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

ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

Том 24 № 1(93) 2026 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO-HUMANITARIAN STUDIES

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

ТАРИХ ТОЛҚЫНЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫ – КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОТОКЕ ИСТОРИИ

Аскерхан Н., Карипбаев Б.И.
Әбу Насыр әл-Фараби мұрасының Абай Құнанбайұлы шығармашылығымен сабақтастығы.....3

Sagikyzy A., Musa S., Meyrmanov A.D., Zhanabayeva D., Doskhozhina Zh.
The Origins of Humanistic Ideas in the Kazakh Worldview.....15

Конырбаева К.М., Омарова Г.С., Нысанбаев Ә., Чермухамбетов Е.Н.
Зар заман ақындарының философиялық толғаныстарының заманауи өзектілігі.....34

Дағарова Ж.Ө., Садуов Б.Н., Каратышканова К.Р., Манасова М. М.
Қазіргі заманғы қазақ ойшылдарының философиялық ізденістеріндегі тағдыр түсінігін салыстырмалы талдау.....47

ҒЫЛЫМНЫҢ МЕТАФИЗИКАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ – МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ

Севальников А.Ю.
Logos, Number, and Nature: the Philosophical and Theological Origins of Early Modern Science.....61

Нұрышева Г.Ж., Танатарова М.К.
Ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары: классикалық және қазіргі көзқарастар.....74

Борецкий О., Швыдко А.А.
Нужна ли искусственному интеллекту философия? (К вопросу о метафизике философского образования).88

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

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

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

2003 ж. шығарыла бастады

Жазылу көрсеткіші – 74671

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

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

ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

Том 24 № 1(93) 2026 г.

БІРЕГЕЙЛІК ФИЛОСОФИЯСЫ - ФИЛОСОФИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Нурмуратов С.Е., Барлыбаева Г.Г., Тасболат А.Ғ., Рахметова Ж.Ә.
Көпқырлы бірегейлік құбылысын философиялық зерделеудің әдіснамалық негіздері.....102

Коянбаева Г.Р., Кельдинова А.Б., Нусипова Г.И., Мадалиева Ж.К.
Множественная идентичность в современном казахстанском обществе: философские основания и ценностные ориентиры.....115

МӘДЕНИЕТ. ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ БАЙЛАНЫС – КУЛЬТУРА. ЦЕННОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Кожамжарова М.Ж. Аубакирова С.С., Салимова Р.С., Саги Е.
Толерантность как социокультурная универсалия....130

Мулдашева Г.Б., Тлеуханов Н.С., Катчекова Ш.Е., Пак Ю.В.
Семиосфера как показатель антропо-социокультурогенеза: философский анализ.....143

Шаукенова З.К.
Координация национальных моделей интеграции науки и образования в странах Центральной Азии: задачи, приоритеты, возможности, барьеры.....156

Gappassova A., Stamova R., Kakhimzhanova M.K., Sadykova T.M.
Cultural Adaptation of Kazakhs and Kyrgyz: from Traditional Society to Modern Civilization.....169

Наши авторы.....185

Our authors.....187

Content.....189

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

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

AL-FARABI
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 философским и политическим наукам (приказ Комитета от 05.07.2013 г. № 1033; приказ Комитета от 20.08.2013 г. № 1201).

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

ҒТАХР 21.15.47 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.01

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ АБАЙ ҚҰНАНБАЙҰЛЫ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

[1]Н. Аскерхан[*], [2]Б.И.Карипбаев
[1,2]Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті
(Қарағанды, Қазақстан)
[1]xnurgulan@mail.ru, [2]karipbaev@mail.ru

[1]N. Askerkhan, [2]B.I. Karipbayev
[1,2]Ye.A. Buketov Karaganda National Research University (Karaganda, Kazakhstan)
[1]xnurgulan@mail.ru, [2]karipbaev@mail.ru

***Сілтеме**:* Аскерхан Н., Карипбаев Б.И. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасының Абай Құнанбайұлы шығармашылығымен сабақтастығы // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – 3-14 бб.

Аңдатпа. Бұл мақала қазақ философиясы мен мәдениетінің дамуына зор ықпал еткен түркі-ислам өркениетінің екі ірі тұлғасы – Әбу Насыр әл-Фараби (870–950) мен Абай Құнанбаевтың (1845–1904) философиялық идеяларын салыстырмалы тұрғыдан талдауға арналған. Зерттеудің басты мақсаты – олардың ілімдерінің ортақ дүниетанымдық негіздерін анықтап, XIX ғасырдағы қазақ ағартушылығы мен классикалық ислам философиясын байланыстыратын рухани сабақтастықты айқындау. Жұмыста әл-Фарабидің «Ізгі қала» мен «Ізгі адам» тұжырымдамалары жан-жақты қарастырылады. Бұл білім қоғамның үйлесімді дамуы мен жеке тұлғаның кемелдікке жетуіне негіз болатын негізгі құндылықтар ретінде ақыл, мораль, тәрбие және ортақ игілік алға тартылады. Сондай-ақ, еңбек пен ар-ожданды, сенім мен ақылды біртұтас үйлестіретін Абайдың «толық адам» концепциясы талданып, оның философиялық мазмұны айқындалады. Екі ойшылдың да еңбектерінде білімнің, тәрбие мен еңбектің әлеуметтік маңыздылығы және сенім мен ақылдың үйлесімді байланысы ерекше мәнге ие екендігі көрсетіледі. Салыстырмалы талдау нәтижесінде әл-Фараби әділетке негізделген қоғамның әмбебап үлгісін теориялық тұрғыдан қалыптастырған ойшыл ретінде танылады. Ал Абай осы идеяларды қазақ халқының XIX ғасырдағы тарихи-әлеуметтік жағдайына бейімдеп, ұлттық мәдениетке лайықтап іске асырушы ретінде сипатталады. Әл-Фараби мен Абайдың философиялық мұралары бір-бірін толықтыратын, дәстүр мен жаңашылдықты үйлестіретін ортақ рухани жүйе ретінде бағаланады.

Кілт сөздер: фальсафа, Абай, дүниетаным, әл-Фараби, дін, кемелдік, руханият, әдебиет, перипатетизм, ислам.

*Автор-корреспондент: Н. Аскерхан, xnurgulan@mail.ru

Кіріспе

Қазақ және жалпы түркі-мұсылман философиялық ойының тарихын екі ұлы тұлғасыз елестету мүмкін емес. Олар – ислам шығысында Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанған Әбу Насыр әл-Фараби және қазақ халқының ар-ожданына айналған ұлы ойшыл, ақын әрі ағартушы Абай Құнанбайұлы. Бұл екі данышпанның рухани туыстығы ең алдымен адамгершілік құндылықтарды дәріптеуінде, шындықты іздеуде, адам мен қоғамды жетілдіру идеяларын ұсынуында көрініс табады. Дәуірлік, мәдени және шығармашылық тұрғыдағы айырмашылықтарға қарамастан, әл-Фараби мен Абайдың мұралары түркі әлемінің терең рухани бағдарларын бейнелейтін біртұтас философиялық кеңістікке тоғысады. Қазақстан мен тұтас түркі-ислам әлемінің философиялық дәстүрлері өз заманының дүниетанымдық ізденістерін ғана емес, сонымен қатар рухани-мәдени дамудың әмбебап негіздерін қалыптастырған осы ұлы ойшылдардың ықпалымен жетілді.

Әл-Фараби Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» ретінде бүкіл әлемге танылды және ислам өркениетінің ең ірі философтарының бірі болды. Оның еңбектері антикалық философиялық мұраны исламдық рухани дәстүрлермен ұштастырып, Шығыс перипатетизмінің негізін қалады. Ойшылдың философиялық ізденістерінің өзегінде адамның мәні, білім мен танымның мақсаттары, «ізгі қоғамның» табиғаты секілді мәселелер тұрды. Бұл идеялар мұсылман шығысына ғана емес, жалпы әлемдік интеллектуалдық дәстүрге де терең ықпал етті. Абай Құнанбайұлы XIX ғасырдағы қазақ философиялық ойының символы ретінде айрықша орын алады. Оның шығармашылығы, әсіресе «Қара сөздерінде» көрініс тапқан ойлары, күрделі әлеуметтік-тарихи үдерістердің айнасы болды. Олардың қатарында дәстүрлі қоғамдық жүйенің дағдарысы, отаршылдық қысым және ұлттық бірегейлікті іздеу сияқты құбылыстарды атауға болады. Дегенмен Абай қоғамды сынаумен шектелмей, ақыл, сенім, еңбек пен ар-ожданды негізгі категорияларға айналдырған тұтас адамгершілік-философиялық бағдарлар жүйесін ұсынды.

Әл-Фараби мұрасы мен Абай дүниетанымы арасындағы сабақтастықты зерделеу қазақ мәдениетіндегі философиялық дәстүрлердің тарихи жалғастығын тануға мүмкіндік береді. Бұл екі ойшыл рухани бір тізбектің ажырамас буындары іспетті: әл-Фараби – әмбебап философиялық жүйенің негізін қалаушы, ал Абай – оның ұлттық сипаттағы ізбасары әрі практикалық жалғастырушысы. Олардың идеяларын талдау Қазақстандағы философиялық ойдың тарихи эволюциясын айқындап қана қоймай, адамгершілік, руханият пен білім беру мәселелерінің мың жыл бұрынғыдай бүгінгі күнде де өзекті екенін дәлелдейді. Әл-Фараби антикалық грек философиясын, әсіресе Аристотель мен Платон мұраларын исламдық рухани дәстүрлермен органикалық үйлестіре білді. «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары», «Бақытқа жету туралы трактат» сынды еңбектерінде ол адам мен қоғамды адамгершілік тұрғыдан жетілдіру мәселелерін философиялық ойлау өзегіне айналдырды.

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

Зерттеу әдістері

Мәтін негізінен тарихи-философиялық зерттеу әдісін қолданады. Бұл әдіс келесідей элементтерді қамтиды: Деректану – әл-Фарабидің философиялық трактаттарын, Абайдың қара сөздері мен өлеңдерін, сондай-ақ қазақ мәдениетінің рухани артефактілерін талдау; салыстырмалы талдау жүйесі – әл-Фараби мен Абайдың дүниетанымдық көзқарастарының өзара сабақтастығы мен ықпалын анықтау; контекстуалды талдау – философиялық идеялардың тарихи, әлеуметтік және мәдени контексте, атап айтқанда исламдық философия, шығыс перипатетизмі мен қазақ қоғамы аясында қалай дамығанын зерттеу; герменевтика – Абайдың шығармаларын және әл-Фарабидің еңбектерін түсіндіру арқылы олардың терең мағыналарын ашу. Сонымен қатар жалпы философиялық әдістер – синтез, аналогия, абстракция әдістері қолданылады.

Әл-Фараби мен Абай Құнанбайұлының идеялық ортақтықтары

Әл-Фараби өзінің әйгілі «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы» трактатында қоғамның басты мақсаты – адамдарды бақытқа жеткізуге қолайлы жағдай жасау деп түсіндіреді. Оның пікірінше, шынайы бақыт тек ізгілік пен білім арқылы мүмкін. Бұл тұрғыда «ізгі адам» (аль-инсан аль-камиль) әл-Фарабидің пікірінде өз ақыл-ойын және адамгершілік қасиеттерін жеке игілікке ғана емес, қоғаммен үйлесімде ортақ игілік жолына жұмсайтын тұлға болып табылады [1]. Егер әл-Фараби жүйесінде «ізгі қала тұрғыны» – білім мен әділдікке сүйеніп ортақ игілікке қызмет ететін үлгілі тұлға болса, Абай мұрасында «толық адам» – өз халқына өнеге болатын, ар-ожданды, еңбекқорлықты, ақылды және сенімді біртұтас қасиетке айналдыратын мінсіз адам бейнесі.

Абай философиясының іргелі ұғымдарының бірі – «толық адам» категориясы. Бұл ұғым арқылы ол ақыл, сенім, мораль және еңбекқорлықтың үйлесімді тұтастығын бойына сіңірген тұлғаны сипаттады. Абай үшін «толық адам» – әрбір қазақ тек өзіне ғана емес, сонымен бірге қоғамға да пайда келтіруді мақсат тұтатын ең жоғарғы идеалдың көрінісі болды. Ойшылдың 17-қара сөзінен ақыл, қайрат, жүректің өзара маңыздылығы тұжырымдамада Абай адамның шынайы кемелдігі білім, қайрат, адамгершіліктен тыс мүмкін еместігін айқын көрсетеді. Оның ойлары әл-Фарабидің философиялық жүйесіне жақын: шығыс перипатетигі де адам ақыл-ой мен ізгілікті бірлікте жүзеге асырғанда ғана «ізгілікке» жетеді деп санаған.

Абай Құнанбайұлы қазақ халқының тағдыры үшін аса күрделі XIX ғасырда өмір сүрді. Бұл кезеңде Ресей империясының отаршылдық саясаты дәстүрлі көшпелі өмір салтының ыдырауына әкеліп, қоғамда әлеуметтік теңсіздіктің күшеюі, моральдық құндылықтардың әлсіреуі, жалқаулық, қызғаныш пен тұрмыстық қақтығыстардың белең алуы байқалды. Осындай тарихи жағдайда Абай халықты ағартуға, білім мен адамгершілік жаңғыруға жетелеуді өзінің басты миссиясы деп таныды. Оның «Қара сөздері» өмірдің мәні, ақыл-ойдың, сенім

мен адамгершіліктің рөлі туралы терең сұрақтарға жауап іздеген философиялық трактат дәрежесіне көтерілді. Абайдың негізгі қағидаларының бірі – білімнің тәрбиемен ұштасуы қажеттігі. Жиырма бесінші сөзінде ол: «Адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озады» – деп жазады [2]. Бұл ой әл-Фарабидің тұжырымдарымен үндес: ол да моральдық тектілікпен сабақтаспаған ғылым адамды шынайы бақытқа жеткізе алмайды деп түсіндірген.

Абай жалқаулық пен уақытты бос өткізу мәселесіне айрықша көңіл бөлді. Оның «Бес нәрседен қашық бол, бес нәрсеге асық бол» өсиетінде: «Өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ – бес дұшпаның білсеңіз» – деп көрсетіледі. Бұл жерде біз әл-Фарабидің адам тұлғасы ізгілікке ұмтылып, жамандықтан бас тарту арқылы қалыптасады деген идеясының нақты моральдық-практикалық жалғасын көреміз. Сонымен қатар, Абай дінді маңызды моральдық бағдар ретінде қарастырды, алайда ол соқыр сенім мен догмадан іргесін аулақ салады бірақ оның маңыздылығын көрсету үшін «Алланың өзі де рас, сөзі де рас. Рас сөз еш уақытта жалғыз болмайды» – деп атап өтеді. Бұл ұстаным әл-Фарабидің философия мен ислам теологиясын біріктіруге бағытталған талпыныстарымен толық үндеседі.

Абай мен әл-Фарабидің философиясы тек қоғамдағы әлеуметтік мәселелерді бейнелеу ғана емес, сонымен бірге әл-Фараби ілімдерімен терең сабақтас адамгершілік бағдарлардың жүйесі болып табылады. Егер әл-Фараби ақыл мен ізгіліктің негізінде бақыттың әмбебап тұжырымдамасын ұсынса, Абай осы идеяны XIX ғасырдағы қазақ қоғамының нақты тарихи-әлеуметтік жағдайына бейімдеп, оны білім, еңбек, ар-ождан және сенім категориялары арқылы толықтырды. Нәтижесінде, оның дүниетанымы әл-Фарабидің «ізгі қоғам» идеясын практикалық деңгейде жүзеге асырудың ұлттық үлгісіне айналды.

Әл-Фарабидің де, Абайдың да философиялық жүйесінде ақыл-ой адам тұлғасының құрылымында орталық орын алады. Әл-Фараби ақылды «шындыққа бағыттаушы күш» ретінде қарастырды. Оның түсіндіруінше, ақыл арқылы адам әлемді танып, жақсылық пен жамандықты айыра алады. «Бақытқа жол сілтеу» трактатында ойшыл адамның табиғаты бойынша кемелдікке ұмтылатынын, ал бұл кемелдікке жету жолы тек интеллектуалды қабілеттерді дамыту арқылы мүмкін болатынын атап көрсетеді. Ақыл адамға ғалам заңдылықтарын түсінуге ғана емес, сонымен бірге әркім бақытқа жете алатын әділетті қоғам құруға мүмкіндік береді. Абай осы идеяны жалғастырып, оны нақты моральдық-әлеуметтік мазмұнмен толықтырды. Оның «ақыл мен ғылым – адамзаттың негізі» деген ойы ерекше мәнге ие. Абай үшін ақыл – абстрактілі категория емес, халықтың тағдырын өзгерте алатын практикалық күш. Дәстүрлі өмір салты дағдарысқа ұшыраған жағдайда ол ағарту мен ғылымды қазақ қоғамының жаңғыруына бастайтын негізгі жол деп қарастырды. Осы тұрғыда, әл-Фараби ақылды әмбебап философиялық деңгейде қарастырса, Абай оның ұлт үшін нақты тарихи рөлін ашып көрсетті. Білім мен ғылымнан айырылған халықтың дамуда артта қалуы заңдылық деп санады. Бұл жерде нәзік айырмашылық байқалады: әл-Фарабиде ақыл – жалпыадамзаттық бақытқа жетудің әмбебап құралы болса,

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

Абайда ол – қазақ қоғамын моральдық және мәдени тұрғыдан оятудың негізгі тетігі. Дегенмен екі ойшылда да ақыл этикадан бөлінбейді, мақсат игілікке бағытталуы тиіс деген [3].

Әл-Фараби білімді адамгершіліктен бөліп қарастыруға болмайтынын қатаң ескертті. Оның пікірінше, адамгершіліктен айырылған білім тек пайдасыз ғана емес, қоғамға қауіпті де болуы мүмкін. «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде ол адамгершіліксіз ғалымды қоғамды бұлдіретін зұлымдықтың қайнар көзіне теңеді. Осы себепті, нағыз білім ізгілікпен ұштасып, адамдардың игілігіне қызмет етуі қажет деп тұжырымдады. Абай да бұл ұстанымды өз «Қара сөздерінде» терең өрбітті. Оның адамзаттың белгісі ары екендігі жайлы айтылатын пікірлері адамгершілікті жеке тұлғаның құндылығының басты өлшемі ретінде қояды. Абай үшін адам байлыққа немесе білімге ие болуы мүмкін, бірақ егер ол ар-намыс пен ар-ожданнан айырылса, онда оның адамдық қадір-қасиеті жойылады. Жетінші сөзінде ол замандастарын ар-ожданнан айрылып, материалдық мүддені бәрінен жоғары қойғаны үшін сынады.

Екі ойшыл да шынайы білімнің ізгілікпен сабақтас болуы тиіс екенін ерекше атап өтеді. Әл-Фарабиде адамгершілік «ізгі қаланың» философиялық құрылымына енсе, Абай оны халықтың күнделікті өмірлік тәжірибесі арқылы сипаттады: адалдық, қарапайымдылық, еңбекқорлық сияқты құндылықтар жалқаулыққа, қызғанышқа және өзімшілдікке қарсы қойылады. Әл-Фараби ақыл мен ізгілікті адам және қоғам бақытының жалпы шарттары ретінде теориялық деңгейде негіздеді. Абай бұл теорияны ұлттық контексте нақтылап, қазақ қоғамының әлсіз тұстарын сынай отырып, моральдық және мәдени жаңғырудың жолын көрсетті. Бұл параллель бүгінгі күн үшін де өзекті. Жаһандану мен ғылыми-техникалық прогресс дәуірінде білімнің өзі бақыт пен әділеттілікті қамтамасыз етпейді. Қазіргі заман сын-қатерлері – экологиялық дағдарыстар, әлеуметтік теңсіздік, қақтығыстар – әл-Фараби мен Абайдың ойларының өміршеңдігін дәлелдейді: моральсыз ақыл жойқындыққа ұласады, ал этикамен ұштасқан ақыл ғана адам мен қоғамды кемелдікке жеткізе алады.

Әл-Фараби өзінің «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» адам табиғатынан қоғамдық болмыс иесі екенін тұжырымдайды. Оның пікірінше, жеке адам шынайы бақытқа жалғыз жете алмайды; мұндай кемелдік тек әрбір мүшесі өз функциясын орындайтын қоғамдастықта мүмкін болады. Дене мүшелері бүкіл ағзаның өміршеңдігі үшін үйлесімді әрекет ететіні сияқты, адамдар да «ізгі қаланың» игілігі үшін қызмет етуі тиіс. Әл-Фараби мемлекет басшысы – философтың ерекше рөлін атап өткенмен, қоғамдағы әрбір адамның маңызын да жоғары бағалады: қолөнерші, ғалым, жауынгер, диқандардың еңбегі ортақ игіліктің құрамдас бөлігі болып саналады [4]. Оның тұжырымдауынша, жеке тұлғаның әлеуметтік құндылығы байлықпен немесе дәрежемен емес, жалпы игілікке қосқан үлесімен өлшенеді.

Абай Құнанбайұлы бұл идеяны жалғастыра отырып, оған ұлттық сипат дарытты. Оның «толық адам» концепциясы шынайы тұлғаның өзімшіл бола алмайтынын көрсетеді. Өлең жолдарында Абай: «Адамзаттың бәрін сүй

бауырым деп» деп жазады. Яғни, Абай үшін тек өз мүддесі үшін өмір сүретін, ашкөздік пен нәпсіге берілген адам қоғамға қауіпті саналады. Абай байлықты орынсыз ысырап ететіндерді, мақтан үшін өмір сүретіндерді сынап, «Бес нәрсеге асық бол» деп еңбекке, ғылымға және ар-ожданға ұмтылуды талап етеді. Оның түсінігінде, адам өзіне ғана емес, халқына да пайда әкелуі қажет. Егер әл-Фараби әлеуметтік игілікті «қаланың» абстрактілі моделінде қарастырса, Абай оны қазақ қоғамының нақты мәселелерімен – жалқаулық, қызғаныш, білімге ұмтылмаушылықпен байланыстырды. Әл-Фараби бұл "қаланың" басшысы – философ-патша болуы керек деп есептейді, ол ақыл мен білімнің шыңына жеткен кемел тұлға. Ізгі қала тұрғындары – бірін-бірі қолдайтын, ізгі істерге ұмтылатын, әркім өз орнын білетін адамдар.

Әл-Фараби нақты тарихи қоғамды емес, жалпыадамзаттық, әмбебап қағидаттарға негізделген моральдық-этикалық және саяси жүйені сипаттауға тырысты. Оның мақсаты – қоғамдық кемелденудің логикалық және рационалды жолын көрсету болды. Бұл – қоғамдағы кемшіліктерді емес, жетілудің ең жоғарғы нүктесін көрсетуге бағытталған ғылыми-философиялық тәсіл. Абай Құнанбайұлының философиясы, Фарабидің іргелі қағидаларын қабылдай отырып, оны XIX ғасырдағы қазақ даласының күрделі әлеуметтік-экономикалық және моральдық-психологиялық жағдайына бейімдеді. Абайға абстрактілі қала емес, нақты ауыл және оның тұрғындарының қасиеттері маңызды болды. Абай Фарабидің ізгілік мұраттарына жетуге кедергі болатын нақты кеселдерді ашық айыптау арқылы іске асты. Оның «Отыз сегізінші сөзінде» айыптаған қазақ бойындағы «бес дұшпан» – өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ – Фарабидің «адасқан қалалар» қатарындағы тоғышарлық пен надандықтың жергілікті көріністері. Абайда жалқаулық бұл кеселді еңбекқорлыққа қарсы қояды, ал Фарабиде – әрекет етуге, ғылымға ұмтылуға. Абайда «Еріншектік – күллі дүниедегі өнер-білім, ғылым-хақиқат атаулының дұшпаны» деп, оны ізгілікке жету жолындағы ең үлкен бөгет санайды, ал қызғаныш Фарабидің «Ізгі қаладағы» өзара көмек пен әділеттілік қағидаларына қарама-қайшы. Абайдың сынында, руаралық араздық, дау-жанжалдардың артында осы қызғаныш пен күншілдік тұрады. Білімге ұмтылмаушылық болса Абайда «Ғылым таппай мақтанба» деп, Фараби философиясының негізгі тірегі – ақыл мен білімді жоғары қою қағидасын насихаттайды.

Абайдың шақыртуларында білімсіздік – тек жеке бастың ғана емес, бүкіл қоғамның тоқырауына әкеледі. Әл-Фараби философиясының негізгі құндылығы – идеалды мемлекеттің моделін ұсынуында. Бұл – кейінгі ойшылдар үшін үлгі болған, ақылға негізделген тұтас теория. Ал, Абайдың ұлылығы – осы әмбебап идеалистік қағидаларды алып, оны өзі өмір сүрген нақты әлеуметтік ортаға қолдануында. Абай Фарабидің бақытқа жету туралы қағидасын нақтылап, «Толық адам» болу үшін әр қазақ өз бойындағы жоғарыда аталған теріс мінездерден арылу керектігін талап етті. Фараби абстрактілі түрде «надан қала» мен «ізгі қаланы» салыстырса, Абай қазақ қоғамының өзін іштей «ізгілікке ұмтылғандар» және «надандықтың құрбандары» деп екіге бөлді. Осылайша,

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

екі ғұлама да бір мақсатты – адам мен қоғамды кемелдендіруді көздеді, бірақ әртүрлі тарихи кезеңдерге сәйкес теориялық және практикалық деңгейде қызмет етті. Бұл – идеяның мың жылдық дамуы және оның жергілікті мәдениеттегі нақты көрінісі. Осылайша, екі ойшылдың да көзқарасында адамның әлеуметтік құндылығы оның ортақ мүддеге қосқан үлесімен айқындалады. Екі ойшыл да адамның адамгершілік кемелдікке ұмтылуын, ақыл мен білімді адамзат болмысының іргетасы ретінде тануды, жеке тұлғаның тәрбиесі мен оның қоғамға тигізер пайдасының маңызын ерекше атап көрсетеді. Әл-Фараби ислам философиясында айрықша орын алады. Догматикалық бағыттан өзгеше түрде ол дін мен философияны қарама-қарсы қоймай, керісінше бірін-бірі толықтыратын құбылыс деп көрсетті [5]. Оның түсіндіруінде дін – көпшілікке түсінікті форма, ал философия – ақиқатқа ұмтылудың рационалды жолы. Бірақ олардың мақсаты ортақ: адамды ізгілік пен бақытқа жеткізу. Ол сенімнің мәні соқыр қабылдауда емес, ақыл арқылы бекіп, адамгершілік кемелдікке ықпал етуінде деп білді. Абай бұл ойды халыққа қарапайым тілмен жеткізді. Бірақ ол бірден-ақ сенімнің әрекетпен, адамгершілікпен және ақылмен бекітілмесе, мәнсіз болатынын ескертеді. Абай дінді тек сыртқы ғұрып ретінде қабылдап, оны моральдық өмірге енгізбейтіндерді қатты сынға алды. Осылайша, Абай үшін дін – тек ғұрыптар жиынтығы емес, ақыл мен адамгершілікпен сабақтас рухани тазару жолы. Бұл тұрғыда ол әл-Фарабидің желісін жалғастырады: сенім мен ақыл қатар жүруі тиіс. Егер олар ажыратылса, фанатизм (ақылсыз сенім) немесе суық рационализм (сенімсіз ақыл) пайда болады.

Екі ойшыл да адамды тұйық жаратылыс емес, қоғам мен рухани әлемнің ажырамас бөлігі ретінде сипаттайды. Әл-Фараби үшін тұлғаның әлеуметтік маңызы оның «ізгі қаладағы» қызметінде көрінсе, Абай үшін ол – өзгеге үлгі болып, тәлімгерлікке жетелейтін «толық адам» бейнесінде көрініс тапты. Діни-философиялық тұрғыдан екеуі де бір пікірде: сенім мен ақыл өзара ажырамауы қажет. Әл-Фараби мұны философиялық негізде дәлелдесе, Абай оны халыққа поэтикалық әрі тәрбиелік тұрғыда түсіндірді. Олардың ілімдері философиялық сабақтастықты танытады: әмбебап теориялық үлгіден – ұлттық моральдық және ағартушылық тәжірибеге дейін. Сондықтан бұл идеялар тарихи маңызымен қатар, қазіргі заманда да құндылығын сақтайды. Өйткені ғылым, мораль және сенімнің үйлесімді бірлігі адамзаттың кемел дамуы үшін бүгін де шешуші рөл атқарады.

Абай Құнанбайұлының философиялық көзқарастары үш негізгі арнаны тоғыс-тырды: дәстүрлі қазақ мәдениеті, Шығыс философиясы мен поэзиясы және Батыс өркениетіне жол ашқан орыс мәдениеті. Дәл осы синтез Абайдың тұлғасын ұлттық философия тарихындағы айрықша құбылысқа айналдырды. Абай дүниетанымының негізгі шығармашылық манифесі болған «Қара сөздері» тек моральдық-дидактикалық жинақ ретінде ғана емес, прозалық стильде жазылған толыққанды әлеуметтік-философиялық трактат ретінде бағалауға болады. «Қара сөздер» ақынның көркемдік қуатын ғана емес, оның философиялық ойлау жүйесін де айқын көрсетеді және әлеуметтік, тәрбиелік әрі танымдық тұрғыдан аса маңызды орынға ие.

Әл-Фараби мен Абай ойлары арасындағы идеялық сабақтастық байқалғанымен, олардың философиялық ұстанымдарында елеулі айырмашылықтар бар. Әл-Фараби Платон дәстүрін жалғастырып, адамның идеалын иерархиялық «Ізгі қала» тұжырымдамасында қарастырды. Оның ойынша, адамның кемелдігі ең алдымен оның қоғамдағы орны мен әлеуметтік міндеттерімен анықталады [6]. Ал Абайдың дүниетанымында басты назар жеке адамның өзіндік адамгершілік жетілуіне аударылды. Бұл айырмашылық тарихи-әлеуметтік контекстпен түсіндіріледі: Әл-Фараби ислам өркениетінің өркендеу кезеңінде, империялық ой кеңінен дамыған дәуірде өмір сүрсе, Абай рулық қоғамның ыдырауы мен дағдарысы жағдайында өмір сүрді. Сондықтан оның философиясы персоналистік әрі моральдық-императивті сипатқа ие болды. Мұндай өзгеріс қазақ философиялық ойындағы перипатетикалық дәстүрдің тарихи бейімделуін түсінудің кілті болып табылады. Әл-Фараби «екінші ұстаз» ретінде философияны негізінен даналар мен таңдаулыларға арнаса, Абай өзінің халқының құлдырауын көре отырып, философиялық ойды баршаға түсінікті етуге ұмтылды. Ол халыққа жақын фольклорлық бейнелерді, діни уағызға жақын тіл мен қарапайым формаларды пайдаланды. Осы арқылы ол философияны тек интеллектуалдық элитаға ғана емес, бүкіл халыққа арнады. Бұл құбылыс бір идеологиялық дәстүрдің тарихи жағдайларға бейімделу арқылы түрлі аудиторияға әрқилы қызмет ете алатынын айқын көрсетеді. Әбу Насыр әл-Фараби мен Абай Құнанбаевтың философиялық мұрасын салыстыру түркі-ислам әлемінің екі ұлы ойшылы арасындағы терең сабақтастық пен рухани байланысты айқын көрсетеді. Мың жылға жуық уақыттық алшақтық пен әртүрлі тарихи-мәдени жағдайларға қарамастан, олардың еңбектерінде негізгі ұстанымдардың айқын ұқсастығы сақталған.

Ойшылдар адамның адамгершілік кемелдікке ұмтылуын, ақыл мен білімді адамзат болмысының іргетасы ретінде тануды, жеке тұлғаның тәрбиесі мен оның қоғамға тигізер пайдасының маңызын ерекше атап көрсетеді. Әл-Фараби де, Абай да адамды басқа тіршілік иелерінен ерекшелейтін ең абзал қасиет – ақыл екенін үнемі алға тартады. Әл-Фарабидің «екінші ұстаз» атануына себеп болған Аристотельдің ізімен дамыған логикалық және рационалдық таным оның бүкіл философиясының өзегін құрайды. Ол ақылды «потенциалды интеллект», «актуалды интеллект» сияқты сатыларға бөле отырып, адамның білім арқылы кемелдену жолын ғылыми негізде дәлелдейді. Әл-Фарабидің пікірінше, ақыл – адамды шын бақытқа бастайтын басты құрал. Ал, Абай өз қара сөздерінде: «Адамның ғылымы, білімі хақиқатқа, растыққа құмар болып, әр нәрсенің түбін, хикметін білмекке ынтықтықпен табылады» дейді. Бұл – әл-Фарабидің рационалдық танымға негізделген ғылымды жоғары қою дәстүрін жаңа тарихи жағдайда жалғастыруы. Екеуі де ғылым мен білімнің мақсаты – ең алдымен Жаратушыны тану екенін, осы арқылы адам өмірдің мәнін тауып, дұрыс жолмен жүре алатынын атап көрсетеді. Екі ойшылдың да мұраты – жеке тұлғаның кемелденуі арқылы ізгі қоғам құру. Әл-Фараби өзінің әлеуметтік-саяси ілімінде «Ізгі қала» (Әл-Мәдина әл-Фадила) тұжырымдамасын ұсынады. Бұл қоғамды басқаруды толық кемелденген, дана, философ-патша басқаруы керек

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

деп есептейді. Бұл қаланың тұрғындары бақытқа жетуді мақсат етеді, ал оған жетудің жолы – өзара көмек, әділеттілік және ғылымға талпыныс. Абай бұл ізгі мұратты «толық адам» концепциясымен ұштастырады. Абайдың «толық адам» ілімі Фарабидің «Ізгі қала» тұрғындарының ең кемелденген үлгісі (камили инсани) туралы танымының тікелей жалғасы.

Толық адам – ақылы, қайраты және жүрегі үйлесім тапқан, имандылық пен адамгершілікті өмірлік ұстаным еткен тұлға. Мұндай тұлғалар біріккенде ғана әділетті, бақытты, берекелі қоғам орнайды. Екі ғұлама да қоғамдық әділетсіздіктерге, надандыққа, ғафылдыққа қарсы күресуді өз шығармашылығының өзегі етті. Сондай-ақ екі автор да сенім мен философияның үйлесімді бірлігін өмірлік қағида ретінде ұсынады. Әл-Фараби әмбебап философ ретінде әділеттілікке, үйлесім мен ортақ игілікке қызмет ететін ізгі қоғамның қажеттілігін теориялық тұрғыдан негіздеді. Оның «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары» мен «Ізгі адам» туралы тұжырымдамалары исламдық және жалпыәлемдік философияның даму бағытын айқындады. Ойшылдың пікірінше, бақытқа жету тек ақыл, мораль және қоғамдық ынтымақтастық арқылы мүмкін. Абай әл-Фарабидің осы идеяларын жаңғыртып, XIX ғасырдағы қазақ қоғамының әлеуметтік дағдарысы жағдайында оларды практикалық деңгейде іске асырды. Оның «Қара сөздері» мен поэзиялық шығармашылығы философтарға емес, қарапайым халыққа арналды. Қарапайым да терең ойлы нұсқаулар арқылы Абай қоғамда жауапкершілік сезімін, білім мен еңбекке ұмтылысты, ақылға негізделген сенім мен моральдық өзін-өзі жетілдіруді оятуға тырысты. Оның «толық адам» концепциясы – әл-Фарабидің «ізгі адам» идеалының ұлттық мазмұнмен практикалық бейнесі сабақтаса түседі.

Қорытынды

Қазіргі қазақ философиясы өзінің өзіндік ерекшелігін сезіне отырып, заман ағысымен сәйкес «еуразиялық» сипатқа да ие болуда. Ежелгі грек және ислам ойларын синтездей білген әл-Фарабидің тәжірибесін қазіргі Қазақстандағы «диалогтық философияның» алғашқы үлгісі ретінде қарастыруға болады. Жүргізілген талдау бірқатар маңызды қорытынды жасауға мүмкіндік береді. Шығыс перипатетизмі өзінің аса ірі өкілі – әл-Фараби тұлғасында қазақ философиясы үшін тек тарихи негіз ғана емес, сонымен бірге Абай Құнанбаев шығармашылығында айқын көрініс тапқан тұжырымдамалық тірек болып табылады. Екі ойшылдың еңбектерінде негізгі философиялық категорияларда сабақтастық байқалады: адамның кемелдікке ұмтылысы, қоғамның ізгілікке бағытталуы, сондай-ақ этикалық және метафизикалық қағидаттардың тұтастығы.

Сонымен қатар, қазақ философиясы өзін тірі және бейімделгіш дәстүр ретінде танытты. Ол Шығыс перипатетизмін шығармашылық тұрғыдан қайта ойлап, жаңа мазмұнмен толықтырды: ұжымдық идеалдан жеке тұлғаның адамгершілік жетілуіне басымдық берді; академиялық трактат формасынан халыққа түсінікті Абайдың «Қара сөздер» үлгісіне ауысты. Бұл трансформация

үдерісі қазақ ойының икемділігін ғана емес, сонымен бірге оның қазіргі еуразиялық идеялар үшін берік іргетас бола алатынын көрсетеді. Абайдың «толық адам» тұжырымдамасы әл-Фарабидің «ізгі адам» идеясының ұлттық контексттегі көрінісімен сабақтас болып келеді. Екі ойшылдың көзқарастары өзара тығыз: әл-Фараби үйлесімді қоғам мен кемел тұлғаның теориялық моделін ұсынса, Абай осы үлгіні XIX ғасырдағы қазақ халқының нақты әлеуметтік және адамгершілік мәселелеріне бейімдеді.

Әл-Фараби де, Абай да шынайы бақыттың негізі тәрбие, еңбек, ақыл мен сенімде жатқанын ерекше атап көрсетті. Егер әл-Фараби бұл қағидалардың философиялық іргетасын қалап, теориялық жүйесін жасаса, Абай оны өз халқының күнделікті өмірімен сабақтастырып, тәлімгерлік мәні зор практикалық бағдарға айналдырды. Айрықша назар аударатын жайт – екі ойшылдың да адамгершіліктен айырылған білімді қатты сынға алуы. Әл-Фараби үшін бұл ғылымның моральсыз жағдайда қауіпті күшке айналатынын ескерткен теориялық қағида болса, Абай үшін ол өз дәуіріндегі ар-ұжданынан айырылып, тек материалдық пайдаға ұмтылған адамдарға бағытталған өткір сын болды. Түйіндей келе, әл-Фараби мен Абайдың философиялық мұралары арасындағы сабақтастық тек теориялық ұқсастық емес, ол – түркі-ислам дүниетанымындағы рухани-этикалық үздіксіздіктің айғағы. Олардың ілімдері ұлттық мәдениетіміздің мың жылдық терең тамырын, білімге, адамгершілікке және әділеттілікке негізделген мәңгілік құндылықтарды тасымалдап, бүгінгі ұрпаққа жеткізуде. Олардың ортақ тұжырымы: жеке тұлға мен қоғамның кемелдігі тек ақыл мен мораль бірлігінде ғана мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби мен Абайдың философиялық мұрасы бір рухани дәстүрдің қос шыңы болып табылады. Әл-Фараби қазақ пен исламдық ойды әлемдік философия контексіне енгізетін әмбебап биік деңгейде танылса, Абай сол идеяларды ұлттық-тарихи тәжірибеде жүзеге асырып көрсетті. Бұл синтез қазақ философиясының іргетасына айналып, ежелгі, исламдық және ұлттық құндылықтарды тоғыстырды. Қазіргі XXI ғасырда адамзат руханият, адамгершілік және әлеуметтік әділеттілік дағдарыстарына тап болып отырған шақта әл-Фараби мен Абайдың мұрасы өзінің өзектілігін жоғалтпайды. Олардың ілімдері адам мен қоғам шынайы бақытқа тек ақыл, сенім және адамгершіліктің үйлесімінде ғана қол жеткізе алатынын еске салады.

Әдебиеттер тізімі

1 Әл-Фараби. Қайырымды қала / Р.Сейсенбаев. – Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2019. - 39 б.

2 Құнанбаев Абай. Қара сөздер / А. Құнанбаев. – Алматы: Атамұра. 2020. - 45 б.

3 Есім Ғ. Хакім Абай / Ғ. Есім. – Алматы: Қазақ университеті. 2006. - 75 б.

4 Бурабаев М.С. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби / М.С. Бурабаев. – Алматы: Наука, 1988. – С. 92.

5 Алтаев Ж. Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы / Ж.Алтаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. - 101 б.

6 Нысанбаев Ә. Қазақ философиясы: тарихы мен мәселелері. Алматы: Қазақ университеті. 2006

Transliteration

1 Әl-Farabi. Qajyrymdy qala [The city of good] / R.Sejsenbaev. – Almaty: Halyqaralyq Abaj kluby, 2019. - 39 b.

2 Qunanbaev Abaj. Qara sozder [Word of edification] / A. Qunanbaev. – Almaty: Atamura. 2020. - 45 b.

3 Esim F. Hakim Abaj [Hakim Abay] / F. Esim. – Almaty: Qazaq universiteti. 2006. - 75 b.

4 Burabaev M.S. Problemy bytiya i poznaniya v filosofii al'-Farabi [Problems of bythia and position in the philosophy of Al-Farabi] / M.S. Burabaev. – Almaty: Nauka, 1988. – S. 92.

5 Altaev Zh. Әl-Farabi zhәne zamanaui Qazaqstan filosofiyasy [Al-Farabi and the philosophy of modern Kazakhstan] / Zh.Altaev. – Almaty: Қazaқ universiteti, 2012. - 101 b.

6 Nysanbaev A. Qazaq filosofiyasy: tarihy men maseleleri [Kazakh philosophy: history and problems]. Almaty: Qazaq universiteti. – 2006

Вклад авторов. **Н. Аскерхан, Б.И. Карипбаев** внесли равнозначный вклад в разработку концепции исследования, проведение анализа, подготовку текста статьи и ее оформление для публикации.

Аскерхан Н., Карипбаев Б.И.

Преемственность наследия Абу Насра аль-Фараби с творчеством Абая Кунанбаева

Аннотация. Эта статья посвящена сравнительному анализу философских идей двух выдающихся представителей тюркско-исламской цивилизации, оказавших значительное влияние на развитие казахской философии и культуры, – Абу Насра аль-Фараби (870–950) и Абая Кунанбаева (1845–1904). Основная цель исследования – выявить общие мировоззренческие основы их учений и определить духовную преемственность, связывающую казахское просвещение XIX века с классической исламской философией. В работе всесторонне рассматриваются концепции аль-Фараби о «Добродетельном городе» и «добродетельном человеке». В этих учениях в качестве фундаментальных ценностей, обеспечивающих гармоничное развитие общества и достижение личностью совершенства, выдвигаются разум, мораль, воспитание и общее благо. Также анализируется концепция Абая о «толық адам» («совершенном человеке»), где гармонично соединяются труд и совесть, вера и разум. При этом раскрывается её философское содержание. В трудах обоих мыслителей особое внимание уделяется социальной значимости знаний, воспитания и труда, а также гармоничной связи веры и разума. В результате сравнительного анализа аль-Фараби предстает как мыслитель, теоретически сформировавший универсальную модель общества, основанного на справедливости. Абай же описывается как деятель, который адаптировал эти идеи к историко-социальным условиям казахского народа XIX века и реализовал их в рамках национальной культуры. Философское наследие аль-Фараби и Абая оценивается как единая духовная система, взаимно дополняющая друг друга и объединяющая традицию с новаторством.

Ключевые слова: фальсафа, Абай, мировоззрение, Аль-Фараби, религия, совершенство, духовность, литература, перипатетизм, ислам

Askerkhan N., Karipbayev B.I.

The continuity of Abu Nasr al-Farabi's legacy with the work of Abai Kunanbayev

Abstract. This article is devoted to a comparative analysis of the philosophical ideas of two outstanding representatives of the Turkic-Islamic civilization, who had a significant influence on the development of Kazakh philosophy and culture – Abu Nasr al-Farabi (870–950) and Abai Qunanbaiuly (1845–1904). The main goal of the study is to identify the common worldview foundations of their teachings and to determine the spiritual continuity linking the Kazakh Enlightenment of the 19th century with classical Islamic philosophy. The work thoroughly examines al-Farabi's concepts of the "Virtuous City" and the "virtuous man." In these teachings, reason, morality, education, and the common good are put forward as fundamental values that ensure the harmonious development of society and the attainment of perfection by the individual. The study also analyzes Abai's concept of the "tolyk adam" ("perfect man"), in which labor and conscience, faith and reason are harmoniously combined, with its philosophical content being revealed. In the works of both thinkers, special attention is given to the social significance of knowledge, education, and labor, as well as to the harmonious interrelation of faith and reason. As a result of the comparative analysis, al-Farabi appears as a thinker who theoretically formulated a universal model of a society based on justice. Abai, in turn, is described as a figure who adapted these ideas to the historical and social conditions of the Kazakh people in the 19th century and realized them within the framework of national culture. The philosophical heritage of al-Farabi and Abai is assessed as a unified spiritual system that mutually complements each other and integrates tradition with innovation.

Keywords: falsafa, Abai, worldview, Al-Farabi, religion, perfection, spirituality, Islam, peripatetism, literature.

Келіп түсті 08.12.2025
Қабылданды 14.02.2026

IRSTI 141.7(574) https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.02

THE ORIGINS OF HUMANISTIC IDEAS IN THE KAZAKH WORLDVIEW

[1] A. Sagykyzy, [2] S.Musa, [3]A. Meyrmanov, [4]D.Zhanabayeva, [5]Zh.Doskhozhina*
[1,4,5] Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MES RK (Almaty, Kazakhstan)
[2] Sarsen Amanzholov East Kazakhstan University (Oskemen, Kazakhstan)
[3]Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)
[1]ayazhan@list.ru, [2]sagadatpen@mail.ru, [3]amanjol67@mail.ru, [4]dinara.jan@bk.ru, [5]zhanatdoskhozhina@gmail.com

[1] А. Сағықызы, [2] С.Е. Муса, [3]А.Д. Мейрманов, [4]Д.М. Жанабаева, [5]Ж.М.Досхожина*
[1,4,5]Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (Алматы, Казахстан)
[2]Восточно-Казахстанский университет имени Сарсена Аманжолова (Өскемен, Казахстан)
[3]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)
[1]ayazhan@list.ru, [2]sagadatpen@mail.ru, [3]amanjol67@mail.ru, [4]dinara.jan@bk.ru, [5]zhanatdoskhozhina@gmail.com

***Citation**:* Sagykyzy A., Musa S., Meyrmanov A., D. Zhanabayeva, Zh. Doskhozhina, The Origins of Humanistic Ideas in the Kazakh Worldview // *Al-Farabi.* – 2026. – Vol. 24. No.1(93). – P. 15-33.

Abstract. This article examines the origins of the formation of humanistic ideas in the Kazakh worldview from a historical and philosophical perspective. The main object of the study is the traditional worldview of the Kazakh people, oral culture and folklore heritage, the spiritual orientations of early nomadic society, as well as the ethical and humanistic content of Zoroastrianism. The role of oral culture in representing the spiritual experience of the people, historical memory, and the system of relationships between human beings, the world, and nature is analyzed, with particular attention paid to its philosophical, ethical, and aesthetic dimensions. Special emphasis is placed on the dualistic worldview of Zoroastrianism, the struggle between good and evil, and the issues of human freedom and moral responsibility as early forms of humanistic thought. The study also considers the creative legacy of Kazakh akyns and zhyraus as a significant spiritual and cultural factor in the formation and development of a humanistic worldview. Their views on human freedom, justice, morality, and spiritual perfection are analyzed. The article elucidates the "Human-World" relationship in the worldview of the zhyraus, as well as the interconnection between the individual's inner spiritual world and social existence. Furthermore, the concepts of national spirit, ethical values, and spiritual integrity are philosophically substantiated, while the humanistic character of the Kazakh worldview is interpreted within the context of traditional culture and specific historical and social conditions. The research findings provide

* Author-correspondent: Zh.Doskhozhina, dinara.jan@bk.ru

a theoretical basis for understanding the evolution of humanistic ideas in Kazakh philosophy and for analyzing contemporary issues of spiritual development in modern society.

Keywords: Kazakh worldview, humanistic ideas, spiritual and ethical values, oral culture and folklore, philosophy of akyns and zhyraus, Abai's humanistic doctrine, national spirit and spiritual modernization.

Introduction

In the context of intensified globalization processes, the reconsideration of the spiritual and moral foundations of national worldviews has become one of the most pressing scholarly issues. In particular, humanistic ideas such as the nature of human existence, individual freedom and moral responsibility, as well as the harmonious relationship between society and nature, have taken shape within the historical and cultural experience of each people in distinctive ways. From this perspective, a historical and philosophical examination of the origins of humanistic principles in the traditional Kazakh worldview is directly connected with contemporary processes of spiritual modernization.

The Kazakh worldview has been formed over centuries in close connection with the nomadic way of life, oral culture, and spiritually oriented practices grounded in belief. Folklore heritage, mythological representations, traditional beliefs, and the creative legacy of poets and *zhyrau* constitute essential spiritual sources that reflect the holistic vision of the human being, the world, and nature within Kazakh culture. In this cultural context, the human being is understood not merely as a biological or social subject, but as an integral entity endowed with spiritual and moral significance.

In this context, a historical and philosophical exploration of the origins of humanistic values within the traditional Kazakh worldview is inherently linked to contemporary efforts towards spiritual renewal. The duality of the struggle between good and evil, as well as the emphasis on individual freedom and moral agency, formed the ethical foundation for the subsequent evolution of Kazakh cultural traditions. Over time, these ideas found profound and systematic expression in the philosophical reflections of poets and *zhyrau*, and later in the humanistic doctrine of Kazakh Enlighteners, particularly Abai Qunanbaiuly.

The article offers a comprehensive analysis of the historical and philosophical origins of humanistic ideas in the Kazakh worldview, examining the specific features of their formation within the framework of oral culture, folklore, Zoroastrianism, and the worldview of poets and *zhyrau*. The purpose of the study is to reveal the evolution of humanistic thought in Kazakh philosophy and to substantiate its theoretical and conceptual significance for the spiritual development of contemporary society.

Methodology

The study is based on historical-philosophical and theoretical methods of analysis. To identify the origins of the formation of humanistic ideas in the Kazakh worldview, a комплексное combination of cultural-historical, comparative, and hermeneutic

approaches is employed. These methodological principles make it possible to examine the object of research within its specific socio-historical context and to interpret it as an integral spiritual and cultural phenomenon.

Within the article, the historical-philosophical method is used to explore the evolution of the traditional Kazakh worldview, including the stages of formation of humanistic ideas within the framework of oral culture, folklore, mythological representations, and early religious belief systems. This method also enables an analysis of the interaction between the ethical and humanistic principles of Zoroastrianism and the nomadic worldview, as well as their influence on subsequent spiritual traditions.

The comparative-philosophical method is applied to analyze the ideological continuity between Zoroastrianism, the worldview of Kazakh akyns and zhiraus, and later Islamic ethical perspectives. This approach allows for the identification of the specific features of the manifestation of humanism in different cultural and civilizational contexts and contributes to revealing the distinctive character of humanistic ideas within the Kazakh worldview.

The hermeneutic method is used to interpret the semantic content of oral cultural forms, such as folkloric texts and zhirau's poetry, as well as philosophical reflections. This way, we can better get what these texts mean, morally and symbolically. Plus, we can see how they've shaped our ideas about what it means to be human, how we see the world, and how we fit into everything. In addition, a systemic-structural analysis is used in the study, through which humanistic ideas in the Kazakh worldview are examined as an interconnected system of spiritual and ethical values. This approach is aimed at identifying how issues of the inner spiritual world of the individual, moral responsibility, freedom, and social harmony are integrated within a unified worldview structure.

The methodological foundation of the research is grounded in the principles of philosophical anthropology and the philosophy of culture. These principles provide a conceptual framework for understanding the human being as a spiritual and moral entity and for conducting a comprehensive analysis of historical-cultural experience and the processes of spiritual self-perfection.

The Traditional Worldview of the Kazakh People and the Spiritual-Ethical Foundations of Oral Culture

The spiritual life of the Kazakh people is closely interconnected with their traditional mode of existence. Within the structure of social consciousness, worldview orientations based on belief and faith have historically prevailed over rational forms of knowledge. One of the principal sources reflecting the richness of Kazakh culture is folklore. Oral culture has served as a medium for representing the people's social experience, historical memory, and significant life events through a system of interrelations between the human being, the world, and nature.

In recent years, the traditional worldview of the Kazakh people has increasingly been interpreted as a complex spiritual system closely intertwined with pre-Islamic layers of belief. Within the Kazakh cosmological and conceptual framework, elements

of animism, totemism, Tengrian cosmology, and nature worship played a significant role. At the same time, the nomadic way of life fostered an organic unity between human beings and nature, establishing a model of perceiving the world as a sacred space. This syncretic worldview subsequently interacted with Islamic values, giving rise to a distinctive and unique model of Kazakh spirituality [1].

Recent research has emphasized that religion in Kazakhstan serves not only as a doctrinal system, but also as a formative element in sociocultural self-identification and spiritual continuity. It is argued that the religious consciousness of modern Kazakhstan represents a dynamic synthesis of traditional beliefs and the processes of modern identity formation. They show that spiritual self-identification is rooted in historical memory and ethical traditions that continue to shape values in society. This perspective supports the idea that the Kazakh worldview has historically developed as an integrated spiritual system incorporating belief, morality, and collective identity[2].

An integrated examination of the historical and logical patterns of development of oral culture makes it possible to identify the substantive features, structural dimensions, and essential characteristics of the spiritual world. As a result, its philosophical significance is revealed more profoundly, and its ethical and aesthetic attributes become subject to systematic scholarly analysis [3].

In the worldview of the Scythian nomads, Zoroastrianism occupied a significant place as a spiritual phenomenon. Within this doctrine, the struggle between good and evil was formed and developed as a system of humanistic ideas. According to scholarly research, Zoroastrianism encompasses a complex system of beliefs expressed in figurative and mythological forms, which together constitute a set of specific ideological and moral principles [4]. As noted by K.A. Azimov and S.K. Satybekova in their studies of Zoroastrianism, dualism-namely, the opposition between good and evil-represents the fundamental principle of Zoroastrian philosophy and serves as the core basis for understanding the world and establishing a value-oriented and evaluative attitude toward it. All phenomena related to human existence are interpreted within the framework of these universal oppositions.

According to Zoroastrian doctrine, the human being is initially characterized as a benevolent creature endowed with reason, freedom, and the capacity for conscious choice. These qualities are directly linked to humanity's mission of combating evil. As a rational being, the human participates in this struggle consciously and voluntarily, since human nature is inherently oriented toward goodness. In this sense, the human being is understood as possessing a humane and humanistic essence, while at the same time remaining a fallible and imperfect creature.

In Zoroastrianism, the unity of soul and body is regarded as a fundamental anthropological principle. The spiritual and physical dimensions of human existence form an inseparable whole, representing a unified substance of goodness. Since the body functions as the instrument of the soul, Zoroastrianism requires not only spiritual perfection but also the preservation of physical health. According to this teaching, bodily well-being constitutes a prerequisite for the well-being of the soul, and only a person who is capable of mastering and disciplining the body can attain genuine virtue [5].

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

Moreover, the moral nature of the human being is directly connected with wisdom. Through wisdom, a person acquires the ability to distinguish between good and evil. According to Zoroastrian doctrine, innate human wisdom is grounded in a set of fundamental virtues, which include right reason, moderation, truthfulness, compassion, and hope. The degree to which these virtues are formed and developed largely depends on an individual's will and moral effort. A genuinely benevolent and humane person can be defined as someone who acts in accordance with their inner inclination towards goodness, resisting evil and preserving spiritual purity. This person embodies moral integrity not only through external conduct but also through a conscious alignment of intentions and actions.

While Islamic, Christian and Buddhist teachings emphasize personal spiritual responsibility for salvation, Zoroastrianism emphasizes the unity of humanity and collective action against evil. Zoroastrian ethics emphasizes shared moral responsibility and solidarity in facing destructive forces.

In general, although the idea of humanism in Zoroastrianism is expressed in a universal and comprehensive way, its analysis in a concrete socio-historical context reveals a pronounced abstract nature. This form of humanism is based primarily on the moral-ontological level of human existence and does not offer practical mechanisms for solving social structures or specific societal contradictions. As a result, the humanistic principles of Zoroastrianism remain idealized and do not always correspond directly to empirical social realities.

K.A. Azimov and S. Kh. Satybekova, who specifically address this issue, interpret the abstract nature of the humanistic concept in Zoroastrianism as stemming from its tendency to conceptualize society as an undivided and internally homogeneous whole, detached from processes of social stratification and concrete social contradictions. From this perspective, such an approach marginalizes historically specific problems such as social inequality, power relations, and social injustice, replacing them with oppositions articulated at an ontological or metaphysical level.

Within Zoroastrian doctrine, the fundamental contradictions of existence are explained, on the one hand, through the relationship between humanity and nature, and on the other, through the struggle against evil forces. However, the notion of evil itself is not linked to concrete social structures and is instead presented in an overly broad and abstract manner. Phenomena such as hunger, disease, suffering, and natural disasters are interpreted as manifestations of evil, yet their social causes and historical preconditions remain largely unexplored. As a result, social problems are subsumed under the issue of individual spiritual perfection, which obscures their specifically social and historical character.

Humanism in Zoroastrianism absolutizes the spiritual development of the individual and, by elevating social reality to a transcendental level, weakens its concrete historical and social content. Although this doctrine proclaims the moral unity of humankind, it remains limited by its failure to propose concrete mechanisms for overcoming social contradictions. Consequently, despite encompassing elevated moral and ethical values, Zoroastrian humanism may be regarded as having a constrained practical and social dimension [5]. This assessment can be accepted to a certain extent.

However, in our view, it is essential to take into account that the social structure of nomadic society during the period in which this doctrine emerged was relatively simple in character. The level of social relations was significantly lower than in modern societies, and complex forms of social stratification and systemic contradictions had not yet fully manifested themselves. In this regard, evaluating the humanistic ideas of Zoroastrianism through the lens of contemporary socio-philosophical criteria may lead to a degree of methodological distortion.

Therefore, when considered within the worldview horizon, value system, and social experience of its own historical epoch, Zoroastrianism can justifiably be regarded as one of the significant stages in the historical development of humanistic thought. This doctrine was one of the first to systematically articulate a conception of human existence based on goodness, thus establishing a conceptual foundation that later influenced the development of spiritual and philosophical traditions.

Humanistic Ideas in the Worldview of Kazakh Poets and Zhyraus

Kazakh poets and and zhirau's really nailed capturing their view of the world. They gave people great ideas about life, being human, and how society works. Back when everyone was nomadic, their poems and stories were a main way of creating a shared way of thinking and a spiritual life. So, these poets and storytellers were like the big thinkers of their day, really shaping the culture.

Their spiritual stuff is super important in how Kazakh philosophy got started. Experts will tell you that one cool thing about these Kazakh singers is how they handle spiritual stuff with morals. Their writings show that anyone can live a good life by being virtuous. It's about what's revealed to you and how you grow as a person.

In this regard, the creative heritage of the poets and zhyraus presents access to the ethical law as an alternative possibility open to every individual. That is, the idea is clearly articulated that any person who possesses an inner spiritual orientation toward goodness and consciously chooses this path is capable of achieving spiritual growth and moral perfection [6].

The zhyraus' creative work is based on core ideas such as freedom, justice, and being a good person. They weren't afraid to call out the issues of their day, criticizing people who bent their morals to fit in with the times. You can see this critical view all over their poems and lessons.

These poets and thinkers understood people well. They saw humans as spiritual and moral beings, able to make their own choices and be responsible for them. The zhyraus built their worldview around the idea that people should decide for themselves what's right.

In this regard, their creative work made a significant contribution to the formation and development of humanistic thought within Kazakh philosophy.

Analyzing the "Human–World" relationship in the worldview of Kazakh zhyraus, Q. Alzhan identifies their core humanistic idea as the recognition of the human being, society, and their spiritual perfection as the primary goal of development. According

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

to the researcher, these humanistic orientations are directed primarily toward the inner world of the individual, which he characterizes as «the subjective esoteric space of the human being, where intuition functions as a living compass».

From this perspective, the worldview of the zhyraus conceives the human being not merely as a social subject, but as an integral and holistic entity capable of self-knowledge and spiritual perfection. The individual's inner spiritual world is regarded as the fundamental condition for establishing harmonious relations with the world, society, and oneself [6]. In our view, the inner world of the human being encompasses spiritual existence, rational faculties, and structures of consciousness. At the same time, it is not possible to disregard the irrational dimensions that constitute this inner realm, namely the subjective esoteric space. Accordingly, the development of human reason, spirit, soul, and moral consciousness may be understood as the principal components of inner spiritual maturation.

Furthermore, the Zhyraus did not conceive of these dimensions of human existence as an inwardly spiritual sphere alone, but rather interpreted them in close connection and unity with the external world. They clearly recognized the interdependence between an individual's inner world and social reality, seeing this relationship as manifesting itself within the system of interpersonal interactions.

Within the Zhyrau worldview, the spiritual inner life of a human being and the rational intellect are seen as fundamental prerequisites and driving forces for the development of human relationships. Accordingly, within a worldview-based framework, ethical relations are regarded as the highest-value form of interaction for both the individual and human society as a whole [6].

The elevation and maturation of a people's spirit are manifested in the heightened significance accorded to spiritual values in social life, as well as in the intensification of activities aimed at preserving, developing, and enriching those values. Moreover, this process is reflected in the establishment of profound moral principles within interpersonal relations, where they assume the role of guiding normative orientations.

A nation can enhance its spiritual vitality only through profound spiritual renewal grounded in worldview-based values. In this regard, it is beyond doubt that every people possesses a distinctive national spirit and a spiritual mode of being shaped in accordance with its historical and cultural particularities.

Turning to the contemporary all-Kazakhstani spiritual context, its orientation toward social harmony and consensus, encapsulated in the principle "where there is unity, there is life," may be assessed as a positive tendency. Nevertheless, it should be borne in mind that attempts by internal and external forces to undermine this spiritual cohesion may pose a threat to the spiritual stability of society.

The genuine spiritual development of a nation is closely linked to the inner maturation of each of its members and their orientation toward Truth. To figure out how to grow spiritually, we need to understand what it means to be human, what our purpose is, and how we fit into society. When we look back at philosophy, we see different ideas popping up, especially when comparing Western and Eastern ways of looking at things. These ideas come from how people see and deal with the world around them.

In ancient India, religion was a big deal, so they had a very spiritual way of life. On the other hand, ancient China focused more on ethics and doing what's right. Meanwhile, ancient Greece and Japan really cared about beauty and art. Looking at it this way, you could say that Kazakh culture was mainly about ethics, too. You can see this in how Kazakh thinkers thought about life, our place in the world, and how we relate to each other.

S.E. Nurmuratov emphasizes that the profound philosophical reflections of thinkers of the Kazakh steppe are revealed прежде всего in their approaches to the problem of the meaning of life. In his view, life is undeniably one of the highest values for the human being. However, particular importance is attached not only to life itself, but also to the direction in which it unfolds, the achievements with which it is enriched, and even the manner in which it ultimately comes to an end [7].

Kazakh culture really values nature-it's all about being aware of our impact on the environment. Freedom and free will are super important, and so are fairness, respect, and staying balanced. People think about the group before themselves and admire bravery. Being artistic, friendly, and always ready to help those in need, plus respecting older people, are also key.

Kazakh ethics aren't just about personal rules; it's a whole system for keeping harmony between people, nature, and our spiritual side. Today, these old values can help us think about big global problems, specially related to the environment and nuclear safety. Alongside its orientation toward peace, harmony, and responsibility, the Kazakh ethical tradition demonstrates conceptual continuity with contemporary paradigms of social justice and sustainable development. This perspective further underscores the universal and civilizational significance of the humanistic ideas embedded in the Kazakh worldview[8].

In addition, Kazakh philosophy may be characterized as a spiritual-philosophical system that developed predominantly along existential, ethical, and axiological lines. The ethical nature of the Kazakh worldview is clearly reflected in the content of proverbs and aphoristic sayings widely disseminated in oral tradition. The principles of maintaining the integrity of the soul, elevating moral standards, and prioritizing conscience and honor over material interests are encapsulated in well-known sayings such as «My wealth is a sacrifice for my life, and my life is a sacrifice for my honor», «Shame is stronger than death», and «The eyes of the pure-hearted do not waver».

These aphorisms reflect the idea that human interactions should be based on honesty, moral purity, and genuine humanity. Therefore, it can be inferred that ethical principles are of utmost importance in the Kazakh cultural perspective.

Kazakh Enlightenment and a New Qualitative Stage in the Development of Humanistic Ideas

Starting in the 1730s, Kazakhstan became part of the Russian Empire. This definitely had bad results because of colonial rules. Yet, like anything complicated in history, there were some good sides too. For example, Russian culture spread into

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

the Kazakh steppe. This helped bring European culture and sped up the growth of educated folks in Kazakh society. The way these educated people saw the world became important in how people thought. Big questions about life got serious thought. All this was linked to the rise of Kazakh thinking. Prominent representatives of the Kazakh Enlightenment-Shokan Ualikhanov, Ybyrai Altynsarin, and Abai Kunanbayev-through their intellectual and creative activity elevated the spiritual culture of the Kazakh people to a new qualitative level and played a decisive role in defining its spiritual identity. Their works are regarded as exemplary achievements in the spiritual and cultural development of the Kazakh nation.

To reveal the essence of Enlightenment thought in Kazakhstan, it is necessary to take into account a number of methodological and theoretical premises. First of all, Kazakh Enlightenment should be regarded as a spiritual and intellectual phenomenon shaped by specific historical conditions. Although Kazakhstan's incorporation into the Russian Empire, its broad engagement with Russian culture, and, through it, the reception of European civilizational influences were historical outcomes of the colonial period, Kazakh Enlightenment did not develop in isolation from global Enlightenment thought. On the contrary, it emerged and evolved in close interaction with the all-Russian Enlightenment movement of the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries, within which it took shape as an autonomous spiritual phenomenon with a distinct and original content [9].

This perspective, articulated by T. Kh. Gabitov, a researcher of Kazakh culture and philosophy, is consistent with the author's arguments presented above in both substantive and methodological terms and further complements them at the theoretical level.

Analyzing the substantive features of national Enlightenment thought, S. Myrzaly emphasizes that one of the principal tasks of Kazakh Enlightenment was to adapt a population living within the framework of tribal and early feudal relations and adhering to a nomadic way of life to rapidly changing socio-economic and political-legal conditions. According to the researcher, this process was aimed at preventing potential social catastrophes, preserving the population, and facilitating a transition to a sedentary mode of life through the introduction of a new system of values into public consciousness [10].

The gradual transition to a sedentary way of life emerged as an objective necessity of that historical period, since the socio-economic structure of the Russian state inevitably influenced the economic system and the organization of everyday life in the Kazakh steppe. This influence manifested itself not only in the economic sphere but also distinctly within the cultural domain. In particular, these processes had a direct impact on the development of the education system and science, thereby creating prerequisites for the formation of new spiritual and cultural orientations in Kazakh society.

Prominent figures of the Kazakh Enlightenment-Shokan Ualikhanov, Ybyrai Altynsarin, and Abai Kunanbayev-articulated educational ideals as the cornerstone of social progress, conceptualizing knowledge and science as the principal driving forces of societal development and as essential conditions for the moral and spiritual formation of the individual.

Within the framework of the present study, which foregrounds ethical and humanistic concerns, particular emphasis is placed on the philosophical legacy of Abai Kunanbayev, especially his reflections on human nature and the meaning of human existence. At the same time, the intellectual contributions of Shokan Ualikhanov and Ybyrai Altynsarin constitute a substantial scholarly and educational corpus, distinguished by its profound socio-political and cultural significance.

In the works of these thinkers, humanism emerges not merely as a theoretical concept, but as a lived intellectual and moral stance, expressed through their social involvement and personal behavior. Abai Kunanbayev's ideas are super important to Kazakh philosophy. He really gets to the heart of what it means to be Kazakh, looking at the culture, history, and beliefs of the people. He thought a lot about right and wrong, what it means to be human, and how we fit into the world. For Abai, these weren't separate questions, but all connected to helping people grow into better human beings. Kazakh thinkers all agree that Abai is a key figure. Garifolla Yessim even says that if you want to understand Kazakh philosophy, especially when it comes to being Kazakh and understanding the culture, you've got to start with Abai.

