполнено определённое условие, то должно выполняться и соответствующее действие.

SOAR (State, Operator, AndResult – текущее состояние, оператор и результат) – одна из наиболее продуктивных когнитивных архитектур, имитирующих основные аспекты человеческого интеллекта. В основе SOAR лежит реализация единой теории познания Аллена Ньюэлла [4]. По мысли разработчиков SOAR Дж. Лэрда, А. Ньюэлла и П. Розенблума когнитивная архитектура интегрированного многозадачного интеллекта должна быть способна выполнять полный комплекс когнитивных функций, включая семантическую память, воображение, эмоции.

Ключевыми функционалами когнитивной архитектуры SOAR являются:

- хранящийся в долговременной памяти и активируемый в зависимости от ситуации набор правил представления информации, указывающих условия, при которых следует предпринимать те или иные действия (правила вида «если – то»);
- динамическая память, сохраняющая цели, текущее состояние, промежуточные результаты рассуждений, и постоянно обновляющаяся по мере поступления и обработки новой информации;
- механизм обучения с подкреплением, на основе которого КА создаёт новые алгоритмы и правила;
- методы теоретических рассуждений о принятии решений в динамических средах, в условиях неопределённости и неполноты данных.

Всё многообразие когнитивных архитектур сильного или общего искусственного интеллекта (AGI) группируется вокруг двух парадигм его построения: восходящей и нисходящей. Восходящая решает задачу моделирования базовых элементов и функций биологического субстрата человеческого мышления – мозга и центральной нервной системы человека, посредством чего достигается цель создания интеллекта как эмерджентного свойства этого субстрата: «Представляется логичным при создании будущего сильного ИИ “учиться у мозга”, поскольку никакой другой системы, обладающей сильным интеллектом, мы не знаем» [5]. Сторонники такого рода заключений не принимают во внимание того принципиально значимого факта, что мыслит не мозг, а человек при помощи мозга. Нисходящая парадигма стремится к моделированию высших когнитивных функций, ставя себе целью создание интеллекта *per se* [6, с. 25]. При этом построение такого рода когнитивных архитектур, как правило, ведётся на основе алгоритмов работы с символами, которые масштабируются «до уровня автономного поведения в реальном мире» [7]. В данной парадигме совершается инверсия причинно-следственной зависимости: упускается из виду тот факт, что формирование символов и их смыслов происходит в процессах intersubjective взаимодействий в реальном, «жизненном мире» (*Lebenswelt*). Между тем как «Сфера чистого интеллигибельного разума с его априоризмом и аподиктичностью есть, говоря языком науки, сфера потенциалистской логики, аксиоматики и дедукции, в конечном счёте, беспредметного, математического, количественно-топологического моделирования мира» [8, с. 204].

Таким образом, острое проблемы построения когнитивной архитектуры сильного ИИ заключается в разработке феноменологии присущих «естественному» интеллекту когнитивных функций, формирующихся в пространстве intersubjectивности.

Феноменологическая экспликация понятия интерсубъективности

Согласно Э. Гуссерлю, феноменологическая редукция («феноменологическое эпохе») заключается в систематическом исключении («заклочки» в скобки) всякой «объективирующей» позиции. Поле феноменологии как формы трансцендентальной философии конституируется тем обстоятельством, что в любом акте психического переживания человеку дан не мир «в себе и для себя», но мир, поскольку он возникает в сознании в качестве мира «субъекта». В трансцендентальной установке природа, общество и вообще вся вселенная («весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих» [8, с. 154] заключаются в скобки. В осадок выпадает чистое сознание, его имманентные взаимосвязи, интенциональные акты (ноэзис) и их корреляты (ноэмы), не затрагиваемые феноменологическим выключением.

Выявление на основе феноменологических процедур интенциональной структуры трансцендентальной интерсубъективности как «конкретной первоосновы» смысла любой реальности, трансцендируемой сознанием, и определение специфики её феноменологического поля становится одной из основных задач трансцендентально-эйдетической феноменологии как, по определению Э. Гуссерля, намеченной ещё Лейбницем универсальной онтологии, априорной науки об универсуме всевозможных форм существования. «Само по себе первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее её на себе, есть трансцендентальная интерсубъективность, вселенная монад, объединяющихся в различные сообщества» [10, с. 291].

Интерсубъективность как открытое сообщество монад конституирована во мне, в интенциональных структурах моего Эго, и вместе с тем, как такое сообщество, которое, будучи конституировано и в каждой другой монаде, в её субъективном модусе несёт в себе тот же самый объективный мир.

Согласно Э. Гуссерлю, феноменологический анализ рассматривает априорные сущностные формы и инвариантные структуры интерсубъективности в модусе данности трансцендентального Его самому себе: интерсубъективная феноменология фундирована в солипсистски ограниченной эгологии. Поскольку «другой» в феноменологическом смысле есть «интенциональная модификация моего объективированного Я, моего первопорядкового мира» [10, с. 224], то, соответственно, бытие других для меня создаётся особой операцией сознания – аппрезентацией или аналогизирующей (уподобляющей) апперцепцией. Проще говоря, другой есть аналог я, или alterego. Alterego в эйдетико-трансцендентальном синтаксисе феноменологии Э. Гуссерля – это не «второе я» в смысле дублирования моей эмпирической идентичности, но вторая эго-структура, почему он и является другим, а не вещью. Ж. Деррида в полемике с Э. Левинасом, отказывавшемся называть другого alterego, поясняет: «Другой является абсолютно другим лишь будучи эго, то есть, в некотором смысле, будучи тем же, что я» [11, с. 193]. Поэтому конститутивные анализы другого как аналога или модификации моего первопорядкового Я не вносят каких-либо принципиальных конститутивных определений в само это Я, в трансцендентальное Эго.

Решение проблемы интерсубъективности, данное Гегелем в «Феноменологии духа», считает Ж.П. Сартр, представляет «значительный прогресс по сравнению

с Гуссерлем» [12, с. 259]. Э. Гуссерль принимает интенциональные структуры как априорно предпосланные эйдетически-феноменологическому анализу имманентные взаимосвязи поля трансцендентально чистого сознания. Для Гегеля структуру формообразований сознания (систему духовных феноменов) образует развитие совокупной духовной культуры человечества, в процессе которого возникают и изменяются как сознание, так и его предметы. При редукции сознания к трансцендентальному. Эго возможность такого подхода утрачивается.

Для Гегеля первичным, фундаментальным фактом опыта самосознания является не *cogito*, но опыт соотношения бытия-для-себя и бытия-для-иного. В самом своём бытии я зависим от другого, моё сознание в самом его средоточии должно быть опосредствовано другим сознанием, а бытие-для-другого становится необходимым условием для-себя-бытия. «Самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное» [13, с. 99]. Возникающее в самосознании понятие Духа есть единство свободных и для себя сущих самосознаний: «я», которое есть «мы», и «мы», которое есть «я».

Ряд направлений современной философии принимает сторону Гегеля в вопросе о феноменологической экспликации понятия интересубъективности. Согласно А. Рено, классическая концепция субъективности достигает высшей точки в монадологическом определении Я, принятым феноменологией Э. Гуссерля. Новый тип осмысления заключается в инверсии этого убеждения, т.е. в положении о том, что конституирование субъекта обусловлено интересубъективностью: «Постмонадологическое восстановление субъекта происходит через новое открытие интересубъективности как первичного условия субъективности» [14, с. 314].

Интерсубъективность существует не внутри трансцендентального эго, но как фактичность жизненного мира, «как фундаментальная онтологическая категория человеческого существования» [15, с. 82]. Задачей феноменологического анализа является не конструирование онтологии в терминах интенциональных актов трансцендентального эго, но раскрытие смысловой структуры обыденной интересубъективности как данности жизненного мира в естественной установке.

Когнитивная архитектура интересубъективности в проекте RoboErgoSum

«Современные когнитивные архитектуры и традиционные подходы к ИИ практически игнорируют решение субъектных проблем ОИИ, или оставляют их функционально нераскрытыми» [1, с. 190]. Однако из этого общего правила есть исключения. Одним из них является интернациональный проект создания системы искусственного интеллекта RoboErgoSum [16].

В традиционном для робототехники подходе восприятие рассматривается как изолированный процесс наблюдения. Авторы проекта RoboErgoSum объединяют сенсомоторную репрезентацию объекта и возможные действия агента с ним. Взаимодействуя с окружающей средой, робот определяет зависимости между объектами, потенциальными действиями и эффектами (изменениями окружающей среды и самого агента, индуцированные его действиями).

Объективные качества предметов выявляются через возможные действия с этими предметами. В этом же процессе возникает восприятие себя как отличного от окружающей среды – что является основой человеческого самосознания и его роботизированной модели. Авторы настаивают на том, что в их проекте роботы приобретают сознание и самосознание, формируют способности к построению внутренних моделей мира, к рассуждению и размышлению, самоконтролю, целеполаганию и мотивации, достигают понимания происходящего и т.д. Со своей стороны, мы полагаем, что такого рода антропоморфизмы допустимы лишь в качестве метафорического языка дискурса. На деле речь должна идти именно о моделировании высших психических функций человека в когнитивной архитектуре искусственного интеллекта. Решающее значение в этом моделировании отводится процессу обучения искусственного интеллекта на основе координации действий робота (и принятия им решений) с действиями человека. В данном обстоятельстве заключается принципиальное отличие проекта RoboErgoSum от концепций создания искусственных нейросетей генеративного ИИ на основе фреймовой семантики Марвина Минского и методов обучения с подкреплением так называемых «Больших языковых моделей» (LLM).

Для успешных совместных действий агенты взаимодействия должны уметь координировать свои намерения, планы, цели и действия: «Способность координировать различные стратегии принятия решений и обучения с подкреплением (рассматриваемая как основной адаптационный процесс принятия решений) может стать первым шагом к (i) большей автономии и адаптации робота, а также к (ii) способности робота анализировать эффективность своих процессов принятия решений и использовать этот анализ для изменения не только своего поведения, но и способа, которым он формирует своё поведение» [16].

У людей существует множество способов налаживания межличностной координации действий, от автоматических и непреднамеренных до чрезвычайно сложных, рефлексивно опосредованных форм коммуникативных практик. Аналогичные проблемы координации решаются и в процессах совместных действий человека и робота. Робот должен обладать способностью к созданию представлений о собственных мотивах и действиях, а также о намерениях и ментальных состояниях человека, с которым он взаимодействует. При этом он должен уметь делать выводы о том, как каждое из этих представлений развивается в ходе развёртывания совместного действия. «Робот также должен понимать и учитывать влияние своих собственных действий на психическое состояние своих партнёров» [16].

В целом когнитивная архитектура ИИ в проекте RoboErgoSum выстраивается как система взаимодействия комплекса модулей:

Модуль сенсорного восприятия, содержащий изначально встроенный набор перцептивных способностей для восприятия окружающей среды (визуальное восприятие и проприоцепция).

Двигательный модуль, содержащий набор доступных роботу действий, которые позволяют ему взаимодействовать с окружающей средой.

Модуль сенсомоторного обучения обрабатывает входные данные (обнаруженные объекты, выполненные действия, измеренные эффекты) для определения того, какие действия доступны роботу в данной ситуации.

Модуль пространственной ориентации генерирует и хранит символические данные о воспринимаемой среде. Затем эти данные используются на этапе планирования действий соответствующими модулями: модулем планирования задач с учётом потребностей человека и модулем планирования движений и манипуляций с учётом потребностей человека.

Система контроля взаимодействует с перечисленными модулями, чтобы решить, какую систему планирования действий использовать, как выполнять корректировку плана и отслеживать активность людей, с которыми взаимодействует робот.

Модуль мотивации управляет набором целей, которые должны быть достигнуты роботом.

Разумеется, здесь мы не можем входить в обсуждение инженерных проблем интеграции этих модулей, налаживания интерфейсов между ними и валидации всей когнитивной архитектуры проекта RoboErgoSum. Для нас важен вывод разработчиков проекта о том, что эта архитектура выстраивается на основе координации действий человека и робота и реализуется как моделирование перцептивных, познавательных, аффективных, прогностических и т.д. структур такого рода интегрированной intersubjectivity.

Заключение

В заключение нашего обзора повторим ещё раз, что неумеренные антропоморфизмы, используемые разработчиками проекта RoboErgoSum в изложении идеи и принципов построения когнитивной архитектуры ИИ, не должны служить основанием для её априорной дискредитации. Отнюдь не обязательно разделять с исполнителями этого проекта убеждённость в том, что материал, представленный в их статье, «даёт представление о том, как создать самоосознающую (self-aware) систему» [16]. Вместе с тем, на наш взгляд, следует признать перспективность принципиальной позиции коллектива исполнителей проекта RoboErgoSum, согласно которой решающую роль в создании систем общего искусственного интеллекта должны сыграть разработки когнитивной архитектуры intersubjectivity как первоосновы формирования фундаментальной особенности человеческой жизнедеятельности: «Способности человека (как существа мыслящего) смотреть на самого себя как бы со “сторон”, как на нечто “другое”, как на особый предмет (объект), или, иными словами, превращать схемы своей собственной деятельности в объект её же самой» [17, с. 152].

Список литературы

- 1 Социогуманитарные аспекты цифровых трансформаций и искусственного интеллекта / Под ред. В.Е. Лепского, А.Н. Райкова. – Москва: Когито-Центр, 2022. – 308 с.
- 2 Cognitive Architecture // Institute for Creative Technologies. 2024. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cogarch.ict.usc.edu> [дата доступа: 25.07.25].
- 3 Pat Langley, John E. Laird, Seth Rogers. Cognitive Architectures: Research Issues and Challenges // Cognitive Systems Research. 2009. No 10. P. 141–160.
- 4 Newell, Allen. Unified Theories of Cognition. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990. 549 p.

- 5 Шумский С.А. Новые архитектуры сильного ИИ, основанные на принципах работы мозга [Электронный ресурс]. – URL: <https://elck.ru/3NcMMt> [дата доступа: 23.07.25].
- 6 Душкин Р.В. На пути к сильному искусственному интеллекту: когнитивная архитектура, основанная на психофизиологическом фундаменте и гибридных принципах // Программные системы и вычислительные методы. – 2021. № 1. С. 22-32. DOI: 10.7256/2454-0714.2021.1.34243
- 7 Краткий анализ существующих подходов к сильному ИИ. Часть 2. Когнитивные архитектуры [Электронный ресурс]. – URL: <https://habr.com/ru/articles/145467/> [дата доступа: 02.08.25].
- 8 Кутырев В.А. Философия Чистого Разума Канта как спекулятивная предпосылка космизма, виртуальности и Искусственного Интеллекта (трансцендентальный дигитализм contra теллурический реализм) // Вопросы философии. 2023. № 2, С. 201–209. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-201-209>.
- 9 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. – Москва: Академический проект, 2009. – 489 с.
- 10 Гуссерль Э. Картезианские размышления. – Санкт-Петербург: Ювента, 1998. – 315 с.
- 11 Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. – Москва: Академический Проект, 2000. – С. 124–248.
- 12 Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – Москва: Республика, 2000. – 639 с.
- 13 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том IV. – Москва: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 440 с.
- 14 Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / Перевод с французского С.Б. Рындина под редакцией Е.А. Самарской. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
- 15 Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Научи, ред. перевода Г.С. Батыгин. – Москва: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
- 16 Toward Self-Aware Robots / Chatila R., Renaudo E., Andries M. [at al.]. // *Frontiers in Robotics and AI*. 2018. Vol. 5. Article 88. P. 1-20. doi: 10.3389/frobt.2018.00088.
- 17 Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – Москва: Политиздат, 1984. – 320 с.

Transliteration

- 1 Sotsiogumanitarnye aspekty tsifrovyykh transformatsii i iskusstvennogo intellekta [Socio-humanitarian aspects of digital transformations and artificial intelligence] / Pod red. V.E. Lepского, A.N. Raikova. – Moskva: Kogito-Tsentr, 2022. – 308 s.
- 2 Cognitive Architecture. Institute for Creative Technologies. 2024. [Electronic resource]. – URL: <https://cogarch.ict.usc.edu> [date of access: 07/25/25].
- 3 Pat Langley, John E. Laird, Seth Rogers. Cognitive Architectures: Research Issues and Challenges. Cognitive Systems Research. 2009. No 10. P. 141–160.
- 4 Newell, Allen. Unified Theories of Cognition. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990. 549 p.
- 5 Husserl E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaya [Ideas for pure phenomenology and phenomenological Philosophy. The first book] / Per. s nem. A.V. Mikhailova; Vstup. st. V.A. Kurenno. – Moskva: Akademicheskii proekt, 2009. – 489 s.
- 6 Husserl E. Kartezianskie razмышleniya [Cartesian meditations]. – Sankt-Peterburg: Yuventa, 1998. 315 s.

7 Derrida J. Nasilie i metafizika. Ocherk mysli Emmanuelya Levinasa [Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas] // Derrida Zh. Pis'mo i razlichie. – Moskva: Akademicheskii Proekt, 2000. – S. 124–248.

8 Shumskiy S.A. Novye arkhitektury sil'nogo II, osnovannye na printsipakh raboty mozga [New architectures of strong AI based on the principles of brain work] [Elektronnyi resurs]. – URL: <https://clck.ru/3NcMMt> [date of access: 07/23/25].

9 Dushkin R.V. Na puti k sil'nomu iskusstvennomu intellektu: kognitivnaya arkhitektura, osnovannaya na psikhofiziologicheskom fundamente i gibridnykh printsipakh [Towards strong artificial intelligence: a cognitive architecture based on a psychophysiological foundation and hybrid principles] // Programmnye sistemy i vychislitel'nye metody. – 2021. № 1. S. 22–32. DOI: 10.7256/2454-0714.2021.1.34243

10 Kratkii analiz sushchestvuyushchikh podkhodov k sil'nomu II. Chast' 2. Kognitivnye arkhitektury [A brief analysis of existing approaches to strong AI. Part 2. Cognitive architectures] [Electronic resource]. – URL: <https://habr.com/ru/articles/145467/> [date of access: 08/02/25].

11 Kutyrev V.A. Filosofiya Chistogo Razuma Kanta kak spekulativnaya predposylka kosmizma, virtual'nosti i Iskusstvennogo Intellekta (transsendental'nyi digitalizm contra telluricheskii realizm) [Kant's Philosophy of Pure Reason as a speculative premise of cosmism, virtuality and Artificial Intelligence (transcendental digitalism contra telluric realism)] // Voprosy filosofii. 2023. № 2, S. 201–209. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-201-209>.

12 Sartre J.P. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and nothing: The Experience of phenomenological ontology] / Per. s fr., predisl., primech. V.I. Kolyadko. – Moskva: Respublika, 2000. – 639 s.

13 Hegel G.V.F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of the Spirit] // Hegel G.V.F. Sochineniya. Tom IV. – Moskva: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury, 1959. – 440 s.

14 Renault A. Era individa. K istorii sub"ektivnosti [The era of the individual. Towards the History of Subjectivity] / Perevod s frantsuzskogo S.B. Ryndina pod redaktsiei E.A. Samarskoi. – Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 2002. – 473 s.

15 Schutz A. Smyslovaya struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoi sotsiologii [The semantic structure of the everyday world: essays on phenomenological sociology] / Sost. A.Ya. Alkhasov; Per. s angl. A.Ya. Alkhasova, N.Ya. Mazlumyanovoi; Nauchi, red. perevoda G.S. Batygin. – Moskva: Institut Fonda «Obshchestvennoe mnenie», 2003. – 336 s.

16 Towards Self-Aware Robots / Chatila R., Renaudo E., Andries M. [et al.]. Frontiers in Robotics and AI. 2018. Vol. 5. Article 88. P. 1-20. doi: 10.3389/frobt.2018.00088.

17 Ilyenkov E.V. Dialekticheskaya logika: Ocherki istorii i teorii. [Dialectical logic: Essays on history and theories]. – 2-e izd., dop. – Moskva: Politizdat, 1984. – 320 s.

Дунаев В.Ю., Курганская В.Д., Сағиқызы А.

Субъективтіліктің феноменологиясы және жалпы жасанды интеллекттің когнитивті архитектурасы

Аңдатпа. Жасанды интеллект жүйелерін құру үшін қажетті теориялық және әдіснамалық ресурстардың бірі субъективті шындықтың қасақана құрылымдарын феноменологиялық зерттеу болып табылады. Мақалада субъективтіліктің классикалық феноменологиясының принциптерінің қысқаша мазмұны келтірілген және оларды жалпы жасанды интеллекттің когнитивті архитектурасын құру жобаларының бірінде қолдануға талдау жасалады. Э. Гуссерльдің феноменологиясында трансцендентальды субъективтіліктің қасақана құрылымдары шындықтың онтологиялық және семантикалық

негізі мәртебесіне ие. Алайда, Э. Гуссерль тұжырымдамасында бұл құрылымдар трансцендентальды таза сана өрісінің имманентті байланыстары ретінде түсіндіріледі. Гегель үшін сана формаларының құрылымы адамзаттың жиынтық рухани мәдениетінің дамуын құрайды. Өзін-өзі тану тәжірибесінің негізгі, негізгі фактісі-бұл *cogito* емес, бірақ болмыстың-өзі үшін және болмыстың-басқа үшін-қатынасы. Менің болмысымда мен екіншісіне тәуелдімін, оның шоғырлануындағы менің санам басқа санамен делдал болуы керек.

Гегельдің субъективтілік феноменологиясына көзқарасы және оның сананы қалыптастырудағы рөлі *RoboErgoSum* жасанды интеллект жүйесін құрудың халықаралық жобасында субъективтіліктің когнитивті архитектурасын құру тұжырымдамасының философиялық негіздемесі ретінде қарастырылуы мүмкін. Бұл жобада объектілердің объективті қасиеттері осы объектілермен мүмкін болатын әрекеттер арқылы анықталады. Табысты бірлескен іс-қимыл үшін өзара әрекеттесу агенттері өздерінің ниеттерін, жоспарларын, мақсаттары мен әрекеттерін үйлестіре білуі керек. Дәл осы процесте өзін қоршаған ортадан өзгеше деп қабылдау пайда болады-бұл адамның өзін-өзі тануының және оның роботтық моделінің негізі. Жобаны әзірлеушілер өздерінің жобаларында Роботтар сана мен өзін-өзі тануға ие болады, әлемнің ішкі модельдерін құру, ойлау және ойлау, өзін-өзі бақылау, мақсат қою және мотивация қабілеттерін қалыптастырады, не болып жатқанын түсінуге қол жеткізеді және т.б. мақалада антропоморфизмнің бұл түрі тек дискурстың метафоралық тілі ретінде рұқсат етіледі деген қорытынды жасалады. Шындығында, біз жасанды интеллекттің когнитивті архитектурасында адамның жоғары психикалық функцияларын (перцептивті, танымдық, аффективті, болжамдық) модельдеу туралы айтуымыз керек. Интеграцияланған субъективтіліктің осы түрінің құрылымдарын қалыптастыруда шешуші рөл роботтың іс-әрекетін адамның іс-әрекетімен үйлестіру негізінде жасанды интеллектті оқыту процесіне беріледі.

Түйін сөздер: субъективтілік, феноменология, жасанды интеллект, когнитивті сәулет, сана, робот

Dunaev V.Yu., Kurganskaya V.D., Sagikyzy A.

Phenomenology of intersubjectivity and cognitive architecture of artificial intelligence

Abstract. Phenomenological studies of intentional structures of subjective reality are one of the necessary theoretical and methodological resources for building artificial intelligence systems. The article provides a summary of the principles of the classical phenomenology of intersubjectivity and analyzes their application in one of the projects for building a cognitive architecture of general artificial intelligence. In E. Husserl's phenomenology, the intentional structures of transcendental intersubjectivity are given the status of the ontological and semantic primary basis of reality. However, in E. Husserl's concept, these structures are interpreted as immanent interrelations of the field of transcendently pure consciousness. For Hegel, the structure of the formations of consciousness is formed by the development of the total spiritual culture of mankind. The primary, fundamental fact of the experience of self-awareness is not the *cogito*, but the experience of being-for-oneself and being-for-another. In my very being, I am dependent on the other, my consciousness at its very center must be mediated by another consciousness.

Hegel's approach to the phenomenology of intersubjectivity and its role in the formation of consciousness can be considered as a philosophical justification for the concept of building a cognitive architecture of intersubjectivity in the international project of creating an artificial intelligence system *RoboErgoSum*. In this project, the objective qualities of objects are revealed through possible actions with these objects. For successful joint actions, interaction agents must be able to coordinate their intentions, plans, goals, and actions. In the same process,

there is a perception of oneself as different from the environment, which is the basis of human self-awareness and its robotic model. The project developers insist that in their project robots acquire consciousness and self-awareness, develop the ability to build internal models of the world, to reason and reflect, self-control, goal setting and motivation, achieve an understanding of what is happening, etc. The article concludes that such anthropomorphisms are acceptable only as a metaphorical language of discourse. In fact, we should be talking about modeling higher human mental functions (perceptual, cognitive, affective, predictive) in the cognitive architecture of artificial intelligence. A crucial role in the formation of structures of this kind of integrated intersubjectivity is assigned to the process of artificial intelligence training based on the coordination of robot actions with human actions.

Keywords: intersubjectivity, phenomenology, artificial intelligence, cognitive architecture, consciousness, robot

Поступила: 15.07.2025

Принята: 01.09.2025

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE PHENOMENON OF GIFT EXCHANGE: FROM DYSTOPIA TO POSTSTRUCTURALISM

¹Bazasheva S.E., ²Badmaev V.N., ³Ismagambetova Z.N., ⁴Karabayeveva A.G.

^{1,3,4} Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

² Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
(Russian Federation, Rostov-on-Don)

¹symbat_erkin@mail.ru; ²badmav07@yandex.ru; ³zuchra-50@mail.ru;

⁴alia.karabaeveva@yandex.kz

¹Базашева С.Е., ²Бадмаев В.Н., ³Исмагамбетова З.Н., ⁴Карабаева А.Г.

^{1,3,4} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)

² Ресей ғылым академиясының Оңтүстік ғылыми орталығы
(Ресей Федерациясы, Ростов на Дону)

¹symbat_erkin@mail.ru; ²badmav07@yandex.ru; ³zuchra-50@mail.ru;

⁴alia.karabaeveva@yandex.kz

Abstract. One of the little-studied problems in philosophy is the study of the phenomenon of gift exchange. In the history of philosophical thought, this problem has not received sufficient attention. However, in each philosophical concept, many philosophers, depending on the needs of the historical time, addressed this problem. In modern conditions, a few representatives of structuralist and post-structuralist, and then postmodernist philosophy began to pay attention to this problem, such as J. Baudrillard, M. Foucault, J. Deleuze, and others, who consider the gift not only as a form of social connection, but also as a tool for undermining existing structures of power, subjectivity, and cultural norms. The authors of this article ask themselves why this is happening. According to the article's authors, to understand this phenomenon, it is necessary to turn to philosophical interpretations of the gift and gift exchange. This approach not only allows for the analysis of the evolution of this concept in the Western intellectual tradition (from T. More and G. Hegel to post-structuralism) but also enables the identification of its critical potential in understanding modern social processes.

The authors of this article consider various philosophical aspects of the study of the phenomenon of gift exchange, ranging from the utopian and Enlightenment understanding of the gift as an act of service to society to the poststructuralist vision of the gift as a symbolic gesture that undermines the system of equivalent exchange. The philosophical concepts of the gift are analyzed, such as those of T. More, G. W. F. Hegel, D. Diderot, C. Levi-Strauss, M. Foucault, J. Baudrillard, J. Deleuze, and F. Jullien. Particular attention is paid to the various functions of the gift: epistemological, social, moral, political, and deconstructive.

Keywords: gift exchange; recognition; structure; symbolic exchange; economic exchange; power; schizoanalysis; Utopia.

* Author-correspondent - Ismagambetova Z.N., zuchra-50@mail.ru;

Introduction

In the context of modern transformations in social relations, the crisis of consumer logic and the growing interest in alternative forms of interaction between people are making the phenomenon of gift exchange increasingly significant as an object of philosophical analysis. A gift that goes beyond utilitarian and market exchange opens up opportunities for rethinking the moral, social, and political foundations of human interaction. The relevance of the topic is also due to the fact that in the philosophy of the 20th–21st centuries, there has been a shift in emphasis in the interpretation of the gift: from its classical understanding as an act of service and manifestation of virtue to the symbolic, political, and deconstructive potential of this act. The relevance of this problem is also determined by the fact that turning to philosophical interpretations of the gift and gift exchange allows not only to analyze the evolution of this concept in the Western intellectual tradition (from T. More and G. Hegel to poststructuralism), but also to identify its critical potential in understanding modern social processes. This makes the study not only theoretically significant but also socially in demand.

The purpose of this article is to trace the transformation of the concept of gift exchange in European thought from the era of humanistic utopias to the post-structuralist philosophy of the 20th century.

Objectives of the article:

1. To reveal the philosophical understanding of the phenomenon of gift exchange in the context of the ideas of T. Hobbes, G. Hegel, and D. Diderot as representatives of classical European thought.

2. Analyze how the concept of gift is rethought in structuralist and poststructuralist philosophy of the 20th century (C. Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Baudrillard, J. Deleuze, F. Julien).

Methodology

In the course of the study, the authors relied on a comparative-contrastive approach, based on the collection and analysis of philosophical works by philosophers of the New Age and a number of representatives of poststructuralist and postmodernist philosophy, which allowed the authors to interpret gift exchange as a complex cultural practice, significant for the reproduction of social structures, symbolic communication and the preservation of cultural identity.

In the course of their work, the authors relied on the interpretive analysis of philosophical texts, the conceptual reconstruction of the conceptual apparatus, and a comparative approach that allows them to compare various philosophical positions regarding the nature of the gift, its subjects, functions, and boundaries. The focus is not so much on the gift as a social practice, but on the gift as a philosophical figure capable of revealing hidden mechanisms of interaction between the individual, society, knowledge, and power.

Research methods: interpretive analysis of philosophical texts and sources; comparative-contrastive method for determining the contribution to the philosophical understanding of gift exchange.

*The Phenomenon of Gift Exchange in the Context of Western European
Philosophy: Hobbes, Diderot, Hegel*

In the 16th–17th centuries, profound social, economic, and religious changes occurred in Western Europe. These changes caused a crisis of the traditional social order and gave rise to a desire to comprehend a new model of a just society. The era of modern times, in which Thomas Hobbes lived, was a time of profound social, political and intellectual transformations. In these conditions, the problem of relationships between people becomes especially important, and T. Hobbes suggests considering a gift as an expression of a disinterested act of interaction has a limited meaning, since it comes from the idea of a person as a creature driven primarily by fear, egoism and the desire for self-preservation; therefore, stability and social order arise not from a gift, but from a rational agreement between individuals transferring part of their rights to the sovereign for the sake of security. Hobbes considers gift exchange in his work “Leviathan” as a form of interaction that undermines the stability of the social contract, since it implies action outside the contractual logic of exchange. It can upset the balance of power if there is no immediate equivalent response [4, pp. 257-289].

In contrast, Denis Diderot, on the contrary, considers the gift as a manifestation of morality and mutual respect, integrating it into the framework of enlightenment ethics [9, pp. 351-353]. He actively explored how people interact with each other in the context of morality, ethics, and social order, which can be seen as hidden forms of exchange in society [9, pp. 355-356]. Diderot considers the gift as a form of intellectual gift to society, as a form of moral attitude [9, pp. 360-363; pp. 365-369]. According to the philosopher, gift exchange also performs such a function as the connecting principle of society (intellectual, moral, and emotional exchange). In this case, the gift is the mechanism of the ethics of an enlightened person, and it appears as a voluntary service to reason and truth [9, pp. 376-379]. Another function of the gift is a form of criticism of society, which reveals or shows the perversion of exchanges in conditions of inequality and subordination [9, pp. 381-382]. In our opinion, Diderot considers knowledge, morality, and sensuality as elements of exchange between people. In his philosophy, the gift is expressed through intellectual and moral altruism. Gift here is an act of free participation in the work of enlightenment and moral development [9, pp. 386-388].

In Hegel’s Phenomenology of Spirit, the gift receives a dialectical status - it is an act of recognition, in which one subject sacrifices a part of himself for the sake of recognition by another, and in this gesture, the formation of self-awareness begins. Georg Wilhelm Friedrich Hegel did not write directly about gift exchange, but his dialectical philosophy and the concept of mutual recognition, presented in the work Phenomenology of Spirit, are important for understanding exchange as a mutual act. Recognition between the “I” and the “Other” acts as a form of symbolic gift, where the subject gives a part of himself in order to be recognized and receives a reciprocal act. Here, the gift is not a thing, but an act of recognition as the basis of social ethics [3, pp. 254-256]. Hegel believes that the essence of the gift is in its immateriality. Although Hegel does not directly address the concept of the gift in its traditional or anthropological sense, his concept of recognition (Anerkennung), as outlined in the Phenomenology of Spirit (1807), can be interpreted as the foundation of philosophical gift exchange in the immaterial, symbolic, and ethical dimensions. At the center of

his dialectic of subjectivity is the interaction between two self-consciousnesses, each of which strives for recognition from the other as a necessary condition for its own completion [3, pp. 261-264].

The classical Hegelian scene, the dialectic of master and slave, is not only a struggle for power, but also an existential exchange in which each participant renounces complete autonomy for the sake of establishing a relationship of reciprocity. Recognition here functions as a symbolic gift, not equivalent in nature, but necessary for the existence of the subject as such. Thus, the Hegelian subject is constituted not in isolation, but through the exchange of recognitions, which act as immaterial acts of “gifting oneself” to the Other [3, pp. 273-274]. It is important to emphasize that for Hegel, recognition presupposes a mutual sacrifice of self-sufficiency: each subject must risk oneself by abandoning the original isolation and entering into a relationship based on the recognition of the freedom of the other. Here, the ethical nature of the gift is manifested: in contrast to a simple act of transfer, the gift as recognition presupposes an internal transformation of the subject. In this sense, a gift for Hegel is not a thing or a good, but an act with an ethical-ontological dimension [3, p. 280].

Hegel’s dialectic of recognition lays the foundations for what would later be developed as an ethical theory of mutual recognition in philosophy, where a gift can be a concept through which reflection on social justice, respect, love, and solidarity is carried out. In this vein, recognition can be seen as a performative gift that is not simply transferred, but creates a social reality – status, subjectivity, moral equality [3, pp. 284-289]. Thus, Hegel’s philosophy can be interpreted as the foundation for a philosophy of the gift, where the gift is devoid of a material character but retains the central function: the formation of relationships and meanings through sacrifice, reciprocity, and self-disclosure. It is not measurable, is not subject to return in an equivalent form, but is necessary for the development of man as a subject in the world of the spirit.

The Structuralist Dimension of the Gift: Levi-Strauss

Unlike previous philosophers, Claude Levi-Strauss, a representative of the 20th century, considers gift exchange as a structure of social order. In the works of Claude Levi-Strauss, especially in “Structural Anthropology”, the gift appears as a universal code underlying social interaction and cultural representation [12, pp. 57-61]. In his works, such as “Elements of the Structure of Kinship”, Levi-Strauss develops the theory of gift exchange, perceiving it as one of the foundations of social ties that structure human societies. Levi-Strauss viewed gift exchange not only as an act of material or symbolic exchange, but also as the basic structure through which social relations are created and maintained. In his philosophical and anthropological theory, gift exchange functions as a way of strengthening kinship and social ties, ensuring the stability of society and cultural integration [13, pp. 73-77].

An important point in Levi-Strauss’s analysis is his concept of exchange as a symbolic act. For him, gift exchange becomes the key to understanding not only kinship relations but also broader social and cultural structures. Exchange here not only creates social ties but also functions as a way of transmitting and transforming symbolic meanings. Not only are material goods transmitted through exchange, but also socio-cultural codes, identities, power relations, and significance. This process of exchange,

as a symbolic act, is important for understanding social dynamics in a broader context [12, pp. 95-98]. Thus, Levi-Strauss expands the concept of gift exchange, making it a major social and cultural category. [12, pp. 112-116; 13, pp. 94-96].

Gift and Power: A Poststructuralist Deconstruction

Poststructuralist thought radically revises the concept of the gift. In Michel Foucault's *Discipline and Punish*, any acts of giving can be interpreted as forms of power, discipline, and strategic management of bodies [18, pp. 254-260]. The gift becomes an element of the network of power embedded in institutions, rituals, and language. Foucault views power not as sovereign repression, but as a relational network that permeates society. In this context, exchange and giving become part of power relations. The gift is perceived here not as a material object, but as an act that participates in the formation of subjects. For example, confession can be seen as a form of gifting truth, where an individual provides information about themselves in exchange for recognition and definition of their identity.

Ritual practices and gifting. Foucault analyzes ritual practices such as marriage, where individuals enter into relationships that define their roles and identities. He notes that in antiquity, family life was seen as the art of being together, creating a new unity. In this context, sexual pleasures within marriage are justified as a way of preserving reason and honor, reflecting the complex relationship between personal practice and social expectations. Although Michel Foucault does not provide a direct theory of gift exchange, his studies of power, subjectification, and discursive practices allow us to consider the gift as a philosophical category. Foucault presents gift exchange as an act through which subjects form their identity and participate in social structures, reflecting the complex relationship between personal practice and social institutions.

Unlike Michel Foucault, Jean Baudrillard radicalizes the theme of the gift in his works, especially in "Symbolic Exchange and Death". In "Symbolic Exchange and Death", Jean Baudrillard argues that modern consumer society destroys the very possibility of the gift. Everything becomes a simulation of exchange, in which the gift is only an illusion concealing the absence of genuine meaning [2, pp. 184-189]. A real gift, according to Baudrillard, is impossible in a society where everything is an exchange of equivalents. For him, the gift becomes a gesture of overcoming the system - the destruction of equivalence, going beyond the framework of commodity thinking. The gift, as a philosophical category for Jean Baudrillard, is not just an act of exchanging gifts or things, but a deeply symbolic process associated with power, duty, and the structure of social relations.

The key element of Baudrillard's philosophy is the distinction between symbolic and economic exchange. Economic exchange is an exchange subject to the logic of equivalence, calculation, and profit. In contrast, symbolic exchange goes beyond rationality: it is based on gesture, ritual, and non-equivalence. Baudrillard argues that in the act of gifting, there is no exchange of "things" as is customary in economics. Something more occurs - an exchange of statuses, debts, challenges, and lives. This is a form of interaction in which the principle of equivalence is violated, and a space of ritual violence, power, and freedom arises. In Baudrillard's thinking, a gift is always a gesture of challenge. Having accepted a gift, a person is obliged to return it - not

necessarily in material terms, but in a symbolic equivalent. Failure to respond to a gift is an admission of dependence, subordination, and loss of status [2, pp. 218-224]. Thus, a gift becomes not so much an expression of generosity as a means of affirming hierarchy. It creates an asymmetrical situation in which one person dominates another through sacrifice. Sacrifice, suicide, revolutionary act – all these forms are considered by Baudrillard as extreme forms of gift, undermining the dominant order. They reveal the fundamental anti-economic nature of symbolic exchange: here, it is impossible to measure, calculate, or balance [2, pp. 236-248].