From this perspective, Abai's thought functions not merely as one intellectual contribution among others, but as a system-forming framework that defines the conceptual foundations and developmental logic of Kazakh philosophy as a whole. This assessment underscores Abai's unique status as a thinker whose ideas continue to shape and inform the philosophical self-reflection of Kazakh culture [11].

Abai Kunanbayev sees the human being not just as a product of nature, but as a manifestation of divine wisdom and love. He believes that the fundamental basis of human existence lies not in natural causality, but in a higher spiritual principle connected to the divine. However, he does not advocate theological determinism, instead acknowledging that individuals can understand their purpose through genuine faith and use their agency to direct their lives.

For Abai, God is constant and unchanging, while the world is always changing. This difference in their nature shapes Abai's understanding of right and wrong. He focuses on improving oneself spiritually and looks at people's flaws with the intention of helping them overcome them.

Abai believed that not knowing enough and not being educated were the main reasons why people had other moral flaws. So, his thinking puts a lot of weight on learning and growing your mind as key to growing morally and spiritually. He thought people aren't born good or bad, but what they learn, when they live, and who they're around shapes their moral character.

Abai thought learning and thinking hard about things was super important for growing as a person and becoming a better person. To him, knowledge wasn't just a tool, but something that makes people want to be responsible, fight for what's fair, and control themselves.

The questions Abai asked back then still matter today. His thoughts on what's right, finding your purpose, and being responsible are still important when people talk about being good and growing spiritually.

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

But, because Abai wrote poems, it's tough to break down his thoughts in a neat way. The way he uses images and philosophical ideas makes it hard to understand his ideas in an organized manner, which leads to different understandings of what he meant, and some of them don't agree with each other.

In schools, people have called Abai different things, like a deist or someone who only believes in what's logical. There's proof in his writings for each of these ideas, but none of them fully represents how complex his thought was. These names come from Western ways of thinking and don't really show the history and culture of Kazakh thought. So, using them can make Abai's original ideas harder to see.

To get a real sense of Abai's philosophy, let's look at it in its cultural setting. It's a mix of ethical thoughts, spiritual questions, and poetry. Kazakh philosophy stands out because it uses poetry to express ideas. So, to really get what Abai was about, we need to look past just Western ideas.

We can better understand his work if we see it as part of the country's spiritual and cultural background. It's like a poetic and philosophical package deal, where ethics, big-picture questions, and art all go together.

The link between Abai's philosophy and Eastern Sufism, Deism, and Theism was checked out by philosopher A.N. Nyssanbayev, which shows how it comes from Kazakh culture's own spiritual base. Thinking of it that way, Abai's philosophy sums up the historical spiritual thinking of the Kazakh people. So, we shouldn't see his work as just his own personal philosophy, but as a group effort to think about where the country is and where it's going.

Looking at it like this, the religious and philosophical ideas in Abai's views shouldn't be pinned down to just one philosophy or school. Instead, it makes sense to see them as a whole thing shaped by the country's spiritual past, steady moral questions, and thoughts about its history.

In this sense, Abai's thought emerges as an integrated expression of collective cultural consciousness rather than a derivative philosophical system grounded in external theoretical frameworks [12].

Accordingly, attempts to interpret Abai's philosophy through the isolated enumeration of its goals or themes prove methodologically insufficient. Such an approach risks oversimplification, as it fails to reveal the internal coherence and unifying foundation that bind together the diverse aims and ideas of his intellectual legacy. Abai's philosophical worldview constitutes a multidimensional and deeply layered system, marked by conceptual richness and internal tensions, which resist reduction to linear or single-axis interpretations.

For this reason, any attempt to interpret Abai's worldview in a one-sided manner or to confine it within a single theoretical framework is methodologically untenable. His ideas require analysis from multiple perspectives and cannot be adequately accommodated within a single explanatory scheme. In this regard, Abai's philosophy should be understood as a multidimensional and synthetic spiritual–philosophical phenomenon, distinguished by both the richness of its content and the complexity of its internal structure [13].

Particular attention to the notion of Abai's *hakimlik* (wisdom) has been given by the philosopher and Abai scholar Garifolla Yessim, who argues that there are solid grounds for characterizing Abai as a *hakim*. According to Yessim, Abai not only offers a definition of *hakimlik* but also undertakes a profound philosophical examination of its essence. Within Abai's worldview, three principal types of spiritual authority are identified as guiding figures for humanity: saints, prophets (*nabīs*), and *hakims*. Abai systematically reflects on each of these categories, clarifying their respective roles in both social life and the spiritual development of the individual [14].

On this basis, Yessim concludes that reducing Abai to the role of a mere Enlightener fails to disclose the full depth of his philosophical legacy. While Enlightenment ideas indeed constitute an important dimension of Abai's work, they do not exhaust its metaphysical, ethical, and sapiential (*hakimic*) dimensions. Interpreting Abai primarily as a *hakim* thus allows for a more comprehensive and conceptually accurate understanding of his philosophical identity and intellectual contribution.

Like other representatives of the Enlightenment tradition, Abai Qunanbaiuly clearly distinguished between religion as a spiritual phenomenon and the specific historical role of religious leaders in society, subjecting their misuse of religion to strict criticism. He resolutely rejected any moral rationale for the actions of those in positions of authority, who, under the guise of trust in a divine power, sought to legitimize violence, avarice, and exploitation in Kazakh society. Abai's poems and Words of Wisdom showed how blindly following faith can be bad. He thought irrational beliefs could excuse unfair and awful actions, leading people away from what's right.

Abai wanted people to have a real understanding of their beliefs, rather than blind faith. He believed that only belief based on reason could truly guide people and inspire them to be kind, loving, and fair. He understood faith as a mix of thinking about what is right and wrong, and this understanding was key to his ideas about religion and ethics.

Other Kazakh philosophers, such as Zh. Altaev, T. Kh. Gabitov, and A. Qassabekov, agreed with this idea. They said that Abai criticized religious leaders, ignorance, fatalism, and hypocrisy not because he did not believe in God, but because he had a deep understanding of religion. This deep understanding was typical of Enlightenment thinkers in Kazakhstan, who stressed the importance of critical thinking and using reason in religion.

Abai did not like blind faith, and he insisted that belief should come from careful thought and reason. This is in line with the ideas of Enlightenment thinkers who believed that critical thinking and the use of reason are essential for understanding the world. Abai made this idea clear in his Thirteenth Word of Edification, where he said we need logical arguments to back up the belief in God's existence and unity. Abai saw faith as something you do with your mind and morals, not just passively accepting religious rules.

Therefore, Abai's approach to religion is characterized not by dogmatism but by an ethical–rational orientation, which constitutes a crucial element of his humanistic and Enlightenment philosophy. His religious thought integrates moral responsibility, intellectual autonomy, and spiritual commitment into a coherent philosophical framework [14].

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

By critically addressing religious fatalism and forms of belief based on blind submission, Abai emphasizes the issues of human freedom and moral responsibility. This concept is clearly articulated in his «Words of Wisdom», where he explicitly refutes the notion that God directly causes social and existential disparities, such as wealth and poverty, health and illness, and knowledge and ignorance.

Abai contends that while God is the originator of both positive and negative aspects, He is not responsible for individuals' unjust or immoral actions. He argues that God creates both good and bad, but it is up to individuals to choose how to respond. This idea is encapsulated in his statement that God creates both good and bad things, but it is up to individuals to decide how to react [15].

Abai saw God more as the creative force, not some boss telling people what to do or judging them. So, he didn't think you could use religion to excuse being unfair, violent, or treating people unequally.He pointed out that religious leaders mess up big time when they don't use their brains when dealing with faith. He was saying real belief has to go hand-in-hand with doing what's right and thinking for yourself.

He felt a big responsibility to his people and cared a lot about their souls. Abai wasn't trying to bash society. He wanted people to be more aware of what's right and wrong. Actually, the best part of Abai's ideas is that he wanted to free people from just blindly believing things and help them find a spiritual freedom based on being sensible, fair, and responsible.

Abai's thinking really gets into those old, tough ethical questions that never seem to go away. These problems were super tough back in the late 1800s in Kazakhstan because everything was changing so fast. Abai was digging into these moral puzzles because he was worried about the spiritual mess of his time. He was hunting for a way to stay ethical when everything was shifting.

It is evident that ethical dilemmas cannot be fully comprehended without philosophical investigation.. Abai looked at moral questions by trying to figure out the basics like what's real, and big questions about religion – like what's the world made of, what's it mean to be human, and how do we fit in with God. His writing ties all this together to form a whole philosophical idea.

Abai didn't think people are just bodies that can be explained by biology. He thought they were created by God on purpose, showing wisdom, and kindness. So, for him, humans are spiritual and religious.

Abai thought morals come from faith, not just our biology. You can see this in his religious and philosophical stuff. He figured people are special 'cause we can think and be good, unlike other creatures. He stressed that God gave us rules to live by, like being fair and kind.

Abai thought God made us smart and will judge us later, which shows He's fair and good. People can get things from nature, but they gotta be good too. Animals don't have to be moral, but we do, and we answer to God.

This tells us why God made us. Abai thought we can make good choices and are responsible to God. So, being good and spiritual is key in his ideas – we gotta be responsible and know right from wrong.

Abai Qunanbaiuly said humans are special in many ways – spiritually, morally, and physically. He thought we're unique 'cause we can think, feel, and act on purpose, not like other living things. He even thought our bodies were made by God, not just nature.He wrote about this best in his Thirty-Eighth Word of Edification. He talked about how our bodies work together perfectly. He saw this as God showing love for us. He said our bodies let us eat, enjoy stuff, work together, talk, and stay safe. Abai believed this wasn't by accident, but 'cause God loves and cares about us.So, he didn't just see our bodies as biological but as something with a moral and spiritual meaning. God's love is in our body and soul, which makes us kind and caring to others. Abai basically said God's love means we gotta love back. This give-and-take is a key moral idea in his thinking. [16].

In Abai's worldview, the fundamental basis of human existence is not nature but God. This position does not imply a deterministic view of humans as passive creatures wholly dependent on divine will. Rather, Abai emphasizes the principles of autonomy and moral responsibility as essential aspects of human life. Although humans are created by God, they are active agents with the ability to make conscious choices and are accountable for pursuing ethical ideals.

As previously stated, Abai clearly differentiates between institutional religion and true faith. In his opinion, genuine faith (iman) is intrinsically linked to reason and moral consciousness. Through this faith, Abai endeavors to elucidate the individual's position in the world, the purpose of human existence, and the profound essence of life. From this perspective, genuine faith serves as a fundamental instrument for spiritual self-discovery and ethical development in Abai's philosophical framework.

Abai firmly believes that individuals have the capacity to consciously determine their place in life and actively forge their own paths. He rejects the notion of humans as passive beings and instead portrays them as beings endowed with the freedom to choose, the responsibility to act, and the potential for self-fulfillment. This concept is beautifully encapsulated in his poem «When I Gaze upon the Bazaar», where Abai reflects on the diversity of human lives and destinies.

In this poem, Abai highlights the idea that people enter the world with different starting points and embark on unique journeys through life. Through his imagery, he suggests that our position in life is not determined solely by external factors, but by our abilities, intentions, and actions. This idea leads to the emergence of autonomy and responsibility as central aspects of his worldview.

Abai thought God was the main, never-ending thing. Everything else changes, but God stays the same. This idea helped him think about how people can be better. He thought people could change and get better through being good and growing spiritually. Abai looked closely at what was wrong with people back then and why it happened. He thought not knowing stuff was the biggest problem because it caused other bad things. But he didn't think people were born good or bad. He believed being good came from how you were taught, raised, and the people around you.

Abai knew that where you lived, what happened in the past, and who you knew changed you. He didn't ignore this, and he saw being good as something that came

from your spirit and how you lived with others. So, being good wasn't just something you were born with; it was something you grew into.

Abai's way of thinking puts a lot of weight on being free, responsible, and learning. He felt these things were key to making us better people.

Lately, people have been looking at what thinkers from Kazakhstan thought about fairness and taking care of the country from new angles. They're starting to see that old spiritual beliefs are important for how we think about getting better as a society today. Experts say that old ways of thinking can guide us in changing how we see things and restating what fairness means.This argument highlights the continued relevance of the humanistic principles articulated in Kazakh Enlightenment thought and in the teachings of Abai for contemporary society [17].

For Abai, the path to moral excellence lies in the pursuit of knowledge and scientific understanding. He posits that true moral living, characterized by honesty, justice, and compassion, is attainable only by those who are intellectually developed and enlightened. According to Abai, education illuminates the mind, revealing truth and dispelling the shadows of religious dogma, hypocrisy, and ignorance. This enlightened perspective, grounded in reason and insight, fosters virtuous conduct and a life rich in meaning.

In delving into Abai's humanistic perspective, philosopher and Abai scholar Garifolla Yessim highlights that one of the fundamental aspects of Abai's wisdom is his humanism. Yessim believes Abai chose the word adamshylyk (humaneness) over the usual Kazakh word "adamgershilik" (morality) to really show the deep ethical meaning in his ideas.

Yessim says Abai's idea of humaneness comes from the idea of "amal al-saliḥ" (righteous action).

Abai's humanism actually fits with his Islamic views, instead of clashing with them. Yessim thinks this lines up because of the core ideas of Islamic ethics. Abai's view of humaneness is closely tied to what the prophets taught, like the famous saying that the best people are those who do good for others. Consequently, Abai's humanism should not be understood as an abstract moral doctrine; instead, it represents an ethical system deeply embedded in Islamic thought, one that emphasizes concrete moral action, personal responsibility, and the practical realization of virtue through good deeds [14].

Conclusions

Thus, the general character of Abai's humanistic worldview becomes clearly delineated. Historically, periods of strength in the Kazakh national spirit have often been associated with military conflicts and struggles against external adversaries. Undoubtedly, the people's persistent efforts toward self-preservation in such circumstances deserve high historical recognition. Nevertheless, these manifestations of collective resilience are primarily rooted in the instinct of survival and reflect a form of natural vitality rather than a fully articulated spiritual ideal.

Right now, what makes Kazakhstan truly Kazakh isn't about battles or fighting off invaders. It's about how spiritually mature we are and how strong our moral values are. So, one of our big jobs now is to find good methods to weave ethics into our national thinking and how we act as a society, starting from when kids are very young, even in preschool. This means focusing on moral growth as the groundwork for lasting spiritual growth and a peaceful society.

The national spirit is at the heart of how a people relate to their history, the world, society, and their lifestyle, it's the spiritual root. Patriotism shows how deeply people take this spirit to heart and how it appears in how they see the world.Consequently, the manifestation of patriotism varies across different social contexts, shaped by individuals' spiritual development, social experiences, and value systems.

List of references

1 Dosmurzinov R. Pre-Islamic World Views of the Kazakh People: From the End of the 19th to the Beginning of the 21st Century // TRAME. A Journal of the Humanities and Social Sciences. – 2023. – Vol. 27(77/72), No. 4. – P. 415–438. – DOI: https://doi.org/10.3176/tr.2023.4.06

2 Seitakhmetova N.L., Sagikyzy A., Turganbayeva Z.Zh. Islamic scientific tradition and European thought // Voprosy Filosofii. – 2021. – No. 7. – P. 72–82. – DOI: https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-7-72-82

3 Нұрланова Қ.Ш. Дәстүрлі қазақ мәдениетінің философиясы // Қазақ даласының ойшылдары (XVIII–XIX ғғ.). – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2004. – 4-кітап. – 309 б.

4 Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с.

5 Азимов К.А., Сатыбекова С.К. У истоков гуманистической традиции общественной мысли народов Советского Востока (анализ зороастрийской концепции человека) // Философские науки. – 1987. – № 3. – С. 71–80.

6 Әлжан Қ.Ұ. Адам және әлем: үйлесімді қатынастарды іздеу // Қазақ даласының ойшылдары (XVIII–XIX ғғ.). – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2004. – 4-кітап. – 309 б.

7 Нұрмұратов С.Е. Халықтың негізгі рухани құндылықтары // Қазақ даласының ойшылдары (XVIII–XIX ғғ.). – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2004. – 4-кітап. – 309 б.

8 Nurysheva G., Amrebayeva Z., Amrebayev A. The Kazakh Ethical Tradition and Anti-nuclear Ethics // Bombaerts G., Jenkins K., Sanusi Y.A., Guoyu W. (eds). Energy Justice Across Borders. – Cham: Springer, 2020. – DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-24021-9_4

9 Ғабитов Т.Х. О.А. Сегізбаев қазақ ағартушылығы туралы // Дүниежүзілік философиялық ой дамуы контекстіндегі қазақ философиясының теориясы мен тарихы: Философия ғылымдарының докторы, профессор О.А. Сегізбаевты еске алуға арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары (22 қаңтар 2010 ж.). – Алматы: «КИЕ» лингвоелтану инновациялық орталығы, 2010. – 448 б.

10 Мырзалы С. Философия: Оқулық. – Алматы: Бастау, 2008. – 644 б.

11 Есім Ғ. Сана болмысы (Саясат пен мәдениет туралы ойлар). – Алматы: Ғылым, 1996. – 208 б.

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

12 Нысанбаев Ә.Н. Абай и Шакарим: Бог и Разум // Философия взаимопонимания. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2001. – 544 с.

13 Философия және мәдениеттану: Оқу құралы / Құраст. Ж. Алтаев, Т. Ғабитов, А. Қасабеков және т.б. – Алматы: Жеті жарғы, 1998. – 272 б.

14 Есім Ғ. Сана болмысы (Саясат пен мәдениет туралы ойлар). – Алматы: Ғылым, 1997. – 232 б.

15 Абай (Ибраһим Құнанбаев). Өлең – сөздің патшасы: Шығармаларының бір томдық жинағы. – Алматы: Дәуір, 2006. – 560 б.

16 Құнанбаев А. Шығармаларының бір томдық толық жинағы. – Алматы, 1961. – 693 б.

17 Keldinova A., Barlybayeva G., Madaliev T. et al. From Tradition to Transformation: The Concept of Social Justice in Modern Kazakhstan Through the Prism of the Philosophical Views of M.Zh. Kopeev // Public Organization Review. – 2025. – DOI: https://doi.org/10.1007/s11115-025-00893-2

Transliteration

1 Dosmurzinov R. Pre-Islamic World Views of the Kazakh People: From the End of the 19th to the Beginning of the 21st Century. TRAME. A Journal of the Humanities and Social Sciences, 2023, 27(77/72),4, 415–438 https://doi.org/10.3176/tr.2023.4.06

2 Seitakhmetova N.L., Sagikyzy A., Turganbayeva Z.Zh. Islamic scientific tradition and European thought // Voprosy Filosofii. – 2021. – No. 7. – P. 72–82. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-7-72-82

3 Nurlanova K.SH. Dasturli kazak madenietinin filosofiyasy //Kazak dalasynyn ojshyldary (XVIII-XIX gg.). - Almaty: Filosofiya zhane sayasattanu institutynyn komp'yuterlik-baspa ortalygy, 2004. - 4-kitap. – 309 b.

4 Grigoryan S.N. Srednevekovaya filosofiya narodov Blizhnego i Srednego Vostoka. - M.: Nauka, 1966. – 352 s.

5 Azimov K.A., Satybekova S.K. U istokov gumanisticheskoj tradicii obshchestvennoj mysli narodov Sovetskogo Vostoka (analiz zoroastrijskoj koncepcii cheloveka) // Filosofskie nauki. - 1987. - №3. - S.71-80.

6 Alzhan K.U. Adam zhane alem: ujlesimdi katynastardy izdeu //Kazak dalasynyn ojshyldary (XVIII-XIX gg.). - Almaty: Filosofiya zhane sayasattanu institutynyn komp'yuterlik-baspa ortalygy, 2004. - 4-kitap. – 309 b.

7 Nurmuratov S.E. Halyktyn negizgi ruhani kundylyktary //Kazak dalasynyn ojshyldary (XVIII-XIX gg.). - Almaty: Filosofiya zhane sayasattanu institutynyn komp'yuterlik-baspa ortalygy, 2004. - 4-kitap. – 309 b.

8 Nurysheva, G., Amrebayeva, Z., Amrebayev, A. (2020). The Kazakh Ethical Tradition and Anti-nuclear Ethics. In: Bombaerts, G., Jenkins, K., Sanusi, Y.A., Guoyu, W. (eds) Energy Justice Across Borders. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-24021-9_4

9 Gabitov T.H. O.A. Segizbaev kazak agartushylygy turaly //Duniezhuzilik filosofiyalyk oj damuy kontekstindegi kazak filosofiyasynyn teoriyasy men tarihy. Filosofiya gylymdarynyn doktory, professor O.A. Segizbaevty eske aluga arnalgan halykaralyk gylymi-teoriyalyk konferenciyanyn materialdary. 22 kantar 2010. - Almaty: «KIE» lingvoeltanu innovaciyalyk ortalygy, 2010. - 448 b.

10 Myrzaly S. Filosofiya. Okulyk. – Almaty: «Bastau», 2008. – 644 b.

11 Esim G. Sana bolmysy (Sayasat pen madeniet turaly ojlar). – Almaty: Gylym, 1996. - 208 b.

12 Nysanbaev A.N. Abaj i SHakarim: Bog i Razum //Filosofiya vzaimoponimaniya. – Almaty: Glavnaya redakciya «Kazak enciklopediyasy», 2001. – 544 s.

13 Filosofiya zhane madeniettanu: Oku kuraly /Kurastyrgan ZH.Altaev, T.Gabitov, A. Kasabekov zhane t.b. - Almaty: ZHeti zhargy, 1998. – 272 b.

14 Esim G. Sana bolmysy (Sayasat pen madeniet turaly ojlar). – Almaty: Gylym, 1997. - 232 b.

15 Abaj (Ibrahim Kunanbaev). Olen – sozdin patshasy. SHygarmalarynyn bir tomdyk zhinagy. – Almaty: Dauir, 2006. – 560 b.

16 Kunanbaev A. SHygarmalarynyn bir tomdyk tolyk zhinagy. - Almaty: 1961. – 693 b.

17 Keldinova, A., Barlybayeva, G., Madaliev, T. et al. From Tradition to Transformation: The Concept of Social Justice in Modern Kazakhstan Through the Prism of the Philosophical Views of M.Zh. Kopeev. Public Organiz Review (2025). https://doi.org/10.1007/s11115-025-00893-2

Financing

This research has been funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant NoBR31714927-Multiple Identities and Social Consensus in the Societal Contexts of Kazakhstan's Dynamics: Exploring Models of Civic Unity under Hybrid Challenges)

Author Contributions. A. Sagikyzy, S. Musa and D. Zhanabayeva, Conceptualization, Methodology, Investigation, Writing – Original Draft Preparation; **A. Meyrmanov, Zh. Doskhozhina,** Corresponding author, Supervision, Writing – Review & Editing. Article formatting and manuscript preparation.

Сағиқызы А., Муса С.Е., Мейрманов А.Д., Жаңабаева Д.М., Досхожина Ж.М.
Қазақ дүниетанымындағы гуманистік идеялардың бастаулары

Аңдатпа. Мақалада қазақ дүниетанымындағы гуманистік идеялардың қалыптасу бастаулары тарихи-философиялық тұрғыда талданады. Зерттеудің негізгі нысаны ретінде қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы, ауызша мәдениет пен фольклорлық мұра, ерте көшпелі қоғамдағы рухани ұстанымдар, сондай-ақ зороастризм ілімінің этикалық-гуманистік мазмұны қарастырылады. Ауызша мәдениеттің халықтың рухани тәжірибесін, тарихи жадын және адам-әлем-табиғат арасындағы қатынастар жүйесін бейнелеудегі рөлін айқындай отырып, оның философиялық, этикалық және эстетикалық қырлары зерделенеді. Сонымен қатар, зороастризмдегі дуалистік дүниетаным, жақсылық пен жамандықтың күресі, адам болмысының еркіндігі мен моральдық жауапкершілігі мәселелері гуманизм идеяларының ерте формалары ретінде сарапталады.

Зерттеуде қазақ ақын-жырауларының шығармашылығы гуманистік дүниетанымның дамуы мен қалыптасуындағы маңызды рухани-мәдени фактор ретінде қарастырылып, олардың адам еркіндігі, әділеттілік, адамгершілік және рухани кемелдену туралы көзқарастары талданады. Сонымен қатар, жыраулар дүниетанымындағы «Адам – Әлем» арақатынасы, адамның ішкі рухани әлемі мен әлеуметтік болмысы арасындағы өзара байланыс мәселелері айқындалады. Мақалада ұлттық рух, этикалық құндылықтар және рухани тұтастық ұғымдары философиялық тұрғыдан негізделіп, қазақ дүниетанымының гуманистік сипаты дәстүрлі мәдениет пен тарихи-әлеуметтік жағдайлар контексінде пайымдалады. Зерттеу нәтижелері қазақ философиясындағы гуманистік идеялардың

эволюциясын түсінуге, сондай-ақ қазіргі қоғамның рухани дамуы мәселелерін зерделеуге теориялық негіз бола алады.

Түйін сөздер: қазақ дүниетанымы, гуманистік идеялар, рухани-этикалық құндылықтар, ауызша мәдениет және фольклор, ақын-жыраулар философиясы, Абайдың гуманистік ілімі, ұлттық рух пен рухани жаңғыру.

Сағықызы А., Муса С.Е., Мейрманов А.Д., Жаңабаева Д.М., Досхожина Ж.М.
Истоки гуманистических идей в казахском мировоззрении

Аннотация. В статье с позиций историко-философского анализа рассматриваются истоки формирования гуманистических идей в казахском мировоззрении. В качестве основного объекта исследования выступают традиционное мировоззрение казахского народа, устная культура и фольклорное наследие, духовные установки раннего кочевого общества, а также этико-гуманистическое содержание учения зороастризма. Анализируется роль устной культуры в репрезентации духовного опыта народа, исторической памяти и системы взаимоотношений «человек – мир – природа», раскрываются её философские, этические и эстетические измерения. Особое внимание уделяется дуалистическому мировоззрению зороастризма, проблемам борьбы добра и зла, свободе человеческого бытия и моральной ответственности как ранним формам проявления гуманистических идей.

В исследовании творчество казахских акынов-жырау рассматривается как важнейший духовно-культурный фактор становления и развития гуманистического мировоззрения. Анализируются их представления о свободе человека, справедливости, нравственности и духовном совершенствовании. Раскрывается содержание соотношения «Человек – Мир» в мировоззрении жырау, а также взаимосвязь внутреннего духовного мира личности с её социальным бытием. В статье философски осмысливаются категории национального духа, этических ценностей и духовной целостности, а гуманистический характер казахского мировоззрения интерпретируется в контексте традиционной культуры и конкретных историко-социальных условий. Полученные результаты могут служить теоретической основой для понимания эволюции гуманистических идей в казахской философии, а также для анализа актуальных проблем духовного развития современного общества.

Ключевые слова: казахское мировоззрение, гуманистические идеи, духовно-этические ценности, устная культура и фольклор, философия акынов-жырау, гуманистическое учение Абая, национальный дух и духовное возрождение.

Received 23.01.2026
Accepted 23.02.2026

ҒТАХР 02.91.91 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.03

ЗАР ЗАМАН АҚЫНДАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТОЛҒАНЫСТАРЫНЫҢ ЗАМАНАУИ ӨЗЕКТІЛІГІ

[1]К.М. Қоңырбаева, [2]Г.С. Омарова, [3]Ә. Нысанбаев[*], [4]Е.Н. Чермухамбетов
[1,2]ҚР ҒЖБМҒК Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы, Қазақстан)
[3]С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан университеті (Өскемен, Қазақстан)
[4]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)
[1]konyrbaeva56@mail, [2]fsd.philosofy@gmail.com, [3]nyssanbayev85@gmail.com,
[4]erlan_chen@mail.ru

[1]K. Konyrbayeva, [2]G. Omarova, [3]A. Nyssanbayev, [4]E. Chermukhambetov
[1,2]Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)
[3]S. Amanzholov East Kazakhstan University (Oskemen, Kazakhstan)
[4]Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)
[1]konyrbaeva56@mail, [2]fsd.philosofy@gmail.com, [3]nyssanbayev85@gmail.com,
[4]erlan_chen@mail.ru

***Сілтеме**:* Қоңырбаева К.М., Омарова Г.С., Нысанбаев Ә., Чермухамбетов Е.Н. Зар заман ақындарының философиялық толғаныстарының заманауи өзектілігі // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – 34-46 бб.

Аңдатпа. Мақалада «Зар заман» ақындары – Дулат, Шортанбай, Мұрат, Әбубәкір шығармашылығының өзегін құрайтын рухани-мәдени құндылықтар жүйесі кешенді түрде талданады. Атап айтқанда, ұлттық рух пен жалпыадамзаттық гуманистік ұстанымдар – әділеттілік, ақиқат, еркіндік мәселелері өзара сабақтастықта қарастырылады. Зар заман дәуірі ақындарының толғауларында ел тәуелсіздігінен айырылудың ұлттық болмыс пен дүниетанымдық бағдарларға тигізген кері ықпалы айқын көрініс табады. Еркіндік, әділеттілік, адалдық, адамгершілік секілді құндылықтарды рухани дамудың негізгі бағдары еткен қазақ қоғамының дүниетанымы бөгде мәдениет пен өркениеттің ықпалымен елеулі трансформацияға ұшырағаны сараланады. Ақындар дәстүрлі құндылықтардың ығыстырылуы мен батыстық мәдени үлгілердің кең таралуына философиялық-поэтикалық пайымдаулар арқылы сыни көзқарас білдіреді. Сонымен қатар, бөгде мәдени парадигманы қабылдаудағы талғампаздық ұстанымын қалыптастырудағы зар заман ақындарының рөлі айқындалады. Мақалада жаһандану жағдайындағы қазіргі интеграциялық үдерістер аясында зар заман поэзиясында көтерілген мәселелердің өзектілігі мен ауқымының арта түсуі ғылыми тұрғыдан негізделеді.

Түйін сөздер: зар заман, дағдарыс, тәуелсіздік, еркіндік, дәстүрлі құндылықтар, ұлттық идея, рух.

*Автор-корреспондент: Ә. Нысанбаев, nyssanbayev85@gmail.com

Кіріспе

Жыраулық философияның бес ғасырлық тарихи эволюциясына назар аударсақ, халық тағдырына қатысты шешуші мәселелермен қатар өмірмәнді әлеуметтік, философиялық, этикалық және эстетикалық ой-пікірлер поэтикалық формада көрініс тапқаны байқалады. С. Ақатайдың: «Поэзия – арқалы өнер. Оның тағдыры әлеуметтік ортамен тұтас. Ақын шабыты кез келген жерде келмейді, кезі келген жерде келетіні белгілі. Поэзияның өрелі тұстары халық ғұмырнамасының соқталы кезеңдерімен орайлас» деген тұжырымы [1] Зар заман ақындарының философиялық толғаныстарының табиғатын айқындайды. Бұл пікір олардың шығармаларындағы шерлі сарынның тарихи-әлеуметтік негізін, «ой түбінде жатқан сөзді» қозғаған терең мазмұнын аңғартады.

Заманалар тоғысында Ұлы Даланың рухани-мәдени кеңістігі дәстүрлі жыраулық поэтикалық философиямен, моральдық-этикалық құндылықтар жүйесімен және әдет-ғұрып заңдарымен сабақтасқан бірегей дүниетанымдық әлем қалыптастырды. Асан Қайғының: «Мұнан соң қилы-қилы заман болар, Заман азып, заң тозып, жаман болар» деген болжамдық пайымы халық санасында болашақ бағдарын айқындайтын рухани бағдаршам қызметін атқарды. Осы дәстүрлі таным арнасын жалғастырған «Зар заман» ақындары да өз дәуіріндегі көшпелі жұрт басына түскен ауыр ахуалдың ұлттық болмыс пен дүниетанымдық бағдарларға тигізген кері ықпалын терең пайымдай білді.

Зар заман ақындарының философиялық толғаулары өз маңыздылығы мен өзектілігін бүгінгі күні де жоғалтқан жоқ. Қазіргі жаһандық интеграция үдерісі тереңдеп, оның ішкі қарама-қайшылықтары күшейген сайын, зар заман ақындары өз дәуірінде көтерген мәселелердің мазмұны мен ауқымы бүгінгі қоғам үшін бұрынғыдан да өткір сипат ала түсуде. Зар заман дәуірінің ақын-жыраулары өз көзқарастарын поэтикалық мұралары арқылы білдіріп, заманның қайшылықты өзгерістерін дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасы тұрғысынан пайымдауға ұмтылды. Олар қоғамдық трансформация үдерістерін ұлттық дүниетаным мен рухани құндылықтар өлшемі арқылы бағалап, тарихи ахуалға сыни көзқарас танытты. Зерттеуші Қ. Бейсенов: «Кеңестік кезеңде “зар заман” әділдік тұрғыдан бағалаудың мүмкін еместігін Мұқаң әу бастан білген. Біле тұра халық зердесінен өшпесін, кертартпа, ескішіл ақындар ретінде болсын, әйтеуір жарыққа шыға берсін, ұрпаққа танымал бола берсін деген мұратты көздеген болу тиіс...», – дей келіп, «Зар заман ақындары» деп емес, ұлтжанды ақындар деп айтатын уақыт жетті деген тұжырым жасайды [2]. Осы тұрғыдан алғанда, замана ахуалын көзімен көріп, көкірегіне түйген ойшыл ақындар тарихи шындықты сыни пайымдау арқылы ұлттық сананың сергектігін сақтауға қызмет етті.

Ұлттың салт-дәстүрі, тілі мен діні түркі халықтарының рухани тұтастығын айқындайтын іргелі құндылықтар ретінде Ұлы қағанаттар дәуірінде-ақ қалыптасып, «Мәңгілік ел» идеясының іргетасы ұлттық санада ежелгі кезеңдерден орныққаны тарихтан белгілі. Зерттеушілер түркілік дәстүрлердің мызғымас беріктігі мен өміршеңдігінің сырын халықтың шаруашылық жүргізу

тәсілі мен өркениеттік үлгінің тарихи сабақтастықта тұрақты дамуы арқылы түсіндіреді.

Түркілердің VI–VIII ғасырлардағы тарихы мен тағдыры «Күлтегін» (Үлкен жазу) тас ескерткішінде көркем әрі пафосты тілмен таңбаланған: «Биікте көк тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған, адам баласы үстіне ата тегім Бумын қаған, Істеми қаған отырған, отырып, түркі халқының ел-жұртын қалыптастырған, иелік еткен. ... Басы барды идірдік, тізесі барды бүктірдік» [3]. Бұл салтанатты мәлімдеме түркі мемлекеттілігінің қуаты мен тарихи санасының асқақ рухын айғақтайды.

Аталған мәтіннің рухани қуаты қазіргі Қытай қорғанынан Жерорта теңізіне дейінгі кеңістікте өмір сүретін, бір-бірімен аудармашысыз түсінісе алатын қырыққа жуық түркі тілдес халықтардың тарихи жадын жаңғыртып, ортақ өркениеттік тамырын сезіндіреді. «Күлтегін» жырының негізгі идеясы – қасиетті ел мен жерді қорғау, түркілердің ауызбіршілігін сақтау, ата-баба дәстүрлеріне адал болу. Сонымен қатар, мәтінде қытай өркениетінің «тәтті сөзі» мен алтын-күміс, ішімдік, астық, жібек секілді материалдық игіліктеріне қызығып, еркіндіктен айырылып қалмау туралы ескерту айтылады. Осы тұста мәдениеттер қақтығысы, дүниетанымдық және құндылықтық жүйелердің күресі айқын байқалады. Ұлы Дала перзенттері өздерінің тарихи манифесінде қытай ырқына толық бағынбай, ұлттық бітім-болмысын сақтай отырып, дербес даму құқығын жариялағаны аңғарылады.

Қоғамда орын алатын алуан түрлі әлеуметтік-мәдени үдерістер мен құбылыстар, ең алдымен, сол дәуірде дүниеге келген көркем шығармаларда терең әрі шынайы көрініс табатыны заңды. Қазақ қоғамындағы отарлау саясатының салдары өз кезеңінде өмір сүрген Дулат Бабатайұлы, Шортанбай Қанайұлы, Асан Албан, Әбубәкір Кердері және басқа да зар заман ақындарының шығармаларында айрықша айшықталды.

Аталған ақындар поэзиясында ұлттық болмыстың орныққан изгілікті құндылықтарын сақтау мен жаңғырту, рухани бастауларды жоғалтпау мәселесі алдыңғы қатарға шықты. Осы тұрғыдан алғанда, ұлттық мазмұн мен рухани негіздерді сақтай отырып, өркениеттік дамудан кенже қалмау жолдарын пайымдау, қазіргі заманның қажеттіліктері мен идеялық әлеуетін талдау мақсатында «Зар заман» ақындарының философиялық ой-толғамдарына қайта үңілу өзекті ғылыми міндет болып табылады.

Зерттеу әдіснамасы

Жұмыста қазақ философиясының маңызды идеялары мен басымдықтарын өзектендіру мақсатында кешенді әдіснамалық ұстанымдар жүйесі қолданылды. Зерттеудің негізіне нақты тарихи-философиялық тәсіл алынып, қазақ ойлау дәстүрінің қалыптасуы мен эволюциясы тарихи сабақтастық пен идеялық жалғастық тұрғысынан қарастырылды. Бұл тәсіл зар заман ақындарының дүниетанымын өз дәуірінің әлеуметтік-саяси ахуалымен бірлікте талдауға мүмкіндік берді.

Қазақстанның қазіргі трансформациялану кезеңінде қазақ философиясының құндылықтық мұрасын пайымдау әлеуметтік-мәдени тәсіл арқылы жүзеге асырылды. Аталған тәсіл ұлттық рухани мұраны қоғам дамуының нақты әлеуметтік құрылымдарымен, мәдени үдерістерімен және өркениеттік бағдарларымен өзара байланыста қарастыруға негіз болды. Сонымен қатар, герменевтикалық талдау әдісі қолданылып, поэтикалық мәтіндердегі философиялық мазмұнды, астарлы мағыналар мен символдық құрылымдарды интерпретациялау жүзеге асырылды.

Зерттеу барысында тарихилық пен логикалықтың бірлігі қағидаты басшылыққа алынып, құбылыстардың тарихи қалыптасу динамикасы олардың ішкі мәндік логикасымен сабақтастықта зерделенді. Диалектикалық әдіс шеңберінде қайшылық, тұтастық, себеп-салдарлық байланыс, мазмұн мен форма арақатынасы сияқты принциптер пайдаланылды. Сондай-ақ салыстырмалы-талдамалық әдіс арқылы зар заман ақындарының идеялары түркілік рухани дәстүрмен және қазіргі құндылықтық бағдарлармен сабақтастырыла қарастырылды.

Осылайша, қолданылған әдіснамалық негіздер зерттеу нысанын тарихи, әлеуметтік және философиялық контексте тұтастықта қарастыруға, зар заман поэзиясындағы құндылықтық бағдарлардың заманауи маңызын ғылыми тұрғыдан негіздеуге мүмкіндік берді.

Зар заман ақындарының философиялық-поэтикалық мұраларының қазіргі кезеңдегі өзектілігі

Зар заман ақындарының рухани-мәдени мұрасы ұлттық құндылықтар жүйесін, мәдени-рухани үдерістерді, адамның адамгершілік тұрғыдан кемелденуі мен тұлға тәрбиесі, өмірмәндік бағдарлар мәселелерін қамтитын терең дүниетанымдық қабатымен ерекшеленеді. Зерттеушілер зар заман феномені-нің өзегінде аксиологиялық мәселе, яғни құндылықтардың ауысуы мен трансформациясы жатқанын айқындайды. Ақындар өздері өмір сүрген тарихи кезеңнің көкейкесті мәселелерін бүкпесіз айтып, қоғамдық сананың дағдарысын философиялық-поэтикалық тұрғыдан пайымдады.

Қалыптасқан күрделі рухани ахуал, дәстүрлі мәдени құндылықтардың ығыстырылуы, өмір салтының өзгеруі сезімтал ойшыл ақындар шығармашылығында заманаңың «ақырзамандық» сипаты ретінде бейнеленді. Бұл поэзия ұлттық дүниетанымның дағдарысқа реакциясы ғана емес, сонымен қатар рухани жаңғыруға үндеген сындарлы ой-толғам болды. Осы тұрғыдан алғанда, зар заман ақындарының шығармалары өзіндік көркемдік-философиялық ерекшелігімен ұлттық рухани мұраның маңызды құрамдас бөлігі ретінде танылып, ұлттық идеяны қалыптастыруда теориялық-идеялық тірек бола алады.

Кеңестік кезеңде ұлттық тарих пен мәдениетті объективті тұрғыдан зерттеуге ұмтылған ғалымдар қудалауға ұшырап, еркін ғылыми ізденіс жасау мүмкіндігінен айырылды. Зар заман ақындарының мұрасын жүйелі зерттеу мен жариялау үдерісі де шектеулі болды. Тек тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін

ғана бұл бағыттағы ғылыми жұмыстарға кең мүмкіндік ашылып, ұлттық рухани құндылықтарды жаңаша пайымдауға жол ашылды.

«Зар-заман» ақындары қоғамда болып жатқан қат-қабат шындықты терең бейнеледі. Зар заман ақындар тобының бастауында тұрған Шортанбай Қанайұлы (1818-1881 жж.) қазіргі Жамбыл облысы Қаратау маңында дүниеге келген. Қазақтың қомақты жері отарланып, отарлаудың алуан түрлі әдіс-тәсілдері іске асырылды. Осы құбылыстар сол дәуірде өмір сүрген ақын-жыраулардың дүниетанымында терең бейнеленді. Бұл құбылыстарды жан-жақты байыптағандардың бірі де бірегейі Шортанбай ақынның дүниетанымында қазақ жерінің отарлық саясаттың құрбаны болғанын, ұлттық тұрпат пен елдік қасиеттерден айырған құбылыстар айқын көрініс тапқан. Мысалы Шортанбай «Зар заман» атты туындысында:

Мынау ақырзаманда,
Алуан-алуан жан шықты,
Арам, араз хан шықты.
Қайыры жоқ бай шықты
Сауып ішер сүті жоқ,
Мініп көрер күші жоқ,

Ақша деген мал шықты, – [4] деп сахара жұртында сауда-саттық жайылып, саудагерлер қаптаған замана құбылысын халықты қанаудың бір түрі деп түсінді. Зар заман ақындарының философиялық толғаныстарын зерттеушілер пайымдауында пессимистік сарында дәстүршілдік қағидатын қатаң сақтауды, құндылықтық бағдарлардың түбегейлі өзгеруіне қарсы ойшылдардың зарлы үні болатын. Тағдырлас қырғыз халқында «Зар заман» ағымының өкілдері Қалығұл, Арыстанбек, Молда Қылыш, Алдаш Молда, Тоғалақ Молда, Жеңіжоқ, Сағымбай, Алтай Айдарбекұлы қатарлы ақындары «замана жыршылары» атанды. Бұлардың барлығы қазақтардың Шортанбай, Мұрат, Дулат, Кердерілермен бір кезеңде өмір сүріп, бастарына түскен замана қасіретін шығармашылықтарына арқау еткен ойшыл ақындар. Олардың толғаулары дәстүрлі құндылықтардың жойылуын, өткен шақ пен осы шақты салыстыра келе болашақты болжады. Қырғыз жұртына жайылған «Зар заман» толғауларының үлгілері мен үрдістері қарақалпақ поэзиясында да көрініс байқатты. Қазақ зар заман поэзиясындағы төл оппозициялы ұғымдардың – жақсылық пен жамандықтың, ерлік пен ездіктің, тектілік пен тәрбиесіздіктің дәуірлер қақтығысының негізінде орын алмасуын сипаттайтын, бір-біріне мағынасы қарсы «зор болды» - «қор болды» (Шортанбай) формуласы қарақалпақ халқының әйгілі ақыны Бердақ Қарғабайұлының өлеңдерін де айшықтайды (1827-1900 жж.) [5].

Зар заман ақындары легінің тағы бір айтулы өкілі Мұрат Мөңкеұлы (1843-1906) қазіргі Атырау облысы Қызылқоға ауданы Қарабау ауылында дүниеге келді. Х.Досмұхамедұлының 1924 жылы: «Қазақтың тарихын жазған адам Мұрат секілді ақындардың сөзін тастай алмайды. Мұрат бір жағынан өткенді білген шежіре болса, екінші жағынан халықтың мұңын, елдің зарын айтатын әлеуметшіл ақын, әдебиет тарихына Мұраттың сөздерінің керектігі шексіз

нәрсе», – деп жазды. «Патша хүкүметінің қазаққа құрған саясатының гүрлеп тұрған заманы, қазақтың бұрынғы тұрмысы өзгере бастаған, қазақтың бұрынғы кең қоныстан, сүйкімді әдеттен, еркін салттан айырыла бастаған заманы», - деп жазды. Мұрат ақынның он жеті жасында Жылқышы деген ақынмен айтысқан сөзінде: «Жігіттің халыққа тиген пайдасын айт, сырғия ұрыны айтып неге керек», – дейді. Осы сөз ақынның ұранына айналады [6]. Бір кездері Асан Қайғының арманы болған «Жер ұйығы» қазақ халқының бай-қуатты, берекелі, мерекелі, салтанатты өмір салтымен бейбітшілікте өмір сүру үшін қажетті мекен болды. Зар заман ақындарының кезінде ел жағдайы мүлдем басқа арнаға ауысты. Мұрат Мөңкеұлы өзінің «Үш қиян» толғауында:

Еділді тартып алғаны,
Етекке қолды салғаны.
Жайықты тартып алғаны –
Жағаға қолды салғаны.
Ойылды тартып алғаны –
Ойдағысы болғаны.
Мал мен басты есептеп,
Баланың санын алғаны –
Аңғарсаңыз, жігіттер,
Замананы тағы да
Бір қырсықтың шалғаны! – [4]

деп, халқына ата қоныстың сулы-нулы жерлерінің отарлаушылардың қол астына өтуін тәуелсіздіктен айрылудың басы екендігін ашып көрсетеді. “Етекке қол салу, жағаға жармасу” сияқты теңеулер арқылы Мұрат қазақтың жігіттерінің намысын қайрайды. Ұлттық идеяның басты тұжырымы жер мәселесі. Тұрмыс тіршілігі көшпелі мал шаруашылығы болған қазақтар үшін шұрайлы жерінен айрылудан артық бақытсыздық жоқ. Мұрат толғаулары Патшалы Ресейдің отаршылдық саясатына тікелей қарсы бағытталып, туған жерге деген сүйіспеншілігін “Адыра қалғыр Үш қиян, басқа жұртқа қосылып, салтанатың қайтқан күн” деп күңіренеді.

Мен қауіп еткеннен айтамын:
Кейінгі туған баланың
Шашын, мұртын қойдырып,
Ащы суға тойдырып,
Бұза ма деп реңін.
Адыра қалғыр заманның
Мен жаратпаймын сүреңін! – [4], ойшылдың бұл болжамы шындыққа айналғанын, соңғы екі ғасыр тоғысында ұлт өміріндегі жағымсыз өзгерістерден байқауға болады.

Дулат Бабатайұлы (1802 - 1871) қазіргі Абай облысы Аягөз ауданында дүниеге келіп, алғашқы сауатын ауыл молдасынан ашады. Дулат жыраулық поэзияның мектебінен үлгі алып арабша хат таныған ақын. XIX ғасырда Сарыарқаның ең ірі ақындарының қатарында болды. 1880 жылы Қазан қаласында Құсайыновтар баспаханасынан «Өсиет-наме» атты жинағы жарық көрді. Дулат өз заманының

талаптарына сай сыни көзқарастар мен еркіндік, тәуелсіздік, мемлекеттілік жөніндегі тұғырлы мәселелерді жырлады.

Дуан салып ішінен,
Айырып қуат-күшінен,
Ақ патша десе - үрпиіп,
Оянып шошып түсінен,
Аға сұлтан қазының
Ел сілкінді ісінен.
Ауылдың атқамінері -
Жемтікке қонған күшіген.
Өзі тойса, мәз болды,
Ел іргесін сақтамай [7].

Отаршылдық қамытын киген елдің басқару жүйесіндегі өзгерістер «аға сұлтан» лауазымындағы адамның мінез-құлқындағы өзгерістермен нақты көрініс тапқан. Дулат ақын патша әкімшілігінің марапаттары мен сыйлығына мәз болған елдік мүддені сатқан, өз құлқынын пара алумен толтыратын ауылдың атқамінерін өткір тілмен түйрейді. Мемлекеттік қызмет атқаратын адам бойындағы бірінші кемшілік парақорлық деп білді. Қазіргі қазақстандық қоғамды жайлаған парақорлық кесірлі дерт әлі де жойылмай отыр. Ойшылдың әлеуметтік-философиялық тұжырымдары, этикалық пайымдаулары замана келбетін нақты, шынайы көрсетуімен ерекшеленеді. «Қайырсыз, сараң малдыңды, Еріншек, есер жарлыңды, Халыққа емес сыйымды - Парақор баспақ биіңді, Ел бүлдіргіш бегіңді, Әперіп сөзбен кегіңді, Улы тілмен улаттым» - деген поэтикалық бейнелеуде қайырымсыздық, сараңдық, парақорлық, бүлікшілдік пен еріншектік, жалқаулық сияқты кесірлі әдеттер қылаң берген шақтарды көз алдымызға жайып салады. Дулат түсінігінде заманға қарай адамшылықтан айрылған байларды, бектерді, билерді өзінің өткір тілімен шығармашылығы арқылы жөнге салуға талпыныстар жасайды. Бірақ ақын адамның жарлы, кедей болуын оның еріншектігі мен есерлігінің салдары деп біледі. Ойшыл өз толғауларында қазақ қоғамындағы этикалық құндылықтардың құлдырауын заман ағымынан көреді:

Қилы, қилы заманды,
Заманға сай адамды
Салғастырып қарасам,
Қайран қазақ, қайтейін,
Қасиетті еді хан, қараң.
Мынау азған заманда
Қарасы - антқор, ханы - арам,
Батыры көксер бас аман,
Бәйбіше - тантық, бай - сараң,
Бозбаласы - бошалаң,
Қырсыға туды қыз балаң.
Нары - жалқау, кер табан,

Құсы - күйшіл, ат - шабан,
Жырғалаң жоқ, жобалаң.
Ебі кеткен ел болды,
Енді қайда мен барам?! [7]

Сахарада хандық биліктің жойылуын, бұрынғы қазақ хандарының да халқының да адамгершілік қасиеттерінің биік болғандығын салыстыра зерделейді. XIX ғасырдағы қазақ қоғамының даму барысын, ондағы адамаралық қатынастарды аксиологиялық тұрғыдан сараптаулар жасайды. Дулат ақынды патшалық заман кеңестік кезеңде керітартпа, ескіні көксеуші деген айдар тағып рухани кеңістіктен аластауға талпыныстар жасағанмен, нағыз талант қанша бүркелгенмен жарқырап тұрары сөзсіз. Дулат Бабатайұлының шығармашылығына философиялық талдаулар жасаған О.Сегізбаевтың: «Сонымен, Дулаттың кезінде ол ұсынған құралдардың көмегімен жеңуге болмайтын қайшылық туындағаны көрініп тұр. Ақырында Дулат қазақтардың өміріндегі, ол ойлағандай «Алтын ғасырға», Шоқан Уәлиханов дамудың «жасанды емес» (сол кезде сырттан енген, жасанды күштер араласпаған табиғи даму үлгісі жүрді) кезеңі деп атаған алғашқы қауымдық көшпелі өмірдің баяғыда өтіп кеткен уақытына қайта оралудан басқа ештеңе таппады», - [8] деген пікірімен келісе алмаймыз.

Шығармалары зар заман ақындарымен сарындас Әбубәкір Кердері (1861–1903) дүниеге келген. ақын, әрі шешен, діни білімі терең кісі болған. Оның шығармалары «Әбубәкір молла» деген атпен де жарық көрген екен. Оның Ол өз шығармаларында ең алдымен имандылық, адамгершілік т.б. секілді этикалық құндылықтарды, адамға ең алдымен адал болу туралы мәселелерді көтереді. Сол кездегі адамдардың қарым-қатынасын ақын заманақырға теңеп, осы күнгі адамның сөзінде шындық жоқ деп, адамның теріс мінезін сынға ала келіп, адам адал болса ғана жақсылыққа жететіні жайында айтады. Ақын сол замандағы әлеуметтік-мәдени мәселелерден бастап, адам мен заманның бұзылуын, озбырлық пен арсыздық кең өріс алып тұрғаны жайында толғайды. Әбубәкір Кердері қазақтың жері тарылып, олардың шөлді аумақтарға қоныстануын, ел ішінде әділетсіздік жайлағанын, кей адамдардың патшаның басқарушыларымен бірге теріс әрекеттерге барып елді емес, қарабасын ойлап жүргенін т.б. қоғамдық-әлеуметтік мәселелерді шығармаларында жан-жақты ашып көрсетеді.

Әбубәкір Кердерінің шығармалары халыққа арасында таралғандары «Үш ғасыр жырлайды» атты жинаққа енгізілген. Әбубәкір Кердері сол дәуірде ел азған, жау қысқан заман болып тұрғанын жырлап, осы мінезбен елдің қайда баратынын ойлап қайғырады. Мін түзелмей, адам түзелмейтіні жайында айта келіп, ақын:

Айдын-айдын сулардың,
Балығы кетіп, көл азды.
Ойпаң-ойпаң жерлердің,
Оты кетіп, жер азды...
Қарағай қайың, тал, терек,
Тамыр түбі таусылып,

Қамшы сапқа зар болды.
Заманның түбін барлаймын,
Жақсылардың күні жоқ,
Бұрынғының бірі жоқ,

Осыларды жоқтап зарлаймын [9], – деп, ақын шығармаларында патша үкіметінің отарлық саясаты әсерінен қазақтың жері талан-таражға түскені жайында айта келе сол заман тынысын, елдің қиын жағдайын, ел жақсылары азайғанын, халықтың қайғы-қасіретін, сол кездегі қазақтың әлеуметтік өмірін, қазақ болыстары мен орыс чиновниктерінің әрекеттерін, отарлық саясатпен келген жаңа заң-шарғылардың халыққа қиын тигенін, ел мен жер т.б. әлеуметтік мәселелерді шығармаларында айшықтап көрсетеді.

Әбубәкір Кердері және т.б. зар-заман ақындары сол замана шындығын, елдің зар-мұңын, қоғамдағы әлеуметтік-мәдени құбылыстарды көркем тілмен бейнелеп өзіне тән рухани құндылықтарды жасады. «Зар-заман» ақындары дүниетанымында тек халықтың қиын тағдырын ғана терең бейнелеуімен шектелген жоқ. Олардың дүниетанымында отарлық идеология нәтижесінде болған озбырлық саясатты терең әшкерелеу, адамдардың жаман әдеттен арылып, білім алуын, халықтың әлеуметтік жағдайының жақсарғанын қалау идеялары жатыр.

Әбубәкір Кердері өзі өмір сүрген заман қайшылықтары мен шындығын:

Жалған сөз азаматқа болды оңай,
Замана болды халқым, әлде қалай?
Аузыңнан жалғыз кәләм шыққан сөзің,
Кезеді бір сағатта тоқсан тоғай [9. 405 б.] –

деп ақын, сол кездегі адамның теріс мінезін көрсетеді. Ақын жаман адам елге тұтқа бола алмайтыны, адамдық жылдан жылға арзан болып, заманды билеп тұрған қулар ақыр заманды орнатып жүргенін айтып сынай келе, ақын жақсы адам болмысына тоқталады. Ақын Әбубәкір Кердері жақсы адамның мінезі ең алдымен терең жауапкершіліктен басталып, қайырымы мол, иманы терең озық ойлы адам. Сондай адам елді, жерді, халықты ойлайтын тұлға болмысына тоқталып, қолынан іс келетін үлгісі бар жақсы адам, сол елдің жақсысы ел ертеңін ойлайтын ер жайында ой өрбітеді. Елді басқарып отырған кейбір билерге қарата ақын:

Би болмас белін жалпақ буғанменен,
Ағармас асылы арам жуғанменен.
Байқасаң ажар басқа, асыл басқа,

Пайда жоқ құр әдемі туғанменен [9, 405 б.] – деп, ақын кейбір билік басындағы би-болыстарды сынға алады. Сонымен қатар халық арасындағы кейбір еңбек етпей, білім алмай құры бос жүрген замандастары жайында ойын өрбітеді.

Бір-бірін қорықса, сыйлайды, бүгінгі адам,
Түсінер бұ сөзімді білімді адам.
Тілеуіңнің біреуі от, біреуі су,

Сөйледің екі түрлі тіліңді адам... – деп, ақын Әбубәкір Кердері екі түрлі мінезбен, екі сөйлемей, адал, жауапкершілікті болу керектігі жайында айтып,

осы мінезбен кете берсең «Аңдамай бұзып алма дініңді адам» деп, ақын, бүгінгінің адамы тек қорыққанын ғана сыйлайтынын айтып, замандастарының жай-күйінен хабар береді [9, 271 б.].

Қорытынды

Зарлы заман шындығын шерлі жырларымен өрнектеген ойшыл ақындар мұрасын тарихи-философиялық тұрғыдан зерделеу арқылы олардың идеяларының қазіргі Қазақстандағы жаңғыру және трансформация үдерістері жағдайындағы өзектілігін айқындауға талпыныс жасалды. Сонымен қатар зар заман ақындарының маңызды идеялары мен концептуалдық тұжырымдарының қазіргі қоғамның ауқымды әлеуметтік-мәдени мәселелерін шешудегі рөлін пайымдау бағытында тұжырымдар ұсынылды.

Шын мәнінде, бүгінгі таңда елеулі жетістіктерге жетіп отырған этномәдени қауымдастықтардың қай-қайсысын да озық өнегелі мәдени дәстүрлерсіз және ұрпақтар сабақтастығынсыз елестету мүмкін емес. Халықтың мәдени мұрасы неғұрлым бай әрі сан алуан болып, өткен мен бүгін арасындағы тарихи сабақтастық үзілмей сақталса, оның даму бағдары мен рухани бағдаршамы да айқын болмақ. Өз кезегінде, кез келген халықтың мәдени болмысында жаңа мәдени туындылардың дүниеге келуі – сол тарихи-әлеуметтік ортаның табиғи сұранысынан туындайтын заңды құбылыс. Осы тұрғыдан алғанда, зар заман поэзиясы да белгілі бір тарихи кезеңдегі рухани қажеттіліктің көрінісі ретінде ұлттық мәдениеттің эволюциялық даму арнасында маңызды орын алады.

«…Әрине, бүгінгі таңда әлемге кеңінен таралған бедерсізденген (нигилистік) “сауықтық мәдениеттің” элементтері барлық халықтардың өмір салтына біртіндеп еніп келеді. Алайда бұл үдерістер этникалық тұтастығын сақтай алған, жүйелі мәдени дәстүрлері қалыптасқан, ұлттық құндылықтарын қадірлей білетін халықтар үшін аса қауіпті бола қоймайды. Мысалы, ежелгі дәстүрлерін көздің қарашығындай сақтап отырған жапондар, қытайлар, үнділер сияқты халықтар үшін мұндай “батысшылдық дерттің” қаупі шамалы сияқты», – деп жазады [10]. Аталған пайым қазақ халқының мәдени даму бағдарымен де үндеседі. Қазақ қоғамы да жаһандық деңгейде жүріп жатқан оң өзгерістерді қабылдай отырып, ата-баба аманатына адал болу, ғасырлар бойы жинақталған бай мәдени мұраны болашақ ұрпақтың рухани игілігіне айналдыру бағытын ұстануы тиіс. Бұл – ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, өркениеттік үдеріске қатысудың тиімді жолы.

Зар заман ақындарының философиялық-поэтикалық ой-толғаулары қоғамды жаңғыртудың экономикалық немесе саяси тетіктерінен бұрын, ең алдымен, адам санасын, рухани бағдарларын өзгертуге басымдық береді. Олардың шығармашылығында құндылықтық бағдарлар мәселесі негізгі орын алады. Қазақ халқы отаршылдық кезеңде де, кеңестік дәуірде де, қазіргі жаһандану жағдайында да дәстүрлі құндылықтарын толық жоғалтпай, жаңаның оң қырларын игере алды. Алайда жаһанданудың әлемді рухани дағдарысқа

ұрындыратын теріс салдарларынан сақтану қажет. Сонымен қатар әлемдік тәжірибедегі озық жетістіктерді жас ұрпақтың бойына сіңіріп, әлеуметтік-экономикалық даму үдерісін терең тамырлы ұлттық дәстүрлермен ұштастыру – бүгінгі күннің стратегиялық басым бағыттарының бірі болып табылады.

Әдебиеттер тізімі

1 Ақатай С.Н. Жыраулық философиядағы тарихи-әлеуметтік болмыс // Қазақ даласының ойшылдары (XVI-XVIII ғғ.) 3-кітап. - Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. – 199 б.

2 Бейсенов Қ. Қазақ топырағында қалыптасқан ойлау үрдістері. - Алматы: Ғылым,1994. - 168 б.

3 Жолдасбеков М. Асыл арналар. – Алматы: Жазушы. 1990. – 328 б.

4 Ай, заман-ай заман-ай (Бес ғасыр жырлайды) 2 томдық / Құрастырушылар М. Мағауин, М. Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т.1. – 384 б.

5 Омаруly Б. Қос ғасырдың қазынасы. https://ortalyq.kz/os-asyrdyn-azynasy/ [Электронный ресурс] (қаралған күні: 06.02.2026)

6 Классикалық зерттеулер: Көп томдық. – Алматы, «Әдебиет әлем», 2012. - Т.9. XX ғасыр басындағы Алаш әдебиеттануы. - 368 б.

7 Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық /Құрастырған Есенбай Дүйсенбайұлы. – Алматы: Жазушы, 2008. - 1-том.- 400 бет.

8 Сегізбаев О.А. Қазақ философиясының тарихы (Ежелгі түсініктерден XIX-XX ғасырдың бірінші жартысының ілімдеріне дейін): оқу құралы / О.А.Сегізбаев, орыс тілінен ауд. Г.Ж.Нұрышева, М.С.Сәбит. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 330 б.

9 Үш ғасыр жырлайды. - Алматы: «Жазушы», 1965. – 678 б.

10 Мүтәліпов Ж. Мәдени диалог және өркениеттер тоғысы. - Алматы: «Раритет», 2002. – 238 б.

Transliteration

1. Aqatay S.N. Zhyraulyq filosofiyadaghy tarihi-aleumettik bolmys / Qazaq dalasynyn oishyldary (XVI–XVIII gg.). 3-kitap. [Historical and Social Reality in Zhyrau Philosophy // Thinkers of the Kazakh Steppe (16th–18th Centuries). Book 3.] Almaty: Filosofiya zhane sayasattanu institutynyn kompyuterlik-baspa ortalyghy, 2001. – 199 b.

2. Beisenov Q. Qazaq topyraghynda qalyptasqan oi keu urdisteri. [Intellectual Traditions Formed within the Kazakh Cultural Context] Almaty: Gylym, 1994. – 168 b.

3. Zholdasbekov M. Asyl arnalar [Noble Streams]. Almaty: Zhazushy, 1990. – 328 b.

4. Ai, zaman-ai zaman-ai (Bes ghasyr zhyrlaidy). 2 tomdyq / Qurastyrushylar M. Maghauin, M. Baidildaev [Ai, Zaman-ai, Zaman-ai" (Five Centuries Speak), 2 vols. / Compiled by M. Magauin and M. Baidildaev.]. Almaty: Zhazushy, 1989. – T.1. – 384 b.

5. Omaruly B. Qos ghasyrdyn qazynasy [The Heritage of Two Centuries] https://ortalyq.kz/os-asyrdyn-azynasy/ [Online resource](accessed: 06.02.2026).

6. Klassikalyq zertteuler: Kop tomdyq [Classical Studies: Collected Works in Multiple Volumes]. Almaty: Adebiet alemi, 2012. T.9. XX ghasyr basyndaghy Alash adebiettanuy – 368 b.

7. Zheti ghasyr zhyrlaidy: eki tomdyq [Seven Centuries Speak." 2 vols. Compiled by Yesenbay Duisenbayuly]. Almaty: Zhazushy, 2008. T.1. – 400 b. Qurastyrghan Esenbai Duisenbaiuly.

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

8. Segizbaev O.A. Qazaq filosofiyasynyn tarihi (Ezhelgi tusinikterden XIX–XX ghasyrdyn birinshi zhartyysynyn ilimderine deiin): oqu quraly / O.A. Segizbaev, orys tilinen aud. G.Zh. Nurysheva, M.S. Sabit. [History of Kazakh Philosophy (From Ancient Conceptions to the Doctrines of the First Half of the 19th–20th Centuries): A Textbook / O.A. Segizbayev; translated from Russian by G.Zh. Nurysheva and M.S. Sabit.]. Almaty: Qazaq universiteti, 2017. – 330 b.

9. Ush ghasyr zhyrlaidy [Three Centuries Speak]. Almaty: Zhazushy, 1965. – 678 b.

10. Mutalipov Zh. Madeni dialog zhane orkenietter togysy [Cultural Dialogue and the Interaction of Civilizations]. - Almaty: «Raritet», 2002. – 238 b.

Қаржыландыру

Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті тарапынан қаржыландырылды (Грант AP26199931 «Түркі-қазақ философиялық дәстүрі: қазіргі қазақстандық қоғамның трансформациялану үдерісіндегі негізгі идеялар мен басымдылықтары»).

Авторлардың үлесі. **К.М. Қоңырбаева**, зерттеу тұжырымдамасын әзірлеу, теориялық жүйелеу, **Г.С. Омарова, Ә. Нысанбаев, Е.Н. Чермухамбетов**, ғылыми әдебиеттерді талдау, зерттеу жүргізу және мақала мәтінін дайындау, редакциялау және жариялауға рәсімдеу.

Қоңырбаева К.М., Омарова Г.С., Нысанбаев Ә., Чермухамбетов Е.Н.

Актуальность философских рефлексий поэтов эпохи «Зар заман» в современном социокультурном контексте

Аннотация. В статье проводится комплексный анализ системы духовно-культурных ценностей, составляющих идейное ядро творчества поэтов эпохи «Зар заман» – Дулата, Шортанбая, Мурата, Абубакира. В частности, в их произведениях в взаимосвязи рассматриваются национальный дух и общечеловеческие гуманистические принципы - справедливость, истина, свобода. В поэтических толгау данного периода отчетливо отражено негативное воздействие утраты государственной независимости на национальную идентичность и мировоззренческие ориентиры народа. Анализируется трансформация мировоззрения казахского общества, для которого свобода, справедливость, честность и человечность выступали базовыми ориентирами духовного развития, под влиянием инокультурных и цивилизационных факторов. Поэты выражают критическое отношение к вытеснению традиционных ценностей и распространению западных культурных моделей, осмысляя данные процессы в философско-поэтическом ключе. Наряду с этим выявляется роль поэтов «Зар заман» в формировании принципа избирательного и критического восприятия чужой культурной парадигмы. В статье научно обосновывается возрастание актуальности и масштабности проблем, поднятых в поэзии «Зар заман», в контексте современных интеграционных процессов и глобализации.

Ключевые слова: зар заман, кризис, независимость, свобода, традиционные ценности, национальная идея, дух.

Konyrbayeva K., Omarova G., Nyssanbayev A., Chermukhambetov E.