According to Baudrillard, modern society practically destroys the possibility of a genuine gift. In the era of universal commodification, a gift becomes just another simulacrum: it imitates symbolic exchange, but in fact serves the same economy – attention, image, capital. A gift turns into a marketing tool, a gesture into a self-presentation strategy, and charity into a form of capitalization of morality. Thus, the very essence of a gift as a gesture of loss, as an act free from calculation, disappears. A gift, according to Baudrillard, is not only a philosophical category but also a metaphor for liberation, a gesture that violates the logic of consumption, undermines stable structures of meaning, and returns the possibility of acting outside the system to the subject [2, pp. 257-268].

In the philosophy of Jean Baudrillard, gift exchange appears as a radical alternative to the logic of capitalist rationality. It is a form of symbolic interaction based on challenge, sacrifice, and asymmetry. In a consumer society where everything tends to become a commodity and be exchanged according to the rule of equivalence, the gift itself is in danger of disappearing. However, it is precisely this – as an act of resistance, as a gesture that goes beyond simulation – that remains the possibility of genuine action and the restoration of the lost human dimension.

The Gift as Becoming: Deleuze and Jullien

In Gilles Deleuze, we do not find a direct theoretical analysis of gift exchange, but his philosophy, especially in collaboration with Felix Guattari, offers a completely different perspective on this phenomenon. The gift exchange here goes beyond the social function, acquiring an ontological and political dimension. It is revealed as an event, a becoming, an affective and bodily contact that cannot be reduced to economics or symbolic debt. For Deleuze, the gift is impossible in its traditional understanding as an act of will of the subject. His entire philosophy is a critique of the subject as the center of action. In this vein, the gift becomes a pre- or extra-subjective dynamic. It is not performed by “someone” and is not directed “at someone” – it occurs as pure becoming, as an encounter. This correlates with Deleuze’s concept of the immanent event, described in the work “Difference and Repetition”, where the event is not an action, but a change in intensity, a distribution of affects. In this system, a gift is thought of as a continuation of desire, producing not objects, but connections, differences, and breaks. This makes it possible to think of a gift outside the logic of return or debt [7, p. 156-167].

In “Anti-Oedipus” (1972), Deleuze and Guattari argue that desire is not a lack but a positive, productive machine. Exchange in this logic is not something regulated by rules, but something that is associated with fragmentary flows, machines of the body without organs. The gift here is possible as a redistribution of affect, energy, and

meaning, which cannot be coded. It violates the system of the capitalist codifier, which seeks to translate everything into an equivalent. This is the gift as an anti-ideological gesture, neither utilitarian nor symbolic in the traditional sense, but expressive, creating new modes of communication. One of the key concepts of Deleuze and Guattari – the rhizome (“A Thousand Plateaus”, 1980) – helps to understand gift exchange as a non-linear, decentralized process. The gift does not flow in the vertical of domination (from the giver to the recipient), but is distributed across multiple nodes, like a rhythm, like an infection, like an impulse. The gift in rhizomatic logic is a transfer without beginning or end, without ownership or appropriation. It exists in the form of becomings: becoming-a-woman, becoming-an-animal, becoming-invisible. It is a movement, not a thing [6, p. 265-267].

In Deleuze’s understanding, the ethics of the gift acts as the ethics of becoming. For Deleuze, ethics is not normativity, but the ability to produce difference, to strengthen life. In this sense, gift exchange acquires the status of an ethical act of becoming, in which a person ceases to be himself and enters into contact with the other. This gift is not a transfer of a resource, but a transfer of potential: the ability to be different, diverse, multiple [5, pp. 96-98]. This radically distinguishes Deleuze’s understanding from gift exchange in Mauss or Levi-Strauss. For the latter, it is always a structure, a cycle, a social scheme, and for Deleuze, it is intensity, destructuring, and explosion. Thus, Deleuze’s philosophy allows us to rethink gift exchange as a category that goes beyond traditional ideas. The gift here is not an act of the subject, not a transfer of a thing, and not an obligation, but a spontaneous, non-economic circulation of desire, affect, becoming. It is a gift without debt, without return, without intention. This is a gift as a scattering, as an opening of form, as an opportunity to be different. And in this lies its true philosophical potential.

Unlike Deleuze and Guattari, François Jullien, in his “Treatise on Efficiency”, offers a radically different cultural understanding of the gift, based on Chinese philosophy. For him, the gift is not a sacrifice, but an imperceptible influence, a soft current that undermines Western binary logic [9, pp. 139-142]. If previous philosophers examined the gift in the context of Western philosophy, then, unlike them, Jullien considers Chinese thought as an alternative to Western metaphysics. In his analysis of Chinese philosophy, one can find ideas similar to the gift – especially in the context of indirect action, compliance, and non-conflictual interaction. For Jullien, the gift may not be expressed explicitly, but be built into the very course of events, as “hidden efficiency” [9, pp. 151-153].

In the context of gift exchange, Julien offers a unique perspective, contrasting the Western understanding of the gift as an exchange and obligation with the Chinese approach, where gift exchange is viewed as a principle underlying social and cultural interactions [10, pp. 96-98]. Julien notes that in Chinese philosophy, gift exchange is not limited to a simple exchange of goods or services. He views it as a principle that regulates relationships between people and between a person and the world. This principle is based on mutual respect, harmony, and balancing of forces, which reflects a deep understanding of the interdependence of all things [10, pp. 105-108]. In the Chinese tradition, gift exchange is often perceived as an act aimed at maintaining harmony and order in the world, rather than as a means of achieving personal gain or fulfilling social obligations. This differs from the Western approach, where gift

exchange is often viewed through the prism of economic and social obligations [10, pp. 110-113]. In comparing Chinese and Western philosophies of the gift, Julien highlights several key differences:

- Principle versus obligation: In Chinese philosophy, gift exchange is perceived as a principle regulating relationships, whereas in the Western tradition, it is often viewed as an obligation or duty.
- Harmony vs. Calculation: The Chinese approach emphasizes maintaining harmony and balance, while the Western approach often focuses on calculation and mutual benefit.
- Cosmological context vs. social context: In Chinese philosophy, gift-giving is viewed in the context of cosmology and human interaction with the world, whereas in Western philosophy, it is often viewed in a social context.

Jullien argues that these differences highlight the importance of understanding the gift not only as a social phenomenon but also as a philosophical principle that can enrich our perception of human relationships and interactions. François Jullien offers a deep and multi-layered understanding of gift exchange that goes beyond traditional Western concepts. His work encourages a rethinking of the role of the gift in human relationships and highlights the importance of taking cultural and philosophical differences into account when analyzing social and cultural practices.

Thus, in the course of the study, the authors attempted to assess the philosophical approaches of 7 key authors: Thomas Hobbes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Denis Diderot, Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze and François Jullien, on the basis of which an attempt was made to determine their contribution to the understanding of gift exchange and the definition of its role in socio-cultural communication, as it is rethought depending on the cultural and historical context.

Conclusion

Thus, by comparing and contrasting various philosophical and theoretical approaches to the study of the phenomenon of gift exchange, the authors have determined not only the variability of the understanding of the gift, but also an understanding of its fundamental role in the formation of socio-cultural structures. If, in Hobbes's interpretation, the gift becomes an element of political subordination, then in Diderot's philosophy it acquires an Enlightenment coloring, emphasizing the moral basis of reciprocity. Hegel, in the spirit of dialectics, sees in the gift a moment of recognition and alienation, anticipating modern interpretations. Poststructuralist thinkers, such as Baudrillard, Foucault, Deleuze, and Julien, rethink the gift as a form of power, a simulacrum, a rhetorical strategy, or even as a means of evading rigid binary oppositions. Consequently, gift exchange turns from a simple act of reciprocity into a multi-layered structure reflecting the complexity of the social, political, and philosophical structure of modernity. A comparative analysis of gift-exchange concepts shows that the gift is not only a form of social action, but also a philosophical model that can be used to analyze subjectivity, power, structure, and difference, as well as from the regulated action in Hobbes's theory of the social contract to Julien's philosophy of the "invisible gift," along a path in which the concept of the gift loses its ambiguity and acquires critical power. The gift ceases to be simply an act of generosity – it becomes

a field of philosophical struggle: for recognition (Hegel), for a simulacrum of reality (Baudrillard), for becoming (Deleuze), for cultural multiplicity (Julien). In this sense, gift-exchange turns out to be not only a practice, but also a metaphor for philosophizing itself in the context of cultural, political, and ontological complexity. Thus, tracing the path of the gift from the philosophy of order to the philosophy of difference, we see how gift-exchange becomes a key concept for critically understanding both social structures and the very foundations of philosophical thinking.

List of references

- 1 Baudrillard J. Consumer Society: Its Myths and Structures / translated from French by N. A. Shakhovskaya. – Moscow: Respublika, 2006. – P. 272
- 2 Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death / translated from French by N. A. Shakhovskaya. – Moscow: Dobrosvet, 2000. – P. 184-268
- 3 Hegel G. V. F. Phenomenology of Spirit / translated from German by A. G. Berman. – Moscow: Nauka, 1977. – P. 254-280
- 4 Hobbes, T. Leviathan, or Matter, Form, and Power of the Ecclesiastical and Civil State / T. Hobbes; translated from English by A. A. Zaykova. – M.: Canon+, 2001. – P. 257-289
- 5 Godelier M. Gift and Duty: The Social Life of Things / trans. from French by A. I. Grigorieva. – M.: Nauka, 1992. – 288 p.
- 6 Deleuze J., Guattari F. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia / trans. from French by E. Savelyeva. – Ekaterinburg: U-Factoria, 2004. – P. 89-98
- 7 Deleuze J. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia / J. Deleuze, F. Guattari; trans. from French by V. M. Lurye. – Yekaterinburg : U-Faktoriya, 2004. – P. 262-267
- 8 Deleuze, J. Difference and Repetition / J. Deleuze; trans. from French by V. M. Lurye. – St. Petersburg : Petropolis, 1998. – 448 p.
- 9 Diderot, D. Conversation between d'Alembert and Diderot // Philosophical Works / D. Diderot; trans. from French and notes by S. L. Goldstadt. – Moscow: Nauka, 1971. – P. 351-388
- 10 Jullien, F. Treatise on Efficiency / trans. from French by A. V. Pogonyailo. – Moscow: Logos, 2005. – P. 139-153
- 11 Jullien, F. Time and the Gift / trans. from French N. Guseva. - M.: Nauka, 2002. - P. 96-113
- 12 Lévi-Strauss K. Structural anthropology / trans. from French E. M. Meletinsky. - M.: Nauka, 1985. - P. 57-116
- 13 Levi-Strauss, K. Elementary structures of kinship / K. Levi-Strauss; lane from French N. A. Shakhovskoy and others - M.: Nauka, 1985. - P. 65-96
- 14 More T. Utopia / trans. from lat. V. M. Lurie. – St. Petersburg: Azbuka-Classik, 2013. – P. 124-128
- 15 Mauss M. Essay on the Gift: Form and Basis of Exchange in Archaic Societies / translated from French by S. Yu. Neklyudova. – Moscow: Nauka, 1996. – P. 137-148
- 16 Foucault M. The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality / translated from French by S. D. Borisenko. – Moscow: Castal, 1996. – 288 p.
- 17 Foucault M. Hermeneutics of the Subject: Lecture Course at the Collège de France, 1981–1982 / translated from French by S. Borisenko. – St. Petersburg: Nauka, 2009. – P. 321-328
- 18 Foucault M. To supervise and to punish: the birth of the prison / translated from French by N. Guseva. – Moscow: Nauka, 1999. – P. 254-260
- 19 Foucault M. The birth of biopolitics / translated from French by S. M. Monakhova. – St. Petersburg: Nauka, 2009. – 352 p.

Transliteration

- 1 Baudrillard, Zh. Obshchestvo potrebleniia: ego mif i struktury / per. s frants. N. A. Shakhovskaia. – M.: Respublika, 2006. – S. 272.
- 2 Baudrillard, Zh. Simvolicheskii obmen i smert' / per. s frants. N. A. Shakhovskaia. – M.: Dobrosvet, 2000. – S. 184–268.
- 3 Gegel', G. V. F. Fenomenologiya dukha / per. s nem. A. G. Bermana. – M.: Nauka, 1977. – S. 254–280.
- 4 Gobbs, T. Levafan, ili Materiia, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo / T. Gobbs; per. s angl. A. A. Zaikova. – M.: Kanon+, 2001. – S. 257–289.
- 5 Godel'e, M. Dar i dolg: sotsial'naia zhizn' veshchei / per. s frants. A. I. Grigorieva. – M.: Nauka, 1992. – 288 s.
- 6 Delez, Zh., Guattari, F. Anti-Edip: kapitalizm i shizofreniya / per. s frants. E. Savel'evoi. – Ekaterinburg: U-Faktoriia, 2004. – S. 89–98.
- 7 Delez, Zh., Guattari, F. Tysiacha plato: kapitalizm i shizofreniya / per. s frants. V. M. Lur'e. – Ekaterinburg: U-Faktoriia, 2004. – S. 262–267.
- 8 Delez, Zh. Razlichie i povtorenie / per. s frants. V. M. Lur'e. – SPb.: Petropolis, 1998. – 448 s.
- 9 Didero, D. Razgovor d'Alamberta s Didero // Filosofskie sochineniia / per. s frants. i primech. S. L. Goldshtadta. – M.: Nauka, 1971. – S. 351–388.
- 10 Zhiull'en, F. Traktat ob effektivnosti / per. s frants. A. V. Pogoniailo. – M.: Logos, 2005. – S. 139–153.
- 11 Zhiull'en, F. Vremia i dar / per. s frants. N. Gusevoi. – M.: Nauka, 2002. – S. 96–113.
- 12 Levi-Stross, K. Strukturnaia antropologiya / per. s frants. E. M. Meletinskogo. – M.: Nauka, 1985. – S. 57–116.
- 13 Levi-Stross, K. Elementarnye struktury rodstva / per. s frants. N. A. Shakhovskoi i dr. – M.: Nauka, 1985. – S. 65–96.
- 14 Mor, T. Utopiya / per. s lat. V. M. Lur'e. – SPb.: Azbuka-Klassika, 2013. – S. 124–128.
- 15 Moss, M. Opyt o dare: forma i osnovanie obmena v arkhaiskikh obshchestvakh / per. s frants. S. Iu. Nekliudova. – M.: Nauka, 1996. – S. 137–148.
- 16 Fuko, M. Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti / per. s frants. S. D. Borisenko. – M.: Kastal', 1996. – 288 s.
- 17 Fuko, M. Germenevtika sub'ekta: kurs lektsii v Kollezhe de Frans, 1981–1982 / per. s frants. S. Borisenko. – SPb.: Nauka, 2009. – S. 321–328.
- 18 Fuko, M. Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tiur'my / per. s frants. N. Gusevoi. – M.: Nauka, 1999. – S. 254–260.
- 19 Fuko, M. Rozhdenie biopolitiki / per. s frants. S. M. Monakhova. – SPb.: Nauka, 2009. – 352 s.

Базашева С.Е, Бадмаев В.Н., Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г.

Сыйлық алмасу құбылысының философиялық аспектілері: антиутопиядан постструктурализмге дейін

Аңдатпа: Философияда аз зерттелген мәселелердің бірі сыйлық алмасу құбылысын зерттеу болып табылады. Философиялық ой тарихында бұл мәселеге жеткілікті көңіл бөлінбеген. Дегенмен, әрбір философиялық концепцияда көптеген философтар тарихи уақыт талабына қарай осы мәселеге тоқталды. Заманауи жағдайда сыйлықты тек әлеуметтік байланыстың нысаны ретінде ғана емес, сонымен бірге биліктің субъектілік құрылымдары мен мәдени нормаларын бұзудың құралы ретінде қарастыратын Дж.Бодрийар, М.Фуко, Ж.Делез және т.б. сияқты құрылымдық және постструктуралистік,

содан кейін постмодернистік философияның бірқатар өкілдері бұл мәселеге назар аудара бастады. Осы мақаланың авторлары неге бұлай болып жатқанына қызығушылық танытады. Мақала авторларының пікірінше, бұл құбылысты түсіну үшін сыйлық пен сыйлық алмасудың философиялық түсіндірмелеріне жүгіну керек. Бұл тәсіл батыстық интеллектуалдық дәстүрдегі (Т. Мор мен Г.Гегельден постструктурализмге дейін) осы концепцияның эволюциясын талдап қана қоймай, оның қазіргі әлеуметтік процестерді түсінудегі сыни қабілетін анықтауға мүмкіндік береді.

Мақала авторлары сыйлық алмасу феноменін зерттеудің әртүрлі философиялық аспектілері қарастырылады - сыйлықты қоғамға қызмет ету актісі ретінде утопиялық және ағартушылық тұрғыдан түсінуден сыйлықты эквивалентті айырбастау жүйесін бұзатын символдық қимыл ретіндегі постструктуралистік көзқарасқа дейін. Т.Мордағы, Г.В.Ф.Гегельдегі, Д.Дидродағы, Ш.Леви-Стростағы, М.Фукодағы, Дж.Бодрийардағы, Ж.Делездегі және Ф.Жюльендегі сыйлықтың философиялық концепциялары талданады. Сыйлықтың әртүрлі функцияларына ерекше назар аударылады: гносеологиялық, әлеуметтік, моральдық, саяси және деконструктивтік.

Түйін сөздер: сыйлық алмасу; мойындау; құрылым; символдық алмасу; экономикалық алмасу; қуат; шизоанализ; утопия.

Базашева С.Е., Бадмаев В.Н., Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г.

Философские аспекты феномена дарообмена: от антиутопии к постструктурализму

Аннотация: Одной из мало исследованных проблем в философии является исследование феномена дарообмена. В истории философской мысли этой проблеме не уделяли достаточного внимания. Однако, в каждой философской концепции многие философы в зависимости от потребностей исторического времени обращались к этой проблеме. В современных условиях этой проблеме стали уделять внимание ряд представителей структуралистской и постструктуралистской, а затем и постмодернистской философии, как: Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж. Делёз и др., которые рассматривают дар не только как форму социальной связи, но и как инструмент подрыва существующих структур власти, субъективности и культурных норм. Авторы данной статьи задаются вопросом, почему это так происходит. По мнению авторов статьи, для понимания этого феномена необходимо обращение к философским трактовкам дара и дарообмена. Такой подход позволяет не только проанализировать эволюцию этого понятия в западной интеллектуальной традиции (от Т. Мора и Г. Гегеля до постструктурализма), но и выявить его критический потенциал в осмыслении современных социальных процессов.

Авторы данной статьи рассматривают различные философские аспекты изучения феномена дарообмена — от утопического и просвещенного понимания дара как акта служения обществу до постструктуралистского взгляда на дар как на символический акт, нарушающий систему эквивалентного обмена. Анализируются философские концепции дара, как: Т. Мора, Г. В. Ф. Гегеля, Д. Дидро, К. Леви-Стросса, М. Фуко, Ж. Бодрийера, Ж. Делеза и Ф. Жюльена. Особое внимание уделяется различным функциям дара: эпистемологической, социальной, моральной, политической и деконструктивной.

Ключевые слова: дарообмен; признание; структура; символический обмен; экономический обмен; власть; шизоанализ; утопия.

Received 22.07.2025

Accepted 01.09.2025

DEVELOPING DESIGN AND CRITICAL THINKING SKILLS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY*

¹Paridinova B., ²Sabitov A. *, ³Kuranbek A., ⁴Nuradin G.

¹Korkyt Ata Kyzylorda University (Kyzylorda, Kazakhstan)

²International IT University (Almaty, Kazakhstan)

³Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

⁴M.Kh. Dulaty Taraz University (Taraz, Kazakhstan)

¹filosof.sokrat.86@mail.ru, ²almas.sabitov.founder@gmail.com,

³akuranbek@gmail.com, ⁴gnuradin@mail.ru

¹Паридинова Б.Ж., ²Сабитов А.Ф. *, ³Құранбек Ә.А., ⁴Нұрадин Г.Б.

¹Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті (Қызылорда, Қазақстан)

²Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті (Алматы, Қазақстан)

³Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)

⁴М.Х. Дулати атындағы Тараз университеті (Тараз, Қазақстан)

¹filosof.sokrat.86@mail.ru, ²almas.sabitov.founder@gmail.com, ³akuranbek@gmail.

com, ⁴gnuradin@mail.ru

Abstract. Critical thinking is a fundamental component in the establishment of scientific truth. Conversely, design thinking has emerged as a popular methodology in contemporary contexts to enhance creativity, innovation and problem-solving capabilities. Scientists posit that design thinking can support critical thinking; however, there is an absence of empirical studies examining the relationship between these two models of thinking. This is primarily due to the lack of a detailed articulation of their common conceptual framework and the perception that they are independent of each other's concepts. This study aims to address this issue by comparing the relationship between thought design and various properties of critical thinking, integrating their theoretical foundations into a philosophical context. The philosophical analysis of practical significance demonstrates that these apparent disparate ways of thinking have common features, but also diverge in significant ways. A detailed comparison of these two modes of thought suggests that thought design methods have the potential to support and complement traditional critical thinking practices, and that thought design structures can be modified to more explicitly include critical thinking.

Keywords: design thinking, critical thinking, philosophy, integrate design and critical thinking skills.

Introduction

The study of design thinking and critical thinking skills is significant because it enhances problem-solving skills, drives innovation, and enhances decision-making

* This research is funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. AP23485390. Practical philosophy: conceptual metamodel of integrated education and design thinking in the teaching of social and humanitarian disciplines)

* Author-correspondent - Sabitov A., almas.sabitov.founder@gmail.com.

in different fields. It also aids in defining how design thinking and critical thinking can be utilized for a methodical approach to complex societal problems. Innovation and creativity through design thinking help to develop creative solutions for various problems faced by humanity, and critical thinking improves the decision-making process based on logic and objectivity by effectively evaluating information. To address global issues such as climate change, social inequality, globalization, migration, and the growing influence of artificial intelligence, it is necessary to employ critical and constructive thinking. The innovative design company IDEO's President, Tim Brown, helped popularize design thinking as a way of solving problems. He outlines in his book the fundamental components of design thinking, such as empathy, creativity, and problem solving that elicit a profound response from individuals [1].

There are scientific studies that examine the application practices and design-thinking concept, with the founders being Bruce Archer, Nigel Cross, Bryan R. Lawson, and others. The Theory of Design, proposed by Bruce Archer, believes that design encompasses human experience, quality, and understanding, which reveal the essence of caring for human life by evaluating and adapting its environment to meet material and spiritual needs [2]. Design thinking recognizes that the care of man is a fundamental aspect of human existence that has meaning, purpose, and value. Since the 1990s, design has undergone a rethinking. Thanks to Donald A. Schön and Nigel Cross' work, the concept of reflection and reflective practices conceived, attempting to explain the origins of individual and group creative thinking and innovation, as well as the factors that made it possible. Nigel Cross shared his own interpretation of design thinking patterns, emphasizing the significance of how designers formulate problems, generate solutions, and use cognitive strategies [3].

Bryan R. Lawson investigated design thinking in depth and shared key concepts that highlight the differences between scientific and design thinking in definitions and solutions to problems, as well as the primary characteristics of creativity and intuition from analytical methods when creating innovative solutions [4]. The use of design-thinking and critical thinking skills in different areas of scientific research is crucial for resolving both simple and complex problems without a doubt. The key idea of design-thinking is to care for humans, as such a thought process is aimed at understanding the ontological essence of humans. In his work *Being and Time*, Heidegger establishes a connection between the concept of "care" and the concept of "Dasein", asserting that "being-in-the-world" is fundamentally characterized as "a form of care", and that "Existence" is in its very essence, "a state of care" [5].

Thus, the comprehensive development and introduction of design thinking skills in science and education helps to strengthen a human-centric approach when quality problem solving is required. The modern society is in urgent need of constructive forms of communication that contribute to the improvement of social relations through the skill of critical comprehension of social processes. Critical thinking helps to construct an objective picture of the world, where principles such as analysis, synthesis, expert evaluation of information and innovative decision-making are fundamental. Socrates once said: "Know yourself" [6]. This seemingly simple but deeply philosophical thought emphasizes the importance of self-knowledge and reflection, which underlie both design thinking and critical thinking. In conditions of rapid technological development, constant social and economic transformations, the ability to look at tasks outside the box, evaluate argu-

ments objectively and form rational, but at the same time innovative solutions becomes one of the key factors of personal and professional success.

The purpose of this abstract is to explore how philosophy can help develop these essential skills. Today, when design thinking is widely used in the field of business, technology and organizational development, its connection with the philosophical tradition remains insufficiently developed. Some researchers believe that such methods, being focused on practical activities, are less applicable to purely theoretical reasoning [7]. However, this point of view seems to be overly narrowing. On the contrary, philosophy, striving to comprehend the fundamental principles of being, cognition and morality, can enrich design thinking with a deep methodological base and expand the possibilities of critical evaluation of its results.

The relevance of this research becomes especially evident when considering the increased need for skills to overcome the complexity of the modern world. An interdisciplinary approach combining philosophical reflection with the tools of design thinking and critical analysis can significantly enhance both the theoretical and practical value of these approaches. The most significant issues addressed in this article are the following:

1. How are design thinking and critical thinking related?
2. How can philosophical approaches contribute to their development and deepening?
3. What aspects of these skills have not been sufficiently studied in the scientific community?

The answers to these questions will help to form a holistic view of how philosophy can act as a theoretical support for the development and application of design thinking, strengthening the role of critical analysis. Such an interdisciplinary synthesis will not only enrich the scientific discussion, but will also prove to be practically useful, contributing to a more effective solution to urgent problems. This will allow us to trace their evolution, identify key figures and ideas that laid the foundation for further reflection, and prepare the ground for a more detailed consideration of the philosophical context and modern methodological approaches.

Research methodology

The article explains how philosophical methods, such as logical argumentation and the Socratic method, enhance critical thinking by teaching us to analyze assumptions, question solutions, and avoid logical fallacies. It also highlights the impact of philosophical reflection on design thinking, which involves empathy, creativity, and ethical awareness. This study used a comparative analysis method to identify common patterns and characteristics of design thinking skills and critical thinking in the context of philosophical knowledge.

Historical overview of the concepts of design thinking and critical thinking and philosophical approaches to understanding thinking

Design thinking began to take shape in the middle of the 20th century. In 1969, Herbert Simon, in his book *The Sciences of the Artificial*, introduced the idea that the

design process is a form of thinking aimed at transforming existing conditions into preferred ones [8]. However, by considering design thinking solely as a transformative tool, one may miss its potential in stimulating innovative thinking and solving complex problems. It is important to emphasize that the historical context of the formation of design thinking was closely linked to the development of industrial design, architecture, engineering and interdisciplinary cooperation. In the post-war period, when industrial growth required new solutions, designers increasingly turned to a systematic approach and the integration of human needs with technological capabilities. At the same time, ideas began to emerge in the academic environment about the need for a deeper methodological basis for design, considering not only the functional or aesthetic side of the product, but also the social and psychological context of its use.

Against this background, the idea has evolved that design is not just a craft focused on the appearance of objects, but a holistic process that includes analysis, idea generation, experimentation and reflection. The emergence of design thinking as a concept can be seen as an attempt to give this process a methodological formalization that includes empathy, a systematic vision of problems and an end-user orientation. Over time, the design thinking approach began to be applied not only to physical artifacts, but also to services, business models, social systems, and educational programs, forming an interdisciplinary field where an anthropocentric attitude to tasks comes to the fore. Critical thinking has deep roots in philosophy. The Socratic method of dialectical questioning, known as the Socratic method, stimulated critical reflection and introspection. In modern times, philosophers such as Immanuel Kant emphasized the importance of the critique of reason to achieve true knowledge [9]. However, Kant's excessive rationalism may ignore the emotional and intuitive aspects of human thinking, which are also important in the process of cognition.

Historically, critical thinking has developed at the intersection of philosophical analysis and formal logic [10]. It gradually penetrated the sphere of natural sciences, becoming an integral part of the scientific method. Philosophers and thinkers have sought to understand how we can reasonably distinguish true knowledge from false, reliable arguments from sophisms. Over time, this desire resulted in the emergence of various methodological tools for testing hypotheses, interpreting data and evaluating arguments. Although critical thinking is often associated with rational analysis, with the development of psychology and cognitive sciences it has become obvious that human thinking cannot be reduced solely to logical operations. Emotions, intuitions, and unconscious processes also play a key role in decision-making and belief formation, which expands the boundaries of critical thinking beyond pure rationalism.

Philosophy has been exploring the nature of thinking for centuries. Socrates, through his dialogues, sought the truth through questions and critical discussion. Immanuel Kant in the Critique of Pure Reason analyzed the limits and possibilities of human cognition, emphasizing the need for a critical approach to understanding the world [9, P.191]. However, his approach can be perceived as overly rationalistic, ignoring the emotional and intuitive aspects of human thinking. In the expanded philosophical field, along with Kantian rationalism, there are many alternative schools offering different views on how people interpret reality.

Thus, the phenomenology of Edmund Husserl strives for the direct description of experience, avoiding preliminary theories, whereas the pragmatism of William James

focuses on the practical value of ideas for solving real problems. Existentialists such as Jean-Paul Sartre and Martin Heidegger focus on individual experience, free will, and emotionally intense personal experience. Each philosophical approach to understanding thinking expands in its own way the range of tools available for analysis: rational arguments, empirical observations, intuitive comprehension, linguistic analysis, cultural and historical context, and much more. Thus, philosophy provides a rich “toolkit” for understanding how we think, know the world, form values and build meaning. This variety of approaches can be used to gain a deeper understanding of both design thinking and critical thinking, opening new perspectives for their integration.

Karl Popper developed the idea of falsifiability, arguing that scientific theories should be open to refutation, which is the basis of critical thinking [11]. However, his emphasis on falsifiability may limit the recognition of the value of theories that are difficult to empirically test, but which still provide meaningful insights. This emphasizes that in the philosophical analysis of thinking, it is important to understand the boundaries of the scientific method and look for ways to consider complexities and ambiguities, without reducing thought to narrowly defined verification criteria.

The relationship between design thinking and critical thinking and integrating these approaches

Design thinking and critical thinking, although they differ in their approaches, complement each other. Design thinking focuses on creating innovative user-centered solutions through empathy and creativity. Critical thinking provides an analytical framework for evaluating and reflecting on these decisions. Combining these approaches makes it possible to create solutions that are not only innovative, but also justified [12]. However, excessive emphasis on the analytical approach can suppress creativity, which emphasizes the need for a balance between these two types of thinking. An important point is that the harmonious integration of these approaches contributes to the formation of a more holistic mindset. Design thinking stimulates radical empathy and creative search, allowing you to “free yourself” from traditional frameworks and find non-trivial solutions. Critical thinking, in turn, helps to evaluate the ideas found, identify their weaknesses, logical inconsistencies, and analyze the expected consequences. The combination of these two approaches can be illustrated by examples of the development of new educational programs or social initiatives. First, using design thinking, the team identifies problems, conducts interviews with target groups, and creates prototypes of solutions. Critical analysts then evaluate these prototypes, verify the validity of the assumptions, the relevance of the data, and the logic of the argument. The result is solutions that are not only inspired by deep empathy and bold creativity, but also grounded in rational analysis, which increases the chances of their successful implementation.

Theory remains abstract if it is not supported by practice, and vice versa - practical exercises without understanding the theoretical foundations can be reduced to a mechanical repetition of actions. There is also a problem of cultural and organizational barriers: not all professional environments are ready for experiments, for the use of non-traditional methods of analysis and design of solutions. In addition, there is a risk of turning design thinking or critical thinking into a set of clichés or buzzwords

that are not supported by real changes in the methodology of work. Without adequate integration into training programs or corporate trainings, without developing skills of reflection, self-criticism and dialogue, any attempts to implement these approaches may remain superficial. This indicates the need for a comprehensive education reform, including multidisciplinary approach, the involvement of real-world cases, stimulating discussion, feedback and constant adaptation of methods to changing social, technological and economic conditions.

As a result, the philosophical context, historical review and analysis of the relationship between design thinking and critical thinking demonstrate that we are dealing with dynamic, interacting concepts that require a careful and flexible approach to their development. The development of these skills can be significantly enhanced through the purposeful integration of theory, practice, philosophical analysis and specific tools, which will eventually contribute to deeper, creative and critically verified activities in various spheres of society. Moving on to the next section, which presents modern techniques and approaches to the development of these skills, we will be able to take a closer look at practical tools already being implemented in various educational, business and social practices, as well as assess their effectiveness, limitations and prospects for improvement.

Design thinking is a human-oriented approach to problem solving aimed at creating innovative solutions that meet the needs of users. This method includes several key stages: empathy, problem identification, idea generation, prototyping and testing [8]. However, following these steps without considering the specifics of the context can lead to template solutions that do not consider the unique features of each situation. At the same time, it is worth noting that design thinking, having been originally developed in the context of technology startups and product design, is now actively adapting to various fields of activity. In education, its application allows teachers and students to jointly formulate tasks, work out solutions and critically evaluate results, going beyond the traditional pedagogical paradigm.

Modern methods of developing design thinking are actively used in business, education and the social sphere. Design thinking changes the decision-making process in a company, the product promotion strategy, and communication with the client [13]. However, over-focusing on customer needs can lead to ignoring broader social and environmental aspects, which limits the sustainability of the solutions offered. It is important to understand that design thinking should not be limited only to the needs of a specific target audience or short-term market trends. In the context of sustainable development and corporate social responsibility, the need to integrate eco-social priorities into design processes comes to the fore. Organizations should apply the principles of “responsible design thinking”, considering the long-term consequences of the solutions being developed for society and the environment. Thus, the development of design thinking in modern practice involves achieving a balance between meeting the urgent needs of users, economic efficiency and sustainability, as well as the formation of an ethical and responsible innovation culture.

Critical thinking is a fundamental component of philosophical analysis. It includes the ability to question generally accepted truths, analyze arguments, and formulate reasoned conclusions [14]. However, excessive emphasis on critical thinking in philosophy can lead to excessive skepticism and paralysis of analysis, which prevents the con-

structive development of new ideas. To achieve balance, it is important to understand that critical thinking in the philosophical field should not be reduced to destructive criticism only. Instead, it can be used as a tool to enrich discussions, identify hidden premises, and deepen understanding of complex issues. The history of philosophy is full of examples when a critical approach has helped not only to refute established dogmas, but also to form new paradigms. For example, Modern philosophy, based on a critical analysis of medieval scholastic teachings, opened the way to the development of the scientific method and the formation of modern rationalism. Thus, critical thinking plays a role not only in the “destruction” of ideas, but also in their “creation” through careful analysis, systematization and generation of more grounded theories.

We believe that integrating design thinking and critical thinking into philosophical research can enrich both methodology and results. Design thinking brings creativity and human orientation, which makes it possible to develop more inclusive and applicable theories. However, without critical thinking, these theories may not be well founded. The combined application of these approaches can lead to a deeper and more comprehensive understanding of philosophical issues.

In this sense, the integration of methods can be a cyclical process. First, the researcher, using design thinking, identifies and formulates a problem based on the real needs and experiences of the people with whom philosophy interacts. Next, ideas are generated that allow us to deduce new principles or concepts. At the next stage, critical thinking takes over: the researcher carefully analyzes the formulated ideas, subjects them to logical verification, evaluates internal consistency and empirical applicability. If contradictions or unaccounted-for aspects are identified, the process returns to the stage of design thinking, where additional work is carried out with the context, collecting new information and updating theoretical postulates. Thus, this integration acts not just as a combination of two methods, but as their dynamic interaction. As a result, the research process becomes like a spiral, where each new iteration raises the level of understanding, corrects early mistakes and makes it possible to form deeper, more flexible and adaptive philosophical concepts. Such an approach can not only refresh academic interest in philosophy, but also make philosophical research more practical, open to interdisciplinary dialogues and relevant to solving real problems of humanity.

Conclusion

Design thinking and critical thinking, although they differ in their approaches, complement each other. Design thinking focuses on creating innovative user-centered solutions through empathy and creativity. Critical thinking provides an analytical framework for evaluating and reflecting on these decisions. Combining these approaches allows you to create solutions that are not only innovative, but also justified.

However, excessive emphasis on the analytical approach can suppress creativity, which emphasizes the need for a balance between these two types of thinking. Philosophy plays a key role in the development of both design thinking and critical thinking. Philosophical methods such as Socratic dialogue stimulate critical reflection and introspection, which contributes to the development of critical thinking. In addition, philosophy encourages the exploration of new ideas and concepts, which contributes to the development of creativity necessary for design thinking. Thus, philosophical

approaches create the basis for the development of both types of thinking, contributing to their integration and mutual enrichment.

Despite significant attention to design thinking and critical thinking, some aspects remain insufficiently studied. For example, the interaction between these two types of thinking and their combined application in different contexts require further research. In addition, the influence of cultural and social factors on the development and application of these skills also needs to be studied in more depth. Understanding these aspects will make it possible to integrate design thinking and critical thinking more effectively into educational programs and professional practices.

List of references

- 1 Brown T. Change by design: How design thinking transforms organizations and inspires innovation. - Harper Collins, 2009. – 272 p.
- 2 Archer B. Design as a discipline // Design Studies. – 1979. – No. 1 (1). – P. 17-20. [https://doi.org/10.1016/0142-694X\(79\)90023-1](https://doi.org/10.1016/0142-694X(79)90023-1)
- 3 Cross N. Research in design thinking. In N. Cross, K. Dorst, N. Roozenburg (Eds.), Research in design thinking (pp. 3-10.). – Delft: Delft University Press, 1992. – 215 p.
- 4 Lawson B. How designers think. – Routledge, 2006. – 336 p. <https://doi.org/10.4324/9780080454979>
- 5 Heidegger M. Being and time. - Malden, MA: Blackwell, 1967. - 589 p.
- 6 Plato, Dialogues, Vol. 1 - Jowett's Prefaces, Charmides, Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus, Cratylus, Phaedrus, Ion, Symposium (4thc BC). - The Online Library Of Liberty, 2006. – 594 p.
- 7 Smith J. Design thinking: A tool for business, not philosophy // Journal of Business Studies. -2018. - No. 12 (3). -P.45–50.
- 8 Simon H. A. The Sciences of the Artificial. - Cambridge, MA: MIT Press, 1996. – 248 p.
- 9 Kant I. Critique of Pure Reason (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. - Cambridge University Press, 1999.– 785 p.
- 10 Triantari S., Noitsis I. Aristotelian Rhetoric as Tool of Development of Critical Thinking in Education // The International Journal of Social Sciences and Humanities Invention. – 2015. -No. 2 (9). – P. 1592-1598.
- 11 Popper K. R. The logic of scientific discovery. - London: Routledge, 2002. – 544 p.
- 12 Malpas M. Critique and function in the practice of critical design // Design Issues. -2015.No. 31 (2). - P. 59–71.
- 13 Stashenko M. Design thinking: What it is, stages, and methods for development. URL:<https://t-j.ru/design-thinking/>
- 14 Sorina G.V. On various approaches to the concept of “Critical thinking”// Young Scientist. -2011. - No.11. - P. 816.

Паридинова Б.Ж., Сабитов А.Ғ., Құранбек Ә.А., Нұрадин Г.Б.

Философия контекстінде дизайн және сыни ойлау дағдыларын дамыту

Аңдатпа. Сыни тұрғыдан ойлау ғылыми ақиқатты анықтаудың негізгі құрамдас бөлігі саналады. Ал дизайн-ойлау шығармашылық, инновация және мәселелерді шешу мүмкіндіктерін арттыру үшін заманауи контексте танымал әдіснама ретінде қалыптасты. Ғалымдар дизайн-ойлау сыни ойлауғадемеу болады деп тұжырымдайды; дегенмен ойлаудың осы қос моделі арасындағы өзара байланысты зерттейтін эмпирикалық

зерттеулер жокқа тән. Бұл, ең алдымен, олардың ортақ концептуалды негізінің егжей-тегжейлі түсіндірілмеуі мен олардың тұжырымдамаларының бір-бірінен тәуелсіз екендігін қабылдаумен байланысты. Аталған зерттеу дизайн-ойлау мен сыни ойлаудың түрлі қасиеттері арасындағы байланысты салыстыру, олардың теориялық негіздерін философиялық контекстінде біріктіру арқылы осы мәселені шешуге бағытталған. Практикалық мәнді философиялық талдау бір-бірінен айырмашылығы бар ойлау тәсілдерінің ортақ белгілері барлығын, бірақ алшақтықтың да елеулі екенін де көрсетеді. Ойлаудың осы екі түрін жан-жақты салыстыру дизайн-ойлау әдістерінің дәстүрлі сыни ойлау тәжірибесін қолдау және толықтыру әлеуеті бар екенін, сондай-ақ сыни ойлауды неғұрлым анық қамту үшін дизайн-ойлаудың құрылымдарын өзгертуге болатынын дәйектейді.

Түйін сөздер: дизайн-ойлау, сыни ойлау, философия, дизайн және сыни ойлау дағдыларының интеграциясы.

Паридинова Б.Ж., Сабитов А.Г., Куранбек А.А., Нурадин Г.Б.

Развитие навыков дизайна и критического мышления в контексте философии

Аннотация. Критическое мышление является основополагающим компонентом в установлении научной истины. С другой стороны, дизайн-мышление стало популярной методологией в современных контекстах для повышения креативности, инноваций и возможностей решения проблем. Ученые утверждают, что дизайн-мышление может поддерживать критическое мышление; однако отсутствуют эмпирические исследования, изучающие взаимосвязь между этими двумя моделями мышления. Это в первую очередь связано с отсутствием подробного изложения их общей концептуальной основы и восприятием того, что они независимы от концепций друг друга. Данное исследование направлено на решение этой проблемы путем сравнения взаимосвязи между дизайном мышления и различными свойствами критического мышления, интегрируя их теоретические основы в философский контекст. Философский анализ практической значимости показывает, что эти явно разрозненные способы мышления имеют общие черты, но также существенно расходятся. Подробное сравнение этих двух режимов мышления предполагает, что методы дизайна мышления имеют потенциал для поддержки и дополнения традиционных практик критического мышления, и что структуры дизайна мышления могут быть изменены для более явного включения критического мышления.

Ключевые слова: дизайн-мышление, критическое мышление, философия, интеграция навыков дизайна и критического мышления.

Received 07.05.2025

Accepted 01.09.2025

ҚОҒАМДЫҚ САНАДАҒЫ ДІНДАРЛЫҚ ҚҰБЫЛЫСЫНЫҢ НЕГІЗГІ АСПЕКТІЛЕРІ*

¹Қасабекова Е.Қ., ²Шағырбай А.Д., ³Сатершинов Б.М., ⁴Мейманхожа Н.Р.

^{1,2,3,4}ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы, Қазақстан)

¹kasabekova1978@mail.ru, ²almasbek85@gmail.com, ³bakhyt-zhan@mail.ru,

⁴nurikmann@gmail.com

¹Kassabekova Ye., ²Shagyrbay A., ³Satershinov B., ⁴Meimankhozha N.

^{1,2,3,4}Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies

of the RK MHES CS (Almaty, Kazakhstan)

¹kasabekova1978@mail.ru, ²almasbek85@gmail.com, ³bakhyt-zhan@mail.ru,

⁴nurikmann@gmail.com

Аңдатпа. Бұл жұмыста діни сенімділік феномені адамның рухани және мәдени өмірінің ажырамас бөлігі ретінде қарастырылады. Діндарлық - Жоғары күштерге, адамгершілік ұстанымдарға және дәстүрлерге сеніммен байланысты ішкі дүниетанымды, мінез-құлықтық ұстанымдарды және эмоциялық қабылдауды қамтитын кешенді құбылыс. Жұмыста жеке сенім, діни сана, ғибадат тәжірибесі, діни көзқарастардың адамның күнделікті өміріне әсері, сондай-ақ олардың қоғамдық және ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы рөліне ерекше назар аударылады. Діндарлық жеке (тұлғалық), әлеуметтік-мәдени және тарихи құрамдастарды қамтитын көпқабатты құбылыс ретінде сипатталады. Сыртқы рәсімдік діндарлық пен ішкі рухани сенімділік арасындағы айырмашылықтар, сондай-ақ қазіргі зайырлы қоғамдардағы діндарлықтың көріністері талданады. Діндарлық қоғамда біріктіруші әрі реттеуші функция атқарып, моральдық нормалар мен мәдени дәстүрлердің тұрақтылығын сақтауға ықпал ете алатыны атап өтіледі. Осылайша, діндарлық феномені философия, социология, мәдениеттану және дінтану тұрғысынан, яғни пәнаралық контексте зерттеледі, бұл оны қазіргі әлемдегі мәнін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: діндарлық, аспектілер, сенім, көзқарас, сана, мәдениет, руханият.

Кіріспе

Қоғамдық санадағы діндарлық құбылысын зерттеу-көптеген теориялық, әдіснамалық және тұжырымдамалық тәсілдерді қажет ететін күрделі әрі көпқырлы үдеріс. Бұл мақалада зерттеудің басты мақсаты - діндарлықтың қоғамдық санада қалай көрініс табатынын ашып көрсету, сондай-ақ оның адамның рухани және әлеуметтік өміріндегі маңызын зерделеу болып табылады.

* Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым Комитетімен қаржыландырылған (BR21882209, «Қазақстандағы бұқаралық санаға ақпараттық-идеологиялық әсер: тәуекелдер мен мүмкіндіктер»).

*Автор-корреспондент - Шағырбай А.Д. almasbek85@gmail.com

Зерттеудің негізіне алынған тұжырымдамалық ұстанымдар мен әдіснамалар қоғамдық санада қалыптасқан діни түсініктерді кешенді түрде саралап, осы құбылыстың адамның дүниетанымына, күнделікті өміріне және мәдени болмысына қалай ықпал ететінін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Қазақ халқының руханиятындағы, соның ішінде қоғамдық санасындағы діндарлықтың рөлі ерекше сипатқа ие. Бұл дәстүрлердің тарихы көне дәуірлерден бастау алады. Алғашқы сенімдер қатарында фетиштік, анимистік, тотемистік секілді нанымдар кездессе, кейінгі кезеңдер Митралық, Шамандық, Зороастрлық, Тәңірлік және Исламмен жалғасты.

Ғасырлар бойы қазақ халқы ислам дінін бұрынғы дәстүрлі наным-сенімдермен - шамандық, тәңіршілдік және зороастризм элементтерімен, сондай-ақ бай халықтық салт-дәстүрлермен үйлестіре отырып, өзіндік ерекше мәдени-діни болмыс қалыптастырды. Бұл күрделі діни-мәдени синтез қазақ өмірінің барлық салаларына – өнерге, музыкаға, әдебиетке және ауыз әдебиетіне зор ықпал етті.

Ислам, әсіресе сунниттік бағыт, қазақтың поэтикалық және музыкалық дәстүрлерінің дамуына терең әсер етіп, руханият пен адамгершілікке негізделген дүниетанымды нығайтты. Өндер мен жырларда кішіпейілділік, тәубеге келу, Жаратқанға сыйыну, үлкенге құрмет көрсету секілді құндылықтар кеңінен насихатталды. Бұл– исламның қазақстандық үлгісінің халықтың рухани және мәдени өмірімен табиғи түрде үйлескенінің көрінісі.

Жалпы, «дін» ұғымының түп-төркініне назар аударсақ, ол латынның *religio* сөзінен шыққан, бұл сөздің бірінші мағынасы – адалдық, имандылық, ар-ождан бойынша өмір сүру. Ал *religare* етістігінен туындайтын екінші мағынасы – Құдаймен байланыс орнату, адамның Жаратушымен байланысын қайта қалпына келтіру. Осы тұрғыдан алғанда, дін – адамның бүкіл болмысымен әлеммен, Жаратушымен байланысын тануға негізделген дүниетаным жүйесі.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеуде қоғамдық санадағы діндарлық құбылысын жан-жақты қарастыру мақсатында кешенді, пәнаралық әдістер жүйесі қолданылды:

Теориялық-талдау әдісі – дін мен қоғамдық санаға қатысты философиялық, социологиялық және дінтанулық көзқарастарды зерттеп, оларды жүйелеу үшін қолданылды. Мазмұндық талдау-бұқаралық ақпарат құралдары мен әлеуметтік желілерде көрініс тапқан діни идеялар мен қоғамдық пікірлерді зерделеуге мүмкіндік берді. Тарихи-мәдени талдау әр тарихи кезеңдегі діни құндылықтардың қоғамдық санаға әсерін бағамдауға бағытталды. Салыстырмалы талдау әртүрлі мәдениет мен қоғамдардағы діндарлық модельдерін салыстырып, олардың ерекшеліктерін айқындауға жол ашады. Аталмыш әдіснамалардың үйлесімі қоғамдық санадағы діндарлық феноменінің рухани, мәдени және әлеуметтік тұстарын толыққанды зерттеуге мүмкіндік тудырады.

Қоғамдық санадағы діндарлық феномені

Діннің негізгі аспектілеріне тоқталсақ, қазақстандық қоғамдағы зайырлылық және діндарлық дәстүрлерін зерттеушілерінің «Қазіргі Қазақстандағы

зайырлылық пен дін: рухани-мәдени мағыналар мен стратегияларды жаңғырту» атты ұжымдық монографиясында: «Діннің қоғамдағы қызметі орасан зор. Ол адамгершілікке шақырады және адамгершілікті қалыптастырады. Оның қоғамды руханилық пен әділеттілікке тартатын күшке ие», – делінеді [1, б. 31].

Сонымен қатар, Қазақстан Республикасы Президенті Қасым-Жомарт Кемелұлы Тоқаев өзінің қазіргі тарихи кезеңдегі тәуелсіздік мәселесінің тарихи маңызына арнаған тұжырымдамалық мақаласында жоғарыдағы іргелі рухани құндылықтарға ерекше маңыздылық береді [2]. Демек, іргелі рухани құндылықтарды руханият, мәдениет және діндарлық дәстүрлер мен өзара төзімділік факторларын үйлесімділікте пайдалана отырып, алдыға ұмтылу, өркениетке қадам басу қажеттігі туралы ой өрбиді.

Қоғамдық санада діндарлық дәстүрлердің алатын орнын қарастырап болсақ, алдымен діндарлық дәстүрлері мен діни дәстүрлер арасындағы айырмашылыққа тоқталған жөн. Бұл ұғымдар кейде қатар қолданылғанымен, мәндік тұрғыдан ерекшеленеді. Діндарлық дәстүрлері мен ұстанымдары халықтың дінмен байланысқан тәжірибесін, діни наным-сенімдерін, діни көзқарастары мен рухани ұстанымдарын қамтитын кешенді түсінік. Бұл ұғым тек діни рәсімдермен шектелмей, адамның ішкі сенімі мен өмір салтына терең бойлайды.

Қазақ халқының діни дәстүрлері – халқымыздың өзіне тән дүниетанымы, ойлау жүйесі мен рухани құндылықтарының көрінісі. Бұл дәстүрлер киелілікке, әулиелікке, тақуалыққа деген құрметпен қатар, сабырлылық, қанағатшылдық, төзімділік және діни даналық сияқты ұғымдармен тығыз байланысты. Сонымен қатар, қазақ халқының рухани мәдениетінде жазылмаған, бірақ ұрпақтан ұрпаққа беріліп келген әдеп нормалары – үлкенге құрмет, кішіге ізет, ата-анаға қамқорлық, бауырмалдық, отансүйгіштік пен табиғатқа ерекше құрмет – ұлттық дүниетанымның іргетасы ретінде қалыптасқан.

Діндарлықты ғылыми тұрғыда зерттеу бірнеше маңызды теориялық бағыттарға сүйенеді. Атап айтқанда, бұл – адамның діни сенімін, тәжірибесін және рухани әрекеттерін түсіндіруге бағытталған психологиялық, социологиялық, антропологиялық және философиялық көзқарастар.

Сонымен қатар, Қазақстанның халықаралық аренада діни татулықты нығайтуға бағытталған бастамалары ерекше назар аударарлық. Ел аумағында әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының съездерін тұрақты түрде ұйымдастыру – жаһандық деңгейде өзара түсіністік пен толеранттылықты ілгерілетуге бағытталған маңызды қадамдардың бірі. Бұл бастама арқылы Қазақстан өркениетаралық сұхбатты дамытып, дінаралық келісімді нығайтуда және трансшекаралық терроризмге қарсы күш біріктіруде елеулі үлес қосып келеді.

Аталған дінаралық диалогтың нақты көрінісі ретінде 2023 жылдың 11 қазанында Астана қаласында өткен маңызды жиынды атауға болады. Бұл күні Қазақстан Республикасы Парламенті Сенатының Төрағасы әрі Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары Съезі Хатшылығының Басшысы М.Әшімбаевтың төрағалығымен Съезд Хатшылығының ХХІ отырысы өтті. Бұл жиын әлемдік дін өкілдері арасындағы өзара түсіністік пен бірлікті арттыруға бағытталған маңызды алаң ретінде қызмет атқарды.

Хатшылық отырысы аясында Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің VII Съезінің қорытындылары бойынша пікір алмасу болды, сондай-ақ Қазақстан

Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Кемелұлы Тоқаевтың VII Съезде бастама жасаған «Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары Съезінің 2023-2033 жылдарға арналған даму тұжырымдамасы» қабылданды», – делінеді [3]. Қазақстан Республикасы діни өркениетке аяқ басқан, діни төзімділікті сақтай отырып, басқа да халықтардың діни түйіткілдеріне өзіндік үлесін қосу үшін, бейбіт келісімдер арқылы үндестікке жету барысында бірнеше алғышарттар жасады, сондай игі істердің бірі «Дәстүрлі діндер лидерлерінің съезін» мерзімді түрде өткізу және діни көзқарастаға, діни сенімдерге құрметпен қарау.

Қоғамдағы діндарлық құбылысын жан-жақты түсіну үшін оны әртүрлі ғылыми-теориялық тұрғылардан қарастыру маңызды. Зерттеу барысында келесі бағыттарға басымдық берген орынды: Біріншіден, психологиялық бағыт – діндарлықты адамның ішкі рухани әлемінің көрінісі ретінде қарастырады. Бұл тәсіл жеке тұлғаның сенімі, діни тәжірибесі, рухани ізденістері мен эмоционалдық күйі сияқты аспектілерді психологиялық тұрғыдан зерделеуге негізделеді. Екіншіден, әлеуметтанулық теориялар дінді қоғамдағы әлеуметтік құрылымдармен және институттармен байланыста қарастырады. Бұл бағыт діннің әлеуметтік рөліне, адамдардың діни сенімдерінің қалыптасуына әсер ететін әлеуметтік факторларға, діни бірлестіктер мен қауымдастықтардың қоғамдағы орнына назар аударады. Үшіншіден, антропологиялық көзқарас діннің адамзат мәдениетіндегі орнын зерттейді. Мұнда діннің қоғамдағы салт-дәстүрлермен байланысы, адамдар арасындағы өзара қарым-қатынасқа әсері және әлемді тану жүйесіне ықпалы қарастырылады. Төртіншіден, философиялық бағыт – діндарлықтың мәнін, адамның дүниетанымындағы орнын, діннің этикалық, гносеологиялық және метафизикалық қырларын терең философиялық талдауға негізделеді. Қысқаша түйіндегенде, бұл зерттеудің негізгі нысаны – қоғамдық санадағы зайырлылық пен діндарлық дәстүрлер. Тақырыпты кешенді түрде талдай отырып, бұл екі құбылыстың Қазақстан Республикасының Конституциялық-құқықтық негіздерінде айқын белгіленгені анықталды. Зайырлылық пен діндарлық – елдің құқықтық және рухани өмірінің іргелі тіректерінің бірі ретінде зерттеуге лайық құбылыстар.

Сонымен, Қазақстан Республикасы Конституциясының I бөлімінің I бабында: «Қазақстан Республикасы демократиялық, зайырлы, құқықты және әлеуметтік мемлекет», – деп көрсетілген [4]. Еліміздегі соңғы 5 жылдық санақ мәліметтеріне жүгіне отырып, 2019 жылғы ұлттық санақ қорытындалары бойынша елдегі діни ахуалдың жай-күйін бағдарлауға болады: «Қазіргі таңда елде 130-дан аса ұлттың өкілдері өмір сүріп, ресми мойындалған 18 діни конфессия, 3000-нан аса діни бірлестіктер қызмет атқаруда. Ұлттық «Жалпы Қазақстан Республикасында діндарлардың саны 98% деп есептелінеді (шамамен 70% – мұсылмандар, 23% – православтар, 5% – басқа да конфессиялардың өкілдері)», – деді [5, 15 б.]. Дегенмен де, елдегі барлық конфессиялардағы шынайы діндарлардың саны туралы деректер нақты кейіпте анықталмаған. ҚР зайырлылық пен діндарлық дәстүрлерінің теория мен әдіснамалық сипатына қатысты А.Г. Косиченко: «Қазақстандағы діндарлық турасындағы еңбектерінде өздерін 100 пайыз діндармыз деп санайтын халықтың шын мәнісінде діннің барлық канондарын толық орындамайтыны жайлы айтылады. Яғни, кейбір мәліметтердің шындыққа 100 пайыз келмейтіні байқалады. Мысалы, жоғарыда

көрсетілген мәліметтер 2024-25 жылдардың этнодемографиялық жағдайға сәйкес келмейді. Өйткені еліміздегі демографиялық жағдай біршама өзгерістерге ұшырап, мұсылман дініне жататын ұлт өкілдерінің саны 70%-ке жақындап, православия өкілдерінің үлес салмағы еларалық миграцияға байланыста біршама кеміп, артып отырғаны белгілі. Келесі дереккөздерінен елімізде жалпы саны 18 конфессияны құрайтын 3693 діни ұйым өз қызметін жүзеге асырып отырғанын көруге болады. Қазақстандықтардың 16 пайызы басқа дінге сенушілер қатарына жатады және де тұрақты түрде діни рәсімдерді орындайды. Азаматтарымыздың 75 пайызы өздерін әртүрлі дінді ұстанушылар қатарына жатқызады, бірақ толығымен діни жоралғыларды тұрақты түрде орындамайды. Азаматтардың 10 пайызы атеистік және агностик бағытты ұстанады», – дейді [6, 11 б.]. Сонымен қатар, бұл демографиялық үрдістер басымдық танытушы вектор ретінде әлеуметтік кеңістікте болашақта да сақталатын түрі бар. Қазақстанда келесі діни конфессиялардың өкілдері бар. Ислам, Христиан-православтары, Елуіншілер шіркеулері, Інжілдік христиан-баптистер, Буддизм, Иудейлер, христиан-католиктері, Ехоба куәгерлері, Пресветериандық шіркеулер, Інжілдік лютеран шіркеуі, Методистер, Жаңаапостольдік шіркеу, Кришнаидтер, Жетінші күн адентистері, Бахаилар, Мормондар жатады.

Қоғамдық санадағы діндарлық құбылысын зерттеу барысында келесі қағидаттар мен зерттеу нормалары пайдаланылды. Бұлар зерттеу үдерісінің этикалық және әдіснамалық негіздері:

а) Объективті қағидат – діндарлықты зерттеуде зерттеуші жеке көзқарасымыздан тыс болуға тырысып және діннің әртүрлі формаларын тең дәрежеде қарастыруды мақсат етілді.

ә) Құқықтық және этикалық нормалар – діндарлықты зерттеу барысында адам құқықтары мен адамгершілік нормалары сақталынып, зерттеу барысында зерттелетін тұлғалардың немесе топтардың ар-намысына, сенімдеріне зиян келтірмеу керектігі ескерілді.

в) Интерпретациялық объективтілік – діндарлықты зерттегенде түсіндірмелер мен пікірлер мәнін түпнұсқадан алыстамады.

Жалпы дін мәселесінің күрделі де ауқымды мәселе екенін бағдарлай отырып, оны рухани тұрғыдан зерделеп көрейік. А.Д. Шағырбаймен бірге жазылған келесі мақалада: «Діннің екі қыры бар. Бірі – материалдық, екіншісі – рухани қыры. Діннің рухани қыры деп біз адамның жан дүниесіне қатысты батыни, яғни рухқа қатысты, материалдық емес дүниені айтамыз. Діндегі ең басты нәрсе осы. Шынайы діндарлық болған жерде, кісінің барлық іс-әрекетіне жүрегіндегі иманы бағыт-бағдар беріп отырады. Рухани байыған адам Жаратушыға бет бұрған сайын өзінің менмендігінен баз кешіп, жүрегі мен рухын иманына, ал иманын жүрегі мен рухына мықтап орнықтырады. Мешіттер мен құлшылық орындары, діни символдар діннің көзге көрінетін материалдық қырлары. Ал оқылып жатқан намазды мейлінше сезініп (хушұппен) оқу, адамның әрқандай арсыз істер мен жамандықтан ұзақ болуы нағыз діндарлық. Ислам діні жалпы төрт нәрседен тұрады: Ақида (сенім), ахлақ (мораль), ғибадат және муғамалат (сауда, неке, өсиет, мирас т.б. секілді әрқандай қоғамдық қатынастар). Енді осы төрт тақырыптың ішіндегі ең бастысы қайсы? Бірінші орында қайсысы тұрады? Міне, осы сауалдың жауабын беруде ғалымдар мен зерттеушілер пікір

қайшылығына түскен. Бірқатар ғалымдар діндегі ең басты нәрсе бұл ақида, сенім деген. Ал кейбір ғалымдар моральдың басты орында тұратынын алға тартқан. Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін саралайтын болсақ, біз Ислам дінінде ахлақты, яғни мінез-құлықтың басты орында тұратынын аңғарамыз. Діндарлықтың рухани қыры діннің, сенімнің ең басты қыры.

Жалпы діндегі бекітілген құлшылықтардың басты функциясы – бұл адамның мінезін жақсарту. Исламдағы бес парыздың қайсыбірін алып қарасақ та, ол туралы сөз болған аяттардан оның тек мінезге қатысты екенін байқаймыз» [7, 132 б.]. Жоғарыда айтып өткеніміздей, Қазақстанда діндарлық тұрғысынан ислам дінінің өкілдері басқа дін өкілдеріне қарағанда басым, елдегі ислам дінінің ұстанушыларының үлкен пайыздық мөлшері Қанафи мазһабының сунниттік ағымы, дегенмен де елде исламның шейт ағымының өкілдері де бар. Исламнан кейінгі саны жағынан көп дін өкілдері христиан-православтары, протестанттар, иудейлер, буддистер және басқа діндердің өкілдері бар.

Қазақстандағы діни тәжірибенің сипаты өңірлік, әлеуметтік және отбасылық деңгейде әртүрлі. Мысалы, кейбір ауылдық жерлерде ислам дініне тән салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар күнделікті өмірдің маңызды бөлігі ретінде сақталса, қалалық ортада зайырлылық пен діндарлықтың қатар өрбігенін байқауға болады. Қала тұрғындарының бір бөлігі дінге бейімделсе, енді бірі зайырлы көзқарасты ұстанады, ал үшінші бір топ бұл екі құндылықты қатар алып жүреді.

Мемлекеттің зайырлы сипатына қарамастан, дін адамдардың өмірінде ерекше орын алады. Мерекелердің, отбасылық дәстүрлер мен әлеуметтік рәсімдердің көбі діни негізге сүйенеді. Сонымен қатар, көптеген азаматтар, әсіресе білім беру, ғылым және мемлекеттік басқару салаларында қызмет ететіндер, зайырлылық қағидаттарын да берік ұстанады. Бұл Қазақстан қоғамындағы дін мен зайырлылықтың өзара үйлесімді дамуын білдіреді.

Қазақстан халқы, әсіресе қазақ ұлты, дінаралық диалог пен сенім бостандығын құрметтеуге бейім. Бұл үрдіс елдің рухани өмірінің бай әрі алуан түрлі болуына ықпал етеді. Әр адам дінді өзінің сенімі, білімі және дүниетанымына сай қабылдайды, яғни дін - мәжбүрлеуді емес, ерікті рухани таңдау мен ізденісті қажет ететін құндылық. Қоғамдық санадағы діндарлық дәстүрлердің қазіргі көріністері. Қоғамдық санада діндарлық дәстүрлердің бүгінгі таңдағы көріністерін бірнеше негізгі топқа бөліп қарастыруға болады:

1. Ислам діні – Қазақстан халқының басым көпшілігі мұсылмандар. Қазақ халқының рухани өмірінде ислам діні, оның ішінде сунниттік бағыттағы ханафи мазһабы маңызды орын алады. Ислам дұға, ғибадат, діни мерекелер, салт-жоралғылар сияқты өмірдің түрлі салаларымен тығыз байланысты.

2. Ислам діні қазақ халқының тарихи қалыптасқан наным-сенімдерімен және салт-дәстүрлерімен үйлесім тауып, соның нәтижесінде ұлттық ерекшеліктерге ие дәстүрлі ислам үлгісі қалыптасты.

3. Қазақ халқының рухани-әлеуметтік құндылықтары қатарында үлкенді сыйлау, қонақжайлылық және бауырмалдық секілді қасиеттер ерекше орын алады.

4. Табиғатқа және жануарларға құрмет – Көшпелі өмір салтына негізделген қазақ мәдениетінде табиғат пен жануарларға деген құрмет ерекше. Қазақ халқы табиғатты тек ресурстар көзі ретінде емес, тіршілік иесі ретінде қабылдап, экологиялық тепе-теңдікті сақтауға ұмтылған.

5. Толеранттылық пен өзара түсіністік – Қазақ қоғамы ежелден өзге ұлттар мен дін өкілдеріне ашық және төзімді көзқарас танытқан. Қазақстандағы этностар мен діни топтардың бейбіт қатар өмір сүруі – осы рухани толеранттылықтың нақты дәлелі.

Қазақ халқының рухани әлемі ислам, дәстүрлі мәдениет, әдет-ғұрыптар, табиғатпен үйлесім және толеранттылық сынды құндылықтармен сабақтасып, көпқырлы дүниетанымдық кеңістік қалыптастырады. Осы діндарлық пен зайырлылықтың үндесуі Қазақстанның көпэтносты, көпмәдениетті және көпконфессиялы қоғамының негізін құрайды.

Елде зайырлылықпен қатар діндарлық ұстанымдары тең дәрежеде екенін ескере отырып, тәуелсіздік алғанға дейінгі елдегі діни бағдардың өткеніне көз жүгіртсек, Қазақстан Республикасы 1917 жылғы Кеңес Революциясының жеңісінен кейін жылдан 1991 жылға дейін 15 одақтас КСРО мемлекетінің құрамдас бөлігі ретінде дүниетанымдық бағдар бойынша атеистік бағытты ұстанды. Дінге, дін өкілдеріне және оның қызметіне тек Қазақстан ғана емес, күллі КСРО аумағында тыйым салынды. Діни сана мен діни дәстүрлер мемлекет тарапынан қатаң бақылауға алынып, дін жолындағы тақуа, молда, ишандар коммунистік режимнің тарапынан біршама қыспақты көрді. Кеңес Үкіметі тұсындағы зайырлылық пен діндарлық қағидаттарын бір ауыз сөзбен тыйым салынған күрделі құбылыстар деп те атауға болады. Тәуелсіздіктен кейін елдің өз мәдениетіне оралу, дініне оралу үдерісі қайта жолға қойылып, жаппай біртіндеп жоғалтқан рухани құндылықтарымен қайта қауыша бастады. Ол кезеңдердің жалғасы соңғы жылдарда орын алған Рухани жаңғыру бағдарламасы болды. Жоғалтқан мәдени мұралармен қайта қауышу, ескірген мереке-мейрамдарымызды, салт-дәстүрлерімізді қайта жаңғыртуға шамамен 30 жылдай уақыт кетті. Діни ұстанымдардың қалпына келуі халық үшін ерекше жақсы әсерін тигізді. Қазіргі Қазақстандағы зайырлылық пен діндарлық дәстүрлерінің қолданыстағы нұсқасы адамгершілік пен имандылықтың балансы мен үйлесімділігі.

Дін мәселесінің келесі күрделі қырларының бірі «Исламофобия» немесе «Исламнан үркітушілік» мәселелері. Өкінішке орай, бұл исламның дүниежүзілік ауқымға ие түйіткілдерінің бірі. Зайырлылық пен діндарлық өлшемдерінің теориялық-әдіснамалық негіздерін зерттеуде халықаралық деңгейде зерттеуші мұсылмандарға қатысты төзімсіздік пен кемсітушілікке қарсы күрес жөніндегі ЕҚЫҰ-ға төрағалық етуші, түрік ғалымы Булент Шинайдың пікірінше, соңғы кездері исламнан үрку үдерісі белең алғанын, сонымен бірге исламофобияның қолдан жасалған тенденция екенін түсіну керек екенін айта отырып: «Исламнан үркітушілік түсінудің маңызды факторы мұсылмандардың немесе жалпы исламның мәдениет, моральдық құндылықтар мен діндарлық жағынан батыстық универсалистік құндылықтарға қарсы тұру қабілеті болып табылады. Ислам релятивизм мен плюрализмнің басым интеллектуалдық үрдістеріне дау айтқан сияқты. Жаһанданудың, оның ішінде плюрализмнің күшеюі мен халықаралық саяси тәртіптің өзгеруіне әкеп соққан жедел өзгерістер қауіпсіздік сезімін тудырады. Алайда ислам герменевтік әрі әлеуметтік жағынан да жаңа жағдайларға бейімделе алды. Бұл жағдайда исламнан үркітушілік феномені өзін Еуропадағы болмысы өзін-өзі қабылдау және басқалық дағдарысы ретінде көрінеді», – дейді

[8, б. 2]. Яғни мұнда «исламнан үркітушілік» дүниежүзілік үлкен түйіткіл екенін және оның қолдан жасалған бағыт екені айтылады. Осы мәселеге кейінірек тағы да тоқталамыз. Бүгінгі таңда исламды қаншалықты қараласа да, сонау өткен ғасырларда шығыстың ғұламасы әл-Фараби оның бақытқа апарар жол екенін айтқан деген пікір де бар екенін жоққа шығармау қажет.

Дін және зайырлылық тұрғысында зерттеулердің тарихи бастамасының тамыры тереңде жатқанын дәлелдейтін түйінді исламтанушы-философ Н.Л. Сейтахметова: «Әл-Фараби конфессиялық болмысқа емес, философтың гуманистік талпыныстарына сәйкес келетін дінді сыни тұрғыдан түсінуге ерекше көңіл бөлді. Оның ойы жеке адам мен қоғамның ішкі және сыртқы жетілуіне қол жеткізуге баса назар аудара отырып, бақыт онтологиясына қатысты болды. Әл-Фараби рефлексиясының әлеуметтік бағыты – әл-адаб әл-мадани – қоғам мен ғарыштағы үйлесімділікке, сондай-ақ танымдық қызметтегі адамгершіліктің онтологиялық көрінісіне және діннің әлеуметтік институт ретіндегі рөліне және бақытқа апаратын жолға бағытталды», яғни әл-Фараби дінді бақытқа апаратын бірден бір сара жол деп таныды, – деді [9, 10 б.]. Әрине, қоғам болған соң дін турасында алуан түрлі пікірлер бар, және оның болуы қалыпты жағдай деп пайымдауға болады.

Қазақ халқының діндарлық пен зайырлылық дәстүрлерінің үйлесімділігі – халықтың тарихи-мәдени тәжірибесімен тығыз байланысты. Бұл құбылыстың іргесі халықтың бай рухани қазынасында, өмірге деген көзқарасында және қалыптасқан мәдени болмысында қаланған. Халықтың дүниеге көзқарасы мен өмірлік ұстанымдарын қалыптастыруда мәдени тамырлар шешуші рөл атқарады. Америкалық әлеуметтанушы және саясаттанушы Сэмюэл Хантингтон мәдени іргетастарды қоғамның дүниетанымы мен әлеуметтік-мәдени эволюциясына ықпал ететін негізгі факторлардың бірі ретінде қарастырады. Оның айтуынша, мәдениет – тек өткеннің тәжірибесі ғана емес, сонымен қатар қазіргі жаһандық процестер мен адамдардың күнделікті өмірінде басты бағдар беруші күш. Бұл идеяны қазіргі қазақ қоғамының зайырлы және діндар сипатын түсіндіруде де қолдануға болады. Кез келген халықтың тамыры – оның мәдени-рухани болмысында жатыр. Осы мәдени негіздер халықтың дінге, салт-дәстүрге, мемлекетке және қоғамға деген қатынасын қалыптастырады. Ал жаһандану үдерісі бұл ұлттық болмысты, рухани бірегейлікті әлсіретіп, біртектілікке ұмтылатын күшке айналуға. Осыған жауап ретінде көптеген ұлттар, соның ішінде қазақ қоғамы да, өз тарихи-рухани тамырына қайта оралуға, дәстүрлі құндылықтарды жаңғыртуға ұмтылуға. Бұл үдеріс кей жағдайларда діни фундаментализмнің өршуі түрінде радикалды сипатқа ие болуы мүмкін. Хантингтон атап өткендей, ислам, конфуциандық немесе шығыс-православие секілді мәдениеттерде фундаментализмнің жаңғыруы – жаһандық мәдени ықпалға қарсы бағытталған реакцияның бір көрінісі. Батыстық емес елдердің Батыс өркениетіне бейімделу жолында тап болатын кедергілері – көбіне осы мәдени айырмашылықтардың тереңдігі мен тарихи тамырларына байланысты күрделене түседі.

Діни әдет-ғұрыптар мен нанымдар қазақтардың өмірінің ажырамас бөлігі болды, оның барлық кезеңдерін-туғаннан өлімге дейін қамтыды. Осындай салт-дәстүрлердің бірі – маңызды Ислам дәстүрі болып табылатын, балаға (азан шақырып) ат қою. Ислам канондарына сәйкес, баланың аты туылғаннан кейінгі

алғашқы күндерде жарияланады және бұл процесс арнайы дұғалармен бірге жүреді. Тағы бір маңызды діни рәсім – сүндеттеу рәсімі, ол ортақ нанымдар мен мерекелер арқылы қоғамдастық ішіндегі байланыстарды нығайтады. Үйлену тойының әдет-ғұрыптары діни символизм мен дәстүрлі мәдени өкілдіктерге қатысты көптеген элементтерді қамтиды. Неке қию рәсімін имам жүргізеді және ерлер мен әйелдердің одағын ғана емес, сонымен бірге Құдайдың алдында жаңа отбасы құруды да білдірді. Некеге байланысты рәсімдер көбінесе бақытты өмір, салауатты ұрпақ және болашақ әл-ауқат үшін дұғалармен бірге жүрді. Жерлеу рәсімдері қазақ қоғамының өмірінде маңызды рөл атқарды. Исламға негізделген өлгендерді құрметтеу принциптері дұға оқу (жаназа) және дәстүрлі аза тұту сияқты рәсімдерде көрініс тапты. Алайда, бұл рәсімдерде ежелгі нанымдардың жаңғырығы сақталған, мысалы, еске алу кештерін тәттілермен және ұжымдық дұғалармен ұйымдастыру. Діни және мәдени дәстүрлердің бұл араласуы қазақ халқының бай мұрасын айғақтайды. Күнделікті тұрмыс тіршілікте қолданыстағы рәсімдер қазақ халқының рухани өмірінің мызғымас бөлшегі болып саналады. Әдетте, дін белгілі бір Құдайға мойынсұну мен оның шарттарын орындау болса, дін дегеніміз – адам толық тәуелді болатын кейбір табиғаттан тыс жоғарғы мәндерге сенім ретінде түсіндіріледі. Дж. Фрэзер дінге мынандай өзіндік түсінік береді: «...Дін дегенде мен, адамнан жоғарыда тұрған күштерді, табиғат құбылыстары мен адам өмірін басқарып, бақылайтын күштердің мейірімділігі мен тыныштығын түсінемін». Мұндай мағынада дін теориялық және практикалық элементтерден тұрады, атап айтқанда жоғарғы күштердің бар екендігіне сенуден және оларды сезінуге және көтермелеуге деген ұмтылыс. Бірінші кезекте, әрине, сенім, Құдайға ұнамас бұрын, оның бар екеніне сену керек. Егер дін діни әрекетке әкелмесе, ол дін емес, тек теология.» [10].

Дін – адамзат қоғамындағы аса күрделі де маңызды әлеуметтік-мәдени сана. Діннің басты мақсаты – адамның рухани жетілуі және оның Жаратушы Құдайға сенімі. Ислам философиясының түсіндіруінше, дін дегеніміз – әлемді байланыстыратын күш Алланың барлығына сенім. Ислам тұжырымдамасы бойынша, рухани жетілу сатысының бірінші деңгейінде тұрған адамның алғашқы махаббаты, таза құлшылығы, қорқынышы Аллаға арналады. Қазақстан территориясында өмір сүріп жатқан халықтың басым бөлігінің ұстанатын діні ислам болғанымен, республикамыздағы өзге ұлт пен дін өкілдеріне барынша діни бостандық берілген, олар өзара тату, толерантты көзқараста, зайырлылық ұстанымына сүйеніп өмір сүріп келеді. Елдегі зайырлылық ұстанымы, толеранттылық пен өзара сыйластыққа негізделген мемлекеттік басқару жүйесі нәтижелі жұмыс атқарып келеді, «Рухани жаңғыру», «Әділетті Қазақстан» секілді мемлекеттік бағдарламалары да осы жоғарыдағы қағидаттарды басшылыққа алатын әлеуметтік прогресс бағдары ретінде танылды.