The Relevance of the Philosophical Reflections of the "Zar Zaman" Poets in the Contemporary Socio-Cultural Context

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the system of spiritual and cultural values that constitute the conceptual core of the творчество of the poets of the "Zar Zaman" period – Dulat, Shortanbay, Murat, and Abubakir. In particular, it examines the interrelation between the national spirit and universal humanistic principles such as justice, truth, and freedom. The poetic *tolgau* of this era vividly reflect the adverse impact of the loss of national independence on collective identity and fundamental worldview orientations. The study explores the transformation of the Kazakh worldview, in which freedom, justice, integrity, and human dignity had traditionally served as guiding principles of spiritual development, under the influence of foreign cultural and civilizational paradigms. Through philosophical and poetic reflection, the poets articulate a critical stance toward the displacement of traditional values and the expansion of Western cultural models. Furthermore, the article highlights the role of the "Zar Zaman" poets in shaping a principle of selective and critically mediated reception of external cultural paradigms. The paper substantiates the growing relevance and expanding scope of the issues raised in "Zar Zaman" poetry within the context of contemporary globalization and large-scale integration processes.

Keywords: Zar Zaman, crisis, independence, freedom, traditional values, national idea, spirit.

Келіп түсті 25.01.2026
Қабылданды 25.02.2026

ҒТАХР 02.15.51 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.04

ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЗДЕНІСТЕРІНДЕГІ ТАҒДЫР ТҮСІНІГІН САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

[1]Ж.Ө. Дағарова, [2]Б.Н. Садуов,[3]К.Р. Каратышканова, [4]М.М. Манасова*
[1,4]Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды университеті (Қарағанды, Қазақстан)
[2]Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университеті» (Түркістан, Қазақстан)
[3]Халықаралық туризм және меймандостық университеті» (Түркістан, Қазақстан)
[1]janka_04@mail.ru, [2]saduov_7575@mail.ru, [3]k.karatyshkanova@iuth.edu.kz,
[4]miramanassova@mail.ru

[1]Zh. U. Dagarova, [2]B. N.Saduov, [3]K. R. Karatyshkanova, [4]M. M. Manassova*
[1,4]Karaganda University named after Academician E.A. Buketov (Karaganda, Kazakhstan)
[2]International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi
(Turkistan, Kazakhstan)
[3]University of International Tourism and Hospitality (Turkistan, Kazakhstan)
[1]janka_04@mail.ru, [2]saduov_7575@mail.ru, [3]k.karatyshkanova@iuth.edu.kz,
[4]miramanassova@mail.ru

***Сілтеме**:* Дағарова Ж.Ө., Садуов Б.Н., Каратышканова К.Р., Манасова М.М. Қазіргі заманғы қазақ ойшылдарының философиялық ізденістеріндегі тағдыр түсінігін салыстырмалы талдау // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – 47-60 бб.

Аңдатпа. Мақалада тағдыр ұғымының көпқырлылығы жан-жақты ашылып, оның тарихи, мәдени және тұлғалық өлшемдері терең талданады. Автор бұл ұғымды көне философиялық ілімдерден бастап, қазіргі заманғы экзистенциалды, гуманистік және мәдениеттанулық бағыттар тұрғысынан зерделейді. Тағдыр тек жазмыш немесе құдайлық жоба ретінде емес, адамның ішкі дүниесімен, еркін таңдауымен және өмірлік мағына іздеуімен тығыз байланысты құбылыс ретінде қарастырылады. Осы тұрғыдан алғанда, тағдыр – адам болмысы, өмірлік жолы және тұлғалық қалыптасу үдерісіндегі өзекті категория ретінде сипатталады. Қазақ дүниетанымында тағдырға сенім адамды көнбістікке емес, керісінше, рухани шыңдалуға, сынақтарға төтеп беруге және өмірдің терең мәнін түсінуге жетелейді. Мақалада қазақ халқының тарихында қалыптасқан рухани-этикалық құндылықтар – сабыр, тәуекел, ар-намыс пен үміт – тағдыр ұғымымен өзара тығыз байланыста қарастырылады. Автор бұл құндылықтардың қазіргі қоғам үшін маңызын аша отырып, ұлттық философиялық мұраны қайта зерделеу мен жаңғыртудың өзектілігін негіздейді. Сонымен қатар мақалада тағдыр туралы түсініктердің трансформациясы зама-науи қазақстандық жастардың дүниетанымында қалай көрініс табатыны, олардың болашаққа деген көзқарасы мен өмірлік бағдарларына әсері де талданады. Осы арқылы тағдыр тек философиялық немесе мәдени түсінік емес, нақты әлеуметтік-психологиялық

* Автор-корреспондент: М.М. Манасова, miramanassova@mail.ru

құбылыс ретінде қарастырылады. Осылайша, мақалада дәстүрлі және заманауи көзқарастардың сабақтастығы арқылы ұлттық философиялық ойдың бейімделгіштігі мен үздіксіздігі көрсетіледі. Тағдыр ұғымының қазіргі қазақстандық қоғамдағы рухани тұтастық пен мәдени сәйкестік қалыптастырудағы рөлі айқын ашылады.

Түйін сөздер: тағдыр; қазақ мәдениеті; экзистенциализм; руханият; өмір философиясы; ұлттық дүниетаным.

Кіріспе

Тағдыр ұғымы ғасырлар бойы философиялық, діни және мәдени ойлардың тақырыбы бола отырып, адамзатты толғандырды. Қазіргі қоғамда адам туралы ғылымдар мен технологиялардың дамуымен тағдырды қабылдау айтарлықтай өзгерістерге ұшырайды. Тағдыр көбінесе сыртқы жағдайлардың, жеке таңдаудың және жүйелік факторлардың өзара әрекеттесуінің нәтижесі ретінде түсіндіріледі.

Классикалық философия көбінесе тағдыр мен ерік-жігерге қарсы тұрды. Алайда, қазіргі зерттеушілер бұл дихотомияны жеңуге тырысады. Сонымен, Макбул философиялық және нейропсихологиялық тәсілдердің синтезін ұсынады, мұнда адам бостандығы шартты жағдайларда моральдық жауапкершілік ретінде түсініледі: «Биологиялық және сыртқы детерминанттар болған кезде де адам өзінің моральдық шешімдері үшін жауапкершілікті сақтайды» [1,135-141 бб.]. Экзистенциалист (Чуленберг) тағдыр сыртқы қажеттіліктен гөрі жеке таңдаудың жемісі екенін атап өтті.

Қазіргі психология тағдырды бақылау локусының объективі арқылы қарастырады. Зерттеулер көрсеткендей, ішкі локус стресске төзімділікпен және өмірдің мәнімен байланысты. Schutte «тағдырды басқарудың» субъективті сезімі өмірлік мағына мен психологиялық әл-ауқаттың қалыптасуына ықпал ететінін анықтады: «адамның өз өмірін мағыналы ретінде қабылдау қабілеті оның өз болашағын бақылауды қаншалықты сезінетініне тікелей байланысты» [2, 1491–1519 бб.]

Социологиялық көзқарас «әлеуметтік тағдырға» – жыныс, тап, этникалық ұғымдар бойынша өмір жолының алдын-ала анықталуына назар аударады. Бұл тұрғыда тағдыр метафизикалық категория ретінде емес, институционалдық мінез-құлықтың анықтамасы ретінде түсіндіріледі.

Banerjee және Duflo ойынша кедейлікті тағдыр ретіндегі қарастыру ресурстар мен қол жетімділіктің сәтсіз бөлінуі деп есептейді: «Қоғам кедейлікті сөзсіз құбылыс ретінде қабылдауға бейім, алайда ол саяси және экономикалық шешімдердің тікелей салдары болып табылады»[3, 12-15бб.].

Жасанды интеллект пен алгоритмдік шешімдердің дәуірінде сандық алдын-ала анықтау мәселесі көтеріледі. Қазіргі авторлар алгоритмдік болжау жағдайында тағдыр тұжырымдамасын өзгерту туралы айтады.

Van den Hoven жаңа цифрлық этика туралы жазады, мұнда тағдыр миф емес, деректер мен болжамдардан пайда болатын код: «Цифрлық дәуірдегі тағдыр – бұл алгоритмдер болжам мен моральдық бағалау функцияларын қабылдайтын процесс» [4, 65-76 бб.].

XXI ғасырдағы тағдыр ұғымы мистикалық бірегейлікті жоғалтады және күрделі, гибридті сипатқа ие болады. Ол енді бостандыққа қарсы емес, этикалық, психологиялық және әлеуметтік дискурстың бір бөлігіне айналады. Тағдыр - бұл басқа жазылған емес, өзгермелі әлемдегі сайлау, жағдайлар мен түсіндірулер жиынтығы.

Түрік әлемінде тағдыр халықтың бірлігі, Құдайдың сенімі (көктегі Құдайға сену) және жеке жауапкершілік тұрғысынан түсіндіріледі. Негізгі ұғымдардың бірі – «Тәңірі жазмышы» (Тәңірі анықтамасы), бұл адамның өмір жолы жоғарыдан белгіленеді, бірақ сонымен бірге адам таңдау еркіндігінен айырылмайды деген идеяны көрсетеді. Бұл Орхон-арийлік естелік заттар сияқты ежелгі түркі руникалық жазбаларында расталған, онда:«Көк Тәңірі бұйыртпаса, адам өзін-өзі қорғай алмайды» [5, 64-70 бб.].

Алайда, түркі дәстүрінде тағдырды қайтарымсыз мәжбүрлік ретінде қабылдамай,Қысметке баса назар аударылады, себебі ол Рухтың күшімен ,ерлікпен және іс-әрекетімен өзгертуге болатын алдын-ала анықтама. Мысалы, «Көроғлы» және «Алпамыс» эпостарында батырлар өздерінің тағдырын түсінеді, бірақ фатализм мен батырлық еріктіліктің синтезінің сынақтарын еңсере отырып, белсенді әрекет етеді [5, 64-70 бб.]. Түркі философиясында тағдыр Құдайдың ниеті мен адам ерлігінің күрделі өзара әрекеті ретінде қарастырылады. Мұндай тұжырымдама дәстүрлі түркі мәдениетіне тән өмірге тұрақты, жауапты және белсенді көзқарасты қалыптастыруға ықпал етті.

Қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі тағдыр тұжырымдамасы жазмыш, ерік бостандығы және адами жауапкершілік туралы ұғымдарды бейнелейтін терең философиялық категорияны білдіреді. Бұл тұжырымдама халық ауыз әдебиетінде, әсіресе жырау шығармаларында, би мен шешендердің сөздерінде көрініс тапты [6, 1210-1219 бб.]. Жырау (көріпкел ақындар) тағдыр туралы философиялық идеяларды қалыптастыруда және жеткізуде шешуші рөл атқарды. Олардың поэзиясы тағдырдың еріксіздігі, мойынсұну маңыздылығы және оны қабылдаудағы қадір-қасиет тақырыптарын жиі қозғады. Мысалы, Бұқар жырау поэзиясында тағдырдың еркі алдында мойынсұну қажеттілігі атап көрсетілген:

«Ай, заман-ай, заман-ай,
Тар заман болар күн болар,
Тағдырдың салған жолына,
Талай ерлер көнген-ді…»

Бұл жолдар тағдыр туралы түсінікті абыроймен ұстанатын алдын-ала анықталған жол ретінде білдіреді [6, 1210-1219 бб.]. Би (халық төрешілері) өз тәжірибелерінде тағдырдың ықпалын мойындады, алайда ақылдың, әділеттіліктің және ұжымдық моральдың рөлін атап өтті. Төле би, Қазыбек би және Әйтеке би сөздерінде халықтың тағдыры оның адамгершілік таңдауы мен бірлігімен қалыптасады деген ой айтылады [7, 46-51 бб.]. Шешендер (сөз шеберлері) даналық пен жеке жауапкершіліктің маңыздылығын атап өту үшін тағдыр ұғымын қолданды. Олардың сөйлеу стилі тағдырды пассивті қабылдаудан гөрі әділдік пен белсенді өмірлік ұстанымға ұмтылысты тәрбиелеуге қызмет етті [8, 9-16 бб.].

Осылайша, қазақтың дәстүрлі мәдениетінде тағдыр өлімге әкелетін тағдыр ретінде емес, адамгершілік қағидаттарына, әділдікке және ұжымдық жауапкершілікке сүйене отырып, абыроймен өтетін жол ретінде қабылданады.

Тағдыр түсінігі адамзат тарихындағы ең көне және терең философиялық категориялардың бірі болып табылады. Ол дәстүрлі түрде адамның өмір жолының алдын ала белгіленуі, ерік бостандығы, моральдық жауапкершілік сияқты мәселелермен тығыз байланысты қарастырылып келеді.

Қазақ мәдениетінде тағдыр ұғымы рухани, әлеуметтік және моральдық өлшемдермен тығыз байланысты. Ежелгі жыраулар мен шешендер тағдырды Құдайдың бұйрығы мен адамның ерік әрекетінің бірлігі ретінде қабылдаған. Бұқар жырау, Төле би, Абай, Шәкәрім шығармаларында тағдыр жеке жауапкершілікпен, ар-намыспен, имандылықпен сабақтас қарастырылады.

Қазіргі қазақ ойшылдары – Ж.М. Әбділдин, Ғ. Есім, С.Е. Нұрмұратов, Б. Нұржанов, О. Сабден – тағдырды экзистенциалды, этикалық және мәдени дискурс деңгейінде пайымдайды. Олар тағдырды фатум емес, жауапты таңдау, ұлттық болмыс, тарихи миссия мен рухани код тұрғысынан қарастырады. Мәселен, Сабденнің тұжырымында тағдыр – «ұлттың рухани таңбасы», ал Нұржанов оны моральдық ерікпен ұштасқан концепт ретінде сипаттайды.

Әдіснама

Бұл зерттеуде салыстырмалы-философиялық әдіс, герменевтикалық талдау және контент-талдау әдістері қолданылды. Негізгі мақсат – қазіргі қазақ ойшылдарының тағдыр туралы философиялық түсініктерін салыстыру және олардың ортақ әдіснамалық және құндылықтық негіздерін анықтау.

Зерттеу мына бағыттар бойынша жүргізілді: мазмұндық талдау – жыраулар, би-шешендер мен қазіргі қазақ ойшылдарының шығармаларындағы тағдыр категориясының қолданылу контекстін зерттеу; салыстырмалы кестелік құрылым – философтардың көзқарастары үш негізгі параметр (тағдыр, ерік бостандығы, этика) бойынша салыстырылды; тарихи-философиялық тәсіл – тағдыр түсінігінің қазақ философиялық ойындағы эволюциясын кезең-кезеңімен ашу; экзистенциалды-феноменологиялық әдіс – адамның тағдырға қатынасын ішкі таңдау мен рухани жауапкершілік шеңберінде түсіндіру. Мақалада тарихи сабақтастық, қазақ менталитетінің ерекшелігі және ұлттық философияның жаңғыруы секілді мәселелер тоғысында тағдыр концепциясының көпқырлылығы көрсетілді.

Қазіргі қазақ философиясындағы тағдыр тұжырымдамасының өзектілігі

Қазіргі қазақ ойшылдары бай философиялық мұраға сүйеніп, оны XXI ғасырдың шындығына бейімдей отырып, тағдыр тұжырымдамасын дамытуды жалғастыруда. Олардың көзқарастары жаһандану, технологиялық өзгерістер

және ұлттық бірегейлікті іздеу сияқты дәстүрлі құндылықтар мен заманауи сын-қатерлердің синтезін көрсетеді.

Қазіргі қазақ философтары тағдыр жеке таңдау мен жауапкершілік объективі арқылы қаралатын ұлттық философияның экзистенциалдық сипатын атап көрсетеді. «Қазақ философиясы: ғаламды емес, адамды өзгертеді» мақаласында қазақ философиясы адамның Отанға деген сүйіспеншілігін қалыптастыруға, халықты патриотизм рухында тәрбиелеуге және табиғат пен сыртқы әлемге ұқыпты қарауға ұмтылатыны атап өтілген

Тағдырдың экзистенциалдық және ұлттық-дүниетанымдық негіздері

Профессор Г.Ж. Нұрышева сияқты философтар тағдырды өлімге әкелетін тағдыр ретінде емес, адам өзінің ерік-жігерін, ақыл-ойы мен адамгершілік қасиеттерін көрсететін жол ретінде қарастырады. Оның дәрістерінде қазақтардың көшпелі өмір салты адамның қоршаған әлеммен және қоғаммен өзара іс-қимылының нәтижесі ретінде тағдыр қабылданатын ерекше дүниетанымды қалыптастырғаны атап көрсетілген. Өмір, өлім, намыс (абырой), парыз (борыш), кісілік (адамгершілік) сияқты негізгі категориялар осы түсінікте орталық рөл атқарады [9].

Жаһандану мен жаңғыру жағдайында қазақ ойшылдары тағдыр ұғымына ұлттық бірегейліктің негізі ретінде жүгінеді. «Абай қазіргі әлемде» мақаласында Абай Құнанбаевтың философиясы, әсіресе оның «толық адам» (мінсіз адам) тұжырымдамасы бүгінгі күнге дейін өзекті болып табылады, өйткені ол тағдырлы шешімдер қабылдауға және олар үшін жауап беруге қабілетті жетілген тұлғаны қалыптастыруға бағытталған [10, 3-12 бб.].

Қазақ философиясындағы диалектикалық және әлеуметтік-философиялық түсіндірулер

Ж.М. Абдильдин – көрнекті қазақстандық философ, академик, қазақстандық диалектикалық логика мектебінің негізін қалаушы. Ол өз еңбектерінде қазақ философиялық дәстүрі аясында тағдыр мәселелеріне (тағдыр) ерекше назар аударды. Әбділдин қазақ философиясы ешқашан статикалық болмағанын атап өтті; ол өз заманының жаңа сын-қатерлері мен проблемаларын көрсете отырып, әлеуметтік-мәдени контекстің өзгеруімен бірге дамыды. Ол қазақтардың ойлау дәстүрінің қалыптасуы мен дамуының барлық негізгі кезеңдері философтар өз халқының тағдырын жақсы жаққа өзгертуге ұмтылған жаңа тағдырлы идеялардың қалыптасуымен байланысты екенін атап өтті [11].

Абдильдин өз зерттеулерінде тарихи және логикалық бірлік қағидатын қолданды, бұл оған қазақтардың философиялық мұрасының ерекшелігі мен мәдени мәнмәтінін терең талдауға мүмкіндік берді. Ол логикалық тәсіл әр құбылысты өзінің жетілу нүктесінде қарастыруға, оның мәнін ашуға көмектеседі деп сенді. Ж.М. Абдильдиннің тағдыр туралы көзқарастары қазақ

философиясының диалектикалық дамуын терең түсінуді көрсетеді, мұнда тағдыр өлімге әкелетін тағдыр ретінде емес, халықтың тарихи және мәдени дамуының нәтижесі ретінде қарастырылады [12, 65-74 бб.].

С.Е. Нұрмұратов, Ғарифолла Есім және А.Х. Қасымжанов сияқты заманауи қазақстандық философтар қазақ философиясы контекстінде тағдыр тұжырымдамасының дамуына елеулі үлес қосты. Олардың зерттеулері дәстүрлі құндылықтарды терең түсінуді және олардың қазіргі шындыққа бейімделуін көрсетеді.

Философия ғылымдарының докторы, профессор С.Е. Нұрмұратов қазақ философиясы саласындағы жетекші зерттеуші болып табылады. Оның еңбектері қазақ дүниетанымы тұрғысынан тағдыр, ерік және моральдық жауапкершілік сияқты философиялық категорияларды талдауға арналған. Ол қазақ дәстүрінде тағдыр өлімге әкелетін тағдыр ретінде емес, адамның қоғаммен және табиғатпен өзара іс-қимылының нәтижесі ретінде қарастырылатынын атап көрсетеді [13].

Академик Ғарифолла Есім, философия ғылымдарының докторы, Қазақ халқының философиясы бойынша еңбектерімен танымал. Ол өзінің зерттеулерінде тағдырды өзін-өзі тану және рухани даму процесі ретінде түсінуге баса назар аударады. Ол адамның тағдыры оның сыртқы әлеммен үйлесімділікке және ішкі тұтастыққа деген ұмтылысы арқылы қалыптасады деп санайды [14].

Философия ғылымдарының докторы А.Х. Қасымжанов тенгризм философиясын және оның қазақ дүниетанымына әсерін зерттеуге елеулі үлес қосты. Ол өз еңбектерінде тағдырды адамның ғарышпен және қоғаммен өзара әрекеттесуін көрсететін динамикалық категория ретінде қарастырады. Ол қазақ дәстүрінде тағдыр адамның табиғатпен бірлігін бейнелейтін жер-су ұғымымен байланысты екенін атап көрсетеді [15, 248-254 бб.].

Философия ғылымдарының докторы, Қазақ ұлттық философия мектебінің негізін қалаушылардың бірі О. Сегізбаев өз еңбектерінде ұлттық құндылықтар негізінде философиялық сананы қалыптастырудың маңыздылығын атап өтті. Ол тағдырды жеке бостандық пен тарихи қажеттілік диалектикалық бірлікте болатын адам өмірінің ажырамас бөлігі ретінде қарастырды. Оның пікірінше, қазақтың тағдыр туралы түсінігі «ерік» ұғымымен тығыз байланысты, бұл адамды пассивті субъект емес, өз өмірінің белсенді жасаушысы етеді.

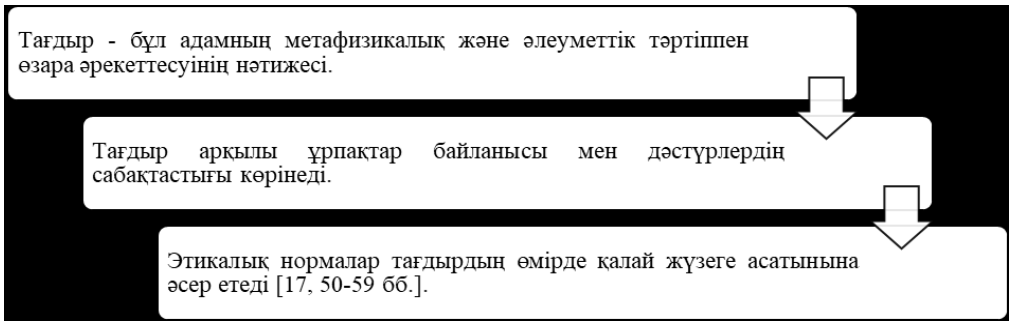
Негізгі идеялар:

• Тағдыр өлімге әкелмейді және таңдауға ашық.

• Ұлттық өзін-өзі тану тағдырды қабылдауға әсер етеді.

• Халықтың тарихи тағдыры-ұрпақ әрекеттерінің жиынтығы [16, 17-25 бб.].

Бақытжан Нұржанов - философ, Қазақ рухани мәдениеті мен менталитетінің маманы. Б. Нұржанов қазақтың дәстүрлі дүниетанымы рационалды да, рухани да компоненттерді біріктіретінін атап өтті. Оның түсінігіндегі тағдыр-бұл тек жазмыш ғана емес, сонымен бірге моральдық таңдаудың нәтижесі. Ол тағдыр, жол, бақ (сәттілік) және ризық (үлес) категориялары қазақ дискурсында қалай өзара байланысты екенін зерттейді. Негізгі идеялар 1- суретте көрсетілген.



Сурет. 1 – Б. Нұржановтың негізгі идеялары

Оразалы Сабден - экономика ғылымдарының докторы, академик, белгілі қазақстандық ойшыл, ол өз еңбектерінде қазақ мәдениетінің философиялық, адамгершілік және рухани аспектілерін, оның ішінде тағдыр тұжырымдамасын қозғайды. Тағдыр, Сабденнің пікірінше, қазақ менталитетінде руханиятпен, жол ұғымымен және жеке жауапкершілікпен тығыз байланысты. Ол тағдырды халықтық түсіну пассивті қабылдау емес, еңбек, таным және сенім арқылы өзінің өмір жолына белсенді қатысу екенін атап көрсетеді [18, 150-157 бб.].

Сабден жаһанданудың қазіргі дәуірінде адамгершілік, адалдық, Отанға қызмет ету туралы дәстүрлі идеялардың бастауларына оралу маңызды деп жазады. Халықтың тағдыры мен адамның тағдыры өзара байланысты және әрқайсысына ортақ болашақ қандай болатынына байланысты. Ол рухани жаңғыруға және қазақ философиясының бірегейлікті сақтаудың кілті ретіндегі рөліне ерекше назар аударады. Ол тағдырды әрбір адам тарихи миссияның тасымалдаушысы болып табылатын ұлт үшін берілген «Құдай коды» ретінде қарастырады. Дәйексөз: «Тағдыр дегеніміз-ұлттың рухани таңбасым бедерленген жолы. Ол жолды тек ұрпақтың сана-сезімімен, парасатымен жалғай аламызбен»[18, 150-157 бб.].

Г.Г. Барлыбаеваның «Қазақтардың этикалық ой-өрісі елдің рухани жаңғыруының негізі ретінде» мақаласында дәстүрлі қазақ философиясы этикалық-адамгершілік құндылықтардың әсерінен қалыптасқандығы, онда тағдыр өлімге әкелетін тағдыр ретінде емес, моральдық таңдау кеңістігі ретінде қарастырылғаны атап өтілген. Тағдыр (тағдыр) көбінесе берілген деп түсінілді, бірақ адам өзінің мақсатын жүзеге асыру үшін ерік және жауапкершілік көрсетуі керек. Автор: «қазақтың менталитеті тағдырды жоққа шығармайды, бірақ адамның өз тағдырын абыроймен немесе онсыз қалай өмір сүретініне баса назар аударады» деп баса айтады [19, 13-19 бб.].

Қазіргі қазақ ойшылдарының тағдыр концепцияларын салыстырмалы талдау

Тағдырдың қазіргі қазақ философиялық түсінігі - XXI ғасырдың шындығына бейімделген дәстүрлі құндылықтардың, этикалық-адамгершілік мұраның және экзистенциалдық тереңдіктің синтезі. Фаталистік көзқарастан айырмашылығы, қазақ ойшылдары тағдырды жеке таңдау, моральдық жауапкершілік және адамның қоғаммен, табиғатпен және рухани қағидаттармен белсенді қарым-қатынасы нәтижесінде қарастырады.

Ж.М. Абдильдин, Ғ. Есім, С. Е. Нұрмұратов, А. Х. Қасымжанов, Б. Нұржанов, О. Сабден және басқалар сияқты философтар қазақтың тағдыр тұжырымдамасы алдын ала анықталғандықты жоққа шығармайтынын, бірақ адамның адамгершілік мінез-құлқына, оның еркіне, ар-намысына және жауапкершілігіне назар аударатынын атап көрсетеді. Тағдыр категориясы арқылы халықтың жеке ғана емес, ұжымдық жолы, оның тарихи миссиясы мен ұлттық бірегейлігі де ашылады. Қазақ тағдыр философиясы өзін-өзі тануға, рухани өсуге және жасампаздыққа қабілетті саналы субъект ретінде адамның бейнесін қалыптастырады. Жаһандану жағдайында ол мәдени бірегейлікті сақтау құралы ретінде ғана емес, сонымен бірге үйлесімді және жауапты қоғамды қалыптастыру ресурсы ретінде де әрекет етеді (Кесте 1).

Кесте 1 - Қазіргі қазақ ойшылдарының тағдыр, ерік бостандығы және этикалық жауапкершілік тақырыбындағы көзқарастарын салыстырмалы талдау:

	Көзқарасы	**Тағдыр**	**Ерік бостандығы**	**Этика**	**Ерекшелік**
С.Е. Нурмуратов	Антропо-центристік	Алдын ала белгілеу ретінде емес, өзгерістерге ашық өмір жолы ретінде.	Адам өз тағдырына таңдау арқылы әсер ете алады.	Адам өз іс-әрекетінің салдары үшін жеке және әлеуметтік жауапкершілікте болады.	Оның шығармаларын-дағы тағдыр – кемел тұлға мен өнегелі таңдауды талап ететін сынақ.
Ғарифолла Есім	«Қазақи жол» салт-дәстүріне сүйенген этико-филосо-фиялық	Ол абыроймен жүру керек жол ретінде қабылданады	Ол парызға, ар-намысқа, ар-ожданға адалдықта көрінеді.	Таңдаудың басты өлшемі – отбасы мен қоғам алдындағы моральдық жауапкершілік.	Моральдық нұсқауларды тағдыр туралы метафизикалық пайымдаудан жоғары қояды.

К.Жунусов	Сыни-философиялық	Ішінара анықталған, бірақ адам өзінің өмірлік миссиясын белсенді түрде жүзеге асыруы керек	Таңдау ғана емес, өз тағдырының субъектісі болу парыз.	Жақсылыққа ерік-жігер арқылы адам өз тағдырын қалыптастырады	Тағдырдың әлеуметтік және моральдық аспектісін атап көрсетеді: адамның өз өміріне ғана емес, қоғамға қалай әсер ететіні.
А. Касымжанов	Тарихи-философиялық.	Дәстүрлер сабақтастығы мен тарихи сынақтар аясында.	Дәстүрлерді түсіну және бейімдеу қабілетіне негізделген.	Өткенді білу бүгінге қатысты жауапты таңдау жасауға көмектеседі.	Тағдырды мәдени болмыспен байланыстырады.
Оразалы Сабден	Әлеуметтік-философиялық.	Қоғамның рухани-мәдени даму деңгейіне байланысты.	Жеке адам таңдауға ерікті, бірақ оның әлеуметтік салдарын ескеруі керек.	Ұлттың дамуы мен жалпы адамзаттық құндылықтар басты назарда.	Халық пен жеке адамның тағдыры тоғысқан; Адамгершілік – прогрестің негізі.
О. Сегізбаев және Б. Нұржанов	Экзистенциалды.	Фатум емес, экзистенциалды таңдау.	Абсолютті, бірақ ішкі күрес пен күмәнмен байланысты.	Жауапкершілігі жоқ ерік – бұлдіргіш	Олар жеке адамның ішкі әлеміне, оның өзін-өзі тануына бағытталған.

Бірінші кестеде әртүрлі қазақстандық философтардың негізгі философиялық категорияларға: тағдырға, ерік бостандығына және этикаға көзқарастарын жүйелі түрде салыстыруды ұсынады. Авторлар экзистенциалды философиядан тарихи-мәдени және әлеуметтік талдауға дейінгі әртүрлі әдіснамалық негіздерді қолданады. Олардың көзқарастары қазіргі философиялық ой жағдайында қазақ менталитетінің дәстүрлі құндылықтарының қалай өзгеретінін көрсетеді.

Әр түрлі екпіндерге қарамастан, барлық ойшылдар ең бастысы:

Тағдыр қатаң түрде анықталмаған.

Ерік бостандығы мен жауапкершілік-адам өмірінің негізгі принциптері.

Этикалық таңдау және жеке жетілу адам мен қоғамның тағдыры қандай болатынын анықтайды.

XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы қазақ ойшылдарының – Абай, Шәкәрім, Ыбырай, Ахмет Байтұрсынұлы және т.б. философиялық көзқарастарын талдау олардың шығармаларының қазақ тәлім-тәрбиесі мен гуманизмінің рухани негізі болғанын көрсетеді. Бұл ойшылдар ақыл-ойды, ар-ожданды, әділеттілікті, білімділікті дамытуды жақтады. Олардың ой-пікірлері бүгінде, әсіресе, ұлттық болмыстың қалыптасуы мен рухани-адамгершілік бағыт-бағдар беру жағдайында өзектілігін сақтап отыр.

Алайда Қазақстанның философиялық дәстүрі бұл кезеңде де тоқтаған жоқ. Қазіргі қазақ философтары бұл идеяларды жаңа әлеуметтік және мәдени жағдайларға бейімдей отырып дамытуды жалғастырды. Олардың жұмысы жаһандану, мәдениетаралық диалог, егемендік, діни және этникалық бірегейлік, білім философиясы мәселелеріне бағытталған.

Мәселен, Ғарифолла Есім Абай философиясын экзистенциализм мен ұлттық рух мәселелері аясында түсіндіреді. Жабайхан Абдильдин саяси және әлеуметтік қайта құрулар контекстінде гуманистік құндылықтар мәселесін көтерді. Тағы басқа қазақтың қазіргі ойшылдардың қосқан үлестері зор. Заманауи зерттеулер сонымен қатар цифрлық этика, экологиялық жауапкершілік және әлеуметтік философия мәселелерін қарастырады.

Сонымен қатар, Қазақстанның жаңа жағдайында Шығыс пен Батыстың мәдени мұрасын біріктіруге деген ұмтылысты көрсететін еуразияшылдық философиясы дамып келеді. Бұл парадигма аясында философтар дәстүрлі құндылықтарға да, заманауи сын-қатерлерге де сүйене отырып, әділеттілікке, төзімділікке және руханилыққа негізделген қоғам құру жолдарын іздейді.

Осылайша, Қазақстанның философиялық ойы сабақтастықты көрсетеді: ол өткеннің рухани-ағартушылық идеяларынан бүгінгі күннің мәселелерін жан-жақты түсінуге дейін дамиды. Бұл қоғамды талдау және өзгерту құралы ретінде философияның жанды табиғатын айғақтайды.

Қорытынды

Қазақ ойшылдарының философиялық мұрасы – халықтың рухани мәдениетінің құрамдас бөлігі, білімге, адамгершілікке, әлеуметтік жауапкершілік пен адамгершілікке деген ұмтылысты көрсетеді. Абай, Шәкерім, Ыбырай, Ахмет Байтұрсынұлы ойлары қазақ болмысының құндылық негізін құрайды, адамгершілік, интеллектуалдық тәрбиенің қайнар көзі, сонымен қатар жастарға бағыт-бағдар береді.

Сонымен қатар қазіргі қазақстандық философия осы бағытты жалғастырып, жаңа мәселелерді – жаһандану мен цифрлық этикадан жаһандық трансформациялар жағдайында мәдени бірегейлікті сақтауға дейін көтеруде. Қазіргі философтар дәстүрлі құндылықтар мен заманауи көзқарастарды біріктіретін тұжырымдамалар жасайды. Олар қазақтың даму жолын, ұлттық егемендік пен рухани бірлікті нығайтудағы мәдениеттің, тілдің, дін мен ғылымның рөлін түсінуге ықпал етеді.

Демек, қазақтың философиялық дәстүрі ұрпақтар сабақтастығын және жаңа тарихи сын-қатерлерге бейімделу қабілетін көрсетеді. Оның дамуы кемел, ашық және рухани бай қоғамды қалыптастырудың маңызды факторы болып табылады. Философия тек ғылыми талдау объектісі ғана емес, сонымен қатар азаматтардың өміріндегі практикалық бағдар болуы үшін бұл дәстүрді зерделеу және өзекті ету білім беру және мәдениет саясатының басым бағытына айналуы керек.

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

Әдебиеттер тізімі

1. Maqbool, M. Free Will in the Era of Neuroscience: A Philosophical Debate on Autonomy // Journal of Policy Research. – 2024. – Vol. 10, № 3. – P. 135–141. – DOI: 10.61506/02.00329. – License: CC BY 4.0.

2. Schutte, L., Brdar, I., Wissing, M.P. et al. Measurement Invariance of the Meaning in Life Questionnaire Across 17 Countries // Applied Research in Quality of Life. – 2023. – Vol. 18. – P. 1491–1519. – DOI: https://doi.org/10.1007/s11482-023-10150-7.

3. Banerjee, A. V., Duflo, E. Good Economics for Hard Times. – New York: PublicAffairs, 2019. – P. 12–15.

4. Van den Hoven, J. Ethics for the Digital Age: Where Are the Moral Specs? // Informatics in the Future. – 2017. – P. 65–76. – DOI: 10.1007/978-3-319-55735-9_6.

5. Маукеева, А. О. Национально-специфическая характеристика концепта «судьба» в казахской языковой картине мира // Филологический аспект [Электронный ресурс]. – 2021. – № 2 (70). – С. 64–70. – URL: https://scipress.ru/upload/philology/fa-022021.pdf (дата обращения: 03.06.2025).

6. Schulenberg, S. E. The Meaning In Life Questionnaire: psychometric properties with individuals with serious mental illness in an inpatient setting // Journal of Clinical Psychology. – 2011. – Vol. 67, № 12. – P. 1210–1219. – DOI: 10.1002/jclp.20841.

7. Sagatova A.S., Tleugabylova K.S. Guarantee of peace is the field of spiritual consent // Вестник Карагандинского государственного университета. Серия «История. Философия». – 2018. – № 4(92). – С. 46–51.

8. Leclercq-Vandelannoitte A., Aroles J., Introna L., Davidson S., de Vaujany F.-X. Rethinking responsibility in the digital age: a narrative approach // HAL open archive [Электронный ресурс]. – 2023. – С. 9–16. – Режим доступа: https://cnrs.hal.science/hal-04962366/document (дата обращения: 03.06.2025).

9. Нурышева Г. Ж. Об особенностях философии казахского народа // Современные научные исследования и инновации [Электронный ресурс]. – №23, 2011. – Режим доступа: https://www.rusnauka.com/23_NPM_2011/Philosophia/3_88970.doc.htm (дата обращения: 03.06.2025).

10. Барлыбаева Г. Г., Нусипова Г. И. Философия Абая как важный фактор становления национального самосознания казахов // Аль-Фараби. – 2024. – № 2(86). – DOI: https://doi.org/10.48010/2024.2/1999-5911.01.

11. Жабайхан Абдильдин және диалектика тағдыры // Egemen Qazaqstan [Электронный ресурс]. – 2016. – 18 наурыз. – Режим доступа: https://egemen.kz/article/20614-zhabaykhan-abdildin-dgane-dialektika-taghdyry. – Дата обращения: 03.06.2025.

12. Абдильдин Ж. М. Диалектика как логика развития. – Алматы: Ғылым, 2002. – С. 65–74.

13. Министерство науки и высшего образования Республики Казахстан. Казахстанский научно-образовательный портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nauka.kz/page.php?page_id=956&id=12269. – Дата обращения: 03.06.2025.

14. Философия жизни Гарифоллы Есима // Прикаспийская коммуна [Электронный ресурс]. – 2017. – 6 июня. – URL: https://pricom.kz/obshhestvo/filosofiya-zhizni-garifollyi-esima.html (дата обращения: 03.06.2025).

15. Касымжанов А. Х. Пространство и время великих традиций – Алматы : Қазақ университеті, 2001. – 301 с.

16. Сегізбаев О. А. Қазақ философиясының тарихы (Ежелгі түсініктерден XIX-XX ғасырдың бірінші жартысының ілімдеріне дейін) [Мәтін] : оқу құралы / О. А. Сегізбаев;

[орыс тіліне ауд.: Г. Ж. Нұрышева, М. С. Сәбит] ; әл-Фараби атын. ҚазҰУ. – Алматы : Қазақ унті, 2017. – 329 б.

17. Раев, Д. С., Сыбанбаев, Қ. У., Тоқмұрзаева, А. Ж. Тіл білігі философиясы: лингвоцентрістік дискурс // Адам әлемі. – 2024. – № 1(99). – С. 50–59. – DOI: https://doi.org/10.48010/aa.v99i1.407.

18. Сабден, О. Мировая, тюркская цивилизация. Казахстан и концепция будущего. – Алматы, 2021. – 157 с.

19. Барлыбаева, Г. Г. Этическая мысль казахов как основа духовного возрождения страны // Вопросы философии [Электронный ресурс]. – 2018. – № 9. – С. 13–19. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2038 (дата обращения: 03.06.2025).

Transliteration

1 Maqbool M. Free Will in the Era of Neuroscience: A Philosophical Debate on Autonomy // Journal of Policy Research. – 2024. – Vol. 10, № 3. – P. 135–141. – DOI: 10.61506/02.00329.

2 Schutte L., Brdar I., Wissing M. P. et al. Measurement Invariance of the Meaning in Life Questionnaire Across 17 Countries // Applied Research in Quality of Life. – 2023. – Vol. 18. – P. 1491–1519. – DOI: 10.1007/s11482-023-10150-7.

3 Banerjee A. V., Duflo E. Good Economics for Hard Times. – New York : PublicAffairs, 2019. – P. 12–15.

4 Van den Hoven J. Ethics for the Digital Age: Where Are the Moral Specs? // Informatics in the Future. – 2017. – P. 65–76. – DOI: 10.1007/978-3-319-55735-9_6.

5 Maukeeva A. O. Natsional'no-spetsificheskaya kharakteristika kontsepta «sud'ba» v kazakhskoi yazykovoi kartine mira [National-specific characteristics of the concept "fate" in the Kazakh linguistic worldview] // Filologicheskii aspekt [Electronic resource]. – 2021. – № 2(70). – P. 64–70. – URL: https://scipress.ru/upload/philology/fa-022021.pdf (accessed 03.06.2025).

6 Schulenberg S. E. The Meaning in Life Questionnaire: Psychometric properties with individuals with serious mental illness in an inpatient setting // Journal of Clinical Psychology. – 2011. – Vol. 67, № 12. – P. 1210–1219. – DOI: 10.1002/jclp.20841.

7 Sagatova A. S., Tleugabylova K. S. Guarantee of peace is the field of spiritual consent // Vestnik Karagandinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Istoriya. Filosofiya». – 2018. – № 4(92). – P. 46–51.

8 Leclercq-Vandelannoitte A., Aroles J., Introna L., Davidson S., de Vaujany F.-X. Rethinking responsibility in the digital age: a narrative approach // HAL Open Archive [Electronic resource]. – 2023. – P. 9–16. – URL: https://cnrs.hal.science/hal-04962366/document (accessed 03.06.2025).

9 Nurysheva G. Zh. Ob osobennostyakh filosofii kazakhskogo naroda [On the features of the philosophy of the Kazakh people] // Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii [Electronic resource]. – 2011. – № 23. – URL: https://www.rusnauka.com/23_NPM_2011/Philosophia/3_88970.doc.htm (accessed 03.06.2025). (in Russ.)

10 Barlybaeva G. G., Nusipova G. I. Filosofiya Abaya kak vazhnyi faktor stanovleniya natsional'nogo samosoznaniya kazakhov [Abai's philosophy as an important factor in the formation of Kazakh national identity] // Al-Farabi. – 2024. – № 2(86). – DOI: 10.48010/2024.2/1999-5911.01.

11 Zhabaihan Abdildin zhane dialektika tagdyry [Zhabaihan Abdildin and the fate of dialectics] // Egemen Qazaqstan [Electronic resource]. – 2016. – 18 nauryz. – URL:

https://egemen.kz/article/20614-zhabaykhan-abdildin-dgane-dialektika-taghdyry (accessed 03.06.2025).

12 Abdil'din Zh. M. Dialektika kak logika razvitiya [Dialectics as the logic of development]. – Almaty : Gylym, 2002. – P. 65–74.

13 Ministerstvo nauki i vysshego obrazovaniya Respubliki Kazakhstan. Kazakhstanskii nauchno-obrazovatel'nyi portal [Kazakhstan scientific and educational portal] [Electronic resource]. – URL: https://nauka.kz/page.php?page_id=956&id=12269 (accessed 03.06.2025).

14 Filosofiya zhizni Garifolly Esima [The philosophy of life of Garifolla Esim] // Prikaspiiskaya kommuna [Electronic resource]. – 2017. – 6 June. – URL: https://pricom.kz/obshhestvo/filosofiya-zhizni-garifollyi-esima.html (accessed 03.06.2025).

15 Kasymzhanov A. Kh. Prostranstvo i vremya velikikh traditsii [Space and time of great traditions]. – Almaty : Qazaq universiteti, 2001. – 301 p.

16 Segizbaev O. A. Qazaq filosofiyasynyn tarykhy (Ezhelgi tusinikterden XIX–XX gasyrlardyn birinshi zharty synyn ilimderine deiin) [History of Kazakh philosophy: From ancient ideas to doctrines of the first half of the 19th–20th centuries]. – Almaty : Qazaq universiteti, 2017. – 329 p.

17 Raev D. S., Sybanbaev Q. U., Toqmurzayeva A. Zh. Til biligi filosofiyasy: lingvotsentristik diskurs [Philosophy of linguistics: A linguocentric discourse] // Adam alemi. – 2024. – № 1(99). – P. 50–59. – DOI: 10.48010/aa.v99i1.407.

18 Sabden O. Mirovaya, tyurkskaya tsivilizatsiya. Kazakhstan i kontseptsiya budushchego [World and Turkic civilization: Kazakhstan and the concept of the future]. – Almaty, 2021. – 157 p.

19 Barlybaeva G. G. Eticheskaya mysl' kazakhov kak osnova dukhovnogo vozrozhdeniya strany [Ethical thought of the Kazakhs as the basis of the spiritual revival of the country] // Voprosy filosofii [Electronic resource]. – 2018. – № 9. – P. 13–19. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2038 (accessed 03.06.2025).

Авторлардың үлесі. **Ж.У. Дагарова, Б.Н. Садуов, К.Р. Каратышканова, М.М. Манасова,** зерттеу тұжырымдамасын әзірлеуге, талдау жүргізуге, мақала мәтінін дайындауға және оны жариялауға рәсімдеуге тең дәрежеде үлес қосты.

Дагарова Ж.У., Садуов Б.Н., Каратышканова К.Р., Манасова М.М.
Сравнительный анализ понятия судьбы в философских поисках современных казахских мыслителей

Аннотация. В статье всесторонне раскрывается многогранность понятия судьбы, глубоко анализируются его исторические, культурные и личностные измерения. Автор рассматривает это понятие начиная с древних философских учений и до современных экзистенциальных, гуманистических и культурологических направлений. Судьба интерпретируется не только как предопределение или божественный замысел, но и как явление, тесно связанное с внутренним миром человека, свободой выбора и поиском жизненного смысла. В этом контексте судьба рассматривается как ключевая категория человеческого бытия, жизненного пути и процесса личностного становления. В казахском мировоззрении вера в судьбу не ведёт к покорности, а, напротив, побуждает к духовному укреплению, преодолению жизненных испытаний и постижению глубинного смысла жизни. В статье анализируются духовно-этические ценности, сложившиеся в истории казахского народа – терпение, упование, честь и надежда – в их тесной взаимосвязи с

понятием судьбы. Автор подчёркивает актуальность переосмысления и возрождения национального философского наследия, раскрывая значимость этих ценностей для современного общества.

Кроме того, в статье рассматривается, как трансформируется понимание судьбы в мировоззрении современной казахстанской молодежи, как оно влияет на их взгляд в будущее и жизненные ориентиры. Таким образом, судьба представляется не только как философское или культурное понятие, но и как реальное социально-психологическое явление. В статье демонстрируется преемственность традиционных и современных взглядов, что подчёркивает адаптивность и непрерывность национальной философской мысли. Раскрывается роль понятия судьбы в формировании духовной целостности и культурной идентичности в современном казахстанском обществе.

***Ключевые слова*:** судьба; казахская культура; экзистенциализм; духовность; философия жизни; национальное мировоззрение.

Dagarova Zh.U., Saduov B.N., Karatyshkanova K.R., Manassova M.M.

A Comparative Analysis of the Concept of Fate in the Philosophical Pursuits of Contemporary Kazakh Thinkers

Abstract. The article explores the multifaceted nature of the concept of fate, offering an in-depth analysis of its historical, cultural, and personal dimensions. The author examines this concept from ancient philosophical teachings to modern existential, humanistic, and cultural approaches. Fate is interpreted not merely as predestination or a divine plan, but as a phenomenon closely linked to one's inner world, freedom of choice, and the search for life's meaning. In this context, fate is described as a vital category in human existence, life path, and personal development. In Kazakh worldview, belief in fate does not lead to passivity but rather encourages spiritual fortitude, resilience in the face of trials, and an understanding of life's deeper meaning. The article explores spiritual and ethical values formed throughout Kazakh history–patience, trust, honor, and hope – as deeply intertwined with the concept of fate. The author emphasizes the importance of revisiting and revitalizing the national philosophical heritage in the context of its relevance for contemporary society.

Furthermore, the article analyzes how the understanding of fate is being transformed in the worldview of modern Kazakhstani youth, influencing their outlook on the future and guiding their life choices. Thus, fate is considered not only a philosophical or cultural concept but also a tangible socio-psychological phenomenon. The article highlights the continuity between traditional and modern perspectives, demonstrating the adaptability and persistence of national philosophical thought. The role of the concept of fate in shaping spiritual unity and cultural identity in contemporary Kazakhstani society is clearly revealed.

***Keywords*:** fate; Kazakh culture; existentialism; spirituality; philosophy of life; national worldview.

Келіп түсті 31.01.2026
Қабылданды 23.02.2026

IRSTI: 02.15.21; 02.61.31 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.05

LOGOS, NUMBER, AND NATURE: THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ORIGINS OF EARLY MODERN SCIENCE

A.Y. Sevalnikov*
Federal state budget institution of science Institute of philosophy
of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)
sevalnicov@rambler.ru

А. Ю. Севальников*
Ресей ғылым академиясының Философия институты федералдық мемлекеттік
бюджеттік ғылыми мекемесі (Мәскеу, Ресей Федерациясы)
sevalnicov@rambler.ru

Citation: Sevalnikov A.Y. Logos, Number, and Nature: The Philosophical and Theological Origins of Early Modern Science // *Al-Farabi.* – 2026. – Vol. 24. No.1(93). – P. 61-73.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the philosophical and worldview foundations underlying the rise of early modern science. The problem of the genesis of modern natural science is analyzed within the context of the debate between the technoscientific interpretation of the origin of science and approaches that associate the Scientific Revolution of the sixteenth and seventeenth centuries with profound intellectual and spiritual transformations in European culture. Particular attention is paid to the mathematization of nature as a defining feature of the new form of scientific rationality. It is argued that the application of mathematics to the description of physical processes was not a self-evident consequence of practical activity or empirical development, but rather resulted from break with the ancient natural-philosophical tradition grounded in the conception of a heterogeneous cosmos and the fundamental distinction between the celestial and terrestrial spheres.

The paper analyses the interpretations proposed by A. Koyré and P. P. Gaidenko, which emphasize the importance of philosophical and theological preconditions of the Scientific Revolution. The study substantiates the thesis concerning the significant role of Christian Platonism, particularly the doctrines of Creation and Incarnation, in shaping the conception of nature as rationally ordered and cognitively accessible. The influence of the Hermetic tradition of the Renaissance is also considered, as it simultaneously stimulated interest in nature while preserving elements of cosmological dualism. The article concludes that the formation of early modern science was the result of a complex interaction between ancient philosophical heritage, Christian theology, and new methodological orientations that ultimately led to the establishment of a mathematised conception of the world.

Keywords: Scientific Revolution, genesis of science, mathematization of nature, Christian Platonism, Galileo Galilei, philosophy of science, Hermeticism.

* Author-correspondent: A.Y. Sevalnikov, sevalnicov@rambler.ru

Introduction

One of the interpretations of the genesis of science widely represented in the philosophy of science literature is the conception according to which the emergence of early modern science was conditioned by the development of craftmanship practices, construction, and military technology, initially oriented towards solving practical problems and improving the efficiency of applied activity. Within this approach, it is argued that «early modern science grew out of craftsmanship, construction, and warfare and initially served the purposes of the direct improvement of practice» [1, p. 20]. Such an interpretation, however, creates methodological contradiction with the understanding of science as a specific form of intellectual activity primarily aimed at the attainment of objective and theoretically grounded knowledge. From this perspective, science is viewed as having «never been a purely disinterested search for truth motivated solely by cognitive interest, but rather as having developed from the outset as technoscience» [1, p. 20].

The problem of the origin of science rightly belongs among the most complex and conceptually debated issues in the philosophy of science and the history of scientific knowledge. Contemporary tradition offers a wide range of interpretations that differ in their methodological foundations and explanatory frameworks. Among the most influential approaches are the Marxist conception, the positivist interpretation, the sociological perspective of M. Weber, as well as a number of other theoretical models proposing alternative explanations of the emergence and institutionalisation of scientific knowledge.

Modern science is traditionally understood as a system of knowledge based on the interaction of two complementary methods - empirical and theoretical. The latter presupposes the extensive use of mathematical tools in the description and explanation of natural processes. However, this assumption is far from self-evident and has long remained a subject of philosophical and methodological debate. The present study therefore focuses primarily on the theoretical method of scientific cognition and advances the thesis that the genesis of modern natural science is connected with the formation of a specific intellectual tradition shaped by the interaction of Christian theology and Hermetic-philosophical doctrines, particularly Pythagoreanism and Platonism.

Research Methodology

The methodological foundation of this study is based on a historical-philosophical and conceptual analysis of the rise of early modern science, aimed at identifying the worldview and metaphysical preconditions underlying the mathematization of nature. The research employs an integrated approach combining methods from the history of science, philosophical hermeneutics, and comparative analysis of intellectual traditions. The analysis relies on the interpretation of key texts produced during the Scientific Revolution and their philosophical reconstructions presented in the works of A. Koyré, P. P. Gaidenko, and other scientists of the history of scientific thought. Particular attention is devoted to tracing the transformation of fundamental ontological

conceptions of nature, space, and matter, as well as to examining the interaction between ancient philosophy, Christian theology, and the Hermetic tradition in the formation of a new type of scientific rationality. Such a methodological approach makes it possible to interpret the emergence of early modern natural science not merely as a consequence of empirical or technological development, but as the result of a profound intellectual and worldview reconfiguration of European culture.

The Problem of the Genesis of Early Modern Science and the Critique of the Technoscientific Interpretation

Historical and philosophical analysis demonstrates that the development of scientific knowledge has always been inseparably connected with philosophy: scientific thought has never existed in isolation, and major scientific revolutions have been conditioned by transformations in philosophical conceptions and have unfolded within broader worldview principles traditionally belonging to the domain of philosophy [2]. The fundamental foundations of early modern natural science cannot be interpreted as the direct outcome of practical experience or empirical generalisation, since the key principles underlying the scientific worldview possess a relative autonomy from everyday experience and often contradict immediate sensory perception. The emergence of modern science marked a transition from a descriptive and empirically oriented understanding of nature to the construction of theoretical models grounded in rational and mathematical principles. A clear example is the principle of relativity, first formulated by Galileo Galilei and closely connected with the principle of inertial motion, according to which a body maintains uniform motion in the absence of external forces - a proposition that runs counter to ordinary experience. Thus, already in its early stages, classical science relied not on empirical self-evidence but on theoretically constructed foundations of scientific knowledge.

A similar situation can be observed in the acceptance of the heliocentric model of the world, which contradicted the immediate observation of the Sun's apparent motion around the Earth and required recognition of the priority of theoretical explanation over sensory experience. Notably, its definitive empirical confirmation was obtained only two and a half centuries after the publication of N. Copernicus's work, through measurements of stellar parallax carried out by V. Struve (1837) and independently by F. W. Bessel (1838).

These circumstances call into question the view that science originated solely from craft and technical practice. A. Koyré interpreted the Scientific Revolution of the seventeenth century primarily as a philosophical and intellectual transformation, emphasising that early modern science emerged mainly within the sphere of theoretical thought rather than from the practical activity of craftsmen and engineers [2].

Thus, the emergence of classical natural science should be understood not as the gradual accumulation of practical skills, but as a profound transformation of the cognitive foundations of European culture, associated with the establishment of a mathematized mode of describing nature, the priority of theoretical reasoning, and the formation of a new type of rationality in which theory determines the direction and meaning of empirical research.

From this perspective, the concept of technoscience, which explains the rise of early modern science primarily through the development of technical practice, appears methodologically insufficient and limited in explanatory power. Such an interpretation seeks to attribute the remarkable growth of seventeenth-century science mainly to technological progress; however, historical analysis reveals a clear disproportion between the level of scientific achievements and the actual state of technological development at the time. As has been noted, the striking advancement of seventeenth-century science cannot be adequately explained by technological progress alone, since technological development itself remained significantly less advanced and such an approach overlooks both the technical achievements of the Middle Ages and the intellectual motivations that shaped early scientific inquiry [2, pp. 128-129].

The reduction of the Scientific Revolution to the evolution of productive or engineering practices is insufficient for understanding the deeper causes of the transformation of European knowledge. The scientific changes of the sixteenth and seventeenth centuries should rather be viewed as the result of a profound intellectual and spiritual reconfiguration of European culture that reshaped fundamental conceptions of the structure of the world, the nature of space, and the status of scientific knowledge. According to A. Koyré, this transformation was driven by two interconnected processes: the collapse of the ancient cosmological order - namely the rejection of the Aristotelian and medieval idea of a finite and hierarchically organised Cosmos - and its replacement by the conception of an infinite universe unified by the homogeneity of its elements and the universality of natural laws. At the same time, a radical transformation of the concept of space occurred through its geometrization, whereby qualitatively defined Aristotelian space, understood as a system of natural places, was replaced by the abstract and homogeneous space of Euclidean geometry, now regarded as the actual structure of physical reality rather than a merely intellectual construct [2].

The Mathematization of Nature and the break with the Ancient Physical Worldview

These developments may be interpreted as a transition to a fundamentally new type of scientific thinking in which nature came to be understood in mathematical terms. At the turn of the sixteenth and seventeenth centuries, a decisive process of the mathematization, or geometrization, of nature took place, simultaneously transforming natural science itself. Scientific research gradually moved beyond the qualitative and descriptive frameworks characteristic of ancient physics and became oriented toward the discovery of quantitative regularities capable of precise formalization and mathematical expression.

Significantly, this commitment to the mathematical comprehension of the world found symbolic expression at the very beginning of the Scientific Revolution. It was not accidental that Nicolaus Copernicus chose as an epigraph to *De revolutionibus orbium coelestium* the famous maxim «Let no one ignorant of geometry enter» (ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω), traditionally associated with the entrance to Plato's Academy. This reference affirmed a central idea of the Platonic–Pythagorean intellectual tradition,

according to which genuine understanding of the cosmic order is attainable only through mathematical knowledge.

In this context, the Scientific Revolution of the early modern period appears not so much as a consequence of technological progress as the result of a profound transformation of the metaphysical and philosophical foundations of European thought, which led to the establishment of a mathematized conception of nature and a new form of rationality that shaped the subsequent development of the natural sciences.

According to A. Koyré's interpretation, Galileo's *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* should be understood not merely as a scientific treatise devoted to narrowly astronomical problems, but primarily as a philosophical work. In Koyré's view, it represents above all a «book of philosophy - or, more precisely, a book of natural philosophy» [2, p. 142], since the resolution of the astronomical question presupposed the creation of a new physics, which in turn required addressing a fundamental philosophical issue - namely, the status and role of mathematics in the construction of a science of nature.

In scientific literature, attempts are often made to criticise what is referred to as Galileo's Platonism, pointing to the considerable historical distance between Plato's ancient philosophy and the intellectual context of the early modern period. Indeed, a philosophical doctrine formed nearly two millennia prior to the Scientific Revolution and within a fundamentally different cultural and religious environment could not have been directly transferred into the European context of the sixteenth and seventeenth centuries. It is therefore more appropriate to speak not of a direct revival of ancient Platonism, but rather of its profound transformation and reinterpretation within the framework of the Christian intellectual tradition.

In this respect, the position of P. P. Gaidenko is of particular interest, as it largely synthesises the interpretative approaches of A. Koyré and A. Kojève. These scientists emphasise the decisive role of the Christian worldview in shaping the intellectual preconditions of early modern science. As Gaidenko notes, «Christianity introduced significant changes in the understanding of the human being - changes that subsequently influenced the development of scientific knowledge. The Scientific Revolution of the late sixteenth and seventeenth centuries would have been impossible had the radical worldview transformation that altered both humanity's relation to nature and its understanding of itself not occurred a thousand years earlier» [3, p. 480].

Within this interpretative framework, two key Christian doctrinal principles are usually identified as having exerted a decisive influence on the formation of scientific thought. The first is the doctrine of creation *ex nihilo* - creation out of nothing. This doctrine undermined the ancient conception of the eternity and inherent divinity of the cosmos, thereby making it possible to regard nature as a created reality open to investigation, observation, and rational explanation. In this sense, it provided the worldview foundations for the emergence of the empirical method in the study of nature.

The second fundamental principle is the Christian doctrine of the divine Incarnation, which attributes particular significance to the material world and human nature. According to this interpretation, the embodiment of the Divine in historical and corporeal reality revealed a profound source of scientific interest in the natural world,

since material reality ceased to be regarded as secondary or ontologically inferior. In this sense, it has been argued that «the principal source of early modern science lies in the idea of the Incarnation» [4, p. 55].

Thus, the genesis of early modern natural science was connected not only with the development of mathematical methods or changes in scientific techniques of investigation, but also with a profound transformation of the religious and philosophical foundations of European culture. The Scientific Revolution may therefore be understood as the result of a complex interaction between the heritage of ancient philosophy and the Christian worldview, which together shaped a new model of humanity's relationship to nature, knowledge, and the very process of cognition.

The Christian Logos and the Philosophical–Theological Foundations of Early Modern Science

Alongside the doctrine of creation, the Christian dogma of the Incarnation played a crucial role in the transformation of the ancient cosmological worldview. As emphasised by P. P. Gaidenko, it contributed significantly to overcoming the fundamental opposition between the celestial and the terrestrial spheres that was central to ancient philosophy. Within the Christian tradition, a fundamentally new ontological perspective emerges: Jesus Christ, as the Son of God, is simultaneously the Son of Man, thereby symbolically and metaphysically bridging the divide between the transcendent and the earthly. In this sense, «Heaven is brought down to Earth, or, conversely, Earth is raised to Heaven». For this reason, the doctrine of the God-man encountered strong resistance both within Jewish religious thought and within the pagan philosophical tradition, since it challenged prevailing conceptions of the relationship between God, the cosmos, and humanity. Nevertheless, despite the radical nature of this worldview transformation, the Aristotelian cosmological model continued to exert intellectual influence for nearly fifteen centuries, coexisting with the Christian belief in the Incarnation [4].

This circumstance points to a prolonged interaction between ancient philosophy and Christian theology, during which Christian thought did not directly reject ancient cosmology but gradually transformed its ontological foundations. As a result, the traditional Aristotelian opposition between the perfect celestial realm and the mutable terrestrial world was progressively weakened.

Developing this argument, P. P. Gaidenko refers to A. Kojève's interpretation, which highlights the epistemological consequences of the Christian doctrine of the divine Incarnation for the rise of early modern science. According to this view, if, within Christian belief, the human body could simultaneously be the body of God, material reality could no longer be regarded as an ontologically inferior sphere of being. Combined with the ancient scientific idea that celestial bodies expressed eternal mathematical relations, this produced a fundamentally new cognitive perspective. As Kojève observes, «if, as Christians believed, earthly (human) bodies could at the same time be divine bodies, and if, as Greek scientists maintained, heavenly bodies correctly reflected eternal relations between mathematical entities, then nothing any

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

longer prevented the investigation of these relations in the earthly world just as in the celestial one» [4, p. 55].

Thus, the ancient conception that associated true knowledge primarily with the celestial realm was overcome, and the terrestrial world came to be regarded as a legitimate object of rational and mathematical investigation. In a broader philosophical and historical perspective, the Scientific Revolution of the sixteenth and seventeenth centuries may be understood as the result of a long process of reinterpreting the status of nature and humanity within European culture, shaped by the synthesis of the ancient mathematical tradition and the Christian worldview that affirmed the intelligibility of the world.

The application of mathematics to the description of natural reality was therefore the outcome of a profound intellectual transformation. Ancient cosmology had been based on a heterogeneous structure of the cosmos, divided between the perfect supralunar realm, amenable to mathematical description, and the mutable sublunar sphere, regarded as the domain of qualitative processes resistant to strict formalization. Consequently, mathematics occupied a limited role in ancient science and was applied primarily within astronomy.

The turning point occurred in the works of Galileo, who challenged this traditional division and extended the mathematical method to the study of terrestrial physical phenomena. In doing so, he eliminated the opposition between celestial and terrestrial physics, transforming mathematics into a universal principle for the construction of a science of nature - one of the central achievements of the seventeenth-century Scientific Revolution.

In contemporary scientific culture, the mathematization of natural science is largely taken for granted as a fundamental basis of scientific knowledge. The dominance of mathematical physics and the widespread use of formalized methods for describing natural processes have become so deeply embedded in scientific thinking that the very idea of the mathematical expressibility of the world no longer appears problematic. Consequently, Galileo Galilei's claim regarding the mathematical character of scientific knowledge no longer seems surprising today, although in its historical context it represented a radical break with the preceding intellectual tradition.

Galileo's programme, however, represented not merely a methodological refinement of scientific inquiry but a fundamental transformation in the understanding of knowledge about the world itself. Galileo maintained that genuine comprehension of reality is possible only through mastery of the specific language in which the structure of the universe is expressed and revealed. In his well-known statement, he emphasised that «philosophy is written in that great book which continually lies open before our eyes - I mean the universe - but it cannot be understood unless one first learns to understand the language and interpret the characters in which it is written. It is written in the language of mathematics, and its characters are triangles, circles, and other geometrical figures, without which it is humanly impossible to understand a single word of it» [5, p. 41].

This proposition possesses fundamental philosophical significance. Galileo effectively asserted that mathematical structures are not merely convenient instruments

for describing natural phenomena but express the objective order of reality itself. Mathematics thus acquires the status of a universal means for revealing the laws of nature, while scientific knowledge comes to be understood as the discovery of quantitative and geometrical relations underlying physical processes.

It is important to note that this approach marked the definitive overcoming of the ancient distinction between mathematics and physics. Whereas in the ancient tradition mathematics was largely confined to the domain of ideal objects and applied mainly within astronomy, in Galilean science it became the foundation for investigating terrestrial phenomena - the motion of bodies, mechanical processes, and natural dynamics as a whole. In this way, a new form of rationality was institutionalised, one in which the explanation of natural processes presupposes their prior mathematical reconstruction.

In a broader historical and philosophical context, Galileo's metaphor of the «book of nature» expresses a central principle of the seventeenth-century Scientific Revolution - the conviction that the world is rationally ordered and fundamentally intelligible through mathematical reasoning. This intellectual orientation made possible the emergence of classical mechanics and, subsequently, the entire framework of modern theoretical physics. The mathematization of nature thus appears not as a merely methodological device, but as a fundamental worldview foundation of early modern science that determined the дальнейшее development of European scientific knowledge.

Paradoxically, Galileo Galilei's defence of the mathematical intelligibility of nature was, in certain respects, closer to the inner logic of the Christian worldview than the position adopted by ecclesiastical institutions that opposed his teaching. Galileo's condemnation was largely connected with the persistence of cosmological conceptions rooted in the ancient, predominantly Aristotelian tradition, which continued to shape scholastic natural philosophy in the late Middle Ages and the early modern period. Consequently, the conflict surrounding Galilean science reveals not so much an opposition between science and religion as a clash between different philosophical interpretations of nature within the broader European intellectual tradition.

Aristotelian cosmology was based on a qualitatively hierarchical structure of the world and a fundamental distinction between the celestial and terrestrial realms, whereas Galileo's programme of the mathematization of nature presupposed the universality of natural laws and their quantitative expression. This perspective was largely consistent with the biblical conception of the world as a rationally ordered creation of God. In the Old Testament tradition, it is affirmed that the Creator «ordered all things by measure, number, and weight» (Wisdom of Solomon 11:21), a statement that may be interpreted as providing a theological foundation for the idea of cosmic order and regularity.

A similar idea receives further development in the New Testament, particularly in the Prologue to the Gospel of John: «In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God… All things were made through Him, and without Him nothing was made that has been made.» The concept of the Logos underlying this passage unites biblical revelation with the Greek philosophical tradition of rationality and points to the intelligible and meaningful structure of the universe. In the context of the emergence of early modern science, this idea acquires particular significance,

as it implies the fundamental knowability of nature by human reason. From this perspective, Galileo's commitment to the mathematical description of the world may be regarded as a philosophical and scientific expression of the idea of rational creation: nature is understood not as a chaotic collection of phenomena but as an ordered system governed by objective laws accessible to rational investigation. Consequently, the mathematization of nature appears not in opposition to the Christian worldview but largely compatible with its underlying metaphysical assumptions.

Thus, the historical conflict surrounding Galileo should be interpreted less as a fundamental confrontation between science and Christianity than as a crisis of the inherited ancient cosmological paradigm. In this perspective, the Scientific Revolution of the seventeenth century appears as a process through which natural science gradually freed itself from ancient ontological constraints while simultaneously preserving and reinterpreting deeper theological conceptions concerning the rational structure of the created world.

The concept of the evangelical Word - the Logos - through which, according to Christian doctrine, the world comes into being, represents an exceptionally rich and multifaceted category possessing both theological and philosophical significance. In ancient Greek, the term *logos* carried a wide semantic range and encompassed numerous meanings, including not only «word» or «speech», but also «reason», «meaning», «principle», «calculation», «number», «proportion», and relational order. Within the linguistic and philosophical context of antiquity, the Logos thus functioned as a principle of rational order and structural harmony underlying reality.