Дін мәселесінің адамзат баласы үшін маңызды ұғым екенін ескере отырып, әсіресе Қазақстан секілді көпұлтты, көпконфессиялы елде мемлекет тарапынан іс-шаралар жүзеге асуда. Соңғы жылдары елде дінтану пәні білім беру саласында факультативтік негізде немесе міндетті емес пән ретінде енгізіле бастады. ҚР Конституциясының 22-бабындағы «Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар», 14-бабындағы «дінге көзқарасына» байланысты «ешкімді кемсітуге болмайды» [1] деген қағидаларына сәйкес мемлекет: азаматтардың дінге

қатынасына, дін таңдауына, балаларының да дін таңдауына араласпайды; мемлекеттік органдардың жұмысын діни бірлестіктерге жүктемейді; діни бірлестіктерді қаржыландырмайды; діни бірлестіктердің жұмысына, егер ол заңға қайшы болмаса, араласпайды; әр түрлі діндегі немесе дінге сенбейтін адамдардың, діни бірлестіктердің өзара сыйластықта, төзімділікте болуына ықпал етеді.

Қазақстан Республикасының құқықтық жүйесінде діни бірлестіктер мемлекеттен бөлек қызмет атқаратын субъектілер болып табылады. Олар мемлекеттік басқару функцияларын жүзеге асырмайды, мемлекеттік органдардың ісіне араласпайды, саяси партиялардың қызметіне қатыспайды әрі оларды қаржылай қолдамайды. Сонымен қатар, діни ұйымдар ел заңнамасына және құқықтық тәртіпке толық бағынуы тиіс. Бұл қағидалар – Қазақстанның зайырлы мемлекет ретіндегі құқықтық негізінің ажырамас бөлігі.

Алайда бүгінгі қоғамда зайырлылықты атеизммен шатастырып, оны дінге қарсы ұстаным ретінде түсіндіруге тырысатын жекелеген көзқарастар байқалып отыр. Кейбір азаматтар бұл қағиданы дінге, әсіресе исламға қарсы құбылыс ретінде қабылдап, тіпті мемлекет пен оның конституциялық негіздеріне наразылық танытуға бейім. Мұндай ұстаным танымдық тұрғыдан да қате болып табылады.

Өйткені, зайырлылық – бұл атеизм емес, ол – дүниетанымдық және құқықтық ұстаным ретінде мемлекет пен діннің өзара дербестігін қамтамасыз ететін қоғамдық қағида. Егер зайырлылықты қоғамдағы идеологиялық жүйе ретінде қарастыратын болсақ, онда оны әлеуметтік институт ретіндегі дінмен қарама-қарсы қою емес, керісінше, өзара қызмет аясын нақтылайтын ұғым ретінде түсінген жөн.

Дін – адамның ішкі сенімі мен рухани қажеттілігінің көрінісі болса, зайырлылық – көп конфессиялы қоғамда бейбітшілік пен теңдік принциптерін қамтамасыз ететін құқықтық және мәдени құрылым. Осы тұрғыдан алғанда, дін мен зайырлылық бірін-бірі жоққа шығармайды, керісінше, қоғамдағы тұрақтылық пен өзара құрметтің негізі бола алады.

Сонымен, қоғамдағы ең өзекті де маңызды екі феномен – діндарлық және зайырлық дәстүрлері. Қазақстанда пайызы жағынан басымдық танытатын дін өкілдері дәстүрлі саналатын екі діннің бірі – сунниттік ислам дінін ұстанушыларының ханафи мазһабы мен екіншісі – христиан дінінің православтық тармағы екені белгілі. Ол туралы Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңында: «Қазақстан Республикасы азаматтарының діни нанымдына қарамастан, тең құқылы болуына кепілдік беретінін, халықтың мәдениеті мен рухани өмірін дамытуда ханафи мазһабындағы ислам және православтық христиан діндерінің тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының рухани мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни төзімділіктің және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алады», – деп көрсетіледі [11, 3 б.].

Сондай-ақ, Қазақстандағы зайырлылық пен діндарлық мәселелерімен бірнеше негізгі құрылымдар мен ұйымдары айналысады. Оларға ҚР Үкіметі, Қазақстанның түрлі ведомстволары мен министрліктері, соның ішінде Мәдениет және ақпарат министрлігі, Діни және азаматтық қоғамдастық министрлігі, сондай-

ақ басқа да әкімшілік органдар жатады. Екінші жергілікті билік. Діни қызметті реттеу және зайырлылықты қамтамасыз ету мәселелерін муниципалитеттер мен аймақтық органдар жергілікті деңгейде шешеді. Үшінші, діни лидерлер мен қауымдастықтар. Діни қауымдастықтар мен олардың көшбасшылары қоғамдағы рухани құндылықтар мен діни дәстүрлерді сақтауда, сондай-ақ дінаралық диалог пен ынтымақтастықты дамытуда маңызды рөл атқарады. Сонымен қатар, дінаралық ұйымдар мен форумдар. Қазақстанда әртүрлі діни қауымдастықтар арасындағы диалогқа ықпал ететін, сондай-ақ дінге байланысты мәселелерді шешуде мемлекеттік органдармен ынтымақтасатын әртүрлі дінаралық ұйымдар мен форумдар бар. Ең маңызды халықаралық ұйымдар мен серіктестер: Қазақстан дін бостандығы, дінаралық диалог және дін аясындағы адам құқықтарын қорғау мәселелері бойынша БҰҰ, ЕҚЫҰ сияқты жетекші халықаралық ұйымдармен тығыз ынтымақтастық орнатып отыр.

Осы құрылымдар мен ұйымдардың барлығы зайырлылықты құрметтеуді қамтамасыз ету, дін саласындағы адам құқықтарын қорғау және Қазақстандағы әртүрлі діни және зайырлы қауымдастықтардың үйлесімді қатар өмір сүруіне жәрдемдесу үшін бірлесіп жұмыс істейді. Қазіргі заманғы зайырлылық түсінігі ең алдымен гуманистік құндылықтарды, атап айтқанда ар-ождан және наным-сенім еркіндігін қамтамасыз етуді қамтиды. Қазақ халқының, діни дәстүрлерінің философиясы бір күнде қалыптасқан ұғым емес, ғасырлар бойына әт түрлі тарихи кезеңдермен бір-бірін толықтырып келе жатқан құбылыс. Халқымыздың қанына сіңген қасиеттері мен біте қайнасқан діни дәстүр философиясы әлі де зерттеуді қажет ететін, толықтыра түсетін тұстары бар ғылым. Ұлттық дүниетаным, мемлекеттік тіл, діл бар кезде діни дәстүр философиясы замананың үдерісімен дами үстіне дами бермек.

«Исламнан үркітушілік» мәселесінің кейінгі кездері дүниежүзі бойынша орын алып алып отырған үдеріс екенін ескере отырып, Б.М. Сатершинов: «Діни негіздегі стереотиптер мен исламофобия, әсіресе мұсылман әлемі мен еуропалық өркениет арасындағы түсініспеушілік қатынастар өзінің бастауын ерте орта ғасырлардан, мұсылмандардың VIII ғасырда Пиреней түбегін алуынан және XVI ғасырдағы Реконкистадан (испандардың қайта жаулауынан), олардың аралығындағы айқыш (крест) жорықтарынан және османлылардың Византияны басып алуы мен Наполеонның Мысырға жорығынан, еуропалықтардың Азия мен Африка елдерін отарлауынан алады. Дегенмен, орта ғасырлардағы діни таптауырындар мен қазіргі исламофобияның бір-бірінен айтарлықтай айырмашылықтары бар», – дейді [12, 85 б.].

Діндарлық мәселесіндегі «Исламнан үркітушіліктің» адамдардың бір бірін қабылдамауынан туындағандай, себебі соңғы жылдары әртүрлі себептермен Еуропаға, АҚШ-қа қоныс аударатын мұсылман мигранттарының көбеюі және олардың жергілікті халықтар тарапынан қабылдамауының ушығуынан туыдауы әбден мүмкін. Осы тұрғыда Л.Н. Тоқтарбековамен бірлесіп жазған мақалада: «Қазіргі ХХІ ғасырда еуропалық Одақ мемлекеттерде мигранттардың үш буыны өмір сүріп жатыр. Жоғары айтылған интеграцияның үш моделі осы үш буынға қалай әсер етуде, олар осы модельдер арқылы интеграцияға түсе алды ма деген сауалдарға жауап іздемес бұрын, біз осы айтылып отырған үш буын кімдер деген сауалға жауап қарастырайық. Батыстағы интеграция мәселелерін исламмен

байланыстырмау, олардың ерекшеліктерін жергілікті мәдениетті, дәстүрді толықтыратын артықшылық ретінде қарау, антитеррорлық бағдарламаларды интеграциямен шатастырмау, сондай-ақ радикалды көзқарас нәсілшілдіктен туындайтынын мойындау қажет», – делінеді [13, 165 б.].

Қорытынды

Қоғамдық сана аясындағы қазақ халқының діндарлық дәстүрлері – бір күнде қалыптасқан құбылыс емес, ғасырлар бойғы тарихи тәжірибенің, рухани ізденістердің және мәдени сабақтастықтың нәтижесі екені сөзсіз. Бұл дәстүрлер халқымыздың рухани болмысымен, дүниетанымымен және мәдени кодының іргелі элементтерімен тығыз байланысты. Қазақ халқының бойына сіңген діни-рухани құндылықтар мен дәстүрлер – әлі де терең зерттеуді қажет ететін маңызды ғылыми сала. Қазіргі Қазақстан жағдайында діндарлық пен зайырлылықтың арақатынасы, олардың қоғамдық санада және құқықтық құрылымда бейнеленуі белгілі бір эволюциялық, кейде қайшылықты кезеңдерден өтіп жатыр. Осы тұрғыдан алғанда, діни және зайырлы құндылықтар арасындағы өзара байланыстар мен тепе-теңдікті сақтау – елдің ұлттық бірегейлігін, ішкі тұрақтылығын қамтамасыз етудегі маңызды фактор болып табылады. Бұл байланыстарды зерттеу қазіргі заманғы сын-қатерлерге – әсіресе діни радикализм мен экстремизмге қарсы тұруда шешуші рөл атқара алады. Зайырлылық, бір жағынан, плюрализм мен адам құқықтарын қорғаудың іргетасы болса, екінші жағынан, көпэтносты және көпконфессиялы Қазақстан үшін әлеуметтік келісім мен бейбітшілік кепілі болып отыр. Сондықтан зайырлы қағидалардың тарихи тәжірибесін саралап, оның қазіргі қоғамдағы мәнін айқындау – қоғамдағы діни және зайырлы мүдделерді үйлестірудің тиімді тетіктерін қалыптастыруға негіз бола алады. Орталық Азия кеңістігіндегі зайырлылықтың тарихи даму контекстін зерттеу әртүрлі мәдени және құқықтық жүйелердің өзара ықпалдасуын түсінуге жаңа ғылыми мүмкіндіктер ашады. Бұл өзара әрекеттестік тек ішкі мемлекеттік саясатты ғана емес, сонымен қатар өңір елдерінің халықаралық қатынастарын да айқындауға ықпал етеді. Аймақтағы зайырлылық институттарының қалыптасу үдерістерін зерделеу арқылы ғасырлар бойы орын алған әлеуметтік өзгерістердің қазіргі қоғамға ықпалын тереңірек түсінуге жол ашылады.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020 – 280 с.
- 2 Тоқаев Қ.К. Тәуелсіздік бәрінен қымбат // Егемен Қазақстан. – 2021. – 5 қаңтар.
- 3 Қазақстан Республикасының Конституциясы. Жалпы ережелер 1 бап, 1 бөлім. https://www.akorda.kz/kz/official_documents/constitution. 24.01.2025.
- 4 Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары Съезінің 2023-2033 жылдарға арналған Даму тұжырымдамасы. <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfaislamabad/press/news/details/649387?%20lang=kk>. 12.04. 2024.
- 5 2009 жылғы Қазақстан Республикасы халқының Ұлттық санағының қорытындылары. – 2 том. – Астана, 2011. – 176 б.

6 Косиченко А.Г. Светское государство: Республика Казахстан и мировой опыт // Право и государство. – 2014. – №4 (65). – С. 11-16.

7 Шағырбай А.Д., Қасабекова Е.Қ. Философия барлығы үшін: дәстүрлер, үрдістер, болашағы» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары / Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ, Ұлағат баспасы, 2022. – 286 б.

8 Şenay B. Undoing Hate Crimes: Combating Islamophobia as Cultural Terrorism // OSCE Review Conference – Astana- Kazakhstan COJEP – Side Event Hate Crimes against Muslim communities 27th November 2010. <http://www.osce.org/home/73783?download=true>. 17. 05.17.

9 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Дискурс идентичности человека в адабе аль-Фараби: религиозность и секулярность // Материалы международной научной конференции «Символы, артефакты, памятники культуры Великой степи» в рамках VI Международного Фараби Форума / под общ. ред. А.Д. Курманалиевой. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – С. 10-14.

10 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

11 «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасы Заңы. Астана, 2011. – 76 б.12

12 Сатершинов Б.М. Ислам фобиясы және стереотиптер. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 158 б.

13 Токтарбекова Л.Н., Қасабекова Е.Қ. Ислам және Батыс Еуропа: интеграция мәселелері // Адам әлемі. – 2020. – №1 (95). – Б.159-168.

Transliteration

1 Svetskost i religiya v sovremennom Kazahstane: modernizaciya duhovno-kulturnyh smyslov i strategij [Secularism and Religion in Modern Kazakhstan: Modernization of Spiritual and Cultural Meanings and Strategies]: Kollektivnaya monografiya. Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2020 – 280 s.

2 Tokaev K.K. Таәуелсіздік бәрінен кымбат [Independence is more precious than anything]// Egemen Kazakstan. – 2021. – 5 kantar.

3 Kazakhstan Respublikasynyn Konstituciyasy [Constitution Of The Republic Of Kazakhstan. General provisions Article 1, Part 1]. Zhalpy erezheler 1 bap, 1belim. https://www.akorda.kz/kz/official_documents/constitution. 24.01.2025.

4 Alemdik zhәне dastyrli dinder koshbasshylary Sezinin 2023-2033 zhyldargha arналghan Damu tuzhyrymdamasy [Development concept of the Congress of leaders of world and traditional religions for 2023-2033]. <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfaislamabad/press/news/details/649387?%20lang=kk>. Karalghan uakyty 12.04. 2024.

5 2009 zhylygь Qazaqstan Respublikacynyn halqynyn Ulttyk canaghynyn korytyndylary. – 2 tom [Results of the national census of the population of the Republic of Kazakhstan in 2009. - Volume 2]. – Astana, 2011. – 176 b.

6 Kosichenko A.G. Svetskoe gosudarstvo: Respublika Kazakhstan i mirovoj opyt [Secular State: Republic of Kazakhstan and World Experience] // Pravo i gosudarstvo. – 2014. – №4 (65). – S. 11-16.

7 Shaghyrbay A.D., Kassabekova E.K. Filosofiya barlyghy ushin: dastyrlar, urdister, bolashaghy» halykaralyk ghylymi-tazhiribelik konferenciya materialdary [Materials of the international scientific and practical conference “ philosophy for all: traditions, trends, prospects]/ Almaty: Abai atyndaghy KaZUPU, Ulaghat baspasy, 2022. – 286 b.

8 Senay B. Undoing Hate Crimes: Combating Islamophobia as Cultural Terrorism // OSCE Review Conference.– Astana- Kazakhstan COJEP – Side Event Hate Crimes against Muslim communities 27th November 2010. <http://www.osce.org/home/73783?download=true>. 17. 05.17.

9 Seitahmetova N.L., Turganbaeva Zh.Zh. Diskurs identichnosti cheloveka v adabe al-Farabi: religioznost i sekulyarnost [Discourse of human identity in al-Farabi's adab: religiosity and secularity]// Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Simvol, artefakty, pamyatniki kultury Velikoj stepi» v ramkah VI Mezhdunarodnogo Farabi Forum / pod obsh. red. A.D. Kurmanalievoy. – Almaty: Qazaq universiteti, 2019. – S. 10-14.

10 Frezer Dzh. Zolotaya vetv. Issledovanie magii i religii [The Golden Bough. A study of magic and religion]. – M.: Politizdat, 1980. – 831 s.

11 «Dini kyzmet zhane dini birlestikter turaly» Kazakhstan Respublikasy Zany [Law of the Republic of Kazakhstan on religious activities and religious associations]. Astana, 2011. – 76 b.12

12 Satershinov B.M. Islam fobiyasy zhane stereotipter [Islamic phobia and stereotypes]. – Almaty: KR BGJM GK Filosofiya, sayasattanu zhane dintanu instituty, 2014. – 158 b.

13 Toktarbekova L.N., Kassabekova E.K. Islam zhane Batys Europa: integraciya maseleleri [Islam and Western Europe: integration issues]// Adam alemi. – 2020. – №1 (95). – B.159-168.

Касабекова Е.К., Шагырбай А.Д., Сатершинов Б.М., Мейманхожа Н.Р.
Основные аспекты религиозного феномена в общественном сознании

Аннотация. В данной работе рассматриваются ключевые аспекты феномена религиозности как неотъемлемой части духовной и культурной жизни человека. Религиозность охватывает комплекс внутреннего мировоззрения, поведенческих установок и эмоционального восприятия, связанных с верой в высшие силы, нравственные ориентиры и традиции. Особое внимание уделяется таким аспектам, как личная вера, религиозное сознание, культовая практика, влияние религиозных убеждений на повседневную жизнь человека, а также их роль в формировании общественной и национальной идентичности. Религиозность рассматривается как многослойное явление, включающее индивидуальные (личностные), социокультурные и исторические компоненты. Анализируются различия между внешней обрядовой религиозностью и внутренней духовной убежденностью, а также проявления религиозности в современных светских обществах. Подчеркивается, что религиозность может выполнять как объединяющую, так и регулирующую функцию в обществе, способствуя сохранению моральных норм и устойчивости культурных традиций. Таким образом, феномен религиозности исследуется в междисциплинарном контексте - с точки зрения философии, социологии, культурологии и религиоведения, что позволяет более глубоко осмыслить его значение в современном мире.

Ключевые слова: религиозность, аспекты, вера, убеждение, сознание, культура, духовность.

Kassabekova Ye., Shagyrbay A., Satershinov B., Meimankhozha N.
The Main Aspects of the Religious Phenomenon in Public Consciousness

Abstract. This study examines the core aspects of religiosity, with a particular focus on its role in shaping individual and collective lives. Religiosity encompasses an intricate internal worldview, behavioural patterns, and emotional responses linked to belief in higher powers, moral principles, and transcendent values. Three aspects are of particular significance: personal belief, religious consciousness and ritual practice. The impact of religious beliefs on daily life and their role in shaping public and national identity has been the subject of much scholarly debate. Religiosity is regarded as a multifaceted phenomenon encompassing individual, sociocultural, and historical dimensions. This study aims to analyse the differences

between external and internal religious practices, as well as the internal religious practices of contemporary societies. Evidently, religion fulfils a dual role within society, functioning as both a unifying and a regulating force. This contributes to the preservation of legal norms and the stability of legal institutions. In this manner, the phenomenon of religiousness is investigated from a philosophical standpoint within a multidisciplinary context. The contemporary world is characterised by the convergence of three distinct fields of enquiry: sociology, cultural studies and religion. Integrating these disciplines provides a deeper and more nuanced understanding of contemporary issues.

Keywords: religiosity, aspects, faith, belief, consciousness, culture, spirituality.

Келін түсті 18.06.2025

Қабылданды 01.09.2025

RELIGIOUS AND SECULAR PARADIGMS OF JUSTICE*

¹Toktarbekova L., ²Seitakhmetova N., ³Zhandossova Sh.*^{1,2,3}Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies MSHE CS RK
(Almaty, Kazakhstan)¹lauratoktarbekova@gmail.com, ²natalieseyt@gmail.com, ³sholpan_zhandossova@mail.ru¹Токтарбекова Л.Н., ²Сейтахметова Н.Л., ³Жандосова Ш.М.*^{1,2,3}ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы, Қазақстан)¹lauratoktarbekova@gmail.com, ²natalieseyt@gmail.com, ³sholpan_zhandossova@mail.ru

Abstract. This article presents a comparative analysis of religious and secular paradigms of justice. The first part examines key concepts of justice in Christianity, Islam, Judaism, and Buddhism: as a divine attribute and moral ideal in the Abrahamic religions, and as the law of karma in Buddhism. The analysis highlights the role of mercy and forgiveness in the Christian tradition, rationalism and ethical imperative in Islam through adherence to Sharia, the combination of pragmatism and charity in Judaism, and the non-violent, tolerant order in Buddhist doctrine. The second part of the article analyzes the major paradigms of secular theories: utilitarianism, libertarianism, John Rawls's liberal egalitarianism, the approaches and concepts of Amartya Sen and Martha Nussbaum, and deliberative democracy. It is emphasized that each paradigm focuses on different aspects of justice: individual and collective well-being, individual freedom and rights, equality of opportunity, and access to educational, social, and political resources.

Key words: Justice, Religious Paradigms, Secular Theories, Utilitarianism, Liberalism, Deliberative Democracy, Comparative Analysis.

Introduction

«Justice is a complex phenomenon that has been different in all periods, but the concept of «justice» has always had a huge impact on the entire system of public relations» [1, p. 325]. This concise statement sets the direction of this research: no matter how much cultural and institutional forms of life change, the need for justice remains the axiomatic basis of collective existence, pushing each new generation to rethink norms, institutions and values. Indeed, «justice seems to be one of the fundamental values without which the existence of a civilized society would be impossible; therefore, the need for justice is precisely a need, an urgent need, and not an invented artificial category» [2, p. 49]. It is possible to comprehend this «urgent need» only at the junction of several discourses: religious, philosophical, legal, and socio-political, since each tradition sets its own accents – from the eschatological hope for final retribution to the procedural ideal of an impartial law. Within the framework of

* This research has been funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (BR20280977 «Contemporary conceptual approaches to the content of Justice and its implementation in Kazakhstani society within the context of Global transformations»)

*Author-correspondent - Zhandossova Sh., sholpan_zhandossova@mail.ru

religious worldviews, justice is either attributed to God himself (Judaism, Christianity, Islam) or understood as an impersonal law of moral retribution (Buddhism), whereas in secular thought it is interpreted through the prism of utilitarian happiness, distributive equality, or deliberative legitimacy. Nevertheless, convergence is already observed in the classical liberal canon: «justice is the first virtue of public institutions, just as truth is the first virtue of thought systems» [3, p. 139]. With this aphorism, John Rawls emphasizes that the normative validity of any order should be measured not by external successes, but by internal compliance with the principles of honesty, sovereignty and respect for the individual.

This work is based on the idea that for a deep understanding of justice it is necessary to consider religious and secular concepts together. In real life, believers and non-believers constantly interact, compete and influence each other, forming ideas about justice.

In the Abrahamic religions, justice is closely linked to the divine principle. God acts as the measure of truth and the guarantor of retribution. In Buddhism, justice is determined by the impersonal cosmic law of karma, which ensures the inevitability of the consequences of every act.

Modern challenges are reflected in secular theories that institutionalize ancient moral intuition. Utilitarianism seeks to quantify the concept of «greatest happiness». Liberal egalitarianism guarantees equal basic freedoms and seeks to minimize inequality. Libertarianism protects the integrity of the individual. The «abilities approach» is aimed at ensuring real rather than nominal well-being. And a deliberative democracy turns public argumentation into a source of legitimacy.

A comparison of these paradigms shows that seemingly distant concepts address the same issues. These are questions about who the bearer of the ultimate normative authority is, how benefits and responsibilities are distributed, how individual rights and the public good relate, and by what criteria the moral validity of power is assessed. In the era of globalization, when digital inequality and environmental challenges are becoming more urgent, the issue of justice is reaching a new level. Now it must be both related to local specifics and understandable to representatives of different cultures to ensure the harmonious interaction of different views within the framework of a common political agenda.

Methodology

The study provides a comparative analysis of primary sources – Sacred texts and fundamental theological commentaries by Thomas Aquinas and Sayyid Qutb. This approach helps to reveal the inner logic of religious teachings about justice and to trace the development of key concepts in their original context. The methodological base of the article includes comparative analytical and theological methods, as well as hermeneutic analysis of religious texts and philosophical concepts. The authors compare the paradigms of justice in Christianity, Islam, Judaism, and Buddhism, drawing on the scriptures and authoritative commentaries to identify the specifics of each tradition. Additionally, the article uses the principles of historical and philosophical analysis: the views of Thomas Aquinas, Sayyid Qut, John Rawls, Amartya Sen and Robert Nozick and other authors are studied, which allows us to trace the evolution of ideas about justice in religious and

secular concepts. The text attempts a synthesized interpretation of primary sources and a conceptual analysis of the category's «justice», «mercy», «equality» and «rights».

Religious Paradigms of Justice: Christianity, Islam, Judaism, Buddhism

In Christianity, justice is traditionally considered one of the basic qualities of God and one of the most important human virtues. In the Bible, these concepts are closely related. For example, the Greek word «dikaiosune», found in the New Testament, simultaneously means both justice and righteousness [4]. In the Holy Scriptures, God appears as the embodiment of justice, which He administers in accordance with the deeds of people. «Righteousness and justice are the foundation of Your throne; Mercy and truth go before Your face» (Ps. 88:15) [5]. Justice is an inherent quality of God, which is manifested in the fact that He rewards everyone according to their merits.[6] «Declaring justice as an absolute value, Christianity initially opposes it with another value, which also has the status of an absolute in society – force» [7, p. 2]. At the same time, Christianity asserts that God is the source of all virtue. Therefore, justice in this teaching is determined by how much a person's actions correspond to God's will and commandments. Man's fulfillment of God's commandments is the way to establish justice, because in Christianity God is seen as the source of all truth and goodness. «Christianity considers Divine justice in connection with original sin. Theologians explain this statement as follows: if original sin perverted human nature, then God's justice is manifested in man's freedom of choice and participation in his salvation by God. Christianity proclaims God as absolute justice. Justice, from their point of view, is largely seen as God's love and compassion for man» [8, p. 3].

A distinctive feature of Christian philosophy is the combination of Divine justice and mercy. Christian theologians emphasize that God is not only just, but also a loving Father. His justice is manifested in love and compassion for man. In the New Testament, the idea of mercy occupies a central place, eclipsing the idea of strict legal retribution. As the Bible says: «For judgment is without mercy to the one who has shown no mercy. Mercy triumphs over judgment» (James 2:13) [5]. This means that, despite His justice, God is ready to forgive the repentant sinner. Mercy becomes an integral part of, and even surpasses, harsh, retributive justice. Many Christian thinkers point out that the Old Testament understanding of justice, based on the principle of «an eye for an eye», is transformed in the New Testament into the idea of forgiving offenses and not resisting evil with violence. However, the category of justice itself is not disappearing, but is being rethought. For a Christian, the highest justice lies in establishing a right relationship with God, which is made possible by Divine grace. Thus, justice in Christianity is both a divine attribute and a moral ideal for man. It includes both retribution and forgiveness based on supreme love.

In the Bible, justice is repeatedly mentioned as an ideal that God seeks to embody in human relationships: «He has shown you, O man, what is good; And what does the LORD require of you But to do justly, To love mercy, And to walk humbly with your God» (Micah 6:8) [5]. This dictum emphasizes that a true religious life must combine both justice and mercy. Orthodox theology also pays special attention to mercy, without which no one can be saved.

In his work «Summa Theologica», Thomas Aquinas considers justice as an inherent quality of God, through which He asserts, preserves, and distributes all things

in accordance with the order determined by His wisdom. Thus, God «gives everyone his own», that is, what corresponds to the nature, dignity and place of each thing. At the same time, it remains a measure of what is due and a source of goodness, from which both just retribution «according to merit» and generosity exceeding all expectations flow [9].

Aquinas also distinguishes between two types of justice: the one that is associated with mutual (voluntary and involuntary) exchange and distributive. The first does not apply to God, «for who gave Him in advance that He should repay»; the second is truly divine: just as a good ruler «gives everyone what they deserve», so the order of the universe, observed both in natural causes and in the actions of the will, «demonstrates divine justice» [9].

In the works of modern Christian philosophers and theologians, a significant place is given to the problem of social justice. By this concept, they mean creating conditions in which all people in society will have equal rights and opportunities, as well as providing support for those in vulnerable situations. These ideas are the basis of the ideas of a just society.

In the Islamic religious and ethical system, justice (al-adl) is a fundamental principle that permeates both faith and Sharia law. In Islam, justice is understood as «taking everything to its proper place and treating all people equally and impartially» [10]. This means observing the divine order, in which no one's right is violated and there is no unfair preference for anyone. Islamic thought emphasizes that justice is closely linked to the idea of balance in society: fulfilling the duties of each person and respecting the rights of others create harmony. In the classical sense, justice is equality in the distribution of rights and responsibilities. Therefore, for a Muslim, everything that is established by Allah and His Messenger is considered fair, and the main criterion is to follow God's law. However, Islam recognizes that equality does not always imply justice. In some cases, a fair decision may mean an unequal distribution of benefits based on real needs or merits.

In the Islamic faith, one of the names of Allah is Al-Adl (the Just), which means «Just». Al-Adl is the One who is the source of the highest justice and gives everyone what they deserve [11]. The Quran repeatedly proclaims that Allah does not do injustice even by a small fraction: «In truth; and Allah wants no injustice to the worlds» (al-Imran 3:108). The meaning of this is that all good comes from God, while evil and injustice are the result of human error and sin. «...in Islam, the justice of the law and the verdict based on it is taken as the main standard. And justice is far from the only requirement for laws in Islam, but the highest rule, the truth of truths, the greatest value. Therefore, Allah, in 28 places of the Holy Quran, emphasizes the issue of justice» [12, p. 163]. For example, Surah an-Nahl says: «Indeed, Allah orders justice and good conduct and giving to relatives...» (an-Nahl 16:90). It is also prescribed in Surah al-Nisa: «O you who have believed, be persistently standing firm in justice, witnesses for Allah, even if it be against yourselves or parents and relatives...» (An-Nisa 4:135). This verse emphasizes the need for trust and fair legal proceedings. Surah Al-Ma'ida (5:8): «O you who have believed, be persistently standing firm for Allah, witnesses in justice, and do not let the hatred of a people prevent you from being just. Be just; that is nearer to righteousness. And fear Allah; indeed, Allah is Acquainted with what you do». It emphasizes the need to be fair, even if it contradicts personal interests. Surah

Al-Hadid (57:25): « We have already sent Our messengers with clear evidences and sent down with them the Scripture and the balance that the people may maintain [their affairs] in justice...» This verse indicates that one of the purposes of the message of the prophets was to establish justice among people [13].

Thus, being just is a religious duty of a Muslim; unrighteousness (zulm) is categorically condemned. «In a broad sense, justice means giving everything its due place, treating everything equally. If we talk about human qualities, then adl includes such human qualities as justice, righteousness, a clear conscience, sincerity, and impartiality» [10].

The Islamic legal tradition (Sharia) elevates the observance of divine precepts to the rank of absolute justice: any norms established by Allah and His Prophet are considered unequivocally fair. «In the hadith of Qudsi narrated by Prophet Muhammad, Allah says: «O my slaves! I have forbidden Myself injustice, I have forbidden it between you. Do not treat each other unfairly!» [11] and « Indeed, Allah commands you to render trusts to whom they are due and when you judge between people to judge with justice. Excellent is that which Allah instructs you. Indeed, Allah is ever Hearing and Seeing». (An-Nisa 4:58). From the prohibition of usury and the regulation of inheritance rights to the protection of property estates and restrictions on punishment, all this is aimed at preventing the oppression of the weak and harmonizing social relations.

The modern understanding of social justice in Islam, according to Sayyid Qutb, is based on «On these three foundations, then – an absolute freedom of conscience, a complete equality of all mankind, and a firm mutual responsibility in society – social justice is built up and human justice is ensured». [14, p. 45]. For Qutb, Islamic justice is primarily a comprehensive, integrative approach based on the unity of spiritual and material principles, freedom of conscience, equality and mutual responsibility, as well as a balance between individual rights and the demands of society.

Therefore, the Muslim doctrine of justice insists that God will not punish an innocent person and will not leave evil without retribution, otherwise it would contradict His justice. G.M. Shakirova points out that for Islam, justice is the leading concept of spirituality associated with the category of divine justice. Muslim theologians of the classical period even developed a special section of the kalam dedicated to the problem of theodicy – combining the evil existing in the world with the absolute justice of Allah [8]. Thus, for Islam, justice is both the moral quality of a believer, the purpose of government, and a sign of a divine order in which everyone gets what they deserve.

There are two fundamental truths: the absolute, just and logical unity of existence and the shared responsibility of each person and society for their actions. It is on these two foundations that Islam builds its concept of social justice, considering both the basic features of human nature and the individual characteristics of people [14].

In Judaism, «justice» (tzedek, tzedaka) is the highest moral value of Judaism. The Bible contains the injunction: «Tzedek, tzedek tirdof» («You shall follow what is altogether just»; Deut. 16:20)» (Deut. 16:20) [15]. «The repetition of the word tzedek underlines the exceptional importance of this principle. Tzedek in the Bible is often also translated as «truth» or «righteousness»; the related word tzedakah means not only justice, but also charity. This indicates the close connection between the concepts of justice and mercy in Jewish ethics. According to the Tanakh, God is the source of

justice and the standard of righteousness: «For You have maintained my right and my cause; You sat on the throne judging in righteousness» (Gen. 18:25; Psalm. 9:5) [15]. All the commandments were given to establish justice on earth. Following God's laws, people strive to create a world based on truth and honesty. When a person follows the laws of God, he fulfills his destiny and imitates God's justice. In the Jewish tradition, justice is not opposed to love, but, on the contrary, is closely related to it.

In the Jewish tradition, a righteous person is not only a person who follows the laws of God, but also one who acts justly. The prophets condemn social injustice (Isaiah 1:17, Amos 5:24) and the Psalms praise God, who loves righteousness and justice (Psalm 32:5) [5]. The last hope lies with the coming of the Messiah, when universal prosperity will reign in the world and evil will be eradicated. In Judaism, justice is an order established by God, in which everyone gets what they deserve in accordance with God's judgment and law.

Unlike the Abrahamic religions, in Buddhism there is no idea of divine judgment or divine virtue, that is, there is no single supreme judge who would administer justice. However, Buddhist philosophy has its own concept of justice based on the principle of causal retribution, which is known as the law of karma. «Karma is the law of just retribution. It is usually understood as follows: if a person has done something bad in this life, then in the future life, reborn in a different shell, he will experience all the bad things that he brought to others» [16]. Karma is often explicitly called the «law of just retribution»: any committed act inevitably bears fruit – good deeds lead to well-being, evil ones to suffering. Classical texts emphasize the inevitability of retribution. Thus, in the Dhammapada (collection of sayings of the Buddha) it says: «...if someone speaks or does with an impure mind, then misfortune follows him, like a wheel following the track of a lucky one». The opposite is also true: «...if someone speaks or does with a pure mind, then happiness follows him like an ever-present shadow» [17, p. 63]. These images convey the idea that there is an automatic moral order in the Buddha's universe – everyone reaps the fruits of their deeds, and nowhere in the universe can you hide from the consequences of your actions. Thus, «the concept of justice in Buddhism is represented by the equality of all in the development of their wisdom. Belonging to a lower caste is not an obstacle to achieving the Dharma within the monastic culture. In addition, the Buddhist concept of justice is crucial for equality under the rule of karma, since no one can escape the consequences of their actions» [18].

Buddhist morality teaches that any conscious action leaves a mark in karma that determines a person's future. The concept of samsara, an endless cycle of rebirth, ensures justice throughout life: if not in this life, then in the next one a person will face the results of his actions. Thus, karma guarantees moral retribution, even if it does not come immediately. The Buddhist understanding of justice is based on the idea that the world is organized according to moral laws: evil does not go unpunished, and good is rewarded. Everyone is responsible for their own liberation, so they must act fairly towards all living beings in order not to increase suffering in the world [19].

In Abrahamic religions such as Judaism, Christianity, and Islam, justice is closely linked to the image of God, who is presented as righteous and merciful. It manifests itself through divine commandments and judgments. Judaism places justice at the center of the Covenant, requiring a person to seek the truth and live according to God's law, combining both judgment and mercy. Christianity, having inherited the idea of

Old Testament justice, reinterpreted it through the prism of the Gospel. God's justice, embodied in the sacrifice of Christ, granted forgiveness to the whole world. Therefore, for a Christian, the highest justice lies in restoring relations with God through grace, where mercy prevails over judgment. Islam proclaims justice as the foundation of the world order, the name and commandment of Allah. In Islam, righteousness consists in obeying divine decrees that ensure inevitable retribution and a balance of rights and responsibilities. Buddhism offers a unique view of the world: in this religion, justice is not the result of the actions of a particular creator but is an integral part of the karmic order of things. This is not the result of a judgment, but a natural law according to which good and evil return to their source.

Despite the differences in theological views, the concepts of justice in different religious traditions have common features. Both Abrahamic religions such as Judaism, Christianity, Islam, and Buddhism consider justice to be the most important moral ideal necessary for a harmonious society and a proper life. In each of these traditions, justice is associated with retribution, good deeds should be rewarded, and evil ones will suffer negative consequences.

Secular Paradigms of Justice in Philosophy

Utilitarianism is an ethical and philosophical paradigm according to which the justice of a social system is determined by the total well-being or happiness of its members. The classical formulation of this principle belongs to Jeremy Bentham: «the greatest happiness of the greatest number of people» [20, p. 6]. Throughout the 19th and the first half of the 20th century, utilitarianism remained the dominant ethical doctrine in Anglo-American thought: it was expected that it would give moral philosophy the rigor of «scientific» calculation and precision in determining morally obligatory actions [21].

By the middle of the 20th century, the utilitarian paradigm was facing a crisis. Firstly, internal paradoxes and contradictions of various versions of utilitarianism have emerged; secondly, criticism from deontological theories has intensified. Classical utilitarianism has been accused of ignoring distributive justice and failing to protect the rights of individuals for the sake of total benefit.

In response, John Rawls, in his book *Theories of Justice*, proposes a model of «justice as honesty» where, behind a «veil of ignorance», rational individuals «Justice becomes a kind of efficiency, unless equality is preferred» [22, p. 77]. He formulates two principles: 1. The principle of equal basic liberties. Everyone should have equal basic rights and freedoms that will not restrict the freedoms of others. 2. The difference principle. Socio-economic inequality is acceptable if it brings the greatest benefit to the least privileged strata of society and does not limit their opportunities [22].

Despite the importance of J. Rawls's concept, it has been criticized. Amartya Sen, an economist and philosopher, pointed out that focusing solely on proper institutions and procedures is not sufficient to achieve genuine justice. Instead of looking for ideal principles, Sen suggests focusing on eliminating specific manifestations of injustice in the world: poverty, hunger, incarceration, and other similar problems. The scientist notes that «the requirements of a theory of justice include bringing reason into play in the diagnosis of justice and injustice» [23, p. 5], therefore, «...justice cannot be indifferent

to the lives that people can actually live» [23, p. 18]. He emphasizes that formal equal access to rights is not sufficient if social conditions do not allow people to realize their life projects. The philosopher A. Sen introduces the concept of capabilities, developing an approach that focuses on what people can really do and who they can become. Justice, according to A. Sen, should be assessed in terms of the real opportunities that people must achieve well-being, and not only by the formal allocation of resources [23, p. 18]. Developing this theory, Martha Nussbaum argues that «capabilities are a more appropriate benchmark for comparison than satisfaction or resources» [24, p. 98]. Thus, justice is determined by the extent to which people have access to real opportunities to be healthy, educated, and protected from violence and discrimination. The concept of «minimum social justice» acquires a specific content: the state is obliged to guarantee ten basic abilities and not just declare formal equality of rights.

Thus, justice is not only the «first virtue of institutions», but also a principle that connects the design of rules with the real experience of people. Only with a combination of institutional, ability-oriented and procedural levels can, as Sen notes, «...removing injustice, rather than to offer resolutions of questions about the nature of perfect justice» [23, p. IX].

Understanding justice as honesty, J. Rawls emphasizes that its principles are those norms « that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association » [3, p. 26]. Criticizing utilitarianism, he notes: «The main idea is that society is rightly ordered, and therefore just, when its major institutions are arranged so as to achieve the greatest net balance of satisfaction summed over all the individuals belonging to it» [3, p. 34]. Utilitarianism does offer a clear, rationally computable criterion – maximizing utility, but it risks neglecting the distribution of benefits and individual rights [25].

Libertarianism, on the other hand, places individual freedom and the inviolability of property at the center. Robert Nozick in «Anarchy, the State, and Utopia» (1974), «in which he argumentatively refuted Rawls' ideas of justice. Unlike his opponent, R. Nozick did not put justice at the center of his theory, but freedom» [2, p. 51]. His paradigm is based on the principle of personal self-ownership: everyone has an inalienable right to himself, the results of work and legally acquired property. Nozick formulates two key principles of distributive justice: 1) the principle of fair appropriation – any object of nature can become human property if it is obtained as a result of honest initial appropriation (provided that there remains «enough and equally good» for others); 2) the principle of fair transfer – property should pass from one owner to another only by voluntary consent (through exchange, donation, inheritance, etc.) [27, pp. 194-195]. If both conditions are met, then any resulting allocation of resources is considered fair, no matter how unequal it may be.

Freedom, from the point of view of libertarians, is the highest value and implies minimal government intervention. Equality means only equality of formal rights; attempts to equalize the final well-being are considered arbitrary and unfair. «If the real story that led to the emergence of a real society was fair, then society is fair», Nozick emphasizes [27, pp. 359-360].

Deliberative democracy shifts the focus to collective discussion procedures. Unlike theories that focus only on the content of distribution or principles, the

deliberative approach asserts that fair norms and decisions are those that result from an open, equal and reasonable discussion of citizens. The concept took shape in the 1980s as a reaction to the crisis of traditional representative democracy and the search for new forms of legitimization of power [27].

The deliberative paradigm focuses on the procedure of deliberation, i.e., joint discussion. It is assumed that citizens not only vote periodically but also participate in a reasoned dialogue on socially important issues. The legitimacy of a collective decision stems from the fact that it was made during a free and rational discussion by those affected by it [28]. In other words, the normative ideal is «the power of public reason»: laws are fair if they are adopted not under pressure from some groups over others, but because of an exchange of arguments, where everyone had an equal opportunity to convince and was open to persuasion.

U. Habermas introduces the concept of an «Ideal Speech Situation» [29, p. 139], where participants in the discourse have equal voting rights, equal access to information, are free from external coercion and internal strategy, and sincerely strive for understanding. In real politics, this ideal is unattainable, but it serves as a regulatory principle. A deliberative democracy seeks to institutionalize procedures that are as close to this ideal as possible: public hearings, consultations, civic forums, independent media, transparent authorities, etc. [30].

The liberal egalitarianism of J.Rawls remains an influential secular concept. Behind a «veil of ignorance», individuals would agree to principles that guarantee basic freedoms and protect the weak. The first principle asserts the inviolability of fundamental freedoms; the second, the principle of differences, allows inequalities only if they benefit the least well-off and are accompanied by honest equality of opportunity.

The «Capability Approach» by A.Sen and M. Nussbaum originated as a critique of utilitarian and Rawlsian optics: justice is measured by what people can do and who they can become. The key concept of «capability» describes the totality of achievable functions; the struggle for justice turns into the task of expanding these opportunities here and now, rather than searching for ideal institutions.

To summarize, it can be noted that no paradigm exhausts the concept of justice. Utilitarianism emphasizes welfare, libertarianism emphasizes freedom, the Rawls model emphasizes guarantees of rights and protection of the weak, «capabilities» emphasizes dignity and development, recognition theory emphasizes respect and inclusion, and the deliberative approach emphasizes participation and consent. The dialogue between them continues, giving rise to integrative approaches. Modern secular theories respond to the challenges of globalization, climate and migration justice, but the basic guidelines – freedom, equality, rights, resources, participation, dignity – remain the coordinates in which concepts of justice are formed. Each of the paradigms makes an irreplaceable contribution to understanding what a just and humanly decent social order should be.

Conclusion

The conducted research has shown that justice is a multidimensional phenomenon combining normative, ethical and institutional-political levels. Religious paradigms,

Justice is not a fixed dogma, but a dynamic axis around which freedom, equality, good and power revolve. It is only in their continuous dialogue between the divine and the human, the universal and the culturally specific, the norm and practice, that it is possible to build a society where «mercy is exalted above judgment», and everyone receives the conditions for a decent, free and responsible life.

6 Справедливость // [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/spravedlivost#:~:text=%D0%A1%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%CC%81%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%E2%80%93%D0%B2%D0%BE%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D1%8F%D0%BD%D0%B8%D0>

%B5%20%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%B0%20%D0%BB%D1%8E%D0%B4%D1%8F%D0%BC.%D1%81%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%BC%2C%20%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%BB%D1%8E%D1%87%D0%B0%D1%8E%D1%89%D0%B8%D0%BC%D1%81%D1%8F%20%D0%B2%20%D0%B2%D0%BE%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D1%8F%D0%BD%D0%B8%D0%B8 (дата обращения: 05.07.2025)

7 Христианство о справедливости // [Электронный ресурс] URL: <https://dspace.nuft.edu.ua/server/api/core/bitstreams/c0e1efcd-ccfc-4fdf-bffa-cde3f1662dda/content#:~:text=%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%20%D0%BE%20%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%20%D0%A1%D0%B2%D0%BE%D0%B5%20%D0%BF%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%25> (дата обращения: 05.07.2025)

8 Шакирова Г. М. Проблема «Божественной справедливости» // Современный мусульманский мир. – 2018. – №4. – С. 15–23.

9 Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопрос 21. - Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Эклибрис. – 2002 // [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/21> (дата обращения: 05.07.2025)

10 Справедливость в Исламе // [Электронный ресурс] URL: <https://www.islamreligion.com/ru/articles/376#:~:text=%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%D0%BE%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B0%D0%B5%D1%82%20%D0%BE%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D0%B2%D1%81%D0%B5%D0%BC%D1%83%20%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D0%B6%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE,%D0%B8%20%D0%BE%D0%B1%D1%8F%D0%B7%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%B9%2C%20%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0%D0%BA%D0%BE%20%D0%BE%D0%BD%D0%B8%20%D0%BD%D0%B5> (дата обращения: 05.07.2025)

11 Аль-Адль – Справедливый // [Электронный ресурс] URL: <https://azan.kz/durus/view/29-al-adl-spravedlivyiy-3312> (дата обращения: 05.07.2025)

12 Мухаммад Садик Мухаммад Иусуф. Права человека в исламе. – Москва – Санкт-Петербург, «Диля», 2008. – 258 с.

13 Құран Кәрім // [Электронный ресурс] URL: <https://kitap.kuran.kz/#!/bet/149/kk> (дата обращения: 05.07.2025)

14 Qutb Sayyid. The Nature of Social Justice in Islam. – Islamic Publications International, 2000. – P. 324.

15 Электронная еврейская энциклопедия // [Электронный ресурс] URL: <https://eleven.co.il/judaism/religious-ethics/13929/> (дата обращения: 05.07.2025)

16 Горбатов В. Ключевые понятия буддизма: карма, сансара, нирвана, дхармы // Образовательная платформа Level One. – 2019 // [Электронный ресурс] URL: <https://levelvan.ru/rcontent/buddizm-6/ponyatiya> (дата обращения: 05.07.2025)

17 Дхаммапада. Пер. с пали В. Н. Топорова // Памятники литературы Востока. – М.: Наука, 2020. – С. 47–98.

18 Hettiarachchige Kavindu Pabasara. Buddhist Teachings Emphasized by the Preamble of the Indian Constitution // [Электронный ресурс] URL: <https://icermediation.org/the-preamble-of-the-indian-constitution/#:~:text=As%20a%20result%2C%20it%20can,the%20consequences%20of%20their%20actions> (дата обращения: 05.07.2025)

19 Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. – СПб.: Амфора, 2016. – 320 с.

20 Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: Росспэн. – 1998. – 415 с.

- 21 Балашов Д.В. Дистрибутивные теории справедливости: от утилитаризма и обратно // Антиномии. – 2021. – Т. 21. – №3. – С. 7–29.
- 22 Rawls J. A Theory of Justice: Original Edition. – Harvard University Press, 1971. – 538 p.
- 23 Sen A. The idea of justice. – Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. – 468 p.
- 24 Nussbaum M. Creating Capabilities: The Human Development Approach. – Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011. – 237 p.
- 25 Singer P. The Most Good You Can Do. – Yale University Press, 2015. – P. 219.
- 26 Нозик Р. Анархия, государство и утопия. – М.: ИРИСЭН, 2011. – 432 с.
- 27 Фурс В.А. Перспективы развития делиберативной демократии в условиях цифровизации коммуникативных технологий // Журнал политических исследований. – 2022. – Том 6. – № 4. – С. 20-30.
- 28 Shablinskii A. On Mini-Publics in Deliberative Democracies: Inefficient Instrument or Arendt's "Oasis of Freedom"? // [Электронный ресурс] URL: https://sociologica.hse.ru/data/2018/12/30/1143881198/RusSocRev_17_4_103-116_Shablinskii.pdf (дата обращения: 05.07.2025)
- 29 Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000. – 380 с.
- 30 Итиуридзе Л. А. Потенциал делиберативной демократии в диалоге власти и общества в России // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. – 2024. – Вып. 4(857). – С. 24–31.
- 31 Батурин В. Справедливость и либерально-демократический миропорядок // Аль-Фараби. – 2022. – №79(3). – С. 139–152.

Transliteration

- 1 Bulgakov V.V., Bulgakova D.V. Ponjatie «spravedlivost'» na istoricheskikh jetapah razvitiya obshchestva [The concept of "justice" at the historical stages of society development] // Vestnik TGU. – 2012. – №5 (109). – S. 325-328. (in Russ)
- 2 Bulgakov V.V., Bulgakova D.V. Ideja spravedlivosti v filosofii i ee projavlenie v prave [The idea of justice in philosophy and its manifestation in law] // Social'no-politicheskie nauki (Tambov). – 2020. – Т.10, №3. – S. 49–55. (in Russ)
- 3 Rolz Dzh. Teorija spravedlivosti [Theory of justice]. – Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta, 1995. – 500 s. (in Russ)
- 4 Lobanov I. Ponjatie spravedlivosti u apostola Pavla [The concept of justice in the Apostle Paul] // Zhurnal «Reshenie vmeste». – 2021. – №93. – S. 56–60. (in Russ)
- 5 Biblija [Bible] // [Elektronnyj resurs] URL: <https://azbyka.ru/biblia> (data obrashhenija: 08.07.2025). (in Russ)
- 6 Spravedlivost' [Justice] // [Elektronnyj resurs] URL: <https://azbyka.ru/spravedlivost#:~:text=%D0%A1%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%CC%81%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%E2%80%93%D0%B2%D0%BE%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D1%8F%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%B0%20%D0%BB%D1%8E%D0%B4%D1%8F%D0%BC,%D1%81%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%BC%2C%20%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%BB%D1%8E%D1%87%D0%B0%D1%8E%D1%89%D0%B8%D0%BC%D1%81%D1%8F%20%D0%B2%20%D0%B2%D0%BE%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D1%8F%D0%BD%D0%B8%D0%B8> (data obrashhenija: 05.07.2025) (in Russ)
- 7 Hristianstvo o spravedlivosti [Christianity about justice] // [Elektronnyj resurs] URL: <https://dspace.nuft.edu.ua/server/api/core/bitstreams/c0e1efcd-ccfc-4fdf-bffa-cde3f1662dda/>

content#:~:text=%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%20%D0%BE%20%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%20%D0%A1%D0%B2%D0%BE%D0%B5%20%D0%BF%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%25 (data obrashhenija: 05.07.2025)

8 Shakirova G. M. Problema «Bozhestvennoj spravedlivosti» [The Problem of "Divine Justice"] // Sovremennyy musul'manskij mir. – 2018. – №4. – S. 15–23.

9 Foma Akvinskij. Summa teologii. Chast' I. Vopros 21 [Summa Theologia. Part I. Question 21]. - Izdatel'stvo: Kiev: Jel'ga, Nika-Centr, Jel'kor-MK, Jekslibris. – 2002 // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/21> (data obrashhenija: 05.07.2025)

10 Spravedlivost' v Islame [Justice in Islam] // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://www.islamreligion.com/ru/articles/376#:~:text=%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%D0%BE%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B0%D0%B5%D1%82%20%D0%BE%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D0%B2%D1%81%D0%B5%D0%BC%D1%83%20%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D0%B6%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE,%D0%B8%20%D0%BE%D0%B1%D1%8F%D0%B7%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%B9%2C%20%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0%D0%BA%D0%BE%20%D0%BE%D0%BD%D0%B8%20%D0%BD%D0%B5> (data obrashhenija: 05.07.2025)

11 Al'-Adl' – Spravedlivyy [Al-Adl - Fair] // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://azan.kz/durus/view/29-al-adl-spravedlivyyi-3312> (data obrashhenija: 05.07.2025)

12 Muhammad Sadik Muhammad Iusuf. Prava cheloveka v islame [Human Rights in Islam]. – Moskva – Sankt-Peterburg, «Dilja», 2008. – 258 s.

13 Kъran Kәrim [Quran Karim] // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://kitap.kuran.kz/#/bet/149/kk> (data obrashhenija: 08.07.2025)

14 Qutb Sayyid. The Nature of Social Justice in Islam. – Islamic Publications International, 2000. – P. 324.

15 Jelettronnaja evrejskaja jenciklopedija [Electronic Jewish Encyclopedia] // [Jelettronnyj resurs] URL:<https://eleven.co.il/judaism/religious-ethics/13929/> (data obrashhenija: 05.07.2025)

16 Gorbatov V. Kljuchevye ponjatija buddizma: karma, sansara, nirvana, dharmy [Key concepts of Buddhism: karma, samsara, nirvana, dharma] // Obrazovatel'naja platforma Level One. – 2019 // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://levelvan.ru/pcontent/buddizm-6/ponyatia> (data obrashhenija: 05.07.2025)

17 Dhammapada. Per. s pali V. N. Toporova // Pamjatniki literatury Vostoka. – M.: Nauka, 2020. – S. 47–98.

18 Hettiarachchige Kavindu Pabasara. Buddhist Teachings Emphasized by the Preamble of the Indian Constitution // [Jelettronnyj resurs] URL: <https://icmediation.org/the-preamble-of-the-indian-constitution/#:~:text=As%20a%20result%2C%20it%20can,the%20consequences%20of%20their%20actions> (data obrashhenija: 05.07.2025)

19 Dalaj-lama XIV. Jetika dlja novogo tysjacheletija [Ethics for the New Millennium]. – SPb.: Amfora, 2016. – 320 s.

20 Bentam I. Vvedenie v osnovanija npravstvennosti i zakonodatel'stva [Introduction to the Foundations of Morality and Legislation]. – M.: Rossipjen. – 1998. – 415 s.

21 Balashov D.V. Distributivnye teorii spravedlivosti: ot utilitarizma i obratno [Distributive Theories of Justice: From Utilitarianism and Back] // Antinomii. – 2021. – T. 21. – №3. – S. 7–29.

22 Rawls J. A Theory of Justice: Original Edition. – Harvard University Press, 1971. – 538 p.

- 23 Sen A. The idea of justice. – Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. – 468 p.
- 24 Nussbaum M. Creating Capabilities: The Human Development Approach. – Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011. – 237 p.
- 25 Singer P. The Most Good You Can Do. – Yale University Press, 2015. – P. 219.
- 26 Nozik R. Anarhija, gosudarstvo i utopiya [Anarchy, state and utopia]. – M.: IRISJeN, 2011. – 432 s.
- 27 Furs V.A. Perspektivy razvitiya deliberativnoj demokratii v usloviyah cifrovizatsii kommunikativnykh tekhnologii [Prospects for the Development of Deliberative Democracy in the Context of Digitalization of Communication Technologies] // Zhurnal politicheskikh issledovaniy. – 2022. – Tom 6. – № 4. – S. 20-30.
- 28 Shablinskii A. On Mini-Publics in Deliberative Democracies: Inefficient Instrument or Arendt's "Oasis of Freedom"? // [Elektronnyy resurs] URL: https://sociologica.hse.ru/data/2018/12/30/1143881198/RusSocRev_17_4_103-116_Shablinskii.pdf (data obrashheniya: 08.07.2025)
- 29 Habermas Ju. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie [Moral consciousness and communicative action]. – SPb., 2000. – 380 s.
- 30 Itiuridze L. A. Potencial deliberativnoj demokratii v dialoge vlasti i obshchestva v Rossii [Potential of deliberative democracy in the dialogue between government and society in Russia] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Obshchestvennye nauki. – 2024. – Vyp. 4(857). – S. 24–31.
- 31 Baturin V. Spravedlivost' i liberal'no-demokraticeskij miroporjadok [Justice and the liberal democratic world order] // Al'-Farabi. – 2022. – №79(3). – S. 139–152.

Токтарбекова Л.Н., Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М.

Діни және зайырлы әділеттілік парадигмалары

Аңдатпа. Бұл мақалада әділеттіліктің діни және зайырлы парадигмаларына салыстырмалы талдау жасалады. Бірінші бөлімде христиан, ислам, иудаизм және буддизмдегі әділеттілік ұғымының негізгі тұжырымдамалары қарастырылады. Әділеттілік ибрахимдік діндерде Құдай сипаты және адамгершілік ретінде, ал буддизмде карма заңы ретінде көрініс тапқан. Христиан дәстүрінде мейірімділік пен кешірім, исламда шариғатқа бағыну арқылы жүзеге асатын рационализм мен этикалық императив, иудаизмде прагматизм мен қайырымдылықтың үйлесімі, буддизмде зорлық-зомбылықсыз, толерантты тәртіп көрсетілген. Екінші бөлімде зайырлы теориялардың негізгі парадигмалары: утилитаризм, либертариандық, Джон Роулздің либералды эгалитаризмі, Амартія Сен мен Марта Нуссбаумның көзқарастары мен тұжырымдамалары және делиберативтік демократия ұғымдары зерттеледі. Әрбір парадигма әділеттіліктің әртүрлі аспектілеріне: игілікке: жеке және қоғамдық игілікке, жеке тұлға бостандығы мен құқықтарына, мүмкіндіктер теңдігіне, білім беру, әлеуметтік және саяси ресурстарға қолжетімділікке баса назар аударатыны атап өтіледі.

Түйін сөздер: әділеттілік, діни парадигмалар, зайырлы теориялар, утилитаризм, либерализм, делиберативтік демократия, салыстырмалы талдау.

Токтарбекова Л.Н., Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М.

Религиозные и светские парадигмы справедливости

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ религиозных и секулярных парадигм справедливости. В первой части рассматриваются основные концепции

справедливости в христианстве, исламе, иудаизме и буддизме: как божественный атрибут и нравственный идеал в авраамических религиях, а также как закон кармы в буддизме. Выделяется роль милосердия и прощения в христианской традиции, рационализм и этический императив, следование шариату в исламе, сочетание прагматизма и благотворительности в иудаизме, а также ненасильственный, толерантный порядок в буддистской доктрине. Во второй части статьи анализируются ключевые парадигмы светских теорий: утилитаризм, либертарианство, либеральный эгалитаризм Ролза, подходы и концепции Амартии Сен и Марты Нуссбаум, а также делиберативная демократия. Подчеркивается, что каждая парадигма акцентирует различные аспекты справедливости: благо: индивидуальное и общественное благо, свобода и права индивида, равенство возможностей, доступ к образовательным, социальным и политическим ресурсам.

Ключевые слова: справедливость, религиозные парадигмы, светские теории, утилитаризм, либерализм, делиберативная демократия, сравнительный анализ.

Received 29.07.2025

Accepted 01.09.2025

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КАЗАХСТАНЕ*

¹Турганбаева Ж.Ж., ²Пархатжан И.*

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (Алматы, Казахстан)

²Алматинская академия МВД имени М. Есбулатова

¹zhanara0890@mail.ru, ²www.isake.kz@mail.ru

¹Turganbayeva Zh., ²Parkhatzhan I.**

¹Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)

²M. Yesbulatov Almaty Academy of the Ministry of Internal Affairs

¹zhanara0890@mail.ru, ²www.isake.kz@mail.ru

Аннотация. Статья раскрывает содержание, механизмы и специфику формирования казахстанской исламской идентичности в контексте ее онтологических оснований и феноменологических проявлений. Важность изучения онтологического наполнения исламской идентичности связана со значением, которое имеет определение верующими своего места в мире, а также аксиологических ориентиров исламского мировоззрения, которые задают динамику духовного развития мусульман. Интерес к феноменологическому содержанию исламской идентичности продиктован необходимостью понимания и выявления особенностей индивидуального переживания веры, определяющего внешние религиозные проявления в виде ритуальности и повседневного поведения индивида.

Авторы последовательно решают такие исследовательские задачи, как: определение специфики исламской идентичности в казахстанском обществе через призму историко-культурного контекста, формируемого центрально-азиатскими обществами; изучение онтологического наполнения исламской идентичности посредством раскрытия бытийных оснований ислама; раскрытие феноменологического содержания исламской идентичности и его практического значения в жизни казахстанского общества; рассмотрение исламского радикализма как одну из форм разнообразных феноменологических интерпретаций. В этой связи авторы приходят к выводу, что исламская идентичность является не статичной категорией, а динамичным процессом личностного становления, отражающим как интернальные переживания, так и поведенческие изменения в индивидууме и обществе в целом.

Ключевые слова: исламская идентичность, казахстанское общество, онтологические основания, феноменологические основания, ислам в Казахстане, Центральная Азия.

Введение

Процесс социокультурной трансформации, наблюдаемой в современном казахстанском обществе, актуализирует проблему формирования идентичности,

* Данное исследование финансировалось Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (ИРН АР19174762 «Исламская идентичность в реалиях Казахстана: проблемы межконфессионального диалога и консолидации»).

* Автор корреспонденции - Пархатжан И. www.isake.kz@mail.ru

как на личностном, так и на коллективном уровнях. В сложившемся историческом и социокультурном контексте, характеризующемся процессами религиозного возрождения, исламская идентичность проблематизируется как важный элемент духовного самосознания значительной части населения. Ввиду своей полиаспектности: культурный, исторический, социальный и экзистенциальный – исламская идентичность выступает не просто маркером религиозной принадлежности, но многослойным феноменом, определяющим культурную идентичность.

Целью настоящего исследования выступает определение содержания и механизмов формирования исламской идентичности в контексте онтологических оснований и феноменологических проявлений. Цель предполагает последовательное решение следующих исследовательских задач:

- определение специфики исламской идентичности в казахстанском обществе через призму историко-культурного контекста, формируемого центрально-азиатскими обществами;
- изучение онтологического наполнения исламской идентичности посредством раскрытия бытийных оснований ислама;
- раскрытие феноменологического содержания исламской идентичности и его практического значения в жизни казахстанского общества;
- рассмотрение исламского радикализма как одну из форм разнообразных феноменологических интерпретаций.

Актуальность изучения онтологических оснований религии в целом и ислама в частности детерминировано непреходящей важностью таких категорий, как бытие и небытие, идеальное и материальное, воля и предопределение, разрабатываемых в философском и религиоведческом дискурсах. Онтология, позволяющая проявить универсальное и уникальное в любой религиозной картине мира, выступает каркасом, на котором строятся модели межконфессионального взаимодействия, исследование которых представляется необходимым в условиях многонационального, поликультурного общества.

Изучение онтологического наполнения исламской идентичности, предпринятое в данной статье, представляется актуальным, поскольку именно оно способствует определению верующими своего места в мире, формированию содержания исламского мировоззрения, детерминирующего, в свою очередь, духовное развитие мусульман. Исламское мировоззрение детерминирует укоренение аксиологического и смыслового наполнения ислама, составляющих онтологический аспект исламской идентичности. Кроме того, изучение онтологических проблем исламской идентичности имеет практическую ориентированность, поскольку непосредственно затрагивает сферу межконфессиональных отношений.

С позиции феноменологического подхода исламская идентичность рассматривается как индивидуальное переживание веры, предполагающее совокупность восприятия, внешней ритуальности в виде повседневных практик и социальной коммуникации.

Авторы исходят из необходимости понимания процесса формирования, восприятия и трансляции исламской идентичности в условиях национального строительства, модернизации и глобализации, характеризующих процессы развития современного мира и казахстанского общества.

Степень разработанности темы. Проблематизация исламской идентичности разворачивается в поле междисциплинарных исследований, поскольку находится на пересечении религиоведения, социологии, философии и культурологии. Глобальные сдвиги в религиозной парадигме, переосмысление религиозного опыта как одной из форм коллективной идентичности и рост религиозности объясняет научный интерес к данному направлению гуманитарной мысли.

Одним из первых, кто инициировал дискурс религиозной идентичности в контексте социальной динамики, выступает Энтони Гидденс, объясняющий идентичность с позиции ее взаимосвязи с процессами глобализации и рефлексивной модернизации [1]. Религиозная идентичность, согласно Мануэлю Кастельсу, представляет собой форму проявления ответа общества на кризис, вызванный культурной глобализацией [2]. Принимая во внимание выводы названных авторов, отметим, что они объясняют исламскую идентичность как форму стабилизации культурного сознания и укоренения индивида в локальной культуре.

Понимание исламской идентичности конкретизировали и расширили представители мусульманского интеллектуального дискурса – Абдуллы ан-На’има [3], Талала Асада [4], Мухаммада Аркуна [5], Тарика Рамадана [6], Зияуддина Сардара [7] и других, подчеркивающих гибкость и историчность исламской идентичности. Так, Т. Асад понимает ислам, скорее, как дискурсивную традицию, разворачивающуюся в конкретном историко-политическом контексте, а не как раз и навсегда зафиксированный набор норм [4]. А. На’им подчеркивает такое качество исламской идентичности, как ее добровольный, и в силу этого, созидательный характер, не исключающий, а поддерживающий основы светскости государства. Напротив, по его мнению, все, что помещает веру в рамки, обязывает к ней, идеологически диктует формы ее проявления, не может служить развитию личности, свободной в своем выборе, популяризации социально ответственного поведения, реализации ее креативного начала [3, с. 1]. М. Аркун объясняет различия в понимании и проявлении исламской идентичности различиями в прочтении самой исламской традиции в каждый исторический период, переосмысление которой выступает важнейшей интеллектуальной задачей [5, с. 126] идея переосмысления исламской идентичности в условиях европейского социокультурного контекста звучит в трудах Т. Рамадана, констатирующего универсальность исламской идентичности и ее жизнестойкость, совместимость с любым социокультурным контекстом. Его обоснование западной исламской идентичности объясняет целесообразность проблематизации, поиска и концептуализации различных моделей исламской идентичности [6]. Тему недопустимости политизации ислама в противовес внедрения в жизнь общества, скорее этических и аксиологических ориентиров этой религии, рассматривалась Михайловым Д. и Терновым Н. [8, с. 251-254] и другими зарубежными исследователями

В отечественном гуманитарном дискурсе тематика и содержание исследований исламской идентичности диктуются потребностями казахстанского общества, трансформационные процессы в котором интенсивны и стремительны по времени. Значимыми в этой связи выступают наработки Марлен Ларюэль [9], проанализировавшей механизм становления ислама в Казахстане (и в странах Центральной Азии) средством выражения этнокультурной идентичности и инструментом легитимации новых социальных порядков. Вопросы национальной

идентичности, в том числе исламской, в Казахстане проблематизируются также в трудах таких отечественных ученых, как М.К. Бектенова и Токтарбекова [10], К. Борбасова, А. Муқан [11], А.А. Айталы [12], З.К. Шаукенова и С.Т. Сейдуманов [13] и другие отечественные авторы.

Несмотря на приведенный обзор, существует необходимость в углублении систематических исследований онтологических и феноменологических аспектов исламской идентичности, особенно в казахстанском социокультурном контексте. Проблематизация субъективного переживания веры и смыслов исламской идентичности, в недостаточной степени осуществленная в отечественном религиоведческом дискурсе, предполагает более развернутую философскую рефлексию и исламоведческий анализ, в том числе в историко-культурном и геополитическом контекстах, а также контексте национальной и духовной безопасности.

Методология

Методологической основой настоящего исследования выступает совокупность таких междисциплинарных методов, как исламоведческая онтология и исламоведческая феноменология, а также герменевтика, религиоведческий анализ, исламоведческий анализ.

Специфика исламской идентичности в Казахстанском обществе: Центральноазиатский контекст

Понимание специфических особенностей исламской идентичности в казахстанском контексте необходим сопоставительный анализ исламской идентичности в Центральной Азии, частью которого выступает Казахстан. В странах Центральной Азии реактуализировалась проблематизация исламоведческих вопросов в связи с увеличением роли ислама в регионе, обусловленным распадом Советского Союза и общностью связанных с этим проблем. Периоды социальных трансформаций обостряют необходимость ревитализации идентичности. Наблюдаемые в различных частях региона рост внимания к религиозному образованию, к соблюдению поста в месяц Рамадан, к осуществлению благотворительной практики закят, а также появление риторики в пользу шари'а в Кыргызстане и Таджикистане несмотря на историческое отсутствие таковой в религиозном и политическом дискурсе региона, свидетельствуют о плюральности, гетерогенности вариантов исламской идентичности в мусульманской умме Центральной Азии.

Наследием постсоветского периода истории стран региона становится, с одной стороны, участие ислама в формировании национальных идентичностей Центральной Азии, переоценка значения местных сакральных локаций, возвращение в историю имен суфийских духовных лидеров, а с другой, имеет место мониторинг государственными органами коллективных религиозных практик в местах культа, ограничение представленности учреждений религиозного образования, отслеживание взаимодействий с представителями уммы из-за рубежа.

Историко-социологические исследования позволили определить ведущие черты исламской идентичности в Центральной Азии: синергетическое

сосуществование исламской доктрины с традиционными верованиями и культами местных этносов (тенгризм, зороастризм); адаптивность религиозной практики к внешним культурным и политическим условиям; хабиитуализация мистического ислама в форме суфизма; межпоколенческая передача исламских ценностей скорее в устной, нежели в письменной, форме. Общность социокультурных условий развития обуславливает сходства как хода формирования исламской идентичности, так и возникающих в данном процессе сложностей.

Конечно, религиозное возрождение носило различный характер в странах региона в начале XXI столетия: наблюдаемый в Кыргызстане рост популярности ежедневных и пятничных молитв в условиях Казахстана имеет меньший масштаб, несмотря на сходства в стертом характере религиозного возрождения в двух странах.

В Кыргызстане и Таджикистане имеет место идея поиска социальной справедливости в нормах шари'а, ассоциируемых с меньшей коррумпированностью власти, и большим участием государства в обеспечении безопасности и социальных услуг. Именно совместное советское прошлое сближает религиозную ситуацию стран региона и отличает ее от положения ислама в других странах, относящихся к Исламскому Миру.

Перечисленные процессы сопровождаются нивелированием социокультурного наследия советского периода истории в пользу демонстрации исламской идентичности, что нередко вызывает столкновения между секулярно настроенным государственным аппаратом и мусульманским сообществом [9, с. 4-7].

Последняя предполагает представление ислама как утопической альтернативы присутствующим в политической культуре этих стран коррупционным схемам, политическому и социально-экономическому несовершенству.

Еще одним, третьим типом выделяется «ислам гор и долин», отличающийся своей политизированностью, меньшей толерантностью и догматичностью; эти характеристики свойственны исламы, исповедуемому в Таджикистане, значительной части Кыргызстана и Ферганской долине.

Несмотря на советскую политику нивелирования традиции исламского знания, проводимую с различной степенью интенсивности в разных регионах Советского Союза, ислам выступал ведущей характеристикой самоидентификации в Центральной Азии. По меткому замечанию М.Б. Олкотт, исламское наследие предопределило идентификацию населения региона, несмотря на низкий общий уровень погруженности в доктринальные вопросы ислама [14, с. 21]. Ислам, иными словами, понимается здесь как идентичность для большинства населения региона, пусть и не обладающего экспертностью в теоретических вопросах религии. Исследователи региона отмечали в начале XXI века, что ислам ассоциируется у местного населения с этнокультурной традицией и является фактором, отличающим тюрков Центральной Азии от культурного Другого (в данном случае, от христиан) [15, с. 42]. Исследователи констатируют, что этническая, культурная, цивилизационная самоидентификация таджиков связана с исламом, так же, как и у туркмен ислам выступает ведущим фактором самоидентификации. Казахская социальная идентичность также обнаруживает связь с исламской традицией, что выражается в предпочтительности мусульманских имен и включении исламской религиозной практики в повседневную жизнь [16, с. 209].

Ислам, таким образом, воспринимается как ведущая составляющая социальной идентичности населения региона, ассоциируемая в той или иной степени с родным языком, этничностью, семейными узами и ценностями. Однако, само значение ислама как религиозной доктрины, а не как историко-культурной традиции, ожидает своего раскрытия в будущем, поскольку глубокое знание теоретических основ ислама не было свойственно населению региона, идентифицирующему себя как мусульмане.

Исламизация значительной части региона произошла благодаря суфийскому мистицизму, проявленному здесь знаменитыми орденами Накшбандийа, Ясавийа, Кубравийа. Скорее, анималистическая, нежели исламская природа суфийских практик, призванных посредством духовного очищения приблизить человека к Богу, была инспирирована аутентичными местными культами, что свидетельствует об инкорпорации в Центрально-Азиатский ислам распространенных локальных практик.

Ввиду важного геостратегического положения и связанной с ним исламистской активности, государства Центральной Азии, по прогнозам политологов, выступят новой ареной конфликтов мировых интересов. Положение усугубляется отсутствием у населения региона доктринальных знаний; отдавая себе в этом отчет, правительства этих стран обратили свое пристальное внимание на формирование так называемого «официального ислама», руководимого муфтиятами, чтобы предупредить исламизм [17, с. 392].

Онтологическое наполнение исламской идентичности: специфика и значение

Необходимость изучения онтологического смысла исламской идентичности диктуется наполнением самого онтологического поля ислама, детерминирующего тождественность индивида с сущностной природой этой религии. Именно сущность ислама определяет аксиологические ориентиры, ритуальные практики и место в мире носителей исламской идентичности. Онтологические основания исламской идентичности связаны с социокультурными условиями, историческим прошлым и коллективной памятью.

Как отмечают исследователи, исламская онтология, подобно другим религиозным онтологиям, обладает рядом общих черт:

- безапелляционный характер понимания истинного, касающегося видения Бога, человека, мира;
- этическая направленность онтологического наполнения в глобальном дуализме добра и зла;
- влияние исламской онтологии по сравнению с другими системами мысли в силу их встроенности в этнокультурный код и праксис социума;
- синкретичность исламской онтологии, поскольку она вбирает в себя элементы других форм духовности: философии, искусства, морали;
- метафоричность, символичность, иносказательность доктринальных положений, в противовес их буквальному пониманию;
- абсолютность Бога, Его включенность во все проявления онтологических категорий [18, с. 97-98].

Принимая во внимание перечисленные особенности и не углубляясь в тему креационистских, детерминистских, атомистических вопросов и отличительных особенностей исламской онтологии, отметим их участие и влияние на процесс формирования исламской идентичности.

Современные процессы социокультурных трансформаций, среди которых, помимо прочих, выделяются процессы секуляризации, глобализации, модернизации, детерминируют изменения исламской идентичности, глубинные механизмы формирования и моделирования которой могут быть выявлены посредством онтологического подхода к исламской идентичности. Представление о неразрывной связи между Божественным и мирским, лежащее в основе исламской онтологии, является одним из ключевых элементов исламской идентичности. Носители последней в этой связи выступают наместниками Бога на земле – халифами. Мир представляется сотворенным и подчиненным Всевышнему Аллаху, как и все сущее. При этом важнейшей категорией исламской онтологии является таухид – единственность и единство Бога.

Онтологические представления ислама, опирающиеся на концепты таухида, абсолютности Бога, истинности Откровения и богоизбранности пророка Мухаммада, наряду с установленной посредством сунны (пророческой традиции) религиозной ритуальностью способствуют экзистенциальной и морально-этической устойчивости человека в мире, обрамляя бытийно-практическую парадигму всех сфер жизни.

К основным аспектам онтологического наполнения исламской идентичности относятся факторы ее формирования и дальнейшей устойчивости: вера в единственность Аллаха и Его всемогущество; личностное самосовершенствование – духовный джихад; понимание знания как способа достижения счастья; нравственность и мораль, выступающие регулятором социальной жизни и идеологической основой социальной справедливости; чувство принадлежности к институту уммы; спокойствие как внутри, так и снаружи, проявляемое в толерантном, уважительном взаимодействии с культурным Другим и созидательном поведении внутри конфессии; житейское, повседневное благополучие, достижимое самостоятельными усилиями каждого мусульманина, ответственного за свои действия [19, с. 154].

Благодатную основу для изучения онтологических представлений в исламской традиции являет собой суфизм. Так, яркий представитель Накшбандийского тариката – Ахмад Касани – представляет человека как носителя сути – человеческой и животной. Для первой свойственны такие проявления, как знание (‘ильм), воля (ирада), способность или могущество (кудра), речь (калам), мудрость (хикма). Эта человеческая суть (нафс-и инсани) понимается как середина между божественным или истинным (хакк) и мирским (дунья), которая и является путем (тарика). На другом полюсе диалектического учения о сути Касани располагает животную суть (нафс-и хайуани), обслуживающую потребности в еде, сне, размножении, движении – потребности, которых люди также не лишены. Вопрос о доминирующей сути человека разрешает доля участия разума, способного привести к пониманию истины, осознанное усилие и внимание, уделяемое человеком одному из образов жизни. Большая роль в этих рассуждениях отводится адабу как онтологическому проявлению человеческой

сути и поведения, зафиксированному в виде нравственно-этического кодекса: в то время, как умеренность, благочестие и знание – составные адаба – наполняют человеческую суть, леность и праздность способствуют преобладанию животных проявлений в человеке и соответствующего образа жизни [20, с. 5-7].