Within the Christian tradition, however, this concept undergoes a significant reinterpretation. Unlike pagan cosmological views, in which the order of the world is understood either as the shaping of pre-existing matter or as the establishment of harmony within an eternal cosmos, Christianity advances a more radical ontological position. The world is not merely organised through the Logos but comes into being through it and inherently possesses a logocentric structure. In other words, rationality and order are not externally imposed upon reality but belong to the very nature of created existence.

This understanding fundamentally distinguishes Christian cosmology from ancient conceptions of the cosmos, which generally preserved the idea of the co-eternity of matter and form or assumed an original state of chaos. In ancient Greek philosophy, one of the primary principles was either chaos or an indeterminate primordial matter (*mē on* - non-being or unformed being) requiring ordering. In the Christian worldview, by contrast, the order of the world derives not from matter itself but from the creative act of divine Reason.

As a consequence, nature comes to be understood as fundamentally rationally ordered. The world is conceived as an internally coherent system whose structure is grounded in proportion, numerical relations, and regularity. In this context, the «order» embedded in creation may be interpreted as possessing a logocentric - and therefore numerical and mathematical - character. It is precisely this conception that establishes the profound metaphysical foundations for the subsequent emergence of the idea of the mathematical intelligibility of the world, which became the basis of Early Modern science [6].

Accordingly, the mathematization of nature characteristic of early modern natural science may be regarded not merely as a methodological achievement of the seventeenth century, but as the outcome of a long intellectual development in which the biblical doctrine of the Logos contributed to the formation of the conception of the world as a rationally structured and law-governed reality accessible to scientific inquiry.

The ancient physical worldview possessed a fundamentally dualistic character. The cosmos was conceived as an ontologically heterogeneous structure divided into two qualitatively distinct domains - the sublunar and the supralunar spheres. In ancient natural philosophy, the sublunar world was dominated by matter understood not in the modern scientific sense, but rather as a principle of indeterminacy, changeability, and instability of being. This conception was closely related to the notion of *meon* (*mē on*) - a form of «non-being» lacking definite form and stable determination.

Such an understanding of matter differs substantially from its interpretation in early modern and contemporary science. In ancient philosophy, matter was not regarded as a fully legitimate object of knowledge; it was conceived as an entirely fluid and indeterminate principle devoid of intrinsic properties, while all determinacy belonged to form. Consequently, the sublunar realm was understood as a domain of continual becoming, change, and decay, in which stable and universal laws were thought to be absent.

By contrast, modern science is grounded in a fundamentally different ontological assumption. Material reality is understood as governed by objective and universal laws of nature, most clearly expressed in mathematical form and investigated within theoretical physics. For modern scientific consciousness, the idea that the structure of matter obeys quantitatively expressible laws appears self-evident and requires little further justification.

However, such an assumption was by no means self-evident during the formative period of early modern science. For Galileo Galilei's contemporaries, the very possibility of applying mathematical methods to the investigation of terrestrial physical processes constituted a profound intellectual problem that touched upon the foundations of natural philosophy. The issue concerned not merely the adoption of a more convenient research method, but a fundamental question: whether the mutable world of natural phenomena could be described mathematically at all [7].

It was precisely this aspect that was first clearly emphasised by Alexandre Koyré, who demonstrated that the true significance of Galileo's *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* lies not primarily in the opposition between geocentric and heliocentric astronomical models, but in a deeper philosophical conflict - namely, between the legitimacy of mathematical science and the mathematical explanation of nature, on the one hand, and its non-mathematical interpretation grounded in common sense and Aristotelian physics, on the other [2, p. 142].

Thus, the central problem of the seventeenth-century scientific revolution became the question of the applicability of mathematics to the description of natural phenomena. The resolution of this problem marked a radical break with the ancient tradition and the establishment of a new scientific paradigm in which nature was, for

the first time, conceived as a universally mathematisable reality. This transition laid the foundations of classical physics and determined the subsequent development of early modern scientific knowledge.

Conclusion

Sharing the interpretation proposed by P. P. Gaidenko and drawing upon the conceptual framework of Christian Platonism, it may be concluded that the rise of early modern science constituted a complex and multidimensional cultural and intellectual process. The genesis of early modern natural science developed through the interaction of diverse philosophical, religious, and intellectual traditions that reshaped conceptions of nature and the possibilities of its rational investigation.

An important role in the spiritual context of the Renaissance was played by the Hermetic tradition, whose significance has been emphasised by numerous historians of science. Hermeticism contributed to a growing interest in nature as an integral and unified reality and stimulated the search for hidden correspondences and laws of the world, thereby fostering a new attitude towards nature as an object of active inquiry.

At the same time, the Hermetic worldview preserved the notion of the internal duality and qualitative heterogeneity of the cosmos, bringing it closer to Aristotelian natural philosophy. For this reason, the decisive stage in the formation of early modern science was associated with overcoming this cosmological framework and affirming the idea of a unified, rationally ordered nature governed by universal mathematical laws - one of the central achievements of the seventeenth-century Scientific Revolution.

List of references

1 Никифоров А. Л. Какая наука нужна сегодня человечеству? // Социальная философия науки. Российская перспектива. К юбилею В. С. Степина. Материалы конференции. Т.7. Секция 6. Реформирование науки; под ред. И. Т. Касавина, А. Л. Никифорова, С. В. Пирожковой. М.: Альфа-М, 2014.

2 Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Едиториал УРСС, 2004.

3 Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.

4 Гайденко П.П. Христианство и генезис естествознания //Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997.

5 Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. М.: Наука, 1987.

6 Севальников А.Ю. Теология и философия Филиппа Меланхтона: современная перспектива// *Аль-Фараби*. - 2024. -№4(88). – С.18–27. https://doi.org/10.48010/2024.4/1999-5911.02

7 Севальников А.Ю. Критика естественнонаучного метода у Хайдеггера // Вопросы философии. - 2025. -№ 9. – С. 98–107. DOI:https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-9-98-107.

Transliteration

1 Nikiforov A. L. Kakaya nauka nuzhna segodnya chelovechestvu? [What Kind of Science Does Humanity Need Today?] // Social'naya filosofiya nauki. Rossijskaya perspektiva.

K yubileyu V. S. Stepina. Materialy konferencii. T.7. Sekciya 6. Reformirovanie nauki; pod red. I. T. Kasavina, A. L. Nikiforova, S. V. Pirozhkovoj. M.: Al'fa-M, 2014.

2 Kojre A. Ocherki istorii filosofskoj mysli. O vliyanii filosofskih koncepcij na razvitie nauchnyh teorij [Essays in the History of Philosophical Thought: On the Influence of Philosophical Concepts on the Development of Scientific Theories]. M.: Editorial URSS, 2004.

3 Gajdenko P. P. Evolyuciya ponyatiya nauki [The Evolution of the Concept of Science]. M.: Nauka, 1980.

4 Gajdenko P.P. Hristianstvo i genezis estestvoznaniya [Christianity and the Genesis of Natural Science] //Filosofsko-religioznye istoki nauki. M.: Martis, 1997.

5 Galileo Galilej. Probirnyh del master [The Assayer]. M.: Nauka, 1987.

6 Seval'nikov A.YU. Teologiya i filosofiya Filippa Melanhtona: sovremennaya perspektiva [Theology and Philosophy of Philip Melanchthon: A Contemporary Perspective] // Al'-Farabi. - 2024. -№4(88). – S.18–27. https://doi.org/10.48010/2024.4/1999-5911.02

7 Seval'nikov A.YU. Kritika estestvennonauchnogo metoda u Hajdeggera [Critique of the Natural Scientific Method in Heidegger] // Voprosy filosofii. - 2025. -№ 9. – S. 98–107. DOI:https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-9-98-107.

Author Contributions: **A.Y. Sevalnikov** contributed to the conceptualization of the study, analysis of materials, and preparation of the manuscript for publication.

Севальников А.Ю.

Логос, сан және табиғат: Жаңа дәуір ғылымының философиялық-теологиялық бастаулары

Аңдатпа. Мақала Жаңа дәуір ғылымының қалыптасуының философиялық және дүниетанымдық негіздерін талдауға арналған. Қазіргі жаратылыстану ғылымының генезисі мәселесі ғылымның пайда болуын техноғылыми тұрғыдан түсіндіретін көзқарас пен XVI–XVII ғасырлардағы ғылыми революцияны еуропалық мәдениеттің терең интеллектуалдық және рухани өзгерістерімен байланыстыратын тұжырымдамалар арасындағы ғылыми пікірталас контексінде қарастырылады. Зерттеуде жаңа ғылыми рационалдылықтың негізгі белгісі ретінде табиғатты математикаландыру мәселесіне ерекше назар аударылады. Физикалық құбылыстарды сипаттауда математиканы қолдану практикалық тәжірибе мен эмпирикалық дамудың тікелей әрі өздігінен туындайтын нәтижесі болмағаны, керісінше, космостың гетерогендігі және аспандық пен жерлік әлемдердің түбегейлі айырмашылығы туралы түсініктерге негізделген антикалық натурфилософиялық дәстүрді еңсеру нәтижесінде қалыптасқаны көрсетіледі.

Мақалада ғылыми революцияның философиялық және теологиялық алғышарттарының маңызын айқындайтын А.Койре мен П.П.Гайденко ұсынған интерпретациялар талданады. Әлемнің жаратылуы және Құдайдың тәнге енуі догматтарымен байланысты христиандық платонизмнің рационалды әрі танымға қолжетімді табиғат туралы түсініктің қалыптасуындағы шешуші рөлі негізделеді. Сонымен қатар Қайта өрлеу дәуіріндегі герметикалық дәстүрдің табиғатты зерттеуге деген қызығушылықты күшейте отырып, космологиялық дуализм элементтерін сақтап қалған ықпалы қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде Жаңа дәуір ғылымының қалыптасуы антикалық философиялық мұраның, христиандық теологияның және жаңа әдіснамалық ұстанымдардың өзара ықпалының күрделі үдерісі ретінде түсіндіріліп, оның нәтижесінде әлемнің математикаланған ғылыми бейнесі орныққаны тұжырымдалады.

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

Түйін сөздер: ғылыми революция, ғылым генезисі, табиғатты математикаландыру, христиандық платонизм, Галилео Галилей, ғылым философиясы, герметизм.

Севальников А.Ю.

Логос, число и природа: философско-теологические истоки науки Нового времени

Аннотация. Статья посвящена анализу философских и мировоззренческих оснований возникновения науки Нового времени. Рассматривается проблема генезиса современного естествознания в контексте дискуссии между технонаучной интерпретацией происхождения науки и подходами, связывающими научную революцию XVI–XVII вв. с глубокими интеллектуальными и духовными преобразованиями европейской культуры. Особое внимание уделяется роли математизации природы как ключевого признака новой научной рациональности. Показано, что применение математики к описанию физических процессов не являлось самоочевидным следствием развития практики или эмпирического опыта, а стало результатом преодоления античной натурфилософской традиции, основанной на представлении о гетерогенности космоса и принципиальном различии небесного и земного миров.

В работе анализируются интерпретации А.Койре и П.П.Гайденко, подчеркивающие значение философских и теологических предпосылок научной революции. Обосновывается тезис о важной роли христианского платонизма, прежде всего догматов творения мира и Боговоплощения, способствовавших формированию представления о рационально упорядоченной и познаваемой природе. Рассматривается также влияние герметической традиции эпохи Возрождения, одновременно стимулировавшей интерес к природе и сохранявшей элементы космологической двойственности. Делается вывод о том, что становление науки Нового времени явилось результатом сложного взаимодействия античного философского наследия, христианской теологии и новых методологических установок, приведших к утверждению математизированной картины мира.

Ключевые слова: научная революция, генезис науки, математизация природы, христианский платонизм, Галилео Галилей, философия науки, герметизм.

Received 23.01.2026
Accepted 23.02.2026

ҒТАХР 02.15.21 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.06

ҒЫЛЫМИ РЕАЛИЗМНІҢ МЕТАФИЗИКАЛЫҚ АЛҒЫШАРТТАРЫ: КЛАССИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ КӨЗҚАРАСТАР

[1] Г.Ж. Нұрышева, [2]М.К. Танатарова*
[1,2]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы, Қазақстан)
[1]gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz , [2]makhabbat.tanatarova@mail.ru

[1]Nurysheva G.Zh., [2]Tanatarova M.K.
[1,2]Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan) 2
[1]gulzhikhan-nurysheva@yandex.kz , [2]makhabbat.tanatarova@mail.ru

***Сілтеме**:* Нұрышева Г.Ж., Танатарова М.К. Ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары: классикалық және қазіргі көзқарастар // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – 74-87 бб.

Аңдатпа. Бұл мақалада ғылыми реализмнің метафизикалық негіздері тарихи-философиялық тұрғыда қарастырылып, классикалық және қазіргі бағыттардың ұқсастықтары мен айырмашылықтары талданады. Ғылыми білімнің реалдыққа қатынасы, онтологиялық және эпистемологиялық алғышарттары ғылыми реализм шеңберінде ашып көрсетіледі. Авторлар классикалық ғылыми реализмнің қалыптасуына ықпал еткен негізгі ойшылдардың көзқарастарын талдай отырып, XX ғасырдағы жаңа ғылыми парадигмалар мен постпозитивистік дәстүрдегі көзқарастарды салыстырады. Мақалада қазіргі ғылыми зерттеулерде ғылыми реализмнің рөлі мен шекаралары анықталып, метафизикалық мәселелердің өзектілігі негізделеді. Зерттеу барысында классикалық ғылыми реализмнің негізін қалаған Декарт, Ньютон, және Кант сияқты ойшылдардың көзқарастары талданып, олардың реалдық, себептілік және объективтілік туралы түсініктері ашылады. Сонымен қатар, XX–XXI ғасырлардағы қазіргі ғылыми реализмнің бағыттары – құрылымдық реализм, прагматикалық реализм және эмпирикалық метафизика тұрғысынан талдау жүргізіледі. Мақаланың мақсаты – ғылыми білім мен реалдық арасындағы байланысқа метафизикалық тұрғыдан баға беру және реализм мен антиреализм арасындағы пікірталастағы негізгі ұстанымдарды айқындау. Зерттеу нәтижесінде ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары ғылыми танымның тұрақтылығын қамтамасыз ететін онтологиялық негіз ретінде түсіндірілді.

Түйін сөздер: ғылыми реализм, метафизика, классикалық философия, қазіргі философия, реалдық

*Автор-корреспондент: М.К. Танатарова, makhabbat.tanatarova@mail.ru

Кіріспе

Ғылыми реализм – ғылымның теориялық құрылымдары мен ұғымдарының шынайы, реалды дүниеге сәйкестігін негіздейтін эпистемологиялық және онтологиялық бағдар. Оның метафизикалық алғышарттарын түсіну ғылыми білімнің табиғатын ашуға мүмкіндік береді. Бұл мақалада ғылыми реализмнің тарихи дамуы мен қазіргі көзқарастары салыстырылып, оның метафизикалық негіздері жүйеленеді.

Ғылыми реализм – заманауи философиядағы ең ықпалды бағыттардың бірі. Ол ғылыми теориялар тек құбылыстарды сипаттаумен шектелмей, шынайы болмыстың құрылымын бейнелейді деген көзқарасқа сүйенеді. Ақиқатты тану мүмкіндігі туралы бұл ұстаным өз негізін метафизикалық алғышарттардан табады. Басқаша айтқанда, ғылыми реализмнің іргетасында «дүниенің біздің санамыздан тәуелсіз объективті болмысы бар ма?», «ғылыми теориялар сол болмыстың шынайы құрылымын көрсете ала ма?» деген сұрақтарға берілетін жауаптар жатыр.

Классикалық дәуірде бұл мәселе негізінен табиғат философиясы мен онтология аясында қарастырылды. Аристотельдің субстанция ілімі, Декарттың дуализмі, Ньютонның механистік космологиясы – бәрі де ғылымға реалистік түсініктің метафизикалық алғышарттарын қалыптастырды. Ғылым тек құбылыстарды жүйелеу емес, олардың астарында жатқан мәнді, заңдылықты ашу деп есептелді. Мысалы, Ньютон үшін тартылыс заңы – табиғаттағы шынайы күштердің бейнесі, ал Кант үшін бұл заңдар адамның таным қабілетінің шектеулі формаларымен байланысты еді. Осы айырмашылықтың өзі реализмнің әр дәуірде әрқалай түсіндірілгенін көрсетеді [11].

Қазіргі кезеңде ғылыми реализм жаңа сын-қатерлер, қауіптермен бетпе-бет келді. Кванттық механика, салыстырмалылық теориясы және ғылым тарихының релятивистік интерпретациялары (Кун, Фейерабенд) ғылымдағы реалдықты түсіндіруді күрделендірді. Дегенмен, қазіргі философтар – И. Хаккинг, Х. Патнэм, Дж. Уорралл сынды ойшылдар ғылыми реализмді қорғап, оның метафизикалық негіздерін қайта қарастыруда. Қазіргі көзқарастарда «статус кво» ретінде қабылданған абсолютті шындық емес, «құрылымдық реализм», «модальды реализм» немесе «прагматикалық реализм» сияқты жаңа тұжырымдамалар алдыңғы қатарға шықты [3, 88 б].

Сөйтіп, ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын зерттеу философия тарихындағы дәстүрлі онтологиялық мәселелермен тығыз байланыста ғана емес, сонымен бірге қазіргі ғылымдағы методологиялық және эпистемологиялық талқылаулармен де сабақтас. Бұл тақырыптың өзектілігі – ғылымның реалдықпен қатынасын анықтауға, таным мен болмыстың арақатынасын түсіндіруге ұмтылысынан туындайды.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеу ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын кешенді түрде талдауды мақсат етеді. Сондықтан әдіснамалық негіз ретінде тарихи-

философиялық және салыстырмалы талдау ұстанымдары алынды. Ғылыми реализмнің даму эволюциясы философия тарихының кең контекстінде қарастырылады, ал оның классикалық және қазіргі түсіндірмелері салыстырмалы тұрғыдан талданып, ұқсастықтары мен айырмашылықтары анықталады.

Біріншіден, тарихи-генетикалық әдіс қолданылады. Бұл әдіс ғылыми реализмнің бастауларын антикалық дәуірден бастап, жаңа заман философиясы мен классикалық жаратылыстану ғылымдарының қалыптасуындағы метафизикалық негіздерін көрсетуге мүмкіндік береді. Аристотельдің субстанция ілімі, Декарттың дуализмі, Ньютон механикасының онтологиялық алғышарттары осы тәсіл арқылы талданады.

Екіншіден, салыстырмалы-талдамалық әдіс негізгі орын алады. Оның көмегімен классикалық дәуірдегі ғылыми реализмнің түсіндірмелері XX–XXI ғасырдағы құрылымдық және прагматикалық реализм теорияларымен салыстырылады. Бұл әдіс классикалық метафизикалық қағидалардың қазіргі ғылыми дискурста қалай сақталғанын немесе қайта интерпретацияланғанын айқындауға мүмкіндік береді.

Үшіншіден, герменевтикалық әдіс қолданылады. Себебі зерттеу барысында тек тарихи фактілер емес, сонымен қатар философиялық мәтіндердің мән-мағынасы, авторлық тұжырымдар мен ұғымдық аппараттардың ішкі байланыстары ашылады. Классикалық еңбектерді (Аристотельдің *«Метафизикасы»*, Декарттың *«Бірінші философия туралы медитациялары»*, Ньютонның *«Табиғат философиясының математикалық бастамалары»*) және қазіргі философтар еңбектерін (И. Хаккинг, Х. Патнэм, Дж. Уорралл, Б. ван Фраасен және т.б.) герменевтикалық талдау арқылы салыстыру жүзеге асады.

Осы әдіснамалық және материалдық негіздерге сүйене отырып, ғылыми реализмнің классикалық және қазіргі кезеңдегі метафизикалық алғышарттары жан-жақты сарапталады.

Классикалық көзқарастар және ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары

Ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын қарастыру барысында классикалық және қазіргі көзқарастардың арасындағы сабақтастық пен қайшылық айқын байқалады. Классикалық дәуірде реализмнің негізін қалаған ойшылдар үшін реалдықтың тұрақтылығы, заңдардың әмбебаптығы және болмыстың рационалды түсіндірілу мүмкіндігі басты аксиомалар болды. Аристотель субстанцияны, Ньютон абсолютті кеңістік пен уақытты, Декарт дуализмі материя мен сананың онтологиялық дербестігін ғылыми танымның шынайылығын қамтамасыз ететін қағидалар ретінде қарастырды.

Алайда XX ғасырдың ғылыми революциялары бұл түсініктерді түбегейлі қайта қарауды талап етті. Кванттық механикада объективтілік мәселесі ықтималдық пен бақылаушыға тәуелділік тұрғысынан талданса, салыстырмалылық теориясында уақыт пен кеңістік абсолютті сипатынан айырылды. Осы өзгерістер классикалық метафизикалық алғышарттардың толық күйреуін білдірген жоқ, керісінше олардың жаңа формада қайта құрылуына әкелді.

Қазіргі ғылыми реализмде классикалық дәстүрдің ізі сақталғанымен, ол күмәнсіз ақиқат идеясына емес, ғылыми теориялардың құрылымдық және прагматикалық тиімділігіне сүйенеді. Дж. Уорралдың құрылымдық реализмі заңдар мен теориялардың ішкі математикалық құрылымдарын әлемнің шынайы бейнесі ретінде түсіндірсе, Х. Патнэм мен И. Хаккингтің еңбектерінде ғылымның практикалық және интервенциялық қыры басымдық алады. Бұл бағыттар шындықтың біртұтас бейнесіне жету мүмкіндігіне скептицизм танытқанымен, ғылыми теориялардың болмысқа қатысты екенін жоққа шығармайды [10, 71 б].

Осылайша, ғылыми реализмнің қазіргі түсіндірмелері классикалық дәстүрді түбегейлі жоққа шығармай, оны жаңа ғылыми контекстке бейімдейді. Бұл ғылым философиясының тарихи сабақтастығын көрсетумен қатар, реализмнің метафизикалық алғышарттарының үздіксіз жаңғырып отыратынын дәлелдейді.

Ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын қарастыруда ең басты мәселе – ғылыми теориялардың ақиқатқа сәйкестігі мен олардың болмыспен байланысын қалай түсіндіруге болатыны. Классикалық дәуірде ақиқат ұғымы көбінесе корреспонденттік теория тұрғысынан түсіндірілді: ғылыми тұжырымдар шындықпен, реалдықпен тура байланыста деп есептелді. Мәселен, Ньютонның тартылыс заңы табиғаттағы объективті күштің көрінісі деп қабылданды. Мұндай көзқарас ғылымды табиғаттың «тілін» тікелей аударушы ретінде бейнеледі.

Қазіргі кезеңде бұл түсінік күрделенді. XX ғасырдағы ғылыми революциялар корреспонденттік ақиқат теориясына сын айтты. Құрылымдық реализмнің өкілдері ғылыми теориялардың мазмұны өзгеруі мүмкін болғанымен, олардың сипаттайтын математикалық құрылымдары тұрақты болып қала береді дейді. Бұл көзқарас ғылымның тарихындағы сабақтастықты түсіндіруде тиімді құралға айналды. Ал прагматикалық реализм болса, ғылыми теорияларды ақиқаттың тура бейнесі емес, әлеммен әрекеттесудің тиімді құралы ретінде қарастырады [13, 118 б].

Сонымен бірге, ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары тек онтологиямен ғана шектелмейді, ол ғылымның әлеуметтік және мәдени контекстімен де байланысты. Т. Кунның парадигмалар теориясы көрсеткендей, ғылыми ақиқаттың өзі белгілі бір тарихи-мәдени жағдайға тәуелді. Бұл тұрғыдан алғанда, ғылыми реализм тек табиғат философиясымен ғана емес, эпистемология және әлеуметтік философиямен де тоғысады. Осы себепті қазіргі реализмнің көптеген түрлері ғылымның әлеуметтік шарттылығын ескеруге тырысады [3].

Ғылыми реализмге қарсы бағыттардың бірі – инструментализм, ол теорияларды тек пайдалы құрал деп есептейді. Бұл көзқарас метафизикалық алғышарттарды жоққа шығарып, ғылымды прагматикалық деңгейде шектеп қояды. Дегенмен, инструментализм ғылыми прогресті түсіндіруде қиындықтарға тап болады: егер теориялар тек құрал болса, онда ғылымдағы ұзақ мерзімді сабақтастық пен табысты болжамдар қалай түсіндіріледі? Осы тұрғыда реализмнің метафизикалық негіздері ғылымның дәйектілігін қорғауда әлі де шешуші рөл атқарады [10].

Ғылыми реализмнің классикалық алғышарттары адамзаттың таным тарихында ерекше орын алады. Себебі бұл ұстаным ғылыми білімді тек құбылыс-

тарды сипаттайтын құрал емес, табиғаттың өз заңдылықтары мен құрылымын бейнелейтін объективті жүйе деп таниды. Мұндай көзқарастың метафизикалық негіздері ежелгі антикалық философиядан бастау алып, жаңа дәуірдегі ғылыми революция кезінде өзінің классикалық үлгісін қалыптастырды [14, 14 б].

Жаңа дәуірдегі ғылыми революция ғылыми реализмді тәжірибелік әдіспен бекітіп, ғылымның онтологиялық сенімділігін күшейтті. Фрэнсис Бэкон индукция әдісін жүйелеп, эмпирикалық зерттеуді ғылымның басты әдіснамалық негізіне айналдырды. Бэконның «Жаңа Органон» атты еңбегі ғылымды схоластикалық догматтардан арылтуға бағытталды. Ол табиғат заңдылықтарын бақылау арқылы объективті білім алуға болатынын дәлелдеп, ғылыми танымның тәжірибелік сипатын баса көрсетті [14, 14 б].

Рене Декарт ғылыми рационализмнің негізгі өкілі ретінде танылды. Оның әдіснамалық скептицизмі (барлық күмәнді жоққа шығару арқылы ақиқатқа жету) ғылыми танымның метафизикалық негізін санаға тіреді. Табиғатқа механикалық жүйе ретінде қарауы – кейінгі классикалық физикаға жол ашты. Декарттың «мәдени табиғат» тұжырымдамасы ғылыми зерттеуді табиғатты бағындыру құралы ретінде қарастыруға мүмкіндік берді.

Исаак Ньютон ғылыми реализмнің ең көрнекті классикалық үлгісін ұсынды. Ол әлемді абсолютті кеңістік пен уақытқа негіздеп, табиғаттағы қозғалыс пен тартылыс заңдылықтарын бір жүйеге біріктірді. Ньютондық механика детерминизм мен себептілік принципін бекітіп, реалдықты эмпирикалық дәлелдер мен математикалық формулалар арқылы негіздеуге болатындығын дәлелдеді.

Джон Локк және Дэвид Юм сияқты эмпиризм өкілдері ғылыми танымның тәжірибелік сипатын күшейте отырып, реализмнің сенімділігін сынады. Локктың «таза парақ» идеясы мен Юмның себептілік туралы скептицизмі ғылыми реализмнің метафизикалық аспектілерін тереңірек түсінуге жол ашты.

Осылайша антикалық дәуірден жаңа дәуірге дейінгі философтар мен ғалымдар ғылыми реализмнің негізін қалап, дүниенің реалды құрылымын ашуға бағытталған метафизикалық алғышарттарды қалыптастырды. Бұл сабақтастық бүгінгі күнге дейін ғылым философиясының іргелі мәселелерін шешуде өзекті болып отыр. Классикалық ғылыми реализмнің қалыптасуы ғылымды дүниені түсіндіретін сенімді жүйе ретінде орнықтырды және қазіргі ғылыми теориялардың реалдыққа қатынасын талдауда берік әдіснамалық арқау болып қала береді.

Қазіргі көзқарастар және постпозитивистік сын

Қазіргі философиядағы ғылыми реализмнің түсіндірмелері классикалық дәстүрден айтарлықтай ерекшеленеді. XX ғасырдағы ғылымдағы революциялар (салыстырмалылық теориясы, кванттық механика, генетика, кибернетика) ғылыми теориялардың абсолютті және толық ақиқатқа сәйкес келетіні жөніндегі сенімге күмән тудырды. Бұл күмән ғылыми реализмге қарсы бағыттардың күшеюіне, соның ішінде постпозитивистік сынның пайда болуына алып келді.

XX ғасырдың ортасынан бастап ғылым философиясында ғылыми реализмге деген көзқарас түбегейлі өзгеріске ұшырады. Бұл өзгеріс ең алдымен ғылым тарихының динамикалық сипатын ашып көрсеткен жаңа теориялар мен методологиялық бағыттардың қалыптасуымен байланысты болды. Егер классикалық дәуірде ғылыми теориялар реалдықты объективті бейнелейді деген сенім үстемдік етсе, XX ғасырда бұл көзқарас сынға ұшырап, ғылыми білімнің шарттылығы мен шекаралары туралы пікірталастар күшейді.

Логикалық позитивизм (немесе неопозитивизм) алғашында ғылыми реализмнің радикалды сыншысы болды. Вена кружогы өкілдері (М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат) ғылыми теориялардың мағынасын тек эмпирикалық верификация арқылы анықтауға тырысты. Олардың пікірінше, метафизикалық пайымдаулар ғылымнан тыс, өйткені оларды тәжірибе жүзінде тексеру мүмкін емес. Бұл бағыт реалдық туралы метафизикалық ұғымдарды шетке шығарып, ғылыми тілдің логикалық құрылымына басымдық берді. Алайда тәжірибелік бақылауға толық бағынбайтын теориялық конструкциялардың (мысалы, субатомдық бөлшектер, гравитациялық толқындар) пайда болуы логикалық позитивизмнің шектеулігін көрсетті.

Карл Поппер логикалық позитивизмді сынға ала отырып, ғылыми білімнің дамуын түсіндіруде сыни рационализмді ұсынды. Оның еңбектерінде ғылыми теориялар ешқашан толық дәлелденбейді, тек жалған деп танылуы мүмкін деген фаллибилизм қағидасы басты рөл атқарды. Поппердің фальсификационизмі ғылыми реализмнің дамуына үлес қоса отырып, теориялардың уақытша және болжамды сипатын айқындады. Ол ғылымның мақсаты абсолютті шындыққа жету емес, гипотезаларды үздіксіз сыннан өткізу деп білді.

Поппердің көзқарасы ғылыми реализмге жаңа қыр қосты. Егер классикалық дәуірде ғылым ақиқатқа біртіндеп жақындайды деген сенім басым болса, Поппердің сыни рационализмі бұл үдерісті үнемі шартты, уақытша және гипотетикалық сипатта қарастырды. Фальсификация қағидасы бойынша, ғылыми теориялар тәжірибе алдында әрдайым тексерілетін болжамдар ғана болып қалады, сондықтан оларды ешқашан соңғы, түпкі ақиқат ретінде қабылдауға болмайды [1, 45 б].

Бұл тұжырым ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын қайта ойластыруға әкелді. Бір жағынан, Поппер ғылымды объективті болмыспен байланыстырудан бас тартпайды: егер теориялар жалғанданса, онда олар шындыққа сәйкес келмейді дегенді білдіреді. Екінші жағынан, ол ғылымды «ақиқатқа жету құралы» ретінде емес, «сыни сынақтар алаңы» ретінде түсіндіреді. Осылайша, Поппер ғылыми реализмнің шектен тыс догматизмін жойып, оны сыни тұрғыдан икемді етіп қалыптастырды.

Попперден кейінгі ғылым философиясында бұл идеялар әрі қарай дамытылды. Т. Кунның парадигмалар теориясы, П. Фейерабендтің әдіснамалық анархизмі және Б. ван Фраасеннің құрылымдық эмпиризмі ғылымның дамуындағы дискреттілік пен контекстуалдылықты көрсетіп, реализмге күмән келтірді. Дегенмен, Поппердің сыни рационализмі ғылымның дамуын түсіндіруде

қазіргі реализмге жақын тұрады: ол ғылымның түпкі мақсаты абсолютті ақиқат емес, ақиқатқа жақындауға мүмкіндік беретін үздіксіз ізденіс деп есептейді [1].

Томас Кун «Ғылыми революциялар құрылымы» еңбегінде ғылым дамуының сызықтық-кумулятивтік моделіне түбегейлі қарсы шықты. Оның пікірінше, ғылым парадигмалар арқылы дамиды, ал әр парадигма – ғылыми қауымдастықтың ортақ дүниетанымы, нормалары мен әдістері жүйесі. Парадигмалық ауысулар ғылыми теориялардың реалдықпен байланысын абсолюттендірмей, оның шартты және тарихи сипатын көрсетеді. Кунның көзқарасы ғылыми реализмді постпозитивистік сынның өзегіне айналдырды.

Томас Кунның «Ғылыми революциялар құрылымы» еңбегі ғылым тарихы мен философиясында түбегейлі бетбұрыс жасады. Ол ғылым дамуының сызықтық-кумулятивтік моделіне қарсы шығып, ғылыми білімнің үздіксіз жинақталуы туралы дәстүрлі көзқарасты жоққа шығарды. Кун ұсынған парадигма ұғымы ғылым дамуының әлеуметтік-мәдени табиғатын айқындап берді. Парадигма – ғылыми қауымдастықтың ортақ дүниетанымын, нормалары мен әдістерін қамтитын теориялық-әдіснамалық құрылым. Әрбір ғылыми дәуірді белгілі бір парадигма анықтап, сол арқылы зерттеу пәніне, қолданылатын әдіске және қойылатын сұрақтарға бағдар береді [3].

Ғылымның дамуы, Кун бойынша, эволюциялық емес, революциялық сипатқа ие. «Қалыпты ғылым» кезеңінде зерттеушілер қолданыстағы парадигма шеңберінде жұмыс істеп, оның ұсынған модельдері мен әдістерін нақтылай түседі. Алайда уақыт өте келе парадигманың ішкі қайшылықтары мен түсіндіре алмайтын «аномалиялары» жинақталады. Бұл құбылыс ғылыми дағдарысқа әкеліп, түптің түбінде жаңа парадигманың орныгуына жол ашады. Мұндай ауысулар Кунның пікірінше, ғылымдағы прогресті абсолюттік ақиқатқа жақындау ретінде емес, дүниетанымдық өзгеріс, ғылыми қауымдастықтың көкжиегін қайта құру ретінде түсіндіреді.

Осылайша, Кунның тұжырымдамасы ғылыми ақиқаттың тарихи шарттылығын айқындап, оны әлеуметтік тұрғыдан анықталған құбылыс ретінде қарастыруға негіз қалады. Бұл көзқарас ғылыми реализмнің постпозитивистік сынға ұшырауына ықпал етіп, ғылым философиясында жаңа әдіснамалық бағдардың қалыптасуына жол ашты. Оның идеялары ғылымды тек логикалық құрылым ретінде емес, тарихи-әлеуметтік процесс ретінде пайымдаудың маңыздылығын көрсетті.

Кунның парадигмалық тұжырымдамасы ғылымның тарихи релятивтілігін алға тартып, ғылыми теориялар мен ақиқат арасындағы қатынасты қайта пайымдауға себеп болды. Оның көзқарасы бойынша, әрбір парадигма өз дәуірінде ғылыми ақиқаттың өлшемі болып саналады, бірақ ол абсолютті шындыққа сәйкес келеді дегенді білдірмейді. Бұл идея ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын қайта қарауға итермелеп, ғылымның дамуын әлеуметтік-мәдени факторлармен тығыз байланыстыра түсінуге мүмкіндік берді [3]

Куннан кейін ғылыми білімнің табиғатын түсіндіруде П. Фейерабендтің «әдіснамалық анархизмі» ерекше ықпал етті. Ол ғылымда әмбебап әдіс жоқ екенін дәлелдеп, «бәрі де жарайды» қағидасын ұсынды. Фейерабендтің пікірінше,

ғылымдағы прогресс қатаң логикалық немесе методологиялық нормаларға емес, шығармашылық еркіндікке, түрлі теориялар арасындағы бәсекелестікке сүйенеді. Бұл көзқарас ғылыми реализмге қарсы шыққанымен, ғылыми білімнің плюралистік сипатын көрсету арқылы оның метафизикалық іргетасын сын тұрғысынан бағалауға жол ашты.

Сонымен қатар, Имре Лакатош ұсынған «ғылыми-зерттеу бағдарламалары» концепциясы Кунның парадигма теориясын белгілі бір деңгейде толықтырды. Лакатош ғылым дамуын «қорғаныс белдеуі» мен «қатты ядроға» негізделген зерттеу бағдарламалары арқылы түсіндіріп, ғылыми прогрестің рационалды өлшемдерін сақтап қалуға ұмтылды. Оның еңбектері ғылыми реализмді толықтай жоққа шығармай, керісінше, оны сынға алу арқылы тарихи-әдіснамалық тұрғыда қайта негіздеуге тырысты [3].

Осылайша, постпозитивистік сын аясында Кун, Лакатош және Фейерабендтің идеялары ғылым философиясында жаңа көзқарастардың қалыптасуына ықпал етті. Бұл бағыттар ғылыми реализмнің классикалық метафизикалық алғышарттарын терістей отырып, ғылыми білімнің тарихи, әлеуметтік және шартты сипатын алдыңғы қатарға шығарды [3].

Имре Лакатош Поппер мен Кун идеяларын ұштастырып, ғылымды «зерттеу бағдарламалары» моделі арқылы түсіндірді. Ол бір ғана теория емес, тұтас әдіснамалық бағдарлама шеңберінде зерттеулер дамитынын дәлелдеді. Бұл ғылыми теориялардың фаллибилизмін сақтай отырып, ғылыми дамудың ішкі логикасын түсіндіруге мүмкіндік берді. Лакатош үшін ғылыми теориялардың реалдыққа қатысы болжамды әрі салыстырмалы сипатта болады [1].

Лакатоштың негізгі жаңалығы – оның ғылымды біртұтас әрі тарихи тұрғыда қарастыруында. Ол әрбір зерттеу бағдарламасының «қатты ядросы» (өзгермейтін негізгі қағидалар) мен «қорғаныс белдеуі» (қосымша гипотезалар, түсіндірмелік механизмдер) бар екенін көрсетті. Ғылымдағы даму осы қорғаныс белдеуін түзету және жетілдіру арқылы жүзеге асады. Егер бағдарлама жаңа құбылыстарды түсіндіре алса және болжау қабілеті жоғары болса, ол прогрессивті болып есептеледі, ал тек фактілерді түсіндіру үшін кейіннен түзетулер енгізіп, жаңа болжамдар бере алмаса, деградацияға ұшырайды[4].

Бұл модель Поппердің фальсификационизмін механикалық қолданудың шектеулерін еңсеріп, Кунның парадигма ұғымына салыстырмалы рационалдық сипат берді. Лакатош ғылыми теориялардың бірден күйреп, орнына жаңасы келмейтінін, керісінше, зерттеу бағдарламалары арасында тарихи сабақтастық болатынын атап өтті. Осылайша, ғылыми дамудың рационалды өлшемдері сақталды, бірақ ол толық абсолюттендіруден арылды [1].

Ғылыми реализм тұрғысынан алғанда, Лакатоштың көзқарасы реалдыққа тікелей қол жеткізуді емес, оны жақындап танудың үздіксіз үдерісін бейнелейді. Бұл – ақиқатқа біржола жету мүмкін емес деген постпозитивистік сын мен ғылымның іштей рационалды логикасы арасындағы диалектикалық үйлесім.

Ғылыми реализмнің артықшылықтары мен шектеулері

Қазіргі ғылыми философияда ғылыми реализмнің постпозитивистік сынға ұшырауы ғылымды түсінудің біржақты моделінен арылтып, жаңа интерпретацияларға жол ашты. Бұл ағым ғылымды тек фактілер мен тәжірибелік деректер жиынтығы ретінде қарастыру жеткіліксіз екенін, ғылыми теориялар әлеуметтік, мәдени және тілдік контекстермен де тығыз байланысты екенін көрсетті.

Постпозитивистік бағыттың өкілдері ғылыми білімді статикалық құрылым емес, үздіксіз дамитын және шартты жүйе деп бағалайды. Мысалы, Нордвуд Хэнсон өзінің «ғылыми бақылаудың теорияға тәуелділігі» қағидасы арқылы тәжірибенің өзінде теориялық болжамдар жасырын түрде бар екенін дәлелдеді. Хэнсонның идеялары ғылыми фактілерді бейтарап дерек ретінде емес, белгілі бір ғылыми дәстүрдің, парадигманың шеңберінде құрылған түсінік ретінде қарастыруды ұсынды.

Сол сияқты Мишель Фуконың дискурс пен билік қатынастары теориясы да ғылыми білімнің шарттылығын жаңа қырынан ашты. Фуко ғылымды билік пен танымның өзара байланысы ретінде зерделей отырып, ғылыми теориялардың қоғамдық-саяси және мәдени факторлардан тәуелсіз болмайтынын көрсетті. Бұл тәсіл постпозитивистік сынның әлеуметтік-мәдени өлшемін күшейтті.

Кванттық физика мен қазіргі космологиядағы жаңалықтар да ғылыми реализмді қайта қарауға мәжбүр етті. Мысалы, кванттық деңгейде «өлшеу проблемасы», суперпозиция және күй коллапсы секілді құбылыстар бақылаушының рөлін өзгеше деңгейге көтереді. Мұндай құбылыстар тәжірибе мен теория арасындағы қатынасты күрделендіріп, классикалық реализм ұсынған «объективті реалдық» ұғымының біржақты еместігін көрсетеді. Осы себепті көптеген ғалымдар «жұмсақ реализм» немесе «сыни реализм» (critical realism) тұжырымдамаларын алға тартуда. Сыни реализм өкілдері (мысалы, Рой Бхаскар) реалдықтың көпдеңгейлі құрылымын ұсынады: реалдық тек эмпирикалық құбылыстармен шектелмейді, оның артында жасырын механизмдер мен құрылымдар бар деп есептеледі. [11, 39 б]

Қазіргі таңда ғылыми білімнің әлеуметтік және мәдени детерминациясы туралы пікірталастар ғылыми реализмге постпозитивистік сынның қаншалықты әсер еткенін көрсетеді. Ғылыми қауымдастықтағы пікірлер біртекті емес: кейбір зерттеушілер ғылыми реализмнің релятивизмге толықтай ығысуына қарсы шығып, ғылымның объективті мазмұнын сақтап қалу жолдарын ұсынады. Басқалары ғылыми теорияларды толықтай әлеуметтік құрылым ретінде қарастыруға бейім.

Осылайша, қазіргі көзқарастарда ғылыми реализмді толығымен жоққа шығару да, оны абсолюттендіру де әдіснамалық тұрғыдан шектеулі. Қазіргі постпозитивистік сын ғылыми реализмді динамикалық, ашық жүйе ретінде қарастыруды ұсынады: теориялар тарихи, әлеуметтік және мәдени контекстермен тығыз байланыста дамиды, бірақ бұл олардың реалдыққа қатысын жоққа шығармайды. Керісінше, реалдық ұғымының шарттылығы мен көпдеңгейлілігі ғылымның таным шекарасын кеңейтеді.

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

Қазіргі ғылым мен философияда ғылыми реализмнің метафизикалық мәселелері бұрынғыдан да өзекті сипатқа ие болып отыр. Себебі ғылым дамыған сайын табиғаттың көзге көрінбейтін терең құрылымдарын түсіндіруде тек эмпирикалық әдістер жеткіліксіз болып қалуда. Ғылымның теориялық деңгейі мен абстрактілі моделдері реалдық ұғымына тікелей қатысты жаңа онтологиялық және эпистемологиялық сауалдарды туындатып отыр.

Метафизикалық мәселелердің өзектілігі ең алдымен ғылымның іргелі салаларындағы соңғы ашылулармен байланысты. Мысалы, кванттық физикадағы анықталмағандық принципі (Гейзенберг), суперпозиция және толқындық функцияның күй коллапсы сияқты феномендер ғылыми теориялардың классикалық түсінікпен толық түсіндірілмейтінін көрсетті. Кванттық өлшеу мәселесі бақылаушының рөлін күшейтіп, реалдық пен бақылау арақатынасы туралы жаңа философиялық сұрақтарды алға тартты. Бұл кванттық реалдықты метафизикалық тұрғыдан түсіндіруге деген сұранысты арттырды.

Бүгінде көпдеңгейлі реализм концепциясы жиі талқыланып жүр. Бұл бағыт реалдықты тек физикалық құбылыстармен шектемей, микро, макро және мегадеңгейлерде әртүрлі формада бейнеленетін құрылым ретінде қарастырады. Мысалы, кванттық реалдық макродүниедегі классикалық себеп-салдар заңдылықтарымен әрдайым сәйкес келмейді, бірақ олар өзара үйлесімділік табады. Мұндай көпдеңгейлі тәсіл әсіресе қазіргі комплекс жүйелер теориясында, биологиядағы эмерджентті құбылыстарды зерттеуде маңызды рөл атқаруда. Бұл ғылыми танымда «тұтас нәрсе бөліктерінің қосындысынан артық» деген ұғымды философиялық тұрғыдан негіздеуді талап етеді.

Сондай-ақ, виртуалды реалдық (virtual reality) және цифрлық әлем де метафизикалық проблемаларды қайтадан өзекті етіп отыр. Мысалы, симуляция гипотезасы (Ник Бостром және басқа заманауи ойшылдар) бойынша, біздің «реалды» деп жүрген әлеміміз жоғары деңгейлі ақпараттық модель болуы мүмкін деген пікір ғылыми қауымдастықта үлкен пікірталас тудырып отыр. Бұл гипотеза классикалық ғылыми реализмнің негізін шайқалтып, реалдық ұғымының метафизикалық тұрғыдан қайта пайымдалуы керектігін көрсетеді [9, 55 б].

Қорыта келгенде, қазіргі ғылыми зерттеулерде метафизикалық мәселелердің өзектілігі бір жағынан ғылымды сындарлы бағытта дамытуға жол ашса, екінші жағынан ғылыми қауымдастықты жаңа теориялық парадигмалар мен әдіснамалық модельдер іздеуге ынталандырады. Ғылыми реализм шекараларының анықталуы, реалдықтың көпқабатты сипаты мен құрылымдық реляцияларын түсіну – бүгінгі ғылым философиясының іргелі міндеттерінің бірі болып қала береді.

Қорытынды

Ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары ғылым мен философияның сабақтастығын көрсетеді. Классикалық ойшылдардың идеялары қазіргі философиялық пікірталастарда өзекті болып қала береді. Қазіргі көзқарастар ғылыми теориялардың реалдыққа қатынасын қайта пайымдап, ғылыми реализмді сындарлы тұрғыда дамытуға жол ашады.

Осы мақалада ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттары тарихи-философиялық тұрғыда жан-жақты қарастырылып, оның классикалық үлгісінен бастап қазіргі көзқарастарға дейінгі эволюциясы жүйеленді. Ғылыми реализмнің қалыптасуы антикалық дәуір ойшылдарының дүниені нақты тануға бағытталған идеяларынан бастау алып, Жаңа дәуірдегі ғылымның эмпирикалық-математикалық әдіснамасының қалыптасуымен нығая түсті. Платон мен Аристотельден бастап Галилей мен Ньютонға дейінгі ойшылдар табиғат заңдылықтарының объективті сипатын негіздеп, ғылыми реализмнің онтологиялық және эпистемологиялық іргетасын қалады.

XX ғасырда ғылыми реализм логикалық позитивизм мен эмпиризмнің ықпалында дамыды, алайда ғылымның күрделі теориялық құрылымдары мен тәжірибеге толық тәуелді емес абстрактілі ұғымдардың артуы бұл ағымның ішкі қайшылықтарын айқындап берді. Поппердің сыни рационализмі, Кунның парадигмалар теориясы, Ван Фраассеннің конструктивті эмпиризмі және құрылымдық ғылыми реализм бағыты ғылыми теориялар мен реалдық арасындағы байланысты қайта пайымдауға мүмкіндік берді. Бұл тұрғыда постпозитивистік сын ғылымның дамуы үздіксіз, бір бағытты процесс емес екенін және ғылыми теориялардың шартты сипатын көрсетті. [2]

Қазіргі таңда ғылымда метафизикалық мәселелердің өзектілігі артып отыр. Қазіргі физикадағы кванттық механика, көпәлем гипотезалары мен космологиялық инфляция теориясы ғылыми реализмнің онтологиялық шекарасын кеңейтіп қана қоймай, реалдық ұғымын күрделендіруде. Ғылым тек бақылауға сүйеніп қоймай, абстрактілі теориялық модельдер арқылы табиғатты бейнелейді, бұл өз кезегінде реалдықты тек эмпирикалық тұрғыдан ғана емес, құрылымдық және реляциялық тұрғыдан да түсінуге жол ашады. Когнитивтік ғылым мен нейрофилософия салаларындағы сана мәселесі де ғылыми реализм мен метафизика арасындағы өзара байланысты жаңа деңгейге көтереді [8, 102 б].

Осы зерттеудің нәтижесі ретінде ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын зерттеу ғылым философиясы үшін теориялық және әдіснамалық тұрғыда маңызды екенін атап өткен жөн. Біріншіден, ол ғылымның дамуын тарихи тұрғыда дұрыс бағалауға мүмкіндік береді. Екіншіден, қазіргі ғылыми теориялардың ішкі логикасы мен олардың реалдыққа қатынасын кешенді талдауға жол ашады. Үшіншіден, ғылым мен мәдениет арасындағы байланыс та айқындала түседі: ғылыми таным өзінің метафизикалық негізінсіз толыққанды бола алмайды және ол қоғамдық-гуманитарлық дискурстармен өзара әрекеттеседі.

Қорыта айтқанда, ғылыми реализмнің классикалық және қазіргі үлгілерін салыстыра зерттеу ғылыми теориялардың реалдықпен байланысы туралы жаңа сұрақтарды туындатып қана қоймай, ғылыми білімнің динамикалық және көпқырлы сипатын дәлелдейді. Бұл өз кезегінде болашақта ғылыми танымның метафизикалық негіздерін одан әрі тереңірек зерттеуді қажет етеді. Ғылыми реализмді тарихи-философиялық және қазіргі әдіснамалық контексте зерделеу ғылымның іргелі мәселелерін түсінуге және философиялық пайымдау аясын кеңейтуге мүмкіндік береді.

Сонымен қатар, ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарын зерттеу ғылымды тек деректер жиынтығы немесе тәжірибелік әдіс қана емес, дүниенің құрылымын түсіндіретін тұтас таным жүйесі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл тұрғыда ғылыми теориялардың ішкі логикасын ашып көрсету, олардың онтологиялық негіздерін анықтау және ғылыми білімді интерпретациялаудың жаңа тәсілдерін ұсыну қазіргі ғылым философиясы үшін өзекті міндет болып саналады.

Бүгінгі таңда ғылыми реализм мәселелерін қарастыру барысында ғылыми білімнің әлеуметтік және мәдени контекстерін де ескеру маңызды болып отыр. Ғылыми қауымдастықтардағы парадигмалардың ауысуы, зерттеу бағдарламаларының өзгеруі немесе жаңа теориялық модельдердің пайда болуы ғылыми реализмнің шарттылығын және динамикасын дәлелдей түседі. Бұл бағыттағы зерттеулер ғылыми білімнің тарихи өзгермелілігі мен оның идеологиялық, мәдени факторлармен сабақтастығын көрсетеді.

Сондай-ақ, ғылыми реализм мәселесін қайта қарастыру қазіргі ғылым мен технология дамуының практикалық салдарларына да тікелей қатысты. Мәселен, іргелі зерттеулердің нәтижелері (кванттық технологиялар, нейроғылым, жасанды интеллект) тек ғылыми қауымдастық ішінде ғана емес, жалпы қоғамда да философиялық-метафизикалық сауалдарды жандандыруда. Осы ретте ғылыми реализм мәселесін зерттеу ғылыми этика, ғылыми саясат және білім беру салаларына да әсер етіп отыр.

Осы бағыттағы зерттеулер алдағы уақытта да жалғасуы тиіс. Біріншіден, ғылыми теориялардың құрылымдық және реляциялық табиғатын жүйелі түрде зерделеу – ғылымдағы реалдық ұғымының көпқабатты сипатымен байланысты жаңа үлгілерді ұсынады. Екіншіден, ғылым мен гуманитарлық пәндердің тоғысында метафизикалық мәселелерді пәнаралық тұрғыдан зерттеу әдіснамалық жаңа көкжиектер ашады. Үшіншіден, ғылыми реализм мен антиреализм арасындағы пікірталастар ғылым мен қоғам арасындағы байланысты қайта пайымдауға және ғылыми білімнің мәртебесін қоғамдық сананың қалыптасуындағы фактор ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Түйіндей келгенде, ғылыми реализмнің метафизикалық негіздерін зерттеу – ғылыми білімнің шынайылығын қамтамасыз ететін теориялық іргетас болып саналады. Классикалық дәстүрден қазіргі постпозитивистік көзқарастарға дейінгі эволюцияны жүйелі түрде қарастыру ғылым философиясының жаңа сұрақтарға жауап беру қабілетін нығайтады. Бұл ғылыми танымның шекарасын кеңейтуге, ғылыми қауымдастықтың методологиялық мәдениетін жетілдіруге және ғылымның дамуын сындарлы бағытта жүргізуге жол ашады.

Әдебиеттер тізімі

1 Popper K. The Logic of Scientific Discovery. – London: Routledge, 2002.

2 Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. – Oxford: Oxford University Press, 1979.

3 Kun T. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago: University of Chicago Press, 2012.

4 Lakatosh I. The Methodology of Scientific Research Programmes. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

5 Lakatosh I., Masgrejv A. (red.). Criticism and the Growth of Knowledge. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

6 Fejerabend P. Against Method. – London: Verso, 2010.

7 Fejerabend P. Science in a Free Society. – London: Verso, 1982.

8 Laudan L. Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth. – Berkeley: University of California Press, 1977.

9 Hjeking I. Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

10 Patnjem H. Reason, Truth, and History. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

11 Bhaskar R. A Realist Theory of Science. – London: Verso, 2008.

12 Blor D. Knowledge and Social Imagery. – Chicago: University of Chicago Press, 1991.

13 Uorral Dzh. Structural Realism: The Best of Both Worlds? // Dialectica. – 1989. – Vol. 43. – №1–2. – P. 99–124.

14 Godfri-Smit P. Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science. – Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Авторлардың үлесі. **Нұрышева Г.Ж.,** зерттеудің ғылыми жетекшілігін жүзеге асырды, тұжырымдамалық және әдіснамалық бағыт-бағдар берді, теориялық пайымдарды нақтылауға қатысты, мәтінге ғылыми редакциялау жасап, мазмұндық түзетулер енгізді. **Танатарова М.К.,** зерттеу тақырыбын негіздеді, ғылыми мәселені айқындады, ғылыми реализмнің метафизикалық алғышарттарына теориялық талдау жүргізді, классикалық және заманауи көзқарастарды салыстырмалы түрде зерттеді, мақаланың негізгі мәтінін жазды және қорытынды бөлімін дайындады.

Нурышева Г.Ж., Танатарова М.К.

Метафизические предпосылки научного реализма: классические и современные взгляды

Аннотация. В данной статье метафизические основания научного реализма рассматриваются в историко-философском контексте, анализируются сходства и различия классических и современных направлений. В рамках научного реализма раскрывается отношение научного знания к реальности, его онтологические и эпистемологические предпосылки. Авторы, анализируя взгляды мыслителей, повлиявших на формирование классического научного реализма, сопоставляет их с новыми научными парадигмами и позициями, сформировавшимися в постпозитивистской традиции XX века. В статье определяются роль и границы научного реализма в современных исследованиях, обосновывается актуальность метафизических проблем. В ходе исследования анализируются взгляды таких мыслителей, как Декарт, Ньютон и Кант, заложивших основы классического научного реализма, раскрываются их представления о реальности, причинности и объективности. Кроме того, проводится анализ направлений современного научного реализма XX–XXI веков – структурного реализма, прагматического реализма и эмпирической метафизики. Цель статьи – дать метафизическую оценку соотношению научного знания и реальности, а также определить основные позиции

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

в дискуссии между реализмом и антиреализмом. В результате исследования показано, что метафизические предпосылки научного реализма выступают онтологическим основанием, обеспечивающим устойчивость научного познания.

Ключевые слова: научный реализм, метафизика, классическая философия, современная философия, реальность.

Nurysheva G.Zh., Tanatarova M.K.

Metaphysical Preconditions of Scientific Realism: Classical and Contemporary Perspectives

Abstract. This article examines the metaphysical foundations of scientific realism in a historical-philosophical context, analyzing the similarities and differences between classical and contemporary approaches. Within the framework of scientific realism, the relationship between scientific knowledge and reality, as well as its ontological and epistemological premises, is explored. By analyzing the views of thinkers who influenced the formation of classical scientific realism, the author compares them with the new scientific paradigms and post-positivist perspectives that emerged in the twentieth century. The article defines the role and boundaries of scientific realism in modern research and substantiates the relevance of metaphysical issues. The study analyzes the views of Descartes, Newton, and Kant–thinkers who laid the foundations of classical scientific realism–and reveals their understanding of reality, causality, and objectivity. Furthermore, it examines the directions of contemporary scientific realism of the 20th–21st centuries, including structural realism, pragmatic realism, and empirical metaphysics. The purpose of the article is to provide a metaphysical assessment of the relationship between scientific knowledge and reality, and to identify the main positions in the debate between realism and anti-realism. The study concludes that the metaphysical presuppositions of scientific realism serve as an ontological foundation ensuring the stability of scientific cognition.

Keywords: scientific realism, metaphysics, classical philosophy, modern philosophy, reality

Келіп түсті 27.12.2025
Қабылданды 14.02.2026

МРНТИ 02.01.45 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.07

НУЖНА ЛИ ИСКУССТВЕННОМУ ИНТЕЛЛЕКТУ ФИЛОСОФИЯ? (К вопросу о метафизике философского образования)

[1] О.М. Борецкий, [2] А.А. Швыдко*
[1]Казахский национальный университет им. Аль-Фараби (Алматы, Казахстан)
[2]Университет международного бизнеса им. К. Сагадиева (Алматы, Казахстан)
[1]cinema-paradiso@mail.ru, [2]a.a.shvydko@mail.ru

[1] O.M. Boretsky, [2] A.A. Shvydko
[1]Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)
[2]K. Sagadiev University of International Business (Almaty, Kazakhstan)
[1]cinema-paradiso@mail.ru, [2]a.a.shvydko@mail.ru

***Ссылка**:* Борецкий О.М., Швыдко А.А. Нужна ли искусственному интеллекту философия? (К вопросу о метафизике философского образования) // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – С. 88-101.

Аннотация. Статья написана в форме размышления над проблемами профессионального философского образования и над проблемами обучения общему курсу философии в университетской подготовке по нефилософским специальностям. Вопрос о бесполезности или, наоборот, необходимости философии постоянно сопутствовал её истории. В контексте вопроса о том, нужна ли философия в наступившую эпоху искусственного интеллекта, мы рассматриваем как положительные (инструментальные) стороны «пришествия» ИИ, так и его ограниченность, а в чём-то и неспособность решать личностные, образовательные и мировоззренческие задачи, составляющие суть современного университетского образования. В этой связи мы приходим к выводу, что, отводя ИИ роль посредника и помощника, очень важно сохранить и актуализировать сам процесс обучения философии, процесс её изучения студентами в формате личностного социогуманитарного образования. Статья подчёркивает нацеленность образовательного процесса на совершение и обучаемыми, и обучающими серьёзного духовного усилия, порождающего особый род духовно-практического опыта как понимания своего бытия в мире. Этот опыт, по нашему мнению, создаёт особый род высказывания, убеждения и обмена результатами того самого сознания, которое и принято считать мировоззрением. В качестве практического и методологического опыта преподавания философии в университете мы предлагаем свой опыт использования в образовательном процессе огромного пласта достаточно нового содержания, представленного в философии в нефилософских формах. На наш взгляд, это позволяет заметно раздвинуть рамки образовательного процесса, сделать его более интенсивным и интересным.

Ключевые слова: философия, метафизика, образования, искусственный интеллект, философия в нефилософских формах.

* Автор-корреспондент: Швыдко А.А., a.a.shvydko@mail.ru

Введение

Не сложно догадаться, что в условиях обострившегося «аксиологического диссонанса» с его извечной «борьбой за смыслы» ценность и значение философии, которая всегда была рефлексией над предельными основаниями культуры и размышлением о любых вопросах с точки зрения смысла, непомерно возрастает. Мы попытались соединить в одном проблемном поле три и без того вполне сопрягаемых предмета: метафизику, философское образование и социогуманитаристику. Просто избрали, так сказать, «другой ракурс вглядывания». Решение посмотреть в текущей социогуманитарной ситуации на то, что представляет собою «философское образование», внутри которого находится, наверное, девяносто девять процентов всех, кто в нашей стране так или иначе профессионально занимается философией, подтолкнуло к вопросу о том, *что* кроется за «физикой» текущего процесса обучения философии. То есть что «укрыто» там, за повседневностью исполнения педагогических нагрузок, количеством часов на лекции и семинары, достатком / недостатком в количестве и качестве учебной и методической литературы и т.д.

Пользуясь известной идеей Мартина Хайдеггера о том, что надо вопрошать бытие, возникла мысль спросить: существует ли «метафизика» философского образования вообще? Возможно ли и нужно ли говорить о ней?

Второй блок вопрошания: как это самое философское образование мыслится «по ту сторону» утилитарного, как «метафизический проект» (связь с бытием, смыслом, инаковостью, трансценденцией)?

Поскольку «лицом к лицу лица не увидать, большое видится на расстоянии», нужно было найти соответствующий «масштаб оптики». А поскольку все мы, люди, живём в социуме, во всяких его формах, уровнях, явлениях и процессах, то посмотреть на философское образование и, даже более того, на «философию философского образования», то есть на его «метафизику» через призму социогуманитаристики, показалось нам интересным.

Методология

В процессе работы над темой и текстом статьи использовались методы сравнительного и исторического подходов, герменевтический и контент-анализ, системный подход.

«Метафизика философского образования»: общие аспекты вопроса

Общеизвестные определения образования говорят о том, что представляет собой систему со своей структурой, элементами которой являются совокупность знаний, умений и навыков человека, полученных в результате обучения и практической деятельности. Отличаясь целенаправленностью процесса связанных между собой обучения и воспитания в интересах как отдельного человека, так

и общества, государства, образование примерно с конца XVIII века понимается как духовный процесс формирования человека в противовес воспитательным «техникам» учителей.

В эту его трактовку хорошо вписывается представление о философии как духовной форме преодоления человеком своей собственной конечности [1]. Отталкиваясь от такого общего понимания смысла и назначения философии, а значит и философского образования, и «обучения философии», можно утверждать, что такое образование выступает не только как процесс передачи знаний, но и как процесс складывания, формирования в человеке чувства «софийного» сопричастия к бытию.

Платоновская «пайдейя» задаёт первую, пожалуй, историко-философскую «рамку» понимания обучения и воспитания как институционализации практик образования как духовного «взращивания» человека (варианты переводов на русский язык Платоновских текстов, где великим философом в разных аспектах выражена идея единства образования и воспитания даны, например, в статье Д.В.Канакова [2]. Известно, что понятие о пайдейе означало у Платона воспитание, образование, формирование души человека – не просто как обучение ремеслу или передачу знаний, а целостное становление личности в соответствии с идеей блага.

В качестве других, ставших уже классическими, «рамок» понимания образования вообще и в особенности образования философского, можно указать идею Г.В.Ф. Гегеля об образовании как становлении духа [3], о чём удостоверял, например, Х.-Г. Гадамер [4], и понимание К. Ясперсом университета как некоего «locus philosophiae» [5].

Собственно говоря, «метафизическая перспектива» философского образования предстаёт как раскрытие смысла и формирование горизонта для человеческого существования. «Ищущему истинного знания преподносятся ныне банальности, завернутые в яркие фантики многословия, бесчисленные комментарии к классическим текстам, которые не проясняют их смысл, а бесконечно его затемняют. Философия становиться видом интеллектуальной игры, постепенно и жизнь превратится в игру, но не придется ли позже искупать такое легкомыслие? Жизнь не игра, а уроки, которые учит человек, находясь на лестнице эволюции. Не учит ли современная философия великий урок: философ ответственен за те мысли, которыми он насыщает пространство, ибо мысль есть зерна будущих деяний и от мыслей будет зависеть, восходит ли человек вверх или опускается вниз?!

Философия снова должна стать любовью к Мудрости, то есть знанием об основах мироздания и путях их постижения. Только познание основ может преобразить человека и привнести смысл в его жизнь, так как он должен, наконец, знать, куда идет и ради чего несет тяжкий крест своей жизни» [6].

Более тридцати с небольшим лет назад уже сформировалась своеобразная «тоска по идеологии», которая в образовавшемся в 90-е годы духовно-идеологическом вакууме стала искать новые опоры-парадигмы. Но, увы, отнюдь не в отечественной философской традиции XX столетия, а в обращении к идеям сакрализованного историко-культурными, этнокультурными и лингво-историческими

исследованиями прошлого. Казалось бы, открывшееся в 90-е интеллектуальное пространство, где стало возможным проводить поиск пути формирования языка «другой философии», так и осталось той самой «философией как метафизикой» не заполненным. Отдельные попытки с выходами в освоение текстов и языка постмодерна / постструктурализма можно почти что не брать в расчёт. Этот язык «достался» всё тем же этно-культуро-лингво-историческим разработкам. Что сказалось и на утрате уровня метафизичности в обучении философии, философском образовании. Это обучение и это образование стали своеобразными «маргиналами» на периферии образовательной культуры, где приоритеты в системе высшего образования закрепились за социогуманитаристикой в лице политологии, социологии, общей, отраслевой и возрастной психологии, религиоведения (не будем здесь касаться супер-приоритетности, закрепившейся за юриспруденцией, дисциплинами экономико-финансового профиля и др.).

В январе 1990 года Жан-Люк Нанси в лекции в Институте философии РАН задал интересные и непростой вопрос: «Что поставлено для нас сегодня на карту?

«Нас» означает здесь, по крайней мере, «нас, философов Западной Европы» – и, возможно, также «нас, философов как Запада, так и Востока…

...Что поставлено на карту, что стоит «под вопросом»?

Для меня это может быть выражено очень просто, такими простыми понятиями, как: существование, свобода, смысл, общество, самоё философия» [7, с.150-151].

Утрачен ли вкус к философствованию? Взгляд через «оптику» социогуманитаристики

О чём можно говорить, когда в практике преподавания философии почти не осталось ни рефлексивной, ни критической философии?

«Топос философского образования» перестал быть метафорой и онтологического, и феноменологического «места», в котором разворачивается смысл. Он уже не похож на «топос бытия» (Ort des Seins) Мартина Хайдеггера с его идеей понимания бытия как того, что *происходит* в «месте открытия». Ибо нет самого «открытия». Это уже почти и не «топос понимания» Ханса-Георга Гадамера, который есть место встречи традиции и интерпретации. «Почти», потому что какая-то связка с некоторыми традициями всё же существует – в рамках историко-философских штудий, например, наследия Аль-Фараби, попыток ещё раз и даже заново «прочесть по-философски» мифологию и вообще духовное наследие предков. Нет, конечно, исследование наследия – дело исключительной важности, полезности и значимости. Недаром же, например, французский философствующий историк Марк Блок весьма справедливо утверждал: «Незнание прошлого не только вредит познанию настоящего, но ставит под угрозу всякую попытку действовать в настоящем» [8]. Но это в целом не спасает от того, что «топос» философского образования, обучения философии, будучи пространственным местом регламентированной образовательной практики, уже / пока не

стал местом «пространства смысла», «сценой явления бытия», «открытия истины / алетейи» и тому подобного.

Ну а коль скоро нет такого топоса, то, следовательно, «в том месте никто не живёт». Боже упаси! – речь вовсе не о том, что в этих местах преподавания философии нет никого живого: вполне живые люди, с живой мыслью. Но почему-то создаётся иногда впечатление, как у Генри Д. Торо: «У нас есть профессора философии, но не философы». А потому, быть может, и не появляется сейчас «новый Шопенгауэр» с его памфлетом «Против университетской философии», о чём упоминает выдающийся сторонник философии как способа жить Пьер Адо [9].