Феноменологические основания исламской идентичности

Помимо прагматической стороны исламской религии, регулируемой ее онтологическими основаниями, важной остается мировоззренческая сторона исламской ритуальности, диктуемая феноменологическим наполнением исламской идентичности. Такие понятия, как переживание религиозного опыта, исламское сознание, акт веры (иман), затрагивающие внутренние убеждения и эмоциональные проявления личности, составляют суть исламской феноменологии. Проявление святого в религиозном опыте и переживаниях религиозного находится в центре внимания феноменологии религии [21, с. 7]. В этой связи внешняя атрибутика и обрядность ислама – его столпы: молитва (саля), пост (саум), паломничество (хадж), благотворительный налог (закят), словесное оформление свидетельства исламской идентичности (шахада) – диктуются интернальным религиозным опытом, личностным переживанием веры в Божественное, рассматриваемых с позиций феноменологического подхода.

Исследовательский фокус на феноменологическом наполнении исламской идентичности предполагает смещение внимания со всего многообразия исторических форм феноменологии религии, включающих классическую (интерпретативную) феноменологию религии, неофеноменологию религии (проблемно-ориентированную феноменологию), на роль самих феноменологических концептов исламской религии в процессе формирования казахстанской модели исламской идентичности.

Важными категориями исламской феноменологии выступает опыт Откровения, зафиксированного в священном Писании, и его восприятие. Носители исламской идентичности, понимая Коран не столько как текст, сколько как прямую речь Бога – сакральную и живую, выносят Коран за рамки текста, религиозной ритуальности – в образ жизни и мысли. Об этом свидетельствует влияние ниспослания Писания как на расцвет интеллектуальной культуры Исламского Средневековья (считающегося Золотым веком ислама), выразившийся в бурных и плодотворных изысканиях по философии, богословию, литературе, астрономии, физике, математике и пр., так и на социальное поведение: была осуществлена правовая нормализация всего многообразия социального взаимодействия в соответствии ценностно-этическими ориентирами Священного Писания [22, с. 159].

Дуализм мирского и Божественного, практического и сакрального, свойственный авраамическим религиозным системам, детерминирует внешние (религиозная атрибутика, ритуальность) и внутренние (религиозное переживание, осмысление) проявления. Ортопрактический компонент, свойственный всем религиям и центрирующийся вокруг поведенческого аспекта ввиду определения образа жизни и социально-экономического уклада человека, общества и государства [23, с. 80], предполагает наличие у религиозного поведения содержания и выражения – смысловой стороны и формы. Касательно

ислама следует отметить, что любое ритуальное действие подкреплено обоими семантическими планами (содержанием и формой), закрепленными, в свою очередь, в Коране и Сунне пророка (корпусе хадисов). Так, например, рассмотрим важный в проявлении исламской идентичности акт очищения, имеющий физический и духовный смысл и нацеленный на контакт с трансцендентным. Принцип чистоты диктуется многими аятами Корана: «А если вы не чисты, то очищайтесь...» [24, 5:9], «Аллах любит обращающихся и любит очищающихся!» [24, 2:222] и др. Здесь предполагается соблюдение как чистоты тела, закрепленная в разнообразии понятий очищения (тахарат, гусл, 'уду'), так и чистоты помыслов и мотивов поведения [25, с. 61].

Показательно в контексте феноменологического наполнения исламской идентичности значение, придаваемое переживанию связи с сакральным, в суфизме. Интеллектуальные интенции суфизма берут свое начало в глубоком осмыслении морально-этических вопросов ислама. Собственно, своему зарождению суфизм обязан именно стремлению к духовной чистоте ислама, которую следовало «вернуть из забвения», вызванному попытками фальсификации хадисов, целью которой была легитимация вновь устанавливающегося социально-политического порядка после смерти пророка и сокращения его непосредственных сподвижников. Можно сказать, что в некотором смысле первые суфии – захид (отшельник) или 'абид (служитель Бога), стремились к секуляризации – разъединению веры и сферы государственного управления, отделению религии от политики. Идеализация образа жизни Мухаммада как первого носителя исламской идентичности стала отправным пунктом для поиска и соблюдения пути (тарика), по которому следовал пророк. Широкое многообразие суфийских духовных практик объясняет невозможность их строгой классификации. Однако некоторые концепции могут носить общий характер для всех направлений суфизма: практика поминания Аллаха (зухд), концепт чистоты, нашедший свое выражение в дуализме дозволенного и запретного (халал и харам) во всех сферах человеческой жизни, элемент мистического опыта [26, с. 13-17]. Касательно секулярных воззрений, которые не вступают в противоречие с исламом, интересно замечание 'Азми, который, что ислам предполагает защиту справедливого общества, требующий а) гражданского участия, б) общества, а значит, социальной солидарности, и, наконец, в) справедливости, устанавливаемой демократическим светским государством. В качестве подтверждения своих умозаключений исследователь приводит пакт, заключенный пророком Мухаммадом с арабами-язычниками, арабами-иудеями и с евреями, населявшими Медину, против общего врага. Основанием послужила не столько этноконфессиональная идентичность, сколько принадлежность к одной социальной реальности – окрестностям Медины и управляемым в ней законам [27, с. 340-343].

Особенно глубокую теоретическую и философскую разработку получил в суфизме концепт совершенства (камаль), которым в абсолютной степени обладает Бог. Мусульмане – носители исламской идентичности – через призму данного концепта должны привести свой внутренний мир (батин) в соответствие со своими поступками, являющимися проявлениями мира внешнего, видимого (захир). Именно совершенство, понимаемое как соответствие между названными формами проявления человека и их детерминированность предписаниями

Аллаха нашло свое концептуальное выражение в суфизме через образ учителя – духовного наставника, надчеловеческой и надземной формой которого является Аллах [28, с. 65]. Концепт «чистоты сердца и рук», разработанный в реалиях суфизма и согласующийся с концептом совершенства, концентрировался на внутреннем переживании идеалов воздержания, довольства малым, умеренности, братства и социальной справедливости, которые получают феноменологическую обработку в суфизм через аскетизм и мистические практики [29, с. 4-7].

Разнообразие феноменологических интерпретаций: исламский радикализм

Если исламская идентичность, например, в Европе является средством выражения социальной напряженности маргинальных слоев населения, в основном, мигрантов, лишенных естественных условий для инкультурации, то в Казахстане ислаимзм и радикальные формы ислама продвигают представители коренного населения. Общими чертами западных и казахстанских радикалов выступают низкий уровень социально-экономического благополучия, участие в криминалитете, а также приверженность деструктивной религиозной идеологии, отсутствие доверия к правоохранительным органам, негативистские и нигилистические настроения молодежи [30, с. 70-71]. В этом контексте проблемы с идентичностью, социализацией и инкультурацией на фоне сегментации социума представляют собой начальную ступень радикализации исламского сознания, полагает Шмидт [31].

Интересно наличие в Казахстане и Центрально-Азиатском регионе специфической формы радикализма, отличающейся от мусульманского радикализма в западных странах, где, согласно Ж. Кепелю, экстремисты представлены мигрантами, а причины – экономическими сложностями социокультурной интеграции [32].

Несколько иной позиции придерживается О. Руа, в качестве причины религиозной радикализации усматривающий не столько межкультурные столкновения западной и исламской картин мира, сколько детерриторизацию и декультурацию, вызванные депривацией культурно-исторической принадлежности и идентичности и, как следствие, фундаментализацию религиозной идентичности [33].

Наряду с актуальностью подходов к исламской радикализации Ж. Кепеля и О. Руа для конкретных реалий Западно-европейских стран, модель, причины, акторы и условия радикализации исламской религии в Казахстане не вписываются в это видение [30, с. 70-71].

Для формирования и имплементации этических, интеллектуальных и духовных ценностей исламской религии критически необходимо дистанцироваться от политизации ислама. Этический код исламской доктрины предполагает хабиитуализацию ценностей толерантности, терпимости, светскости в смысле разделения ветвей власти, обеспечивающих жизнеспособность ислама в концепции национальной культуры и безопасности [8, с. 251-254].

Заключение

Целью настоящего исследования было определение содержания и механизмов формирования исламской идентичности в контексте онтологических

оснований и феноменологических проявлений. Решение поставленных перед исследованием задач позволило сделать ряд выводов.

Во-первых, ретроспективный взгляд на взаимодействие исламской религии и государства в центрально-азиатских обществах позволяет констатировать как их непростой и неоднозначный характер, так и популярность диаметрально противоположных подходов в отношении религии в различных географических и хронологических границах.

Во-вторых, проблематизация онтологического контента исламской идентичности имеет потенциал философского осмысления практических вопросов проявления идентичности, с которыми человек встречается в своем повседневном взаимодействии с миром. Научное обоснование религиозных доктрин, как религиозная рефлексия над концептами научного рационализма, возможное в ходе разграничения различных онтологических категорий, способствует снятию напряжения в отношениях между важнейшими мировоззренческими системами – наукой и религией.

В-третьих, феноменологическое наполнение исламской идентичности, позволяющее увидеть ислам в его связи с индивидуальным переживанием веры, обуславливающим проявления ритуальности и формы социальной коммуникации, способствовало пониманию исламской идентичности не как статичной категории, а как динамичного процесса личностного становления, отражающего как интернальные переживания, так и поведенческие изменения в индивидууме и обществе в целом.

В-четвертых, изучение феноменологических оснований исламской идентичности имеет практическую значимость, поскольку феноменологическая интерпретация определяет, будут ли чувственно и эмоционально воспринятые доктрины иметь созидательный или разрушительный, радикальный характер.

Список литературы

- 1 Giddens A. Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. – Stanford: Stanford University Press, 1991. – 264 p.
- 2 Castells M. The power of identity. – Blackwell, 1997. – 538 p.
- 3 An-Na'im A.A. Islam and the secular state: Negotiating the future of shari'a. – Harvard University Press, 2008. – 324 p.
- 4 Asad T. The idea of an anthropology of Islam // University of Nebraska Press: Qui Parle. – 1986. – №17(2). – P. 1-30
- 5 Аркун М. Современный ислам: лицом к традиции // Введение в человековедение. – Бишкек, Душанбе, Алматы, 2023. – 338 с. – С. 115-142
- 6 Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. – N.Y. : Oxford University Press, 2004. – 278 p.
- 7 Sardar Z. A Garden of Identities: Multiple Selves and other Futures, 2011. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: www.ziauddinsardar.com.29.08.2023 (дата обращения: 25.05.2025)
- 8 Михайлов Д.А., Тернов Н.М. «Светская религия»: ислам в казахстанском национальном строительстве // Политическая наука. – 2020. – № 4. – С. 246-268
- 9 Laruelle M. Being Muslim in Central Asia. Practices, Politics and Identifies. – Leiden & Boston MA: Brill, 2018. – 327 p.

- 10 Бектенова М., Токтарбекова Л. Исламская идентичность в контексте национальной культуры // Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии. – 2019. – №68(2). – С. 129–136
- 11 Mukan A., Borbassova K., & Issaeva L. Традиционный ислам и его влияние на динамику интеграционных и дезинтеграционных процессов национальной идентичности общества // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – №35(3). – С. 48–58.
- 12 Айталы А.А. Традиционный казахский ислам и советский атеизм // Социально-гуманитарные знания. – 2020. – №5. – С. 267-277
- 13 Шаукенова, З., Сейдуманов, С. К актуализации проблемы культурной идентичности // Казахстан-Спектр. – 2022. – №104(4). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://doi.org/10.52536/2415-8216.2022-4.01> (дата обращения: 25.05.2025)
- 14 Olcott M.B. Islam and fundamentalism in independent Central Asia. In: Muslim Eurasia: Conflicting legacies, ed. J. Ro'I, Portland: F. Cass, 1995. – P. 21-39.
- 15 Gleason G. The Central Asian States: Discovering independence. – Boulder: Westview Press, 1997. – 240 p.
- 16 Olcott M.B. Kazakhstan: Unfulfilled promise. – Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2002. – 322 p.
- 17 Gunn J.T. Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia // Sociology of Religion. – 2003. – №64:3. – P. 389-410.
- 18 Магомедов К.М., Саркарова Н.А. Онтологический дискурс в исламской теологии и религии // Исламоведение. – 2017. – Т. 8, №3. – С. 95-112
- 19 Турганбаева Ж.Ж., Сейтахметова Н.Л. Формирование исламской идентичности в казахстанском обществе: особенности, универсальность и диалогизм // Адам әлемі. – 2024. – №4 (102). – С. 152-160.
- 20 Papas A. No Sufism without Sufi Order: rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kasani Dahbidi (1461-1542) // Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies. – 2008. – P. 4-22
- 21 Лесная О.Ю. Феноменология религии. Учебно-методические материалы для студентов 4 курса исторического факультета, обучающихся по специальности 1-210101 Теология. – Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2012. – 73 с.
- 22 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Феноменология исламской толерантности в постнормальные времена: опыт Казахстана // Адам әлемі. – 2023. – №3 (97). – С. 156-162
- 23 Самедов С.А. Миф об уникальности ислама // Обозреватель – Observer. – 2009. – №9. – С. 78-89
- 24 Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – изд. 2. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с.
- 25 Гусенова Д.А. Сакральное в культовой практике ислама // Исламоведение. – 2016. – Т. 7, №2(28). – С. 60-72
- 26 Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература / сост. М-Н.О. Османов. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1965. – 528 с.
- 27 Obiedat, A.Z. Identity Contradictions in Islamic Awakening: Harmonising Intellectual Spheres of Identity // Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies. – 2019. – №13(3). – P. 331-350.
- 28 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – 143 с.
- 29 Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской; под ред. и предисл. О.Ф. Акимовской. – М.: «София», 2002. – 480 с.
- 30 Мухатаева Г. Траектория религиозной радикализации // Вестник КазНУ. Серия Религиоведение. – 2021. – №28(4). – С. 66-75.
- 31 Schmid A.R. Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: a Conceptual Discussion and Literature Review // ICCT Research Paper. – 2013. [Электронный ресурс].

Режим доступа: URL: <https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid> (дата обращения: 27.05.2025)

32 Kepel G. *Terror in France: the Rise of Jihad in the West*, Princeton University Press. – Princeton, 2017. – 240 p.

33 Roy O. *Jihad and Death: The Global Appeal & Islamic State*. London: Hurst and Company, 2017. – 136 p.

Transliteration

1 Giddens A. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. – Stanford: Stanford University Press, 1991. – 264 p.

2 Castells M. *The power of identity*. – Blackwell, 1997. – 538 p.

3 An-Na'im A.A. *Islam and the secular state: Negotiating the future of shari'a*. – Harvard University Press, 2008. – 324 p.

4 Asad T. *The idea of an anthropology of Islam* // University of Nebraska Press: *Qui Parle*. – 1986. – №17(2). – P. 1-30

5 Arkun M. *Sovremennyy islam: licom k tradicii* [Modern Islam: Facing Tradition]. // *Vvedenie v chelovekovedenie* [Introduction to Human Studies]. – Bishkek, Dushanbe, Almaty, 2023. – 338 s. – S. 115-142

6 Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam*. – N.Y. : Oxford University Press, 2004. – 278 p.

7 Sardar Z. *A Garden of Identities: Multiple Selves and other Futures*, 2011. [Elektronnyy resurs]. Rezhim dostupa: URL: www.ziauddinsardar.com. 25.05.2025 (data obrashcheniya: 25.05.2025)

8 Mihajlov D.A., Ternov N.M. «Svetskaja religija»: islam v kazhstanskoy nacional'noy stroitel'stve ["Secular Religion": Islam in Kazakhstan's National Construction] // *Politicheskaya nauka* [Political Science]. – 2020. – № 4. – S. 246-268

9 Laruelle M. *Being Muslim in Central Asia. Practices, Politics and Identifies*. – Leiden & Boston MA: Brill, 2018. – 327 p.

10 Bektenova M., Toktarbekova L. *Islamskaya identichnost' v kontekste nacional'noy kul'tury* [Islamic identity in the context of national culture] // *Vestnik KazNU. Seriya filosofii, kul'turologii i politologii* [Bulletin of KazNU. Series of philosophy, cultural studies and political science]. – 2019. – №68(2). – S. 129–136

11 Mukan A., Borbassova K., & Issaeva L. *Tradicionnyy islam i ego vliyanie na dinamiku integratsionnykh i dezintegratsionnykh processov nacional'noy identichnosti obshchestva* [Traditional Islam and its influence on the dynamics of integration and disintegration processes of national identity of society] // *Eurasian Journal of Religious Studies*. – 2023. – №35(3). – S. 48–58.

12 Ajtaly A.A. *Tradicionnyy kazhskiy islam i sovetskij ateizm* [Traditional Kazakh Islam and Soviet atheism] // *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge]. – 2020. – №5. – С. 267-277

13 Shaukenova, Z., Sejdumanov, S. *K aktualizatsii problemy kul'turnoy identichnosti* [Towards actualization of the problem of cultural identity] // *Kazakhstan-Spektr* [Kazakhstan-Spectrum]. – 2022. – №104(4). [Elektronnyy resurs]. Rezhim dostupa: <https://doi.org/10.52536/2415-8216.2022-4.01> (data obrashcheniya: 25.05.2025)

14 Olcott M.B. *Islam and fundamentalism in independent Central Asia*. In: *Muslim Eurasia: Conflicting legacies*, ed. J. Ro'i, Portland: F. Cass, 1995. – P. 21-39.

15 Gleason G. *The Central Asian States: Discovering independence*. – Boulder: Westview Press, 1997. – 240 p.

16 Olcott M.B. *Kazakhstan: Unfulfilled promise*. – Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2002. – 322 p.

- 17 Gunn J.T. Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia // *Sociology of Religion*. – 2003. – №64:3. – P. 389-410.
- 18 Magomedov K.M., Sarkarova N.A. Ontologicheskij diskurs v islamskoj teologii i religii [Ontological discourse in Islamic theology and religion] // *Islamovedenie [Islamic studies]*. – 2017. – V. 8, №3. – S. 95-112
- 19 Turganbayeva Zh.Zh., Seitakhmetova N.L. Formirovanie islamskoj identichnosti v kazahstanskom obshhestve: osobennosti, universal'nost' i dialogizm [Formation of Islamic identity in Kazakhstani society: features, universality and dialogism] // *Adam alemi [The Human world]*. – 2024. – №4 (102). – S. 152-160.
- 20 Papas A. No Sufism without Sufi Order: rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kasani Dahbidi (1461-1542) // *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*. – 2008. – P. 4-22
- 21 Lesnaja O.Ju. Fenomenologija religii. Uchebno-metodicheskie materialy dlja studentov 4 kursa istoricheskogo fakul'teta, obuchajushihhsja po special'nosti 1-210101 Teologija [Phenomenology of religion. Educational and methodological materials for 4th-year students of the Faculty of History, studying in the specialty 1-210101 Theology]. – Vitebsk: VGU im. P.M. Masherova [Vitebsk: VSU named after P.M. Masherov], 2012. – 73 s.
- 22 Seitakhmetova N.L., Turganbayeva Zh.Zh. Fenomenologija islamskoj tolerantnosti v postnormal'nye vremena: opyt Kazahstana [Phenomenology of Islamic Tolerance in Postnormal Times: Experience of Kazakhstan] // *Adam alemi [The Human world]*. – 2023. – №3 (97). – S. 156-162
- 23 Samedov S.A. Mif ob unikal'nosti islama [The myth of the uniqueness of Islam] // *Obozrevatel' – Observer*. – 2009. – №9. – S. 78-89
- 24 Koran [The Quran] / per. i komment. I.Ju. Krachkovskogo. – izd. 2. – M.: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka» [trans. and comment. by I.Yu. Krachkovsky. – 2nd ed. – M.: Main Editorial Board of Eastern Literature, The Science Publishing House], 1986. – 727 s.
- 25 Gusenova D.A. Sakral'noe v kul'tovoj praktike islama [The Sacred in the Cult Practice of Islam] // *Islamovedenie [Islamic Studies]*. – 2016. – V. 7, №2(28). – S. 60-72
- 26 Bertel's E.Je. Izbrannye trudy. Sufizm i sufijskaja literatura [Selected Works. Sufism and Sufi Literature] / sost. M-N.O. Osmanov. – M.: «Nauka», Glavnaja redakcija vostochnoj literatury [compiled by M-N.O. Osmanov. - M.: “Nauka”, Main Editorial Board of Eastern Literature], 1965. – 528 s.
- 27 Obiedat, A.Z. Identity Contradictions in Islamic Awakening: Harmonising Intellectual Spheres of Identity // *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. – 2019. – №13(3). – P. 331-350.
- 28 Seitakhmetova N.L. Filosofija islamskogo obrazovanija: istorija i sovremennost' [Philosophy of Islamic education: history and modernity]. – Almaty, 2009. – 143 s.
- 29 Trimmingem Dzh. Sufijskie ordeny v islame [Trimingham J. Sufi Orders in Islam] / per. s angl. A.A. Staviskoj; pod red. i predisl. O.F. Akimushkina [translated from English by A.A. Staviskaya; edited and prefaced by O.F. Akimushkin]. – M.: «Sofija», 2002. – 480 s.
- 30 Muhataeva G. Traektorija religioznoj radikalizacii [Trajectory of religious radicalization] // *Vestnik KazNU. Serija Religiovedenie [Bulletin of KazNU. Religious Studies Series]*. – 2021. – №28(4). – S. 66-75.
- 31 Schmid A.R. Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: a Conceptual Discussion and Literature Review // *ICCT Research Paper*. – 2013. [Elektronnyy resurs]. Rezhim dostupa: URL: <https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid> (data obrashcheniya: 27.05.2025)
- 32 Kepel G. Terror in France: the Rise of Jihad in the West, Princeton University Press. – Princeton, 2017. – 240 p.
- 33 Roy O. Jihad and Death: The Global Appeal & Islamic State. London: Hurst and Company, 2017. – 136 p.

Турганбаева Ж.Ж., Пархатжан И.

Қазақстандағы исламдық сәйкестіктің онтологиялық және феноменологиялық негіздері

Аннотация. Мақалада исламдық қазақстандық сәйкестіктің мазмұны, қалыптасу механизмдері мен ерекшеліктері оның онтологиялық негіздері мен феноменологиялық көріністері контекстінде ашылады. Исламдық сәйкестіктің онтологиялық мазмұнын зерттеу маңызды, өйткені бұл зерттеу имандылардың өз орнын дүниеде анықтауы мен ислам дүниетанымының аксиологиялық бағдарларын түсінуге мүмкіндік береді. Бұл бағдарлар мұсылмандардың рухани дамуының динамикасын айқындайды. Ал исламдық сәйкестіктің феноменологиялық мазмұнына қызығушылық сенімнің жеке тәжірибе ретінде қабылдануын, оның ритуалдық және күнделікті мінез-құлықтағы сыртқы көріністерін зерделеу қажеттілігінен туындайды. Авторлар келесі зерттеу міндеттерін бірізділікпен шешеді: Орталық Азия қоғамдарының тарихи-мәдени контексті арқылы Қазақстан қоғамындағы исламдық сәйкестіктің ерекшелігін анықтау; исламның болмыс негіздерін ашу арқылы исламдық сәйкестіктің онтологиялық мазмұнын талдау; исламдық сәйкестіктің феноменологиялық мазмұны мен оның Қазақстан қоғамындағы практикалық маңызын ашу; исламдық радикализмді феноменологиялық интерпретациялардың бір түрі ретінде қарастыру. Осыған байланысты авторлар исламдық сәйкестікті статикалық категория емес, тұлғаның ішкі күйзелістері мен мінез-құлықтық өзгерістерін, сондай-ақ қоғамдағы рухани үрдістерді бейнелейтін динамикалық құбылыс ретінде қарастырады.

Түйін сөздер: исламдық сәйкестік, Қазақстан қоғамы, онтологиялық негіздер, феноменологиялық негіздер, Қазақстандағы ислам, Орталық Азия.

Turganbayeva Zh., Parkhatzhan I.

Ontological and Phenomenological Foundations of Islamic Identity in Kazakhstan

Abstract. This article explores the content, mechanisms, and specific features of the formation of Islamic identity in Kazakhstan in the context of its ontological foundations and phenomenological manifestations. The importance of studying the ontological dimension of Islamic identity lies in the significance of how believers define their place in the world, as well as the axiological guidelines of the Islamic worldview, which shape the dynamics of Muslims' spiritual development. The interest in the phenomenological aspect of Islamic identity is driven by the need to understand and identify the features of individual experiences of faith, which determine external religious expressions such as ritual practices and everyday behavior.

The authors consistently address several research tasks, including: identifying the specificity of Islamic identity in Kazakhstani society through the lens of the historical and cultural context shaped by Central Asian societies; investigating the ontological dimension of Islamic identity by uncovering the existential foundations of Islam; analyzing the phenomenological content of Islamic identity and its practical significance in the life of Kazakhstani society; and examining Islamic radicalism as one of the forms of diverse phenomenological interpretations. In this regard, the authors conclude that Islamic identity is not a static category but rather a dynamic process of personal development, reflecting both internal experiences and behavioral transformations within the individual and society at large.

Keywords: Islamic identity, Kazakhstani society, ontological foundations, phenomenological foundations, Islam in Kazakhstan, Central Asia

Поступила: 26.06.2025

Принята: 01.09.2025

FAITH-BASED SUSTAINABILITY IN POSTNORMAL TIMES: THE VALUE PARADIGMS OF CHRISTIANITY AND ISLAM

Shakenov D.*

Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan)
shakenovdias@mail.ru

Шәкенов Д.П.*

Мирзо Улугбек атындағы Ўзбекистон Ўлтық университети
(Ташкент, Ўзбекистон)
shakenovdias@mail.ru

Abstract. Professor Sardar developed the term Postnormal Times, which has emerged as a framework for understanding the complexities and contradictions of our time. One of the contradictions is that we live on a planet we are constantly destroying. How to change the situation is not just a billion-dollar question, but it is a vital question. Solving the ecological crisis is an essential question for our generation, but how can public attitudes toward nature be changed, and how can environmental culture be implemented into everyday practice? This allows for deeper analyses of common public responses to contemporary environmental challenges. By analysing these diverse perspectives, we seek to understand how these traditions conceptualise ecological culture and its role in their worldview. The article explores public responses to contemporary environmental challenges, provides a rationale for developing spiritual and moral education to ensure sustainable development and discusses how their teachings can be harnessed to promote sustainability and ecological awareness via schooling. Based on the study of the material in the article, it is concluded that we all, including the esteemed audience, need to introduce spiritual and moral education to form a responsible younger generation.

Keywords: Islam, Christianity, Postnormal Times, core values, religion, ecology

Introduction

The younger generation's lack of spiritual and moral education is a severe problem. The erosion of spiritual and moral foundations is both an individual problem and a problem of society and humanity. For example, the environmental issues of our time are not only the result of an irresponsible and consumerist attitude to nature but also the inability and, in most cases, the absence of the desire to find compromises and abandon one's benefit in favour of the general welfare. The loss of the spiritual and moral basis threatens humanity with environmental, economic, epidemiological and other global problems. Humanity consists of individuals, and the formation of worldview ideals is primarily influenced by the family and the education system. Educational programs play an essential role in the formation of personality. Institutes of preschool education accept children with knowledge who are open to new information. Already-formed personalities come from school institutions, looking for the knowledge that interests

*Author-correspondent - Shakenov D., shakenovdias@mail.ru

them in universities. University years can radically affect young people, but changing spiritual and moral ideals in the future seems more complex and may require existential upheavals. The earlier a person receives and determines spiritual and ethical values, the more organically these values are included in decision-making.

Not in Islam not in Christianity has clashes with science and progress. In Islam and Christianity, education plays a unique role in forming a person and is considered a blessing for any person. In Orthodoxy, the word “education” is rooted in Slavic. It comes from the word “Image,” which refers to obtaining knowledge; a person should be likened to the Image of God. Therefore, according to the Orthodox tradition, knowledge and skills only bring good things to the world. However, as Metropolitan Nikon of Ufa and Sterlitamak noted, “Man, by his sinful nature, has learned to strongly distort the ‘Image of God’. Religious education in secular educational institutions can be a significant step towards regulating ideals and values, which is especially important in our time of information warriors, warriors for the minds and souls of people. Informing society about religious foundations is also essential to correcting misconceptions that can lead individuals and humanity from a harmonious existence to anarchy and Hausa.

One of the most effective measures to counteract informational and ideological aggression is education. Systematic work on forming a balanced and comprehensive education system in the CIS has been carried out for a long time. For decades, with the support of governments, various agencies for spiritual education and enlightenment have been actively working to ensure the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam and Orthodoxy. The prevention of extremism on ethnic and religious grounds is also among the main areas of their work. The achievements of such work, in addition to reducing the level of extremism, should be the formation of a theological school on which the Islamic Ummah and the Orthodox world will rely.

Most modern states are secular, and the education system does not involve studying subjects about forming a person’s spiritual and moral foundations. The latter are formed based on numerous factors without certain subjects to form certain spiritual and moral foundations. Of course, the presence of subjects responsible for forming spiritual and moral values in the curriculum does not exclude the influence of numerous other factors on this process. Still, it makes it possible to facilitate control over one of the primary sources designed to form a self-sufficient and multifaceted personality with high spiritual and moral ideals. Moreover, the absence of any control over the processes of formation of the spiritual and moral foundations of citizens allows, against the background of the lack of information, to fill the information vacuum with information that has content aimed at destroying the individual and society as a whole.

It is known that the schools of the Commonwealth countries are constantly searching for the optimal balance of natural sciences and humanities and the curriculum content. The result of these searches and transformations must be an improvement that will not only provide knowledge and skills in the fields of natural sciences and humanities but also lay the unshakable spiritual and moral foundations and values of the country’s future citizens and humanity.

In this article, we will analyse the discourse of ecological culture in several major religious traditions, including Christianity and Islam. Through this analysis, we will seek to understand how these traditions conceptualise ecological culture and what role

it plays in their overall worldview. We will also examine how these traditions have responded to contemporary environmental challenges and how their teachings can be applied to promote sustainability and ecological awareness. This article will draw on various sources, including religious texts, scholarly literature, and interviews with religious leaders and practitioners.

Methodology

The article employs a robust interdisciplinary research method, combining analysis and synthesis with hermeneutic analysis of religious literature. This hermeneutic approach, widely used in the study of ecology in spiritual literature, involves a systematic interpretation of religious texts to understand their meaning and relevance to environmental issues. It allows for a comprehensive understanding of how religious texts address ecological problems, thereby enhancing the credibility and thoroughness of our research.

Religion and nature

Religious traditions have long concerned themselves with the relationship between humanity and the natural world. Many religions advocate for the care of the earth and its inhabitants, often through rituals, stories, and ethical guidelines. For instance, in Christianity, the ritual of baptism symbolises a commitment to caring for God's creation, while the story of Noah's Ark teaches the importance of preserving biodiversity. In Islam, the ethical guideline of 'Amana' (trust) emphasises humans' responsibility to protect the environment.

Indigenous peoples' resilience to environmental change and their contribution to biological and cultural diversity through traditional knowledge and sustainable use are of paramount importance. However, actions to combat biodiversity loss and climate change threaten these invaluable aspects of their livelihoods and cultural heritage. As both an enabler and a driver of sustainable development, culture faces common threats from urbanisation, relocation, and misguided development initiatives. Therefore, it is crucial to delve into all aspects of people's cultures, including their beliefs and spiritual practices, to comprehend the challenges and potential solutions fully.

Over 80% of the global population affiliates with one of approximately 4300 religious, spiritual, or cultural traditions, many of which profoundly influence daily practices and worldviews [1,2]. These traditions are deeply embedded in communal and individual life, shaping moral reasoning, social norms, and decision-making processes. As such, they constitute powerful yet often underutilised frameworks for fostering sustainable behaviours and ecological responsibility. Recognising the formative role of religion in cultivating values that guide environmentally significant action is essential in addressing transnational environmental crises. This research is situated within this paradigm, highlighting religious worldviews' global relevance and integrative potential in advancing sustainability [3,4]. In September 2015, the international community adopted the 2030 Agenda for Sustainable Development, articulating a comprehensive and transformative framework to foster global prosperity, environmental stewardship and social equity [5]. Central to this agenda are the 17 Sustainable Development

Goals, which emphasise inclusive partnerships across all sectors of society, including religious and spiritual communities.

Aligned with these objectives, our research investigates the ecological potential of religious worldviews, examining how theological principles and spiritual ethics can actively contribute to sustainable development. Increasingly, global institutions have recognised the critical role of religion in advancing sustainability. A notable example is the United Nations Environment Programme's (UNEP) Faith for Earth Initiative, which was established to engage faith-based organisations in collective action toward achieving the Sustainable Development Goals [6]. This initiative underscores the operational relevance of our inquiry, affirming that theological traditions can catalyse measurable environmental progress.

Empirical findings further support the linkage between religious belief and environmental outcomes. A cross-national study by the Centre for International Earth Science Information Network (CIESIN) explored correlations between religious adherence levels and various environmental impact indicators. The study observed that countries with lower rates of religious affiliation tend to exhibit higher levels of resource consumption and greenhouse gas emissions, suggesting that religious worldviews may exert a moderating influence on environmental degradation [6].

The ethical underpinnings of environmental stewardship are embedded across a broad spectrum of religions and traditions. From Bahai principles of unity and harmony with nature to Daoist reverence for the natural order and Islamic teachings on balance or “mizan” to Christian ecological theology, diverse faith systems articulate values conducive to environmental care [4,2]. Similar commitments can be identified within Buddhism, Hinduism, Jainism, Judaism, Sikhism, Shintoism, Zoroastrianism and Vishnoism -- underscoring a truly global spiritual consensus around ecological responsibility.

The institutionalisation of this interfaith ecological dialogue can be traced back to September 1986, when the Worldwide Fund for Nature convened a groundbreaking summit in Italy, uniting leaders from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam and Judaism. Each tradition issued its declaration affirming its theological basis for environmental action. In October 1987, the Bahai faith joined as this coalition's sixth major religious tradition, reinforcing the Network on Conservation and Religion's commitment to multifaith collaboration on environmental issues [7].

These developments illustrate the untapped potential of religious frameworks as catalysts for ecological consciousness and collective sustainability. They also affirm that spiritual belief, far from being peripheral, is central to the moral architecture needed to address the planetary challenges of the 21st century.

The discourse of ecological culture in Islam

“Devote thyself single-mindedly to the faith, and thus follow the nature designed by Allah, the nature according to which He has fashioned mankind; there is no altering the creation of Allah” (Quran 30:30)

Many philosophers and scientists believe there has to be something more significant than the material world, something bigger than us and religion is very much part of being human. It is often assumed that people of religion are irrational. According to

Professor Sardar, Islam is the religion of knowledge and encourages seeking the truth. Devotees of critical thinking travel through fields of thought and reflection. God in Islam is the One who likes a good argument. He is a God who does not want me to be dogmatic. He is a God who wants me to search for answers. According to Professor Sardar, that is what we can understand from the Quran.

Not only does worship make someone a better person, but in the classical understanding of Islam, all forms of knowledge are often interpreted as scientific and religious knowledge, and only nowadays, for example, has it been reduced to mean religious knowledge.

The Quran affirms the intrinsic connection between human beings and the natural world through the principle of “fitrah” -- the original, divinely ordained nature of creation. As stated, “devote thyself single-mindedly to the Faith, and thus follow the nature designed by Allah, according to which He has fashioned mankind. There is no altering the creation of Allah” [8]. Within Islamic theology, the environment is not merely a backdrop to human activity but a dynamic reflection of God’s attributes. His name’s al-Khaliq -- the Creator, and al-Bari -- the Maker. Islamic writings state, “Nature in its essence is the embodiment of My Name, the Maker, the Creator. Varying causes diversify their manifestations; in this diversity, there are signs for men of discernment” [9]. These “ayat” serve as spiritual lessons and ecological imperatives, inviting human beings to recognise the sacredness of biodiversity and the complexity of ecosystems as expressions of divine wisdom.

Islamic teachings maintain that material resources are essential to civilizational development. However, this utilitarian perspective is always moderated by a moral framework that emphasises responsible stewardship, “amanah.” Humanity is described as a vicegerent “khalifah” on Earth, entrusted with caring for and preserving the planet’s resources [10]. Environmental degradation is not merely a technical failure but a moral transgression with spiritual consequences.

In recent decades, the global Islamic community has increasingly engaged with environmental discourse at international levels, including through active participation in United Nations initiatives. Islamic organisations and thought leaders have contributed to developing ethical frameworks addressing climate change, deforestation, biodiversity loss, waste accumulation, and pollution. Central to these efforts is the belief that environmental crises are rooted in spiritual and ethical dislocation, necessitating a reevaluation of prevailing materialistic paradigms and consumer-driven development models [11,6].

The Baha’i faith, often aligned with Islamic philosophical thought in its origins and ethical outlook, similarly emphasises the integration of spiritual and scientific perspectives in addressing environmental issues. Bahai teachings view climate change as a moral challenge that necessitates global cooperation, spiritual reflection, and socio-economic transformation. This approach critiques prevailing models of material progress and advocates for a holistic rebalancing of material and spiritual values [12]. Furthermore, the Bahai vision for a just and unified global society situates environmental stewardship within a broader framework of human solidarity and ethical interdependence.

Ultimately, Islamic and Bahai perspectives articulate a comprehensive vision of sustainability rooted in scientific analysis and spiritual consciousness, moral accountability, and the pursuit of justice. The ethical challenges that arise from environmental

issues include the need for a new understanding of the relationship between men and nature [13]. For example, Bahai's teaching has stated that "the environmental crisis is essentially a crisis of justice that arises from the vast inequities in wealth and power between nations and between classes within nations" [14].

Material resources are indispensable for the sustenance and advancement of civilisation, and as human societies evolve, they will inevitably continue to draw "new and wonderful things" from nature's laboratory [9]. However, in the Islamic worldview, such interaction with the natural world is never value-neutral. Nature is seen as a reflection of divine attributes, manifesting the names and qualities of God, particularly al-Khaliq -- The Creator, al-Musawwir -- the Fashioner, and al-Hakim -- The Wise. This theological framework transforms ecological engagement into spiritual recognition and moral accountability. Islamic metaphysics, especially as articulated by al-Ghazali, underscores the interconnection between the seen and unseen realms. Al-Ghazali emphasised that understanding the order in nature leads the believer toward a more profound comprehension of God's wisdom and unity -- tawhid [15]. Seyyed Hossein Nasr (1996) expands on this view, arguing that modern ecological crises are fundamentally spiritual, arising from a desecralised view of the cosmos. He maintains that the remedy is restoring the sacred cosmology that once informed traditional Islamic and other religious worldviews [11].

According to Osman Baker (1999) [16], the Quranic concept of "mizan" -- balance embodies an ecological principle that reflects the intrinsic harmony of the universe. Humanity's role, therefore, is not one of dominance but stewardship or "Khilafah", wherein God entrusts people to maintain this balance. In Quranic terms, "It is He who has appointed you vicegerents on the Earth ..." [8]. This trusteeship implies. It is not only about the ethical use of resources, but also accountability for their misuse.