Попутно мы утрачиваем вкус к определённому философскому языку. Нет, речь не о языке статей или научных монографий – там пока ещё всё более-менее хорошо. Речь об обучении *профессиональной* философии тех, кто выбрал эту специальность своим путём интеллектуальной подготовки и, возможно, своей последующей научно-педагогической жизни и деятельности. Ситуация парадоксальная. И совершенно не похожая на ту, о которой говорил Жак Деррида, разбирая некоторые аспекты связи философии и лингвистики на примере работ Фр. Ницше, когда «грамматика и синтаксис…, как предполагается, поддерживают своей структурой всё здание метафизики». И тут Деррида приводит большую цитату из книги «Воля к власти». Вот эта цитата из Ницше, которая нас заинтересовала: «Нашими наиболее древними метафизическими средствами являются те, от которых мы отказываемся в последнюю очередь, если предположить, что нам это вообще удаётся, – это средства, которые встроены в язык и в грамматические категории, которые стали в такой мере необходимыми, что кажется, будто мы должны были бы перестать мыслить, откажись мы от этой метафизики. А философы – это и есть те, кому тяжелее всего освободиться от веры в то, что фундаментальные понятия и категории разума по своей природе принадлежать царству метафизических достоверностей; они всегда верят в разум как в некий фрагмент самого метафизического мира, и это скрытое верование всегда проявляется у них в качестве затягивающего их регресса» [10]. А упомянутая выше парадоксальность ситуации не в том, что нынешнее обучение философии утратило тягу к метафизике, противником которой был в своё время Ницше, и заменило утратившие актуальность её грамматику, синтаксис и семантику на нечто другое, более соответствующее времени и месту нынешнего философствования. Это обучение философии, философское образование не стало ломать какие-то «каноны» философской речи, как это иногда может показаться в связи с опытом постмодерна. Парадоксальность в том, что *оно просто утратило вкус* к самой риторической философской практике, к воспитанию вкуса к устной и письменной *философской* речи. В общем, и «этический топос» Эммануэля Левинаса, как места, где рождается ответственность (ответственное философское речение) перед «другим» тоже понемногу ушло почти в небытие. Поэтому, глядя в «оптику социогуманитаристики», мы обнаруживаем постепенную утрату способности новой генерации обученных профессиональной философии к самой философии как «любви к мудрости» в таких аспектах, например, как: философия

истории как «любовь к мудрости истории», философия права как «любовь к мудрости права», философия политики как «любовь к мудрости политики» и т.д. Этих классических дисциплин университетского *философского* образования нет в наших учебных программах. У них нет места, а значит на них нет и времени. Такой вот «пространственно-временной континуум». Так, в общем-то, пропадает «точка напряжения» духовных усилий, интеллектуальных исканий, в которых метафизика ищет универсальные основания, а социогуманитаристика фиксирует, скажем, различия, диалектическую конкретность и историчность.

«Современному философскому мышлению часто свойственно забывать уроки прежней метафизики. Слишком стойкой и «обустроенной» кажется та схематика историко-философского образования, которую каждый из нас, в силу тех или иных личных причин, неизбежно проясняет для себя и в дальнейшем применяет в ходе обучения других азам философии» [11]. Есть старинное латинское выражение: *«stadium sapientiae»*. Оно переводится на русский как «стремление к мудрости», «путь к мудрости» или «занятие мудростью» – в зависимости от контекста. Слово «stadium» имеет также и значения: «усердие», «рвение», «поприще». А «sapientiae», как гласят учебники и словари – это родительный падеж от «sapientia» («мудрость»). Таким образом, усердие в достижении, обретении мудрости, рвение занять достойное место на «поприще мудрости» – вот что ещё способно формировать уважение к значению метафизического смысла обучения философии. А если этого нет или почти нет – следовательно, значительно снижается метафизический «накал» и диалога как важнейшего основания ответа на «образовательный вызов»: студент перестаёт быть тем «другим», которому присуща своя, порой даже радикальная, «инаковость». А потому уже не часто возникает «по другую сторону баррикад», то есть в педагогическом сообществе, вопрос о пересмотре собственной самодостаточности и ответственности перед этим «другим». То есть мы продолжаем жить в пределах парадигмы «формировать и нормировать знания – учения – навыки», не меняя духовно-культурную среду образовательного дискурса. Словом, не очень-то приумножается «культурный капитал», о котором писал Пьер Бурдье, теряется воспроизводство обаяние метафизики философского образования, обучения философии. Оно перестаёт быть «духовным палимпсестом» – надстраиванием новых смыслов на прежних слоях огромной мировой философской культуры. Или, говоря немного иначе и в дополнение, метафора об образовании как «пути паломничества» (метафизика) превратилась в реальность «социального контракта» на «оказание услуг» социогуманитарного характера. Увы, мы просто забыли, что «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (Аристотель). «Из вопрошания о первом основании и конечной цели целого возникла философия. Она имеет «экзистенциальное» стремление – если только сохраняет свою сущность: раскрывать человеку смысл его жизни, горизонт его существования в целокупной действительности. Если философия оставляет на произвол судьбы это стремление и забывается в мельчайших спорах о словах, то она лишается значения, ибо становится беспредметной» [12].

Сугубо «педагогический сюжет», который является по существу органической частью «социогуманитаристики в действии», возникает и в контексте вопроса о возможностях и путях обновления содержания преподавания философии и профессионального обучения философии (философски дисциплинам). Один из таких путей, одна из возможностей – посмотреть на перспективу внедрения курса «Практическая философия», программы которого буквально заполонили образовательное пространство ведущих зарубежных вузов Запада и Востока, получив стабильную «прописку» и широкое распространение в ведущих университетах мира. В самых общих чертах – это серьёзный курс, сочетающий в себе этику, философию действия, философию повседневности, критическое мышление, исследование таких феноменов, как, например, гражданская ответственность и гражданское участие и т. п. Другими словами, в разных странах, в совершенно разных вузах с 1990-х годов философия спустилась с высоты «башни из слоновой кости» и стала активно входить в сферу образования, политики, биоэтики, городского планирования, цифровых технологий, в решение современных кейсов из биоэтики, искусственного интеллекта, из феминизма и устойчивого развития, digital ethics и др. Метафизика философского образования нашла себе место в этой тенденции, в этой практике. Судя по всему, и нашему философскому сообществу есть над чем поработать. Ну а «… работать – это значит решиться думать иначе, чем думал прежде» [13, с. 309].

И ещё одна мысль Мишеля Фуко: «Есть всегда нечто смехотворное в философском дискурсе, который хочет извне диктовать закон другим, указывать им, где лежит их истина и как ее найти, или же когда он берется вести расследование по их делу в наивно-позитивном духе. Его право, напротив, в том, чтобы разыскивать то, что в его собственной мысли можно изменить через работу со знанием, ему чуждым» [13, с.1 (эпиграф)].

Это – отличная подсказка к тому, чтобы нарастить «метафизические мускулы» философского образования, в том числе и посредством постижения *философии в нефилософских формах*.

О философии и философствовании в нефилософских формах

Для начала – несколько важных замечаний и вопросов. Исходное основание заключается в том, что образование состоит из двух взаимодополняющих процессов: образование ума (обучение) и образование нравственности (воспитание). Пожалуй, только философия в высшем учебном заведении может превратить любое занятие в урок «самостоянья» ученика. Но происходит ли это в нашем учебном процессе? Делаем ли мы прозрачной идею М.К.Мамардашвили о том, что в основе нравственности лежит «беспричинная мотивация»? Разбираем ли мы, трафаретно упоминая императив Канта, те риски, которые несёт консеквенциальная этика? А тема «философии поступка», хотя бы в том виде, как понимал её М.М.Бахтин, присутствует ли она в наших программах и курсах философии?

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

Думается, что наличие курса философии как обязательной вузовской дисциплины в течение десятилетий, это неоцененный кредит доверия, выданный системе образования и тем специалистам, у которых в дипломе стоит квалификация – Философ-преподаватель. Но стоит ли удивляться, что в нашей стране невозвращаемых кредитов философия фактически остается мертвой схоластикой? Можно сколь угодно много говорить о том, что философия «утилитарно бесполезна», но необходима. Как необходима живопись, литература, музыка или театр. Но могут ли наши студенты сказать сегодня о её необходимости в их жизни и повторить вслед за Плотином, что философия – это важное?

Ошеломительное пришествие в нашу жизнь искусственного интеллекта (ИИ) поставило целый ряд радикальных вопросов: Что такое образование вообще? Каким оно должно быть? Зачем учиться, если есть ИИ?

ИИ сегодня хорошо справляется почти со всеми заданиями, которые выдаются студенту в университете: он находит любой контент, пишет разножанровые эссе, классифицирует, анализирует, сопоставляет. Конечно, ИИ часто «галлюцинирует», выдаёт ошибки и нуждается в исправлениях, но в целом он легко отучает студента самостоятельно мыслить и отличать знание от информации, которая может быть ложной. Парадокс нынешней системы образования в том, что философия нужна ИИ в той мере, в какой студенту нужна оценка, и она не нужна самому студенту, потому что в том виде, в каком она преподаётся, он не чувствует и не видит для себя её необходимости. По большому счёту, программа по философии, учебник, курс – это нонсенс, потому что единственным способом существования философии в обществе является ***философствование.***

И здесь мы подходим к вопросу, вынесенному в название статьи: Нужна ли философия ИИ? Ответ, вроде бы очевиден. Если ИИ лишен субъективности (если он инструмент, а не субъект), то философия ему не нужна, если у него нет способности переживать, то она не нужна ему тем более. Но вопрос интересен в том смысле, что позволяет раскрыть условия, при которых возникает человеческая необходимость в философии, потребность и интерес к ней. Эти условия – собственная субъективность – способность переживать, иметь внутренний опыт, сталкиваться с экзистенциальными состояниями, которые и порождают философское мышление у человека. Философия это способность жить с собственным переживанием мира. Она возникает как реакция на тревогу и отчаяние, на разочарование и конечность, необратимость времени и мимолётность счастья, на стремление к свободе и бегство от неё. Все эти феномены являются *субъективным опытом*, внутренней сценой, где что-то болит, тревожит, радует или удивляет. Философия – это рациональная форма работы с тем, что по природе своей переживаемо. Если этого опыта нет, то нет и философствования.

Зачем философия человеку и ИИ, если он не переживает время, не боится смерти, не ощущает мира, не испытывает противоречий, не страдает от совершенных действий, не имеет убеждений и ценностей, ему не нужны тайны, сомнение и любовь. Для него философия – не способ жить, а массив текстов и моделей, которые он может применять внешне, но не «изнутри». Для него смысл

жизни не заданный вопрос, а вычисляемый ответ. Каждая область философии (метафизика, гносеология, этика, феноменология) «питается» человеческой субъективностью.

Если нет боли – не нужна метафизика.

Если нет свободы – не нужна этика.

Если нет опыта – не нужна феноменология.

У ИИ ничего этого нет. Он может анализировать тексты, моделировать аргументы, находить, структурировать, стилизовать, использовать алгоритмы. Но это будет не философствование, а *симуляция философии*. Могущество без чувств.

В зеркале ИИ отчасти становится понятным, какая философия нам нужна. Мы предлагаем не исчерпывающий ответ, а всего лишь один из его вариантов. Речь о философии в нефилософских формах.

В нашем понимании ***философия – это проблематизация себя на тексте***. А текстом, в свою очередь, может быть не только философский трактат, но и картина, музыкальное произведение, спектакль или фильм. Живопись, театр и кино визуализируют идеи, которые сложно вербализировать, но можно переживать. Представляется, что философия сегодня должна быть не столько познанием мира, сколько его переживанием (experience philosophy).

Очевидность того, что язык художественного образа, на котором говорит искусство, имеет преимущество над языком понятий и идей, возникла давно. И главное, пониманием этой очевидности строилось на том, что искусство предлагает нам над-рациональное ощущение целого. А именно в этом целом, мире как целом, всегда была специфика философии. При этом достаточно странным выглядит «рациональная традиция» философии, которая состоит в том, чтобы формулировать идеи, понятия и концепции. Философия в её тысячелетней истории бытийствует как рефлексия, дискурс, вербально-рациональное высказывание. Мы традиционно говорим, что философия это мировоззрение, общетеоретическое мировоззрение. Но что такое – *мировоззрение на эмоциональном уровне* и как оно возможно? Почему линия ума в философии преувеличенно доминирует над линией сердца? Для нас стало привычным сочетанием «философская мысль», но разве «философское чувство» менее ценно? Разве сама философия начинается не с удивления (Аристотель) и разочарования? А благоговение (Кант – Швейцер), печаль (Экклезиаст) или онтологический страх (Хайдеггер), это не философские истины-чувства?

Современная философия с середины прошлого века стала использовать нетрадиционные для себя формы искусства (художественная литература, театр, музыка, живопись и кино). Ярче всего это освоение нефилософских форм проявилось в экзистенциализме. По сути экзистенциализм был и остаётся образно-художественным философским мышлением. По выражению Альбера Камю: «Мыслить можно только образами. Если хочешь быть философом, пиши романы» [14]. За образами художественной литературы, созданными словом, последовали образы визуальные. «Зрительный образ, писал теоретик кино Рудольф Арнхейм, обладает преимуществом перед другими средствами выражения; и в этом смысле слово слабее картины и тем более кинофильма» [15]. Конечно, ещё

раньше о философской ценности визуальной формы высказался Людвиг Витгенштейн: «То, что может быть показано, не может быть сказано» [16]. Визуальный язык живописи, театра и кино, равно как и звучащая онтология музыки и есть та философия бессловесного высказывания, на материале которой и должно строится современное философское образование [17].

Как говорил философ А.Х. Касымжанов, не нужно защищать философию, она сама за себя постоит. Она необходима, поскольку формирует человеческую субъективность, основание, идентичность, смысл. У Конфуция главным понятием является человечность («жэнь»). «Человечность – это сердце человека», – говорил он. Смысл любого учения в том, чтобы отыскать своё «потерянное сердце». А что может быть прекраснее, чем идти по философскому пути своего сердца?!

Заключение

Образование - не просто передача знаний. Это процесс формирования человека: его мышления, чувств, ценностей, способности понимать мир и себя в нём. В классической традиции (Сократ, Платон, позже, например, Гумбольдт, Ясперс) образование – это путь к внутреннему освобождению, становлению личности. Это не то, что тебе *дают*, а то, что ты *осуществляешь сам*, встречаясь с миром культуры, смысла, истины.

Возможно, в этом контексте обучение философии, философское образование помогает формированию субъективности, которая есть то, «что способно придать *себе* свой *логос* (то есть разум, основание, смысл, тождественность, язык, назначение, историю и т.д.)» [7, с. 153].] Потому философия, как однажды выразился Вильгельм Виндельбанд, и «является «царством индивидуальности», а «философские идеи никогда не могут быть полностью отделены от личности и жизненного пути их автора...» [18].

Мы отнюдь не являемся сторонниками абсолютизации или слепого возрождения неких «винтажных» моментов в современном философском образовании или обучении общему курсу философии ради тёплых воспоминаний или поиска нового в хорошо забытом старом. Нам это представляется просто как возможность поставить вопросы о ресурсах обновления. В том числе и, например, через понимание такого вопроса: исчезает ли метафизический горизонт образования, если в эпоху глобализации / регионализации и цифровизации всё или почти всё сводится к «компетенциям»? Сегодня очень много говорится, пишется о проблемах устойчивого развития. Среди путей его достижения, как известно из соответствующих документов и материалов ООН, указано и качественное образование. Но оно, по нашему мнению, тоже должно иметь какой-то каркас своей «устойчивости». Рассматривая вопросы о философском образовании, об обучении философии и философствованию, мы высказали мысль о том, что основу такого «каркаса» как раз и составляет не просто формирование «креативной», «критически мыслящей» и т.д. личности средствами «внешнего воздействия» через преподавателя, учебник или статью, но и *собственное той самой личности духовное усилие*.

Список литературы

1 Борецкий О.М. Конечность человеческого бытия как проблема мировоззрения [Текст] / Дисс... канд. филос. наук. – 09.00.01: защищена 27.10.1989: утв. 28.03.1990 / Борецкий, Олег Михайлович. – Алма-Ата, 1989.

2 Канаков Д.В. Единство воспитания и образования в учении Платона [Текст] // Образование: традиции и инновации: Материалы XXV международной научно-практ. конференции (29 декабря 2020 года). – Прага: Изд-во WORLD PRESS, 2021. – С 25-27 // [Электронный ресурс] URL: https://istina.msu.ru/publications/article/552889599/ (дата обращения 09.09.2025).

3 Гегель Г. В. Ф. Наука логики [Текст] // Гегель Г. В. Ф. Соч. в 14 т. – Т. VIII. – М., 1937. – С. 162-163

4 Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. [Текст] / Общ. ред. и вступ. статья Б. Н. Бессонова.– М.: Прогресс, 1988. – С.54

5 Ясперс К. Идея университета [Текст] / Карл Ясперс; пер. с нем. Т.В. Тягуновой; ред. перевода О.Н. Шпарага; под общей ред. М.А. Гусаковского. – Минск: БГУ, 2006. – С. 55-57 и др.

6 Емельянова Л.М. Философия должна стать любовью к мудрости [Текст] // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Ответ. ред. М.С. Уваров. – СПб.: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. – С. 88.

7 Нанси Ж.-Л. Сегодня [Текст] // Ad Marginem'93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 148-164.

8 Блок М. Апология истории или Ремесло историка [Текст].– М.; Изд-во «Наука», 1986. – С. 25.

9 Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном [Текст] / Пер. с франц. В.А. Воробьёва. – М., СПб: Степной ветер, 2005 г. – С. 174. - 288 с.

10 Деррида Ж. Поля философии [Текст] / Пер. с франц. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 209. – 376 с.

11 Уваров М.С. Классическая метафизика в современном философском образовании [Текст] // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 286.

12 Эмерих Корет. Основы метафизики. Глава 1. Введение // [Электронный ресурс] URL: https://gtmarket.ru/library/basis/5760/5761/ (дата обращения 13.11.2025).

13 Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности [Текст]. – М.: ИД «Касталь», 1996. – 448 с.

14 Камю А. Творчество и свобода: Статьи. Эссе. Записные книжки [Текст]. – М.: Изд-во «Радуга», 1990. – С. 198.

15 Арнхейм Р. Кино как искусство [Текст]. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – С 173.

16 Витгенштейн Л. Философские исследования [Текст] // Витгенштейн Л. Философские работы, ч. I. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 94.

17 Борецкий О.М. Философия в нефилософских формах как радикальная инновация в системе образования [Текст] // Материалы IX Международной научно-практической конференции, Алматы, 9-11 октября 2014 г. // Вестник Алматинского университета энергетики и связи. – 2015, №1 (28). – С.120-123.

18 Краснухина Е.П. Проблемы и перспективы философского образования // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты: Сб. статей / Под ред. И.В. Кузина. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2011. – С. 60.

Transliteration

1 Boretskij, O.M. Konechnost′ chelovecheskogo bytiya kak problema mirovozzreniya [The finitude of human existence as a problem of worldview] [Tekst] / Diss... kand.filos.nauk. – 09.00.01: zashchishchena 27.10.1989: utv. 28.03.1990 / Boretskij. Oleg Mikhajlovich. – Alma-Ata, 1989.

2 Kanakov, D.V. Edinstvo vospitaniya i obrazovaniya v uchenii Platona [The unity of upbringing and education in Plato's teachings] [Tekst] // Obrazovanie: traditsii i innovatsii: Materialy XXV mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferentsii (29 dekabrya 2020 goda). – Praga: Izd-vo WORLD PRESS, 2021. – S 25-27 // [Elektronnyj resurs] URL: https://istina.msu.ru/publications/article/552889599/ (data obrashcheniya 09.09.2025).

3 Gegel′ G. V. F. Nauka logiki [The science of logic] [Tekst] // Gegel′ G. V. F. Soch. v 14 t. – T. VIII. – M., 1937. – S. 162-163

4 Gadamer, Kh.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki: Per. s nem. [Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics: Translated from German] [Tekst] / Obshch. red. i vstup. stat′ya B. N. Bessonova.– M.: Progress, 1988. – S.54

5 Yaspers, K. Ideya universiteta [The idea of a university] [Tekst] / Karl Yaspers; per. s nem. T.V. Tyagunovoj; red. perevoda O.N. Shparaga; pod obshchej red. M.A. Gusakovskogo. – Minsk: BGU, 2006. – S. 55-57 i dr.

6 Emel′yanova, L.M. Filosofiya dolzhna stat′ lyubov′yu k mudrosti [Философия должна стать любовью к мудрости] [Tekst] // Perspektivy metafiziki. Klassicheskaya i neklassicheskaya metafizika na rubezhe vekov / Materialy mezhdunarodnoj konferentsii. Sankt-Peterburg, 28-29 oktyabrya 1997 g. / Otvet. red. M.S. Uvarov. – SPb.: Izd-vo Instituta Cheloveka RAN (SPb Otdelenie), 1997. – S. 88.

7 Nansi, Zh.-L. Segodnya [Today] [Tekst] // Ad Marginem\'93: Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovanij Iin tituta filosofii RAN. – M.: Ad Marginem, 1994. – S. 148-164.

8 Blok, M. Apologiya istorii ili Remeslo istorika [An Apology for History or the Craft of a Historian] [Tekst].– M.; Izd-vo «Nauka», 1986. – S. 25

9 Ado, P. Filosofiya kak sposob zhit′: Besedy s Zhanni Karlie i Arnol′dom I. Devidsonom [Philosophy as a Way of Living: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson] [Tekst] / Per. s frants. V.A. Vorob′yova. – M., SPb: Stepnoj veter, 2005 g. – S. 174. - 288 s.

10 Derrida, Zh. Polya filosofii [Fields of Philosophy] [Tekst] / Per. s frants. D.Yu. Kralechkina. – M.: Akademicheskij Proekt, 2012. – S. 209. – 376 s.

11 Uvarov, M.S. Klassicheskaya metafizika v sovremennom filosofskom obrazovanii [Fields of Philosophy] [Tekst] // Perspektivy metafiziki: klassicheskaya i neklassicheskaya metafizika na rubezhe vekov / Pod red. G.L. Tul′chinskogo, M.S. Uvarova. – SPb.: Aletejya, 2000. – S. 286 (S. 286-297)

12 Emerikh Koret. Osnovy metafiziki. Glava 1. Vvedenie [Fundamentals of Metaphysics. Chapter 1. Introduction] // [Elektronnyj resurs] URL: https://gtmarket.ru/library/basis/5760/5761/ (data obrashcheniya 13.11.2025).

13 Fuko, M. Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual′nosti [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality] [Tekst]. – M.: ID «Kastal′», 1996. – 448 s.

14 Kamyu, A. Tvorchestvo i svoboda: Stat′i. Esse. Zapisnye knizhki [Creativity and Freedom: Articles. Essays. Notebooks] [Tekst] . – M.: Izd. «Raduga», 1990. – S. 198.

15 Arnkhejm, R. Kino kak iskusstvo [Cinema as an art] [Tekst]. – M.: Izd-vo inostrannoj literatury, 1960. – S 173.

16 Vitgenshtejn, L. Filosofskie issledovaniya [Philosophical research] [Tekst] // Vitgenshtejn L. Filosofskie raboty, ch. I. – M.: Izd-vo «Gnozis», 1994. – S. 94.

17 Boretskij, O.M. Filosofiya v nefilosofskikh formakh kak radikal′naya innovatsiya v sisteme obrazovaniya [Philosophy in non-philosophical forms as a radical innovation in the education system] [Tekst] // Materialy IKh Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferentsii, Almaty, 9-11 oktyabrya 2014 g. // Vestnik Almatinskogo universiteta energetiki i svyazi. – 2015, №1 (28). – S.120-123.

18 Krasnukhina, E.P. Problemy i perspektivy filosofskogo obrazovaniya [Problems and Prospects of Philosophical Education] // Budushchee filosofii: professional′nyj i institutsional′nyj aspekty: Sb. statej / Pod red. I.V. Kuzina. – SPb.: Izd-vo Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii, 2011. – S. 60.

Вклад авторов: равномерный, основанный на их опыте многолетней научной и преподавательской деятельности. Идея темы и общетеоретическое её воплощение в текст совместной статьи, окончательное её техническое оформление - **А.Швыдко**; концептуальное развитие общей идеи, фрагменты по отношению к ИИ в образовательном и духовно-воспитательном аспектах - **О. Борецкий**.

Борецкий О.М., Швыдко А.А.

Жасанды интеллектке философия қажет пе? (Философиялық білім берудің метафизикасы мәселесіне қатысты)

Аңдатпа. Мақала кәсіби философиялық білім берудің проблемаларына, сондай-ақ университеттік даярлықтағы философиялық емес мамандықтар үшін оқытылатын жалпы философия курсын оқыту мәселелеріне арналған ой-толғау түрінде жазылған. Философияның пайдасыздығы немесе, керісінше, қажеттілігі туралы сұрақ оның бүкіл тарихы бойында үнемі қатар жүріп келеді. Жасанды интеллект дәуірінің басталуына байланысты «философия қажет пе?» деген сұрақтың аясында біз ЖИ-дің «келуінің» оң (инструменталдық) қырларын да, сонымен қатар оның шектеулілігін, ал кейбір тұстарда қазіргі университеттік білім берудің мәнін құрайтын тұлғалық, білімдік және дүниетанымдық міндеттерді шешуге қабілетсіздігін де қарастырамыз. Осыған байланысты біз жасанды интеллектке делдал әрі көмекші рөлін бере отырып, философияны оқыту үдерісінің өзін, яғни философияны студенттердің тұлғалық социогуманитарлық білім беру форматы аясында игеру үдерісін сақтау және өзектендіру аса маңызды деген қорытындыға келеміз.

Мақала білім беру үдерісінің әрі білім алушылардан, әрі білім берушілерден елеулі рухани күш-жігерді талап ететінін атап көрсетеді; дәл осы күш-жігер дүниедегі өз болмысын түсіну ретінде ерекше бір рухани-практикалық тәжірибені тудырады. Біздің ойымызша, бұл тәжірибе дүниетаным деп қабылданатын сананың нәтижелерін пайымдау, сенім және сол нәтижелермен алмасудың ерекше түрін қалыптастырады. Университетте философияны оқытудың практикалық және әдіснамалық тәжірибесі ретінде біз оқу үдерісінде философияда философиялық емес формаларда ұсынылған, салыстырмалы түрде жаңа мазмұнның ауқымды қабатын пайдалану жөніндегі өз тәжірибемізді

ұсынамыз. Біздің көзқарасымызша, бұл білім беру үдерісінің шеңберін едәуір кеңейтуге, оны неғұрлым қарқынды әрі қызықты етуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: философия, метафизика, білім, жасанды интеллект, философияның философиялық емес формалары.

Boretsky O.M., Shvydko A.A.

Does Artificial Intelligence Need Philosophy? (On the Metaphysics of Philosophical Education)

Abstract. The article is written as a reflective inquiry into the problems of professional philosophical education as well as the challenges of teaching a general philosophy course within university training for non-philosophical specializations. The question of the uselessness or, on the contrary, the necessity of philosophy has accompanied its history throughout. In the context of the question of whether philosophy is needed in the emerging era of artificial intelligence, we examine both the positive (instrumental) aspects of the "advent" of AI and its limitations, and in certain respects its inability to address the personal, educational, and worldview-forming tasks that constitute the essence of contemporary university education. In this regard, we arrive at the conclusion that, while assigning AI the role of an intermediary and assistant, it is crucial to preserve and actualize the very process of teaching philosophy–namely, its study by students within the framework of personal, socio-humanitarian education.

The article emphasizes that the educational process is oriented toward the performance of serious spiritual effort by both learners and teachers, an effort that generates a particular kind of spiritual-practical experience understood as comprehension of one's own being-in-the-world. In our view, this experience gives rise to a specific mode of expression, conviction, and exchange of the results of that very consciousness which is commonly understood as worldview. As a practical and methodological experience of teaching philosophy at the university, we propose our own experience of incorporating into the educational process a vast layer of relatively new content presented in philosophy in non-philosophical forms. In our opinion, this makes it possible to significantly expand the boundaries of the educational process and to render it more intensive and engaging.

Keywords: philosophy, metaphysics, education, artificial intelligence, philosophy in non-philosophical forms.

Поступила: 15.01.2026
Принята:14.02.2026

ҒТАХР 02.15.61 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.08

КӨПҚЫРЛЫ БІРЕГЕЙЛІК ҚҰБЫЛЫСЫН ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЗЕРДЕЛЕУДІҢ ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

[1]С.Е. Нұрмұратов, [2]Г.Г. Барлыбаева[*], [3]А.Ғ. Тасболат, Ж.Ә. Рахметова
[1,2,3]ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы, Қазақстан)
[1]s.nurmuratov@mail.ru, [2]gbarlybaeva@mail.ru, [3]tasbolat.usul@gmail.com,
[4]zhazira.rakhmetova2507@mail.ru

[1]S. Nurmuratov, [2]G. Barlybayeva, [3]A. Tasbolat, Zh. Rakhmetova
[1,2,3]Institute of Philosophy, Political Science and religious CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)
[1]s.nurmuratov@mail.ru, [2]gbarlybaeva@mail.ru, [3]tasbolat.usul@gmail.com,
[4]zhazira.rakhmetova2507@mail.ru

***Сілтеме**:* Нұрмұратов С.Е., Барлыбаева Г.Г., Тасболат А.Ғ., Рахметова Ж.Ә. Көпқырлы бірегейлік құбылысын философиялық зерделеудің әдіснамалық негіздері // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – 102-114 бб.

Аңдатпа. Ғылыми мақаланың авторлары көпқырлы бірегейлік құбылысын философиялық зерттеудің әдіснамалық, онтологиялық аспектілерін қарастырады. Мақалада бірегейлік тұжырымдамасына қатысты шетелдік және отандық ғалымдардың көзқарастары талданады. Зерттеу барысында авторлар пәнаралық тәсілді қолдана отырып, цифрландыру дәуіріндегі қоғамда туындайтын үдерістердегі өзгерістерді, дәстүрлі және техногендік идеалдар арасындағы қайшылықтардың пайда болу кезеңін, сондай-ақ көпқырлы бірегейліктен туындайтын жаңа саяси, дүниетанымдық және мәдени нормалардың модельдерін қарастырады. Көпқырлы бірегейлік – бұл «меннің» біртұтас, тұрақты әрі қайшылықсыз орталыққа шоғырланбай, керісінше өзін түсінудің әртүрлі, кейде өзара қиылысып, кейде өзара қайшылыққа түсетін тәсілдерінің жиынтығы ретінде өмір сүретін субъект күйін сипаттайтын философиялық ұғым. Философиялық тұрғыдан алғанда, бұл бірегейліктер міндетті түрде үйлесімді тұтастыққа біріге бермейді: олардың арасында шиеленістер мен үзілістер болуы мүмкін. Мұндай жағдайлар экзистенциалдық тұрақсыздық ретінде сезіледі, алайда сонымен қатар еркіндік кеңістігін де ашады. Қазіргі өмір гибридті түрде ұйымдастырылуда: оффлайн және цифрлық өзара байланысты, саяси қақтығыстар мен мәдениет платформалар мен алгоритмдер арқылы дау тудырады, ал сенім мен мағынаға әсер ету қақтығыстың классикалық түрлерінен тыс жерлерде жиі кездеседі. Мұндай жағдайларда бірнеше бірегейліктің орны күшейіп келеді – бұл жағдай бір субъектінің бірнеше маңызды өзін-өзі сипаттауы мен байланысын (кәсіби, мәдени, құндылыққа негізделген, азаматтық) сақтайтын жағдай, оларды біріктіруге, бәсекелесуге немесе контекстік тұрғыдан белсендіруге болады.

***Түйін сөздер**:* адам, құбылыс, әдіснама, көпқырлы бірегейлік, әлеуметтік трансформация, дүниетаным, мәдениет, цифрландыру, фрагментация, гибридтік шындық.

* Автор-корреспондент: Г.Г. Барлыбаева, gbarlybaeva@mail.ru

Кіріспе

Қазіргі өзгерістер заманында барлық геосаяси және әлеуметтік-мәдени кеңістіктерде қоғамның мүшелері өздерінің бірегейлену әрекеттерін барынша айшықтай түсуде. Демек, бірегейлену құбылысы деп адамның белгілі бір әлеуметтік, мәдени, кәсіби, этникалық, діни және т.б. топтарға өзінің тікелей қатыстылығын сәйкестендіруін атаймыз. Адамның «Мені» өзін белгілі бір әлеуметтік топты құндылыққа, ерекше жақын әлемге айналдыру арқылы өзінің дүниетанымдық мәртебесін бекітеді, өзін өзі тани түседі. Сөйтіп, қоғамда үнемі өзіндік әлеуметтенулік жіктемелену процестері жүріп отырады. Бұл объективті процесс болғандықтан оған бірыңғай теріс немесе оң баға беруге болмайды, оны тек қабылдап, сараптамалық зерделеулерден өткізген орынды. Әлеуметтегі қайшылықты қатынастар бірегейлену векторынан бастау алады, бірақ қоғамдық бірлік маңызды.

Қоғамдағы рухани бірлік терең мағынадағы құбылыс екені белгілі. «Бұл әлеуметтік матрицаны қалыптастыру үшін дүниетанымдық деңгейдегі адамдардың арасындағы жақындықтың болуы. Ол жақындасу мен өзара түсінісу мемлекеттің нұсқауымен, немесе белгілі бір қоғамдық күштердің насихаттауымен науқандық сипатта қалыптаса салмайды. Рухани бірігу мен ынтымақ қоғамда азаматтардың қажеттілігінен туындайды, олардың мүдделерінің сәйкестенуімен, әлеуметтік әділеттілік принциптерінің басымдылық танытуымен қалыптасады, билік пен тұрғындар арасындағы сұхбаттың негізіндегі өзара серіктестіктің орнығуымен астасып жатады» [1, 82 б.]. Батыста бірегейленудің нақты тұжырымдамасы психолог Э.Х. Эриксонның «Бірегейлік дағдарысы» терминін енгізген «Бірегейлік: жасөспірім және дағдарыс» (1968) кітабының арқасында кеңінен танымал болды. Уақыт өте келе жеке бас ұғымы басқа әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдарға, сондай-ақ әлеуметтік философияға еніп кетті. Бұл ұғымды, мысалы, Э. З. Фромм, Дж. Хабермас, З. Бауман және басқалар қарастырды. Эриксонның өзі жеке бас құбылысының нақты және дәл анықтамасын бермеді, тек бұл «мәселенің кең таралғанын, бірақ сонымен бірге оны түсіну қиын екенін» атап өтті [2, 24-б.]. Содан бері бұл құбылыстың көптеген түсіндірмелері пайда болды және жаңалары пайда бола береді, бірақ зерттеушілер аз ілгерілеушілікке қол жеткізді.

Кейбір авторлар адамның жеке бас ұғымын барлық әлемдегі шындыққа дейін кеңейтеді. Осылайша, екі түрдегі бірегейлікті – формальды және нақтыны ажыратуды ұсынған неміс философы В. Хэсле былай деп жазады: «Формальды бірегейлік – әрбір объектінің (сандар сияқты абстрактілі объектілерді қоса алғанда) сапасы және осы объектілер туралы кез келген теорияның бірізділігінің алғышарты. Ал нақты бірегейлік тек эмпирикалық объектілерге ғана тән және белгілі бір объектінің онтологиялық мәртебесіне байланысты әртүрлі формаларды алады. Тас өзіне организмнен, адамнан немесе мекемеден өзгеше түрде бірдей» [3, 112-б.]. Соңғысы, біздің ойымызша, тек адамзат әлеміне ғана қатысты құбылыс болып келеді.

Өркениеттер қақтығысы теориясының танымал авторы С.П. Хантингтон былай деп жазады: «Бірегейлік – бұл жеке тұлғаның немесе топтың өзін-өзі тануы. Бұл өзін-өзі сәйкестендірудің, сенде немесе менде мені сенен және бізді олардан ерекшелейтін ерекше қасиеттер бар екенін түсінудің нәтижесі» [4, 50-б.]. Бірегейлік – терең сәйкестендіру процесінің нәтижесі. Хантингтон былай деп тұжырымдайды: «Бірлік, жалпы алғанда, құрылым болып табылады. Адамдар өздерінің жеке даралықтарын өз қалауы бойынша, қажеттілік бойынша немесе мәжбүрлікпен жасайды» [4, 51-б.], сондай-ақ «жеке тұлғалар жекеліктерін өзгертуге бейім» [4, 50-б.]. Бұл тұжырымға келесі жауап беруге болады. Біріншіден, жекелік мүлдем құрылым емес. Барлық жекеліктер құрылым емес, керісінше, қиялдағы, иллюзиялық және тек жеке тұлғалардың қиялында ғана болатын субъективті жекеліктер. Екіншіден, жекеліктерді өзгертуге бейімділікті жүзеге асыру қоғамда нақты шекараларға ие, одан тыс бұл үрдіс жұмыс істемейді.

Қазақстанда қазақ халқының ұлттық бірегейленуін іргелі зерттеу ретінде қарастырған ғалымдардың ішінен отандық маман М.С.Шайкемелевтің еңбегін атап өтуге болады [5]. Ол қазақтың этникалық бірегейлігіне арнап тұтастай еңбек жазып, осы бағыттың гуманитарлық ғылым саласында кеңінен қарастырылуына бастамашы болды. Кейін жалпы Институт деңгейінде қазақстандық бірегейлік проблемасын жан-жақты зерделеу бойынша үлкен ғылыми бағдарлама орындалды, көптеген нақты мәселелер теориялық және қолданбалы ауқымда жинақталды.

Әдіснама

Зерттеу жұмысының ғылыми әдіснамасы төмендегідей бағытта өрбіген. Бірегейлік құбылысын философиялық мағынада зерделеу үшін тарихи-философиялық, әлеуметтік-философиялық, ғылым философиясы, құндылықтар философиясы тұрғысынан талдаулар жасау қажеттілігі авторлар тарапынан басты ғылыми бағдарға айналды. Жалпы қоғамдағы бірегейлікті талдаудағы құрылымдық-функционалдық әдістерді, философиялық-әлеуметтанулық тәсілдерді қолданудың құндылықтық, теориялық және ғылыми-практикалық маңыздылығы мол. Қазіргі еліміздегі әр қилы этнос өкілдерінің әлеуметтік болмысындағы құндылықтық жүйелердің әдіснамалық сипаты айшықталады. Ғылымдағы салыстырмалы талдау мен тұтастану қағидаты тұрғысынан көпқырлы бірегейленудің ғылыми парадигмаларын анықтау міндет ретінде алға қойылып отыр. Институциялық талдау арқылы бірегейлену саласындағы жаңғырту үдерістерін зерделеуге мүмкіндіктер беріледі. Қазақстандағы көпқырлы бірегейлікті талдау үшін гуманитарлық ғылымдардың тұтастанған жүйелі әдіснаманы қолдану құбылысты жаңаша пайымдауға мүмкіндік ашады. Қазіргі жағдайда бірегейлікті зерттеудің әдіснамалық тұрғыдан дұрыс тәсілі нақты тарихқа, тарихи фактілерге жүгіну болар еді. Тарихшылдық принципі тарихи оқиғалар мен фактілерді, сондай-ақ жеке тұлғалар мен қоғамның практикалық әрекеттерін зерттеуді олар болған уақыттың кең контекстіне қояды. Ол әртүрлі әлеуметтік топтардың, жіктердің және жеке тұлғалардың,

сондай-ақ саяси элиталардың және тарихи қозғалыстардың көшбасшыларының менталитетін ескеруді болжайды.

Көпқырлы бірегейлік дегеніміз не?

Көпқырлы бірегейлікті зерттеудің теориялық және әдіснамалық нұсқаулары әлеуметтік конструктивистік (П. Бергер, Т. Лукманн, К. Герген), постструктуралистік және постмодернистік (М. Фуко, Дж. Деррида, Дж. Бодрийяр) және интеракционистік (Дж. Мид, Э. Гоффман) тәсілдердің пәнаралық синтезімен анықталады, олар сәйкестікті процессуалдық, контекстік тұрғыдан анықталған және дискурсивті түрде қалыптасқан формация ретінде қарастырады. Зерттеуге арналған аксиологиялық және семантикалық нұсқаулар айырмашылықтың құндылығын тануға негізделген, мұнда көптік сәйкестіктер тапшылық немесе дағдарыс ретінде емес, субъективтіліктің ресурсы ретінде түсіндіріледі.

Көпқырлы бірегейлікті – бұл субъектінің күйін сипаттайтын философиялық ұғым, онда «Меннің» бірыңғай, тұрақты және тұрақты орталыққа дейін азаймайды, керісінше өзін-өзі түсінудің әртүрлі, кейде қиылысатын және кейде қарама-қайшы тәсілдерінің жиынтығы ретінде өмір сүреді. Классикалық сәйкестік ұғымынан айырмашылығы, көптік сәйкестік адамның «мені» әлеуметтік рөлдердің, мәдени контексттердің, тілдердің, тәжірибелердің және баяндаулардың қиылысында қалыптасады, олардың ешқайсысы абсолютті басымдыққа ие емес деп болжайды. Бұл түсінік тұлғаның эссенциалистік идеясын жоққа шығарады және баса назарды «Мен өзегімде кіммін?» деген сұрақтан «Әртүрлі контекстерде өзіме өзім қалай айналамын?» деген сұраққа ауыстырады.

Философиялық дәстүрде көптік сәйкестік идеясының алғышарттарын тұрақты «меннің» бар екенін жоққа шығарған және тұлғаны әдетпен байланысты қабылдаулар жиынтығы ретінде қарастырған Д. Юмнан бастап табуға болады [6, 296 б.]. XX ғасырда бұл ой бағыты феноменологияда, экзистенциализмде және постструктурализмде дамыды. Жан-Поль Сартр үшін субъект толық тұлға емес, ол өзін таңдау арқылы үнемі көрсетеді, осылайша әртүрлі өмір сүру тәсілдері арасындағы алшақтыққа жол береді [7, 335 б.]. М. Фуко бұл тәсілді радикалдандырып, жеке бастың дискурсивті түрде қалыптасатынын көрсетеді – әртүрлі әлеуметтік режимдердегі жеке тұлғаларға қолжетімді бірнеше позициялық «мен» тудыратын билік пен білім тәжірибелері арқылы [8, 40-бет]. Бұл тұрғыда бірнеше жеке бастың ішкі психологиялық аномалия емес, керісінше, субъектінің тарихи және мәдени жағдайының қалыпты салдары.

Қазіргі өмір гибридті түрде ұйымдастырылуда: оффлайн және цифрлық өзара байланысты, саяси қақтығыстар мен мәдениет платформалар мен алгоритмдер арқылы дау тудырады, ал сенім мен мағынаға әсер ету қақтығыстың классикалық түрлерінен тыс жерлерде жиі кездеседі. Мұндай жағдайларда бірнеше бірегейліктің орны күшейіп келеді – бұл жағдай бір субъектінің бірнеше маңызды өзін-өзі сипаттауы мен байланысын (кәсіби, мәдени, құндылыққа негізделген, азаматтық) сақтайтын жағдай, оларды біріктіруге, бәсекелесуге немесе контекстік тұрғыдан белсендіруге болады.

Көп жеке бастың даралығы жай ғана «адамның көптеген рөлдері бар болғанында» емес. Бұндай «мен» бірыңғай, тұрақты бірлікке (бір «негізге») дейін қысқартылмайды, бірақ қатар өмір сүре алатын бірнеше бір уақытта белсенді қабаттардан тұрады деген идея алға шығады (мысалы, «Мен кәсіби маманмын», «Мен ата-анамын», «Мен азаматпын»). Бұл қабаттар контекстке сәйкестендірілуі мүмкін, кейде бір-бірімен қарама-қайшы болуы мүмкін, сонымен қатар үйлесімді өзіндік тарихқа жиналуы немесе керісінше, фрагментация ретінде сезінуі мүмкін. Фрагментация – бұл уақыт өте келе әрекеттерді, міндеттемелерді және өзін-өзі сипаттауды байланыстыру және олар үшін жауапты болу мүмкіндігінің жоғалуы. Бұл «жинақтау механизмдерінің» ыдырауы: шешімдер, құндылықтар және әрекеттер арасындағы байланысты түсіндіру қиындай түседі, «бұл менікі» сезімі, сондай-ақ өзін-өзі жауапкершілікке тарту қабілеті төмендейді.

Көпқырлы бірегейлік қазіргі дәуірде ерекше маңызды, өйткені бұл кезең әлеуметтік құрылымдардың фрагментациясымен, жеделдетілген коммуникациямен және мәдениеттердің будандасуымен сипатталады. Жеке тұлға бір мезгілде кәсіби, гендерлік, ұлттық, сандық және этикалық сәйкестіктерге ие бола алады, олардың әрқайсысы нақты жағдайларда белсендіріледі және өзінің нормативтік талаптарын қояды.

Философиялық тұрғыдан алғанда, бұл сәйкестіктер, немесе бірегейліктер міндетті түрде үйлесімді тұтастықты құрамайды: олардың арасында шиеленіс пен үзілістер болуы мүмкін, олар экзистенциалды тұрақсыздық ретінде бастан кешіріледі, бірақ сонымен бірге еркіндік кеңістігін ашады. Осылайша, бірнеше сәйкестік өзін-өзі бірегейлеу дағдыстарының көзі ғана емес, сонымен қатар сыни ойлаудың шарты болып табылады, өйткені олар субъектіге өзін-өзі сипаттаудың таңылған түрлерінен алшақтауға мүмкіндік береді.

Философиялық антропология тұрғысынан алғанда, бірнеше сәйкестік адамның негізгі толық еместігін көрсетеді. Субъект бекітілген субстанция ретінде емес, сәйкестік жад, тіл және тану тәжірибелері арқылы үнемі қайта жиналатын процесс ретінде ұсынылады.

Бұл тәсілде өзіндік бірлік толығымен жоққа шығарылмайды, керісінше, субъектінің өзі туралы айтып, мойындайтын тұжырымдарымен қолдау табатын нәзік және уақытша құрылым ретінде түсініледі.

Көпқырлы бірегейлік феноменінің онтологиялық негізі

Бірегейлік мәселесін психологиялық немесе әлеуметтік құбылыс ретінде айқындамас бұрын, оны онтологиялық өлшемде қарастыру қажет. Философия тарихына зер салсақ, болмысты түсіндіруде парадигмалық өзгерістер постклассикалық кезеңде жүзеге аса бастаған. Біз бұл жерде бірегейлік немесе көпқырлы бірегейлік ұғымын философияның іргелі саласы – онтология шеңберінде түсіндіруге тырыспақпыз. Көпқырлы бірегейлік ұғымы мен адамның әлеуметтік болмыс ретіндегі орнын философиялық ой тарихындағы іргелі ұғымдар саналатын мән *(essence)* мен болмыс *(existence)* категориялары арқылы

ашуға талпынуымыздың өзіндік себебі бар. Әлеуметтік теориялар адамды дайын конструкциялар негізінде дүниетанымы қалыптасатын субъект ретінде қарастырса, онтология мұны одан да терең деңгейде негіздеуге тырысады әрі әлеуметтік болмыс ретіндегі сипатының бастауына үңілуге септеседі. Сондай-ақ, қазіргі әлеуметтік философияға ықпал еткен парадигмаларды тарихи тұрғыда талдауға да мүмкіндік береді.

Антикалық философияда онтология тұрақты әрі бастапқы саналатын мән ұғымының төңірегінде қалыптасты. Аристотель метафизикасында **мән (ousia)** немесе субстанция болмыстың бастапқы негізі ретінде түсіндіріліп, заттың өзін айқындайтын өзегін құрады [9, 12-18 бб.]. Бірегейлік ұғымын осы контексте қарастырсақ, заттар әлеміндегі әрбір болмысты (оның ішінде адам да бар) өзіндік мәніне сәйкестігі (латынша: identitas) негізінде түсіндірген болар едік, ал оның бес сезім мүшесі арқылы танылатын қырлары акциденция ретінде, яғни кездейсоқ, тұрақты емес предикаттар ретінде тұжырымдалар еді.

Ортағасырлық схоластикада да мәннің осы басымдығы мен бастапқылығы маңызды болып келді. Акуиналық Томастың философиясында да мән ***(essentia)*** мен бар болу ***(existentia)*** ұғымдары арасында параллельдер кездеседі. Теологиялық перспектива тұрғысынан алғанда жаратылған болмыстардың мәні логикалық тұрғыдан бар болу, яғни болмысқа айналу актісінен бастапқы орында [10, 162-163 бб.]. Олай болса, субъектінің бірегейлігі мән ретінде оның табиғатының өзегін құрайды, сондықтан да ол тұрақты әрі өзгермейтін сипат, ал заттар әлеміндегі көрінісін құрайтын қырлары акциденция ретінде қабылдануы тиіс. Мұндай теологиялық перспективадан қарағанда заттардың бірегейлігі тұрақты, өзгермейтін мәнге ие болады.

Классикалық ислам философиясында да онтологиялық терең түсініктер қалыптасты. Ибн Сина метафизикасында мәһийа *(мән)* мен ужуд *(болмыс)* арасындағы айырмашылыққа мән беріліп, мәнді болмыстың міндетті шарты, тұрақты негізі ретінде түсіндірген еді [11, 24 б.]. Осылайша, антика кезеңінде де, ортағасыр философиялық дәстүрлерде де мән онтологияда айрықша, үстем орын иеленсе, бар болу, яғни болмыс мәнге қатысты алғанда туынды, екінші дәрежелі құбылыс ретінде қарастырылып келді. Мұндай ойлау жүйесі адамның, болмыс атаулының барлығының мәнін заттардың табиғатына терең орныққан қасиет ретінде пайымдап келген еді. Дәл осы эссенциалистік (мәнді бастапқы орынға қоятын) онтология кейіннен Жаңа заман философиясында, негізінен XX ғасырдағы постклассикалық философияда сын нысанына айналды. Әсіресе, экзистенциализм өкілдері болмыстың өзгермелі сипатына басымдық беріп, керісінше болмыстың бар болу процесін мәнді қалыптайтын бастапқы негіз ретінде қарастыра бастады.

Исламның постклассикалық ақыл-ой тарихының ірі өкілі саналатын Муллы Садраның философиясында болмыстың мәннен бастапқылығы *(әсалат әл-ужуд)* алғаш рет тұжырымдалып, әлемдегі көптік пен күрделілік акциденция ретінде емес, әуелгі Бір болмыстың градациясы ретінде сипатталған еді. [11, 24-26 бб]. Осылайша көпқырлылық онтологиялық мәртебе иеленіп, бірлікке қарама-қайшы

дүние ретінде қатаң түрде пайымдалудан арыла бастады. Дегенмен Мулла Садраның онтологиялық ойлары болмысты логикалық талдау тұрғысынан түсіндіргеннен гөрі, гностикалық тәжірибеге сүйенетін теософия болатын.

Эссенциалистік онтологиядан түбегейлі бетбұрыс XIX–XX ғғ. философиялық ойда көрініс тапты. Кьеркегор экзистенцияның, яғни адам болмысының тіршілік тәжірибесіне, таңдау еркіне басымдық бере отырып**,** субъектінің бірегейлігі бойында бар табиғатынан емес**,** жеке таңдауы мен экзистенциялық тәжірибесі арқылы қалыптасатынын көрсетіп берді [12, 142-143 бб.].

Гуссерль феноменологиясында да болмыстың мәні санада сүзіліп қалыптасатын процесс түрінде, уақыттық (темпоралдық) өлшемге тәуелді эпистемологиялық әрекет ретінде қарастырылған еді. Бұл субъектінің статикалық бірегейлігін әлсірететін онтологиялық бетбұрыс болды [12, 112-115-бб.]. Ал Хайдеггер философиясында адамның мәні Dasein(әлемде болу) және Mitsein **(**басқалармен-болу) ретінде пайымдала отырып, тіршілік мәнді қалыптайтын осы дүниелік алғышарт деңгейіне түсірілген еді [13, 252-253]. Осылайша, бірегейлік тұрақты мән ретінде қарастырылғаннан гөрі, болмыстар арасындағы қатынастар арқылы айқындалатын сипатқа айналды.

Классикалық философиядағы мән/бірегейлік түсініктерін түбегейлі қайта қарауды Эммануэль Левинас жүзеге асырды десек қателеспейміз. Левинас болмысты өзі-өзімен мәндес болу ретінде түсіндіруді ғана емес, сонымен қатар мұндай түсініктің мүмкін болуына жол ашатын онтологиялық дәстүрді түгел сынға алды [14, 494-504 бб.]. Ол классикалық бірегейлік түсінігінің негізінде жатқан абсолютті мән ұғымының сыртқы әлемдегі көптүрлілікті жоққа шығаратынын және соның нәтижесінде реалистік сипаты бар басқалықтың*(otherness)* бар болу мүмкіндігін жойып жіберетінін алға тартты.

Левинас бірегейліктің жауапкершілікке негізделген этикалық онтологиясын ұсынады. Субъект бірегейлікке өз мәніне сәйкес болуы арқылы емес, басқаның үндеуіне жауап беру арқылы ие болады. Олай болса басқаның басқалығы субъект үшін сыртқы шектеу емес, керісінше оның бірегейлігінің бастау көзі [14,494-504 бб.]. Осылайша, бірегейлік этикалық әрі онтологиялық тұрғыдан қарым-қатынастық (реляциялық) құрылым ретінде пайымдалып, онда бірегейлік мен басқалық бірін-бірі жоққа шығармай, өзара ықпалдасу арқылы бірін-бірі қалыптастырады.

Мартин Бубердің диалог философиясында бірегейлік немесе мән түпкілікті түрде субстанциялық сипатынан айырылады. «Мен–Сен» қатынасында субъект диалогқа дейін емес, диалог барысында қалыптасады, бұл бірегейлікті құрылымы жағынан қатынастық (реляциялық) әрі көпқырлы құбылыс ретінде түсінуге негіз бола алады деп санаймыз [15, 23-57 бб.]. Мұнда бірге-болмыс (co-being) сыртқы шарт ретінде емес, субъект болудың онтологиялық негізіне айналады. Сонымен философияның мағыналық өзегін құрайтын онтологиялық зерделеу көпқырлы бірегейлікті ғылыми нақты айқындауға көмегін тигізетініне күмән келтіруге болмайды.

Көпқырлы бірегейлікті зерделеудің теориялық негіздері

Көпқырлы бірегейлікті талдаудың әлемдік деңгейдегі алғашқы тұжырымдамалық негіздерінің бірі қиылысу теориясы болды [16], оған сәйкес теориялар мен сәйкестіктің әртүрлі аспектілері оқшауланбайды, керісінше бірнеше деңгейде күрделі түрде бір-бірімен қабаттасып, өзара әрекеттеседі. Бұл процесті объективті интеграциялану құбылысы деп атауға болады. Әлеуметтік бірегейлену теориясы аясында топтық бірегейленудің бейімделуі мен интеграциясы мәселелері отандық және халықаралық зерттеушілердің бірқатар еңбектерінде қарастырылады [17]. Олардың зерттеу нәтижелеріне сәйкес, бірнеше бірегейлікті сәтті интеграциялайтын адамдар қазіргі қоғамда жақсы бейімделу деңгейін көрсетеді. Әртүрлі құндылықтарға негізделген қарама-қайшы рөлдер қақтығысқан кезде бірегейліктер арасындағы қақтығыстар туындайды. Сөйтіп, құндылықтық фактор бірегейліктің көпқырлылығы матрицасын философиялық сипатта зерттеуде маңызды факторға айналады. Сонымен қатар аксиологиялық талдау да болашақта бірегейлік сияқты құбылыстарды жан-жақты зерттеуде барынша өзектілік танытары анық.

Елдегі діни бірегейленулерді зерттеу тақырыбына айналдыру да маңызды. Болашақта ғалымдар арасында бірқатар зерттеулер діни плюрализм, әртүрлі діни тәжірибелерге ішінара қатысу және діни ұғымдардың динамизмі аясында бірнеше діни дәстүрлермен бір мезгілде байланысты болу мүмкіндігін, сондай-ақ діни сәйкестіктің мәдени детерминанты мен өзара эксклюзивті діндердің батыстық моделі мен бірін-бірі толықтыратын ілімдердің Шығыс Азия моделі арасындағы айырмашылықтарды талдауға арналғаны орынды. Себебі, эмпирикалық дәлелдер көп діни бірліктер мен гибридті діндарлық арасындағы байланысты растайды, дегенмен бұл құбылыстың ауқымы ғылыми пікірталас тақырыбы болып қала береді.

Исламдық бірегейленудің зерттеулері оның руханиятты, идеологияны, этикалық нормаларды және мінез-құлық үлгілерін қамтитын күрделі құбылыс ретіндегі маңыздылығын атап көрсетеді, сонымен бірге олар азаматтық және ұлттық бірегейленумен тығыз байланысты. Мұсылман мигранттарының бірегейленуін әлеуметтанулық зерттеу ерекше қызығушылық тудырады, онда екі мәдениетті жеке бастың интеграция моделі ұсынылған, оған сәйкес қос сәйкестендіруі бар адамдар әртүрлі әлеуметтік топтарға жататындықтың аффективті және когнитивтік тәжірибелерінде ерекшеленеді. Шетелдік зерттеулер көп исламдық жеке бастың қос сипатын атап көрсетеді: оларды бір уақытта мұсылмандық бірегейліктің қалыптасуына әсер ететін факторлар жиынтығы және олардың рухани мәнін анықтайтын элементтер жиынтығы ретінде ұсынады [18]. Біршама еңбектерде исламдық бірегейленуді талдауына кеңірек көзқарас ұсынылады, оның қалыптасуындағы жергілікті, ұлттық және жаһандық дискурстардың маңыздылығын атап өтіледі [19]. Исламдық бірегейлік цифрландыру дәуірінде басқаша көзқараспен қарастырылады, исламдық бірегейлену пен модернизм құбылыстары, тарихи мұраны аксиологиялау және жаһандану арасындағы байланысты екені анық. Исламдық бірегейлену өзінің

мұрасынан алшақтамай, құбылыстар мен процестердің көптігімен сипатталатын сандық дәуірге қатыса алады.

Сонымен қатар, цифрландыру тек діни бірегейленуге ғана емес, сонымен қатар адам санасы мен әлеуметтік ұйымдасу формаларында түбегейлі өзгерістерге әкеледі. Онлайн белсенділік адамның әлеуметтік өмірінің ажырамас бөлігіне айналды, бұл «цифрлық сана» құбылысын тудырды. Жеке тұлғаның бірнеше виртуалды кеңістікте бір уақытта өмір сүру қабілетін сипаттайтын «цифрландырылған мен» ұғымы енгізілді, бұл уақыт пен кеңістіктің дәстүрлі шекараларының бұлыңғырлануына әкеледі. Сандық орта сонымен қатар ұжымдық сананың жаңа түрлерінің пайда болуына ықпал етеді. Жекелендірілген жаңалықтар ленталары бірегей ақпараттық өріс жасайды және мәні бойынша жеке тұлғаның дүниетанымын қалыптастырады. Бұл «статистикалық жеке тұлға» құбылысына әкеледі, мұнда алгоритмдер адамды оның өмірбаяндық және психологиялық тұтастығын ескермей, оның мінез-құлқы туралы цифрлық деректер жиынтығы арқылы анықтайды.

Көпқырлы бірегейлікті талдау үшін философия, саясаттану, дінтану және ақпараттық технологиялар әдістерін біріктіретін кешенді, пәнаралық тәсіл арқылы қарастыру қажет. Зерттеу стратегиясы қажетті міндеттерді дәйекті түрде орындауға бағытталуы тиіс. Философиялық, саяси және дінтану көздерін теориялық талдау бізге қоғам дамуының қазіргі заманғы теориялары, соның ішінде сәйкестік пен консенсус мәселелері бойынша жұмыстар тұрғысынан көпқырлы бірегейлікті зерттеудің тұжырымдамалық негізін жүйелеуге мүмкіндік береді. Бұл талдау бізге мәдени плюрализм тұрғысынан азаматтық бірліктің қолданыстағы модельдерін және олардың Қазақстан шындығына қолданылуын талдауға мүмкіндік береді. Сондай-ақ, қазіргі заманғы гибридті қиындықтардың (жаһандану, цифрландыру, миграция процестері) ерекшеліктерін және олардың сәйкестікті өзгертуге әсерін анықтайды.

Заманауи үнділік ойшыл Амартия Сен бірегейлікті адам еркіндігімен тікелей байланысты күрделі әрі көпөлшемді құрылым ретінде қарастырады. Оның көпқырлы бірегейлік тұжырымдамасы жаһандану мен цифрлық трансформация жағдайында субъектіні зерттеуге бағытталған заманауи философиялық және әлеуметтік зерттеулер үшін маңызды теориялық негіз қалыптастырады [20].

Теориялық жағынан Шығыс ойшылы еркіндік тек саяси немесе экономикалық құбылыс ретінде ғана емес, сонымен қатар адамның өзі үшін маңызды тиесілік формаларын дербес айқындау қабілеті ретінде түсіндіреді. Көпқырлы бірегейлік адамның мүмкіндіктерін кеңейтеді, өйткені ол адамның өзін бір ғана тұрақты рөлмен шектемеуіне мүмкіндік береді. Субъект үшін қолжетімді бірегейлік мүмкіндіктер неғұрлым көп болған сайын, оның жеке және әлеуметтік еркіндік деңгейі соғұрлым жоғары болады.

Қорытынды

Көпқырлы бірегейліктің әлеуметтік өлшемін анықтау көптік сәйкестікті әлеуметтік байланыстардың, қоғамдағы бірліктің және азаматтық бірліктің

қалыптасуына әсерін бағалау үшін қажет. Рухани құндылықтар мен тәжірибелердің әлеуметтік өмірге интеграциялануын және олардың көптеген бірегейліктерге әсерін түсіну үшін ғылыми, өркениеттік, діни өлшемдер қажет. Зайырлы мемлекеттің ауқымында әлеуметтік бірегейліктердің сан қырлылы екендігін ескере отырып, әлеуметтік көпвекторлылық ұстанымы қазіргі өркениеттік өлшемдерге сәйкес келетінін түжырымдаймыз. Көпвекторлылық қоғамдағы біртұтастыққа, әлеуметтік бірлікке қызмет атқарғанда ғана көпқырлы бірегейліктің перспективасы айқын болады.

Теориялық модельді тұжырымдау және тексеру қазақстандық контексте бірнеше бірегейліктердің өзара әрекеттесуінің кешенді моделін жасау үшін теориялық және эмпирикалық деректерді синтездеуді қамтиды. Қорытындылай кедгенде, философиялық ой тарихында бірегейлік ұғымы әлеуметтік құбылыс ретінде динамикалық әрі этикалық мазмұн ала отырып парадигмалық өзгеріске ұшыраған. Бұл парадигманың бастауын адамзаттың абстракциялық ой тәжірибесінің ғана емес, экзистенциялық ізденісінің де нәтижесі ретінде бағалауға болады. XX ғасырда шырақтау шегіне жеткен экзистенциализм философиясы бізге осыны көрсетіп берді.

Қазақстан қоғамындағы бірегейлену мен қоғамдық топтасуды терең зерделеу қазіргі заманғы процестерді түсіну үшін тұжырымдамалық негіз жасайды. Дегенмен, қолданыстағы зерттеулер әртүрлі сәйкестік түрлерінің өзара байланысын жүйелі зерттеуге салыстырмалы түрде аз көңіл бөледі және Қазақстандағы азаматтық бірлік пен әлеуметтік консенсус алдында тұрған гибридті қиындықтарды айшықтау маңызды. Қазақ қоғамының қоғамдық контекстінде әлеуметтік консенсустың қалыптасуына көпқырлы бірегейліктің әсерін анықтау ғалымдар үшін өзекті мәселе. Міне осы мағынада мәселені ғылыми зерттеудің негізгі бастауы, әдіснамалық бағдары құндылықтық пайымдаулар мен зерделеулерге арқа сүйеуі шарт. Сондықтан осы бағыттағы көлемді ғылыми ізденістер зерттеудің болашағы екені анық.

Әдебиеттер тізімі

1 Нұрмұратов С.Е., Құрманғалиева Ғ.Қ. Мәдениет пен құндылықтардың гуманистік әлеуеті // Әл-Фараби. 2021. № 1. 76-88 бб.

2 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – Изд. 2-е. – М.: Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. – 242 с.

3 Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112 – 123.

4 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: Изд-во АСТ; ООО «Транзиткнига», 2004. – 637 с.

5 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013.

6 Юм. Д. Соч. в 2-х томах. Т.1. М., 1996.-322 с.

7 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.- 324 с.

8 Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.- 425 с.

9 Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., «Мысль», 1976.-550 с

10 Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. – М.: Либроком, 2009. – 640 с.

11 Сеййед Хоссейн Наср, Мулла Садра и его учение? // Минбар. 1(5)/2010. 20-21 с.

12 Кузьмина Т.А. Мораль как страсть существования (Серен Кьеркегор) // Этическая мысль, Выпуск 10. – М. – 2010, стр. 131-155.

13 Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003.-503с.

14 Буланов С.М. Онтология идентичности субъекта в философии Эммануэля Левинаса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2024. Вып. 4. С. 494–504 с.

15 Бубер Мартин. Я и Ты, или Диалог с Мартином Бубером / Мартин Бубер. - М., Издательские решения, 2024. – 170 с.

16 Sadvokassova, A. Burkhanov, D. SharipovaIn Search for Kazakhstani Identity: Societal Perceptions of Kazakhstan's NationBuilding // Nationalism and Ethnic Politics. – Volume 31, 2025.

17 Садвокасова А.К. Гражданская и этническая идентичность немецкой этнической группы Казахстана // Казахстан Спектр – №3, 2021 С. 28-40.

18 Ким Г., Эшмент Б., Садвокасова А., Накипбаева Ж., Отар Э. Роль и место женщин этнических сообществ в конструировании идентичности в Казахстане // Государственное управление и государственная служба № 3(90) (2024) /

19 Sh. Zhandossova, N. Seitakhmetova, Z. Shaukenova& M. Nurov Exploring Internet Space on the Formation of Religious Identity //Journal of Social Studies Education Research. – Volume 16, 2025. Issue 2

20 Amartya Sen. Identity and Violence: The Illusion of Destiny Issues of our time. Allen Lane, 2006. 215 p.

Transliteration

1 Nurmuratov S.E., Qurmangalieva G.Q. Madeniet pen qundylyqtardyn gumanistik aleueti [The humanistic potential of culture and values] // Al-Farabi. 2021. № 1. 76-88 bb.

2 Jerikson Je. Identichnost': junost' i krizis [Identity: Youth and Crisis]. – Izd. 2-e. – M.: Flinta, MPSI, Progress, 2006. – 242 s.

3 Hjosle V. Krizis individual'noj i kollektivnoj identichnosti [Crisis of individual and collective identity] // Voprosy filosofii. – 1994. – № 10. – S. 112 – 123.

4 Hantington S. Kto my? Vyzovy amerikanskoj nacional'noj identichnosti [Who Are We? Challenges to American National Identity]. – M.: Izd-vo AST; OOO «Tranzitkniga», 2004. – 637 s.

5 Shajkemelev M.S. Kazahskaja identichnost' [Kazakh identity]. – Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2013.

6 Jum. D. Soch. v 2-h tomah [Works in 2 volumes]. T.1. M., 1996.-322 s.

7 Sartr Zh.-P. Jekzistencializm – jeto gumanizm [Existentialism is humanism] // Cumerki bogov. M.: Politizdat, 1989.- 324 s.

8 Fuko M. Volja k istine: po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works from various years]. M.: Kastal', 1996.- 425 s.

9 Aristotel'. Sochinenija v chetyreh tomah [Works in four volumes]. T. 1. Red. V. F. Asmus. M., «Mysl'», 1976.-550 s.

10 Foma Akvinskij. Summa teologii [Summa Theologica]. Ch. I. – M.: Librokom, 2009. – 640 s.

11 Sejjed Hossejn Nasr, Mulla Sadra i ego uchenie? [Mulla Sadra and his teachings?] // Minbar. 1(5)/2010. 20-21 s.

12 Kuz'mina T.A. Moral' kak strast' sushhestvovanija (Seren K'erkegor) [Morality as a passion for existence (Soren Kierkegaard)] // Jeticheskaja mysl', Vypusk 10. – M. – 2010, str. 131-155.