Modern Islamic scholars such as Ziauddin Sardar argue that the spiritual dimension of environmental ethics must be reclaimed to address today's ecological crises. He posits that the root causes of environmental degradation lie in exploitative and materialistic paradigms, which must be challenged through a revival of values-based faith development. Sardar emphasises that while Islam may not prescribe explicit rituals for environmental protection, its moral and legal principles like "Hima," "haram," and "waqf" historically guided sustainable land and water management [17].

Bahai faith parallels these Islamic perspectives, offering a spiritual critique of materialism and asserting that the ecological crisis cannot be resolved merely through technological innovation. It demands a fundamental reorientation of values and a commitment to the unity of humankind and the balance between material and spiritual progress. From the perspective of Islamic tradition, environmental stewardship is not simply an ethical recommendation; it is a divine trust -- "amanah". In all its grandeur and diversity, the natural world is a "ayah" of God's majesty. Humans bear the profound responsibility of preserving the planet's ecological balance as a spiritual and social obligation. Islam has stated that the environmental crisis is a moral challenge requiring a fundamental reassessment of values. It is clear says in Islamic scripts that Man suppose to safeguard the earth [18].

The Islamic teachings emphasise the importance of a holistic approach to development that considers the spiritual, social, and economic dimensions of human life. The Islamic writings state that humanity's well-being, peace, and security are unat-

tainable unless and until its unity is firmly established. Islamic leaders have actively promoted sustainable development at the international level, participated actively in United Nations conferences, and issued statements on sustainable development.

Islamic teachings emphasise the ethical imperative of compassion toward all living beings, including animals, as part of a divinely mandated stewardship — “Khilafah” of creation. Classical and contemporary Islamic thought frames ecological responsibility as a moral and spiritual obligation.

Islamic teachings emphasise compassion, justice and equilibrium – “mizan” in all dimensions of life, including the treatment of animals and the environment. The Prophet Muhammad is reported to have said, “Whoever is kind to the creatures of God is kind to himself”, underscoring the centrality of “rahma” -- mercy in Islam’s moral universe. Classical Islamic scholars such as al-Ghazali interpreted the ethical treatment of animals as a reflection of one’s piety and spiritual sensitivity [19]. Hossein Nasr (1996) has repeatedly argued that environmental degradation is symptomatic of a spiritual malaise rooted in modernity’s disconnection from sacred cosmology [11]. The author calls for revitalising Islamic metaphysical principles wherein nature is not merely a resource but a manifestation of divine signs, “ayat”. Similarly, Osman Baker (1999) elaborates on Quranic themes such as “tawhid” – divine unity, “khilafah”- trusteeship, and “amanah” -- trust, framing humanity’s ecological duty as a sacred obligation grounded in divine law – “shariah” [16]. Islamic environmental thought critiques the excesses of materialism and consumer culture, advocating a return to spiritual values that harmonise life’s material and metaphysical dimensions [17]. Islam envisions a just and unified global society where ecological challenges like climate change become shared moral responsibilities requiring collective ethical responses and a global and justice-oriented ecological vision. Tenderness and loving kindness are fundamental principles of God’s heavenly Kingdom. His compassion reflecting a theology that sees the natural world as both sacred and educational, revealing divine attributes and moral lessons. Islam encourages believers to address environmental crises through activism, spiritual transformation, and global solidarity.

The Islamic view on sustainable development is that it is an essential aspect of society’s spiritual and material progress. The Islamic teachings emphasise the importance of a holistic approach to development that considers the spiritual, social, and economic dimensions of human life. Leaders have promoted sustainable development at the international level, participated in United Nations conferences, and issued statements on sustainable development.

Seyyed Hosseini Nasar and Ziauddin Sardar emphasised the need to rebalance human life’s material and spiritual dimensions. In this context, climate change is an environmental crisis and a catalyst urging humanity to prioritise collective values over individual consumption. Islam envisions a unified global society grounded in justice “adl”, solidarity – “ta awun”, and the spiritual interconnectedness of all creations.

How do the Holy Bible and Christianity view ecological culture?

Contemporary ecological discourse is increasingly informed by religious worldviews that offer metaphysical insight and ethical imperatives regarding human responsibility toward the natural world. Islamic and Christian traditions provide robust

frameworks for understanding the spiritual significance of environmental stewardship and animal welfare.

In Christian tradition, the natural world is understood as God's creation imbued with inherent goodness. The Bible affirms the sacred relationship: "God saw everything that he had made, and indeed it was very good" (Genesis 1:31, NRSV). While humanity's dominion over creation, theologians increasingly interpret this not as a license for exploitation, but as a call to stewardship "oikonomia" rooted in responsibility and reverence.

Pope Francis's encyclical *Laudato Si* (2015) powerfully affirms the interconnectedness of ecological and human well-being, urging believers to see with "the eyes of faith the link between the natural environment and the dignity of the human person" [20]. This marks a significant shift toward what is now called integral ecology, or a holistic approach that addresses both environmental and social injustice.

Although the Bible does not directly mention climate change, its teachings on creation care, justice, and humility form the ethical foundation for Christian ecological engagement [21]. Some theological interpretations historically emphasised human dominance over nature. However, eco-theologians who advocate for sustainable and compassionate coexistence with the Earth are increasingly challenging this view [22].

According to Christianity, sustainability is a categorical imperative of modern creation responsibility and requires more than just eco-political equilibrium models. Christians worldwide are working towards achieving the 17 Sustainable Development Goals (SDGs) and their associated targets through various social, philanthropic, and environmental protection activities. Examples include forest protection in Lebanon, beautification of church surroundings in Poland, and environmental protection policy development in Tanzania. Christian institutions worldwide also play a significant role in providing ethical foundations for ecological dilemmas [23].

Christian Environmental ethics is an evolving area of Christian religious teaching. It highlights that God is the creator of all things and that humans need to work in partnership not only with God and the land but also with each other to ensure that the world's fragile environment today is nurtured and protected [24].

Environmental issues in the Holy Bible and Christianity relate to environmental protection practices. The Bible contains approximately a hundred verses about protecting the environment [25].

Christian Environmental Ethics is based on the belief that God is the creator of all things and that humans need to work in partnership with God and the land to protect the environment. The first one is the Principle of Creation value that asserts that all creation possesses intrinsic value, as it is intentionally created and affirmed by God (Genesis 1:31). Second, the Principle of Sustained Order and Purpose maintains that the natural world operates within divinely instituted systems and teleological structures, continuously upheld by God's Providence (Colossians 1:17; Psalm 104). Third, the Principle of Universal Corruption and Redemption reflects the theological understanding that the entirety of creation is affected by the Fall (Romans 8:22), yet remains subject to ultimate restoration through the redemptive work of Christ. These principles collectively inform a Christian environmental ethic that views ecological responsibility not merely as utilitarian stewardship but as a moral and eschatological mandate. As such, Christian theology encourages transformative behavioural change, advocating

for sustainable practices grounded in the anticipation of creation's renewal and the ethical imperative to care for God's world for future generations [21, 22].

Margot J. Hudson and Margot R. Hodson wrote a book named *A Christian Guide to Environmental Issues* that covers climate change, food, biodiversity, population growth, the relationship between environmental problems and issues relating to world development, and many other matters related to climate change [26]. For example, one such issue is how the Holy Bible and Christianity view the use of natural resources in modern times. The Christian faith teaches that the Earth belongs to God and that humans are stewards. The biblical tradition offers significant insights into the ethical relationship between humanity and the natural environment, particularly emphasising the human responsibility for ecological stewardship. The Old Testament, for instance, chronicles God's efforts to structure society in a manner that reflects divine order and purpose, while documenting humanity's repeated failure to adhere to these divine mandates. In this context, environmental responsibility is framed as a moral imperative -- humans are entrusted with the task of caring for the Earth, ensuring its preservation for future generations and maintaining its integrity as a creation of God (Genesis 2:15). Central to this theological framework is the principle that human beings should refrain from exploiting the natural world for short-term gain. Instead, they are called to engage in sustainable practices that respect the balance of the ecosystem and promote long-term ecological justice. Biblical passages such as the injunctions against overconsumption and the exhortations to care for the vulnerable, underscore the interdependence of all creation and the need for humanity to act as stewards rather than dominators (Leviticus 25:4-5; Deuteronomy 20:19-20). These teachings resonate with modern concepts of environmental sustainability, protection of biodiversity, and the ethical Treatment of Animals, which are gaining prominence in the field of ecological ethics.

Isaiah 43: 20-21 exemplifies the biblical recognition of the intrinsic value of the natural world, stating, "The wild animals honor me, the jackals and the owls, because I provide water in the desert and streams in the wasteland to give drink to my people, my chosen, the people I formed for myself, that they may proclaim my praise" (Isaiah 43:20-21). This addresses crucial issues of Environmental Protection, advocating for the prohibition of environmental exploitation, the preservation of endangered species, and the broader concept of ecological justice. As scholarly discourse on the intersection of religion and environmental ethics grows, researchers are uncovering deeper layers of biblical wisdom that can inform contemporary environmental policy and practice. These theological insights offer a foundation for constructing a robust environmental ethic that balances human needs with the imperative to protect and sustain the planet's ecosystems.

Conclusion

Pone of the contradictions of our time is that we live on a planet we are constantly destroying. How to change the situation is not just a billion-dollar question, but it is a vital question. Solving the ecological crisis is an essential question for our generation, but how can public attitudes toward nature be changed, and how can environmental culture be implemented into everyday practice? This allows for deeper analyses of common public responses to contemporary environmental challenges. By analysing

these diverse perspectives, we seek to understand how these traditions conceptualise ecological culture and its role in their worldview. The article explores public responses to contemporary environmental challenges, provides a rationale for developing spiritual and moral education to ensure sustainable development and discusses how their teachings can be harnessed to promote sustainability and ecological awareness via schooling. Based on the study of the material in the article, it is concluded that we all, including the esteemed audience, need to introduce spiritual and moral education to form a responsible younger generation. The relationship between men and the environment is based on the ideas of the consumer society, the result of which is the deepening of global environmental problems. Spirit and moral values help find the source of human life in nature.

Islamic teachings encourage individuals to take responsibility for the environment and work towards sustainability. Muslim leaders have been active in promoting sustainable development at the international level. It is encouraging that religious traditions advocate for environmental protection. Individuals need to consider these teachings when making decisions that affect the environment.

An Islamic theologian, discussing the problems of modern humanity, assumes that modern man interferes in the affairs of God and is to blame for the issues from which he suffers. The return of spiritual foundations to the life of a modern person can become the foundation of the ecological culture of the future. The ideals of a modest and pious way of life Orient humanity towards moderation in the consumption of natural resources, so they are still relevant today and can be used by environmentalists. Both Islam and Christianity present unique but complementary perspectives on the environmental crisis. I think the moral imperative of ecological stewardship. Islam views the environmental crisis not only as a practical challenge but as a profound ethical and spiritual concern necessitating a reassessment of fundamental values. Individuals need to recognise their responsibility as stewards of the Earth, advocating for sustainable practices that reflect a balance between material consumption and spiritual integrity. Islamic leaders and scholars have increasingly engaged in global dialogues on environmental sustainability positioning. The participant in the international discourse on climate change and ecological justice. Similarly, Christianity frames the natural world as a divinely ordained creation, with humans entrusted to care for it as stewards of God's work. Biblical teachings provide a framework for responsible research use, linking environmental care to broader theological principles of redemption and justice. While some Christian interpretations assert dominion over nature, others emphasise a more ecologically balanced approach, calling for sustainable practices that align with God's redemptive purposes. Perspectives have inspired Christian environmental advocacy and contributed to the growing movement of faith-based sustainability.

Despite differing doctrinal approaches, both religions share a common vision of the imperative to balance human life's material and spiritual aspects in the pursuit of sustainable development. The convergence of the Islamic and Christian ethical frameworks underscores the potential for. Collaboration in addressing the global environmental crisis. As religious communities continue to engage with ecological issues, the teachings of Islam and Christianity offer valuable insights that can inform both individual behaviour and global policy towards a more sustainable and just future.

This research was funded by the PCF BR21882428 “the future and prospects of Islam as a spiritual, cultural, political, economic phenomenon in post-normal times: the experience of the countries of the Middle East and Central Asia”

List of references

- 1 Pew Research Centre. (2017). The future of world religions: Population growth projections, 2010–2050. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/04/05/the-future-of-world-religions/>
- 2 Grim, B. J., & Tucker, M. E. (2014). Ecology and religion. Island Press. <https://doi.org/10.5822/978-1-61091-572-4>
- 3 Tucker, M. E., & Grim, J. (2001). Religion and ecology *Daedalus*, 130(4), 1–23. <https://www.jstor.org/stable/20027780>
- 4 Palmer, M., & Finlay, V. (2003). Faith in conservation: New approaches to religions and the environment. The World Bank. <https://doi.org/10.1596/0-8213-5526-9>
- 5 United Nations. (2015). Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development. <https://sdgs.un.org/2030agenda>
- 6 United Nations Environment Programme (UNEP). (2020). Faith for Earth: A call for action. <https://www.unep.org/resources/faith-earth-call-action>
- 7 World Wide Fund for Nature (WWF). (1987). Network on conservation and religion: Assisi declarations on nature. https://wwf.panda.org/discover/knowledge_hub/where_we_work/project/projects_in_depth/faith_and_environment/
- 8 Ali, A. Y. (2004). The meaning of the Holy Qur'an (11th ed.). Amana Publications.
- 9 Bahai International Community. (2015). Shared vision, shared devotion: Faith and the 2030 Agenda for Sustainable Development. United Nations.
- 10 Izzi Dien, M. (2000). The environmental dimensions of Islam. Lutterworth Press.
- 11 Nasr, S. H. (1996). Religion and the order of nature. Oxford University Press. Bahai International Community. (2017). Statement on climate change and ethical transformation. <https://www.bic.org/statements>
- 12 Bahai International Community. (2017). Statement on climate change and ethical transformation. <https://www.bic.org/statements>
- 13 Adriance, P., & Dahl, A. (n.d.). Baha'i Faith. In *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Yale Forum on Religion and Ecology <https://fore.yale.edu/World-Religions/Bahai-Faith/Overview-Essay>.
- 14 Sardar, Z. (2010). Welcome to postnormal times. *Futures*, 42(5), 435–444.
- 15 al-Ghazali. (1998). The ninety-nine beautiful names of God (D. B. Burrell & N. Daher, Trans.). Islamic Texts Society. (Original work c. 11th century)
- 16 Bakar, O. (1999). The Quran and the environment: An Islamic perspective. In F. Khalid & J. O'Brien (Eds.), *Islam and ecology* (pp. 13–30). Cassell.
- 17 Sardar, Z. (1985). *Islamic futures: The shape of ideas to come*. Mansell Publishing.
- 18 Hulme, M. (2017). Climate change and the significance of religion. *Economic and Political Weekly*, 14–17.
- 19 Al-Ghazali. (1991). *The Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din)*. Islamic Book Trust. (Original work c. 1100 CE)
- 20 Francis. (2015). *Laudato Si': On care for our common home*. Vatican Press. <https://www.vatican.va>
- 21 DeWitt, C. B. (1991). *Earthwise: A guide to hopeful creation care*. Faith Alive Christian Resource

22 Bouma-Prediger, S. (2001). *For the beauty of the earth: A Christian vision for creation care*. Baker Academic.

23 Mitra, S. S., Costa, M., & Notts, R. M. (2020). The ineluctable relevance of Christianity in promoting Sustainable Development: A study emphasising verses from the Holy Bible. *Economics*.

24 Petrescu-Mag, R.M., Ana, A., Vermeir, I., & Petrescu, D.C.(2020). Beliefs and action toward an environmental ethical life: the Christianity-environment nexus reflected in a cross-national analysis. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 33(3-6), 421-446.

25 Northcott, M. S. (1999). The environment and Christian ethics. *Pro Ecclesia*, 8(3), 375-377.

26 NSW Catholic Sustainable Schools Project. (2015, November). *Studies of Religion Environmental Ethics Unit*, Christian. Retrieved August 11, 2023, from <https://catholicearthcare.org.au/wp-content/uploads/2021/07/Studies-of-Religion-Environmental-Ethics-Unit-20154.pdf>

27 Revol Fabien, (2023). Integral ecology, how the ecological crisis leads to transformations in theological practice. *Recherches de Science Religieuse*, Volume 111, Issue 2, pp. 229 – 246

Шәкенов Д.П.

Постнормальді замандағы сенімге негізделген тұрақтылық: христиан діні мен исламның құндылық парадигмалары

Аңдатпа. Профессор Сардар қазіргі заманның күрделілігі мен қарама-қайшылықтарын түсіну үшін негіз ретінде пайда болған Постнормальді Таймс терминін жасады. Қарама-қайшылықтардың бірі біз үнемі жойып отыратын ғаламшарда өмір сүріп жатырмыз. Жағдайды қалай өзгерту керектігі – бұл тек миллиардтаған мәселе ғана емес, бұл өте маңызды мәселе. Экологиялық дағдарысты шешу біздің ұрпақ үшін маңызды мәселе, бірақ қоғамның табиғатқа деген көзқарасын қалай өзгертуге болады және экологиялық мәдениетті күнделікті тәжірибеге қалай енгізуге болады? Сардар және басқа да көптеген зерттеушілер экологиялық жағдайды жақсарту рухани құндылықтардың жандануына байланысты деп есептейді. Проф. Сардар атап өткендей, ғылымның, діннің, әрқайсымыздың күш-жігеріміз ортақ гүлденуге қол жеткізу болып табылады. Осыған байланысты рухани-адамгершілік тәрбие мен өсіп келе жатқан ұрпақты тәрбиелеу мәселелері бұрынғыдан да өзектірек.

Бұл мақала Тәуелсіз Мемлекеттер Достастығы (ТМД) аймағындағы экологиялық дискурсты және негізгі діни практиканы жан-жақты талдауға бағытталған. Қазіргі заманғы ғылыми басылымдарға, діни мәтіндерге, ғылыми әдебиетке жүйелі шолу жасау бұл дәстүрлердің экологиялық мәдениеттің концептуализациясы мен олардың дүниетанымындағы рөлін жан-жақты түсінуге көмектеседі. Бұл қазіргі заманғы экологиялық сын-тегеуріндерге ортақ қоғамдық ден қою шараларын тереңірек талдауға мүмкіндік береді. Осы алуан түрлі перспективаларды талдай отырып, біз бұл дәстүрлердің экологиялық мәдениетті қалай түсінетінін және олардың дүниетанымындағы рөлін түсінуге тырысамыз. Мақалада қазіргі заманғы экологиялық сын-тегеуріндерге қоғамдық ден қою шаралары зерттеледі, орнықты дамуды қамтамасыз ету үшін рухани-адамгершілік білім беруді дамытудың негіздемесі қарастырылған және мектеп арқылы тұрақтылық пен экологиялық хабардарлықты ілгерілету үшін олардың оқуларын қалай пайдалануға болатыны талқыланады. Мақаладағы материалды зерттеуге сүйене отырып, біздің бәрімізге, соның ішінде тың аудиторияға жауапты өскелең ұрпақты қалыптастыру үшін рухани-адамгершілік тәрбиені енгізу қажет деген қорытындыға келеді.

Түйін сөздер: Ислам, Христиан діні, Постнормальді заман, негізгі құндылықтар, дін, экология.

Шакенов Диас Павлович

Экологическая устойчивость в постнормальные времена: ценностные парадигмы христианства и ислама

Аннотация. Профессор Сардар разработал термин «постнормальные времена», который стал основой для понимания сложностей и противоречий нашего времени. Одно из противоречий заключается в том, что мы живем на планете, которую постоянно разрушаем. Как изменить ситуацию – это не просто вопрос на миллиард долларов, это жизненно важный вопрос. Решение экологического кризиса – актуальный вопрос для нашего поколения, но как изменить отношение общества к природе и как внедрить экологическую культуру в повседневную практику? Сардар и многие другие исследователи считают, что улучшение экологической обстановки зависит от возрождения духовных ценностей. По словам профессора Сардара, усилия науки, религии и каждого из нас направлены на достижение общего процветания. В связи с этим как никогда актуальны вопросы духовно-нравственного просвещения и воспитания подрастающего поколения.

Целью данной статьи является всесторонний анализ экологического дискурса и основных религиозных практик в регионе Содружества Независимых Государств (СНГ). Систематический обзор современных научных публикаций, религиозных текстов и научной литературы помогает всесторонне понять, как эти традиции концептуализируют экологическую культуру и ее роль в их мировоззрении. Это позволяет глубже проанализировать реакции общества на современные экологические вызовы. Анализируя эти различные точки зрения, мы стремимся понять, как эти традиции концептуализируют экологическую культуру и ее роль в формировании мировоззрения. В статье исследуются общественные реакции на современные экологические вызовы, дается обоснование развития духовно-нравственного образования для обеспечения устойчивого развития, а также обсуждается, как эти знания могут быть использованы для продвижения устойчивости и экологического сознания через школьное обучение. На основе изученного материала сделан вывод о том, что всем нам, в том числе и уважаемой аудитории, необходимо внедрять духовно-нравственное воспитание для формирования ответственного подрастающего поколения.

Ключевые слова: ислам, христианство, Постнормальные времена, основные ценности, религия, экология.

Received 03.06.2025

Accepted 01.09.2025

ДЕТИ В ФОКУСЕ ЭКСТРЕМИСТСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ИГИЛ: КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ*

¹Шаповал Ю.В., ²Бекмаганбетова М.С.*

^{1,2}Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан)

¹shapovaluv@gmail.com, ²diks1991@mail.ru

¹Shapoval Yu., ²Bekmaganbetova M.*

^{1,2}L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan)

¹shapovaluv@gmail.com, ²diks1991@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается использование детей экстремистской организацией ИГИЛ как ресурса для продвижения своего государственного проекта. Анализ изображений детей в пропагандистской деятельности ИГИЛ, социализации детей через школьное образование на территории под контролем «Исламского государства», применения метода геймификации для воздействия на детей, позволили показать как конструировалась новая ментальность молодого поколения как «львят халифата». Пропаганда ИГИЛ, учебная программа и учебные материалы школ ИГИЛ, использование видеоигр транслировали ментальные модели, продуцирующие дихотомическое восприятие мира, поляризацию внутригрупповой идентичности по отношению к другим внешним группам, нормализацию насилия, легитимизацию насилия по отношению к «Другим», не разделяющим их идеологию. Также авторы выдвигают тезис о целенаправленном переформатировании детства экстремистской организацией, что нарушало права этих детей на полноценное развитие и имело для них негативные последствия. Исследование основывалось на междисциплинарном подходе, а также материалах бесед с детьми и интервью с специалистами-практиками первой линии, работавшими с казахстанскими детьми-репатриантами из Сирии и Ирака.

Ключевые слова: дети, новая ментальность, ИГИЛ, пропаганда, образование в ИГИЛ, ментальные модели, геймификация.

Введение

Как отмечают исследователи Бенотван Н. и Малик Н., несмотря на достижения в области права и технологий, в современном мире мы являемся свидетелями вопиющего насилия над детьми в зонах конфликта [1, с.5]. В последние десятилетия дети активно используются экстремистскими вооруженными формированиями, что привело к распространению термина «ребенок-солдат» в научных исследованиях [2] и вниманию к этой проблеме в документах международных организаций. В частности, Генеральной Ассамблеей ООН был

* Данное исследование финансировалось Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (BR 21882428 «Влияние и перспективы ислама как духовно-культурного, политического, социального явления в постнормальные времена: опыт стран Ближнего Востока и Центральной Азии»).

*Автор корреспонденции - Бекмаганбетова М.С. diks1991@mail.ru

принят Факультативный протокол к Конвенции о правах ребенка, касающийся участия детей в вооруженных конфликтах (2000 г.) [3], с участием ЮНИСЕФ были утверждены Парижские руководящие принципы и обязательства, касающиеся детей связанных с вооруженными силами или вооруженными группировками (2007) [4], направленные против вербовки и использования детей, которыми считаются молодые люди моложе 18 лет. При Совете безопасности ООН функционирует Рабочая группа по вопросу о детях и вооруженных конфликтах. Однако, вопросы вербовки детей экстремистскими вооруженными организациями, вовлечение их в радикальную идеологию остаются актуальными и еще более обострились в связи с активным использованием Интернета и различных цифровых платформ экстремистскими организаторами для привлечения новых сторонников.

Одной из экстремистских организаций, которая широко использовала и эксплуатировала детей, по данным научных исследований и международных организаций, является ИГИЛ. Как известно, в орбиту деятельности данной организации попадали не только местные дети, проживавшие на захваченных территориях Ирака и Сирии, но и дети иностранцев, которые были привезены на эти земли своими родителями, откликнувшимися на призыв ИГИЛ. Необходимо отметить, что международными организациями дети, оказавшиеся в силу разных обстоятельств, в зоне вооруженных конфликтов, вовлеченные в идеологию и деятельность экстремистских вооруженных формирований, включая «детей-солдат» однозначно рассматриваются как жертвы. Исследователь Дж. Кук называет разные категории детей, оказавшихся на территории, подконтрольной ИГИЛ, как «детей, имеющих аффиляцию с ИГИЛ» [5, с.42 - 43] и отмечает необходимость исследования их опыта проживания, механизмов воздействия на них со стороны ИГИЛ и последствий для детей. Как отмечают ученые, рассматриваемая экстремистская организация вела целенаправленную работу по социализации детей в рамках осуществления своего проекта - построения исламского государства. Соответственно, дети использовались не только для совершения кратковременных террористических актов или как комбатанты, а, прежде всего, рассматривались как важный человеческий ресурс для обеспечения жизнеспособности и выживания продвигаемого ими государственного проекта.

В результате выезда родителей в так называемое «Исламское государство» казахстанских граждан, на территории подконтрольной ИГИЛ оказались и казахстанские дети. Согласно официальным источникам с января 2019 года по февраль 2021 года в Казахстане была проведена в несколько этапов гуманитарная операция «Жусан», в рамках которой из лагеря Аль-Холь на северо-востоке Сирии, по официальным открытым источникам, были возвращены 607 казахстанских граждан, большинство из которых женщины (157) и дети (413, включая 34 сироты). Из них 303 ребенка были до 7 лет, 105 детей – от 7 до 14 лет, и 5 детей – от 14 до 18 лет. В ноябре 2019 года в рамках гуманитарной операции «Русафа» было возвращено 14 детей, в возрасте от 1,5 до 13 лет, чьи матери отбывают сроки в иракских тюрьмах [6]. Соответственно, вопросы использования и социализации детей экстремистской организацией ИГИЛ актуальны и для Казахстана и нуждаются в изучении.

Несмотря на разгром ИГИЛ на территории Ирака и Сирии силами международной коалиции, данная экстремистская организация в силу своего транснационального характера, продолжает функционировать в своих различных филиалах. В частности, филиалом ИГИЛ в Центральной и Южной Азии является ИГИЛ-Хорасан, к которому присоединилась часть боевиков центральноазиатского происхождения из Сирии и Ирака. Исследователь А. Ахмадзай отмечает активизацию рекрутинговой кампании ИГИЛ-Х на севере Афганистана, об усилении ее идеологического и военного потенциала [7], что повышает риски экстремизма в государствах Центральной Азии.

В связи с тем, что ИГИЛ, а также другие экстремистские группировки, активно использует цифровые социальные медиа для распространения своей идеологии и рекрутирования сторонников, а дети и подростки являются активными пользователями в медиапространстве, то риски онлайн радикализации для данной целевой группы достаточно высоки. Как показал исследователь М. Лакони [9], на современном этапе цифровая экосистема пропаганды ИГИЛ продолжает функционировать и направлена, как и раньше, на привлечение новых последователей.

Исходя из вышеизложенного, целью данной статьи является исследование стратегий ИГИЛ по социализации детей, с помощью которых конструировалась новая ментальность детей как «львят халифата». Для этого, мы, во-первых, обратимся к вопросу об использовании детей в пропаганде ИГИЛ, в которой происходит переформатирование образа детства. Во-вторых, рассмотрим механизмы социализации через образование, в рамках которого у детей формируются ментальные модели, через которые они воспринимают мир и свое место в этом мире. В-третьих, проанализируем использование ИГИЛ новых технологий, в частности метода геймификации и видеоигр как инструмента для вовлечения детей и подростков в орбиту своей идеологии и деятельности.

Методология

Исследование проводилось на основе междисциплинарного подхода, который позволил рассмотреть разные аспекты использования детей так называемым «Исламским государством». В качестве теоретической основы был взят тезис известного исламоведа О. Руа об интенции современных джихадистов к формированию нового типа «Homo islamicus» [10, с. 29] с новой ментальностью.

В статье использовались материалы собственного исследования, а именно беседы, проведенные с детьми-репатриантами, возвращенными в ходе гуманитарной операции «Жусан», а также полуструктурированные интервью, проведенные со специалистами-практиками первой линии, работавшими с ними с целью их реабилитации и реинтеграции в казахстанское общество. Также, были обобщены и проанализированы исследования зарубежных ученых по проблеме детей, используемых экстремистскими организациями, что позволило выявить подходы и методы ИГИЛ к конструированию новой ментальности.

В основу исследования были положены принципы рассмотрения детей как жертв экстремистских организаций, отказ от секьюритизации в отношении этой категории детей и принцип отказа от любой их стигматизации.

***Использование детей в пропаганде ИГИЛ:
переформатирование детства***

Дети стали важным инструментом пропаганды и коммуникативных стратегий ИГИЛ. Соответственно Интернет ресурсы и медиа ИГИЛ активно распространяли фото и видео детей. Казахстанские дети также стали участниками пропагандистских видеороликов. Так, в Интернете в октябре 2013 года появилось видео под названием «Семья из 150 казахов приехала в Сирию на джихад», в котором наряду с взрослыми людьми – казахами участвовали дети, читающие нараспев суры Корана и говорящие на казахском языке. В ноябре 2014 года в Интернете вновь появилось видео с участием казахских детей, которые обучаются в тренировочном лагере ИГИЛ обращаться с оружием, получают навыки участия в боевых действиях. Исследователь Кристин А. в своем исследовании, посвященном анализу изображений детей и молодежи в электронном журнале Дабик, который выпускался ИГИЛ, ссылался на видео с казахским мальчиком – моджахедом, который убивает двух шпионов после допроса и потом говорит, что хочет вырасти и убивать «неверных» [11, с.1, 6].

Исследователи Бенотван Н. и Малик Н. собрали и проанализировали 254 видео и фото с участием детей за период с августа 2015 г. по февраль 2016 г. на различных Интернет-ресурсах. Ими были выделены пять категорий изображений с детьми [1, с. 17-20]. Первая категория под названием «участие в насилии» включала фото- и видео- материалы с детьми-солдатами, детьми-террористами, детьми, совершающими казни, детьми в военных тренировочных лагерях и военнизированных школах – муаскарах. Вторая категория «нормализация насилия» включает детей держащих оружие, играющих с оружием, угрожающих оружием, а также детей, наблюдающих пытки и казни. Третья категория с названием «государственное строительство» включала изображение детей в религиозной школе, на молитве, их участие в гражданской жизни по законам шариата, вербовку. Четвертая категория, обозначенная как «утопия» содержала визуальные материалы празднования исламских праздников, повседневной жизни, семьи. Пятая категория «возмущение иностранной политикой по отношению к мусульманам» включала материалы с детьми-жертвами политики иностранных держав, в частности, дети, оставшиеся сиротами после гибели их родителей, раненные дети, убитые дети. Анализ, проведенный данными исследователями показал, что большинство визуальных материалов ИГИЛ медиа с участием детей относятся к категории «участие в насилии» и «нормализация насилия» [1, с.19]. На втором месте по количеству визуального контента с детьми располагаются изображения детей категории «государственное строительство». Остальные категории на последних местах.

Анализ А. Кристин визуального материала с детьми в журнале Дабик показывает изменение в стратегиях репрезентации данной целевой группы, а именно от образов детей с акцентом на невинности, беззащитности, что у большинства людей ассоциируется с детством, до преобладания образов детей, связанных с жестокостью, совершением насилия и акторством в этих действиях детей. Дополняет эту картину переформатирования детства исследование М. Блум, Дж. Хогтана, Ч. Винтера, показывающее пропаганду мученичества с

участием детей [12]. Эти ученые установили, что с 1 января 2015 года по 31 января 2016 года пропагандистской машиной ИГИЛ было восхвалено 89 детей и подростков, которые погибли в результате самоподрывов на автомобиле, участия в различных боевых операциях и других насильственных актов. Большинство этих погибших детей было запечатлено на фотографиях, которые использовались в пропагандистских целях, например, в акции «Караван мучеников». На 46% фотографий они изображены с улыбками на лицах, 27% — с нейтральным выражением лица и 26% — с гневным выражением, на 6% фотографий дети и подростки изображены в масках. Тема счастья от перспективы мученичества продвигалась ИГИЛ медиа и связывалась с идеей рая. М. Блум, Дж. Хорган и Ч. Винтер одновременно с пропагандистскими материалами в отношении «детей-мучеников», проанализировали контент, связанный с «взрослыми-мучениками» и обнаружили, что нет особых отличий в подаче информации о погибших в результате самоподрывов или вооруженных действиях детях и взрослых [12, с. 31]. Дети и их «мученичество» ставились в одном ряду с взрослыми, совершившими аналогичные поступки. Таким образом, анализ визуальных материалов показывает, что имеет место переформатирование детства, когда детство, которое воспримается как достаточно долгий период подготовки к взрослой жизни, связанный с играми, учебой, радостями, надеждой, жизнью, будущим предельно сократилось и «повзрослело». Во время наших интервью с практиками первой линии, работавшими с детьми-возвращенцами из Сирии и Ирака, они отмечали следующие черты: первое – это взрослость этих детей, как будто они поменялись ролями с родителями, что специалисты обозначали как «перевернутые отношения», второе – «холодное материнство», когда матери не проявляли достаточной заботы о детях, как принято в казахстанском обществе.

Исходя из нашего исследования, использование детей в пропаганде ИГИЛ было эффективным. На каких-то людей эмоциональное воздействие оказала категория изображений «детей-жертв» агрессии западных стран, на других – дети, участвующие в государственном строительстве, или категория «утопия» с позитивными картинками повседневной жизни детей, читающих Коран. Категория «дети-солдаты» так же обладала воздействием на людей, поскольку, как указывают исследователи Уоткин А.-Л., Луни С., медиа ИГИЛ придавало фото и видео материалу с ними большую персонализированную и эстетическую ценность [13, с.15]. «Дети-солдаты» подавались как молодые люди с высоким статусом в группе, обретшие известность, что также могло заинтересовать потенциальных сторонников.

В ходе нашего исследования, во время интервью респондентка А. (казашка, 36 лет), репатриантка из Сирии, отметила, что на неё произвели глубокое эмоциональное впечатление видео с детьми на территории ИГИЛ, на которых были дети – сироты, оставшиеся без родителей. Это повлияло, среди других причин, на ее решение поехать на территорию так называемого «Исламского государства». Там она действительно стала заботиться о двух приемных детях-сиротах. Другая респондентка З. (казашка, 30 лет) рассказывала, что муж перед отъездом на территорию ИГИЛ говорил и показывал, что дети там так же ходят в школу, и вообще, живут счастливо, то есть в этом случае в качестве инструмента использовались позитивные изображения детей категорий «государственного строительства» и «утопии».

Среди визуального контента ИГИЛ подавляющее большинство включает изображения мальчиков, что объяснимо строгой гендерной сегрегацией в так называемом «Исламском государстве», где девочки были менее видимы, так как их жизнь ограничивалась семейными обязанностями и их готовили преимущественно для роли жен и матерей для бойцов данной организации. Однако в категории «утопия», как выявили исследователи Уоткин А.-Л., Луни С., были изображения с девочками, защищенными взрослыми мужчинами – их отцами. Немногочисленные изображения с девочками категории «утопия» призваны были показать, что халифат является безопасным местом для жизни девочек, которые обозначались как «цветы и жемчужины халифата» [13, с. 16].

В целом, среди визуального материала интернет-ресурсов и электронного журнала Дабик с конца 2015 года преобладали изображения «детей-солдат», относящиеся к категории «участие в насилии», и фотографии и видео с детьми в классе, изучающими Коран, или детьми, обучающимися в военнизированных школах муаскарах, что относится к категории «государственное строительство», так как показывает их социализацию в «Исламское государство» и будущие роли в нем.

Использование изображений детей в информационно-пропагандистской машине ИГ, особенно относящихся к категориям «участие в насилии», «нормализация насилия», «государственное строительство» призвано было, с одной стороны, шокировать большинство взрослых людей, которые привыкли ассоциировать детей с невинностью, беззаботностью и беззащитностью. В противоположность общепринятому образу детства, ИГИЛ представило образ детей, выполняющих не свойственные их возрасту, функции «детей-солдат», «детей-палачей», как бы переформатировав образ детства. Во-вторых, использование детей в этих категориях должно было показать, что ИГ осуществляют долгосрочный проект государства, который будет продолжен следующим поколением, несмотря на попытки его уничтожить. В-третьих, представленные категории изображения детей содержат ценности, ментальные модели, которые взрослые члены ИГИЛ формировали у детей.

Социализация детей в «Исламском государстве»: формирование ментальных моделей через образование

В связи с тем, что дети воспринимались ИГИЛ как один из ключевых аспектов государственного проекта, то вопросы социализации детей были весьма значимыми для данной экстремистской организации. Одним из институтов социализации является, как известно, образование, которое передает молодым поколениям систему значений, ценности, модели поведения, посредством которых дети будут воспринимать и интерпретировать окружающий мир.

Важность социализации детей через образование для ИГИЛ подтверждает тот факт, что в провозглашенном «Исламском государстве» было Министерство образования Диван ат-Талим. Целью Министерства было школьное образование детей по новой учебной программе, соответствующей идеологии ИГИЛ. Эта структура готовила школьные учебники, раздаточный материал, инструкции для учителей. После разгрома ИГИЛ в северном Ираке, были обнаружены различные документы, оставленные данной экстремистской организацией,

которые получили название «Файлы ИГИЛ». Они датируются 2015-2017 годами. Материалы, касающиеся образования, транскрибированы и проанализированы Вашингтонским университетом и Международным центром по противодействию насильственному экстремизму «Хидаят» [14]. Данные материалы включают 29 учебников и 40 файлов, представляющих домашние работы, конспекты из курса, раздаточный материал, письма, приказы Министерства образования ИГИЛ, правила экзаменов, и тестовые баллы. Анализ этих материалов позволяет составить представление о том, какие ментальные модели передавались детям через образование, и зная их, выстраивать превентивную работу с детьми и подростками, а также реабилитационные мероприятия с детьми-репатриантами.