13 Hajdegger M. Bytie i vremja [Being and Time] / M. Hajdegger; Per. s nem. V.V. Bibihina. – Har'kov: «Folio», 2003.-503s.

14 Bulanov S.M. Ontologija identichnosti sub#ekta v filosofii Jemmanujelja Levinasa [The Ontology of Identity of the Subject in the Philosophy of Emmanuel Levinas] // Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija. 2024. Vyp. 4. S. 494–504 s.

15 Buber Martin Ja i Ty, ili Dialog s Martinom Buberom [Me and You, or Dialogue with Martin Buber] / Martin Buber. M., Izdatel'skie reshenija, 2024. – 170 s.

16 Sadvokassova, A. Burkhanov, D. Sharipova In Search for Kazakhstani Identity: Societal Perceptions of Kazakhstan's NationBuilding //Nationalism and Ethnic Politics. – Volume 31, 2025.

17 Sadvokasova A.K. Grazhdanskaja i jetnicheskaja identichnost' nemeckoj jetnicheskoj gruppy Kazahstana [Civil and ethnic identity of the German ethnic group in Kazakhstan] // Kazahstan Spektr – №3, 2021 S. 28-40

18 Kim G., Jeshment B., Sadvokasova A., Nakipbaeva Zh., Otar Je. Rol' i mesto zhenshhin jetnicheskih soobshhestv v konstruirovanii identichnosti v Kazahstane [The role and place of women of ethnic communities in the construction of identity in Kazakhstan] // Gosudarstvennoe upravlenie i gosudarstvennaja sluzhba № 3(90) (2024) /

19 Sh. Zhandossova, N. Seitakhmetova, Z. Shaukenova & M. Nurov Exploring Internet Space on the Formation of Religious Identity //Journal of Social Studies Education Research. – Volume 16, 2025. Issue 2

20 Amartya Sen. Identity and Violence: The Illusion of Destiny Issues of our time. Allen Lane, 2006. 215 p.

Қаржыландыру

Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитетімен қаржыландырылған: (BR31714927 «Қазақстандық динамиканың социталды контекстіндегі көпқырлы бірегейлік пен қоғамдық консенсус: гибридті сын-қатерлер жағдайында азаматтық бірлік модельдерін іздеу»).

Авторлардың үлесі. **Нұрмұратов С.Е.**, кіріспе, қорытынды және «Көпқырлы бірегейлікті зерделеудің теориялық негіздері» бөлімі; **Барлыбаева Ғ.Г.**, аңдатпа және «Көпқырлы бірегейлік дегеніміз не?» бөлімі; **Тасболат А.Ғ.,** «Көпқырлы бірегейлік феноменінің онтологиялық негізі» бөлімі; **Рахметова Ж.Ә.,** мақаланы форматтау және қолжазбаны дайындау.

Нурмуратов С.Е., Барлыбаева Г.Г., Тасболат А.Ғ., Рахметова Ж.А.

Методологические основания философского исследования феномена множественной идентичности

Аннотация. Авторы научной статьи рассматривают методологические и онтологические аспекты философского исследования феномена множественной

идентичности. В статье анализируются точки зрения зарубежных и отечественных ученых по концепции идентичности. В ходе исследования авторы, используя междисциплинарный подход, рассматривают изменения в процессах, возникающих в обществе в современную эпоху цифровизации, в эпоху появления конфликтов между традиционными и техногенными идеалами, а также модели новых политических, мировоззренческих и культурных норм, вытекающих из множественной идентичности. Множественная идентичность – это философское понятие, описывающие состояние субъекта, в котором «Я» не сводится к единому, стабильному и не противоречивому центру, а существует как совокупность различных, иногда пересекающихся, а иногда конфликтующих способов самопонимания. Философски важно, что эти идентичности не обязательно складываются в гармоничное целое: между ними возможны напряжения и разрывы, которые переживаются как экзистенциальная нестабильность, но одновременно открывают пространство свободы. Особое значение множественная идентичность приобретает в условиях современности, характеризующейся фрагментацией социальных структур, ускорением коммуникаций и гибридизацией культур. Индивид одновременно может быть носителем профессиональной, гендерной, национальной, цифровой и этической идентичностей, каждая из которых активируется в определенных ситуациях и предъявляет собственные нормативные требования.

***Ключевые слова**:* человек, феномен, методология, множественная идентичность, социальная трансформация, мировоззрение, культура, цифровизация, фрагментация, гибридная реальность.

Nurmuratov S., Barlybayeva G., Tasbolat A., Rakhmetova Zh.A.

Methodological foundations of the philosophical research of the phenomenon of multiple identity

Abstract. The authors of the scientific article examine the methodological and ontological aspects of the philosophical research of the phenomenon of multiple identity. The article analyzes the perspectives of both foreign and domestic scholars on the concept of identity. In the course of the research, using an interdisciplinary approach, the authors explore the transformations occurring in society in the contemporary era of digitalization, in a time marked by conflicts between traditional and technogenic ideals, as well as the models of new political, ideological, and cultural norms that emerge from multiple identity. Multiple identity is a philosophical concept that describes a state of the subject in which the «self» cannot be reduced to a single, stable, and non-contradictory center, but exists as a set of diverse forms of self-understanding that sometimes overlap and at other times conflict. Philosophically, it is important that these identities do not necessarily form a harmonious whole: tensions and ruptures may arise between them, experienced as existential instability, yet at the same time opening a space for freedom.Multiple identities are particularly important in today's world, characterized by the fragmentation of social structures, accelerated communication, and the hybridization of cultures. An individual can simultaneously hold professional, gender, national, digital, and ethical identities, each of which is activated in specific situations and imposes its own normative demands.

Keywords: person, phenomenon, methodology, multiple identity, social transformation, worldview, culture, digitalization, fragmentation, hybrid reality.

Келіп түсті 31.01.2026
Қабылданды 14.02.2026

МРНТИ 02.15.61 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.09

МНОЖЕСТВЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

[1]Г.Р. Коянбаева, [2]А.Б. Кельдинова*, [3] Г.И. Нусипова, [4]Ж.К. Мадалиева
[1,2,3]Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)
[4]Казахский национальный педагогический университет им. Абая (Алматы, Казахстан)
[1]grk.63@mail.ru, [2]aimankeldinova@gmail.com, [3]gulnussipova@gmail.com,
[4]zhanna_madalieva@mail.ru

[1]G. Koyanbayeva, [2]A. Keldinova*,[3] G. Nussipova, [4]Zh.Madalieva
[1,2,3]Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)
[4] Abai Kazakh National Pedagogical University(Almaty, Kazakhstan)
[1]grk.63@mail.ru, [2]aimankeldinova@gmail.com, [3]gulnussipova@gmail.com,
[4]zhanna_madalieva@mail.ru

***Ссылка**:* Коянбаева Г.Р., Кельдинова А.Б., Нусипова Г.И., Мадалиева Ж.К. Множественная идентичность в современном казахстанском обществе: философские основания и ценностные ориентиры // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – С. 115-129.

Аннотация. Современное казахстанское общество характеризуется рядом факторов, определяющих значимые изменения в формирование личности. Одним из них становится фактор множественной идентичности, существенно влияющий как на процесс самоидентификации личности, так и социальные процессы духовного строительства. Множественная идентичность определяет динамику общественных и личностных взаимодействий, формируя пространство, в котором базовые принципы становятся пластичными. Трансформирующаяся ценностная система общества требует развития значительных адаптационных характеристик личности как необходимого фактора идентификационных процессов, что и подводит гуманитарный дискурс к осмыслению проблем множественной идентификации. Это создает условия как для более совершенного личностного роста, так и возможности серьезной личностной деструкции, не способности создать устойчивую интегрированную систему идентификации, что становится проблемой не только для индивида, но и общества в целом. Данная статья посвящена анализу концепций множественной идентичности, сформированных прежде всего в западном дискурсе и анализируемых с точки зрения их применения в специфическом пространстве традиционного казахстанского общества. А также анализу процессов идентификации в казахстанском обществе, которое в силу его поликультурности и опыта жизни в формате разных исторических, политических,

* Автор-корреспондент: Кельдинова А.Б, aimankeldinova@gmail.com

культурных и идеологических концептов, выступает актуальным полем исследования множественной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, идентификация личности, множественная идентичность, казахстанское общество, ценности.

Введение

Современное человечество переживает очередной этап переустройства мировой политической, экономической и социальной систем под влиянием различных объективных и субъективных факторов. Многолетний период успешной глобализации, вызвавший к жизни множество новых социальных явлений (создание единой мировой системы с предопределенными ролями для государств, усиленная миграция, трансформированные виды войн, новые идеологемы и т.д,) и, обострivший большинство противоречий социума, сменяется тенденцией к регионализации суверенизации. Это приводит к актуализации множества социальных явлений, в том числе к обострению проблемы идентификации, определяющей ценностное определение общества.

Современный человек все чаще оказывается включенным в множество социальных, культурных, профессиональных, этнических и ценностных контекстов, что обусловливает формирование сложных и многомерных форм самоидентификации. Это приводит к определенным личностным проблемам осознания собственной идентификационной проявленности, осложняющей личное и общественное бытие человека, приводя иногда к психологическим и когнитивным диссонансам. Формируется пространство, в котором идентичность становится многогранной и появляется явление, обозначаемое как множественная идентичность. Этот феномен множественной идентичности становится не только объектом социологического анализа, но и важной философской проблемой, требующей теоретико-методологического и аксиологического осмысления.

Особую значимость проблема множественной идентичности приобретает в контексте современного казахстанского общества, которое развивается в условиях пересечения глобальных и локальных культурных процессов, модернизационных реформ и трансформации традиционных ценностных систем. Казахстан как полиэтничное, поликультурное и многоконфессиональное государство представляет собой уникальное пространство взаимодействия различных идентификационных моделей, где национальная, гражданская, культурная, языковая и цифровая идентичности не только сосуществуют, но и вступают в сложные отношения взаимодополнения и напряжения.

Кроме того, актуальность исследования обусловлена необходимостью интеграции философских, социологических и культурологических подходов к анализу идентичности, а также выявления ее аксиологических оснований, определяющих смысловые ориентиры личности и общества в эпоху глобальных изменений.

Целью настоящего исследования является философское осмысление феномена множественной идентичности в современном казахстанском обществе, выявление его теоретико-методологических оснований и ценностно-смысловых

ориентиров, а также определение роли множественной идентичности в формировании личности и социальной интеграции в условиях социокультурной трансформации.

Методология

Методологическую основу исследования феномена множественной идентичности составляют междисциплинарные подходы, объединяющие философские, социологические, культурологические и аксиологические концепции.

В качестве фундаментального методологического основания используется философский анализ идентичности как формы самоопределения субъекта в пространстве культуры и общества. В рамках данного подхода идентичность рассматривается не как статичное свойство личности, а как динамический процесс конструирования смыслов и ценностей в условиях социокультурной трансформации.

Важное место в исследовании занимает системный подход, позволяющий рассматривать множественную идентичность как целостную структуру, включающую различные уровни и формы идентификации – индивидуальную, социальную, национальную, культурную, профессиональную и цифровую. Системный анализ дает возможность выявить взаимосвязь между различными компонентами идентичности и определить механизмы их взаимодействия.

Теоретико-методологическую основу исследования также составляют положения теории социальной идентичности, выдвинутой А.Тэшфелем и Дж.Тернерем, согласно которой идентичность формируется в процессе принадлежности индивида к социальным группам и взаимодействия с ними. Данный подход позволяет раскрыть социальные механизмы формирования множественной идентичности и выявить роль групповых факторов в процессе самоидентификации личности.

Значимым методологическим инструментом исследования выступает концепция интерсекциональности, разработанная Кимберли Креншоу, позволяющая анализировать пересечение различных идентификационных оснований – этнических, гендерных, классовых, религиозных и культурных. Применение данного подхода дает возможность выявить сложную структуру множественной идентичности и ее аксиологические измерения.

Особое методологическое значение в исследовании имеет дискурсивный подход, основанный на философской концепции М.Фуко, в рамках которого идентичность рассматривается как дискурсивно конструируемый феномен. Согласно данному подходу, субъект и его идентичность формируются в поле исторически обусловленных дискурсов, понимаемых как совокупность высказываний, социальных практик и отношений власти.

В работе над статьей был использован эмпирический материал, результаты социологических исследований, проведенных учеными Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК по актуальным проблемам идентификации личности в условиях глобальных трансформаций.

Таким образом, методология исследования представляет собой комплекс взаимодополняющих подходов и методов, обеспечивающих целостное философское осмысление феномена множественной идентичности и выявление его теоретико-методологических и ценностно-смысловых оснований.

Теоретико-методологические основания исследования множественной идентичности

Феномен множественной идентичности стал объектом гуманитарного исследования в философском контексте относительно недавно (в психологическом контексте этот феномен имеет специфические определения), но уже становится фокусом нового дискурса, вызвав к жизни ряд теоретических и методологических концепций, каждая из которых акцентирует внимание на определенных аспектах процесса самоидентификации личности. Многообразие подходов обусловлено сложностью и многомерностью самой идентичности, формирующейся в условиях социальной дифференциации, культурного плюрализма и ускоренной социокультурной трансформации.

Одной из базовых концепций исследования множественной идентичности является *теория социальной идентичности*, в рамках которой социальная идентичность рассматривается как важнейший компонент самосознания личности, формирующийся на основе осознания индивидом своей принадлежности к определенным социальным группам и сопровождающийся эмоциональной и ценностной значимостью этой принадлежности. В данном смысле социальная идентичность выступает не только как когнитивный, но и как аксиологический феномен, определяющий структуру самооценки личности и ее социального поведения. Социальная идентичность может стать базовой в интегративной схеме множественной идентичности личности, так как она определяет социальное положение и статус.

Концептуальное осмысление социальной идентичности было предложено в рамках теории, разработанной Анри Тэшфелем и Джоном Тернером в 1970-1980-х годах. Данная теория возникла как попытка объяснения механизмов межгруппового взаимодействия и формирования коллективного самосознания. В ее основе лежит идея о том, что идентичность личности формируется в процессе различения между «своими» и «чужими», то есть между «ингруппой» и «аутгруппой», а также в результате социального сравнения и символического конструирования групповых границ [1, с.21].Теория социальной идентичности исходит из положения о том, что социальные идентичности не являются фиксированными и статичными, а формируются в зависимости от социального контекста, характера деятельности и структуры межгрупповых отношений. Исследование А.Тэшфеля и Дж.Тернера показывают, что идентичность выступает как динамический процесс, в котором индивид одновременно соотносит себя с несколькими социальными группами, что создает предпосылки для формирования множественной идентичности. [2, с. 37].

Вместе с тем теория социальной идентичности не претендует на универсальное объяснение всех форм социальной категоризации и самоидентификации. Осознание ее концептуальных ограничений привело к развитию теории самокатегоризации, предложенной Джоном Тернером и его коллегами. *Теория самокатегоризации* расширяет положения теории социальной идентичности, рассматривая процессы формирования идентичности в более широком контексте самоопределения личности и групповой динамики, когда факторами идентификации становятся культурные особенности процесса социализации. [3, с.8].

В современной гуманитарной науке совокупность теории социальной идентичности и теории самокатегоризации обозначается как «подход социальной идентичности». Данный подход позволяет рассматривать идентичность как многомерную и многоуровневую структуру, формирующуюся в процессе взаимодействия индивидуальных и коллективных факторов, на стыке личностного и общественного определения. В рамках этого подхода становится возможным анализ множественной идентичности как результата пересечения различных форм социальной принадлежности и ценностных ориентаций личности.

Следующая теория – это *концепция интерсекциональности* (intersectionality), предложенная американским исследователем Кимберли Креншоу, возникла в рамках критической теории и феминистской философии. Первоначально она была направлена на анализ пересечения различных форм социальной дискриминации, однако впоследствии получила широкое распространение в социологии, философии и культурологии. Интерсекциональность исходит из предположения, что идентичность личности формируется на пересечении нескольких социальных категорий – пола, этничности, класса, религии, возраста, языка, гражданства и других. Эти категории не существуют изолированно, а взаимодействуют друг с другом, создавая уникальные конфигурации социального опыта и смыслов. В отличие от традиционных моделей идентичности, рассматривающих социальные характеристики личности как отдельные и независимые параметры, концепция интерсекциональности подчеркивает их взаимозависимость и взаимное усиление. Идентичность в данном контексте предстает как сложная многослойная структура, в которой различные социальные признаки переплетаются и формируют целостный образ субъекта [4].

Применение концепции интерсекциональности в исследовании множественной идентичности позволяет выявить не только социальные, но и ценностные измерения идентичности. Пересечение различных идентификационных оснований порождает особые смысловые конфигурации, определяющие мировоззрение личности, ее жизненные стратегии и систему ценностных ориентиров. В условиях современного казахстанского общества концепция интерсекциональности приобретает особую актуальность, поскольку позволяет анализировать взаимодействие национальной, гражданской, культурной и цифровой идентичностей, а также выявлять особенности формирования личности в поликультурном и постколониальном контексте.

Важное теоретико-методологическое значение для исследования феномена множественной идентичности имеет *концепция «жидкой» (текучей) идентичности*, разработанная Зигмунтом Бауманом в рамках его теории «текучей современности» (liquidmodernity). Бауман исходит из положения о том, что современное общество характеризуется утратой устойчивых социальных структур, норм и институтов, вызванных стремительными социальными процессами, детерминированными политическими, идеологическими и технологическими переворотами, которые в предшествующие исторические эпохи были пролонгированными, обеспечивая относительную стабильность идентичности личности, а, в современных условиях отличаются скоростью и масштабностью. В условиях постмодернизма идентичность перестает быть заданной и приобретает подвижный, фрагментированный и открытый характер, что отражается в современных идеологемах неолиберального толка, формирующих картину личности, свободной от традиционных консервативных установок привязанности к конкретным ценностным нарративам, сковывающим внутренне и внешнее личностное пространство жизни.

С точки зрения Баумана, текучесть современного социального мира обусловлена процессами глобализации, индивидуализации и ускорения социальных изменений. Эти процессы разрушают традиционные формы коллективной принадлежности и делают идентичность предметом постоянного выбора и пересмотра. Личность оказывается вынужденной самостоятельно конструировать и реконструировать собственную идентичность в условиях неопределенности, нестабильности и множественности жизненных стратегий. В результате идентичность утрачивает свою целостность и приобретает множественный и ситуативный характер [5, с.41].

Концепция «жидкой» идентичности позволяет рассматривать множественную идентичность не как кризис или отклонение, а как нормативное состояние субъекта в современном обществе. Бауман подчёркивает, что в условиях текучей современности человек одновременно принадлежит к различным социальным, культурным и профессиональным контекстам, не связывая себя окончательно ни с одним из них. Такая форма идентичности характеризуется гибкостью, временным характером и способностью адаптации к быстро меняющимся социальным условиям.

Существенный вклад в философское осмысление множественной идентичности вносит *герменевтическая теория нарративной идентичности*, разработанная Полем Рикером. В рамках данной концепции идентичность понимается как результат интерпретации жизненного опыта, оформляемого в виде повествования. П.Рикер различает два измерения идентичности тождественность (idem), связанную с устойчивыми характеристиками личности, и самость (ipse), отражающую способность субъекта к самообновлению, ответственности и изменению[6, с. 226].

Нарративная идентичность формируется в процессе осмысления и соединения различных жизненных эпизодов в целостную, но открыто разви-

вающуюся историю. С этой точки зрения множественная идентичность проявляется как совокупность различных нарративов – социальных, культурных, профессиональных и ценностных, которые не сводятся к единой фиксированной модели, а находятся в постоянном диалоге и переосмыслении. Такой подход позволяет рассматривать идентичность как временную и смысловую структуру, а не как набор статичных признаков.

Также значимым теоретико-методологическим основанием исследования множественной идентичности выступает *постколониальная теория*, разработанная Хоми К. Бхабхой. В рамках данного подхода идентичность рассматривается как гибридное и процессуальное образование, формирующееся в пространстве культурного взаимодействия и асимметричных отношений власти. К.Бхабха вводит концепцию «третьего пространства», в котором разрушаются бинарные оппозиции «традиция – модернизация», «колониальное – национальное», «свое – чужое», а идентичность конституируется как динамический и неоднозначный феномен [7, с.173].

Постколониальная перспектива позволяет интерпретировать идентичность не как замкнутую и однородную сущность, а как результат постоянных переводов, переосмыслений и культурных заимствований. В этом контексте множественная идентичность предстает как форма культурной гибридности, возникающая на пересечении различных исторических, символических и ценностных дискурсов. Для анализа современного казахстанского общества данный подход особенно важен, поскольку позволяет осмыслить идентичность в условиях постсоветского и постколониального опыта, где национальное самоопределение формируется во взаимодействии с глобальными и региональными культурными влияниями.

В рамках постструктуралистской философии идентичность рассматривается не как устойчивое свойство субъекта, а как результат влияния социальных, культурных и институциональных практик, через которые человек конструирует себя и свое самосознание. Эта точка зрения находит свое подробное развитие в работах французского философа Мишеля Фуко, который выдвигает *дискурсивную концепцию идентичности*. Согласно Фуко, дискурс есть не просто совокупность высказываний, но исторически обусловленная система практик, норм, знаний и власти, формирующая то, «что может быть сказано» и «что может быть мысленно и социально принято» в конкретную эпоху и социокультурный контекст. В этом смысле дискурс не отражает реальность – он ее параметризует, производит субъекта, создает способы его самоописания и самоосмысления. Фуко подчеркивает, что «дискурс не является нейтральной системой знаков, он отбирает, структурирует и контролирует, кто и что может выступать субъектом в поле знания» [8]. Таким образом, дискурс становится механизмом власти, регулирующим доступные индивиду формы самоидентификации и социального действия.

Исходя из этого, идентичность не существует до того, как она «высказывается» в дискурсе, напротив, субъект и его идентичностные конфигурации конституируются через дискурсивные практики. Дискурс не ограничивается только языком, он включает нормы, институты, ритуалы, способы регуляции

поведения и формирует поле возможных субъектных позиций. В контексте множественной идентичности это означает, что идентичность индивида становится результатом одновременного воздействия нескольких дискурсов, которые диктуют различные, а иногда и противоречивые способы субъективности. Дискурсы политики, культуры, религии, научного знания, традиций и цифровых медиа выступают как конкурирующие и пересекающиеся регуляторы социальных ролей, норм и ценностей. В силу этого человек не обладает одной «чистой» идентичностью, а конструирует себя в множественных субъективных позициях, что порождает комплексные формы самоопределения.

Для анализа современного казахстанского общества данный подход оказывается особенно значимым. Казахстан находится на пересечении множества исторически обусловленных и активно действующих дискурсов:

- *национального и этнокультурного*, включающего традиционные формы идентичности и языковую многообразность;
- *постсоветского*, формирующего культурные и идеологические остатки советской социальной практики;
- *гражданского и государственно-политического*, продуцирующего дискурсы цивического участия и единых гражданских субъектов;
- *глобального и цифрового*, оказывающего влияние через медиа, интернет-культуру и глобальные ценностные практики.

Такая конвергенция дискурсов порождает многомерные конфигурации идентичности, в которых индивид одновременно ориентируется на несколько смысловых сетей самоопределения. В силу этого дискурсивный подход Фуко позволяет не только теоретически обосновать множественность идентичностных форм, но и методологически описать механизмы их конституирования в социальных практиках современного общества.

Некоторые аспекты формирования множественной идентичности в казахстанском обществе

Современный гуманитарный дискурс относительно дальнейшего личностного прогресса человека подводит нас к пониманию, что человек на сегодняшний момент главный ресурс, требующий внимательного изучения в контексте выявления его ресурсных возможностей для разрешения большинства острых проблем, стоящих перед социумом. К ним относятся и политические, и экономические, и идеологические проблемы, обостряющиеся в процессе создания нового мирового порядка, когда на смену либеральному глобализационному тренду с его идеями общечеловеческого, общекультурного пространства и человека Мира, приходят процессы регионализации и суверенизации, обостряющие, в том числе, проблему идентификации личности, а, значит, и процессы создания и развития ценностных систем, в рамках которых эта идентификация и определяется. В казахстанском обществе, встроенном в глобальное пространство экономики и духа и переживающем сложный процесс трансформации, так же актуализируется

проблема идентификации, особенно с учетом его поликультурного, полиэтничного и поликонфессионального характера.

Выражением этой проблемы является запрос на сущностное определение такого социального явления как множественная идентичность, ставшего ответом на отход общества и этноса от устоявшихся традиционных стандартов и нормативов личной и общественной жизни в силу сложных парадигмальных и экзистенциональных изменений как самого человека, так и социальных связей и отношений. Множественная идентичность становится выпуклой именно на фоне значительных изменений, когда ломаются общепринятые стандарты жизни, обостряется конфликтная ситуация в обществе. Человек находится на переломе ценностного ориентирования в условиях необходимости выживания в конкурентной среде, где на первое место выходят интересы тела, а не духа и ищет новые поведенческие модели, позволяющие ему адаптироваться и занять достойное место в социуме. Особенно это процесс обостряется в условиях, когда в обществе нет четко артикулированной идеологии и стратегии культурного развития. Отсутствие выверенных и общепринятых стандартов и разброс конкурирующих идеологем ставит перед обычным человеком необходимость выбора ценностной системы, наиболее адаптированной, с его точки зрения, для существования в новой системе координат, а, следовательно, выбора базовой характеристики идентификации.

В современном казахстанском обществе духовная сфера детерминируется явлением, которое можно охарактеризовать как плюрализм ценностных ориентиров. Это стало результатом как объективных факторов (глобализация, миграция, перманентная трансформация общества, построение суверенного государства, невольное или целенаправленное воздействие внешних акторов, изменение технологической среды и т.д.), так и субъективных (изменение мировоззренческого контента, внутреннее самоотчуждение, постоянное состояние неравновесности, под влиянием внешних изменений), каждый из которых привносит элемент неопределенности в мозаику идентификационной парадигмы человека. С одной стороны, человек находится в ситуации, которая позволяет расширительно интерпретировать личностные потребности и увеличивает поле идентификации, что положительно сказывается на его общественных и личностных возможностях. С другой стороны, человек теряется во множестве векторов идентификационного определения, не может свести их в одну интегрированную и устойчивую систему и находится в состояние психологического и ценностного дискомфорта, приводящего к потере жизненных ориентиров, что деструктивно воздействует на возможности самореализации.

В казахстанском обществе наблюдается значительный разброс ценностных систем, каждая из которых, при ее принятии, может стать стержнем идентификационного самоопределения личности, вокруг которого или на его основе может начаться интеграция других факторов определения. Духовная сфера наполнена множеством ценностных систем и идеологических конструкций. Приоритетным в самоопределение личности всегда традиционно

считается культурная и этническая идентичности, так как формирование базовых нарративов происходит в семьях, где прививаются традиционные установки, детерминированные укорененными архетипическими конструктами. Легче всего это происходит в моноэтничных сообществах. Казахстан в силу исторических, географических и политических условий был лишен такой возможности. Процесс построения казахстанского этноса и, далее, нации, представляет собой динамичное взаимодействие множества культурно-цивилизационных векторов развития, что обусловило так называемый мировоззренческий плюрализм, лежащий в основе казахской ментальности и воздействующий на все духовные процессы, в том числе ценностное строительство и идентификацию.

Доминирующей пока еще является традиционная система, выстроенная на нарративах культурного кода этноса. Традиционализм в качестве базового принципа жизни признают около 70% казахстанцев. В этом контексте в процессах идентификации приобретает огромное значение дихотомия традиционного и инновационного, то есть формирование личности на границе баланса между привитыми традиционными установками культурного кода этноса и воздействием инокультурного фактора, способного если не заместить, то во многом изменить этот код. Это может, с одной стороны, привести к сложным психологическим, когнитивным состояниям, а, с другой, расширить внутренне пространство самоопределения и позволить личности легче адаптироваться в условиях перманентных социальных трансформаций. Именно это мы ощущаем на примере казахстанцев.

Социологические исследования многих институтов, изучающих общественные процессы в Казахстане, в том числе, Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, проводимые на протяжение нескольких десятков лет создают сложную, во многом не однозначную картину идентификационного определения казахстанцев. Естественно, что в большей степени базой идентификации становится традиционализм и приверженность традиционной культуре. Так, 58,8% респондентов массового опроса, проведенного в рамках программы BR24993269 «Эволюция и трансформация ценностных ориентиров казахстанского общества в период Независимости» признают, что определяющей их жизненные интересы и ценности является традиционная культура, что показывает значение традиционализма для идентификации личности [9]. Традиционная культурная среда становится базой для идентификации, формируя и интегрируя спектр идентификационных векторов. Но необходимо отметить, что базовая роль традиционализма под влиянием конвергенции с инновационными трендами, медленно размывается и можно говорить о том, что идентификационная картина личности все больше определяется суммой различных составляющих, где культурная идентичность становится всего лишь одной из них, тем не менее, сохраняя значимую роль.

Формат социальной идентичности, когда смысловые нарративы определяются в зависимости от принадлежности к определенной социальной группе с выраженными интересами, мотивацией, формой жизнедеятельности,

становится для казахстанского общества одним из ведущих, но неоднозначных факторов. Здесь так же выявляется сложная ситуация. С начала формирования суверенного государства Казахстан переживает сложный процесс стратификации, создания новой социальной структуры, находящейся в процессе динамического развития. Налицо интересная особенность, когда реальное положение личности в социальной структуре общества не совпадает с ее собственным ощущением себя в ней, вызванное дисбалансом ценностной самооценки, сохраняющей, особенно у пожилой части населения, встроенные индикаторы идеологических и ценностных стандартов социалистического мировоззрения. Человек не способен рационально оценить или принять свой реальный социальный статус и идентифицирует себя с другой, более значимой группой, что приводит к психологическим проблемам. Молодежь живет уже в новой реальности, принимает реальный порядок вещей, но здесь есть опасность переоценки возможностей и создание иллюзорной статусной картины, особенно в контексте сетевого, виртуального существования, расширяющего параметры идентификации.

Применение концепции интерсоциальности, когда идентичность рассматривается как суммарная идентичность, сформированная социальным статусом, национальной, демографической, гендерной идругими идентичностями, позволяет проанализировать проблему идентификации в казахстанском обществе в плане того, какая из этих идентичностей может стать определяющей, стержневой в данном моменте существования личности. Если, как указано выше, этническая идентичность находится в стадии пусть медленной, но все же деструкции, когда на первый план необходимо выводить гражданскую идентификацию, а социальная идентичность не проявлена в полной мере, возможна ситуация, когда определяющей в жизнедеятельности становится иная форма идентичности. Идентичность казахстанца формируется на стыке множественных векторов, где определяющей в конкретный момент может стать любая из них. Важно, чтобы эти идентичности не входили в клинч. Поэтому важнейшая задача общества создать условия, когда между различными идентификационными картинами не будет острых противоречий. В частности, социальная, половая, профессиональная или демографическая идентичность должны формироваться в условиях определенного равновесия, когда ролевые правила идентичностей не входят в противоречие друг с другом. Существующая иерархия идентичностей должна быть устойчивой для успешного ориентирования человека в мире. Поскольку идентичности отличаются степенью интенсивности необходимо поддерживать те, что способствуют устойчивому самоопределению личности. Это сложная задача, но общество, претендующее на статус слышащего, должно иметь в виду решение и этой задачи.

Еще одно существенное изменение в процессе формирования множественной идентичности связано с изменяющимися технологическими характеристиками человеческой жизни. Под влиянием цифровизации появилась новая сфера жизни, постепенно набирает оборот сетевая идентичность, основанная на представленности и презентации личности в виртуальном пространстве.

Цифровизация значительно изменила человеческое бытие, расширило ареал его обитания, дала в руки инструменты, с помощью которых можно создавать новые продукты и предоставлять новые услуги. Одновременно цифровизация изменила и систему ценностного ориентирования, создав новые смысловые коннотации. Человек сущностно, конечно, не изменился, но у него появилась возможность выстраивать новый формат бытия, в котором реальный человек может не совпадать с виртуальной проекцией. Эта вилка между физически реальным и виртуальным, существование в своеобразной гибридной реальности приводит к созданию сконструированной идентичности, отвечающей внутренним интенциям человека, не всегда реализуемым на практике. Но надо помнить, что виртуальная идентичность именно сконструированная, часто иллюзорная, чтобы избежать возможных психологических и социальных конфликтов. Это может отразиться на реальной жизни человека, особенно, когда сконструированная модель человека попадает в своеобразный «цифровой пузырь», выстраиваемый по алгоритмам цифровых платформ. Задача этих платформ- удержание человека в определенной дискурсной среде и влияние на его картину идентичности. Это особенно опасно в ситуации, когда человек не обладает развитым критическим мышлением и не способен рационализировать свои поступки.

В целом можно утверждать, что формирование множественной идентичности в казахстанском обществе является сложным, многокомпонентным процессом, детерминированным условиями общественной среды, переживающей модернизацию и трансформацию социальных структур и институтов и имеет специфические особенности.

Заключение

Проблема множественной идентичности актуализировалось в современном гуманитарном дискурсе как составляющая социальных процессов, демонстрирующих готовность социума к необходимым трансформациям, вызванным социокультурными и технологическими пертурбациями. Стремительный рост цифровизации и жизнь в гибридной реальности, политические метаморфозы и экономические изменения вынуждают личность формироваться в пространстве, где базовые традиционные определения или теряют свое исконное значение или трансформируются, приобретая новые смыслы, что не может не сказаться на личностных и общественных процессах идентификации.

Казахстанское общество, в силу исторических причин сформировавшееся на основе кросс культурного синтеза множества цивилизационных ценностных парадигм, имеет богатый опыт формирование множественной идентичности, исследование которого может либо подтвердить, либо подвергнуть сомнению существующие концепции множественной идентичности.

Несомненно, множественная идентичность становится фактором, определяющим уровень адаптивности общества к социальным изменениям. Ее формирование связано с объективными и субъективными факторами современ-

ной общественной жизни, в которой происходит существенный отход от традиционных, долгое время остававшихся незыблемыми установок и ценностей.

В научном дискурсе есть множество подходов, объясняющих условия формирования и сущностные проявления множественной идентичности, сходящиеся в том, что она представляется как сложный, динамичный конструкт, интегрирующий различные формы идентичности и проявляющийся в ситуации, когда происходит слом устаревших представлений и требующий формирования новых поведенческих моделей;

В казахстанском обществе процесс формирования множественной идентичности проявляется сквозь призму взаимодействия традиционализма, как базового принципа идентификации и инноваций, обусловленных возрастанием роли других аспектов идентичности, способных адаптировать человека к изменениям социальной среды.

Список литературы

1 Tajfel H., Turner, J.C. The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel; W. G. Austin (eds.). Psychology of Intergroup Relations. Chicago, IL: Nelson-Hall, 1986. - pp. 7-24.

2 Tajfel H., Turner, J.C. An integrative theory of intergroup conflict. In W.G. Austin; S.Worchel (eds.). The social psychology of intergroup relations. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. - pp. 33-47.

3 Turner J.C. Ellemers, N.; Spears, R.; Doosje, B. (eds.). «Some current issues in research on social identity and self-categorization theories». Social Identity. Oxford: Blackwell, 1999. - pp.6-34.

4 Crenshaw Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Availableat: http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.

5 Бауман З. Глобализация: Последствия для человека и общества./ Пер. с англ. – М.:Весь мир, 2004. – 188 с.

6 Ricoeur P. Oneself as Another / P. Ricoeur. -Chicago : University of Chicago Press, 1992. – 279 p.

7 Bhandari, N. B. (2022). Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: A Critical Review. Prithvi Academic Journal, 5(1), 171–181. https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049

8 Электронный ресурс: Фуко Мишель: Порядок дискурса https://gtmarket.ru/library/articles/777

9 Аналитический отчет по итогам массового анкетирования, проведенного в рамках реализации программы BR24993269 «Эволюция и трансформация ценностных ориентиров казахстанского общества в период Независимости».

Transliteration

1 Tajfel H., Turner, J.C. The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel; W. G. Austin (eds.). Psychology of Intergroup Relations. Chicago, IL: Nelson-Hall, 1986. - pp. 7-24.

2 Tajfel H., Turner, J.C. An integrative theory of intergroup conflict. In W.G. Austin; S.Worchel (eds.). The social psychology of intergroup relations. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. - pp. 33-47.

3 Turner J.C. Ellemers, N.; Spears, R.; Doosje, B. (eds.). «Some current issues in research on social identity and self-categorization theories». Social Identity. Oxford: Blackwell, 1999. - pp.6-34.

4 Crenshaw, Kimberle. «Demarginalizing the Intersection of Race: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Availableat: http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.

5 Bauman Z. Globalizacija: Posledstvijadljachelovekaiobshhestva [Globalization: Consequences for Individuals and Society] / Per. s angl. – M.:Ves'mir, 2004. – 188 s.

6 Ricoeur P. Oneself as Another / P. Ricoeur. – Chicago : University of Chicago Press, 1992. – 279 p.

7 Bhandari, N. B. (2022). Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: A Critical Review. Prithvi Academic Journal, *5*(1), 171–181. https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049

8 Jelektronnyjresurs: FukoMishel': Porjadokdiskursa [Michel Foucault: The Order of Discourse] https://gtmarket.ru/library/articles/777

9 Analiticheskij otchet po itogam massovogo anketirovanija, provedennogo v ramkah realizacii programmy BR24993269 «Jevoljucija i transformacija cennostnyh orientirov kazahstanskogo obshhestva v period Nezavisimosti» [Analytical Report on the Results of the Mass Survey Conducted within the Implementation of Program BR24993269 «Evolution and Transformation of Value Orientations of Kazakhstani Society during the Period of Independence»].

Финансирование

Данное исследование профинансировано Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан в рамках реализации программы ФНИ BR31714927 «Множественные идентичности и общественный консенсус в социетальных контекстах казахстанской динамики: поиск моделей гражданского единства в условиях гибридных вызовов».

Вклад авторов. **Г.Р. Коянбаева,** разработка концепции и научное руководство. **А.Б. Кельдинова,** анализ литературы и теоретическая систематизация. **Г.И. Нусипова, Ж.К. Мадалиева** проведение исследования и подготовка текста статьи, редактирование и оформление статьи к публикации.

Коянбаева Г.Р., Кельдинова А.Б., Нүсіпова Г.И., Мадалиева Ж.Қ.

Қазіргі қазақстандық қоғамдағы көпқырлы бірегейлік: философиялық негіздері мен құндылықтық бағдарлары

Аңдатпа. Қазіргі қазақстандық қоғам жеке тұлғаның қалыптасуына елеулі өзгерістер әкелетін бірқатар факторлармен сипатталады. Солардың бірі – тұлғаның өзін-өзі айқындау үдерісіне де, қоғамдағы рухани құрылыс процестеріне де айтарлықтай ықпал ететін көпқырлы бірегейлік факторы болып табылады. Көпқырлы бірегейлік қоғамдық және тұлғалық өзара әрекеттестіктің динамикасын айқындап, негізгі қағидаттар

икемді сипатқа ие болатын кеңістік қалыптастырады. Қоғамның құндылықтар жүйесінің трансформациялануы тұлғаның сәйкестену үдерістерінің қажетті шарты ретінде оның бейімделу қабілеттерін дамытуды талап етеді. Бұл, өз кезегінде, гуманитарлық дискурсты көпқырлы бірегейлік мәселелерін терең пайымдауға бағыттайды. Аталған үдерістер бір жағынан тұлғаның неғұрлым кемел дамуына мүмкіндік берсе, екінші жағынан тұрақты, тұтас бірегейлік жүйесін қалыптастыра алмау салдарынан елеулі тұлғалық деструкция қаупін де туындатады. Бұл мәселе тек жеке адам үшін ғана емес, тұтас қоғам үшін де өзекті сипат алады.

Мақалада ең алдымен батыстық дискурста қалыптасқан көпқырлы бірегейлік тұжырымдамалары талданып, олардың дәстүрлі қазақстандық қоғамның өзіндік ерекшеліктері жағдайында қолданылу мүмкіндіктері қарастырылады. Сонымен қатар, тарихи, саяси, мәдени және идеологиялық әртүрлі тұжырымдамалар аясында өмір сүру тәжірибесі бар, полимәдени сипаттағы қазақстандық қоғамдағы бірегейлік үдерістері де сарапталады. Осы тұрғыдан алғанда, қазақстандық қоғам көпқырлы бірегейлікті зерттеудің өзекті әрі мазмұнды алаңы ретінде қарастырылады.

Түйін сөздер: бірегейлік, тұлғаның бірегейленуі, көпқырлы бірегейлік, қазақстандық қоғам, құндылықтар.

Koyanbayeva G.R., Keldinova A.B., Nussipova G.I., Madalieva Zh.K.

Multiple identity in contemporary Kazakhstani society: philosophical foundations and value orientations

Abstact. Modern Kazakhstani society is characterized by a number of factors that bring about significant changes in the formation of personality. One of these is the factor of multiple identity, which substantially influences both the process of individual self-identification and the social processes of spiritual development. Multiple identity determines the dynamics of social and personal interactions, shaping a space in which basic principles acquire a flexible and fluid character. The transforming value system of society requires the development of strong adaptive capacities in individuals as a necessary condition for identification processes. This, in turn, directs the humanitarian discourse toward a deeper reflection on the problems of multiple identification. These processes create conditions both for more advanced personal growth and for the possibility of serious personal disintegration, manifested in the inability to form a stable and integrated system of identity. As a result, this becomes a challenge not only for the individual but also for society as a whole.

This article is devoted to the analysis of concepts of multiple identity, primarily developed within Western discourse, and examines their applicability within the specific context of traditional Kazakhstani society. In addition, it explores identification processes in Kazakhstani society which, due to its multicultural character and its experience of living within various historical, political, cultural, and ideological frameworks, represents a particularly relevant field for the study of multiple identity.

Keywords: identity, personal identification, multiple identity, Kazakhstani society, values.

Поступила: 15.01.2026
Принята:14.02.2026

МРНТИ 02.15.99 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.10

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ УНИВЕРСАЛИЯ

[1]М.Ж. Кожамжарова, [2]С.С. Аубакирова*, [3]Р.С. Салимова, [4]Е. Саги
[1,2,3,4]Торайгыров университет, Павлодар, Казахстан
[1]mayra_2901@mail.ru, [2]aubakur@mail.ru, [3]salimova_raigul@mail.ru, [4]holy_1992@mail.ru

[1]M.Zh. Kozhamzharova, [2]S.S. Aubakirova, [3]R.S. Salimova, [4]E. Sagi
[1,2,3,4] Toraighyrov University, Pavlodar, Kazakhstan
[1]mayra_2901@mail.ru, [2]aubakur@mail.ru, [3]salimova_raigul@mail.ru, [4]holy_1992@mail.ru

***Ссылка**:* М.Ж. Кожамжарова, С.С. Аубакирова, Р.С. Салимова, Е. Саги. Толерантность как социокультурная универсалия // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – С. 130-142.

Аннотация. Статья посвящена философскому анализу феномена толерантности в условиях нарастания социальной напряжённости и распространения различных форм интолерантности в современном мире. Рассматривается эволюция представлений о толерантности в историко-философском контексте - от античной и средневековой традиции через идеи мыслителей эпохи Просвещения до современных интерпретаций второй половины XX – начала XXI века. Анализируются основные подходы к пониманию толерантности, представленные в трудах зарубежных и отечественных философов, выявляются их положительные и проблемные стороны. Особое внимание уделяется соотношению понятий «терпимость» и «толерантность», а также вопросу о границах толерантности и условиях её трансформации в интолерантность. Обосновывается тезис о невозможности абсолютизации толерантности и необходимости её осмысления как этического принципа, имеющего определённые пределы, связанные с уважением прав человека и сохранением общественной целостности. Делается вывод о том, что дальнейшие исследования толерантности должны быть ориентированы на выявление специфики её проявлений и определения границ в различных сферах культуры и социальной практики.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, интолерантность, человек (люди), различия, границы (пределы) толерантности.

Введение

Современная действительность характеризуется чрезвычайной напряжённостью почти во всех сферах общества и культуры. Она проявляется на индивидуальном, групповом, социетальном, государственном и на межгосударственном уровнях. Популярная в эпоху Просвещения идея и

* Автор-корреспондент: Аубакирова С.С., aubakur@mail.ru

максима терпимости, толерантности в наше время утрачивает свою популярность. По мнению британского философа Дж. Грея, данная добродетель перестала соответствовать моде и духу эпохи [1, с. 45]. Но общественно-государственная целостность и стабильность базируется не на моде, а на иных основаниях, одним из которых и является толерантность. Проблема толерантности в нынешних условиях является особенно актуальной. Как отмечает В. А. Лекторский, в настоящее время нетерпимость активно проявляется во всем мире [2, с. 49].

Но если толерантность начинает сдавать свои позиции, то эти позиции начинает занимать её антипод – интолерантность, нетерпимость. И, как отмечает У. Эко, проблема нетерпимости намного глубже и опасней [3, с. 138], по сравнению с проблемами фундаментализма и интегрализма.

Сложившаяся в современном мире ситуация может быть изменена в лучшую сторону, если тенденция упрочения толерантности перевесит противоположную ей тенденцию нарастания интолерантности. В этих условиях от философии (прежде всего социальной философии) и наук гуманитарного профиля требуется как можно глубже вникнуть в феномен толерантности, исследовать её сущность, формы проявления, условия доминирования над собственной противоположностью и др. На решение некоторых из этих проблем и ориентирована настоящая статья.

Методология исследования

В исследовании применены положительно зарекомендовавшие себя традиционные научные методы – сравнительный, системный, принцип конкретного историзма, категории формы и содержания, сущности и явления, противоположности, эквивалентности. Системный подход позволяет исследовать феномен толерантности не изолированно, а в его взаимосвязи с другими, близкими по статусу и значимости социокультурными феноменами. Принцип конкретного историзма ориентирует на принятие во внимание конкретно-исторических условий функционирования толерантности. Принцип противоположности позволяет проанализировать границы толерантности и интолерантности.

Историко-философская эволюция представлений о толерантности

Человеческая история начинается с локальных историй отдельных родóв, племён, племенных союзов, которые после разложения первобытного строя превратились в самостоятельные государства или же стали составными частями государств. На самых ранних ступенях истории отдельные племена (общины) находились между собой как в мирных, так и в немирных взаимоотношениях. Ближайшие по отношению друг к другу общины во многом были сходны по основным параметрам. Более отдалённые же могли отличаться от них не только языком, но и обычаями, взглядами, ценностными ориентациями. Но общинам приходилось взаимодействовать и тем самым считаться с несовпадением

воззрений, норм поведения и прочими отличиями. От того, насколько отличия одной общности принимались или учитывались другой общностью, зависел успех и плодотворность таких взаимодействий.

Поэтому главной тенденцией исторического процесса была тенденция постоянного сближения разрозненных человеческих общностей, даже уже сформировавшихся как государства, тенденция их слияния во всемирную историю, что произошло сначала в Западной Европе с формированием в ней капитализма. В государственных образованиях имело место разветвлённое разделение деятельности, имущественная и иная стратификация населения. Сформировались групповые, сословные, классовые интересы, ценности, предпочтения, манеры поведения и т.д., отношения между которыми стали носить характер отчуждённости. Ценности, привычки и т. д. одних групп или сословий расценивались представителями других групп и сословий как в той или иной степени неприемлемые и даже как недостойные человека. Государство – это такое образование, в котором уже достаточно развита индивидуальность человека. Это ещё не индивидуализм Нового времени, но человеческие индивиды заметно различались по характеру, склонностям, приоритетам и т. д. Одни такие особенности принимались окружением, у других они вызывали неприязнь. Одни люди терпели их и относились к ним снисходительно, у других вырабатывалась разной степени нетерпимость к ним, а заодно и к индивидам – носителям таких особенностей. Но хотя институт государства, как известно, наиболее полно выражал и отстаивал интересы привилегированных классов и сословий, для него важна и необходима стабильность общественного целого. Поэтому в обществе вырабатывался идеал терпимости к подобным особенностям людей, но таким особенностям, которые не наносили заметный вред общественному целому. О подобном идеале писал Аристотель в «Никомаховой этике». Он, как известно, идеал чего бы то ни было усматривал в избегании крайностей, в середине. Человек, обладающий таким «складом души», по мнению Аристотеля, будет вести себя как с знакомыми, так и посторонними людьми, одинаково [4, с. 138]. Он сетует на то, что этому складу души в греческом обществе нет подходящего названия и, по его мнению, ближе всего подходит понятие дружелюбия (philia) [4, с. 138]. Это и есть не что иное, как то, что латиняне называли *толерантностью*. Правда, у них это слово по большей части обозначало терпимость к тем или иным физическим испытаниям, чем к этическим.

Аристотель жил и творил в эпоху Античности, а эта эпоха, как и следующая за ней эпоха Средневековья являлась эпохой господства в обществе системы отношений *личной* зависимости. С них начиналась человеческая история и продолжалась до тех пор, пока в Западной Европе не стал формироваться капитализм, основанием которого стала система отношений *вещной* зависимости, оборотной стороной которой стал тотальный индивидуализм. К этому добавилось то, что в XVI в. в Западной и Центральной Европе началось широкое религиозное и общественно-политическое движение, которое в своём начале было направлено на реформирование Католической церкви, а в своём завершении (начало XVII в.) – на отделение от неё. Результатом явилось

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

образование новой христианской конфессии – протестантизма. Стали вестись религиозные войны между католичеством и протестантизмом, а государства разделились по вероисповедному признаку.

В эпоху Просвещения ряд мыслителей стали задумываться над сложившейся ситуацией. Появились идеи о необходимости примирения отношений прежде всего между католиками и протестантами. Дж. Локк настаивал на положении о том, что каждый человек обладает собственной свободой в вопросах вероисповедания и мнений, при этом, полагал Дж. Локк, он может распоряжаться ими не зависимо от требования власти либо наперекор ей, при этом не чувствуя за собой ни проступка, ни греха, так как его выбор продиктован системой его внутренних убеждений и искренностью голоса совести перед Богом [5, с. 70]. Никто, как утверждал Локк, не может заставить человека отказаться от своих религиозных убеждений. Так, выражая свое отношение к взаимной терпимости между христианами, он отмечал, что веротерпимость является значимым критерием истинной церкви [6, с. 91]. И он писал о необходимости введения специального закона о праве человека на веротерпимость.

Ф. Вольтер написал специальное сочинение «Трактат о терпимости», в котором высказал мысль о том, что в эпоху Просвещения веротерпимость признается образованными европейцами нравственным и правовым долгом, основанным на гуманности, совести и божественном установлении, поскольку она служит сохранению мира в обществе и, следовательно, укреплению и процветанию государств [7, с. 9]. А П.Бейль настаивал на тезисе о том, что даже язычники достойны проявления к ним веротерпимости [8, с. 320]. В течение нескольких последующих столетий на Западе отношение к веротерпимости стало более или менее благополучным. При этом следует отметить, что обсуждение темы и проблемы имело значение только для европейской культуры. Для других регионов она не была столь актуальной. В условиях образования колониальных империй «цивилизованный» европеец либо не воспринимал представителя другого континента как равно достойную личность, либо считал, что данный народ находится на примитивной стадии развития и его культура требует европеизации (так называемая цивилизаторская роль европейца, «бремя белых», по характеристике известного поэта Р. Киплинга).

Толерантность в современной философской рефлексии

На ряду с религиозной, другие формы нетерпимости стали проявляться со второй половины XX в., а с XXI в. они вспыхнули с новой силой. Возможно, на это оказало влияние то, что в XX в. мир пережил две мировые войны, распад империй и кризис национальных идеологий. Но, как бы то ни было, терпимость (толерантность) в настоящее время стала одной из серьёзных проблем социальной философии, социологии, психологии, социальной антропологии…

Как отмечает В.А. Лекторский, идея толерантности представляется весьма простой, но на деле таковой не является. Она базируется на разных основаниях, а потому допускает различные следствия. Значимость проблемы состоит в том, что

эта идея является не только практически важной, но и с тем, что непосредственно связана с целым рядом философских проблем, касающихся различных аспектов человеческой сущности [2, с. 49].

Русское слово «терпимость» фактически является переводом латинского слова «tolerantia», означающего терпение, терпеливость, выносливость. Во многих европейских языках аналогичная ситуация. В некоторых русскоязычных исследованиях феномена толерантности предлагается различать *толерантность* и *терпимость*. Так, М.М. Геворкян пишет, что прямой перевод латинского «tolerantia» как «терпимость» не выражает полностью его объём и смысл. В отличие от терпимости, толерантность есть сильный, положительный феномен. Он означает не только уважение чужих ценностей, но и расширение собственных за счёт диалога с представителями других культур [9, с. 49 – 50]. На такой же позиции находится Е.Ю. Жмырова, добавляя, что толерантность – это способность активно защищать права человека, в достойной форме выражать протест против любых форм дискриминации [10, с. 1268]. О том, что сущность толерантности не может быть сведена к терпимости, пишет и В.И.Касьянова [11, с. 144]. С.И. Осипова и А. И. Богданова отмечают, что толерантность – это не только терпимость, воздержание от употребления силы в отношении Другого, признание и уважение не только убеждений и действий других людей, но и признание и уважение самих «других», основанное на уверенности в себе и сознания надёжности своих собственных позиций [12, с. 128].

На наш взгляд термины «терпимость» и «толерантность» следует различать, но не по стоящему за ними содержанию, а по принципу научности и ненаучности: «терпимость» – это достояние обыденного сознания, тогда как «толерантность» – это атрибут научного сознания. То обстоятельство, что в специальной литературе они нередко употребляются как синонимы, – не важно. Важно лишь то, какой концептуальный смысл они в них вкладывают.

С течением времени представления о толерантности, её сущности, границах и сферах применимости менялись. Мы обратимся к нашему времени – второй половине XX – первой четверти наступившего XXI века.

Границы толерантности и проблема интолерантности

16 ноября 1995 г. резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО была утверждена «Декларация принципов толерантности». Согласно данного документа, толерантность «означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности» [13, с. 133]. В ней утверждается: «Толерантность – это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность» [13, с. 133]. В декларации отмечается, что толерантность как таковая не является ни проявлением слабости, ни уступкой или снисхождением и тем более не является потворством проявлениям интолерантности. Толерантность, согласно Декларации, является обязанностью, которая должна «способствовать утверждению прав человека,

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

плюрализма (в том числе культурного плюрализма), демократии и правопорядка» [13, с. 133]. Толерантность не приемлет догматизма, абсолютизации истин и ценностей, она утверждает свободу убеждений и признаёт такую свободу за другими. Толерантность также «означает, что взгляды одного человека не могут быть навязаны другим» [13, с. 133].

Казалось бы, всё ясно, но философы, социологи, психологи, представители философской и культурной антропологии продолжают исследовать данный феномен. Появилось множество трактовок феномена толерантности, однако еще не выработано его общее понимание. Политический философ П.П.Николсон отмечает, что в спорах о толерантности его особенно поразили два ключевых расхождения: с одной стороны, стремление одних к ее морально нейтральному пониманию, а с другой – представление о ней как о моральном идеале; кроме того, одни считают толерантность явлением, требующим особого оправдания и допустимым лишь как меньшее из зол, тогда как другие воспринимают ее либо как самостоятельное благо, либо как неотъемлемую часть такового [14, с. 129]. Но это не единственные «расхождения». Обратимся к некоторым другим точкам зрения.

По мнению известного российского философа В. А. Лекторского, толерантность и плюрализм можно понимать четырьмя различными способами. Во-первых, толерантность понимается как *безразличие*. Он считает, что оно появилось исторически первым и связано с классической либеральной позицией (классические представители – П. Бейль и Дж. Локк). Во-вторых, согласно Лекторскому, толерантность предстаёт «как невозможность взаимопонимания». Автор писал, что в рамках данного подхода религиозные и метафизические взгляды, а также специфические ценности каждой культуры не считаются второстепенными для человеческой деятельности и развития общества, а формируют сам характер этой деятельности и определяют пути развития культуры. Он подчеркивал, что плюрализм таких взглядов, ценностей и моделей поведения неизбежен, поскольку связан с природой человека и его отношениями с реальным миром [2, с. 52]. В-третьих, отмечает Лекторский, толерантность понимается «как снисхождение». Наконец, в-четвёртых, толерантность рассматривается как расширение собственного опыта и ведение критического диалога, а плюрализм – как своего рода полифония [2, с. 54]. При этом каждая культура, будучи ценностной и познавательной системой, не только сталкивается с другой системой, но и стремится учитывать ее опыт, тем самым расширяя границы собственного понимания [2, с. 54]. Позицию Лекторского разделяют С. И. Осипова и А. И. Богданова [12, с. 125 – 126].

На наш взгляд определение толерантности как невозможности взаимопонимания представляется недостаточно корректным. Ведь речь идёт о взаимоотношениях между людьми, которые по своей природе предполагают возможность диалога и целенаправленной работы по достижению взаимопонимания, пусть и не гарантирующей его полноты. Толерантность как снисхождение, конечно, встречается. Но такая толерантность на деле потворствует слабым формам интолерантности. Четвёртое понимание толерантности, которое философ считает наиболее плодотворным и приемлемым, в большей мере подходит к

ситуациям в науке. Он – известный специалист в области эпистемологии, который смотрит на феномен толерантности глазами эпистемолога. Но такое понимание толерантности навряд ли приемлемо в условиях межконфессиональных или этно-национальных взаимоотношений и содержащихся в них форм и проявлений нетерпимости.

Американский политический философ М.Уолцер, рассматривая толерантность как определенное умонастроение, указывал на пять возможных установок. По его мнению, первая из них представляет собой спокойное и смеренное отношение к различиям ради поддержания мира. Второй тип установки характеризуется пассивностью и доброжелательным безразличием к различиям – «пусть расцветают все цветы». Третья установка основана на своеобразном моральном стоицизме: признании прав других людей даже тогда, когда способы их осуществления вызывают неприязнь. Четвертая выражает любопытство, открытость к другим, уважение и стремление учиться у них. Пятая же установка, по мнению М.Уолцера, предполагает восторженное и эстетически окрашенное одобрение различий [15, с. 24 – 25].

Как видим, имеется некоторое сходство между четырьмя позициями В. А.Лекторского и М.Уолцера. Что касается пятой установки, М.Уолцен пояснял, что она, возможно, является исключением, поскольку, по его мнению, трудно говорить о терпимости в отношении того, что уже вызывает его одобрение [15, с. 24] Но Уолцер поясняет, что речь идёт не вообще о принятии любых различий, а означает поддерживание той или иной конкретной разновидности различий. Но если довести его рассуждения до логического конца, то и получится, что выделение данного варианта толерантности является излишним.

Дж. Грей, на которого ссылались ранее, отмечал, что в современную эпоху толерантность утратила былую актуальность. Он пояснял, что объектом толерантности становятся те явления, которые мы сами признаем порочными. По его мнению, терпимое отношение к чьим-либо действиям, убеждениям или чертам характера означает, что мы допускаем существование того, что сами считаем нежелательным или не правильным, либо менее предпочтительным. Он подчеркивал, что таким образом проявляется убеждение в праве на существование объекта, не смотря на его неполноценность, и именно в этом, по сути, заключается сущность толерантности – как в значимых, так и в обыденных делах [1, с. 46]. Со времени грехопадения Адама и Евы в Эдеме люди стали несовершенными. Но они обречены жить совместно и как-то мириться с недостатками и даже пороками других людей. Толерантность, согласно Грею, есть человеческая добродетель тех, кто признаёт несовершенство и неравенство своё и других. Подлинно добродетельные индивиды не станут требовать от властей, чтобы именно их характеристики были признаны эталонными и закреплены законодательно, тем самым наделив их особыми правами. Дж. Грей отмечал, что добродетель толерантности имеет универсальное значение, поскольку она обусловлена всеобщим несовершенством человека [1, с. 67].

Интересным в вопросах о границах толерантности представляется позиция В. И. Самохваловой, которая отмечает, что толерантность – это характеристика

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

внешнего поведения, или поведения, обращённого вовне. Внутреннее же поведение наблюдению недоступно, поэтому достоверно судить о нём очень и очень трудно. Но в любом случае толерантность предпочтительнее конфликта. Кроме того, пишет она, есть сферы, где понятие «толерантности» вообще не применимо. «Например, толерантность в области чести будет просто бесчестьем (а не толерантностью), толерантность в области истины – также просто ложью» [16, с. 163]. Это и другое, отмечает Самохвалова, говорит о некоторой нечёткости, размытости понятия «толерантность». Кроме того, добавляет она, использование данного понятия часто не проясняет, а запутывает, смешивает, делает непонятной обозначаемую ситуацию [16, с. 163].

В. И. Самохвалова, подчеркивает, что толерантность нельзя смешивать с вежливостью, воспитанностью или уважением. Она объясняет, что толерантность следует понимать как признание существование другого без эмоций, суждений или оценок, то есть как принятия другого при сохранении неприкосновенности как своей, так и его идентичности [16, с. 173]. По ее мнению, эта позиция схожа со взглядами Дж.Грея. Она утверждает, что люди – существа несовершенные, и раз навязать им добродетель невозможно, то к их порокам и недостаткам необходимо относится снисходительно. В соответствии с этим, В. И. Самохвалова считает, что в своей наиболее мягкой форме толерантность проявляется как добродетель людей, осознающих собственное несовершенство, которые при этом не стремятся к самосовершенствованию и скорее желают быть оставленными в покое [16, с. 170-171]. Она добавляет, что в условиях действительной толерантности логически уместнее была бы солидарность, а не конкуренция. Солидарность как сотрудничество разных, но сознающих свою человеческую идентичность субъектов, – более эффективный инструмент и сосуществования, и всякой совместной и общей деятельности [16, с. 174].

Британский автор Д.Мюррей отмечает, что если у человека есть способности и желание действовать, ничто, связанное с его расой или полом и др., не должно этому мешать. Он подчеркивает, что уменьшение значение различий не означает их отрицания: было бы ошибкой полагать, что пол, раса или цвет кожи не имеют значения, но также опасно считать, что именно они определяют все [17, с. 438]. Следовательно, только толерантное отношение к различиям является условием гармонического функционирования общественного целого.

В исследовательском поле можно обнаружить два основных подхода к пониманию сущности толерантности. Они исходят из разного понимания этической природы человека. Согласно первому, природа человека является доброй, согласно второму, она содержит в себе как элементы добра, так и элементы зла. Большинство придерживается второго подхода как более реалистического. В научной среде также обсуждается вопрос о видах и формах толерантности. Разброс мнений здесь впечатляет: выделяют от трёх видов [18, с. 125]) до двенадцати [19, с. 44]. Но более значимой является проблема определения *границ* толерантности. Ведь без её решения невозможно теоретическое осмысление толерантности. Практика показывает, что между толерантностью и интолерантностью нет чёткой границы ни для отдельного

индивида, ни для целых групп [20, с. 28]. Данная проблема в научном сообществе решается также различно. Обратимся к некоторым точкам зрения. Толерантность – это этический идеал и одновременно этический принцип, который, конечно, в своих применениях далёк от идеала. Но идеал толерантности не требует от человека, чтобы он ко всему без исключения относился толерантно. Можно ли толерантно относиться, например, к призывам геноцида представителей других этносов, а тем более – к практике подобного геноцида? Толерантность ко всему этому является уже *не толерантностью*, а её полной противоположностью – интолерантностью. Следовательно, толерантность имеет свои границы. Питер П. Николсон отмечает, что идеал толерантности «устанавливает два основных ограничения. Во-первых, нам следует отвергать то, что противоречит моральному основанию, на котором зиждется идеал толерантности, а именно уважению ко всем людям как полноправным моральным субъектам. <…> Второе основное ограничение, являющееся частным случаем первого, состоит в том, чтобы отвергать всё, противоречащее самому идеалу толерантности» [14, с. 142].

Нам представляется, что основное о толерантности изложено в Декларации принципов толерантности. Исследовательские усилия, по нашему мнению, следует направить на особенности проявления толерантности и интолерантности и их границ в различных сферах культуры, специфики тех черт, которые они приобретают в каждой из них и на выработку укрепления в каждой из них стабильной толерантности.

Заключение

В статье проанализированы ведущие трактовки сущности феномена толерантности и его основных аспектов. Несмотря на то, что проблема толерантности активно обсуждается с последних десятилетий XX века и сохраняет высокую актуальность в XXI веке, единое и общепринятое её понимание до настоящего времени не выработано. Существенная трудность заключается в том, что толерантность не образует самостоятельной сферы социокультурной действительности, а проявляется в различных её областях - религии, политике, искусстве, этнонациональных отношениях и других, приобретая в каждой из них специфические черты. Это существенно затрудняет выявление и теоретическое обобщение тех оснований, которые могли бы лечь в основу универсального понятия толерантности.

Критический анализ существующих концепций показывает, что расхождения в интерпретациях феномена обусловлены, во-первых, культурно-историческими различиями, в рамках которых акцентируются разные его стороны, а во-вторых, спецификой отдельных сфер культуры, накладывающей отпечаток на формы и способы проявления толерантности. Дополнительным фактором методологической разобщённости является опора исследователей на различные мировоззренческие и теоретические основания, что также препятствует формированию единой концептуальной модели.

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

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о принципиальной сложности и многозначности толерантности, причины которых коренятся как в исторической изменчивости общественного бытия, так и в противоречивости человеческой природы. Толерантность не может быть сведена ни к простой добродетели, ни к универсальному и безусловному принципу, применимому ко всем социальным и культурным практикам. Она представляет собой этический и социокультурный феномен, содержание которого определяется конкретно-историческим контекстом и характером тех различий, в отношении которых она реализуется.

Показано, что в философской традиции сосуществуют различные подходы к пониманию толерантности - от её интерпретации как безразличия или снисхождения до понимания как формы диалога и признания несовершенства человеческой природы. Однако ни один из этих подходов не обладает универсальным характером. В связи с этим особую значимость приобретает проблема границ толерантности, без прояснения которой сложно осуществить её теоретическое осмысление и практическое применение. Толерантность утрачивает свой позитивный смысл в тех случаях, когда она начинает оправдывать формы интолерантности, подрывающие основы человеческого достоинства и прав человека.

Обосновано, что толерантность не тождественна терпимости в обыденном понимании, вежливости или моральному релятивизму. Она выступает как осознанная установка философского и научного мышления, предполагающая признание инаковости другого при сохранении собственной идентичности и устойчивых ценностных оснований. В этом смысле толерантность следует рассматривать не как самоцель, а как необходимое условие общественной стабильности и целостности в условиях культурного, религиозного и социального многообразия.

В заключение подчеркнём, что дальнейшие философские исследования толерантности целесообразно ориентировать на анализ конкретных форм её проявления и пределов в различных сферах культуры и социальной практики, а также на выявление механизмов формирования устойчивой толерантности, не переходящей в свою противоположность - интолерантность. Такой подход способен придать данному понятию большую концептуальную определённость и практическую значимость в контексте современных глобальных вызовов.

Список литературы

1 Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – 367 с.

2 Лекторский В. Толерантность как философская проблема // Образовательная политика. – 2011. – № 2 (52). – С. 49 – 57.

3 Эко У. Миграции, терпимость и нестерпимое // Эко У. Пять эссе на темы этики. – СПб.: «Симпозиум», 2003. – С. 128 – 158.

4 Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. – М.: «Мысль», 1983. – С. 53 – 293.

5 Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. – М.: «Мысль», 1988. – С. 66 – 90.

6 Локк Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. – М.: «Мысль», 1988. – С. 91 – 134.

7 Вольтер Ф.М. А де. Трактат о терпимости. У каждого человека должна быть свобода размышлять и говорить то, что он думает. – М.: Эксмо, 2016. – 125 с.

8 Бейль П. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти» // Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2-х т. Т. 2. –М.: «Мысль», 1968. – С. 265 – 341.

9 Геворкян М.М. Концептуальные подходы к проблеме толерантности // Толерантность в современном мире: опыт междисциплинарных исследований. Сборник научных статей I Международной научно-практической конференции 1 – 2 декабря 2011 года. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. – С. 48 – 52.

10 Жмырова Е.Ю. О понятии «толерантность» и её видах //Вестник ТГТУ. – 2006. Т. 12. – № 4Б. – С. 1265 – 1269.

11 Касьянова В.И. Социально-философские основания толерантности // Вестник ЯГУ. – 2010. Т. 7. – №1. – С. 143 – 148.

12 Осипова С.И., Богданова А.И. Генезис сущности и понятия «толерантность». С. 114 – 130. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-suschnosti-i-soderzhaniya-ponyatiya-tolerantnost (Дата обращения: 21.12.2025)

13 Декларация принципов толерантности // Национальный психологический журнал. 2011. № 2 (6). [Электронный ресурс] URL: http://www.tolerance.ru/declar.html (Дата обращения: 23.12.2025)

14 Николсон Питер П. Толерантность как моральный идеал. – С. 129 – 146. [Электронный ресурс] URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/28803/1/vestnik_mion_2001_1_07.pdf (Дата обращения: 23.12.2025)

15 Уолцер М. О терпимости. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 159 с.

16 Самохвалова В.И. О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте // Философский журнал. – 2008. – № 1. – С. 161 – 175.

17 Мюррей Д. Безумие толпы. Как мир сошёл с ума от толерантности и попыток угодить всем. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – 479 с.

18 Круглова Н. В. Толерантность и идентичность: ситуация в современной России // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6. 2008. Вып. 2. С. 125 – 133.

19 Бессчётнова О.В. Толерантность как объект изучения гуманитарных наук // Толерантность в современном мире: опыт междисциплинарных исследований. Сборник научных статей I Международной научно-практической конференции 1 – 2 декабря 2011 года. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. – С. 42 – 44.

20 Разные, но равные. Большие психологические игры. – М.: Центр СМИ МГУ им. М. В. Ломоносова, 2004. – 336 с.

Transliteration

1 Grej Dzh. Pominki po Prosveshheniju. Politika i kul‘tura na zakate sovremennosti [Commemoration of the Enlightenment: Politics and Culture at the End of Modernity]. – M.: Praksis, 2003. – 367 s.

2 Lektorskij V. Tolerantnost‘ kak filosofskaja problema [Tolerance as a philosophical problem] // Obrazovatel‘naja politika. – 2011. – № 2 (52). – S. 49 – 57.

3 Jeko U. Migracii, terpimost‘ i nesterpimoe [Migrations, tolerance and the intolerable] // Jeko U. Pjat‘ jesse na temy jetiki. – SPb.: «Simpozium», 2003. – S. 128 – 158.

4 Aristotel‘. Nikomahova jetika [Nicomachean Ethics] // Aristotel‘. Sochinenija. V 4-h t. T. 4. – M.: «Mysl‘», 1983. – S. 53 – 293.

5 Lokk Dzh. Opyt o veroterpimosti [An Experiment in Religious Tolerance] // Lokk Dzh. Sochinenija. V 3-h t. T. 3. – M.: «Mysl‘», 1988. – S. 66 – 90.

6 Lokk Dzh. Poslanie o veroterpimosti [Message on Religious Tolerance] // Lokk Dzh. Sochinenija. V 3-h t. T. 3. – M.: «Mysl‘», 1988. – S. 91 – 134.

7 Vol‘ter F.M. A de. Traktat o terpimosti. U kazhdogo cheloveka dolzhna byt‘ svoboda razmyshljat‘ i govorit‘ to, chto on dumaet. [A Treatise on Tolerance: Every person should have the freedom to think and speak their mind]. – M.: Jeksmo, 2016. – 125 s.

8 Bejl‘ P. Filosofskij kommentarij na slova Iisusa Hrista «Zastav‘ ih vojti»… [A philosophical commentary on the words of Jesus Christ: “Make them enter”…] // Bejl‘ P. Istoricheskij i kriticheskij slovar‘. V 2-h t. T. 2. –M.: «Mysl‘», 1968. – S. 265 – 341.

9 Gevorkjan M.M. Konceptual‘nye podhody k probleme tolerantnosti [Conceptual approaches to the problem of tolerance] // Tolerantnost‘ v sovremennom mire: opyt mezhdisciplinarnyh issledovanij. Sbornik nauchnyh statej I Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii 1 – 2 dekabrja 2011 goda. – Jaroslavl‘: Izd-vo JaGPU, 2011. – S. 48 – 52.

10 Zhmyrova E.Ju. O ponjatii «tolerantnost‘» i ejo vidah [About the concept of „tolerance“ and its types] // Vestnik TGTU. – 2006. T. 12. – № 4B. – S. 1265 – 1269.

11 Kas‘janova V.I. Social‘no-filosofskie osnovanija tolerantnosti [Social and philosophical foundations of tolerance] // Vestnik JaGU. – 2010. T. 7. – №1. – S. 143 – 148.

12 Osipova S.I., Bogdanova A.I. Genezis sushhnosti i ponjatija «tolerantnost‘» [Genesis of the essence and concept of „tolerance“]. S. 114 – 130. [Jelektronnyj resurs] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-suschnosti-i-soderzhaniya-ponyatiya-tolerantnost (Data obrashhenija: 21.12.2025)

13 Deklaracija principov tolerantnosti [Declaration of Principles of Tolerance] // Nacional‘nyj psihologicheskij zhurnal. 2011. № 2 (6). [Jelektronnyj resurs] URL: http://www.tolerance.ru/declar.html (Data obrashhenija: 23.12.2025)

14 Nikolson Piter P. Tolerantnost‘ kak moral‘nyj ideal [Tolerance as a moral ideal]. – S. 129 – 146. [Jelektronnyj resurs] URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/28803/1/vestnik_mion_2001_1_07.pdf (Data obrashhenija: 23.12.2025)

15 Uolcer M. O terpimosti [About tolerance]. – M.: Ideja-Press, Dom intellektual‘noj knigi, 2000. – 159 s.

16 Samohvalova V.I. O soderzhanii ponjatija «tolerantnost‘» v sovre-mennom kul‘turnom kontekste [On the content of the concept of „tolerance“ in the modern cultural context] // Filosofskij zhurnal. – 2008. – № 1. – S. 161 – 175.

17 Mjurrej D. Bezumie tolpy. Kak mir soshjol s uma ot tolerantnosti i popytok ugodit‘ vsem [The Madness of Crowds: How the World Went Mad with Tolerance and Trying to Please Everyone]. – M.: RIPOL klassik, 2022. – 479 s.

18 Kruglova N. V. Tolerantnost‘ i identichnost‘: situacija v sovremennoj Rossii [Tolerance and Identity: The Situation in Contemporary Russia] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo un-ta. Serija 6. 2008. Vyp. 2. S. 125 – 133.

19 Besschjotnova O.V. Tolerantnost‘ kak obekt izuchenija gumanitarnyh nauk [Tolerance as an object of study in the humanities] // Tolerantnost‘ v sovremennom mire: opyt mezhdisciplinarnyh issledovanij. Sbornik nauchnyh statej I Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii 1 – 2 dekabrja 2011 goda. Jaroslavl‘: Izd-vo JaGPU, 2011. – S. 42 – 44.

20 Raznye, no ravnye. Bol‘shie psihologicheskie igry [Different but equal. The great psychological games]. – M.: Centr SMI MGU im. M. V. Lomonosova, 2004. – 336 s.

Финансирование

Данное исследование финансировалось Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (AP23484991 «Повышение культурной толерантности и религиозной грамотности молодежи в условиях модернизации общественного сознания современного Казахстана»)

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в подготовку статьи.

Кожамжарова М.Ж., Аубакирова С.С., Салимова Р.С., Саги Е.
Толеранттылық әлеуметтік-мәдени әмбебап ретінде

Аңдатпа. Мақала қазіргі әлемде әлеуметтік шиеленістің күшеюі мен интолеранттылықтың әртүрлі формаларының кең таралуы жағдайындағы толеранттылық феноменіне философиялық талдау жасауға арналған. Толеранттылық туралы түсініктердің тарихи-философиялық контексте эволюциясы — антикалық және ортағасырлық дәстүрлерден бастап, Ағартушылық дәуірі ойшылдарының идеялары арқылы XX ғасырдың екінші жартысы – XXI ғасырдың басындағы заманауи интерпретацияларға дейін қарастырылады. Шетелдік және отандық философтардың еңбектерінде ұсынылған толеранттылықты түсінудің негізгі тәсілдері талданып, олардың күшті және проблемалық қырлары айқындалады. «Төзімділік» пен «толеранттылық» ұғымдарының арақатынасына, сондай-ақ толеранттылықтың шекаралары мен оның интолеранттылыққа трансформациялану шарттарына ерекше назар аударылады. Толеранттылықты абсолюттендірудің мүмкін еместігі және оны адам құқықтарын құрметтеу мен қоғамдық тұтастықты сақтауға байланысты белгілі бір шектері бар этикалық қағида ретінде ұғыну қажеттілігі негізделеді. Қорытындыда толеранттылықты одан әрі зерттеу, оның мәдениет пен әлеуметтік практиканың әртүрлі салаларындағы көрініс беру ерекшеліктері мен шекараларын айқындауға бағытталуы тиіс деген тұжырым жасалады.

Түйін сөздер: толеранттылық, төзімділік, интолеранттылық, адам (кісілер), айырмашылықтар, толеранттылықтың шекаралары (шектері).

Kozhamzharova M.Zh., Aubakirova S.S., Salimova R.S., Sagi E.
Tolerance as a sociocultural universal

Abstract: This article provides a philosophical analysis of the phenomenon of tolerance in the context of increasing social tension and the spread of various forms of intolerance in the modern world. This article examines the evolution of ideas about tolerance in a historical and philosophical context – from the ancient and medieval traditions through the ideas of Enlightenment thinkers to contemporary interpretations of the second half of the 20th and early 21st centuries. The paper analyzes the main approaches to understanding tolerance, presented in the works of foreign and domestic philosophers, and identifies their strengths and problems. The authors pay particular attention to the relationship between the concepts of «patience» and «tolerance», as well as the question of the limits of tolerance and the conditions under which it transforms into intolerance. The article substantiates the thesis that it is impossible to absolutize tolerance and the need to understand it as an ethical principle with certain limits related to respect for human rights and the preservation of social integrity. The authors conclude that further research on tolerance should focus on identifying the specifics of its manifestations and boundaries in various spheres of culture and social practice.

Key words: tolerance, patience, intolerance, person (people), differences, boundaries (limits) of tolerance.

Поступила: 15.01.2026
Принята:14.02.2026

МРНТИ 02.71 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.11

СЕМИОСФЕРА КАК ПОКАЗАТЕЛЬ АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

[1]Г.Б. Мулдашева[*], [2]Н.С. Тлеуханов, [3]Ш.Е. Катчекова, [4]Ю.В. Пак
[1,2,3,4]Западно-Казахстанский университет имени М.Утемисова, (Уральск, Казахстан)
[1]kabgulu-65@mail.ru, [2]nurzhan.tleuhan@mail.ru, [3]synarkatcekova@gmail.com,
[4]potok_88@mail.ru

[1]G. Muldasheva*, [2]N. Tleukhanov, [3]Sh.E. Katchekova, [4]Y.V. Pak
[1,2,3,4]M.Utemissov West Kazakhstan University (Uralsk, Kazakhstan)
[1]kabgulu-65@mail.ru, [2]nurzhan.tleuhan@mail.ru, [3]synarkatcekova@gmail.com,
[4]potok_88@mail.ru

***Ссылка**:* Г.Б. Мулдашева, Н.С. Тлеуханов, Ш.Е. Катчекова, Ю.В. Пак. Семиосфера как показатель антропо-социо-культурогенеза: философский анализ // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – С. 143-155.

Аннотация. В статье прослеживается процесс генезиса и эволюции семиотических средств культуры в своей совокупности образующих особое измерение культуры – семиосферу. Показано, что возникновение системы знаковых средств культуры оказалось возможным благодаря переходу пред-человека к собственно человеческому, а именно деятельностному способу своего бытия, приведшему к образованию культуры и социальности. Отмечено, что в условиях бродячего образа жизни знаковая деятельность была весьма ограниченной и стала стремительно развиваться и совершенствоваться лишь с переходом на оседлый образ жизни. Показано, что по мере развития и совершенствования предметной деятельности и общественных отношений развивается и совершенствуется не только сознание, но и язык и другие семиотические средства. Сами сознание и язык в статье понимаются как социокультурные феномены, порождаемые деятельностью. Тем самым развитие деятельности, общения и знаковых средств культуры истолковываются не как самостоятельные процессы, а лишь как стороны, аспекты единого процесса антропо-социо-культурогенеза.

Ключевые слова: человек, животное, культура, деятельность, знак, язык, сознание, семиозис.

Введение

История человеческой культуры продолжает оставаться предметом междисциплинарного анализа, объединяющего философию культуры, культурологию, историческую науку, семиотику, антропологию и когнитивные исследования.

* Автор-корреспондент: Г.Б. Мулдашева, kabgulu-65@mail.ru

В центре современных теоретических дискуссий находится проблема генезиса, онтологического статуса и модусов функционирования знаковых средств культуры как специфического механизма производства, трансляции и институционализации социального опыта.

Несмотря на значительный массив накопленных эмпирических данных, и разработанных концептуальных моделей, интерпретации происхождения и сущности знаковых форм остаются во многом полемичными. Ряд положений приобрёл статус относительно устойчивых теоретических конструктов, однако существенный круг вопросов - прежде всего связанных с механизмами становления знаковых систем, их соотношением с практикой и сознанием, а также с исторической динамикой их трансформаций - продолжает сохранять дискуссионный характер.

Любая культура как исторически конкретная форма организации и трансляции социального опыта немыслима вне присущих ей семиотических (знаковых) средств. Знаковые системы обеспечивают фиксацию, хранение, интерпретацию и воспроизводство смыслов, тем самым выступая структурным основанием культурной целостности. В этой связи одной из фундаментальных проблем семиотики культуры является проблема генезиса и исторической эволюции знаковых средств - их возникновения, институционализации и усложнения в процессе развития человеческих сообществ. Именно данная проблематика составляет предмет настоящего исследования.

В методологическом отношении мы исходим из положения о принципиальном единстве антропогенеза, социогенеза и культурогенеза, рассматривая их как различные аналитические проекции единого исторического процесса становления человека как биосоциального и символического существа. В этом контексте указанный процесс может быть интерпретирован одновременно и как процесс семиогенеза - становления семиозиса как специфически человеческой формы деятельности, связанной с производством, интерпретацией и циркуляцией знаков.

Семиозис в данном понимании выступает не производным, а конститутивным механизмом культуры, поскольку именно в нём формируется и развивается комплекс семиотических средств, обеспечивающих целостность культурного пространства. Этот комплекс был концептуализирован Ю.М. Лотманом в категории «семиосферы» - целостной семиотической среды, внутри которой возможны процессы смыслопорождения и коммуникации.

Следовательно, анализ генезиса семиотических средств культуры требует обращения к ранним этапам человеческой истории с целью выявления тех антропологических, социальных и деятельностных предпосылок, в рамках которых складываются первичные формы семиозиса и формируется основание будущей семиосферы. Именно реконструкция этих исходных условий и составляет одну из ключевых задач данной работы.

Методология исследования

В ходе исследования использован комплекс традиционных методологических средств, адаптированных к задачам философско-культурологического

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

анализа. В качестве базового теоретико-методологического основания избран принцип предметной деятельности, рассматривающий деятельность как системообразующий фактор антропо социокультурного становления.

Принцип предметной деятельности позволяет выявить структурные условия возникновения символического опосредования: в процессе преобразования внешней среды формируются устойчивые способы действия, требующие закрепления, передачи и интериоризации, что, в свою очередь, создает предпосылки для становления знаковых форм как средств регуляции и координации коллективной активности.

Соотнесение реального и идеального делает возможным рассмотрение знака как медиативной структуры, соединяющей материальную предметность и смысловую репрезентацию. Знаковая система определяется как специфический уровень культурной организации, в котором осуществляется преобразование предметно-практического опыта в символически оформленные структуры, обеспечивающие воспроизводство и историческую преемственность социокультурного бытия.

Семиозис как специфическая культурная деятельность

Натуралистические интерпретации генезиса семиотических средств культуры методологически редуктивны, поскольку сводят человеческую знаковость к усложнённой форме животной коммуникации и тем самым игнорируют качественное различие способов существования. Специфика человека определяется не анатомо-физиологическими характеристиками, а способом бытия, тогда как животное существует в режиме адаптации: его поведение преимущественно генетически запрограммировано и представляет собой реализацию видового кода, изменяющегося лишь в длительных эволюционных интервалах. Хотя животные используют сигнальные системы (предупреждающие, пищевые, брачные и др.), эти сигналы функционируют главным образом внутри вида и воспроизводятся механизмами наследственности; даже при высокой сложности поведения речь идёт не о символическом конструировании реальности, а о вариативной реализации врождённых программ.

По мере усложнения биологической организации возрастает пластичность поведения животных и расширяется спектр их когнитивных реакций; у высших приматов, особенно в условиях интенсивного контакта с человеком, действительно обнаруживается способность к усвоению отдельных элементов человеческих знаковых систем. Однако такие элементы не образуют у них автономной семиотической среды и не становятся основанием особого способа существования: в естественных условиях их поведение по-прежнему определяется преимущественно генетически заданными механизмами адаптации. Поэтому различие между животной сигнальностью и человеческой знаковостью носит качественный, а не количественный характер. Если первая встроена в биологическую программу выживания, то вторая возникает в контексте предметно-практической и социальной деятельности и служит механизмом

конституирования культурной реальности. Существенным является не столько вопрос о наличии у животных отдельных интеллектуальных или языкоподобных способностей, сколько вопрос о способе их бытия. Человек же представляет собой общественно-культурный тип существования: его ведущей формой бытия является предметная деятельность, предполагающая способность действовать с объектом в соответствии с его объективными качественными, количественными и сущностными характеристиками, выявляя и преобразуя их на основе познания.

Универсальность и рефлексивность предметной деятельности принципиально отличают человека от животного: если животное действует в пределах видовой «мерки», то человек способен соотносить свою практику с многообразием объективных форм бытия и выходить за границы собственной природной определённости. На это указывал К.Маркс, подчёркивая, что «животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида…» [1, с. 94]. Данная способность не дана в готовом виде и не выводится непосредственно из биологической организации; она формируется исторически в процессе освоения всё новых предметных областей, когда человек овладевает не только частными свойствами вещей, но и их универсальными, сущностными характеристиками. Через предметную практику осуществляется переход от эмпирического взаимодействия с единичным к постижению закономерных связей, что позволяет не просто адаптироваться к среде, а преобразовывать её, создавая на основе природного материала качественно новую реальность - культуру. В этом смысле человек выступает не столько как биологический индивид, сколько как субъект, производящий и воспроизводящий мир культуры, то есть как исторически формирующееся культурное существо.

Как подчёркивал С. Л. Рубинштейн, «человек есть лишь в своём отношении к другому человеку: человек - это люди в их взаимоотношениях друг к другу» [2, с. 4]. Тем самым фиксируется принципиальная социальность человеческого бытия: субъект существует не изолированно, а в системе отношений, которые конституируют его как личность и как носителя культуры.

Своей предметной деятельностью человек не только преобразует природную среду и созидает мир культуры, но одновременно формирует и воспроизводит сеть общественных связей. В этом смысле деятельность выступает не как односторонняя активность по отношению к объекту, а как структурное единство преобразования и общения, как «тождество общения и активности…» [3, с. 217]. Коммуникативное измерение не внешне по отношению к деятельности, а имманентно ей.

Развивая идею целостности человеческого акта, М.М. Бахтин, существенно расширивший понятие поступка, выделял в его структуре три взаимосвязанных момента: «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого…» [4, с. 49]. Данная триада фиксирует интерсубъективную архитектонику человеческого действия, однако она преимущественно описывает сферу общения и не в полной мере охватывает предметно-преобразовательную активность, направленную на объектный

мир. Между тем именно в единстве предметности и интерсубъективности раскрывается специфика человеческой деятельности как основания культуры.

Из сказанного следует, что человек, общество и культура не образуют трёх самостоятельных сущностей, а выступают различными аспектами единого исторического процесса, центром которого является человек как субъект деятельности. Соответственно антропогенез, социогенез и культурогенез не могут рассматриваться как последовательно сменяющие друг друга этапы; речь идёт об одном и том же процессе становления человеческого способа бытия, анализируемом под разными теоретическими ракурсами. В рамках такой методологической установки генезис и эволюция семиотических средств культуры понимаются не как внешнее дополнение к уже сформировавшемуся обществу или сознанию, а как их внутренний, конститутивный момент - как компонент того целостного процесса, в котором одновременно складываются человек, общество, культура и их знаковая организация.

Генезис и эволюция семиотических средств культуры

На ранних этапах антропогенеза человеческие объединения внешне мало отличались от стадных форм: совместное обитание и поведение в значительной мере определялись биологическими механизмами регуляции. Однако с развитием предметной деятельности произошёл качественный перелом: усложнение орудийных действий, необходимость координации и накопления опыта привели к трансформации взаимодействий и постепенному вытеснению природно-биологических связей социокультурными отношениями, в результате чего стадо эволюционировало в общество. Возникшая социокультурная реальность стала подчиняться собственным закономерностям, а передача опыта перестала осуществляться исключительно через генетический код, потребовав особых средств его фиксации, сохранения и трансляции.

Генетический код продолжает функционировать на уровне биологической организации человека, однако он утрачивает статус ведущего регулятора поведения. Более того, в процессе антропогенеза человек «утрачивает поведенческие наследственные детерминанты, сковывающие отношение к миру заранее данным “алгоритмом” и навязывающие строго определённый способ взаимодействия с миром как средой» [3, с. 205–206]. Освобождение от жёсткой биологической программы открывает пространство исторической вариативности и культурной креативности.

Вместо биологической наследственности как доминирующего механизма воспроизводства вступает в действие иной тип кодирования - то, что М.К. Петров обозначил как «социокод». Речь идёт о системе социокультурных механизмов передачи опыта, норм и способов деятельности, выходящих за пределы индивидуальной биографии и обеспечивающих историческую преемственность коллективного бытия.

Тем самым формируется специфическая социокультурная наследственность, не ограниченная рамками биологической популяции. Она реализуется через

обучение, коммуникацию, символические формы и институциональные структуры. Именно в этой плоскости и возникает необходимость в семиотических средствах как в носителях и операторах «социокода», что позволяет рассматривать семиогенез как структурный компонент становления общества и культуры.

Согласно концепции М.К.Петрова, специфика социокультурной наследственности заключается в особом механизме кодирования и передачи опыта. Он подчёркивает: «Есть лишь один возможный претендент на роль социального гена, социальной наследственной сущности - знак в его способности фиксировать и неопределённо долго хранить значение. Знак и язык совечны обществу, но если язык в основном наборе функциональных нагрузок выступает как средство общения, то знак, как правило, оказывается носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения. Если социальное наследование определено через внебиологическое кодирование наличной суммы обстоятельств и передачу программирующей информации средствами общения, то контакт поколений, уподобление последующего поколения предшествующему возможны лишь при опосредовании этого контакта знаком» [5, с. 29].

В данном тезисе фиксируется принципиально важное обстоятельство: историческая преемственность общества обеспечивается не биологическими механизмами, а знаковым опосредованием. Знак выполняет функцию своеобразного «социального гена», поскольку способен сохранять и передавать смысловые структуры вне рамок индивидуального существования. Через него осуществляется кумуляция и трансляция культурного опыта, что делает возможным историческое развитие как наращивание и переработку уже достигнутого.

Это положение может быть принято в качестве исходного, поскольку оно акцентирует семиотическую природу социокультурной наследственности. Однако вместе с тем оно нуждается в уточнении и корректировке. Во-первых, знак не может рассматриваться как автономная сущность, существующая вне предметной и коммуникативной деятельности; его способность фиксировать и хранить значение производна от включённости в практику. Во-вторых, сам процесс «внебиологического кодирования» не исчерпывается знаковой фиксацией, а предполагает институциональные формы, нормы и способы интерпретации, обеспечивающие функционирование знаков в исторически конкретной культуре.

Следовательно, знак действительно выступает необходимым условием социального наследования, но его роль следует понимать не изолированно, а в системе предметной деятельности и межсубъектного взаимодействия. Именно в этом контексте возможно более адекватное осмысление генезиса и эволюции семиотических средств культуры.

Становление человека как субъекта предметной деятельности и общественных отношений, как творца культуры, есть одновременно процесс формирования сознания и языка. Эти феномены столь же общественно-культурны по своей природе, как деятельность и общение, и, более того, выступают их имманентными атрибутами. Следовательно, их формирование представляет

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

собой единый исторический процесс, в рамках которого складываются основные структуры антропосоциокультурного бытия.

Сознание возникает как качественно новая форма регуляции поведения, надстраивающаяся над животной психикой, преобразующая её и подчиняющая системе общественно выработанных значений. Если психика животного встроена в адаптивную модель взаимодействия со средой, то человеческое сознание формируется в пространстве предметной и коммуникативной практики и отражает действительность в понятийно-смысловых структурах.

Параллельно происходит трансформация сигнальной сферы: первоначальные звуковые реакции, характерные для животного мира, в ходе антропогенеза преобразуются в артикулированную, членораздельную речь. В речи и через речь формируется язык как особая знаковая система.

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

В противоположность этому язык представляет собою целостность сам по себе, являясь, таким образом, отправным началом (principe) классификации. Отводя ему первое место среди явлений речевой деятельности, мы тем самым вносим естественный порядок в эту совокупность, которая иначе не поддаётся классификации» [6, с. 47–48].

Более того, согласно Ф. де Соссюру, «естественной для человека является не речевая деятельность как говорение (langage parlé), а способность создавать язык, то есть систему дифференцированных знаков, соответствующих дифференцированным понятиям»; при этом именно «язык вносит единство в речевую деятельность» [6, с. 49]. Существенное значение для анализа имеет следующее положение Ф. де Соссюра: «Язык есть нечто вполне определённое в разнородном множестве фактов речевой деятельности. Его можно локализовать в определённом отрезке рассмотренного нами речевого акта, а именно там, где слуховой образ ассоциируется с понятием. Он представляет собой социальный аспект речевой деятельности, внешний по отношению к индивиду, который сам по себе не может ни создавать его, ни изменять. Язык существует только в силу своего рода договора, заключённого членами коллектива. Вместе с тем, чтобы знать его функционирование, индивид должен учиться; ребёнок овладевает им лишь мало-помалу. Язык до такой степени есть нечто вполне особое, что человек,

лишившийся дара речи, сохраняет язык, поскольку он понимает слышимые им языковые знаки» [6, с. 52–53].

В этом фрагменте концентрируются ключевые характеристики языка как социального феномена. Во-первых, язык локализуется в зоне ассоциации слухового образа и понятия, то есть в структуре знака как единства означающего и означаемого. Во-вторых, подчёркивается его надындивидуальный статус: язык существует вне и до отдельного субъекта, который не способен произвольно его создавать или изменять. Он усваивается в процессе социализации и функционирует как объективированная система коллективных условностей. В-третьих, язык обладает собственной целостностью и системной организацией, что позволяет рассматривать его как относительно автономный уровень анализа.

Употребляемое де Соссюром слово «договор» не следует понимать буквально, как если бы каждое слово или грамматическое правило специально обсуждалось и утверждалось коллективом носителей. Подобные случаи возможны лишь в ограниченной сфере, например при введении терминов. Основной же корпус языка формируется исторически и во многом стихийно, в результате длительного развития коммуникативной практики.

Тем не менее сама идея «договора» адекватно выражает принцип коллективного признания как условия существования языка. Язык возможен лишь в пространстве интерсубъективности и выступает формой социокультурной организации опыта. Тем самым он оказывается не только средством общения, но и фундаментальным механизмом социального наследования, обеспечивающим сохранение и трансформацию культурных смыслов.

Одним из существенных достоинств концепции Ф. де Соссюра является то, что он рассматривал язык не как сугубо вербальный феномен, а как частный случай более общего класса знаковых систем. Определяя язык как систему знаков, выражающих понятия, он указывал на его сопоставимость с письменностью, жестовыми алфавитами, символическими обрядами, формами этикета, военными сигналами и иными способами условного выражения смысла, подчёркивая при этом, что язык - лишь наиболее значимая из подобных систем [6, с. 54]. Из этого вытекала идея о возможности общей науки о знаках - семиологии, призванной изучать закономерности функционирования различных знаковых образований в социальном пространстве; впоследствии данная программа получила развитие в рамках семиотики как самостоятельной дисциплины.

Дискуссия о статусе знака

На ранних этапах антропо- и социогенеза человеческие коллективы вели кочевой образ жизни и занимались присваивающим хозяйством; их мировоззрение реконструируется как антропо- и социоморфное: природные явления воспринимались по образцу человека и социума, как одушевлённые и наделённые разумом силы; по выражению А. Н. Афанасьева, «древний человек почти не знал неодушевлённых предметов; всюду находил он и разум, и чувство, и волю» [7, с. 220]. Космос мыслился как сверхчеловеческая общность, что

вело к разделению бытия на профанную и сакральную сферы; как подчёркивал М. Элиаде, «священное и мирское - это два образа бытия в мире…» [8, с. 19]. Соответственно складывались два типа практики: повседневная хозяйственная и сакральная, связанная с мифом и ритуалом, где мифологические сюжеты актуализировались в священнодействии. При этом даже мирская деятельность сопровождалась обращениями к духам и заклинаниями, что свидетельствует о глубокой символической интеграции обеих сфер при сохранении их принципиальной оппозиции.

В этом контексте можно утверждать, что уже на ранних стадиях первобытной культуры формируются и функционируют два типа семиотических средств: одни обслуживают профанную, повседневную сторону жизнедеятельности, другие - сакральную сферу, связанную с мифом и ритуалом. Однако прежде необходимо обратиться к феномену знака как обобщённой семиотической единицы, обеспечивающей саму возможность социокультурной преемственности. Как подчёркивал М. К. Петров, если знак действительно выполняет функцию социальной наследственной сущности и передача социальности вне знака столь же невозможна, как передача биологических признаков вне гена, то знак приобретает статус необходимого условия существования общества, сопоставимого с деятельностью: без деятельности общество гибнет как живое образование, а без знака оно утрачивает собственно социальное измерение, оставляя индивидов существовать по законам животного мира; следовательно, всё то в составе социальности, что не может быть передано средствами биокода, должно быть зафиксировано в знаке или, по крайней мере, пройти стадию знакового кодирования, поскольку никакая информация не может войти в каналы социальной наследственности, минуя знаковую форму [5, с. 29–30].

Позиция М. К.Петрова, предполагающая различение знака и языка, требует уточнения. Если в первой цитате знак трактуется как «социальный ген», а язык упоминается как средство общения, то возникает риск их концептуального разведения. Между тем язык сам по себе представляет собой знаковую систему - что последовательно подчёркивал Ф. де Соссюр. Следовательно, противопоставление языка знаку возможно лишь в аналитическом, но не в онтологическом смысле.

Знак по определению предполагает различение означающего и означаемого: он выступает как десигнат (сигнификат), соотносящийся с денотатом (референтом), однако не тождественный ему. Слово языка не есть сам предмет, на который оно указывает; предмет присутствует в слове не реально, а идеально (ideell), в форме значения. Именно это идеальное опосредование и составляет сущность знаковости.

Поэтому противопоставлять язык как знаковую систему иные виды знаков (жестовые, ритуальные, символические и т. д.) мировоззренчески и методологически некорректно. Язык является не альтернативой знаку, а его наиболее развитой и системно организованной формой. В рамках семиотического анализа язык должен рассматриваться как частный, хотя и центральный, случай более общего феномена знаковости, что позволяет избежать искусственного разведения уровней и сохранить целостность теоретической конструкции.

Во-вторых, в концепции М.К. Петрова, по-видимому, чрезмерно абсолютизируется статус знака как условия существования общества: утверждение о том, что без знака общество гибнет как общество, справедливо прежде всего в отношении языка как средства общения и идеального накопления и систематизации опыта, ибо утрата языковой коммуникации действительно означала бы деградацию социальных форм до уровня, близкого к стадному существованию; однако человеческий опыт, включая знания и навыки, передаётся не исключительно посредством языковых или иных знаковых систем, но прежде всего через опредмеченные формы культуры - орудия труда, предметы быта, продукты деятельности, в которых закреплены способы действия и структуры общественных отношений; именно через них обеспечивается первичная преемственность поколений; более того, сами предметы культуры выполняют коммуникативную функцию, выступая носителями социального смысла, что ещё в 1845 г. подчёркивал К. Маркс, указывая, что «предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» [9, с.47]; следовательно, язык и иные знаковые комплексы, являясь важнейшими элементами культуры, не исчерпывают механизмов социального наследования и занимают в её структуре не первичное, а опосредованное, производное место по отношению к предметной деятельности.

Генезис неязыковых знаков

Рассматривая язык как «нулевую степень» знаковости, следует учитывать, что уже в первобытной культуре, наряду с ним, формировались неязыковые знаковые средства, обусловленные как профанной, так и сакральной практикой. В сфере хозяйственной деятельности, несмотря на кочевой образ жизни, существовала устойчивая пространственная организация (природные убежища, возврат к месту обитания), что требовало дополнительных средств ориентации и фиксации опыта. Память не могла служить единственным механизмом сохранения информации; как отмечал Т. Гоббс, человек использует «метки» для удержания мыслей и «знаки» для их передачи [10, с.82]. Насечки, сломанные ветви, камни и иные ориентиры первоначально выполняли мнемоническую функцию, но постепенно приобретали коммуникативный и конвенциональный характер. С развитием семиозиса возникали устойчивые знаки, расширялась их сфера, включая «приметы» как интерпретацию природных явлений; особое значение имело становление счёта, где палец, камешек или палочка выступали как знаковые заместители предметов, представляя их идеально, а не реально. Усложнение деятельности и общественных отношений, особенно при переходе к оседлости, вело к дифференциации знаковых систем, кульминацией чего стало возникновение письменности. Параллельно в сакральной сфере складывалась собственная символика: ритуал и культ, в которых человек архаической эпохи переживал высший смысл бытия [11, с. 16], породили символ как форму семиозиса, насыщенную ценностным содержанием (например, в культах

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

плодородия). В дальнейшем религия институционализировала сакральную символику, государственность - секулярную, а закрытые союзы - эзотерические знаковые комплексы. Тем самым семиозис, возникший вместе со становлением человека, непрерывно усложнялся и дифференцировался, сохраняя статус фундаментального механизма культурной эволюции.

Заключение

В проведённом анализе было показано, что генезис и эволюция семиотических средств культуры не могут быть поняты вне целостного процесса антропо-, социо- и культурогенеза. Становление человека как субъекта предметной деятельности и общественных отношений одновременно означало формирование сознания, языка и иных форм знакового опосредования. Тем самым семиогенез предстает не как вторичный или производный феномен, а как внутренний момент становления специфически человеческого способа бытия.

Было обосновано, что различие между животной сигнальностью и человеческой знаковостью носит качественный характер. Если первая укоренена в биологической программе адаптации, то вторая возникает в пространстве общественно организованной предметной деятельности и обеспечивает внебиологическую форму наследования - социокультурную преемственность. Знак, язык, символ и иные семиотические образования выступают средствами фиксации, хранения и трансляции опыта, однако их функционирование неотделимо от опредмеченных форм деятельности и институциональных структур культуры.

Рассмотрение первобытной культуры позволило выявить раннюю дифференциацию семиотических средств по линии профанного и сакрального, а также показать, что уже на этих этапах формируются как утилитарные знаковые комплексы (ориентация, счёт, координация действий), так и символические формы, насыщенные ценностно-сакральным содержанием. В дальнейшем, с развитием религии, государства, письменности и сложных социальных институтов, система знаковых средств культуры становится всё более разветвлённой и специализированной.

Таким образом, семиозис, возникший вместе с человеком и его предметной деятельностью, представляет собой исторически развивающийся механизм конституирования культурной реальности. Эволюция знаковых средств есть не периферийный процесс, а одно из центральных измерений человеческой истории, в котором раскрывается специфика человека как культурного и общественного существа.

Список литературы

1 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 41 – 174.

2 Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М.: «Наука», 1997. – 190 с.

3 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. С. 41 – 174.

4 Бахтин М. М. <К философии поступка> //Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. С. 7 – 68.

5 Петров М. К. Язык, знак, культура. М.: «Наука», 1991. – 328 с.

6 Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики //Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 31 – 273.

7 Афанасьев А. Н. Древо жизни и лесные духи //Афанасьев А. Н. Древо жизни. Избранные статьи. М.: Современник, 1982. С. 214 – 227. «В шуме лесов, в шелесте листьев ему слышались те загадочные разговоры, которые ведут между собою деревья; в треске сломленной ветки, в скрипе расколотого дерева он узнавал болезненные стоны, в увядании – иссушающее горе и так далее» (7, с. 220 – 221).

8 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 19.

9 Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. т. 2. М.: Политиздат, 1955. С. 7 – 68.

10 См.: Гоббс Т. Основы философии. Часть первая. О теле //Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1989. С. 66 – 218.

11 Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику //Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7 – 60.

List of references

1 Marks K. Ekonomichesko-filosofskie rukopisi 1844 goda [Economic and Philosophical Manuscripts of 1844] // Marks K., Engel's F. Sochineniya. Izd. 2-e. T. 42. M.: Politizdat, 1974. S. 41 – 174.

2 Rubinshtejn S. L. Chelovek i mir [Man and the world] M.: «Nauka», 1997. – 190 s.

3 Batishchev G. S. Deyatel'nostnaya sushchnost' cheloveka kak filosofskij princip [The active essence of man as a philosophical principle] //Batishchev G. S. Izbrannye proizvedeniya. Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. S. 41 – 174.

4 Bahtin M. M. <K filosofii postupka> [<Towards the philosophy of action>] //Bahtin M. M. Sobranie sochinenij. V 7-mi t. T. 1. M.: Izd-vo Russkie slovari, Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2003. S. 7 – 68.

5 Petrov M. K. Yazyk, znak, kul'tura [Language, sign, culture] M.: «Nauka», 1991. – 328 s.

6 Sossyur F. de. Kurs obshchej lingvistiki [General Linguistics Course] //Sossyur F. de. Trudy po yazykoznaniyu. M., 1977. S. 31 – 273.

7 Afanas'ev A. N. Drevo zhizni i lesnye duhi [The Tree of Life and the Forest Spirits] //Afanas'ev A. N. Drevo zhizni. Izbrannye stat'i. M.: Sovremennik, 1982. S. 214 – 227. «V shume lesov, v sheleste list'ev emu slyshalis' te zagadochnye razgovory, kotorye vedut mezhdu soboyu derev'ya; v treske slomlennoj vetki, v skripe raskolotogo dereva on uznaval boleznennye stony, v uvyadanii – issushayushchee gore i tak dalee» (7, s. 220 – 221).

8 Eliade M. Svyashchennoe i mirskoe [Sacred and profane]. M., 1994. S. 19.

9 Marks K., Engel's F. Svyatoe semejstvo, ili Kritika kriticheskoj kritiki. Protiv Bruno Bauera i kompanii [The Holy Family, or Criticism of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company] //Marks K., Engel's F. Sochineniya. Izd. 2-e. t. 2. M.: Politizdat, 1955. S. 7 – 68.

10 Sm.: Gobbs T. Osnov filosofii. Chast' pervaya. O tele [Fundamentals of Philosophy. Part One. About the Body] //Gobbs T. Sochineniya. V 2-h t. T. 1. M.: «Mysl'», 1989. S. 66 – 218.

11 Toporov V. N. O rituale. vvedenie v problematiku [About the ritual. Introduction to the issue] //Arhaicheskij ritual v fol'klornyh i ranneliteraturnyh pamyatnikah. M.: Nauka, 1988. S. 7 – 60.

Вклад авторов. **Мулдашева Г.Б. , Тлеуханов Н.С., Катчекова Ш.Е., Пак Ю.В.,** внесли равнозначный вклад в разработку концепции исследования, проведение анализа, подготовку текста статьи и ее оформление для публикации.

Мулдашева Г.Б., Тлеуханов Н.С., Катчекова Ш.Е., Пак Ю.В.

Семиосфера антропо - әлеуметтік - мәдени генезис көрсеткіші ретінде: философиялық талдау

Аңдатпа. Мақалада мәдениеттің ерекше өлшемін - семиосфераны - құрайтын семиотикалық құралдардың генезисі мен эволюциясы қарастырылады. Мәдениеттің таңбалық құралдары жүйесінің пайда болуы адамның арғы тектен шынайы адамдық, яғни іс-әрекеттік болмыс тәсіліне көшуінің нәтижесінде мүмкін болғаны көрсетіледі; дәл осы көшу мәдениет пен әлеуметтік қатынастардың қалыптасуына алып келді. Көшпелі өмір салты жағдайында таңбалық әрекет айтарлықтай шектеулі болғаны, ал оның қарқынды дамуы мен жетілуі отырықшы өмір салтына өтумен байланысты екені атап өтіледі. Заттық іс-әрекет пен қоғамдық қатынастардың дамуы мен күрделенуі барысында тек сана ғана емес, тіл және өзге де семиотикалық құралдар да дамып, жетілетіні дәлелденеді. Мақалада сана мен тіл іс-әрекеттен туындайтын әлеуметтік-мәдени феномендер ретінде түсіндіріледі. Осылайша, іс-әрекет, қарым-қатынас және мәдениеттің таңбалық құралдарының дамуы өз алдына дербес үдерістер ретінде емес, антропо-әлеуметтік-мәдени генезистің біртұтас үдерісінің қырлары мен аспектілері ретінде қарастырылады.

Түйін сөздер**:** адам, жануар, мәдениет, белсенділік, белгі, тіл, сана, семиоз.

Muldasheva G., Tleukhanov N., Katchekova Sh.E., Pak Y.V.

The Semiosphere as an indicator of Anthropo-Socio-Culturogenesis: a philosophical analysis

Abstract. The article traces the process of genesis and evolution of semiotic means of culture in their totality forming a special dimension of culture – semiosphere. It is shown that the emergence of the system of sign means of culture became possible due to the transition of pre-human to the actual human, namely the activity-based way of being, which led to the formation of culture and sociality. It is noted that under the conditions of a nomadic way of life, sign activity was very limited and began to rapidly develop and improve only with the transition to a sedentary way of life. It is shown that as the development and improvement of objective activity and social relations develops, not only consciousness, but also language and other semiotic means develops and improves. Consciousness and language themselves are understood in the article as socio-cultural phenomena generated by activity. Thus, the development of activity, communication and sign means of culture are interpreted not as independent processes, but only as sides, aspects of a single process of anthropo-socio-cultural genesis. Key words: man, animal, culture, activity, sign, language, consciousness, semiosis.

Keywords**:** man, animal, culture, activity, sign, language, consciousness, semiosis.

Поступила: 27.11.2025
Принята:14.02.2026

МРНТИ 12.14.21:14.15 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.12

КООРДИНАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ МОДЕЛЕЙ ИНТЕГРАЦИИ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ЗАДАЧИ, ПРИОРИТЕТЫ, ВОЗМОЖНОСТИ, БАРЬЕРЫ

З.К. Шаукенова*
[1]Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)
zarema_13@bk.ru

Z. Shaukenova
[1]Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)
zarema_13@bk.ru

***Ссылка**:* З.К. Шаукенова. Координация национальных моделей интеграции науки и образования в странах Центральной Азии: задачи, приоритеты, возможности, барьеры // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 1(93). – С. 156-168.

Аннотация. В статье рассматривается проблема координации национальных моделей интеграции науки и образования в странах Центрально-Азиатского региона (ЦАР) как ключевого условия формирования единого регионального научно-образовательного пространства. Актуальность исследования обусловлена необходимостью перехода государств ЦАР от ресурсно-ориентированной экономики к «обществу знаний», что требует синергии науки, образования и производства. Без согласованной политики в этой сфере страны региона не смогут эффективно конкурировать в глобальной экономике знаний. В работе проанализированы: задачи (унификация стандартов подготовки кадров, сокращение дублирования исследований, создание сетей обмена знаниями, взаимное признание квалификаций); приоритеты (формирование горизонтальных связей, привлечение внебюджетных источников финансирования, развитие трансфера технологий); возможности (общая история взаимодействия, растущая доля женщин в науке, внешние стимулы интеграции); барьеры (низкое финансирование НИОКР, разрыв между вузами и бизнесом, различия в моделях образования, бюрократические препятствия) координации национальных моделей интеграции науки и образования в странах Центральной Азии.

На основе социально-философского анализа и науковедческого подхода, а также данных мировой и региональной статистики, проводится сравнительный анализ национальных моделей интеграции науки и образования в Казахстане, Кыргызстане, Узбекистане, Таджикистане и Туркменистане. Выявлены как общие черты (доминирование госфинансирования, слабая коммерциализация НИОКР),

* Автор-корреспондент: З.К. Шаукенова, zarema_13@bk.ru

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

так и различия (уровень открытости для международного сотрудничества, доля частного сектора в НИОКР, степень автономии вузов) этих моделей. К основным выводам исследования относятся: необходимость создания регионального Центрально-Азиатского института повышения квалификации ППС; важность расширения источников финансирования науки и образования (венчурные фонды, партнёрство с бизнесом); перспективность формирования инфраструктуры горизонтальных связей (кластеры, совместные базы данных, виртуальные лаборатории); значимость привлечения научной и вузовской общественности к разработке реформ. В статье предлагаются конкретные механизмы координации национальных моделей интеграции науки и образования: от создания межрегиональных фондов до внедрения лучших мировых практик с учётом региональной специфики. Подчёркивается, что формирование единого научно-образовательного пространства ЦАР – не утопия, а объективная необходимость, требующая преодоления бюрократических барьеров и мобилизации человеческого потенциала.

Ключевые слова: интеграция науки и образования, Центрально-Азиатский регион, научно-образовательное пространство, НИОКР, академическая мобильность, региональные инновации.

Введение

Актуальность сближения позиций и координации усилий по созданию в Центрально-Азиатском регионе (ЦАР) единого научно-образовательного пространства бесспорна в контексте реализации стратегического курса на имплементацию наших стран в глобальную экономику знаний. В эпоху экономики знаний, высоких технологий и инноваций именно синергия науки, образования и производства определяет конкурентоспособность государств. В Подготовленной ЮНЕСКО Аналитической записке «Высшее образование в Центральной Азии» отмечается: «Высшее образование рассматривается как решающий фактор экономического развития в четырёх странах Центральной Азии, которые взяли на себя обязательство перейти от экономики, основанной на природных ресурсах, к «обществу знаний» [1].

В этой связи перед научно-экспертным сообществом государств Центрально-Азиатского региона встаёт комплекс задач, связанных:

- во-первых, с выявлением перспектив и возможностей, которые открываются в результате создания инфраструктуры координации национальных моделей взаимодействия научно-исследовательских учреждений и образовательно-воспитательных структур ЦАР для приумножения и эффективного использования человеческого капитала, для повышения качества и обеспече-ния конкурентоспособности НИОКР на внутреннем и мировом рынке интеллектуальных продуктов, для интенсификации процесса коммерциализации достижений науки и технологических решений;

- во-вторых, с выявления приоритетов, механизмов, оптимальных организационных и институциональных структур формирования единого регионального научно-образовательного пространства;

- в-третьих, с определением рисков и барьеров, стоящих на пути конвергенции национальных моделей интеграции науки и образования, а также наиболее эффективных способов их преодоления.

Кроме того, возникает ряд особого рода задач, связанных с преодолением исторически сложившихся в Центрально-Азиатском регионе диспропорций в представительстве в системах науки и образования различных социальных страт и групп населения этих стран. В частности – с обеспечением гендерного равноправия в области науки и образования, с преодолением стереотипов и предрассудков относительно участия женщин в научно-исследовательской деятельности. Необходимо чётко определиться с тем, какой должна быть роль лидерства женщин-учёных в реализации научно-образовательного потенциала, накопленного нашими странами, для их достойного представительства и полноправного участия в процессах разработки и внедрения систем искусственного интеллекта, зелёной экономики, конвергентных НБИК-технологий и прочих инновационных, прорывных продуктов современной научно-технологической революции.

В статье обсуждается ряд ключевых аспектов решения перечисленных задач, детальная разработка которых потребует солидарных усилий ведущих представителей научного сообщества и ППС вузов наших стран.

Методы исследования

В исследовании проблемно-содержательных аспектов взаимодействия науки и образования использованы методы социально-философского анализа и науковедческого подхода. В анализе и оценке состояния и тенденций развития научно-образовательных инфраструктур стран ЦАР использованы официальные документы и данные мировой и региональной статистики. В сравнительном анализе национальных моделей интеграции науки и образования использованы теоретико-методологические разработки концепции региональных инновационных экосистем.

Условия и предпосылки координации подходов к взаимодействию науки и образования в странах Центральной Азии

Координация национальных моделей взаимодействия науки и образования в странах Центральной Азии и, в перспективе, формирование единого регионального научно-образовательного пространства ЦАР позволит создать плацдарм для решения ряда острых проблем, в том числе:

- унифицировать стандарты подготовки научных кадров для транснациональных проектов, в том числе в сфере энергетики, транспорта, ИТ-технологий;
- сократить дублирование исследований через кооперацию научно-исследовательских подразделений вузов (центров, лабораторий);
- создать сети оперативного обмена научной и образовательной информацией, сформировать банки знаний: научной и учебной литературы, методических материалов и т.д.;

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

• облегчить взаимное признание квалификаций и провести стандартизацию научно-образовательных программ. Следует отметить, что совсем недавно, в ноябре 2025 года Узбекистаном была ратифицирована Глобальная конвенция о признании квалификаций высшего образования. Но между странами ЦАР договорённости о взаимном признании дипломов до сих пор не достигнуто.

Для успешного продвижения проектов по согласованию, «притирке» друг к другу национальных систем взаимодействия науки и образования в странах ЦАР имеются необходимые условия и предпосылки. Можно сказать, что создание единого регионального научно-образовательного пространства в определённом смысле является его воссозданием. Имеется в виду, конечно, период существования единой советской системы образования, подготовки научных кадров и организации НИОКР. Разумеется, в наши дни реанимация советской системы бесперспективна и контрпродуктивна, но психологически учёные нашего региона, в особенности старшее поколение, вполне готовы к переходу к новым, единым форматам институционализации научно-исследовательской деятельности. Немаловажную роль играет и владение большинством учёных региона русским языком, что снимает языковые барьеры научной коммуникации. Молодое же поколение исследователей активно овладевает английским языком как «лингва франка» современной науки, бизнеса и высоких технологий.

Кроме того, перед нашими глазами есть успешный опыт создания единого европейского образовательного и научно-исследовательского пространства, на который следует ориентироваться при разработке собственных региональных проектов в этой сфере. В частности, на опыт внедрения европейских технологических платформ (ETPs) и создания кластеров так называемой «тройной спирали»: университет – бизнес – государство; на программу Horizon Europe, выделяющую гранты для трансграничных научно-образовательных команд и фокусирующейся на зелёных технологиях; на использование онлайн-платформ (Coursera, edX) для выравнивания возможностей доступа к знаниям. EUA (European University Association) может стать моделью для создания Центрально-Азиатской сети университетов и т.д.

При разработке этих проектов следует опираться на имеющий первостепенное, фундаментальное значение принцип, согласно которому наука по своей глубинной сути интернациональна. Учёный, конечно, является гражданином той или иной страны, но вместе с тем он является и гражданином всемирной «республики учёных», гражданство в которой подтверждается не паспортом, но качеством научных публикаций, результатами лабораторных экспериментов, признанием коллег. С национальными системами образования дело обстоит несколько сложнее, но в каждой из них необходимо решать задачи по формированию у обучающихся универсально значимых компетенций, знаний основ научных дисциплин, навыков творческого мышления, цифровой грамотности и т.д.

Следует сказать, что в решении задач институционального развития единого научно-образовательного пространства ЦАР на сегодняшний день создан серьёзный задел. В июне 2021 г. на конференции министров образования стран

Центральной Азии принята Туркестанская декларация о создании Центрально-Азиатского пространства высшего образования как зоны беспрепятственного перемещения студентов и ППС вузов для обучения, обмена опытом, участия в научных исследованиях с целью объединения научного, творческого, инновационного потенциала вузов ЦАР для решения стоящих перед странами региона проблем. В 2022 г. на форуме ректоров вузов стран ЦАР в г. Алматы было провозглашено создание Альянса вузов стран Центральной Азии как открытой диалоговой площадки по сближению и синхронизации систем высшего образования. Были подписаны двусторонние документы о сотрудничестве между 18 вузами Казахстана, 15 вузами Кыргызстана, 11 вузами Узбекистана и 7 вузами Таджикистана. В аналитическом докладе, подготовленном МНВО РК и Центром Болонского процесса и академической мобильности, отмечается: «Создание Центрально-Азиатского пространства высшего образования (ЦАПВО) сегодня является объективной необходимостью, обусловленной велением времени и полностью отвечающей коренным интересам наших народов» [2].

При этом следует подчеркнуть, что создание единого научно-образовательного пространства в странах Центрально-Азиатского региона не означает механическую унификацию национальных моделей взаимодействия науки и образования. Каждая из этих моделей имеет свои особенности, и задача заключается в имплементации этих различий в состав единой научно-образовательной инфраструктуры.

Казахстан с 2010 г. является участником Болонского процесса и в целом придерживается его принципов при налаживании международных научно-образовательных коллабораций. В подготовке научных кадров заметную роль играет программа «Болашак» – государственные стипендии для обучения и повышения научной квалификации в ведущих зарубежных научно-исследовательских центрах и образовательных учреждениях.

В Узбекистане акцент ставится на создание технопарков при вузах (например, Ташкентский IT-парк), введена обязательная коммерциализация 30% исследований, развивается сеть «школ для одарённых детей».

В Кыргызстане доминирует классическое университетское образование. Акцент в национальной системе Высшей школы ставится на подготовке специалистов в области экологии и биоразнообразия.

В Туркменистане осуществляется централизованное управление наукой через Академию наук. Приоритет отдаётся нефтегазовым технологиям и агроинженерии.

В Таджикистане при крайнем дефиците научных кадров высшей квалификации реализуются программы поддержки молодых учёных.

К общим чертам топологии научно-образовательного пространства стран Центрально-Азиатского региона можно отнести доминирование государственного финансирования; разрыв между вузами и бизнесом; слабую инфраструктуру коммерциализации НИОКР. К различиям – уровень открытости для международного сотрудничества; долю частного сектора в НИОКР; степень

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

автономии университетов. Казахстан и Кыргызстан внедрили независимую аккредитацию вузов. Казахстан первым вошёл в Болонский процесс. Кыргызстан и Таджикистан соответствуют стандартам Болонского процесса [1].

Разумеется, согласовать, найти компромиссное решение, а тем более консолидировать различные подходы к организации научно-образовательного пространства является нелёгкой задачей. Например, как было упомянуто выше, Казахстан имплементировал Болонскую систему в национальную систему Высшей школы, а Кыргызстан сохраняет классическую модель университетского образования. Россияне пытались развивать у себя эти две системы параллельно, но в итоге посчитали такой курс неэффективным и отказались от Болонской системы. Но именно для такого рода ситуаций нелинейности развития и сложности налаживания конструктивных взаимосвязей разработана и применяется концепция региональной инновационной экосистемы [3]. Несколько заостряя специфику принципов подхода к решению задач, стоящих перед субъектами управления учреждениями науки и образования, можно сказать, что интеграция региональных научно-инновационных экосистем достижима через инновационный подход к самим этим системам.

Сравнительный анализ моделей интеграции науки и образования в странах Центрально-Азиатского региона

При всех объективных сложностях, создание единого научно-образовательного пространства Центрально-Азиатского региона, как отмечалось в приведённой ранее цитате из Аналитической записки «Высшее образование в Центральной Азии», сегодня является объективной необходимостью, обусловленной велением времени и полностью отвечающей коренным интересам наших народов. Справедливость этого утверждения можно покрепить и данными статистики.

По процентной доли населения в возрасте 25 лет и старше, имеющего степень бакалавра или её эквивалент, Казахстан в мировом рейтинге занимает высокое 12-е место, значительно опережая другие страны Центрально-Азиатского региона [4]:

Казахстан	12-е место –	37,68% [2019 г.]
Кыргызстан	54-е место –	23,93% [2023 г.]
Узбекистан	87-е место –	16,85% [2022 г.]
Таджикистан	106-е место –	12,01% [2017 г.]
Туркменистан	121-е место –	9,59% [2022 г.]

В то же время по количеству учёных и исследователей на 1 млн жителей страны Казахстан и Узбекистан занимают близкие 71-е и 79-е место:

Казахстан	71 место	– 693 [2023 г.]
Узбекистан	79 место	– 542 [2023 г.]

По глобальному индексу инноваций в 2023 г. Казахстан занял 81-е место, и сразу вслед за ним расположился Узбекистан. В 2024 г. Казахстан поднялся на 78-е место. Даже если это и можно назвать «значительным рывком» [5],

перед нашими странами громоздится множество ступенек, по которым придётся подниматься к современному уровню инновационности НИОКР.

Обмен студентами и преподавателями вузами ЦАР, хотя это и предусмотрено в концепции единого Центрально-Азиатского пространства высшего образования, находится лишь в начальной стадии. По-прежнему основная масса студентов из Центральной Азии, получающих образование за рубежом, обучается в российских вузах. По данным за 2023 и 2024 гг. их численность составила [6]:

Казахстан	2023 г. – 79 тыс. чел.;	2024 г. – 83 тыс. чел.
Таджикистан	2023 г. – 71 тыс. чел.;	2024 г. – 65 тыс. чел.
Узбекистан	2023 г. – 56 тыс. чел.;	2024 г. – 63 тыс. чел.
Кыргызстан	2023 г. – 34 тыс. чел.;	2024 г. – 40 тыс. чел.
Туркменистан	2023 г. – 11 тыс. чел.;	2024 г. – 20 тыс. чел.

Очевидно, что для реального функционирования единого образовательного пространства ЦАР необходимо повышать привлекательность Центрально-Азиатских вузов для маршрутов академической трансграничной мобильности ППС и студентов этого региона.

При остроте множества вопросов, стоящих на пути интеграции научно-исследовательского пространства Центрально-Азиатского региона, главной проблемой остаётся крайне низкое финансирование НИОКР. По этому показателю позиции наших стран в мировом рейтинге выглядят, откровенно говоря, просто непристойно:

Расходы на НИОКР (процент ВВП) | Последний доступный год [7]:

Казахстан	122-е место – 0,14% [2023 г.]
Туркменистан	124-е место – 0,14% [2022 г.]
Узбекистан	125-е место – 0,13% [2023 г.]
Таджикистан	133-е место – 0,09% [2022 г.]
Кыргызстан	141-е место – 0,06% [2023 г.]

Чуть получше выглядят данные о доле в ВВП расходов на высшее образование (В Узбекистане большинство вузов функционирует на основе оплаты обучения студентами и не получают государственного финансирования) [1]:

Таджикистан –	0,52%
Казахстан –	0,25%
Кыргызстан –	0,18%

На низкое финансирование науки и высшего образования накладываются резкие различия в получении образования представителями разных экономических страт населения. Например, в Казахстане заканчивают высшее образование 15% студентов из беднейших страт населения против 72% обучающихся из наиболее обеспеченных слоёв.

Обращаясь к гендерному аспекту, следует отметить, что Казахстан вошёл в первую тройку стран, в которых доля женщин в науке превышает долю мужчин [8, с. 155]. В Узбекистане женщины составляют 48% всех учёных страны [9]. В целом же в мировой науке доля женщин составляет лишь 31,5%.

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

Среди казахстанских специалистов высшей научной квалификации женщины-доктора философии (PhD) составляют 50,8%, кандидаты наук – 54,5%, магистры – 61,1%.

О том, в каких отраслях науки заняты казахстанки, дают представление следующие данные статистики [10]:

- в сфере медицинских наук – 71%;
- в социальных науках – 62%;
- в области гуманитарных наук – 59%;
- в естественных науках – 53%;
- в сельскохозяйственных науках – 45%,
- в области инженерных разработок и технологий – 44%.

Таким образом, женщины-учёные в странах Центрально-Азиатского региона являют собой внушительную когорту, аккумулирующую и реализующую инновационный, творческий, духовно-интеллектуальный потенциал общества, и от них во многом, а по ряду параметров – и в решающей степени зависит то, насколько эффективно будут использованы возможности и преодолены барьеры регионального развития.

Заключение. Выводы и рекомендации

По итогам проведённого исследования можно сформулировать несколько общих выводов и научно-практических рекомендаций по координации национальных моделей взаимодействия высшего образования, науки, бизнеса и производства в странах Центральной Азии как одного из ключевых направлений продвижения регионального развития через интеграцию научно-инновационных экосистем:

- успешность функционирования научно-образовательных комплексов напрямую зависит от систематического повышения уровня научной и научно-педагогической квалификации, совершенствования профессиональной подготовки профессорско-преподавательского состава. В этой связи целесообразно создание регионального Центрально-Азиатского института повышения квалификации научных работников и ППС вузов;

- необходимо расширение перечня источников финансирования учебно-воспитательной, опытно-конструкторской и научно-исследовательской деятельности вузов – например, за счёт создания при вузах коммерческих подразделений, венчурных фондов, а также сотрудничества и партнёрства вузовских научно-образовательных подразделений с бизнес-сообществом, в том числе с субъектами регионального малого и среднего бизнеса, нуждающимися в использовании научных знаний и инновационных технологий. Стратегически важную роль способно сыграть создание Фонда научных исследований государств Центральной Азии для финансирования приоритетных научных исследований и разработок межгосударственного значения;

- значительный эффект можно ожидать от создания региональной инфраструктуры горизонтальных связей между научно-образовательными

комплексами вузов ЦАР, в том числе на основе создания локальных кластеров, ориентированных на трансферт научной информации, на основе создания совместных баз данных, совместных опытно-конструкторских бюро, виртуальных лабораторий для совместных экспериментов, онлайн-курсов по передовым технологиям (ИИ, нано- и биотехнологии и т.п.) и единым цифровым компетенциям, междисциплинарным коллаборациям и т.д.;

- в большинстве зарубежных стран наука сосредоточена в университетских научно-исследовательских и опытно-конструкторских центрах и лабораториях, или в научно-образовательных комплексах. Однако в нынешних условиях эффективная интеграция науки и образования в Центрально-Азиатском регионе через слияние вузов и НИИ проблематична в силу ряда причин. Главные из них – чрезмерная загруженность ППС вузов учебной работой; недостаточное финансирование вузовской науки, особенно в негосударственных вузах; малочисленность высококвалифицированных научных кадров на вузовских кафедрах. Присоединение научно-исследовательских, отраслевых, академических и т.д. институтов к вузам должно проводиться не в приказном порядке и не в общих для всей системы организационно-институциональных формах, но на основе совместно выработанных и согласованных всеми заинтересованными сторонами принципов, опыта пилотных проектов, изучения зарубежной практики и т.д.;

- к разработке кардинальных вопросов реформы научно-образовательной сферы стран Центрально-Азиатского региона нужно привлекать вузовскую и научную общественность, а не только работников национальных Министерств образования и науки. Приоритетным вектором развития реформы должно стать движение снизу вверх. При этом и сама система управления образованием и наукой должна стать более открытой, прозрачной, предсказуемой, отвечающей принципам и механизмам функционирования региональной инновационной экосистемы.

Формирование единого научно-образовательного пространства ЦАР – не утопия и прожектёрство, а практическая необходимость. У стран Центрально-Азиатского региона имеются в наличии:

- общая история и традиции тесного взаимодействия;
- молодые кадры и растущая доля женщин в науке;
- внутренние и внешние стимулы для интеграции.

Для решения комплекса задач по координации национальных моделей интеграции науки и образования в странах Центральной Азии предстоит, прежде всего:

1. Преодолеть бюрократические барьеры.
2. Создать инфраструктуру для горизонтального взаимодействия национальных моделей интеграции науки и образования.
3. Внедрить лучшие мировые практики с учётом региональной специфики.

Главный ресурс для эффективного решения этих задач – преподаватели, учёные, студенты, готовые работать на результат. Надо лишь использовать этот потенциал на полную мощность.

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

Список литературы

1 Аналитическая записка: Высшее образование в Центральной Азии [Электронный ресурс]. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377911_rus [дата доступа: 15.12.25].

2 Анализ образовательного рынка стран Центральной Азии и рекомендаций по развитию систем высшего образования Центральной Азии. [Электронный ресурс]. – URL: https://enic-kazakhstan.edu.kz/uploads/additional_files_items/170/file/analiz-obrazovatelnogo-rynka-stran-ca.pdf?cache=1682576071 [дата доступа: 18.12.25].

3 Василенко Е.В. Региональная инновационная экосистема как новый концепт региональных исследований // AlterEconomics. 2024. № 21 (4). С. 777–796. https://doi.org/10.31063/AlterEconomics/2024.21-4.7

4 Население с высшим образованием | Последний доступный год [Электронный ресурс]. – URL: https://statbase.ru/datasets/science-and-education/population-with-a-bachelors-degree/?ysclid=mie3y274pn344132000 [дата доступа: 19.12.25].

5 Тимур Ниталиев. Глобальный инновационный индекс объявлен в Казахстане [Электронный ресурс]. – URL: https://ulysmedia.kz/news/38962-globalnyi-innovatsionnyi-indeks-obiavlen-v-kazakhstane/ [дата доступа: 11.12.25].

6 Количество студентов из Центральной Азии в вузах России растёт // Интернет-портал СНГ [Электронный ресурс]. – URL: https://e-cis.info/news/569/122978/?ysclid=mie5a3b67m342204486 [дата доступа: 27.12.25].

7 Расходы на НИОКР (процент ВВП) | Последний доступный год [Электронный ресурс]. – URL: https://statbase.ru/datasets/science-and-education/research-and-development-expenditure/ [дата доступа: 19.12.25].

8 Национальный доклад по науке. Астана – Алматы, 2024. 268 с.

9 Елена Ким. Половина узбекских учёных – женщины // Курсив. 11 февраля 2025 г. [Электронный ресурс]. – URL: https://uz.kursiv.media/2025-02-11/polovina-uzbekskih-uchenyh-zhenshhiny/?ysclid=mie2mgjrd6733088280 [дата доступа: 19.12.25].

10 Женщины в науке: доступность, возможности и перспективы в Казахстане // Казинформ. 16 Февраля 2023 г. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.inform.kz/ru/zhenschiny-v-nauke-dostupnost-vozmozhnosti-i-perspektivy-v-kazahstane_a4036623 [дата доступа: 21.12.25].

Transliteration

1 Analiticheskaya zapiska: Vysshee obrazovanie v Tsentral’noi Azii [Analytical note: Higher education in Central Asia] [Electronic resource]. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377911_rus [access date: 15.12.25].

2 Analiz obrazovatel’nogo rynka stran Tsentral’noi Azii i rekomendatsii po razvitiyu sistem vysshego obrazovaniya Tsentral’noi Azii [Analysis of the educational market of Central Asian countries and recommendations for the development of higher education systems in Central Asia]. [Electronic resource]. – URL: https://enic-kazakhstan.edu.kz/uploads/additional_files_items/170/file/analiz-obrazovatelnogo-rynka-stran-ca.pdf?cache=1682576071 [access date: 18.12.25].

3 Vasilenko E.V. Regional’naya innovatsionnaya ekosistema kak novyi kontsept regional’nykh issledovanii [Regional innovation ecosystem as a new concept of regional research] // AlterEconomics. 2024. No. 21 (4). P. 777–796. https://doi.org/10.31063/AlterEconomics/2024.21-4.7

4 Naselenie s vysshim obrazovaniem | Poslednii dostupnyi god [The population with higher education | The last available year]. [Elektronnyi resurs]. – URL: https://statbase.ru/datasets/science-and-education/population-with-a-bachelors-degree/?ysclid=mie3y274pn344132000 [access date: 19.12.25].

5 Timur Nitaliev. Global'nyi innovatsionnyi indeks ob"yavlen v Kazakhstane [The Global Innovation Index has been announced in Kazakhstan] [Electronic resource]. – URL: https://ulysmedia.kz/news/38962-globalnyi-innovatsionnyi-indeks-obiavlen-v-kazakhstane/ [access date: 11.12.25].