Учебная программа «Исламского государства» в северном Ираке, согласно авторам исследования в 2015-2017 гг. включала религиозные предметы, такие как Коран, акиду, шариат, биографию Пророка Мухаммада, изучение хадисов. Также были общеобразовательные предметы, в частности математика, грамматика, естествознание, арабский и английский языки, информатика, физкультура. Были запрещены такие предметы как искусство, музыка, философия, обществознание, религия (кроме ислама) и литература. В отношении общеобразовательных предметов следует отметить, что они также преподавались через призму идеологии ИГИЛ. Например, авторы вышеупомянутого исследования приводят карту из учебника географии, которая делит все географическое пространство на исламский мир и мир неверных. Границы исламского мира обозначены в связи с взглядом ИГИЛ на то, какие территории эта организация считает потенциально своими: от границ Танзании (Африка) на юге до северных границ Казахстана на севере в Центральной Азии, от Западного побережья Африки (Марокко, Мавритания и Сенегал) до границы Индонезии на востоке [14, с. 45-46].

Дискурс-анализ учебных материалов, проведенный исследователями Зейгер С., Атамурадова Ф. и др., выявил, основные тематические категории в содержании учебных материалов. Так, 53% материалов в учебных текстах относятся к категории «акцент на исламе», 17% - к категории «управления исламским государством», 15% - материалы, обозначенные категорией «борьба с врагами с помощью насилия», 9% - категория «враги ИГИЛ», 7% - категория «доктрина и вероучение». С одной стороны, акцент учебных материалов на исламе присутствует в исламском образовании по всему миру, и это является естественным для религиозного образования. Однако, если, используя метод овертона, в исламские нарративы включается понимание джихада как шестого столпа ислама, а также присутствует дегуманизация других групп и легитимизацию насилия против них, то это уже становится опасным и ведет к джихадистской интерпретации ислама.

Основываясь на методологии, предложенной Хароро Дж. Ингрэмом [15], можно выделить основные ментальные модели, которые передавались через усвоение этой учебной программы. Первая ключевая ментальная модель, с которой связаны остальные – это идентичность. Конструирование идентичности, что подтверждается учебными материалами предполагала несколько составляющих. Во-первых, акцент только на мусульманской идентичности и игнорирование других идентичностей человека, например этнической. Во-вторых, конструирование внутригрупповой мусульманской

идентичности в рамках поляризации с идентичностями других внешних групп. Эта поляризация предполагает ассоциацию позитивных ценностей со своей группой, а внешняя другая группа описывается негативными ярлыками и характеризуется отрицательными чертами. В учебных материалах ИГИЛ, важным аспектом внутригрупповой мусульманской идентичности является приверженность провозглашенному халифату и жизнь в нем. В учебных файлах ИГИЛ содержится дикурс, что дети должны стать хранителями и защитниками созданного государства, так как только оно во главе с халифом выражает интересы уммы истинно верующих.

Вторая ментальная модель, которая транслируется через учебные материалы ИГИЛ – это кризис. Эта ментальная модель детализирует «Других» как источник этого кризиса, который обозначается как состояние джахилии. Понятие «джахилия» трактуется не только как «невежество» в доисламской Аравии, но как черта современного общества, которое живет опираясь на человеческие законы и нормы, а не на Бога как источник всего. В учебных материалах содержится описание других групп как врагов. В документах «Файла ИГИЛ», связанных с образованием, исследователи выделили два типа врагов: 1) те, кто отвергает монотеизм, которые именуются мушриками (многобожниками), и те, кто отвергает бога, и называются кафирами (неверными); 2) те, против которых ИГИЛ выступает, используя другие моральные или политические аргументы в рамках исламской истории и теологии [14, с. 65]. В связи с тем, что границы между многобожием и неверием у ИГИЛ размыты, враги первого типа включают широкий круг людей и групп, не только представителей политеизма, но и других монотеистических религий, а также другие мусульманские группы, не разделяющие интерпретацию ИГИЛ. К врагам второго типа относятся мунафики, которые определялись как лицемеры, называющие себя мусульманами, но внутри скрывающие неверие. Также ко второй категории врагов относятся рафидиты, под ними понимались шииты. Среди врагов разных категорий особый акцент делался на Запад, евреев, крестоносцев [14, с. 71-72].

Третья ментальная модель, исходя из концепции Хароро Дж. Ингрэма – решение. В учебных материалах «Файла ИГИЛ», как и в пропагандистских материалах, предлагается единственный выход из кризиса современного мира джахилии – это приверженность идеологии и ценностям ИГИЛ и борьба с врагами. Это еще больше укрепляет внутригрупповую идентичность в противоположность внешним групповым идентичностям «Других».

Легитимизация насилия в учебных материалах осуществляется через интерпретацию понятия джихад как насильственной борьбы не только оборонительной, но и наступательной. В учебнике истории из «Файлов ИГИЛ» наступательный джихад легитимизируется в разделе «Урок: Разрешение на войну» [14, с. 74].

Как показывают исследователи Зейгер С, Атамурадова Ф. и др., учебные материалы ИГ наполнены визуальными материалами, которые способствуют нормализации насилия. Алфавит арабского языка, где в качестве слов под буквами алфавита название разного оружия. Или в учебнике по информатике содержалось задание «сбей вертолет» [14, с. 75].

Выявленные в учебных материалах ИГИЛ ментальные модели идентичности, кризиса и решения продуцируют у детей дихотомическую черно-белую картину

мира, когнитивные предубеждения и образ врага в отношении внешних групп, нормализацию насилия. Большой интерес представляет вывод Хароро Дж. Ингрэма, что экстремистские организации целенаправленно усиливают дискурс о кризисе, об угрозах группе со стороны «Других», провоцируя состояние стресса у людей, когда они действуют, опираясь на «автоматическое мышление» [15, с.8, 34], основанное больше на чувствах, впечатлениях, интуиции. Автоматическое мышление более уязвимо для манипуляции и когнитивных искажений в отличие от второго типа мышления, которое характеризуется рефлексивностью и осознанностью принятия решений [15, с.32]. Акцент в обучении образовательная система ИГИЛ делала на автоматическое мышление, не развивая критическое мышление у детей.

В ходе нашего изучения опыта пребывания казахстанских детей на территории ИГИЛ, мы выяснили, что они проходили обучение при мечетях или при общежитиях для вдов (макары). Дети называли следующие дисциплины: математика, Коран, арабский язык, также некоторые называли русский язык, казахский язык. Девочки называли еще шитье. Один день в школу ходили мальчики, на другой день - ходили девочки. Мальчиков с 12 лет посылали в муаскары, где была военная подготовка. Следует отметить, что мы не располагаем сведениями, проходили ли казахстанские дети обучение в муаскарах.

Образование на территории ИГИЛ было односторонним и несистемным, поэтому дети имели большие пробелы в знаниях по сравнению со своими сверстниками в Казахстане. В наших беседах дети так и не смогли назвать ни одной светской книги, а называли только Коран и хадисы. Никто из детей не мог назвать ни одной сказки.

Также, при беседах с детьми выяснилось, что обстоятельства жизни, происходящие с ними события, дети воспринимали через призму исламских понятий. Однако, понимание ислама было односторонним, а именно акцент делался на вопросах «вознаграждения и наказания», на предопределении всего Аллахом, на смерти, на наступлении Судного дня, на аде и рае. В представлении детей халифат или, как они чаще называли, дауля – это истинное место жизни правоверных мусульман живущих по закону шариата. Согласно детям, дауля досталась в наследство от первых поколений мусульман, ближайших сподвижников Пророка. Мусульмане, не входившие в халифат, признавались заблудшими или в случае с мусульманами, последователями шиизма, суфизма, и других течений, считались кафирами или вероотступниками (муртадами). В представлении детей кафиры не поклоняются Аллаху, намаз не читают, убивают мусульман. Таким образом, у казахстанских детей в ходе пребывания на территории ИГИЛ также обнаруживаются ментальные модели, которые транслировались данной организацией.

В данном разделе мы рассмотрели социализацию через школьное образование ИГИЛ. Для более целостного понимания социализации детей в так называемом «Исламском государстве», необходимо, как предлагают исследователи Дж. Кук и Л. Шнайдер [16], анализировать не только школьное образование в ИГ с точки зрения учебной программы, а взаимодействие детей с различными экосистемами, в частности с семьей, с расширенной семьей, со сверстниками, с другими взрослыми, с различными структурами ИГИЛ, с пропагандой, с социальными

нормами «Исламского государства». Это позволит выявить различные факторы, влияющие на детей, которые оказались аффилированными с экстремистскими организациями, что будет вкладом в развитие работы по противодействию и превенции вовлечения детей в насильственный экстремизм.

***Медиа технологии ИГИЛ, нацеленные на детей и молодежь:
метод геймификации***

Представители УНП ООН в пособии, посвященном работе с детьми, завербованными и эксплуатируемыми экстремистскими группами отмечают рост вербовки детей через интернет. В пособии отмечается: «Платформы социальных сетей, включая электронную почту, чаты, сетевые сообщества, форумы, видеозаписи и приложения, являются особенно популярными инструментами вербовки» [17, с.12-13]. Наряду с перечисленным, ИГИЛ для привлечения молодой аудитории использовало метод геймификации, что означает применение техник и подходов компьютерных игр к неигровому контенту с целью привлечения большого числа пользователей.

Растущее использование метода геймификации экстремистскими группировками, включая ИГИЛ, обусловлено огромным количеством потребителей видеоигр в современном мире. Так, согласно мировому опросу, проведенному в третьем квартале 2024 года [18], 83 % пользователей Интернета играют в видеоигры на различных устройствах. Среди возрастной группы 16-24 года 93 % мужчин-пользователей Интернета и 92 % женщин, использующих Интернет, играют в видеоигры. Кроме того, современная молодежная культура наполнена мемами, короткими видео Reels с динамичным контентом, которые используют техники видеоигр для создания сторис, таргетированной рекламы и других медиапродуктов, потребляемых детьми и молодыми людьми. Поэтому, использование геймификации позволяет привлекать важную для ИГИЛ целевую аудиторию детей, подростков и молодежи с целью ее последующей вербовки. Особое внимание экстремистских группировок направлено на видеоигры и их аудиторию в жанре шутер от первого лица (FPS). Это видеоигры, в которых игрок/игроки помещаются в боевую обстановку, становясь стрелками и выполняют задания по уничтожению противника с целью добиться успеха. Это игры с агрессивным контентом, которые нормализуют насилие для их пользователей и способствуют росту агрессивности. Как было показано выше, участие в насилие, нормализация насилия соответствуют идеологии и деятельности ИГИЛ.

Метод геймирования ИГИЛ использовало несколькими способами. Первый способ включал широкое использование элементов и технических приемов видеоигр для создания медиапродуктов ИГИЛ. Второй способ, переформатирование оригинальных видеоигр в соответствии с идеологией ИГИЛ, а также выпуск трейлеров видеоигр, созданных ИГИЛ. Третий способ, использование данного метода в учебном процессе в ходе изучения предмета «Введение в программирование Скретч».

Достаточно высокое качество медиапродуктов пропаганды ИГ, как отмечают исследователи Даубер К.Э., Робинсон М.Р. и другие, обеспечивалось, в том числе, за счет использования игровых мотивов и технических приемов видеоигр

[19, с.17]. В ряде видео ИГ использовались приемы игры шутера от первого лица, в частности игры Call for Duty. Указанные исследователи выявили заимствование у видеоигры приема съемки от первого лица, что создает эффект полного присутствия в виртуальной реальности. Следующий заимствованный визуальный прием – использование съемок с дронов, которые делают видео эффектными и драматичными. Поверх кадров дронов может быть наложена цветная графика, позволяющая отличать «плохих» от «хороших». Также кадры с дрона могут использоваться в виде экранных вставок в углу кадра как мини-карта. Еще один игровой прием – появление анимированного текста, сопровождаемого звуковым приемом.

Исследователь Ахмед Аль-Рави рассматривал использование видеоигр экстремистской организацией ИГИЛ в рамках реализации ею джихада 3.0 [20, с. 5-6]. Понятие джихада 3.0. означает, что ИГИЛ создало целую цифровую экосистему с включением различных цифровых платформ, видеохостингов, приложений, мобильных сервисов, медиатехнологий для привлечения своих потенциальных последователей. В этой децентрализованной и многообразной цифровой экосистеме используется медиастратегия привлечения целевой аудитории молодежи с помощью видеоигр. Аль-Рави приводит в пример видеоигру, выпущенную ИГИЛ, которая является адаптацией Grand Theft Auto (GTA). Название игры – «Салил аль-Саварим», что переводится как «звон мечетей», что должно выражать идею силы, бесстрашия и стойкости во время борьбы. На видеохостинге Youtube был размещен трейлер этой видеоигры. Ссылки на саму видеоигру не работают. Исследователь проанализировал, в какой позитивной или негативной тональности были сняты видео о видеоигре ИГИЛ и комментарии к видео за 2015 год. Большинство видео (6 из 10), снятые об игре ИГИЛ, выполнены в положительном тоне по отношению к этой организации, два нейтральных и два отрицательных. Среди комментариев к видео большинство негативных, однако треть положительных. Как отмечает Аль-Рави, члены ИГИЛ использовали комментарии, чтобы инициировать дискуссию, в которой восхвалялось «Исламское государство» и клеймились его враги с помощью приемов троллинга и флейминга с оскорблениями и угрозами [20]. В комментариях велась своеобразная онлайн война, которую члены ИГИЛ использовали для привлечения новых сторонников.

Также, в процессе обучения языку программирования Скретч (Scratch) по предмету «Введение в информатику», были переформатированы игры, посредством которых дети усваивают язык программирования. Как отмечают исследователи Зейгер С, Атамурадова Ф. и др. вместо увлекательных игр с котом Скретч, ИГИЛ заменил кота на другие фигуры, а именно бойцов ИГИЛ и их противников [14, 78].

Целевой аудиторией видеоигр с агрессивным контентом являются, прежде всего, подростки. Как отмечают психологи [21, с.219], мальчиков-подростков в жестких агрессивных видеоиграх привлекает возможность испытать сильные эмоции, как негативные, так и позитивные, а также утвердить свою маскулинность, примерив роль боевика, в контексте поиска идентичности, свойственной этому возрасту. В то же время, определенная часть подростков, которая находится в кризисной ситуации фрустрации, отвержения своими

сверстниками, предпочитают антисоциальный контекст в медиа пространстве, включая видеоигры [22, с. 1165].

Таким образом, психологические исследования также подтверждают уязвимость подростков для воздействия экстремистской группировки ИГИЛ в условиях использования ею методов геймификации.

Заключение

Анализ использования детей в пропаганде ИГИЛ, школьной учебной программы ИГИЛ, метода геймификации, показал, что так называемое «Исламское государство» направленно конструировало новую ментальность у молодого поколения. Визуальные материалы с участием детей, созданные как для внутреннего, так и для внешнего потребления, демонстрируют переформатирование образ детства членами экстремистской организации. В медиа пропаганде ИГИЛ доминировала категория изображений детей «участие в насилии», «нормализация насилия», «государственное строительство». Более отчетливо конструирование новой ментальности прослеживается через школьное образование ИГИЛ, учебные материалы которого транслируют ментальные модели внутригрупповой идентичности в противостоянии с идентичностями других внешних групп, модель кризиса, связанного с «Другими», которые воспринимаются как враги, модель решения кризиса через фанатичную преданность своей группе и легализацию насилия в отношении представителей других групп, включая мусульманские, не разделяющие идеологию ИГИЛ. Метод геймификации с использованием агрессивных видеоигр также служил продвижению ментальных моделей ИГИЛ у детей и молодежи.

Список литературы

- 1 Benotman, N., Malik, N. Report “The Children of Islamic State”. – Quilliam, 2016. – 100p.
- 2 Wessels M. Child Soldier. From Violence to Protection. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2006. – 309 p.
- 3 Optional Protocol to the Convention on the Right of the Child on the Involvement of Children in Armed Conflict (25 May 2000) // <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/optional-protocol-convention-rights-child-involvement-children/> Access 10.05.2025.
- 4 The Paris Commitments to protect children from unlawful recruitment or use by armed forces or armed groups. 2007//https://childrenandarmedconflict.un.org/publications/ParisCommitments_EN.pdf/ Access 10.05.2025.
- 5 Cook J. Distinguishing Children From ISIS-Affiliated Families in Iraq and Their Unique Barriers for Rehabilitation and Reintegration. – Perspectives on terrorism. – 2023. – № 3. – Pp. 42-69.
- 6 Shapoval Yu., Bekmaganbetova M., Aimukhambetov T., Seitakhmetova N. Kazakhstan’s Approach to the Rehabilitation and Reintegration of Child Returnees from Syria and Iraq: Restoring the Rights to Life and Development. – 2025. – Vol. 19. № 2. – Pp.82-98.
- 7 Annual Treat Assessment of the U.S. Intelligence Community. Office of the Director of National Intelligence, 2025. – 31 p.

- 8 Ahmadzai A. IS-Khorasan: Organizational Structure, Ideological Convergence with the Taliban, and Future Prospects. Perspectives on Terrorism. – 2022. – Vol.16. № 5. – Pp. 2–19.
- 9 Lakomy, M. (2024). In the digital trenches: Mapping the structure and evolution of the Islamic State's information ecosystem (2023–2024)//Media, War & Conflict.–2024. <https://doi.org/10.1177/17506352241274554>
- 10 Roy, O. Jihad and death. The Global appeal of Islamic State.- London: Hurst&Company, 2017. – 159p.
- 11 Christien A. The representantion of youth in the Islamic State's propaganda magazine's Dabiq. // Journal of Terrorism Research. – 2016. –Vol.7. № 3. – Pp. 1-8.
- 12 Bloom M. , Horgan J., Winter Ch. Depictions of Children and Youth in the Islamic State Matyrdom Propaganda, 2015-2016// CTCSENTINEL. – 2016. –Vol.9. № 2. – Pp. 29-32.
- 13 Watkin A-L., Looney S. “The Lions of Tomorrow”: A News Value Analysis of Child Images in Jihadi Magazines//Studies in Conflict & Terrorism. – 2019. – Vol.42. № 1-2. – Pp. 120-140.
- 14 Zeiger Sara, Atamuradova Farangiz, Elsayed Lilih, Chung Muna Planting the Seeds of the Poisonous Tree: Establishing a System of Meaning Through ISIS Education. Washington DC. Program of Extremism, 2021. – 117 p.
- 15 Ingram, H. J. Deciphering the siren call of militant Islamist propaganda: Meaning, credibility & behavioural change. – The International Centre for Counter-Terrorism -The Hague, 2016. –46 p.
- 16 Cook J., Schneider L. (2024) The life of children in families affiliated with terrorism: an ecological systems theory approach// Critical Studies on Terrorism. – Vol 17. № 2. – Pp. 275-303.
- 17 Handbook on Children Recruited and Exploited by Terrorist and Violent Extremist Groups: The Role of the Justice System. – Vienna: United Nations, 2017. – 160 p.
- 18 Share of internet users worldwide who play video games on any device as of 3rd quarter 2024, by age group and gender // <https://www.statista.com/statistics/326420/console-gamers-gender/>. Access 25.05.2025.
- 19 Dauber C.E. , Robinson M.D., Baslios J.J., Austin G. Blair A.G. Call of Duty Jihad: How the Video Game Motif has Migrated Downstream from Islamic State Propaganda Videos.// Perspectives on Terrorism. – 2019. –Vol.13.№ 3. – Pp. 17-32.
- 20 Al-Rawi A. Video game, terrorism, and ISIS jihad 3.0 //Terrorism and Political Violence. –2018. – № 30 (4). – Pp. 740-760.
- 21 Jansz J. The Emotional Appeal of Violent video games for Adolescent Males. Communication Theory. –2005. –Vol.15. № 3. – Pp. 219-241.
- 22 Plaisier X.S., Konijn E.A. Rejected by Peers-Attracted to Antisocial Media Content:Rejection-Based Anger Impairs Moral Judgment Among Adolescents. Developmental Psychology. – 2013. –Vol. 49. №6. – Pp. 1165-1173.

Шаповал Ю.В., Бекмаганбетова М.С.

Экстремистік ИГИЛ ұйымының назарындағы балалар: жаңа менталитетті қалыптастыру

Аңдатпа. Мақалада экстремистік ИГИЛ ұйымының балаларды өздерінің мемлекеттік жобасын жүзеге асырудағы ресурстары ретінде пайдалану тәсілдері қарастырылады. Балалардың ИГИЛ-дің үгіт-насихат материалдарындағы бейнелері, ұйым бақылауындағы аумақтарда мектептік білім беру арқылы баланы әлеуметтендіру үдерісі, сондай-ақ балаларға ықпал студия геймификация әдістерін қолдану арқылы жаңа буынды – «халифаттың арландарының» менталитетін қалыптастыру жолдары талданады. ИГИЛ-дің насихаты, оқу бағдарламалары мен оқу құралдары, сондай-ақ

бейнеойындар баланың санасына әлемді дихотомиялық тұрғыдан қабылдауды, басқа сыртқы топтарға ішкі топтық біргеіліктің поляризациясын, зорлық-зомбылықты қалыпты құбылыс ретінде қабылдауды және өз идеологиясымен келіспейтін «басқаларға» қарсы күш қолдануды заңдастыруды енгізген ментальдық модельдерді таратты. Сонымен қатар, авторлар ИГИЛ ұйымының балалық шақты саналы түрде қайта форматтауға тырысқанын және оның балалардың психологиялық әрі әлеуметтік дамуына кері әсерін тигізгенін алға тартады. Зерттеу пәнаралық әдіснамаға негізделген және Сирия мен Ирак елдерінен оралған қазақстандық балалармен жүргізілген әңгімелер мен бірінші шептегі мамандардан алынған сұхбат материалдарына сүйенеді.

Түйін сөздер: балалар, жаңа менталитет, ИГИЛ, насихат, ИГИЛ-дегі білім беру, ментальдық модельдер, геймификация.

Shapoval Yu., Bekmaganbetova M.

Children in focus of the ISIS extremist organization: constructing a new mentality

Abstract. The article examines the use of children by the extremist organisation ISIS as a resource for promoting its state project. The authors analyse the images of children in ISIS propaganda, the socialisation of children through school education in territories controlled by the “Islamic State”, and the use of gamification to influence children. It has been revealed how a new mentality was formed among the younger generation as ‘lions of the caliphate.’ ISIS propaganda, the curriculum and teaching materials of ISIS schools, as well as the use of video games, conveyed mental models that shaped a dichotomous perception of the world, polarisation of their group’s identity in relation to outgroups, normalisation of violence, and legitimisation of violence against ‘outsiders’ who did not share their ideology. The authors also put forward the thesis about the purposeful reformatting of childhood by an extremist organization, which violated the rights of these children to full development and had negative consequences for them. The study was based on an interdisciplinary approach, as well as materials from conversations with children and interviews with first-line practitioners who worked with Kazakhstani children-repatriates from Syria and Iraq.

Keywords: children, new mentality, ISIS, propaganda, education in ISIS, mental models, methods of gamification.

Поступила: 31.07.2025

Принята: 01.09.2025

В.Ю. ДУНАЕВУ - 70!

Уважаемый Владимир Юрьевич!

Сердечно поздравляем Вас с замечательной датой – 70-летием!

Ваш жизненный и научный путь – яркий пример преданности науке, верности философскому поиску и глубокого служения отечественной и мировой культуре.

В 1977 году Вы с отличием окончили философско-экономический факультет Казахского государственного университета. С тех пор вся Ваша жизнь связана с философией. Более тридцати лет Вы плодотворно трудитесь в Институте философии, политологии и религиоведения, где занимаете должность главного научного сотрудника. С первых дней работы в Институте Вы зарекомендовали себя как талантливый исследователь, новатор, строгий профессионал и вместе с тем – человек добрый, отзывчивый и по-настоящему преданный своему делу.

Ваш научный стиль отличают точность, аргументированность и широчайшая эрудиция. Вашему перу принадлежит свыше 300 научных трудов, среди которых – фундаментальные монографии, аналитические и публицистические статьи, известные как в Казахстане, так и за его пределами. Вы стали автором ключевых глав более чем в 30 коллективных монографиях, а Ваша индивидуальная работа *«Онтологические основания социогуманитарной рефлексии»* вошла в золотой фонд философской науки Казахстана и была рекомендована как обязательная литература в одном из старейших университетов России – УрГУ. Более 60 Ваших статей опубликовано в Беларуси, Великобритании, Индии, Польше, Финляндии, Швеции, Эстонии и других странах, многие из них – в журналах, входящих в престижные международные базы данных Web of Science и Scopus.

Вы вносите значимый вклад в развитие философии и политологии Казахстана. Подготовленные Вами научно-аналитические доклады для министерств и ведомств Республики Казахстан, для Администрации Президента и Ассамблеи народа Казахстана служат важным подспорьем в принятии стратегических решений. Вы активно сотрудничаете с международными организациями – ООН, ОБСЕ, участвуете в международных научных форумах, выступаете с докладами, модерлируете дискуссии, представляя казахстанскую науку на мировом уровне.

Ваши исследования отличаются глубиной, методологической строгостью и философской культурой. Вы работаете над фундаментальными проблемами онтологии и эпистемологии, уделяете внимание вопросам истории философии, культурологии, антропологии, политической философии, социологии, этнополитологии и этносоциологии. Ваши научные интересы всегда были шире отдельных тем и дисциплин – Вы ищете пути объединения знаний, разрабатываете новые подходы и методы анализа, внедряете их в научный оборот.

Неоценим Ваш вклад и в подготовку молодых кадров. Под Вашим руководством успешно защищены кандидатские и докторские диссертации. Для студентов, магистрантов и аспирантов Вы являетесь примером ученого,

чья энергия и преданность науке вдохновляют, а личные качества вызывают искреннее уважение и благодарность.

Ваш труд заслуженно отмечен государственными наградами – Медалью «20 лет Независимости Республики Казахстан», нагрудным знаком «За заслуги в развитии науки Республики Казахстан», а также признанием коллег в нашей стране и за ее пределами.

Особое место в Ваших исследованиях занимают вопросы нациестроительства, формирования общенациональной идентичности, анализа этнополитических и этносоциальных процессов в Казахстане и Центральной Азии. Вы неизменно остаетесь авторитетом в гуманитарной науке, человеком, находящимся в постоянном поиске новых идей и смыслов.

Ваше кредо ярко выражено в Ваших собственных словах: *«Я счастливый человек! Все мое время занимает любимое занятие – чтение научно-философской литературы. Мне еще и платят за это! Чего более еще можно пожелать самому себе!?»* Эти слова – лучшее свидетельство того, что наука для Вас не только профессия, но и настоящее призвание, дарящее радость и полноту жизни.

Дорогой Владимир Юрьевич!

От всего сердца благодарим Вас за огромный вклад в развитие философской мысли Казахстана. Желаем крепкого здоровья, новых идей, вдохновения, счастья и благополучия! Пусть Ваши труды и дальше приносят пользу нашему государству и обществу, а Ваша жизнь будет наполнена уважением коллег, благодарностью учеников и любовью близких!

*С глубоким уважением и признательностью,
коллектив Института философии, политологии и религиоведения*

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абдрахманова Ботакөз – Алматы менеджмент университет (AlmaU), старший преподаватель

Абдилла Медет – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Ислам ғылымдары факультеті, магистр

Асильов Нуртаза Турабекович – Қазақстан Республикасының Ұлттық қорғаныс университеті, PhD

Аубакирова Құндызай Қыдырбаевна - Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, Ғылыми және халықаралық жобалар бөлімінің басшысы, PhD, қауымдастырылған профессор

Бадмаев Валерий Николаевич – Южный научный центр Российской академии наук РФ, ведущий научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Базашева Сымбат Еркиновна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, PhD докторант

Бекмаганбетова Мадина Сериковна – Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, PhD докторант

Булуктаев Юрий Очирович – Философия, саясаттану және дінтану институты, Салыстырмалы саяси зерттеулер орталығының бас ғылыми қызметкері, саяси ғылымдарының докторы, профессор

Дунаев Владимир Юрьевич – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Есбулатова Зарина - Университет КИМЭП, старший преподаватель

Елеусызбаева Назерке Мейранбайқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторанты

Ержанов Еркебұлан - Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университеті, саясаттану және әлеуметтік-философиялық пәндер кафедрасының аға оқытушысы, PhD

Жандосова Шолпан Мұлыкимановна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, PhD, ассоциированный профессор

Жамашев Азамат Шұтбаевич – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, аға оқытушы, PhD

Жумажанова Фарида Тоқановна – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасының ғылыми-инновациялық жұмыстар мен халықаралық байланыстар жөніндегі кафедра меңгерушісінің орынбасары, филология ғылымдарының кандидаты

Ибжарова Шолпан Айдаралиевна – Алматы менеджмент университет (AlmaU), кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Исаева Мейрамқұл Ибадуллаевна - Философия, саясаттану және дінтану институты, ғылыми қызметкер, PhD

Исмагамбетова Зухра Нурлановна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Карабаева Алия Гайратовна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Кәдіров Берік – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан университеті. жаратылыстану ғылымдарының магистрі

Курганская Валентина Дмитриевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Құрманбаева Ляззат Тулбаевна – Академия логистики и транспорта, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Қасабекова Еңлік Құралғазықызы – Философия, саясаттану және дінтану институты, аға ғылыми қызметкер, PhD

Құранбек Әсет Абайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Құрманалиева Айнұр Дүрбелеңқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор

Мәлік Галым - Асфендияров атындағы Қазақ Ұлттық медицина университеті, Қазақстан тарихы және әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры, PhD

Мейманхожа Нұрмұхаммед Рысбайұлы – Философия, саясаттану және дінтану институты, ғылыми қызметкер, PhD докторант

Нұрадин Гүлһан Болатқызы – М.Х. Дулати атындағы Тараз университеті, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Паридинова Ботагөз Жаппарқызы – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті, аға оқытушы, философия магистрі

Пархатжан Исламбек – Алматинская академия МВД им. М. Есбулатова, преподаватель кафедры кибербезопасности и информационных технологии

Сабитов Алмас Ғазизұлы – Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, аға оқытушы, PhD докторант

Сагикызы Аяжан – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Сатеришинов Бахытжан Меңлібекұлы – Философия, саясаттану және дінтану институты, бас ғылыми қызметкер, философия ғылымдарының докторы, профессор

Сейтахметова Наталья Львовна – академик НАН РК, Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Сүлейменов Пірімбек Муханбетович – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби орталығының директоры, саяси ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Токтарбекова Лаура Ниязбековна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, PhD

Турганбаева Жанара Жанатовна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, научный сотрудник, PhD

Чермухамбетов Ерлан Нурмухаметович – Философия, саясаттану және дінтану институты, PhD докторант

Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы – Философия, саясаттану және дінтану институты, Дінтану орталығының директоры, PhD

Шакенов Диас Павлович – Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека, соискатель на ученую степень доктора наук

Шатовал Юлия Васильевна – Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, доктор философских наук, ассоциированный профессор

OUR AUTHORS

Abdrakhmanova Botakoz – Almaty Management University (AlmaU), Senior Lecturer

Abdilla Medet – Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Faculty of Islamic sciences, Master

Assilov Nurtaza – National Defense University of the Republic of Kazakhstan, PhD

Aubakirova Kunduzay – Korkyt Ata Kyzylorda University, Head of the Department of Scientific and International Projects, PhD, Associate Professor

Badmaev Valery – Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Leading Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Bazasheva Symbat – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Bekmaganbetova Madina – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student

Buluktaev Yuri – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Chief Researcher, Doctor of Political Sciences, Professor

Chermukhambetov Erlan – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, PhD student

Dunaev Vladimir – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Ibzharova Sholpan – Almaty Management University (AlmaU), Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Ismagambetova Zukhra – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Issayeva Meiramkul – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Chief Researcher, Researcher, PhD

Karabayeva Aliya – Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Kadirov Berik – S. Amanzholov East Kazakhstan University, master of natural sciences

Kasabekova Yenlik – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Senior Researcher, PhD

Kuranbek Asset – Al-Farabi Kazakh National University, Head of the Department, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Kurmanaliyeva Ainura – Al-Farabi Kazakh National University, Head of the Department of Religious and Cultural Studies, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Kurganskaya Valentina – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK. Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Kurmanbaeva Lyazzat – Academy of Logistics and Transport, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Malik Galyim - Associate Professor of the Department of History of Kazakhstan and Social and Humanitarian Disciplines, Asfendiyarov Kazakh National Medical University, PhD

Meimankhoja Nurmukhammed – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Researcher, PhD student

Nuradin Gulkhan – M.Kh. DulatyTaraz University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Paridinova Botagoz – Korkyt Ata Kyzylorda University, Senior Lecturer, Master of Philosophy

Parkhatzhan Islambek – M. Yesbulatov Almaty Academy of the Ministry of Internal Affairs, Lecturer at the Department of Cybersecurity and Information Technology

Pirimbek Suleimenov – Al-Farabi Kazakh National University, Director of the Al-Farabi Center, Candidate of Political Sciences

Sabitov Almas – International IT University, Senior Lecturer, PhD student

Sagikyzy Ayazhan – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Satershinov Bakhytzhan Menlibekuly – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Seitakhmetova Natalya – Academician of the NAS RK, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Shagyrbai Almasbek – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Leading Researcher, PhD

Shakenov Dias – Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan, PhD doctoral candidate

Shapoval Yuliya – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor

Yesbulatova Zarina – KIMEP University, Senior Lecturer

Zhandossova Sholpan – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Chief Researcher, PhD, Associate Professor

Zhumazhanova Farida – Al-Farabi Kazakh National University, Deputy Head of the Department for Scientific and Innovation Work and International Relations of the Department of Middle East and South Asia, Candidate of Philosophical Sciences

Toktarbekova Laura – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Leading Researcher, PhD

Turganbaeva Zhanara – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the RK MHES CS, Researcher, PhD

Yeleussyzbayeva Nazerke – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Yerzhanov Erkebulan - Senior Lecturer of the Department of Political Science and Social and Philosophical Disciplines, Abai Kazakh National Pedagogical University, PhD

Zhamashev Azamat – Al-Farabi Kazakh National University, Senior Lecturer, PhD

CONTENT

KAZAKH PHILOSOPHY IN THE STREAM OF HISTORY

Mәлік F., Ержанов Е.Д., Kadirov B.

«Архетип пен семиосфера: қазақ философиясындағы шаманизм мен
сопылықтың когнитивтік сабақтастығы».....3

Zhamashev A., Kurmanaliyeva A., Yeleussyzbayeva N., Abdilla M.

Classification of Scientific Works Originating from the Kazakh Steppe.....18

HERITAGE OF AL-FARABI: TRANSLATIONS AND RESEARCH

Suleimenov P.M., Zhumazhanova F., Aubakirova K.K.

The Ethical Value System in the Interrelation of the Individual, Society,
and Civilization in Al-Farabi's Doctrine.....29

CULTURE. IDENTITY. JUSTICE

Ibzharova Sh.A., Abdrakhmanova B., Kurmanbaeva L., Yesbulatova Z.,

Kazakh Folklore and the Worldview: Traditions, Symbols, and Identity.....40

Issayeva M.I., Buluktaev Y. O., Chermukhambetov E. N., Assilov N.T.

National Kurultay – as a Continuation of the Tradition of Ancient Turkish Authority
(Comparative Analysis of the Experiences of Kazakhstan and Kyrgyzstan).....52

MODERN PHILOSOPHY

Dunaev V.Yu., Kurganskaya V.D., Sagikyzy A.

Phenomenology of intersubjectivity and cognitive architecture
of artificial intelligence.....61

Bazasheva S.E., Badmaev V.N., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G.

Philosophical Aspects of the Phenomenon of Gift Exchange: from Dystopia
to Poststructuralism.....73

Paridinova B., Sabitov A., Nuradin G., Kuranbek A.

Developing Design and Critical Thinking Skills in the Context of Philosophy.....84

RELIGIOUS STUDIES

Kasabekova Ye., Shagyrbai A., Satershinov B., Meimankhoja N.

The Main Aspects of the Religious Phenomenon in Public Consciousness.....93

Toktarbekova L.N., Seytakhmetova N.L., Zhandossova Sh.M.

Religious and Secular Paradigms of Justice.....108

Turganbaeva Zh.Zh., Parkhatzhan I.

Ontological and Phenomenological Foundations of Islamic Identity in Kazakhstan.....123

Shakenov D.P.

Faith-Based Sustainability in Postnormal Times:
The Value Paradigms of Christianity and Islam.....138

Shapoval Yu., Bekmaganbetova M.

Children in focus of the ISIS extremist organization: constructing a new mentality.....151

V.Yu. Dunaev - 70.....165

Our Authors.....167

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 Нұсіпова 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 Байтұрсынов 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 Меңдібекұлы**, 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); **Хейл Генри**, Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон қ., АҚШ); **Шынай Бюлент**, Бурса университетінің профессоры (Бурса қ., Түркия); **Шермухамедова Нигинахон Арслоновна**, Мирзо Улутбек 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: **Г. Нусипова**

Теруге 17.08.2025 ж. берілді. Басуға 24.09.2025 ж. қол қойылды.
Таралым 500 дана. Форматы 70x100¹/₁₆. 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 главного редактора: *Нурмуратов Серик Есентаевич*, доктор философских наук, профессор, руководитель Центра философии Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (г. Алматы, Казахстан).

Ответственный редактор: *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 Молдашевич*, 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); *Сатершинов Бахытжан Менлибекович*, 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); *Хейл Генри*, профессор Университета Дж. Вашингтона (г. Вашингтон, США); *Шынай Бюлент*, профессор Университета Бурса (г. Бурса, Турция); *Шермухамедова Нигинахон Арслоновна*, профессор Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улутбека, доктор философских наук (г. Ташкент, Узбекистан); *Фэн Юйцзянь*, профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); *Эшмент Беата*, профессор Гумбольдского университета (г. Берлин, Германия).

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хозяйственного ведения
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки
Министерства 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: *Г. Нусипова*

Сдано в набор 17.08.2025 г. Подписано в печать 24.09.2025 г.
Тираж 500 экз. Формат 70х100¹/₁₆. 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 Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan),

Deputy Chief Editor: *Nurmuratov Serik*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Center for Philosophy CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan).

Executive Editor: *Nusipova Gulnar*, PhD, Leading Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Abdildina Raushan, Doctor of Philosophical Sciences, 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 (Astana, 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 (Astana, Kazakhstan); *Bizhanov Akhan*, Doctor of Political Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan); *Kadyrzhanov Rustem*, Doctor of Philosophical Sciences, 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 Philosophical Sciences, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan); *Masalimova Aliya*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Astana, Kazakhstan); *Satershinov Bakhytzhon*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Researcher of the CS MSHE RK IPPSRS (Almaty, Kazakhstan).

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL:

Seidumanov Serik, Academician of the RK NAS, Chairman (Almaty, Kazakhstan), *Knysh 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 Philosophical Sciences, Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (Baku, Azerbaijan); *Hale Henry*, Professor of George Washington University (Washington, USA), *Shynay Bulent*, Professor of the University of Bursa (Bursa, Turkey); *Shermukhamedova Niginahon Arslonovna*, Doctor of Philosophical Sciences, 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: *G. Nussipova*

Submitted to the set on 17.08.2025. Signed in print on 24.09.2025.
Circulation of 500 copies. The format is 70x100¹/₁₆. Found.edit.page 11,25.

Printed in the printing house of IP "IMPULSE"
Kaskelen, KR Tauelsizdigine street 10 zhil, building 35.