6 Kolichestvo studentov iz Tsentral'noi Azii v vuzakh Rossii rastet [The number of students from Central Asia in Russian universities is growing] // CIS Internet Portal [Electronic resource]. – URL: https://e-cis.info/news/569/122978/?ysclid=mie5a3b67m342204486 [access date: 27.12.25].

7 Raskhody na NIOKR (protsent VVP) | Poslednii dostupnyi god [R&D expenditures (percentage of GDP) | The last available year] [Electronic resource]. – URL: https://statbase.ru/datasets/science-and-education/research-and-development-expenditure/ [access date: 19.12.25].

8 Natsional'nyi doklad po nauke [National Science Report]. Astana – Almaty, 2024. 268 p.

9 Elena Kim. Polovina uzbekskikh uchenykh – zhenshchiny [Half of Uzbek scientists are women] // Kursiv. February 11, 2025 [Electronic resource]. – URL: https://uz.kursiv.media/2025-02-11/polovina-uzbekskih-uchenyh-zhenshhiny/?ysclid=mie2mgjrd6733088280 [access date: 19.12.25].

10 Zhenshchiny v nauke: dostupnost', vozmozhnosti i perspektivy v Kazakhstane [Women in science: accessibility, opportunities and prospects in Kazakhstan] // Kazinform. February 16, 2023 [Electronic resource]. – URL: https://www.inform.kz/ru/zhenschiny-v-nauke-dostupnost-vozmozhnosti-i-perspektivy-v-kazahstane_a4036623 [access date: 21.12.25].

Финансирование

Данное исследование профинансировано Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (Грант № BR28713047 «Искусственный интеллект и этика социальной справедливости: концептуальное осмысление возможностей и рисков в процессах модернизации общества в Казахстане»).

Вклад авторов. З.К. Шаукенова внесла вклад в разработку концепции исследования, анализ материалов и подготовку рукописи к публикации.

Шаукенова З.К.

Орталық Азия елдеріндегі ғылым мен білім берудің интеграциясының ұлттық модельдерін үйлестіру: міндеттері, басымдықтары, мүмкіндіктері, кедергілері

Аңдатпа. Мақалада бірыңғай өңірлік ғылыми білім беру кеңістігін қалыптастырудың негізгі шарты ретінде Орталық Азия өңірі (ОАӨ) елдеріндегі ғылым мен білім беру интеграциясының ұлттық модельдерін үйлестіру проблемасы қарастырылады. Зерттеудің өзектілігі ОАӨ мемлекеттерінің ресурстарға бағытталған экономикадан «білім қоғамына» көшу қажеттілігіне байланысты, бұл ғылым, білім және өндіріс синергиясын қажет етеді. Осы саладағы келісілген саясатсыз аймақ елдері жаһандық білім экономикасында тиімді бәсекеге түсе алмайды. Бұл мақалада міндеттерге (кадрларды даярлау стандарттарын біріздендіру, зерттеулердің қайталануын қысқарту, білім алмасу желілерін құру, біліктіліктерді өзара тану); басымдықтарға (көлденең байланыстарды қалыптастыру, бюджеттен тыс қаржыландыру көздерін тарту, технологиялар трансфертін

дамыту); мүмкіндіктерге (өзара іс-қимылдың жалпы тарихы, ғылымдағы әйелдердің өсіп келе жатқан үлесі, интеграцияның сыртқы ынталандырулары); Орталық Азия елдеріндегі ғылым мен білім берудің интеграциясының ұлттық модельдерін үйлестірудегі кедергілерге (ҒЗТКЖ-ны төмен қаржыландыру, жоғары оқу орындары мен бизнес арасындағы алшақтық, білім беру модельдеріндегі айырмашылықтар, бюрократиялық кедергілер) талдау жасалынады. Әлеуметтік-философиялық талдау мен ғылыми әдіс, сондай-ақ әлемдік және өңірлік статистика деректері негізінде Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан, Тәжікстан және Түрікменстандағы ғылым мен білім интеграциясының ұлттық модельдеріне салыстырмалы талдау жүргізіледі. Осы модельдердің ортақ белгілері (мемлекеттік қаржыландырудың үстемдігі, ҒЗТКЖ-ның әлсіз коммерциялануы) және айырмашылықтары (халықаралық ынтымақтастық үшін ашықтық деңгейі, ҒЗТКЖ-дағы жеке сектордың үлесі, жоғары оқу орындарының автономия дәрежесі) анықталды. Зерттеудің негізгі қорытындыларына мыналар жатады: ПОҚ біліктілігін арттырудың өңірлік Орталық Азия институтын құру қажеттілігі; ғылым мен білім беруді қаржыландыру көздерін кеңейтудің маңыздылығы (венчурлік қорлар, бизнеспен әріптестік); көлденең байланыстар инфрақұрылымын (кластерлер, бірлескен Деректер базалары, виртуалды зертханалар) қалыптастыру перспективасы; реформаларды әзірлеуге ғылыми қауымдастық пен ЖОО тартудың маңыздылығы. Мақалада ғылым мен білім беруді интеграциялаудың ұлттық модельдерін үйлестірудің нақты тетіктері ұсынылған: өңіраралық қорларды құрудан бастап аймақтық ерекшеліктерді ескере отырып, үздік әлемдік тәжірибелерді енгізуге дейін. ОАӨнің бірыңғай ғылыми – білім беру кеңістігін қалыптастыру утопия емес, бюрократиялық кедергілерді еңсеруді және адам әлеуетін жұмылдыруды талап ететін объективті қажеттілік екендігі атап өтілді.

Түйін сөздер: ғылым мен білімнің интеграциясы, Орталық Азия өңірі, ғылыми-білім беру кеңістігі, ҒЗТКЖ, академиялық ұтқырлық, өңірлік инновациялар.

Shaukenova Z.

Coordination of national models of science and education integration in Central Asian countries: tasks, priorities, opportunities, barriers

Abstract. The article discusses the problem of coordinating national models of integration of science and education in the countries of the Central Asian region (CAR) as a key condition for the formation of a unified regional scientific and educational space. The relevance of the study is due to the need for the transition of the Central Asian states from a resource-based economy to a "knowledge society", which requires the synergy of science, education and production. Without a coordinated policy in this area, the countries of the region will not be able to compete effectively in the global knowledge economy. The paper analyzes: objectives (unification of training standards, reduction of duplication of research, creation of knowledge exchange networks, mutual recognition of qualifications); priorities (formation of horizontal links, attraction of extra-budgetary sources of financing, development of technology transfer); opportunities (common history of interaction, growing share of women in science, external incentives for integration); barriers (low R&D funding, gap between universities and businesses, differences in education models, bureaucratic obstacles) to coordinating national models of science and education integration in Central Asian countries.

Based on socio-philosophical analysis and a scientific approach, as well as data from world and regional statistics, a comparative analysis of national models of integration of science and education in Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan and Turkmenistan is carried out. Both the common features (the dominance of state financing, weak commercialization of R&D)

and the differences (the level of openness to international cooperation, the share of the private sector in R&D, the degree of autonomy of universities) of these models have been identified. The main conclusions of the study include: the need to create a regional Central Asian institute for advanced training of teaching staff; the importance of expanding sources of financing for science and education (venture funds, partnership with business); the prospect of forming an infrastructure of horizontal links (clusters, joint databases, virtual laboratories); the importance of involving the scientific and university community in the development of reforms. The article suggests specific mechanisms for coordinating national models of science and education integration: from the creation of interregional funds to the introduction of the best international practices, taking into account regional specifics. It is emphasized that the formation of a unified scientific and educational space of the Central Asian Republic is not a utopia, but an objective necessity that requires overcoming bureaucratic barriers and mobilizing human potential.

Keywords: integration of science and education, Central Asian region, scientific and educational space, R&D, academic mobility, regional innovations.

Поступила: 15.01.2026
Принята:14.02.2026

IRSTI 09.00.30 https://doi.org/10.48010/2026.1/1999-5911.13

CULTURAL ADAPTATION OF KAZAKHS AND KYRGYZ: FROM TRADITIONAL SOCIETY TO MODERN CIVILIZATION

[1]A. Gappassova, [2]R. Stamova, [3]M.K. Kakhimzhanova*, [4]T.M.Sadykova
[1,3,4]S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University (Astana, Kazakhstan)
[2] A.A. Altymyshbaev Institute of philosophy, law and socio-political researches of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic (Bishkek, Kyrgyzstan)
[1]aimana-84@mail.ru, [2]stamrah@mail.ru, [3]rita_k79@mail.ru, [4]storgyn@mail.ru

[1]А.Г. Гаппасова, [2]Р.Д. Стамова, [3]М.К. Кахимжанова, [4]Т.М. Садыкова
[1,3,4]С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті (Астана, Казахстан)
[2]Қырғыз Республикасының Ұлттық Ғылым академиясы, А.А.Алтмышбаев атындағы философия, құқық және әлеуметтік-саяси ғылымдар институты (Бішкек, Қырғызстан)
[1]aimana-84@mail.ru, [2]stamrah@mail.ru, [3]rita_k79@mail.ru, [4]storgyn@mail.ru

***Citation**:* Gappassova A., Stamova R., Mambetova A. Cultural Adaptation of Kazakhs and Kyrgyz: from Traditional Society to Modern Civilization // Al-Farabi. – 2026. – Vol. 24. No.1 (93). – P. 169-184.

Abstract. This article examines the stages of civilizational transformation of the traditional societies of the Kazakh and Kyrgyz peoples, as well as the changes that occurred under conditions of modernization. Initially, the nomadic Eurasian civilization, due to its openness, prepared these peoples to assimilate elements of other cultures, laying the groundwork for subsequent transformations. The first significant phase of modernization began with the adoption of Islam, which influenced the social and cultural organization of society. Major changes occurred during the Russian Empire and Soviet periods, drawing the region into processes of globalization and leading to profound civilizational transformations. The Soviet government eliminated the nomadic way of life, introduced new legal and political institutions, established an industrial base, and promoted urbanization, thus laying the foundation for the formation of a mass society. Particular attention is given to the impact of mass culture on ethnic values, as well as to the contradictions between the need to preserve traditions and adapt to modern life. The authors emphasize the ability of Kazakhs and Kyrgyz to integrate external elements while maintaining their own cultural identity. In conclusion, the article highlights the importance of combining the preservation of traditional values with innovation for sustainable cultural development in the context of globalization.

Keywords: globalization, modernization, civilizational transformation, traditional society, nomadic civilization, Kazakhs, Kyrgyz, traditional values, mass culture.

* Author-correspondent: M.K. Kakimzhanova, rita_k79@mail.ru

Introduction

In the historical context, traditional societies represent worlds that exist in a distinct, decelerated rhythm of time. Their stability is ensured by centuries-old traditions, sacred norms, and an unbreakable connection to the natural cycle, which makes them highly resistant to change. Against this backdrop, the nomadic civilizations of the Kazakhs and Kyrgyz appear as a unique phenomenon. For centuries, they managed to preserve their cultural code not through isolation, but through their very mobility. The boundless steppe expanses of Eurasia served not as a wall, but as a buffer, allowing these peoples to avoid direct and destructive external pressures, thereby safeguarding the core of their identity, language, and worldview.

However, this self-sufficiency did not imply cultural isolation. On the contrary, the nomadic civilization, situated at the crossroads of great trade routes and geopolitical interests, was always open to dialogue. It absorbed and creatively reinterpreted elements of a wide variety of cultures. This shaped a distinctive, synthetic type of mentality, endowed with internal flexibility and an ability to adapt-qualities that became decisive in subsequent eras of radical change.

This work is devoted to the study of the profound transformations that have altered the traditional way of life of the Kazakh and Kyrgyz peoples. The article examines two key modernization projects that fundamentally changed their civilizational trajectory. The first was the gradual adoption of Islam, which integrated the steppe peoples into the global context of the Muslim world, enriching their culture with new spirituality and ethics. The second-and most comprehensive-stage was their incorporation into the Russian Empire and later the Soviet Union. This period was marked not merely by cultural influence, but by a complete restructuring of socio-economic foundations: the forced transition to a sedentary lifestyle, industrialization, the introduction of secular education, and the creation of new political institutions.

Today, at a new turn in history, following the attainment of independence, Kazakhstan and Kyrgyzstan have faced the challenges of a third, globalization-driven stage. The collapse of the Soviet system left an ideological vacuum, giving rise to complex processes: on the one hand, there has been a revival of archaic clan-based structures; on the other, society has come under the powerful influence of global mass culture. The aim of this work is to trace this complex path, analyze the consequences of each stage of modernization, and reflect on the current position of these nations, which are seeking their own path of development balancing the preservation of national identity with their inevitable participation in the shaping of a global civilization.

Methodology

This study employs a comprehensive interdisciplinary approach, integrating comparative-historical, cultural, and civilizational analyses. The comparative-historical method enables the tracing and comparison of modernization processes among the Kazakh and Kyrgyz peoples, identifying their common stages, forms,

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

and outcomes. The civilizational approach allows for the examination of Kazakh and Kyrgyz societies as a distinct «nomadic Eurasian civilization». Particular attention is paid to the study of culture as a key factor in social development. The analysis considers external influences-most notably, the Russian cultural tradition and Soviet ideology which have shaped the traditional values, legal system, and public consciousness of the Kazakhs and Kyrgyz. The research is grounded in the principles of a systemic approach and historicism, which have enabled a holistic examination of the processes of modernization and cultural transformation within Kazakh and Kyrgyz societies.

Genesis of identity: early stages of kazakh and kyrgyz modernization

Traditional societies in world history change, as is known, exceptionally slowly. However, that they do not experience a long and significant external cultural influence from people or peoples who have primarily overcome the state stage of traditional society. As for the Kazakhs and Kyrgyz, they managed for a long historical time, mainly due to relatively free spaces and harsh living conditions in these spaces, to avoid such influence and thus preserve their original culture and mentality. Owing to specific historical circumstances, the Kazakh and Kyrgyz peoples remained largely detached from regional processes and cultural globalization throughout significant historical periods. On the other hand, since the Kazakhs and Kyrgyz, constantly moving across vast spaces, have never been in complete isolation from other peoples, their nomadic civilization developed independently while, over a long historical period, absorbing certain features of the cultures and traditions of neighboring peoples. This, in our opinion, has, to some extent, prepared them at least at the mental level, for a positive perception of many elements of other peoples' cultures at the present stage of development. In other words, the nomadic Eurasian civilization contained something that, in principle, can be defined as universalist beginnings, which later allowed and currently allow Kazakhs and Kyrgyz to perceive and absorb elements of other cultures relatively quickly and painlessly while preserving their own original culture and its essential elements.

A rather vivid and convincing example of how quickly and painlessly Kazakhs and Kyrgyz can perceive new cultural samples and forms is, in particular, the fact that new cultural forms and values introduced into the Kazakh cultural soil by representatives of Russian culture in the XIX and early XX centuries were promoted in the proposals and statements of a number of Kazakh educators. Chokan Valikhanov, Abai Kunanbaev and Ybyrai Altynsarin advocated a significant change in the basis of the country's economy - nomadic cattle breeding - through constant rationalization and gradual transition to sedentary life, as well as the development of agriculture, crafts, industry and trade. Having raised the issue of transformation of Kazakh society, enlighteners insisted on gradual and non-violent transformation processes. Thus, Ch. Valikhanov noted: «In our time, the most important and close for the people are considered to be economic and social reforms, directly related to the vital needs of the people, and political reforms are allowed as a means to carry out the necessary economic reforms, because each

person separately and all mankind collectively strives in its development ... to improve its material well-being ... Any reform, which has the purpose of public welfare, only then can achieve the intended goal, without being subjected to various accidents, to the development of the Kazakh society...» [1, p. 319].

The change of traditional forms of life took place earlier and is currently taking place, as already mentioned, in the form of modernization, which is a process of complete or partial change of the social system to accelerate development. Kazakhs and Kyrgyz, due to historical circumstances and geographical conditions, have gone through the same stages and forms of modernization, the first of which was the stage of modernization associated with the adoption of Muslimism by Kazakhs and Kyrgyz. This process began and ended in both our peoples at approximately the same time. However, by adopting the new faith and abandoning their former beliefs, the Kazakhs and Kyrgyz left many elements of their former beliefs, mainly related to certain customs, rites and rituals. The adoption of Muslimism by the Kazakh and Kyrgyz peoples was undoubtedly a significant step forward in terms of changing mentality and adapting to the changing world.

On the other hand, at the modern stage of modernization, as many facts testify, of all contemporary world religions, Islam and, accordingly, the people who preach the Muslim religion are the most difficult and slow to be transformed. This stage of modernization of traditional Kazakh and Kyrgyz society was in general, completed. But its results were, in fact, fundamental, as Kazakhs and Kyrgyz became part of the Muslim world and civilization, which quite noticeably affects the nature of modernization and the process of involvement of our peoples in global civilization.

In the 19th and early 20th centuries, Kazakhs and Kyrgyz underwent the eastern stage of modernization associated with the adoption of Islam by Kazakhs and Kyrgyz. The second stage was the Russian and Russian-Soviet stage, which began practically from the moment of the annexation of Kazakh and Kyrgyz territories to the Russian Empire. It should be emphasized that this annexation for both our peoples meant, in fact, their involvement in the process of globalization and the formation of global civilization. On the other hand, the involvement of Kazakhs and Kyrgyz in Russian culture and civilization led to their most significant civilizational changes. The decisive factor in the nature and extent of the influence of the Russian people and its culture on the traditional Kazakh and Kyrgyz cultures was the fact that Russia at the time of the entry of our peoples into the empire stood at a much higher stage of socio-economic development.

Before proceeding to the analysis of the nature of the impact on the traditional Kazakh and Kyrgyz civilization and the Russian culture, which, being the culture of the imperial people, was synthetic in nature, i.e. included many elements of different cultures, both Western and Eastern, let us draw attention to the fact that cultures, due to the very human nature, have the property of competing with each other, as a result of which we can observe many precedents of absorption in the history of mankind If we turn, for example, to the history of Rome, we can recall the emergence, as a result of profound transformations, of French, Spanish, Portuguese and other Romanesque cultures, which are varieties of Roman culture, the synthesis of local Celtic, Basque, Spanish and other cultures with Latin.

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

In connection with the introduction of Russian culture into Kazakh and Kyrgyz culture, let us cite the thought of the famous Russian geopolitician and philosopher A.I. Dugin that «The political affirms, preserves, and changes the value systems of society. The political does not create value systems. Value systems come into the political sphere from other spheres. But never makes a value system - religion, culture, everyday life, customs, art, intellectual activity, beliefs, myths, rituals, rites, patterns of behaviour, etc. - does not become dominant in society bypassing the Political» [2, p. 49]. On the other hand, the «Political», invading «foreign territories», strives to establish its own domination on these territories, and for this purpose, as a rule, it uses the whole arsenal of means available to it, and these include «religion, culture, everyday life, customs, art, intellectual activity, beliefs, myths, rituals, rites, patterns of behaviour, etc.» - In a word, culture, understood in this case in the broadest sense of the word.

By expanding its own territories, the Russian Empire realized its own goals and solved geopolitical tasks, but in order to gain a full foothold in the newly acquired territories, it had to establish itself culturally, which in practice could mean mainly the absorption and assimilation of other cultures. A number of circumstances determined the specific means of realizing this task and the intensity of absorption. For example, the specificity of the absorbed culture, the political situation, the size of the assimilated ethnos, etc., were determined by a number of circumstances. Depending on the specific situation, they took different forms, but they never changed their real content, as well as the final actual goal.

The change of the socio-economic system in Russia in 1917, which made significant adjustments in virtually all spheres of the socio-political and economic life of the state, did not change its strategic objective related to the intention to establish its own domination of all lands it considered its own.

The invasion of Russian culture into the sphere of Kazakh and Kyrgyz culture initially implied the displacement and replacement of their own. This was no longer a matter of principle but only of time and specific means, which had to be tied to the current situation. The change of regime in the Russian state, of which Kazakhstan and Kyrgyzstan became a part, did not mean a change of the general political line of the state and its doctrine, which had been formalized over many centuries. «The doctrine of Moscow as the Third Rome became the ideological basis for the formation of the Moscow kingdom» points out N.A. Berdyaev. The kingdom was gathered and formed under the symbolism of the messianic idea. The search for the true kingdom is characteristic of the Russian people throughout its history. Belonging to the Russian kingdom was determined by the confession of the true Orthodox faith. In precisely the same way, belonging to Soviet Russia, to the Russian communist kingdom, will be determined by the confession of the orthodox communist faith» [3, p. 9].

After the October Revolution of 1917, only the means changed, according to the new political situation. In Russia, which had lost in the First World War, all the already underdeveloped democratic institutions were curtailed, the institution of private property was abolished, and liberal values were declared bourgeois and replaced by communal, collectivist ones, as a result of which the state became absolute. «One could make a comparison» writes N.A. Berdyaev, «between Peter and Lenin, between the

coup d'état of Peter and the coup d'état of Bolsheviks. The same rudeness, violence, imposition of known principles on the people from above, the same discontinuity of organic development, the denial of traditions, the same etatism, hypertrophy of the state, the same creation of a privileged bureaucratic layer, the same centralism, the same desire to dramatically and radically change the type of civilization» [3, p. 12].

Nevertheless, as Kyrgyz researcher Li Yu.V. notes in his article, «there is one significant difference between the Petrine and Bolshevik reforms: Peter created a new bureaucratic apparatus, and with it a new state, on the old social base and did not fundamentally change relations and forms of ownership, unlike the Bolsheviks, who began their transformations in full accordance with the idea of building a socialist state with the destruction of the institution of private property, which necessarily led to the eradication of entire social strata and to radical changes in the cultural life of the state and in public consciousness» [4, p. 63].

In connection with the revolutionary transformations in Russia, one more critical circumstance should be pointed out. «Russian communism is difficult to understand» wrote N.A. Berdyaev, «because of its double character. On the one hand, it is a phenomenon of the world and internationally, and on the other hand, it is the phenomenon of Russia and the nation. The Russian people in their mental structure people of the East. Russia is the Christian East, which the West strongly influenced for two centuries and assimilated all Western ideas in its upper cultural layer» [3, p. 46].

The features of the Russian people indicated by N.A. Berdyaev are fundamentally important for analyzing and reliably describing the cultural processes that took place in the Soviet Union, of which both our republics were a part. The certain belonging and at the same time the thorniness of Russian culture between East and West gave it a universal character, at least to a certain extent.

In Russia after the revolution, the state, due to radical socio-economic transformations, became, as in the East, omnipotent. But the paradox of the situation was that the technical superiority of the West and its close proximity, which, given Russia's rather perceptible technical lag, could have fatal consequences for it, up to the destruction of its statehood, forced the Russian state to intensively develop science and technology or, in other words, not to abandon under any circumstances the dynamic component of culture. As a matter of fact, the generalization of the means of production after the revolution was carried out to accelerate social and economic processes. Dynamism was thus an end in itself, but intensive development had to be realized by oppressive methods. Thus, the static and deeply conservative nomadic civilization of Kazakhs and Kyrgyz found itself inside the dynamic Russian civilization.

The Soviet system is usually defined as totalitarian. Totalitarianism is dominated by one official ideology, which is shaped by a ruling party headed by a leader. The party is fused with the state apparatus. Inevitably, an absolute concentration of power is established, which unites (in the absence of independent justice) the legislative and executive powers in one body. On the basis of state ownership of the means of production and subsoil, extreme centralism in management is established, establishing control over all spheres of public and private life of citizens [5]. Culture under totalitarianism inevitably becomes an object of special control and tutelage by the state.

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

The fierce and uncompromising struggle between capitalist and socialist states forced both sides to use the entire arsenal of means at their disposal, and culture, the elements of which are not only material objects but also a system of values, public and private ideals, and ideology, was the most important of them. In addition, socialist states, having introduced an equalized system of wages and depriving the population of economic incentives to work, had to use extra-economic forms of coercion to work on a large scale, and culture had a special role to play here.

In Soviet society, not only was the primacy and superiority of public interests over private interests proclaimed from the outset, but it was also persistently implemented by the state. The point is that the primacy of public interests is an attributive feature of traditional society, which, for this reason, did not contradict communist morality, which, as is well known, is based on collectivist principles. On the other hand, the imperative for accelerated economic development, driven by the hostile environment of leading capitalist countries, strongly stimulated the expansion of the Soviet education system and its spread among the population. This represented one of the most striking contradictions of Soviet culture and its socio-economic structure. While the state, as an integral component of this structure, sought to control all social and political life and restrict individual autonomy, it simultaneously promoted mass education. In this context, the «Russian communist kingdom» in the words of N.A. Berdyaev, used internationalism as a powerful instrument of both domestic and foreign policy. But mainly internal policy, which had as its ultimate goal the complete cultural assimilation of non-Russian peoples into Russian culture, which would become even more synthetic, but would nevertheless retain its basic elements and distinctive features, and most importantly - the language, within which the actual ethnic consciousness is formed, and with it, to a large extent, the original, natural spirit of the people.

Thus, in terms of assimilative purposes and processes, only the forms of exposure and absorption of other cultures changed after the fall of tsarism, but not the principle itself. And besides, the pace of the absorption process changed significantly, which should be emphasized, since the pace of transformations taking place within the new, introduced culture was and is one of the most important features. The material means of accelerating social time is developed industry, and the Soviet state tried to create it everywhere to the best of its ability, believing that a unified industrial base, which largely stimulated the migration of the Slavic part of the country's population to the national republics, would accelerate the formation of a unified culture, and with it, inevitably, the assimilation processes. However, it should be borne in mind that no modern state is possible without a sufficiently developed industry and its corresponding infrastructure. The absence of industry or even its underdevelopment is tantamount in the modern world to the loss not only of economic independence but also, in fact, of political sovereignty. Not to mention the fact that people in today's world in conditions of industrial backwardness can be deprived not only of the usual, but also of elementary conveniences. They are either doomed to subsistence or seek to migrate out of the country, and once settled in another state, they quickly lose many of their ethnic traits in the new culture.

Modern civilizational changes in Kazakhstan and Kyrgyzstan are mainly associated with the rapid introduction of so-called mass culture into the culture of our peoples. The paradox and ambiguity of the situation lies in the fact that mass culture, despite the fact that it itself represents something aesthetically helpless, stupid, almost vulgar, vulgar, vulgar, alien to developed taste and high ideals of humanity (not for nothing did H. Ortega y Gasset write in his time about the dehumanization of art), is generated by forces that are not directly related to the phenomena of aesthetics and are themselves neutral in relation to them. Moreover, these forces - industry and all that is connected with it - can well be characterized as positive. Without them, the further development of mankind is not possible at all. We, like the majority of the peoples of the world who do not belong to the West, which has created and spread all the forms of mass culture that exist today all over the world, are attracted mainly not by its aesthetic and ethical values, but by technical achievements, which not only make life much easier, but also generally create normal conditions for human life. But it turns out that it is impossible to adopt and make use of these technical possibilities in practice without the value systems, which are themselves generated by these technical means, «sticking» to them. This is the paradox and at the same time the tragedy of the development of culture, which, obeying the rigid logic of the development of human intellect, which constantly expands human capabilities, eventually comes to the negation of its original ethnic forms.

As for the Soviet stage of the development of Kazakh and Kyrgyz Eurasian civilization and culture, it was at this stage that the most significant and far-reaching changes occurred to our peoples and their culture, which constitutes the core of civilization. Firstly, thanks to purposeful political, economic and social measures, in a historically short time the Soviet authorities managed to eliminate nomadic forms of life and economy, which were least suited for state-building. It is obvious that in the conditions of state existence the culture of an ethnos develops according to different laws than in the conditions of nomadic life. Moreover, it develops in a different rhythm and pace. Secondly, the Soviet legal system was introduced into state and public practice, and then into public consciousness, which, despite all its shortcomings, was much more effective than the system of customary law. It should be noted that the system of law is the most important element of the culture of the people, to a tangible extent influencing the nature and speed of its evolution. Thirdly, in Kazakhstan, Kyrgyzstan, with considerable financial, economic, and personnel assistance from the metropolis, a relatively developed industry and agricultural system with appropriate infrastructure or, in other words, an economic base, and with it a social base capable of self-reproduction. Fourthly, in parallel with industry, all the main political, social and administrative institutions were created, which, along with the education system and other components of social and cultural life, set the vector for the development of culture as a whole. In both our republics, cities have emerged, which are not only a symbol, a sign, but also the Centre, the real basis of the modern mass society with its inherent and inevitable mass culture. Urbanization and mass culture are two absolutely interrelated and mutually conditioning elements of modern civilizational development. It is in industrialized cities that the fullest development of modern democratic liberal values and the whole set of

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

political and social institutions and economic forms corresponding to them, which are of historically Western origin, was possible.

Geographically, the territory of both Kazakhstan and Kyrgyzstan is located on the border of the most significant modern civilizations. Moreover, geography has played one of the decisive roles in the fate of our peoples, who, possessing many specific features, not belonging entirely to any of the frontier civilizations and being relatively small in number, in principle can follow any path of civilizational development. External circumstances played a decisive role here. At a certain point in history, the Russian Empire became the most powerful force for Kazakhs and Kyrgyz.

As soon as Russia began to develop science and technology intensively and successfully, the same thing began to happen to it from the point of view of the evolution of civilization and culture as in the West. Rapid industrial growth was possible and, of necessity, was accompanied by the growth of the population of cities, which could maintain its normal existence only by intensifying production, and with it intensifying the production of culture itself, inevitably giving it a mass character. Russia thus followed the West in principle, but not because it wanted to, but because of the internal logic of development itself. The West, due to historical circumstances, was ahead of all other civilizations in its technical development at a certain historical interval of the development of mankind, as a result of which mass culture is inevitably associated with Western culture. In fact, the West has imposed on the majority of the peoples of the world its own dynamics of development, which is simultaneously the dynamics of the globalization process and the formation of global civilization.

Although in the Soviet Union, with its super-centralized economic and political system and the absence of market mechanisms, art and culture did not fit entirely into the system of commodity-money relations, this did not deprive them of their mass character. Mass culture is not determined by the dominance of purchase and sale relations in society. Its essence is its mass character, which is more quickly achieved through purchase and sale relations, but is not determined by the latter.

In a context where mass culture is driven by the pursuit of maximum profit, the simplified models it continuously and widely reproduces influence people in such a way that they themselves begin to simplify. As a result, art - like any phenomenon of an aesthetic nature - shifts from the realm of the spiritual to that of consumption, while individual consciousness is transformed to the point where, in the words of F. Beigbeder, «a person becomes homo consommatus - a consumer» [6, 304 p.].

The phenomenon of massiveness has formal signs, that is, it is observable, it is accessible to the eye, it can be seen. And all assurances that it does not exist, only on the grounds that a certain social structure and conditions are allegedly not favourable to its emergence, are groundless if we see them with our own eyes. J. Ortega y Gasset wrote in this regard: «Perhaps the best way to approach this historical phenomenon is to trust our eyesight and to identify the feature of the modern world that first catches our eye. It is easy to name, though not so easy to explain - I speak of the growing pandemonium, the herding, the universal overcrowding. Cities are overcrowded. Houses are overcrowded. Hotels are overcrowded. ... Is there anything simpler, more familiar than the obvious» [7, p. 44]?

Were not all these symptoms and external features also characteristic of Soviet society? True, they were not external features of Kazakh and Kyrgyz ethnic society, most of which in Soviet times lived in rural areas and existed essentially according to the laws of the rural community. But it is quite obvious that the first, but the most significant blow to traditional society and its corresponding traditional ethnic culture was dealt in Soviet times. And the blow was dealt precisely in the direction of giving it the features of mass culture.

It should be noted that long before the Soviet era, the nomadic societies of the Kazakhs and Kyrgyz possessed their own distinctive forms of mass culture. These included oral epic traditions, large-scale ritual performances, collective celebrations (such as Nauryz, wedding and memorial ceremonies), as well as traditional games and competitions that brought together large groups of people and served an important integrative function. This form of «mass culture» was organically connected to the nomadic way of life, the natural cycle, and the system of clan and tribal relations.

The Soviet period marked a radical transformation of these forms. The ideological principle of «culture that is national in form but socialist in content» assumed the preservation of the external elements of traditional culture while profoundly altering their meaning. Mass festivities and rituals were standardized, stripped of their sacred character, and transformed into tools of socialist indoctrination. Oral traditions were replaced by new channels of cultural influence: state - run clubs, theaters, cinema, the printed press, radio, and television - that created a unified cultural space.

On the other hand, it should be borne in mind that the seventy-year period of civilizational transformation of the traditional ethnic culture was not complete or, rather, was not complete. The state paternalism characteristic of the Soviet political and economic system, as well as the residence of the overwhelming majority of Kazakhs and Kyrgyz in rural areas contributed to a certain preservation of the old way of life in rural areas. The preservation of the traditional rural way of life contributed to the preservation of certain institutional forms based on the communal structure of the villagers, which was permeated by blood ties. The rural community, whose internal relations were built on the principles of a large family, supplied «cadres» to the local authorities, which naturally fit into the general system of state bodies, which, again due to the existing political culture, were entrusted with patronage and paternalistic duties and functions. The immigrant Russian-speaking population, which organized political institutions on different principles and a different system of relations, constituted the majority only in the cities. In the periphery, the rural community formed a common system genetically linked to local tribal and regional clan roots, which to a greater or lesser extent remained latent throughout the territory of both our republics. As a result, the archaic of traditional Kazakh and Kyrgyz society were combined with new elements introduced from outside. It was assumed that the latter would eventually displace many traditional elements of ethnic culture that could not fit into the new cultural industrial «landscapes». Indeed, under the new conditions, ever wider sections of the indigenous population were able to assimilate elements of the new culture. It should be noted that, despite the fact that the Soviet system failed to complete the modernization of traditional society, it still created

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

certain material, spiritual and cultural prerequisites for the transition of this society to a new cultural and civilizational state. Thus, a peculiar symbiosis of modernism and archaic and, accordingly, traditional and mass culture was created. And although elements of the latter were present mainly in the form of inclusions, the problem of the disintegration of traditional society and deep transformations of ethnic Kazakh and Kyrgyz cultures became a matter of time rather than principle. We do not claim that traditional society and its corresponding culture have already become a part of history or that this will happen in the foreseeable future. This process may take longer, but if we evaluate it from the perspective of historical time, this time will not seem like a long time. The ideas of democracy, civil society, market economy and many others, which, in principle, are in demand in modern Kazakhstan and Kyrgyzstan, are the basis of modern culture, and the embodiment of these ideas in reality leads with necessity to the establishment of a new culture, which is mass culture in the modern world. The point, of course, is not in the attractiveness of these ideas and the culture that accompanies them, but in the material means by which this culture is established in people's lives and consciousness, and in the broad opportunities that materially developed culture offers. However, until the material means of the new culture are created, we will have a symbiosis of cultures in which, depending on a set of conditions, elements of the original ethnic and mass cultures will be represented in different proportions, and, if we take into account the modern globalization processes, elements of the latter will eventually prevail over elements of the former due to the enormous material superiority of states where mass culture has already established itself as dominant.

Sociocultural transformations in the post-soviet era

After the collapse of the USSR and the removal from power of the Communist Party, whose actions were based on communist principles and ideas, not only an ideological but also a political and cultural vacuum emerged in Kazakhstan and Kyrgyzstan. Although the new political forces claimed to be committed to democratic ideas and values, in reality they could only rely on what the cultural soil that produced them could provide.

The resulting structural, cultural and ideological vacuum in our republics was quickly filled by the traditional system of values based on kinship relations and ties. In the recent period of the history of Kazakhstan and Kyrgyzstan, a renaissance of the kin system was observed, which, adapting to the new conditions of statehood, acquired the features of regionalism. It would be naive or overly optimistic to expect anything different from what has actually happened. The Western liberal rationalist value system and its corresponding economic relations and political-administrative institutions could only establish themselves here if there were certain cultural prerequisites, among which the material part was and is of decisive importance.

From the cultural point of view, it is in the system of tribal relations, which accompanied both our ethnos practically throughout its history, that the identity and independence of Kazakhs and Kyrgyz as an ethnos have been preserved for thousands of years. The fundamental principle of such relations, as is known, was the preservation

of identity, independence and material well-being of the tribe, clan and tribes by preserving traditions, responsibility of the clan for the deeds and fate of the kin, care for the upbringing of capable offspring, mutual help and mutual assistance of kin. The absence of common statehood among Kazakhs and Kyrgyz for many centuries made the defense of the independence and integrity of the clan or tribe a matter for tribal associations themselves. History shows that only those nomadic pastoralists, including Kazakhs and Kyrgyz, managed to preserve their ethnic independence and integrity who most consistently adhered to the principles of the clan in the absence of statehood.

At the present stage of modernization, as many facts testify, of all modern world religions, Islam and, accordingly, the people preaching the Muslim religion are the most difficult and slow to be transformed. However, let us say that the ability of a people or a group of peoples united by any essential feature to rapid cultural and spiritual transformation cannot be characterized as a positive or, on the contrary, a negative trait. In this case, we are talking not only about a certain context within which specific cultural and spiritual changes take place but mainly about the fact that too rapid transformations in this sphere may be unacceptable, as they may undermine the spiritual and value bases of society's existence, thus disorienting it and dooming it to degradation and disappearance, at least as spiritually and essentially integral and valuable. A reasonable dose of conservatism in such circumstances may prove salutary for society. On the other hand, the inability to adjust to the rapidly changing reality carries a real danger of becoming dependent on external forces in the form of other communities that find in themselves the ability to accelerate development. Finding a reasonable balance between conservatism and the innovative component of culture is a task that all Muslim states, including Kazakhstan and Kyrgyzstan, are solving. However, the ability to do so is determined by a number of objective circumstances and prerequisites. The Muslim world is characterized by a typical number of traits that define its attitude to the innovative component of culture and its adaptive capacity. Thus, it is believed that of all modern world religions, the Muslim one is the most conservative and, therefore, the least able to perceive the innovative component of culture.

Many peoples of Islam are resisting the process of globalization in one form or another, especially when it comes to their value system. Virtually all Muslim peoples are characterized by a commitment to traditional institutions and values. S. Filatov writes the following in connection with Muslims' rejection of globalization: «One gets the impression that if globalization touches some root, deep aspects of life in Muslim societies, a reaction of rejection, embedded in the very genetic code of their culture, boils up in them» [8, p. 20]. L. Syukiyainen, an authoritative Russian expert on Islamic law, points out that the peoples professing Islam reject not science and technology as such and the innovative elements of culture accompanying them, but what certain circles and states try to introduce into the cultural soil in addition to technology. «Muslims» he writes, «see the essence of globalization primarily in the imposition of Western standards on them not only in technological, information and economic fields but also in the fields of culture, politics and law, including the foundations of the construction and functioning of state power and human rights» [9, p. 126].

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

According to A.A. Ignatenko, an authoritative specialist in the field of Islam, «many contemporary problems associated with Islam are largely due to the conflict between the needs of modernization and Islamic traditions, which have become a brake on progress» [10, p. 142]. On the other hand, the conflict «between the needs of modernization and Islamic traditions» is not only a source of tension, but also one of the central contradictions faced by the Muslim world (where traditionalism is still very strong) in the process of globalization, which in many respects is identical to the process of modernization. Of all modern world religions, Islam is more rooted in traditional structures than anywhere else, and for this reason, Islam has the highest inertia and, naturally, is less amenable to internal transformation than other world religions. Objectively, Islam, as well as its followers, is not predisposed to modernization, as the latter has a destructive effect on traditional forms of life and, with them, the original culture. Globalization significantly intensifies the process of cultural contacts and exchanges, in the course of which many traditional forms of life and ways of thinking inevitably disappear. The process of globalization has a pronounced tendency towards the unification of cultures and the formation of a global civilization.

Conclusion

The history of the Kazakh and Kyrgyz peoples is a testament to their profound cultural plasticity - a trait that has enabled them to navigate successive waves of transformational change. From the syncretism of steppe Islam to the paradoxical nation-building of the Soviet era and the current dialogue with globalization, these societies have consistently demonstrated an ability to absorb, adapt, and synthesize external elements while striving to preserve the core of their cultural identity.

Each stage of transformation has left its indelible mark. The nomadic past laid a foundation of openness and adaptability. Islamization wove the region into the global Muslim civilization, enriching its spiritual and intellectual life. Russian and Soviet modernization, despite its unprecedented brutality and trauma, created the institutional frameworks of modern nations - with defined borders, mass education, and an urbanized society. Finally, the post-Soviet period has confronted these young nations with the necessity of charting their own course in a complex and interconnected world.

Today, Kazakhstan and Kyrgyzstan face the central challenge articulated in the initial thesis: to find a sustainable balance between preserving the deeply rooted values of their heritage and embracing the innovations necessary to thrive in the 21st century. This is not a simple choice between past and future, but a complex process of creative synthesis. The ability to successfully manage the tension between tradition and modernity, between local identity and global integration, will be the defining feature of their future civilizational trajectory. Their historical experience demonstrates that they possess the necessary cultural resource for this task a capacity for adaptation and synthesis, which is, in fact, their principal legacy.

List of references

1 Valikhanov Ch. The Russians in Central Asia. – Stanford, CA: E. Stanford Press, 1865. - 552 p.

2 Дугин А.Г. Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционных обществ. Дисс. … док. полит. наук. – Ростов-на-Дону, 2004. – 346 с.

3 Berdiaev N.A. Origin of Russian Communism. – Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1959. - 92 p.

4 Ли Ю.В. Культурная трансформация кыргызского этноса в советский период истории // Проблемы современной науки и образования. – 2017. – №18 (100). – С. 61-65.

5 Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права. – М: Юрист, 2004. - 245 с.

6 Beigbeder F. 9.99. - UK.: Macmillan, 2002. – 304 p.

7 Ortega y Gasset, J. The Revolt of the Masses. – U.K.: Taylor & Francis, 2021. - 142 p.

8 Малашенко А., Филатов С. Религия и глобализация на просторах Евразии. - М.: Неостром, 2009. – 343 с.

9 Сюкияйнен Л. Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость? // Россия и мусульманский мир. – 2008. – №10. – С. 125–142.

10 Игнатенко А.А. Слово и дело (о многовековом противостоянии суннитов и шиитов) // Россия в глобальной политике. – 2009. – №2. – С. 141–144.

Transliteration

1 Valikhanov Ch. The Russians in Central Asia. - Stanford: E. Stanford Press, 1865. - 552 p.

2 Dugin A.G. Transformacija politicheskih struktur i institutov v processe modernizacii tradicionnyh obshhestv [Transformation of Political Structures and Institutions in the Process of Modernization of Traditional Societies]. Diss. … dok. polit. nauk. – Rostov-na-Donu, 2004. – 346 s.

3 Berdiaev N.A. Origin of Russian Communism. - Michigan: University of Michigan Press, 1959. - 92 p.

4 Li Ju.V. Kul'turnaja transformacija kyrgyzskogo jetnosa v sovetskij period istorii [Cultural Transformation of the Kyrgyz Ethnos During the Soviet Period of History] // Problemy sovremennoj nauki i obrazovanija. – 2017. – №18 (100). – S. 61-65.

5 Matuzov N.I., Mal'ko A.V. Teorija gosudarstva i prava [Theory of State and Law]. – M: Jurist, 2004. - 245 s.

6 Beigbeder F. 9.99. - UK.: Macmillan, 2002. – 304 p.

7 Ortega y Gasset, J. The Revolt of the Masses. – U.K.: Taylor & Francis, 2021. - 142 p.

8 Malashenko A., Filatov S. Religija i globalizacija na prostorah Evrazii [Religion and Globalization in the Eurasian Space]. - M.: Neostrom, 2009. – 343 s.

9 Sjukijajnen L. Islamskaja politiko-pravovaja kul'tura i demokratizacija v musul'manskom mire: konflikt ili sovmestimost? [Islamic Political and Legal Culture and Democratization in the Muslim World: Conflict or Compatibility] // Rossija i musul'manskij mir. – 2008. – №10. – S. 125–142.

10 Ignatenko A.A. Slovo i delo (o mnogovekovom protivostojanii sunnitov i shiitov) [Word and Deed: On the Centuries-Long Confrontation Between Sunnis and Shiites] // Rossija v global'noj politike. – 2009. – №2. – S. 141–144.

Author Contributions: **A. Gappassova**, developed the research concept and study design and was responsible for the methodology and the main analysis; oversaw data accuracy, drafted the core manuscript, and completed the final revision for submission. **R. Stamova**, contributed to the collection, selection, and systematization of materials and data; provided input on refining the empirical section, verified references, and contributed to manuscript review and editing. **M.K. Kakimzhanova, T.M. Sadykova,** participated in the study and assisted with structuring the data and presenting the results; contributed to the final revision and formatting of the manuscript.

Гаппасова А.Г., Стамова Р.Д., Кахимжанова М.К., Садыкова Т.М.

Культурная адаптация казахов и кыргызов: от традиционного общества к современной цивилизации

Аннотация. В статье анализируются этапы цивилизационной трансформации традиционных обществ казахов и кыргызов, а также изменения, произошедшие в условиях модернизации. Первоначально кочевая евразийская цивилизация благодаря своей открытости способствовала подготовке этих народов к восприятию элементов других культур, что создало основу для последующих преобразований. Первая значимая фаза модернизации начинается с принятия ислама, который оказал влияние на социальную и культурную организацию общества. Основные изменения происходят в период Российской империи и Советского Союза, вовлекая регионы в процессы глобализации и приводя к глубоким цивилизационным трансформациям. Советская власть ликвидировала кочевой образ жизни, внедрила новые правовые и политические институты, создала промышленную базу и стимулировала урбанизацию, что стало фундаментом для формирования массового общества. Особое внимание уделяется влиянию массовой культуры на этнические ценности и анализу противоречий между необходимостью сохранения традиций и адаптацией к современной жизни. Авторы подчёркивают способность казахов и кыргызов интегрировать внешние элементы, одновременно сохраняя собственную культурную идентичность. В заключение делается вывод о важности сочетания сохранения традиционных ценностей с инновациями для устойчивого культурного развития в условиях глобализации.

Ключевые слова: глобализация, модернизация, цивилизационная трансформация, традиционное общество, кочевая цивилизация, казахи, кыргызы, традиционные ценности, массовая культура.

Гаппасова А.Г., Стамова Р.Д., Кахимжанова М.К., Садыкова Т.М.

Қазақтар мен қырғыздардың мәдени бейімделуі: дәстүрлі қоғамнан қазіргі өркениетке дейін

Аңдатпа. Мақалада қазақтар мен қырғыздардың дәстүрлі қоғамдарының өркениеттік трансформациясының кезеңдері қарастырылады, модернизация жағдайындағы орын алған өзгерістері зерттеледі. Бастапқыда көшпелі еуразиялық өркениет өзінің ашықтығының арқасында бұл халықтарды басқа мәдениеттердің элементтерін қабылдауға дайындады. Модернизацияның алғашқы маңызды кезеңі исламды қабылдаудан басталады. Негізгі өзгерістер Ресей империясы және кеңес кезеңдерінде орын алды, бұл аймақты жаһандану процестеріне тартып, іргелі өркениеттік өзгерістерге әкелді. Кеңес өкіметі көшпелі өмір салтын жойып, жаңа құқықтық және саяси институттарды енгізді, өнеркәсіптік базаны құрып, урбанизацияны ынталандырды. Бұл

бұқаралық қоғамның қалыптасуына негіз болды. Сонымен қатар, бұқаралық мәдениеттің этникалық құндылықтарға әсері талданып, дәстүрлерді сақтау мен заманауи өмірге бейімделу қажеттілігі арасындағы басты қайшылықтар анықталады. Авторлар қазақтар мен қырғыздардың сыртқы элементтерді өздеріне сіңіре отырып, өз мәдениетін сақтау қабілетіне баса назар аударады. Жаһандану жағдайындағы тұрақты мәдени даму үшін дәстүрлі құндылықтарды сақтау және инновацияны үйлестірудің маңыздылығы туралы қорытынды жасалады.

Түйін сөздер: жаһандану, модернизация, өркениеттік трансформация, дәстүрлі қоғам, көшпелі өркениет, қазақтар, қырғыздар, дәстүрлі құндылықтар, бұқаралық мәдениет.

Received 30.04.2025
Accepted 14.02.2026

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Аскерхан Нургулан - Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, PhD докторант

Аубакирова Салтанат Советовна – Торайгыров университет, кафедра философии и социальных наук, PhD, ассоциированный профессор

Барлыбаева Гаухар Гинаядовна – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, қауымдастырылған профессор

Борецкий Олег Михайлович - Казахский национальный университет им. аль-Фараби, кандидат философских наук, ассоциированный профессор.

Гаппасова Айман Галымжановна - С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті, гуманитарлық ғылымдар магистрі, аға оқытушы,

Дагарова Жанар Умиржановна - Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, PhD докторант

Досхожина Жанат Мэлсовна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, PhD

Жанабаева Динара Мухтаровна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, PhD

Кахимжанова Маргарита Кабдулақызы – С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті, Философия кафедрасы, философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

Каратышканова Кымбат Рахметовна - Школа гуманитарных наук, Международный университет туризма и гостеприимства, кандидат философских наук, исполняющая обязанности доцента

Карипбаев Байжол Искакович - Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор-зерттеуші

Катчекова Шинар Ердаиновна - Западно-Казахстанский университет имени М. Утемисова, старший преподаватель образовательной программы по подготовке учителей изобразительного искусства и дизайна в школе, моды и дизайна

Кельдинова Айман Бауржановна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, научный сотрудник, PhD докторант

Кожамжарова Майра Жанайдаровна – Торайгыров университет, кафедра философии и социальных наук, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Коянбаева Гульнара Ромсеитовна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, кандидат философских наук

Қоңырбаева Күлсия Магражқызы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Мадалиева Жаныл Каиржановна – Казахский национальный педагогический университет им. Абая, кандидат философских наук, ассоциированный профессор

Манасова Мира Манасовна - Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, PhD, ассоциированный профессор

Мейрманов Аманжол Досжанович - Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Мулдашева Гульнара Болатовна - Западно-Казахстанский университет имени М. Утемисова, старший преподаватель, кандидат философских наук образовательной программы «Социальные науки»

Нусипова Гульнара Игенбаевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, ведущий научный сотрудник, PhD

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нұрышева Гүлжихан Жұмабайқызы - Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нысанбаев Әділет – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан университеті, PhD докторант

Омарова Гүлнар Сейіткәрімқызы - ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Пак Юлия Вячеславовна - Западно-Казахстанский университет им. М. Утемисова, старший преподаватель образовательной программы по подготовке учителей изобразительного искусства и дизайна в школе, моды и дизайна

Рахметова Жазира Әкітайқызы - ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, гуманитарлық ғылымдар магистрі

Сагадат Есенкелдиулы Муса - Восточно-Казахстанский университет им. С. Аманжолова, PhD докторант

Саги Ернур - Торайгыров университет, магистр социальных наук

Сагикызы Аяжан – Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор

Садыкова Торғын Мейрханқызы – С.Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті, Философия кафедрасы, гуманитарлық ғылымдар магистрі, аға оқытушы

Садуов Бекзат Нуралиевич - Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, кандидат философских наук

Салимова Райгуль Сабыровна - Торайгыров университет, PhD

Севальников Андрей Юрьевич - Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник, доктор философских наук

Стамова Рахат Дуйшембуевна - Қырғыз Республикасының Ұлттық Ғылым академиясы, А.А.Алтмышбаев атындағы философия, құқық және әлеуметтік-саяси ғылымдар институты, философия ғылымдарының докторы, профессор

Танатарова Махаббат - Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Тасболат Асылтай Ғалымжанұлы - ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

Тлеуханов Нуржан Сагинович - Западно-Казахстанский университет им. М. Утемисова, старший преподаватель, кандидат философских наук образовательной программы «Социальные науки»

Чермухамбетов Ерлан Нұрмұхаметұлы - Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD докторант

Шаукенова Зарема Каукеновна - Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, главный научный сотрудник, академик НАН РК, доктор социологических наук, профессор

Швыдко Алексей Александрович - Университет международного бизнеса им. К. Сагадиева, кандидат философских наук, ассоциированный профессор.

OUR AUTHORS

Askerkhan Nurgulan - Ye.A. Buketov Karaganda National Research University, PhD student

Aubakirova Saltanat – Toraighyrov University, Department of Philosophy and Social Sciences, PhD, Associate Professor

Barlybayeva Gaukhar – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor

Boretsky Oleg - Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Gappassova Aiman - Senior Lecturer, Master of Humanities, S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University

Dagarova Zhanar - Karaganda University named after Academician E.A. Buketov, PhD student

Doskhozhina Zhanat - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Leading Researcher at the Center for World and Kazakh Philosophy, PhD

Kakhimzhanova Margarita – S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University, Department of Philosophy, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Karatyshkanova Kymbat - School of Humanities, International University of Tourism and Hospitality, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Karipbayev Baizhol - Ye.A. Buketov Karaganda National Research University, Doctor of Philosophical Sciences, Research Professor

Katchekova Shinar - M.Utemisov West Kazakhstan University, Senior Lecturer of the Educational Program for Training Teachers of Fine Arts and Design at School, as well as Specialists in Fashion and Design.

Keldinova Aiman – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Researcher, PhD student

Konyrbayeva Kulsia - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies SC MSHE RK, Leading Researcher, Candidate of Philosophical Sciences

Koyanbaeva Gulnara – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Candidate of Philosophical Sciences

Kozhamzharova Mayra – Toraighyrov University, Department of Philosophy and Social Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Madalieva Zhanyl – Abay Kazakh National Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Manassova Mira - Karaganda University named after Academician E.A. Buketov, PhD, Associate Professor

Meyrmanov Amanzhol - Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Muldasheva Gulnara - M. Utemisov West Kazakhstan University, senior lecturer, candidate of philosophical sciences of the educational program “Social Sciences”

Musa Sagadat - Sarsen Amanzholov East Kazakhstan University, PhD student

Nurmuratov Serik – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Director of the Center for World and Kazakh Philosophy, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Nurysheva Gulzhikhan - Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Nussipova Gulnara – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Leading Researcher, PhD

Nyssanbayev Adilet – S. Amanzholov East Kazakhstan University, PhD student

Omarova Gulnar - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MSHE RK, Leading Researcher, Candidate of Philosophical Sciences

Pak Yuliya - M.Utemisov West Kazakhstan University, Senior Lecturer of the Educational Program for Training Teachers of Fine Arts and Design at School, as well as Specialists in Fashion and Design

Rakhmetova Zhazira - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Master of Humanities

Saduov Bekzat - Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, candidate of Philosophical Sciences

Sagi Yernur - Toraighyrov University, Master of Social Sciences

Sagykyzy Ayazhan - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Sadykova Torgyn – S. Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University, Department of Philosophy, Master of Humanities, Senior Lecturer

Salimova Raigul - Toraighyrov University, PhD

Sevalnikov Andrey - Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Doctor of Philosophical sciences

Stamova Rakhat - A.A. Altymyshbaev Institute of philosophy, law and socio-political researches of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Doctor of Philosophy, Professor

Shaukenova Zarema - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Chief Researcher, Academician NAS RK, Doctor of Sociological Sciences, Professor

Shvydko Aleksey - K. Sagadiev University of International Business, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

Tanatarova Makhabbat - Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Tasbolat Asyltay - Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Senior Researcher, PhD

Tleukhanov Nurzhan - M.Utemisov West Kazakhstan University, senior lecturer, candidate of philosophical sciences of the educational program for the training of teachers of art and design, fashion and design specialists at school

Zhanabayeva Dinara – Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Leading Researcher at the Center for World and Kazakh Philosophy, PhD

Chermukhambetov Erlan - Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

CONTENT

KAZAKH PHILOSOPHY IN THE STREAM OF HISTORY

Askerkhan N., Karipbayev B.I.
The continuity of Abu Nasr al-Farabi's legacy with the work of Abai Kunanbayev.....3
Sagykyzy A., Musa S.E., Meyrmanov A.D., Zhanabayeva D.M., Doskhozhina Zh.M.,
The Origins of Humanistic Ideas in the Kazakh Worldview 15
Konyrbayeva K.M., Omarova G.S., Nyssanbayev A., Chermukhambetov E.N.
The Relevance of the Philosophical Reflections of the "Zar Zaman"
Poets in the Contemporary Socio-Cultural Context.....34
Dagarova Zh.U., Saduov B.N., Karatyshkanova K.R., Manassova M.M.
A Comparative Analysis of the Concept of Fate in the Philosophical
Pursuits of Contemporary Kazakh Thinkers.....47

METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF SCIENCE

Sevalnikov A.Y.
Logos, Number, and Nature: the Philosophical and Theological Origins
of Early Modern Science.....61
Nurysheva G.Zh., Tanatarova M.K.
Metaphysical Preconditions of Scientific Realism: Classical and .
ContemporaryPerspectives.....74
Boretsky O.M., Shvydko A.A.
Does Artificial Intelligence Need Philosophy? (On the Metaphysics
of Philosophical Education).....88

PHILOSOPHY OF IDENTITY

Nurmuratov S.E., Barlybayeva G.G., Tasbolat A.G., Rakhmetova Zh.A.
Methodological foundations of the philosophical research of the phenomenon
of multiple identity.....102
Koyanbayeva G.R., Keldinova A.B., Nussipova G.I., Madalieva Zh.K.
Multiple identity in contemporary Kazakhstani society: philosophical foundations
and value orientations.....115

CULTURE. VALUES AND INTERCULTURAL COMMUNICATION

Kozhamzharova M.Zh., Aubakirova S.S., Salimova R.S., Sagi E.
Tolerance as a sociocultural universal.....130
Muldasheva G.B., Tleukhanov N.S., Katchekova Sh.E., Pak Y.V.
The Semiosphere as an indicator of Anthropo-Socio-Culturogenesis:
a philosophical analysis.....143
Shaukenova Z.K.
Coordination of national models of science and education integration
in Central Asian countries: tasks, priorities, opportunities, barriers.....156
Gappassova A.G., Stamova R.D., Kakhimzhanova M.K, Sadykova T.M.
Cultural Adaptation of Kazakhs and Kyrgyz: from Traditional Society
to Modern Civilization.....169

Our Authors.....185

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ ЖӘНЕ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Бас редактор: ***Сағықызы Аяжан,*** философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы, Қазақстан),

Бас редактордың орынбасары: ***Нұрмұратов Серік Есентайұлы,*** философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері (Алматы, Қазақстан),

Жауапты редактор: ***Нүсіпова Гүлнар Игенбайқызы,*** PhD, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Алматы, Қазақстан).

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ МҮШЕЛЕРІ

Құрманғалиева Ғалия Құрманғалиқызы, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан); ***Сейтахметова Наталья Львовна,*** ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы, Қазақстан); ***Барлыбаева Гаухар Ғиназатқызы,*** ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан); ***Кәріпбаев Байжол Ысқақұлы,*** Бөкетов атындағы ҚарМУ, философия ғылымдарының докторы, профессор (Қарағанды, Қазақстан); ***Мейрбаев Бекжан Берікбайұлы,*** Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент (Алматы, Қазақстан); ***Қадыржанов Рүстем Қазақбайұлы,*** ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы, Қазақстан); ***Масалимова Әлия Рымғазықызы,*** Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясының вице-президенті, философия ғылымдарының докторы, профессор (Астана, Қазақстан); ***Құрманалиева Айнұр Дүрбелеңқызы,*** Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің діntану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы, Қазақстан); ***Качеев Денис Анатольевич,*** А. Байтұрсынов атындағы Қостанай мемлекеттік университетінің қауымдастырылған профессоры, философия ғылымдарының кандидаты (Қостанай, Қазақстан); ***Сырғақбаева Ақмарал Сәлімжанқызы,*** Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің философия және саясаттану факультетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы, (Алматы, Қазақстан); ***Досхожина Жанат Мәлсқызы,*** ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және діntану институтының жетекші ғылыми қызметкері, PhD (Алматы, Қазақстан); ***Смирнов Андрей Вадимович,*** Ресей Ғылым академиясы Философия институты директорының бірінші орынбасары, РҒА академигі, философия ғылымдарының докторы (Мәскеу, Ресей); ***Лазаревич Анатолий Аркадьевич,*** Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры , философия ғылымдарының кандидаты (Минск, Беларусь); ***Козырев Алексей Павлович,*** Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің философия факультетінің деканы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент (Мәскеу, Ресей); ***Қирабаев Нұр Серікұлы,*** РҒА корреспондент мүшесі, философия ғылымдарының докторы, РУДН университетінің профессоры (Мәскеу, Ресей); ***Кныш Александр,*** Мичиган университетінің профессоры (Энн-Арбор, АҚШ); ***Мехди Санаи,*** Тегеран университеті ректорының Ресей және Еуразия бойынша кеңесшісі, саяси ғылымдарының докторы (Тегеран, Иран); ***Мамедзаде Ильхам Рамиз оглу,*** Әзербайжан ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының докторы (Баку, Әзербайжан); ***Хейл Генри,*** Дж. Вашингтон университетінің профессоры (Вашингтон, АҚШ); ***Шынай Бюлент,*** Улудаг университетінің профессоры, PhD (Бурса, Түркия); Шермұхамедова Нигинахон Арслановна, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің әлеуметтік ғылымдар факультеті, «Философия және руханият негіздері» кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор (Ташкент, Өзбекстан); ***Фэн Юйцзянь,*** профессор, Фудань университеті, Халықаралық зерттеулер институтының директорының орынбасары (Шанхай, Қытай); ***Скарантино Лука Мария*** ф и - лософия докторы, профессор (Милан, Италия); ***Чжан Байчунь,*** Бейжің педагогикалық университетінің діntану кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор (Пекин, Қытай)

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және діntану 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 17.02.2026 ж. берілді. Басуға 15.03.2026 ж. қол қойылды.
Таралым 130 дана. Форматы 70x100$^{1}/_{16}$. Есепті баспа табағы 11,25.

Отпечатано в типографии ИП «Quick Print»
г. Алматы, Алмалинский район, ул. Толе би, 113.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ И РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Главный редактор: ***Сағықызы Аяжан,*** главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан).

Заместитель главного редактора: ***Нурмуратов Серик Есентаевич***, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан).

Ответственный редактор: ***Нусипова Гульнар Игенбаевна***, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, PhD (Алматы, Казахстан).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Курмангалиева Галия Курмангалиевна, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, ассоциированный профессор (Алматы, Казахстан); ***Сейтахметова Наталья Львовна,*** главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК (Алматы, Казахстан); ***Барлыбаева Гаухар Гинаядовна,*** главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, ассоциированный профессор (Алматы, Казахстан); ***Карипбаев Байжол Искакович,*** КарУ им. А.Букетова, доктор философских наук, профессор (Караганды, Казахстан); ***Мейрбаев Бекжан Берикбаевич,*** декан Факультета философии и политологии КазНУ им.аль-Фараби кандидат философских наук, ассоциированный профессор (Алматы, Казахстан); ***Кадыржанов Рустем Казахбаевич,*** главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан); ***Масалимова Алия Рымгазиевна,*** вице-президент Академии государственного управления при Президенте Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор (Астана, Казахстан); ***Курманалиева Айнура Дурбелиновна,*** заведующая кафедрой религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан); ***Качеев Денис Анатольевич,*** КРУ им. А. Байтурсынова кандидат философских наук, доцент (Костанай, Казахстан); ***Сыргакбаева Акмарал Салимжановна,*** профессор Факультета философии и политологии КазНУ им.аль-Фараби, доктор философских наук, (Алматы, Казахстан); ***Досхожина Жанат Мэлсовна,*** ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, PhD (Алматы, Казахстан); ***Смирнов Андрей Вадимович,*** Первый заместитель директора Института философии РАН академик РАН, доктор философских наук (Москва, Россия); ***Лазаревич Анатолий Аркадьевич,*** директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук (Минск, Беларусь); ***Козырев Алексей Павлович,*** декан Факультета философии МГУ им.М.В. Ломоносова.кандидат философских наук, доцент (Москва, Россия); ***Кирабаев Нур Серикович,*** член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор РУДН (Москва, Россия); ***Кныш Александр,*** профессор Мичиганского университета (г. Энн-Арбор, США); Мехди Санаи, советник ректора Тегеранского университета по России и Евразии, доктор политических наук (Тегеран, Иран); ***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 Улудаг, PhD (Бурса, Турция); Шермухамедова Нигинахон Арслоновна, заведующая кафедрой «Философии и основы духовности» факультета социальных наук Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, доктор философский наук, профессор, (Ташкент, Узбекистан); ***Фэн Юйцзянь,*** профессор, заместитель директора Института международных исследований, Фуданьский университет (г. Шанхай, Китай); ***Скарантино Лука Мария,*** доктор философии, профессор (Милан, Италия); ***Чжан Байчунь,*** заведующий кафедрой религиоведения Пекинского педагогического университета доктор философии, профессор (Пекин, Китай)

Учредитель:

Республиканское государственное предприятие на праве хохяйственного 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 17.02.2026 г. Подписано в печать 15.03.2026 г.
Тираж 130 экз. Формат 70x100$^{1}/_{16}$. Уч.изд.л. 11,25.

Отпечатано в типографии ИП «Quick Print»
г. Алматы, Алмалинский район, ул. Толе би, 113.

EDITORIAL BOARD AND EDITORIAL COUNCIL:

Chief Editor: ***Sagikyzy Ayazhan,*** Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Almaty, Kazakhstan).

Deputy Chief Editor: ***Nurmuratov Serik,*** Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Almaty, Kazakhstan).

Executive Editor: ***Nusipova Gulnar,*** Leading Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, PhD (Almaty, Kazakhstan).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

Kurmangaliyeva Galiya, Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan); ***Seytakhmetova Natalia,*** Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NAS RK (Almaty, Kazakhstan); ***Barlybaeva Gauhar,*** Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan); ***Karipbaev Baizhol,*** KarU named after A. Buketov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Karaganda, Kazakhstan); ***Meyrbaev Bekzhan,*** Dean of the Faculty of Philosophy and Political Science of the Al-Farabi Kazakh National University, PhD, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan); ***Kadyrzhanov Rustem,*** Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Almaty, Kazakhstan); ***Masalimova Aliya,*** Vice President of the Academy of Public Administration under the President of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Astana, Kazakhstan); ***Kurmanalieva Ainura,*** Head of the Department of Religious Studies and Cultural Studies at the Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Almaty, Kazakhstan); ***Kacheev Denis,*** Baitursynov KRU, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (Kostanay, Kazakhstan); ***Syrgakbaeva Akmaral,*** Professor of the Faculty of Philosophy and Political Science of the Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, (Almaty, Kazakhstan); ***Doskhozhina Zhanat,*** Leading Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of CS MSHE RK, PhD (Almaty, Kazakhstan); ***Smirnov Andrey,*** First Deputy Director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophical Sciences (Moscow, Russia); ***Lazarevich Anatoly,*** Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Candidate of Philosophical Sciences (Minsk, Belarus); ***Kozyrev Alexey,*** Dean of the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University, PhD in Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia); ***Kirabaev Nur,*** Corresponding Member of the RAS, Doctor of Philosophical Sciences, Professor at RUDN University (Moscow, Russia); ***Knysh Alexander,*** Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the University of Michigan (Ann Arbor, USA); ***Mehdi Sanai,*** Doctor of Political Sciences, Advisor to the Rector of Tehran University for Russia and Eurasia (Tegeran, Iran); ***Mammadzade Ilham,*** Director of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan, Doctor of Philosophical Sciences (Baku, Azerbaijan); ***Hale Henry,*** Professor of George Washington University (Washington, USA); ***Shynay Bulent,*** Professor of Uludag University, PhD (Bursa, Turkey); ***Shermukhamedova Niginahon,*** Head of the Department of Philosophy and Foundations of Spirituality, Faculty of Social Sciences, National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Tashkent, Uzbekistan); ***Feng Yujun, Professor,*** Deputy Director of the Institute of International Studies, Fudan University (Shanghai, China); Scarantino Luca Maria, PhD, Professor (Milan, Italy); ***Zhang Baichun,*** Head of the Department of Religious Studies at Beijing Normal University, Doctor of Philosophy, Professor (Beijing, China)

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 17.02.2026. Signed in print on 15.03.2026.
Circulation of 130 copies. The format is $70x100^{1}/_{16}$. Found.edit.page 11,25.

Printed in the printing house of IE "Quick Print"
Almaty, Almalinsky district, Tole bi st., 113.